



ISLAM AND THE MIDDLE EASTS

EDITORIAL

- 7 **Sami al-Daghistani, Mirt Komel, Primož Šterbenc:** Arabesques of the Islamic World, the Revolutionary Political Realities and the Meaning for the Slovenian Readers

ISLAMIC CULTURE

- 13 **Raid Al-Daghistani:** Islam as a Polyvalent Culture
- 29 **Sami Al-Daghistani:** The Quran, the Philosophy of the Arabic Language and Islamic Aesthetics

ISLAM, SOCIETY, LAW

- 47 **Sami Al-Daghistani:** An Islamic Model of Social Life: Legal and Economic Thought in Islam
- 63 **Maurits S. Berger:** Western and Islamic Concepts of Religious Tolerance
- 77 **Nikolai Jeffs:** The Ethics and Aesthetics of Glocal Cultural Struggle – the Example of Raja Shehadeh's *Palestinian Walks*
- 99 **Ana Frank:** The Meanings of Feminism in the Islamic World and the Case of Turkey
- 113 **Uroš Dokl:** Muslim Women in Women's Travel Literature of the 19th and 20th Century

GEOPOLITIZATION OF ISLAM

- 123 **Enes Karić:** Muslims, Christians, and Jews Today – Neighbourliness in the Era of Globalisation
- 137 **Damjan Mandelc:** The Arabic Revolt – Context, Perspectives and Effects
- 151 **Primož Šterbenc:** Iranian Nuclear Program – a Threat or a Demand for Equality?
- 181 **Mirt Komel:** Orientalism of Islamic Fundamentalism – Assassins, Terrorists and other Western Phantoms

REVIEW

- 191 **Mihael Topolovec:** Political Difference of the Lesbian History

200 SUMMARIES

ISLAM IN BLIŽNJI VZHODI

UVODNIK

- 7 **Sami al-Daghistani, Mirt Komel, Primož Šterbenc:** Arabeski islamski svet, revolucionarne politične realitete in pomen za slovensko bralstvo

ISLAMSKA KULTURA

- 13 **Raid Al-Daghistani:** Islam kot kultura večpomenskosti
29 **Sami Al-Daghistani:** Koran, filozofija arabskega jezika in islamska estetika

ISLAM, DRUŽBA IN PRAVO

- 47 **Sami Al-Daghistani:** Islamski model družbenega življenja – pravna in ekonomska misel islama
63 **Maurits S. Berger:** Zahodni in islamski koncepti religiozne strpnosti
77 **Nikolai Jeffs:** Etika in estetika globalnega kulturnega boja – primer *Palestinskih sprehodov* Raja Shehadeha
99 **Ana Frank:** Islamski feminizem v Turčiji
113 **Uroš Dokl:** Muslimanke v ženski popotniški literaturi 19. in 20. stoletja

GEOPOLITIZACIJA ISLAMA

- 123 **Enes Karić:** Muslimani, kristjani in judje danes – sosodstvo v globalni dobi
137 **Damjan Mandelc:** Arabska vstaja – kontekst, perspektive in učinki
151 **Primož Šterbenc:** Iranski jedrski program – grožnja ali zahteva po enakopravnosti?
181 **Mirt Komel:** Orientalizacija islamskega fundamentalizma – asasini, teroristi in druge zahodne prikazni

RECENZIJA

- 191 **Mihael Topolovec:** Politična razlika lezbične zgodovine

- 197 **POVZETKI**



UVODNIK

Arabeski islamski svet, revolucionarne politične realitete in pomen za slovensko bralstvo

*Znebiti se moramo misli, da lahko učenjaki v islamskem svetu
mislijo namesto nas. Začeti moramo misliti zavoljo nas samih.*

Tariq Ramadan

*Närrisch, dass jeder in seinem Falle Seine besondere Meinung preist!
Wenn Islam Gott ergeben heißt, im Islam leben und sterben wir alle.*

Johann Wolfgang Goethe

Pričujoči zbornik je nastal kot odmev bolj ali manj daljnih klicev po svetu, ki je dolgo ostajal na robu intelektualnega in siceršnjega zanimanja, njegov namen pa je podati vpogled v sodobne teorije, ki prevevajo politično, družbeno in kulturno realnost islama in imenu navkljub od nas še kako oddaljenega Bližnjega vzhoda.¹

Publikacija je torej posvečena akademskemu proučevanju islama in Bližnjega vzhoda, s katerim želimo uredniki podati domačemu bralstvu nekaj, za kar menimo, da bi moralo nastati že pred mnogimi, mnogimi leti. Zbrali smo prispevke domačih in prevedli prispevke tujih strokovnjakov, da bi skušali predstaviti nekatere temeljne topike, ki prevevajo tisto, kar utečena govorica poimenuje z izrazom arabsko-islamski svet, ki je vselej že razcepljen na sekularno in sakralno fenomenalno razsežnost: zgodovina islama kot kulture in civilizacije; klasična in sodobna arabska literatura; filozofija arabskega jezika; obravnava tolerance med muslimani, judi in kristjani; refleksija feminizma in ženskega vprašanja v Turčiji; množične arabske vstaje v kontekstu razmerja med Izraelom in Palestino; politična realnost iranskega jedrskega programa; navsezadnje pa tudi dekonstrukcija islamskega fundamentalizma, te nemara najbolj trdovratne zahodne etikete.

Zavedamo se, da tovrstni zbornik tekstov neizogibno pade v kontekst t. i. arabske pomladi (termina, ki je sicer izjemno dvoumen in vsaj nekoliko problematičen), tako kot bi pred desetletjem, v času terorističnih napadov 9/11, padel v kontekst vprašanja radikalnega islamizma. V tem pogledu se nočemo

¹ Zgodnji zahodni geografi so Vzhod delili na: Bližnji vzhod (the Near East), ki je obsegal območje od Sredozemskega morja do Perzijskega zaliva; Srednji vzhod (the Middle East), ki je obsegal območje od Perzijskega zaliva do jugovzhodne Azije; in Daljni vzhod (the Far East), ki je obsegal območja, ki se dotikajo Tihega oceana. Vendar pa se je takšno tradicionalno označevanje začelo spreminjati po prvi svetovni vojni, še zlasti pa med drugo, ko se je izraz Middle East uporabljal za britanski vojaško-oskrbovalni center v Egiptu. Tako se je pojem the Middle East začel uporabljati za označevanje območja, ki je bilo prej označevano kot the Near East. Mogoče je domnevati, da se zaradi te spremembe tudi v slovenskem jeziku pojem the Middle East navadno prevaja kot »Bližnji vzhod«. Obstajajo različne definicije Bližnjega vzhoda. Po ožji definiciji navadno obsega Iran, t. i. Rodovitni polmesec (Irak, Sirija, Libanon, Jordanija in Palestina – Izrael in palestinska okupirana ozemlja), Arabski polotok in Egipt. Po širši definiciji pa se temu območju navadno pridajata še severna Afrika in Turčija. Nekatere najširše definicije, ki pa jih podajajo zgolj nekateri avtorji, k Bližnjemu vzhodu pridajajo še nekdanje sovjetske srednjeazijske republike. V pričujočem zborniku, vključno z naslovom, je uporabljena širša definicija Bližnjega vzhoda.

vzdigniti nad zgodovino, marveč se še kako globoko potopiti vanjo, v naš zgodovinski trenutek, če naj ima pričujoči zbornik med drugim tudi pretenzijo postati dokument svojega časa. Besedna zveza »arabska pomlad« problematično predpostavlja, da so do nedavnega arabski narodi spali, tj. bili v stanju politične, kulturne in socialne otopelosti; da so arabske države doživele notranjo obujenje povsem nepričakovano, spontano in da so za to odgovorni povsem obrobni vzroki, kakor bi to nemalokrat opisali množični mediji; da je arabski svet monofluiden in monokulturn; da se je upor oz. revolucija [že] zgodila oz. da to pomeni končano fazo družbeno-političnega prestrukturiranja domačega sistema.

Sodobni arabski svet prevevajo revolucije: revolucije svobode, upanja – pa tudi bolj nacionalističnih vzklikov. Nedavni dogodki spopadov, uporov in vojn so dodobra prereševali ne le infrastrukturo prenekaterih arabskih držav (Tunizija, Libija, Egipt, Jemen, Irak, Bahrajn, Sirija), temveč tudi družbeno zavest in polpreteklo zgodovino držav, zapuščino kolonializma in zunanjo politiko tujih sil. Številni upori, kot na primer tisti v Tuniziji in Egiptu, so bili nenehno na medijski preži, medtem ko so bili drugi povsem izobčeni iz svetovne javnosti (na primer gladovne stavke palestinskih zapornikov v Izraelu ali pa upori desetstisočev v iraških mestih širom države, ki so kljub grozovitim izkušnjam in posledicam nasilne okupacije neustrašno marširali za človekove pravice, vodo, hrano, elektriko in odstop sedanje iraške vlade). Vseeno nedavni upori v arabskem svetu niso glavni razlog za pisanje publikacije, temveč so le še eden mnogih razlogov za poskus ubeseditve dogajanja, saj je ideja o zborniku nastala več kot leto dni pred začetkom uporov.

Vsaj od Edwarda Saïda naprej je znano, da se je varljivi koncept »Orienta« vzpostavil z namenom proučevanja političnih, religioznih in družbenih pojavov sveta, ki je neskončno bolj raznovrsten, kot nam ga poskušajo prikazati mediji. Nenehne grožnje nasilne politike strahu, jederske vojne, zamaskiranih posameznikov s palestinskimi šali in številnih drugih sodobnih pojavov družbeno-politične realnosti, ki nenehno bombardirajo naše misli z Bližnjega vzhoda, je treba brati v luči nove geopolitične orientalizacije regije, tj. permanentnega ustoličenja Bližnjega vzhoda kot zahodnega Drugega in posledično zapopadanje arabsko-islamskega sveta skozi prizmo neuravnovešenega razmerja zavojevalca in podložnika.

A tudi ta terminologija se počasi izteka. Hamid Dabashi, eden vodilnih analitikov Bližnjega vzhoda, v svoji novi knjigi *Arabska pomlad* trdi, da nedavni dogodki sporočajo približevanje koncu postkolonializma: »V razumevanju dogajanja v Severni Afriki in na Bližnjem vzhodu nam zmanjkuje metafor. Potrebujemo nove metafore. Tudi besedo 'revolucija' – razumljeno vse od Karla Marxa do Hane Arendt – je treba na novo osmisлити.«² In ti novi koncepti nam bodo pomagali razumeti nacionalno in transnacionalno realnost, ki je v toku dogajanja. Termini, kot so »Vzhod, Zahod, Orient, kolonialno, postkolonialno ne obstajajo več« (ibid.). Za Dabashija smo priča Bližnjemu vzhodu in koncu obdobja postkolonializma kot ideološki formaciji. Tisto, kar potrebujemo, je transformacija zavesti ne prek dogme nasilja, temveč prek odkritja novih svetov. Arabske revolucije so torej tisti momentum ubesedovanja, ki lahko sproži odkrivanje arabskega sveta v luči temeljitega proučevanja njegovih fundamentov, tako polpreteklih kakor tudi sodobnih, in tokrat sta jim na sledi neposredno tudi slovenska bralka in bralec.

Arabski in islamski svet, ki smo ju ponotranjili, je mistificiran (Marx) in poln zavajajoče simbolike (Koran); treba ju je kritično razstaviti, proučiti stalnice neoliberalne logike kot nekdanje zapuščine, kakor tudi nove dinamike globaliziranega sveta, se dokopati do ekonomske logike islamske tradicije in na novo osmisлити ekonomske relacije. Ta svet je treba znova osmisлити na način védenja, do katerega nismo imeli dostopa, in mu priti do dna perečih geopo-

litičnih tegob, ki jih vsiljuje veliki brat. Objekt proučevanja so morda res arabske revolucije, zgodovine Bližnjega vzhoda, družbeno-ekonomski sistemi, vendar v najčistejši obliki – ko objekt sovpade s subjektom proučevanja – ugotovimo, da prek Drugega proučujemo nas same, našo realnost in našo zavest ter naš lastni odnos do različnih področij védenja, na katera se spuščamo.

Pogosto je slišati, da je islam svetovna religija, ki šteje približno 1,5 milijarde pripadnikov, prav tako kot je slišati, da islam spodkopava temeljne vrednote »zahodne demokracije«, da temelji na staromodnih, konservativnih in nehumanih idejah. Na eni strani imamo torej svetovno religijo [kar bi si sodobni človek razlagal kot globalno teologijo], na drugi pa vse pogosteje in neutemeljeno razpršene napade na islam kot »totalitarnega drugega«, ki razdvaja in dehumanizira. Objektivno vrednotenje islama kot zgodovinski in hkrati kot ahistorični pojav je mogoče doseči prek množice stališč, ki so si povsem nasprotna. Konec koncev je bil sam islam prepuščen številnim različnim interpretacijam, pluralnosti, mnogoterosti, bogastvu mnenj, kultur, pristopov.

Tako stari kot sodobni orientalistični pogledi dojemajo islam kot [moralno] nazadnjaškost, [religiozni] fundamentalizem in pa kot [ekonomsko] zaostali tretji svet. Dandanašnji arabski svet se znova vrača k islamu in svoji zgodovinski zavesti kot konstitutivnemu momentu svoje perspektive, pri čemer velja poudariti, da se je celo Evropa kot zgodovinska entiteta, kultura in civilizacija, že od nekdaj gibala tudi znotraj horizonta islamske misli – kakor so po drugi strani bili tudi muslimani dolgo navdušeno dezorientirani nad tehnološkimi dosežki Zahoda, delujočega med imperializmom, humanizmom in liberalizmom.

Kakor so pokazali številni islamski in nemuslimanski učenjaki, je islam kot historični pojav izredno pluralna entiteta, ki presprašuje človeško zgodovino in demitologizira svojo lastno zgodovinsko ravnanje prav skozi dopuščanje multiplicitete proučevanja klasične islamske misli kratkomalo na vseh področjih znanosti: znotraj tradicije preroka Mohameda, islamskega prava, islamske ekonomije, arabskega jezika, retorike in umetnosti, kakor tudi interpretacije Korana [*tafsir*]. Na tej točki se Evropa oglašča kot histo-centrična svetovna sila, ki bi morala izhajati iz prespraševanja antično-judovsko-krščansko-islamske izkušnje. Prišli smo do točke, ko Evropa ne more več negirati sebi zunanjega sveta, tj. islama kot zgodovinskega, kulturnega, filozofskega, nenazadnje pa tudi povsem demografskega pojava. Kolikor bolj se zapiramo vase in se ustvarjajo konglomerati privilegiranih, toliko bolj se svet diferencira, strukturira.

Odnos med Zahodom in islamskim svetom predpostavlja kompleksno razmerje med okcidentalizmom in orientalizmom, ki oba svetova monolitno združuje in razdvaja, pri čemer sta se oba svetova skozi zgodovino prepletala in sotvorila v malodane nerazločljivo mnogoterost svetov: zahodna renesansa na podlagi znanosti in raziskovalnih metod, ki so jih podali islamski učenjaki, muslimanski svet pa predvsem na politično-ekonomski ravni, ki so jo generirali nekateri zgodovinski dogodki in tako posledično preusmerili ustaljene ekonomske poti [padec bagdadskega kalifata, odkritje Amerike in padec Granade, francoska revolucija, morske ekonomske poti in razcvet zgodnjega kapitalizma, imperializem itd.]. Medsebojno vplivanje je potemtakem mogoče razločiti: konceptualna entiteta, imenovana Zahod, je črpala islamsko znanstveno misel, medtem ko se je islamski svet pretežno posluževal zahodne ekonomsko-politične izkušnje, pravnega sistema in kodeksa kolonizatorjev.

Skoraj odveč je podarjati, da sta problem samo pojmovanje in uporaba terminologije, ki predvideva drugačno, če ne celo intelektualno različno zasnovo obeh svetov: v vsakdanjem diskurzu se namreč »Zahod« in »islam« nanašata na – po eni strani – geopolitično bazo –, po drugi pa – povsem religiozno. Kakor trdi Adnan Silajdžić, profesor na Fakulteti za islamske

³ Džait, H. (1989): *Evropa i islam*. Sarajevo, Starješinstvo Islamske zajednice BiH, Hrvatske i Slovenije.

⁴ Glej: Weber, M. (2000): *Religion und Gessellschaft*. Frankfurt am Main, Wunderkammer Verlag GmbH. Weber je sicer posvetil celo knjigo proučevanju islama, a ne zaradi islama samega, temveč zaradi svojega zanimanja, kako je prišlo do ustroja kapitalizma. Islam je skušal proučevati kot anitezo kapitalizmu. Glej: Weber, M. (1987): *Sicht des Islam. Interpretation und Kritik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

študije v Sarajevu, je v kategoriji »Zahod« danes težko razločiti njegovo geografsko in metafizično določitev: v kulturni zgodovini srednjega veka se je uporabljal pojem »Evropa« s krščanskim religijskim predznakom; po zamenjavi krščanske teološke paradigme tega obdobja in začetku nove moderne dobe znanstvenega napredka in sekularnega pristopa pa se je začel uveljavljati pojem »Zahod«. V muslimanskem svetu ni prišlo do tako radikalnega preseka med t. i. religiozno in sekularno paradigmo, po mnenju številnih učenjakov ravno zato, ker je islamu v kontinuiteti uspelo vzdržati družbene procese znotraj islamskega [religioznega] okvira. Islam je vse od svojega nastanka do današnjih dni za zahodno zavest najeksplicitnejši duhovni in

kulturološki izziv, kar dokazuje tudi vrsta ne le implicitnih ali eksplicitnih napadov nanj, temveč tudi izpuščanja islama iz toka človeške zgodovine (bodisi namerno bodisi iz nevednosti).

Evropa je bila kot civilizacija formirana pred začetkom industrializacije, medtem ko se je zahodni ekspanzionistični imperializem pokazal šele v 16. stoletju. Industrializacija potemtakem ni bila tako zelo prelomen dogodek, saj, kot pravi Hišam Džait (1989: 99), drugače od znanosti ni bila nekakšna kvantitativna kategorija in izum določenega pogleda na svet.³ Da bi industrializacija pridobila na kredibilnosti, se mora razširiti, mora postati obča, vsezajemajoča, univerzalna, s tem pa neizogibno tvega prenekatero etično kategorijo. Če industrija želi utrditi človeško prihodnost in če res odraža proizvod evropskega duha, ki je postal globalen, potem so tudi druge civilizacije del te univerzalne zgodovine. Zamisel Evrope je bila, da upošteva človeka kot vrhunsko vrednoto, z vsemi pravicami, težnjami in svoboščinami, a prevzela je marsikatero metafizično banaliteto mišljenja in celo nasilna sredstva za dosego svojih ciljev. Temu v prid pričajo tudi nekateri ekonomski triumfi in politične resolucije, ki so v zahodni miselni perspektivi pogosto ločene od moralnih postulatov. Kljub dejstvu, da je razum univerzalna kategorija, je ta isti razum v evropski zgodovini rasel na tleh, posejanih z antinomijami novoveškega in razsvetljenkega uma. Evropa bi torej morala na svoje civilizacijske dosežke gledati kot na povsem historično pogojene, tudi znotraj okvira ekspanzionistične politike, ki je produkt določene dobe oziroma nacionalne kulture.

Zahodni sociologi in religiologi povečini izhajajo iz tamkajšnjih postavk protestantskih in rimskokatoliških oblik religije, na podlagi katerih želijo podati občo vizijo religije in tako potrditi objektivna merila in sociološke postavke o religiji kot taki, ki bi bila univerzalno sprejeta in bi veljala kot obči model tudi glede islama. Tako ni le danes, kajti tovrsten odnos izhaja iz določene tradicije teoretikov, zgodovinarjev, religiologov in sociologov, vzpostavljene pred nekaj stoletji. Celo Max Weber v svoji knjigi *Religion und Gesellschaft* podrobno analizira in interpretira protestansko etiko in njen vpliv na razcvet kapitalizma, konfucianizem in daoizem ter njune sociološke postavke, fevdalno in agrarno organizirano družbo, ortodoksijo in heterodoksijo, hinduizem in budizem ter indijski intelektualni prispevek ter celo nekatere azijske sekte in druge svete religije.⁴ Islam je kot religiozna, socialna, ekonomska, filozofska in kulturološka entiteta dolgo ostal neviden na zemljevidu zgodovine proučevanja in polj vednosti na Zahodu in v moderni Evropi, v najboljšem primeru pa so ga predstavljali kot togo religiozno obliko življenja. V zahodni percepciji zgodovine vlada nekakšna »črna časovna luknja« od približno 7. stoletja vse do poznega srednjega veka. In tudi danes zgodovina islama ni predstavljena v svoji lastni dinamiki, temveč le blede odseva svojo lastno zgodovino.

Na islam lahko gledamo kot na vzpostavitev čiste oblike teokracije in pozicioniranje odgovornosti človeka kot moralnega bitja (Koran, 2:30),⁵ hkrati pa se islam kaže kot spojitev različnih področij in človeških dejavnosti v celovit odnos do življenja. Sodobni Zahod verjame v mogočnost progresivnega zakona, vzpostavljenega s pomočjo pragmatičnih dognanj in z razvojem znanstvene misli, zanimivo pa je, da tudi islam dolguje lastne filozofsko-znanstvene dosežke prav znanstvenim dognanjem.

Po Sharifu je muslimanska filozofija porodila vrsto konceptov in pristopov k proučevanju znanosti: na Zahodu je spodbudila »humanistično gibanje«; predstavila je zgodovino znanosti; predstavila je znanstveno metodo; zahodni sholastiki je pomagala povezati filozofijo in pojem vere [tj. racionalno in duhovno kategorijo]; postavila je temelje italijanske renesanse in v veliki meri oblikovala moderno evropsko misel vse do časa Immanuela Kanta in naprej.⁶ Cerkev je z religioznimi dogmami ovirala znanstveni in materialni razvoj, v katerem danes Zahodni svet prednjači v primerjavi z islamskim. Nasprotno pa so bili znanstveni dosežki rezultat močnega boja proti krščanski intelektualni zaprtosti in cerkvenemu pogledu na svet, saj je »zgodovina srednjega veka polna grenkih bojev med genijem Evrope in duhom Cerkve«.⁷

Med enim in drugim svetom obstaja torej bistvena razlika v pojmovanju človeka, kajti islamska misel ni nikdar videla supraindividualnega procesa človeškega bitja kot nekaj dokončnega in samoumevnega, medtem ko islam temu nasprotuje iz prepričanja, da človeško bitje ni le biološka entiteta, temveč tudi duhovna. Učenje Korana in življenjski primeri preroka Mohameda so bili po vsej verjetnosti razlogi za tako dolgotrajen temelj, ki se je iz predislamske nomadske skupnosti prelevil v politično-filozofsko sfero in tako ohranil družbeno-etični postulat islama. V islamu je prvi in najpomembnejši cilj moralni razvoj človeškega bitja (skozi vse segmente njegovega delovanja: estetskega, umetniškega, političnega, družbenega, ekonomskega itd.), pri čemer materialna korist ne sme dominirati nad manifestacijami človeške aktivnosti.

Zato pričujoči zbornik v določenih člankih poleg drugih tematik naslavlja tudi pomen islamske etike, ki je nepogrešljiv prispevek k človeški zgodovini, to pa ni zgodovina samo enega sveta – kaj šele samo enega segmenta sveta –, temveč zgodovina vseh nas in vseh naših svetov. Prav zato in ker uvodoma ne sme umanjati niti zahvala, bi se radi zahvalili vsem našim sodelavcem in prevajalcem, ki so pričujočemu zborniku vdahnili življenje iz različnih zornih kotov in svetov.

⁵ Pomembno je poudariti, da pojma »teokracije« ne smemo razumeti v klasičnem zahodno-krščanskem pomenu. Na podlagi lastnih zgodovinskih izkušenj zahodnjaški teokracijo definirajo kot določeno mero politične moči, s katero sta razpolagali krščanska Cerkev in njena svečeniška hierarhija, medtem ko v islamu svečenitvo oz. hierarhizirana oblast ne obstaja. Ko muslimani govorijo o teokraciji, s tem merijo na družbeno-politično strukturo, akcijo, v kateri se nahaja celotna zakonodaja in ki temelji na t. i. šeriatu oz. Alahovem zakonu. Asad M. (2002): *Islam na raspuću*, 25. Sarajevo, El-Kleam.

⁶ Sharif, M. M. (1966): *A History of Muslim Philosophy*, str. 1349. Wiesbaden, Otto Harrossowitz Verlag.

⁷ Opoznamo naj na vrsto evropskih genijev, mislecev, znanstvenikov in intelektualcev, ki so končali na grmadi ali kako drugače zapostavljeni in zavrženi zaradi svojih prepričanj, ki niso bila istovetna s Cerkvenimi dogmami in verovanji. Asad M. (1994): *Islam na raspuću*, 33. Sarajevo, El-Kleam.



ISLAMSKA KULTURA

Islam kot kultura večpomenskosti

Tinta učenjakov je svetejša od krvi mučenikov.

(Prerok Mohamed)

*In tudi če bi vse morje bila tinta za logos mojega Stvarnika [kalimati-rabbij],
resnično, izpraznilo bi se, preden bi pošle Njegove besede.*

(Koran, 18: 109)

*Vse, kar je pomembno, vredno in pomenljivo, je polno dvoumnosti: ljubezen
in smrt, Bog in trpljenje, pravilno in napačno, preteklost in prihodnost.*

(John D. Caputo)

Izhodišče pričujoče razprave so tisti sodobni fenomeni islama (tendence reformističnega islama in z njim pogojene ideološko-politično-religiozne smeri), ki so se izoblikovali predvsem kot odziv na kolonializacijo in gospodarsko-politično okupacijo Zahoda ter v 20. stoletju postajali čedalje bolj dominantni. Ti fenomeni bodo v naši analizi rabili predvsem za ponazoritev vrzeli med islamom moderne na eni strani in zgodovino klasičnega, torej predmodernega islamskega obdobja, na drugi. Pri tem se bomo opirali na najnovejšo študijo strokovnjaka za islamsko literaturo in kulturo Thomasa Bauerja. V članku bomo najprej na kratko poskusili podati nekaj vzrokov za nastanek tistih modernih pojavov islama 20. stoletja, skozi katere je danes islam bolj ali manj postal »globalen« (fundamentalizem, terorizem, ekstremizem; težnja po absolutizaciji, univerzalizaciji in z njimi povezani izguba občutka za raznolikost, večdimenzionalnost, odprtost do pluralnosti, večpomenskosti in dvoumnosti) ter jih soočili z njegovimi glavnimi kulturnimi značilnostmi predmoderne dobe. Taka primerjava nujno vključuje tudi percepcijo Zahoda glede temeljnih nagibov islamske miselnosti, ki bo na nekaterih mestih izpostavljena strogi kritiki. Motivacija naše analize izhaja iz potrebe po razjasnitvi očitne razlike v občutenju sveta islamskih družb med modernim in klasičnim obdobjem ter njihovega fundamentalnega nasprotja v odnosu do kulturno-politično-religijskih razsežnosti.

Eden glavnih virov tega članka je novejšo delo, ki se je med množico 575 izbranih knjig (272 založb iz nemško govorečega prostora) pri potegovanju za prestižno nagrado NRD uvrstilo med prvih 10, in je pomembna ter tematsko inovativna strokovna literatura, ki jo nekateri postavljajo ob bok *Orientalizmu* Edwarda Saida. Avtor – zgoraj omenjeni Thomas Bauer, direktor *Inštituta za arabistiko in islamsko znanost* univerze v Münstru in član *Akademije znanosti Severno Porenje-Vestfalija* – se v svoji knjigi opira na več kot 200 virov, med njimi kar 73 v arabskem izvirniku. V delu z naslovom *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams* [Kultura dvoumnosti: drugačna zgodovina islama] se prvič odlučijo določene plasti arabsko-islamske zgodovine, skozi katere se hkrati osvetlijo številni vidiki in proučujejo marsikatero samoumevnosti

naše zahodne civilizacije. Pri tem je sam pojem *ambiguiteta* (prevajamo ga kot *dvoumnost*) ravno s pričujočim delom prvič resno (eksplicitno in odločilno) postavljen v kulturološki kontekst in hkrati v soodvisnost z islamsko kulturo.

Glavno idejo *Kulture dvoumnosti* je mogoče na kratko povzeti takole: klasični islamski svet je bil vseskozi zaznamovan z neprimerljivo visokim pragom dovzetnosti do variacije, raznolikosti, ambiguitete in mnogoterosti. Iz te osnovne akumulativne in dinamične drže islamske kulture izhaja takšno dožemanje sveta, ki je vselej dopuščalo sobivanje številnih realnosti in na splošno prakticiralo visoko toleranco. Thomas Bauer razkriva to dejstvo izrecno na podlagi številne izvorne arabske literature oz. z obravnavo skoraj vseh glavnih področij – od religije, prava, filozofije, administracije, posvetnih reči, spolnosti, predvsem pa jezika, jezikovnih iger, lingvistične znanosti, poezije ipd. Avtor dokazuje, da so se stvari začele radikalno spreminjati, ko je gospodarsko-ekonomsko prevladujoči Zahod prek kolonializacije arabskega sveta islamskemu razumevanju začel sugerirati eno in edino paradigmo (manifestirajočo se v vseh sferah našega bivanja), katere začetki naj bi bili v Descartesovem *clare et distincte*. Čeprav je takšna paradigma – torej absolutna zahteva po jasnosti, enoznačnosti, dokončnosti itd. – islamskemu razumevanju (kljub njegovim močnim racionalnim tokovom in visoko razviti eksaktni znanosti) povsem tuja, jo je začel, v želji po tekmovanju, rojeni iz frustracije pred prevladujočim in predvsem vsiljujočim Zahodom, prevzemati in posnemati. Toda ta preobrat je povzročil usodne, negativne posledice. Najočitnejši simptomi te sprežčenosti se ne kažejo zgolj v političnem in verskem ekstremizmu, fanatizmu in terorizmu, temveč tudi – in kar je po mnenju Bauerja dolgotrajno veliko nevarnejše – znotraj teološko-religijskih okvirov mišljenja (zahteva po enoznačni interpretaciji Korana, vztrajanje pri fiksaciji islamskega prava itd.). Različne smeri so začele absolutizirati svojo verzijo islama (salafisti, šiiti, vahabisti itd.). To je fenomen, ki je v islamskem svetu v duhu muslimanov več kot 1000 let veljal za nič manj kot nepredstavljeni absurd (tako pravi Thomas Bauer, ki se vseskozi opira na mnogotere najpomembnejše in temeljne arabsko-islamske vire od 9. do 18. stoletja)! Začel se je pravzaprav proces, ki ga avtor imenuje »islamiziranje islama« (*Islamisierung des Islams*), torej čisto podvajanje religioznosti, aplicirane na vsa področja islamske kulture, ki navsezadnje prerašča v ekstremno pretiravanje.

Ta prelomna knjiga, ki se odlikuje v tem, da se sprašuje po vzrokih in ponuja številne primere, ne temelji le na naštevanju dejstev, temveč omogoča globok vpogled v zgodovino arabskega in islamskega sveta oziroma njegove kolektivne zavesti in pripomore k boljšemu razumevanju odnosa med njim in »našim« Zahodom.

Zato je poglobitveni cilj pričujoče razprave v tem, da predvsem opozori na razliko med ustaljeno, splošno razširjeno predstavo Zahoda o islamu in hkrati njegovimi dejanskimi manifestacijami v moderni in postmoderini dobi, na eni strani ter značilnostmi duha klasične islamske kulture, ki nam jih razkriva odlična študija Thomasa Bauerja, na drugi.

Hans Küng v svojem monumentalnem delu *Islam – zgodovina, sedanost, prihodnost* (Küng, 2004) zatrjuje, da temeljno prepričanje muslimanov tvori zavest o tem, da jim je Bog z razodejem Korana dodelil vodilno vlogo v svetu. Ta zavest se je v tako imenovani *zlati dobi islama*, med 8. in 15. stoletjem, ko je bila islamska civilizacija na svojem vrhuncu, le še okrepila. Toda morda je bila prav taka drža religiozno utemeljujočega občutka premoči, ki je (bila) globoko zakoreninjena v islamski kolektivni zavesti, glavna ovira, da se muslimani niso bili sposobni ustrezno odzvati na spremembe gospodarsko-političnega svetovnega položaja, ki je nastal s prihodom evropske moderne. Odločilne politične in duhovno-kulturne spremembe na splošno označujejo začetek evrocentričnega svetovnega sistema moderne (Küng, 2004: 495–496). Hans Küng napreji

argumentira, da se je občutek dominance in privilegiranosti evropske moderne (ki temelji na avtonomiji uma in veri v napredek) stopnjeval s sprožitvijo štirih epohalnih sunkov modernizacije (*Modernisierungsschübe*), ki so neizogibno vplivali tudi na celoten islamski svet. Ti štirje tako imenovani *sunki modernizacije* so:

- *naravoslovno-filozofska revolucija*, kjer je vodilna vrednota *um* in katere glavni protagonisti so Descartes, Kant, Galilei in Newton,
- *kulturno-teološka revolucija*, kjer je vodilna vrednota *napredek* in katere glavni protagonisti so Voltaire, Diderot in Lessing,
- *politično-demokratska revolucija*, kjer je vodilna vrednota *nacija*,
- *tehnološko-industrijska revolucija*, kjer je vodilna vrednota *industrija*.

V procesu naštetih sunkov modernizacije je prišlo do nekakšnega *prevrednotenja vseh vrednot*. Prepričanje o vsemogočnosti uma in o obvladovanju narave je postala podlaga za vero v napredek (ibid.: 501). Kljub temu pa konfrontacija med Evropo in islamom, ki je vzniknila kot posledica sunkov modernizacije, ne pomeni preproste zoperstavitve med modernim, racionalnim Zahodom in »zaostalim« religioznim Orientom, saj so bile same islamske družbe vseskozi izpostavljene tako lastnim notranjim spremembam in preobratom kot tudi številnim zunanjim vplivom (ibid.: 489).

Potreba po spremembi, prenovi ali reformi se na splošno pojavi vselej takrat, ko vsakokratne aktualne okoliščine in družbeno stanje izgubijo svojo optimalnost in zadostnost za blaginjo določenega naroda in njegove kulture oz. takrat, ko preprosto nikakor več ne ustrezajo želeni resničnosti. Nezadovoljstvo z lastnim položajem je muslimanom dobro poznano. Islamska zgodovina beleži kar nekaj soočenj in konfliktov z usodnimi posledicami za islamske družbe. Nekaj takšnih ključnih situacij kažejo naslednji zgodovinski dogodki: cepitev prvotne skupnosti in konfrontacija s krščanskim Bizancem v 7. stoletju; kriza arabske dinastije in konfrontacija s Španci v 8. stoletju; konec kalifata v Bagdadu in konfrontacija s križarskimi napadi v 11. in 12. stoletju (Küng, 2004). Enega najradikalnejših pretresov lastne realnosti islamskega sveta sta povzročila opustošenje Mongolov in padec Bagdada v 13. stoletju – dogodek, ki ni za muslimane primerljiv z nobenim drugim vse od razodetja Korana naprej (Traub, 2010: 102).

V moderni dobi je realnost muslimanskega sveta pretresla drugačna vrsta invazije. V času kolonializma je islamski svet popustil pred vojaško, ekonomsko in tehnično premočjo Zahoda. Medtem ko se je na Zahodu še naprej razvijal proces naravoslovno-znanstvene revolucije, je bilo v islamskem svetu komajda mogoče zaslediti samostojna raziskovalna področja – namesto tega se je islamska kultura posvečala obnavljanju in čaščenju tradicionalnih religioznih nauk (Küng, 2004: 499). To se je zgodilo celo na področjih tistih znanosti, ki so bila dolga stoletja vodilne discipline, kot npr. matematika, medicina ali pa astronomija. Zaustavitev neodvisnega razvoja teh znanosti in redukcija njihovega obsega na ponavljanje že obstoječega je povzročila močno stagnacijo. V takšnem postopku je mogoče opaziti to, kar Hans Küng imenuje »nenavaden preobrat znanosti« (*eine merkwürdige Umkehr des Wissenschaften*).

Osnovna določitev modernega zahodnega mišljenja je zasidrana v historičnih kategorijah *uma*, *razsvetljenstva*, *humanizma*, *reformizma*, *svobode* in *zgodovine*, pri čemer je kritičnost mišljenja ena glavnih značilnosti tega kulturno-zgodovinskega obdobja (Omerdić, 1989: 195–196). Toda zametek takšne mentalitete in naravnosti, ki nam je danes povsem samorazumljiva, se nahaja prav v duhu klasične islamske kulture.

Glede tega dejstva je naše poznavanje islamske zgodovine izjemno skromno. Večina se nas namreč ne zaveda, koliko pridobitev in tehničnih dosežkov našega sodobnega življenja – od raču-

narskih procesov v naših računalnikih, prognozičnih postopkov strokovnjakov za gospodarstvo, vednosti zdravnikov, kemikov, matematikov, geografov in astronomov – temelji na rezultatih in dognanjih muslimanskih učenjakov. Po razpadu antičnega sveta je znanost prav pod vodstvom islama med 9. in 14. stoletjem na Bližnjem vzhodu in nekaterih območjih Evrope doživela nov razcvet. S prevajanjem iz stare grščine v arabščino in pozneje v latinščino so pomembna znanstvena dela grške antike ponovno našla pot v zahodno kulturo – sicer bi večji del ostal izgubljen in potopljen v pozabo. (Lüders, 2013)

Kakor je islam v času svojega razcveta in visoko razvite kulture vplival na oblikovanje Evrope, tako Zahod v obdobju moderne z izzivi in pritiskom modernizacije sooča islamski svet, njegovo družbo in religijo. Večinska reakcija muslimanov, ki so bili konfrontirani s čedalje bolj dominirajočim in vsiljujočim Zahodom, je ubrala smer zavestnega povratka k svojim izvorom (salafizem, vahabizem), ki ga moramo razumeti predvsem kot upor in zoperstavljenje težnjam zahodne modernizacije. V tem kontekstu se oblikuje arabsko-islamsko teološko-politično gibanje, ki si prizadeva za reformo (*išlah*) islamskih družb, in z njim povezan poskus rekonstrukcije avtentične islamske zavesti v podobi ponovne oživitve lastne religije. Toda v grobem lahko omenimo vsaj dve najpogostejši možnosti rešitve: medtem ko nekateri islamski reformisti težijo k vrnitvi v čas in način življenja preroka Mohameda in njegovih takratnih ožjih pripadnikov, si drugi islamski misleci prizadevajo za poudarek racionalistične tradicije znotraj islama (Omerdić, 1989: 197). K omenjenima opcijama bi lahko vsekakor dodali še tretjo vrsto modernih islamskih mislecev, in sicer tiste, katerih prizadevanje je usmerjeno v vzpostavitev nekakšne sinteze med islamsko tradicijo in vrednotami Zahoda. Skupno potezo vseh islamskih reformistov je – ne glede na njihove razlike v politično-družbenem udejstvovanju – mogoče prepoznati v poskusu reinterpretacije določenih verzov Korana in prilaščanju privilegiranosti lastnih nauk in razlag. Motivacijo za takšno dejavnost lahko najdemo v štirih temeljnih vprašanjih, s katerimi so se bolj ali manj ukvarjali vsi sodobni reformisti islama (Conermann, 2012):

- Kako je prišlo do zatona islamske civilizacije?
- Kako je mogoče shajati z arogantno nadvlado Zahoda?
- Kako se je mogoče zoperstaviti evropskemu imperializmu?
- Kako je mogoče znova vzpostaviti enotno islamsko skupnost (*ummah*)?

Ta vprašanja so zaposlovala številne sodobne islamske mislece različnih smeri. Poleg zgoraj omenjenih treh poti lahko na tem mestu za primerjavo (in obenem tudi v opozorilo na težavnost dosledne klasifikacije) ponudimo še eno preprosto shemo štirih kategorij, pod katerimi je mogoče povzeti najznačilnejše smeri sodobnega islamskega intelektualno-političnega reformizma (Prenner, 2006: 290):

- muslimanski avtorji in filozofi, ki se sklicujejo predvsem na določene vidike filozofije Averoesa in racionalistično-teološke tokove znotraj islamske tradicije;
- pripadniki političnega islamizma;
- predstavniki historično-kritičnega proučevanja lastne dediščine oz. snovalci pomembnih hermenevtičnih nastavkov;
- misleci, ki se pridružujejo idejam razsvetljenstva.

Orientalist Stephan Conermann pojasnjuje, da je primarni cilj islamskih reformistov ponovno oživiljanje idealne konkretizacije islamske predstave o družbeni ureditvi. Različni islamski avtorji so v 20. stoletju formulirali koncept *panislamizma*, ki naj bi nadomestil prvotno zastavljeno idejo *panarabizma*. Abdou Filal Ansary, direktor Inštituta za islamsko civilizacijo univerze Aga Khan v Pakistanu, je prepričan o naslednjem: »Reformistična tradicija muslimanov – njihovo iskanje

avtentične poti, ki bi tradicijo islama povezala z modernim svetom – je zgodovinsko gledano globoko zakoreninjena in jo je mogoče spremljati nazaj vse do sredine 19. stoletja. Takrat so muslimanski misleci zatonu svoje lastne družbe postavili naproti dinamiko Evrope.« (Ansary, 2012) Abdou Filal Ansary naprej trdi, da so islamski reformisti »iskali povezavo med islamskim naukom in relevantnimi, svetovnimi predstavami evropske moderne« (ibid.).

Toda paradoks je v tem, da je ravno ta reformizem pripomogel k nastanku konservativnih struj znotraj islamske sfere in sprožil impulze za vznik radikalnega fundamentalizma. Navsezadnje je obema stranema, tako fundamentalistični (salafisti, vahabisti in druge podobne skupine) kot proliberalni, ki svoje napore navezuje na ideje Zahoda, skupna bodisi politična ideološkost bodisi enostranskost glede raznolikosti in večplastnosti lastne tradicije – ali pa kar oboje hkrati. V tem uvidu lahko Thomas Bauer upravičeno zapiše:

Obema stališčema, tako zahodno-liberalnemu kakor tudi fundamentalističnemu, je skupno to, da stojita z visoko ambivalentnimi občutki in pogosto kar z neprikritim sovraštvom svoji lastni zgodovini nasproti. Takšna čustvena ambivalenca ima za posledico nedopuščanje dvoumnosti (*Ambiguitätsintoleranz*), ki sovпада s tistimi elementi zahodne moderne, ki so nestrpni do vsakršne večpomenskosti in je zato veliko bolj kot tradicionalno stališče upravičena do komunikacije z zahodnimi stališči – bodisi kot prozahodni intelektualec bodisi kot s političnim diskurzom Zahoda manipulirani islamist. (Bauer, 2011: 59)

Vsi ti odzivi, ki so se vrstili že od sredine 19. stoletja naprej ter v 20. stoletju prišli toliko bolj do izraza, so reakcije islamskega sveta na moderno Zahoda, ki je načeloma do islamskega sveta dejansko nastopila na negativen način ter sprva povzročila geopolitično, pozneje pa še kulturno miselno odvisnost islamskih držav. V svoji nemoči pred prevladujočim Zahodom, razcepljenosti med veličino preteklosti in bedo sedanjega stanja, zmedenem iskanju lastne identitete in hrepeneju po gotovosti so se islamske družbe začele krčiti bodisi na ozke temelje začetkov svoje religije bodisi so se razpusile v posnemanje določenih modelov Zahoda. Toda posledica obeh primerov, kot je bilo že rečeno, je bilo necelovito dojemanje lastne tradicije in predvsem radikalna izguba glavnih značilnosti klasične formativne in postformativne islamske kulture, ki so se po mnenju Thomasa Bauera na vseh glavnih življenjskih področjih, tako v teoriji kot v praksi, manifestirale v fenomenih, kot so samostojnost posameznih raziskovalnih področij, ločenost političnih in verskih diskurzov, odprtost do mnogoterosti, čut za pluralnost, veselje nad večpomenskostjo in zavestno ohranjanje dvoumnosti. Na začetku so omenjeni štirje sunki modernizacije pustili neizbrisen pečat tudi v islamskih družbah. Toda posledice so bile v islamskem svetu bistveno drugačne kot na Zahodu, saj sta bili – kot bomo videli pozneje – narava in zgodovina kolektivne islamske zavesti (vsaj v tem pogledu) precej drugačni od zahodne. Islamska kultura ni bila pripravljena na srečanje teh štirih sunkov, vsaj ne tako, kot ga je bila deležna. Postopni geopolitični in gospodarski okupaciji islamskega sveta je sledila kulturno-miselna: »Zahteva po prikazovanju enoznačnih besedil, po zastopanju celostno-konsistentnih ideologij in svetovnih nazorov, po vpeljevanju jasnih stališč, po usklajevanju družbenega delovanja in trdnih predpisov ter po podreditvi procesu birokratizacije in tehnizacije« (ibid.: 57), je pripeljala islamski svet do ambivalentne države do dvoumnosti sicer izjemno strpne tradicije.

Ključni poudarek Bauerjeve pronicljive študije je v tem, da je bila islamska kultura več stoletij zmožna prenašati soobstoj množstva resnic, ki so si med seboj celo nasprotovale, ne da bi pri tem prihajalo do monopola vsakokratnega koncepta ali morale. V diametralnem nasprotju današnje predstave o islamu (in *islamu*, ki ga »promovirajo« različne islamistične struje), je klasična islam-

ska kultura razvijala izjemno visoko raven strpnosti do večpomenskosti, ki jo je tudi ohranjala na vseh glavnih področjih. Takšen duh je v islamski kulturi prevladoval vse do druge polovice 19. stoletja, preden se je zanj začel tako imenovani proces modernizacije, ki je nastal pod pritiskom dominirajočega Zahoda in njegovega vsiljevanja univerzalne in enoznačne veljavnosti koncepta resničnosti. Tako imamo torej na eni strani v središču postavljen klasičen, (predvsem književno) arabsko-islamski svet od Egipta do Irana v približnem časovnem obdobju med letoma 900 in 1600, na drugi strani pa čas moderne zadnjih dveh stoletij.

V tem okviru bomo pokazali, kako so bila v klasičnem času področja, kot so pravo in religija, jezik in književnost, predstave o politiki in seksualnosti ter odnos s tujci zaznamovana s sproščenim sprejemanjem raznolikosti in večpomenskosti, če ne kar s pretirano radostjo nad njimi. Ampak ta visoka strpnost do dvoumnosti se je znova izgubila in popustila nestrpnosti, ki je danes postala več kot očitna. Veliko zahodnih komentatorjev islama verjame, da se v tem nesprijemanju dvoumnosti skriva pravi obraz islama, tudi če v njem zrejo zgolj svoj lastni odsev. (ibid.:14)

V želji po tekmovanju s tehnično-ekonomsko močnejšim Zahodom se je napor marsikaterih na novo nastalih islamsko politično-opozicijskih frakcij usmeril ravno v potlačitev bistvene značilnosti klasične islamske kulture, torej dozvetnosti do množice konceptov resnic (*Pluralität der Wahrheitskonzepte*) (Weidner, 2012).

S pomočjo poglobljenega poznavanja klasičnih islamskih besedil nam Thomas Bauer čez celotno svoje delo, na več kot 400 straneh, razkriva frapantno nevednost orientalistike in zgrešena posredovanja medijev o islamu. V čistem nasprotju s podobami, ki nam jih pošiljajo sodobni mediji, in naukom, ki nam ga je posredovala stara orientalistika, razodevajo sami arabski teksti, ki jih je avtor vzel za predmet proučevanja, povsem drugo zgodbo. Gre za določena dela klasičnih islamskih mislecev in učenjakov, kot so npr. Ibn al-Džazarī, Ibn al Hadjar al-‘Asqalānī, Ibn Khaldūn, al-Ghazālī, Ibn Nubāta, al-Māwardī, as-Suyūti, ar-Rāzī, at-Tabarī, az-Zamakhšarī in številni drugi. In pri pregledovanju teh besedil je Thomas Bauer hitro ugotovil, da »... nasprotja, na katera naleti bralec klasičnih islamskih tekstov, nikakor ne pomenijo nasprotij, katerih razrešitev je *spodletela*, temveč nasprotja, za katerih razrešitev se sploh *ni prizadevalo*« (Bauer, 2011: 12). Stefan Weidner, eden najuglednejših sodobnih nemških islamologov, odkrito priznava, da Bauerjeva knjiga, ki pri naša mešanico prepričljivih tez in nazornih primerov, pomeni dejansko enega najboljših uvodov v islam sploh, in ji celo pripisuje status kulturološko-znanstvene klasike (Weidner, 2012). Vzemimo nekaj primerov in si pogledjmo nekoliko natančneje, za kaj gre.

Obstaja širok nabor tekstov sicer zelo pobožnih muslimanskih mislecev iz klasičnega obdobja islama, v katerih pa ne bomo zasledili nikakršne religiozne vsebine. Pri tem ne gre niti za zanikanje vere, niti za pomanjkanje religiozne refleksije, niti za zatajitev strahospoštovanja do Boga, temveč preprosto za sposobnost ravnanja z različnimi diskurzi, pač glede na namen, okoliščine in literarno zvrst. Eden takšnih primerov je recimo Ibn Nubāta (1287–1366), znameniti pesnik svojega časa in religijski učenjak izvrstnega kova. Ibn Nubāta je bil pisec številnih tako imenovanih »hvalnic vladarjem«, v katerih niti enkrat ne omenja Boga, pobožnosti, religije ali pa širjenja islama (Weidner, 2011: 156).

»Celo glede machiavellizma presega samega Machiavellija, ki je živel skoraj 200 let pozneje« (ibid.). Glede koranskih znanosti, pa npr. mislec in ekseget Ibn al-Džazarī (1350–1429) dopušča 10 različnih načinov branja Korana – in vseh 10 načinov obravnava kot enako upravičene (Bauer, 2011: 20), v nasprotju z najvplivnejšim sodobnim savdskim salafistom Ibn

Uthaimina (1929–2001), ki popolnoma zamolči eksistenco in mnogoterost koranskih različic. Tudi zgodovinar Ibn Khaldūn (1332–1406), sicer predan musliman, zagovarja v svojem mogočem delu z naslovom *Muqaddima* ciklično teorijo zgodovine (podobno je pred njim trdil že Ibn Nubāta), ki temelji na ustvarjalnih človekovih strasteh oz. natančneje na 'asabiyyi, »kolektivnem duhu«. Pomembno je pri tem omeniti, da je prav izpod peres muslimanskih avtorjev vzniknilo delo, ki razvija sekularni koncept zgodovine in jo razume kot produkt človekovih aktivnosti – torej dolgo preden je kaj takega sploh bilo mogoče v krščanski Evropi (Bauer, 2011: 337). Teoriji zgodovinopisja Ibn Nubāte in Ibn Khaldūna pa nista edini, ki sta nastali pred Machiavellijevim *Vladarjem*. Tudi Ibn al-Djaza'ri še zdaleč ni izoliran primer v islamski duhovno-kulturni tradiciji. Skoraj nepregledna količina arabskih besedil iz obdobja klasičnega islama razkriva visoko vrednost vsebinske večpomenskosti in večplastnosti. O tem nas vsekakor prepriča odličen poznavalec islamske zgodovine in kulture Thomas Bauer, ko nam na podlagi sistematično izbranih besedil iz skoraj vseh glavnih disciplin islamske civilizacije osvetli njeno strpnost do ambiguitete, zavestno vzgajano veselje nad pluralnostjo resnic ter sposobnost za raznolikost diskurzov. Po doslednem obravnavanju arabsko-islamske literature pride do trdne ugotovitve, da klasični intelektualni islamski krogi – kljub čistemu monoteizmu – niso obviseli na dogmatiziranju ene resnice, marveč ravno nasprotno, da so se urili v obilju variacij, četudi so bili v določenih ozirih primorani nastalo mnogoterost in pluralnost nekoliko ukrotiti, s čimer so se znali izogniti poljubni in neobrzdani relativizaciji.

Islamski učenjaki prejšnjih stoletij so združevali dva ideala: na eni strani ideal pobožnega, predanega vernika, na drugi strani ideal elegantnega, drznega in duhovitega misleca. Sinteza teh dveh idealov, ki je bila razvidna iz njihovih del, je pravzaprav najbolj vsakdanja in splošno razširjena podoba klasičnih islamskih učenjakov (ibid.: 242–249).

Mnogoterost in večpomenskost na področjih prava, religije, jezikoslovja, literature, politike, naravoslovja, celo na področjih seksualnosti in odnosov do tujcev nista bili zgolj dopuščeni, temveč zavestno hoteni in visoko cenjeni. V teh osnovnih lastnostih se narava klasičnega islamskega duha radikalno razlikuje od manifestacij prevladujočih modernih fenomenov islama, kjer prevladujejo fundamentalistične in ekstremistične težnje, ki v svojem principu izključujejo vsakršno odprtost do večdimenzionalnosti resnic.

V časovnem spreminjanju iz preteklosti k prihodnosti doživljajo islamske kulture lasten proces modernizacije kot proces izničenja dvoumnosti. Medtem ko so učenjaki v 14. stoletju občutili različice koranskega besedila kot obogatitev, povzročča obstoj različnih načinov branja Korana današnjim muslimanom neprijetnost. Medtem ko so učenjaki tradicionalnega islama slavili raznolike možnosti razlage Korana, so njegovi današnji razlagalci – bodisi na Zahodu bodisi na Vzhodu, fundamentalisti ali reformisti – povsem prepričani, da natančno vedo, kakšen je edini resnični pomen določenega koranskega mesta. Medtem ko je v klasičnem času raznolikost mnenj učenjakov, ki so sledili znanim prerokovim besedam, veljala za božji blagoslov, velja danes veliki večini za zlo, ki ga je treba iztrebiti. Medtem ko so v klasičnem času sekularni in religiozni politični diskurzi obstajali drug ob drugem, se je danes skoraj v vseh krogih uveljavilo prepričanje, da naj bi bili politika in religija v islamu neločljivo povezani. Medtem ko se danes na Bližnjem vzhodu čedalje bolj širi nekakšna moralna otrdelost, so učenjaki klasičnega islama tekmovali v pesnjenju elegantne (in včasih tudi lahkomišeln) ljubezenske poezije. Arabski jezikoslovci in govorniki so zbirali večpomenke in analizirali slogovna sredstva *ambiguitete*. Njihova dela so po vseh teh stoletjih pogosto še danes najboljše teoretične predstavitve jezikovnih fenomenov dvoumnosti. (ibid.: 15–16)

Ironija je morda še toliko večja, če se zavedamo dejstva, da takratne islamske družbe niso bile nič manj religiozne, kot so današnje, toda njihovo *občutje sveta* je bilo povsem drugačno. Mislim, da bi si v tem kontekstu dovolili tvegati trditev, da je islamski svet, kakršnega *poznamo* od 19. stoletja naprej, očitno zaznamovan z nekakšno globoko frustracijo, ki se je posledično razvila v dekonstruktivno naravnost do življenja – in prav tako do raznolikosti in bogastva lastne duhovno-kulturne dediščine (k temu so prav gotovo pripomogli tako notranji kot zunanji dejavniki, predvsem vojaško-geopolitični pretresi v 20. stoletju). Skrajnostno, radikalno instanco omenjene države sodobnega islama je v svojem delu z naslovom *Med Vzhodom in Zahodom* do določene mere izrazil slovenski mislec, ki sicer na splošno ne velja za strokovnjaka za islam, toda s svojim izjemno bogatim poznavanjem duhovne zgodovine in visoko metarefleksijo, ki išče končne sin-teze, mu je uspelo uvideti naslednje:

... pred nami vznika parodija 'vzhodnega' odgovora na vprašanje smisla obstoja in zgodovine. Ta odgovor je totalna vdanost Absolutnemu. Vdanost, ki zahteva širjenje sporočila. Spreobračanje 'nevernih'. Četudi za ceno svojega življenja ali njihovih življenj. Zaradi te predanosti se celo bojevita islamistična duhovnost na neki način zdi vredna občudovanja. V popolni devociji Edinemu je skrita njena resnica. Vendar pa je ta transcendenca, v kateri bojevita, totalizirajoča duhovnost vidi odgovor na vprašanje o smislu, transcendenca brez človeka. Ubijajoča, morilska transcendenca. Resnica, sprevržena v Zlo. (Kocijančič, 2004: 15–16)

Lahko si torej predstavljamo – če zadevo nekoliko zaostrimo –, kako daleč narazen si stojita *morilska transcendenca* današnje razširjajoče se oblike politično-ideološkega islama, ki želi za vsako ceno uveljaviti *svojo* resnico, in vera v transcendenca, po kateri raznolikost mnenj, pluralnost resnic in radost nad dvoumnostjo veljajo za božjo milost in blagoslov.

V predmodernih islamskih družbah je obstajalo veliko področij, na katerih so bile religiozne sodbe nerelevantne. V teh družbenih sistemih so namreč vedno obstajala območja, ki so bila skoraj povsem neodvisna od religijskega vpliva (Florens, 2011: 47). Na primer na področju medicine – ene najbolj razvitih znanstvenih panog klasičnega islama – nam tako imenovani *hisba*-traktati pokažejo, da je bil edini kriterij takratnih zdravnikov ta, da so morali biti v svojem poklicu strokovno usposobljeni (Bauer, 2011: 194–198). To dejstvo se nam morda zdi še toliko presenetljivejše, saj govorimo o obdobju, v katerem je bila na splošno religiozna drža nekaj povsem vsakdanjega in islam gonilna sila velikih dosežkov.

Thomas Bauer nam v svojih raziskavah demonstrira večplastnost in večdimenzionalnost klasične islamske kulture, tako v njenem formativnem kot postformativnem času. Na podlagi proučevanja kopice besedil pomembnih mislecev tistega časa mu uspe izluščiti bogato raznolikost obravnavanih disciplin, literarnih zvrsti in predvsem njihovo eksplicitno priznavanje mnogoterosti ter globok občutek za dvoumnost. Prav vsebina religioznih dokumentov in klasičnih tekstov nam razodeva, na kako visoki ravni so takratni islamski učenjaki dopuščali in ohranjevali večznačnost ter kako so v takšni držbi videli obogatitev, ne pa pomanjkanje (Florens, 2011: 72). Toda tako visoka stopnja dopuščanja in strpnosti do dvoumnosti je bila mogoča zgolj s »suspensom zahteve po absolutni resnici« (ibid.: 73).

Ta fenomen nam bo – med drugim – nekoliko pomagalo razumeti tudi dejstvo, da je na predmodernem muslimanskem Orientu vladalo dokaj drugačno razmerje med religijo in družbo (tako glede na današnje stanje v islamskih državah na eni strani, kot tudi glede na zgodovino odnosa med cerkvijo in državo na Zahodu na drugi). Dihotomija med *religioznim* in *sekularnim* ni bila v zgodovini islama nikoli tako jasno začrtana, temveč je vseskozi obstajala nekakšna

prepletenost obeh sfer; difuzija, ki pa nikoli ni bila tako problematična kot na Zahodu, ki je vselej vaju strogega razločevanja med eno in drugo sfero. Nekoliko površno bi lahko dejali, da religioznost v klasičnem islamu ni obremenjevala njegovih posvetnih razsežnosti, temveč jih je bodisi spodbujala in zapolnjevala bodisi pustila njihov neoviran vzporedni obstoj. Ravno v tem se po Bauerjevem mnenju skriva globoko nerazumevanje Zahoda, ko gre za vprašanje islama – saj diferenciacijsko privzgojeni držci Zahoda umanjka prav te potrebne mere doveznosti za akumulativnost in prepletenost islamske kulture.

Posledica tega radikalnega (in v več pogledih usodnega) nerazumevanja se manifestira v procesu, ki ga Bauer imenuje »islamiziranje islama« (*Islamisierung des Islams*). Gre za operacijo čistega podvajanja islamske kulture oz. njene religioznosti – torej za pripisovanje in podtikanje večje mere religioznosti in konservativnosti področjem islamskih kultur, kot pa ju dejansko vsebujejo. Vendar se prav s takšnim početjem prezreta večpomenskost in pluralnost (ter z njima povezano občevanje z dvoumnostjo), ki sta v islamskih kulturah vseskozi prevladovali (Bauer, 2011: 199). Glede tega je med drugim zgovoren naslednji odstavek:

Med vladanjem talibov v Afganistanu smo lahko v medijih nenehno brali in poslušali, da hočejo talibi popeljati Afganistan 'nazaj v srednji vek', ker naj bi med drugim kaznovali prešuštvo s kamenjanjem in prepovedovali glasbo. [...] Vendar v času, ki ga Evropa imenuje srednji vek, v mestih Balkhu in Heratu glasba ni bila prepovedana in prešuštva niso kaznovali s kamenjanjem. Obstajali so sicer pravni priročniki, v katerih so odkrili paragrafe o kamenjanju, toda njihovo uporabo v praksi je omejevala cela vrsta drugih predpisov. Pravni ekspertizi, ki je glasbo označevala za prepovedano, pa je stalo nasproti še večje število izvedenskih mnenj, ki so glasbo razglašala za Bogu prijetno zadevo. (ibid.: 60)

Bauer nadaljuje:

Takšna dvoumnost – nesoizmerljivi zakoni in nerazrešljivo protislovna pravna mnenja – je bila več stoletij povsem sprejemljiva (in pri tem se morda kdo ne bi mogel upreti sarkastični pripombi, da se Afganistancem pravzaprav ne bi moglo pripetiti nič boljšega kakor ravno 'vrnitev v srednji vek'). Vse pa kaže, da ob soočenju z moderno takšno dozvedno ohlapno ravnanje z zakoni ni bilo več sprejemljivo. Tako sta spet ostali na voljo le dve do dvoumnosti nestrpni rešitvi: zahodno-moderna, ki želi, da bi bili neprijetni predpisi odpravljeni, in fundamentalistična, ki želi, da bi bili uporabljeni. In čeprav gre pri tem za dve povsem nasprotnojuči si stališči, sta si kljub temu zelo sorodni, saj obe izhajata iz protitradicionalistične, do dvoznačnosti sovražne držce. (ibid.: 61)

Na Zahodu se je proces *islamiziranja islama* od 19. stoletja naprej čedalje bolj utrjeval, dokler ga niso postopoma začele prevzemati tudi same ideološko-politične islamske smeri, ki so se v tistem času začele vse bolj uveljavljati. Pojav, ki se je torej prvotno vzpostavil v zahodnem dožemanju islamskih kultur ter ga je na prehodu iz 19. v 20. stoletje prevzela prav večina prevladujočih islamističnih skupin, je v resnici prinesel izjemno velik preobrat islamskih družb (Florens, 2011: 74). Če ta proces spremljamo vse do njegovih skrajnih učinkov, lahko pritrdimo Bauerju, ki pravi, da moderni islam nima nikakršnega kontinuiranega nadaljevanja tradicionalnega islama, temveč je nekakšen spoj modernih svetovnih nazorov in ideologij, pri čemer se tradicionalni elementi v najboljšem primeru izbirajo zgolj še s selekcijo glede na namen in cilj (Bauer, prevzeto iz: Florens, 2011: 164). Ta izguba avtentične refleksije in povezave s celoto lastne dediščine ter nedopuščanje dvoumnosti so po eni strani »odziv na ambivalenco, ki jo

človek občuti do lastne tradicije, po drugi strani pa nekakšno prilagoditev obdobju zahodne moderne ...» (Bauer, 2011: 58).

Zelo na kratko si zdaj oglejmo nekatera posamezna področja islamske kulture ter pojavljanje in uveljavljanje dvoumnosti in večpomenskosti znotraj njih, pri čemer jih bomo na nekaterih mestih soočili z držo večinske moderne pozicije.

Branje Korana

Klasični preučevalci islama so dojemali različice načinov branja Korana kot obogatitev, medtem ko so moderni jezikoslovci po večini prepričani v pravilnost ene same verzije. Prav tako so klasični religijski strokovnjaki spodbujali raznolikost interpretacije svetega teksta in celo razvijali tako imenovano »metodo verjetnostne teorije« (*Wahrscheinlichkeitstheorie*), za katero je bilo značilno, da je izpuščala sodbe o izključujoči pravilnosti ali napačnosti razlage določenega koranskega mesta. Pomembni klasični interpreti Korana so v svojih komentarjih, kot je to bilo v navadi, poleg številnih povzetkov svojih predhodnikov pripisali še svoje lastne mnenje, ne da bi pri tem ustoličevali *eno* in zanemarjali *drugo*. Tako je nastajalo potrpežljivo pogajanje z dvoumnostjo (*Verhandlung mit der Ambiguität*), ki se je v teku modernizacije povsem razgubilo v novem dogmatično-ideološkem modelu (ibid.: 115–131). Pozitivna naravnost do neizčrpnega obilja pomenov v koranskih verzih in strpnost do različnega razlaganja je odlikovala največje islamske klasične komentatorje svetega besedila, kot so npr.: al-Māwardī, as-Suyūṭī, ar-Rāzī in Ibn al-Džazarī. Zadnji je v Koranu prepoznal mogočno morje, od koder ni več mogoče priti nazaj na kopno (ibid.: 116). Takšno razmišljanje je *razumljivo*, saj vemo, da različice koranskega besedila,

ki jim lahko sledimo nazaj vse do zgodnjih bralcev Korana, vsekakor niso identične, temveč se med seboj razlikujejo. Večina teh razlik se sicer nanaša na prozodijo, toda tudi števila različic, ki zadevajo samoglasnike in soglasnike, ni malo. Tako predstavlja en 'način branja' (*Lesart*), *qirā'a* (množina *qirā'āt*), le eno samo verzijo celotnega koranskega besedila, ki jo je posredoval eden izmed zgodnjih bralcev Korana. Ker pa je bilo tudi to izročilo prvih bralcev posredovano njihovim učencem spet v več nekoliko razlikujočih se verzijah, moramo upoštevati tudi naslednjo generacijo.« (ibid.: 62)

Spolnost in erotika

Tudi glede intimnosti, erotike in seksualnosti si skorajda ne bi mogli predstavljati globljega prepada med sedanjo podobo o »erotično zakrnelim islamu«, ki mu jo površno pripisuje Zahod, ter dejansko realnostjo klasične islamske kulture. Iz številnih arabskih tekstov dolgega časovnega razpona med 850. in 1850. letom postane razvidno, da obstaja izjemno velik nabor zgovornih diskurzov o erotiki in spolnosti (ibid.: 270). Že v 9. stoletju so avtorji pisali traktate, ki so bili »nasveti za seksualno življenje«. S tem so pravzaprav nadaljevali tradicijo antike, ki jo je prekinila prav širitev krščanstva. V vseh stoletjih islamske zgodovine so nastajali »vodniki o spolnosti in intimni higieni«, v katerih ni bilo zaslediti nikakršnega moraliziranja. Pomembno vlogo je imela sicer spolna etika, kot sta jo formulirala recimo veliki al-Ghazālī, ki je spolni akt obravnaval kot nekaj neomejeno pozitivnega (ibid.: 278), in pa za njim pozneje pomemben literat in lingvist Al-Muhibbī (1651–1699), za katerega je bilo recimo kamenjanje zaradi prešuštva popolnoma nepredstavljivo

¹ Med njimi npr.: Nasr Hamid Abu Zaid, Fatema Mernissi, Muhammed Arkoun, Hisham Djait, Halim Baraka, Sadiq Djalal al-'Azmi, 'Abdoukarim Sorush idr.

(ibid.: 282). To dolgo obdobje je prav tako porodilo obilje erotične in homoerotične poezije (*ghazal*), ki je uživala celo ugled »visoke literature« (‘*adāb*). Nekateri izmed njenih najvidnejših predstavnikov so bili: Ibn Nubāta, Ibn Hadjar al-‘Asqalānī, Abū Nuwās, Abū Tammām, al-Harīrī (1054–1122) in an-Nawādjī (1386–1455). Skratka, islamska klasična kultura šteje vsekakor med kulture, ki samozavestno razpolagajo z *ars erotica*.

Religija in politika

Morda predsodek Zahoda ni v ničemer globlje zakoreninjen kot prav v predstavi glede odnosa med religijo in politiko v islamu, ki se mu pripisuje prav nezmožnost (raz)ločevanja teh dveh dimenzij. Takšne predstave o *islam* kot *takem* vsekakor spodbujajo aktivnosti sodobnih ideološko-političnih islamističnih smeri. Vendarle nam Thomas Bauer tudi na tem področju dokazuje, da je takšen predsodek izraz dejanskega nepoznavanja in nerazumevanja temeljnih značilnosti same klasične islamske kulture. Arabska besedila govorijo o tem, da so v vsakem obdobju islamske zgodovine nenehno obstajala področja brez religioznih vidikov. Muslimani so v resnici – vsaj na podlagi analiziranih tekstov – vsekoli znali ločevati med posvetnim in religioznim, med teologijo in politiko. Temu dejstvu v prid med drugim dovolj jasno kaže že zgoraj omenjeni profil klasičnih islamskih učenjakov. Eni in isti avtorji so namreč pisali povsem različne razprave, pri čemer so bili sposobni neovirano ločevati ravni diskurzov in jasno razmejiti obravnavano tematiko: »V islamskem svetu so bili v vsakem obdobju – vse do danes – prisotni različni diskurzi o politiki, državi in oblasti.« (ibid.: 317) Številni misleci (med njimi al-Fārābī, Ibn Nubāta, al-Maāwardī, Ibn Sīna, Abū Ya‘lā, Ibn Taimiyya, Ibn Tufail, Ibn Zafar in Ibn an-Nafis) so se intenzivno ukvarjali z vprašanji oblike vladanja in iskali zelo različne rešitve. V času Mamelukov (1250–1517) je bilo mogoče najti najmanj šest kategorij političnega diskurza (ibid.: 321–322), torej šest različnih ravni obravnavanja politično-vladarskih vprašanj: teološki, pravni, povsem sekularni, historiografski, literarni in filozofski. Tako je intelektualna dejavnost klasične islamske kulture v veliki meri znova v konfliktu z *mainstream* značajem modernih fenomenov današnjega islama, torej še zlasti s tistimi fenomeni, ki so se oblikovali v procesu *islamiziranja islama* (ibid.: 192–214). Pogosto citiran slogan *Din wa-Daula* (»v imenu religije in države« oz. »islam kot religija in država«) je kot politično-ideološki konstrukt vzniknil šele sredi 19. stoletja prav kot poskus zoperstavitve islamskega sveta proti samim ideologijam Zahoda. Seveda pa je tudi danes veliko muslimanskih intelektualcev, ki se problematičnosti tega fenomena dobro zavedajo in tudi v sodobnih političnih diskurzih ponujajo določene rešitve.¹

Islamsko pravo

Islamsko pravo ali *usūl-al-fiqh* je rezultat večstoletnega prizadevanja in intenzivnega intelektualnega ukvarjanja, ki vključuje logično mišljenje, jezikovno eksegezo, spoznavno teorijo, filozofijo, klasične religijske nauke in marsikatero drugo disciplino. Proučevanje arabskih virov in pomembnih islamskih pravno-teoretskih del znanih klasičnih avtorjev – med njimi Al-Ghazalija, Fakhraddīn ar-Rāzija, Djuwainija, aš-Šāfi‘ija idr. – razkriva mogočno dinamiko islamskega prava in ponuja bistveno drugačno realnost od naše ustaljene predstave o *šariji* kot nekakšnem otrdelem, dogma-

tičnem sistemu, ki naj bi mu manjkala racionalni mehanizem. *Šarī'a* (arab. »sveti/Božji zakon«) je v večjem delu sestavljena iz predpisov in orientacijskih opor, ki naj pripadniku islama olajšajo njegovo religijsko pot. »Toda v teh predpisih ni nikakršnih zemeljskih sankcij in z njeno uveljavitvijo nima država nič opraviti.« (Florens, 2011: 216) *Šarī'o* je bilo mogoče dojeti zgolj kot *fiqh*, torej kot izid vsakokratnega ukvarjanja religijskih učenjakov z osnovnimi viri islamskega prava. V tem se kažejo njena širina, naklonjenost do pluralnosti in strpnost do dvoumnosti (Florens, 2011: 216).

Tudi logika grške dediščine je postala sestavni del islamske kulture in kot orodje argumentiranja sestavni del islamskega prava. Raznolikost mnenj, razhajanje v določitvah in pravna nesoglasja so – poleg tako imenovanih štirih temeljnih virov, Korana, izjav in paradigmatičnih ravnanj preroka Mohameda (*sunna*), konsenza pravnih strokovnjakov (*idžma'*) ter metode analogije (*qiyas*) – osrednji koncepti islamskega prava. *Fatwa* nastopi kot »legalno mnenje« vselej tam, kjer so nejasnosti, v primerih in situacijah, kjer ne poznamo neposrednih odgovorov Korana ali *hadisa* (*sunne*). *Fatwa* je navsezadnje »produkt« *idžtihada*, »principa intelektualnega navora«. *Idžtihad* je »princip gibanja« znotraj islamske intelektualno-duhovne sfere in pomeni nenehno iskanje novih odgovorov glede nenehno porajajočih se novih vprašanj (Iqbal, 1979: 109–131).

Vse, kar je bilo prepoznano kot dobro, koristno in produktivno – in ni nasprotovalo samim temeljem islamske vere – je bilo skozi zgodovino absorbirano v islamsko kulturo. Pridobivanje znanja in širjenje vednosti je eno glavnih načel islamskega duha, v katerem je globoko zakoreninjena zavest, da »ni spoštovanja, če ni znanja« (Tariq Ramadan). Že v 8. stoletju je obstajalo več kot 30 islamskih pravnih šol, 18 sunitskih in 12 šiitskih. Tolikšnega števila pravnih šol zagotovo ne bi bilo, če bi se islamski duh preprosto »zdogmatiziral« ali pa si preprosto zatisnil oči pred sprejemanjem na novo nastalih razmer. Islamsko pravo je poznalo številne norme in več kot tisoč let ohranjalo veliko fleksibilnost tako na teoretični kot praktični ravni. Vselej, ko je prihajalo do vprašanj glede pravil ter zakonov, je pravna kultura klasičnega islama znala ohranjati izjemno gibčnost. Šele v moderni dobi se je začelo islamsko pravo ideologizirati in politizirati. Danes je pogosto mogoče zaslediti izjave, tako iz vrst fundamentalistov kot prozahodnjaško usmerjenih islamskih reformistov, da je islamsko pravo enotno in uniformno ter da se mora enoznačno interpretirati. Takšna težnja je bila klasičnim islamskim učenjakom popolnoma tuja. As-Suyūṭī (1445–1505), znameniti polimat iz Egipta, je raznolikostim mnenj namenil celo hvalnico, knjigo z istoimenskim naslovom *ğazīl al-mawāhib fi-ikhtilāf al-madhāhib* (*Velikodušni poklon: o razhajanju mnenj znotraj pravnih šol*) (Bauer, 2011: 184).

Jezik, leksikografija in retorika

Kulturno področje, kjer so elementi dvoumnosti in večznačnosti najbolj prisotni, pa je prav arabsko jezikoslovje v svojem najširšem obsegu (leksikografija, poezija, retorika). Arabskega jezika nikakor ni mogoče izpustiti, zato bomo v pričujočem razdelku vsaj na kratko osvetlili nekatere njegove lastnosti.

Arabski narodi so vedno veljali za izvrstne izvedence v retoriki in poeziji, najvišja raven pesniških veččin pa je bila dosežena tik pred razodetjem Korana. O tem nam pripoveduje tudi Muhammed Abduhu: »Koran je nastal v času [...], ko je izrazna moč Arabcev dosegla svojo najvišjo stopnjo razvoja. To je bilo stoletje, v katerem so prednjačili sposobni govorniki in ljudje peresa. Duhovni dar in naravni talent, ki so ju Arabci najbolj razvijali, je bila moč besede, njena zmožnost, da prodre v zavest in da si podredi duhove.« (Abduhu, 1989: 140) Najstarejša ohranje-

² Primerjaj tudi: Küng, H. (2004): *Der Islam*. München, Piper Verlag.

na dela bogate poezije predislamskega sveta segajo v konec petega stoletja. Klasična arabščina pa je izraz, ki označuje stil in formo tako poetske staroarabščine kot tudi jezik Korana, kot so ga arabski lingvisti standardizirali in kodificirali v 8. in 9. stoletju (Kerševan, Svetlič, 2003: 39).² Hkrati pa je jezik ostal dovolj elastičen in odprt za vse na novo vstopajoče pojme, kategorije ter sodobne izraze. Iz že uveljavljenih korenov je bilo v arabščino mogoče brez težav vnesti naj sodobnejše in najabstraktnije izraze ter tudi prevzeti številne tujke.

Skozi vsa stoletja so arabski pesniki kultivirali prefinjene oblike večpomenskega načina izražanja. Arabski jezikoslovci in retoriki so zbirali večznačne pojme in proučevali slogovna sredstva dvoumnosti (Bauer, 2011: 16). Leksikografija (*ilm al-luġa*) je zavzemala eno najpomembnejših vlog v arabskih znanostih. Že v prvih stoletjih islama so se učenjaki temeljito ukvarjali z izvori in pomeni besed. V tem zgodnjem obdobju so že nastajala orjaška dela, ki so bila neprekosljiv vzorec nadaljnjim generacijam. Iraški mesti Basra in Kufa sta bili vodilni središči gramatičnih in leksikografskih študij. Arabci so bili, z morebitno izjemo Kitajcev, daleč najnaprednejši jezikoslovci (Haywood, 1960). Sofisticirane leksikografske mojstrovine³ so med najizjemnejšimi dosežki v zgodovini lingvističnih znanosti. Na tem mestu Thomas Bauer morda nekoliko vzneseno pripomni, da gre za »senzacionalen, edinstveni svetovnozgodovinski zagon arabskega jezikoslovja« (Bauer, 2011: 231). In po njegovem mnenju je prav proces »arabizacije administracije« eden najpomembnejših dogodkov v islamski zgodovini, ki mu zgodovinarji namenjajo daleč premalo pozornosti (Ibid.: 228). »Tisto, za kar je Evropa potrebovala tisočletje, se je v času arabske vladavine Umajjadov [661–750] izvedlo v nekaj desetletjih. Celotna uprava kraljestva, od Atlantika do mej današnje Indije, je od konca 7. stoletja naprej uporabljala enoten knjižni jezik ...« (ibid.: 229).

Thomas Bauer izlušči štiri osnovna zanimanja, ki so bila gonilna moč bliskovitega razvoja arabske jezikoslovne znanosti v 8. in 9. stoletju (ibid.: 235): zanimanje za starinskost, literarno zanimanje, zanimanje za ohranjanje jezika in zanimanje iz preproste očaranosti nad jezikovnimi igrami.

Morda so eden najbolj osupljivih jezikovnih fenomenov tako imenovane *addād-zbirke*. *Addād*, množina od *didd*, pomeni v arabščini »nasprotje«. *Addād-knjige* so torej zbirke in klasifikacije tistih arabskih pojmov, ki hkrati vsebujejo svoj lastni protipomen. Zato so *addād-dela* vrhunec arabsko-islamske kulturne dvoumnosti, saj je dvoznačnost intrinzična sami njihovi naravi. Prvi traktati na to temo so nastali v Basri, v današnjem Iraku. Sledila so jim obsežna dela leksikografov iz 9. stoletja, npr. *addād-zbirke* al-Ašma'ia (umrl 828), at-Tawwazija (umrl 845), Ibn as-Sikkitija (umrl 857), as-Siġistānija (umrl 869) in številnih drugih. »Vsem arabskim avtorjem je šlo za to, da bi našli čim več besed, ki bi jih lahko uvrstili v kategorijo *addād*. Motivacija, ki se je skrivala za njihovimi deli *addād*, je bila čista očaranost nad fenomenom dvoumnosti.« (ibid.: 238)

Žal nimamo dovolj prostora, da bi nanizali še številne druge primere iz literature, prava, filozofije, lingvistike, koranske eksegeze, teologije, zgodovinopisja pa tudi s področja spolnosti in *fenomenologije drugega*, na podlagi katerih bi se razlike med klasičnim in modernim islamom lahko še bolj pokazale. V pričujoči razpravi smo poskušali pokazati, da so bile predmoderne muslimanske družbe funkcionalno diferencirane in da je bila islamska kultura večznačna, raznolika in izjemno kreativna. Povsod tam, kjer je lahko, je prevzela dosežke drugih civilizacij, jih naprej intenzivno razvijala v različnih diskusijah in jih posredovala dalje. »Vse to ne bi bilo mogoče brez velike odprtosti, kreativnega duha in znatne miselne svobode« (Florens, 2011: 217). Ravno v tem se kaže izjemna toleranca do ambiguitete, ki jo Thomas Bauer pripisuje predmodernim islamskim kulturam.

Številni temeljni arabski teksti iz 9. pa vse do 18. stoletja, ki jih v svojem prelomnem delu proučuje in citira omenjeni avtor, razkrivajo islam kot kulturo dvoumnosti, večpomenskosti, pluralnosti, ustvarjalnosti in dinamike. Glavne elemente kulturne ambiguitete je mogoče povzeti v naslednjih točkah (Bauer, 2011: 41–54):

- sprejemanje pluralnosti diskurzov,
- dopuščanje različnih interpretacij,
- produciranje dvoumnih besedil in izvajanje dvoumnih gest,
- urjenje v dvoznačnosti in reflektiranje o večpomenskosti.

Odlike islamske svetovne religije so se nasproti okrepljenim evropskim državam umaknile v ozadje. Poleg tega se je islam po razpadu vzhodnega bloka »zelo uspešno strukturiral kot nadomestni sovražnik«. Zato »danes islam večinoma občutimo kot grožnjo in to občutenje islama kot grožnje je nekdanjo 'očaranost z islamom' močno potisnilo v ozadje« (ibid.: 19). Islam kot kultura dvoumnosti je bil bodisi potlačen bodisi zavestno prezrt. Pozitivni potencial moderne se je krepil na račun brutalne kolonialne politike Zahoda (Florens, 2011: 217). Kot zdaj že vemo, je bil odgovor islamskega sveta na ta težak izziv dvojen: sovražne reakcije, vstaje in osvobodilni boji na eni strani ter prevzemanje in posnemanje evropskih dosežkov na drugi. V nizu teh potez se je islamsko prepričanje izbrusilo pretežno v bojni instrument: postal je ideologiziran in politiziran (ibid.). Medtem ko se je moderni islam odprl za vsa mogoča prepričanja ali pa se zavlekel v svoje najožje jedro, je v njegovem imenu mogoča skorajda vsakršna ideologija. Pri tem lahko spremljamo ravno obrnjen proces glede na stališča klasičnega islama: zdaj ne gre več za *razvijanje pluralnosti*, temveč za *absolutiziranje parcialnosti*. Pa vendarle, kljub trenutno dokaj dominantnim modernim manifestacijam (politično-ideologiziranega) islama obstaja čedalje več razpok, skozi katere bi se lahko znova prebila *aventična* islamska zavest (zavest klasične islamske kulture), ki ne bi več sledila fenomenom, ki so ji pravzaprav izvorno tuji: obsedenosti z resnico, ambicija po univerzaliziranju in strahu pred dvoumnostjo – torej prav tistim fenomenom, ki jih je po kritičnem razmišljanju Bauerjevega dela skozi svojo zgodovino, predvsem pa v moderni, porodila zahodna civilizacija, in katerim celo uvedba demokracije ne napoveduje konca. »Prav nasprotno, nesrečni splet strahu pred dvoumnostjo, obsedenosti z resnico in ambicija po univerzaliziranju se mi zdi danes na Zahodu še posebno živ, in to toliko bolj, ko gre za odnos do islama, prebivalcev Bližnjega vzhoda, kakor tudi v internih razpravah o integraciji.« (Bauer, 2011: 403)

Literatura

- ABU KHALIL, A. (2009): *Islah*. V *The Oxford Encyclopedia Of The Islamic World*, J. L. Esposito (ur.), zv. 3. Oxford, Oxford University press.
- AL-ANBĀRIY, M. (1987): *Kitāb ad- dād*. Saīdā, Beirut.
- AL-GHAZĀLĪ, Abu-Hamid M. (1998): *al-Munqid min-ad-dalāl*. Beirut.
- AL-GHAZĀLĪ, Abu-Hamid M. (1998): *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. Beirut.
- ALMOND, I. (2010): *Representations of Islam in Western Thought*. Sarajevo, CNS.
- AMIRPUR, K.: *Eine andere Geschichte des Islams*. Dostopno prek: <http://de.qantara.de/Eine-andere-Geschichte-des-Islams/18273c18959i0p/index.html> (7. junij 2013).
- ANSARY, A. F.: *Die Reformistische Tradition des Islam*. Dostopno prek: <http://www.project-syndicate.org/commentary/islam-s-reformist-tradition/german> (8. junij. 2013).

- AVERROES (2009): *Die Entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Gesetz und Philosophie*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- AZ-ZABĪDĪ, M. M. (1965): *Tāǧ al'Arūs*. Kuwait.
- BAUER, T. (2011): *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin, Verlag der Weltreligionen.
- BAUER, T.: *Musterschüler eŷ Zauberlehrling*. Dostopno prek: <http://www.fr-online.de/kultur/islam-debatte-musterschueler--zauberlehrling,1472786,4708814.html> (17. junij 2013).
- BEYER, J.: *Rezension*. Dostopno prek: <http://www.muslimische-stimmen.de/beitraege-single/article/thomas-bauer-die-kultur-der-ambiguitaet-eine-andere-geschichte-des-islams/> (7. junij 2013).
- BRÜCK, von M. (2008): *Religion – Segen oder Fluch der Menschheit?*. Frankfurt am Main, Leipzig, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.
- CONERMANN, S.: *Reformislam*. Dostopno prek: <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/islamlexikon/21634/reformislam> (9. junij 2013).
- DALLAL, A. S. (2009): *The Origins and Early Development of Islamic Reform*. V: *The New Cambridge History of Islam*, R. W. Hafner (ur.), Volume 6. Boston, Cambridge University Press.
- ELGER, R., STOLLEIS, F. (2003): *Kleines Islam-Lexikon: Geschichte, Kultur, Alltag*. Bonn, Bundeszentrale für Politische Bildung.
- FLORENS, A. (2011): *Zivilisation oder Barbarei? Der Islam im historischen Kontext*. Berlin, Verlag der Weltreligionen.
- GRUHN, R.: *Die Kunst der Ambiguität*. Dostopno prek: <http://www.amazon.de/review/R13TM8KT7G7B9A> (7. junij 2013).
- HAYWOOD, J. A. (1960): *Arabic Lexicography*. Brill, Leiden.
- IBN DURĀID, al-Azdī (1926): *Kitāb ḡamharat al-luġa*. Hyderabad.
- IQBAL, M. (1979): *Obnova vjerske misli u islamu*. Sarajevo, El Kalem.
- JACOBS, A.: *Reformislam*. Dostopno prek: http://www.kas.de/wf/doc/kas_8230-544-1-30.pdf?080121141835 (7. junij 2013).
- KERŠEVAN, M., SVETLIČ, N. (2003): *Koran. O Koranu, bogu, islamu ...* Ljubljana, Cankarjeva založba.
- KOCIJANČIČ, G. (2004): *Med Vzhodom in Zahodom*. Ljubljana, Kud Logos.
- KREAMER, J. (1953): *Studien zur altarabischen Lexikographie: Nach Istanbul und Berliner Handschriften*. V *Oriens*, VI, 201–238.
- KÜNG, H. (2004): *Der Islam – Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München, Zürich, Piper.
- LERCH, W. G.: *Reform-Islam?* Dostopno prek: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/geisteswissenschaften/reform-islam-1303230.html> (7. junij 2013).
- LÜDERS, M. (2012): *Der Islam in Europa*. Dostopno prek: <http://www.zeit.de/zeit-geschichte/2012/02/Islam-Europa-Geschichte> (10. junij 2013).
- MUDHOON, L. (2009): *Auf Averroes' Spuren*. Qantara.de 2009. Dostopno prek: <http://de.qantara.de/Auf-Averroes-Spuren/860c8231p97/index.html> (9. junij 2013).
- OMERDIĆ, M. (1989): *Islam i Moderni Svijet*. V *Risale et-Tewhid, rasprava o islamskom monoteizmu*, M. Abduhu (ur.). Sarajevo, El Kalem.
- OTT, C.: *Kultur der Mehrdeutigkeit*. Dostopno prek: <http://www.haz.de/Nachrichten/Kultur/Uebersicht/Neues-Buch-eroeffnet-einen-anderen-Blick-auf-den-Islam> (7. junij 2013).
- PRENNER, K. (2006): *Islamische Philosophie*. V *Die Philosophien der Weltkulturen*, A. Grabner Haider (ur.), 273–311. Wiesbaden, Marix Verlag.

- VOß, H.-J.: *Die Tilgung von Ambiguität als Modernisierungspänomen*. Dostopno prek: <http://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/994/1002> (13. junij 2013).
- VOß, H.-J.: *Ambiguität – getilgt von der europäischen Moderne*. Dostopno prek: <http://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/994> (13. junij 2013).
- SCHÄFER, H. W. (2010): *Kampf der Fundamentalismus*. Berlin, Verlag der Weltreligionen.
- SCHLEMM, A.: *Ambiguität im Islam*. Dostopno prek: <http://philosophenstuebchen.wordpress.com/2012/01/04/ambiguitaet-im-islam/> (10. junij 2013).
- SCHLEMM, A.: *Vernichtung der Ambiguität als Reaktion der Moderne*. Dostopno prek: <http://philosophenstuebchen.wordpress.com/2012/01/05/vernichtung-der-ambiguitaet/> (13. junij. 2013).
- SCHLEMM, A.: *Ambiguitätstoleranz bzw. -intoleranz als kulturtheoretischer Begriff*. Dostopno prek: <http://philosophenstuebchen.wordpress.com/2012/01/02/ambiguitaetstoleranz/> (13. junij 2013).
- SCHLEMM, A.: *Auf der Suche nach Wahrheiten*. Dostopno prek: <http://philosophenstuebchen.wordpress.com/2012/01/08/auf-der-suche-nach-wahrheiten/> (10. junij 2013).
- SCHLEMM, A.: *Die Kultur des Islams*. Dostopno prek: <http://philosophenstuebchen.wordpress.com/2011/12/30/die-kultur-des-islams/> (12. junij 2013).
- SEZGIN, F. (1967): *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, Brill.
- STANZICK, W.: *Eine andere Geschichte des Islam, an die der Westen und der Islam anknüpfen könnten*. Dostopno prek: <http://www.amazon.de/review/R2TVFEM4UQHTDM> (7. junij 2013).
- THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM* (1978). New Edition, IV. Brill, Leiden.
- TIBI, B. (1999): *Kreuzzug und Dihad*. München, Bertelsmann.
- TRAUB, R. (2010): Die frommen Ahnen., V *Der Islam – Spiegel Geschichte*, št. 5. Hamburg, SPIEGEL-Verlag.
- WEIDNER, S. (2011): *Aufbruch in die Vernunft*. Bonn, Dietz.
- WEIDNER, S (2008): *Manuel für den Kampf der Kulturen – Warum der Islam eine Herausforderung ist*. Berlin, Verlag der Weltreligionen.

Koran, filozofija arabskega jezika in islamska estetika¹

¹ Članek je nastal na podlagi eseja *Islamska estetika in poetika Korana*, objavljenega prek: <http://kud-logos.si/2012/07/01/islamska-estetika-in-poetika-korana/> (1. julij 2012).

V članku poskušam pregledno kontekstualizirati pomen (pesniške) besede pri starih Arabcih in tedanjega mišljenjskega genija, ki pa je nepretrgoma povezan s prihodom islama. Vseeno se čas prihoda islama tudi odločno razlikuje od predislamskega obdobja. V prvem delu članka so predmet proučevanja stara arabska poezija in njene podobnosti oz. razlike z literarno snovjo Korana kot absolutne besede islama, ki bi potrdile oz. ovrgle tezo, da je Koran (ne)literarna tvorba. Zanimajo nas torej literarne snovi in prvine Korana, njegov kod in jezik, zato se bom v naslednjih poglavjih posvetil Koranu kot literarnemu fenomenu, spetem z duhovno vrednostjo islama. Koran kot tak podaja številne nastavke za vzpostavitev teorije islamske estetike, ki je nepreklicno povezana z etičnim postulatom islamskega sporočila. Posebnost, s katero Koran naslavlja bralca/poslušalca, je seveda njegov jezik – arabski jezik – ki kot lingvistično-znanstveno-duhovna podstat omogoča zrenje pesniške besede Korana v svoji vsemogočnosti. Na tej točki prihaja do povezave med literarno snovjo, teološko prezenco in družbenim kodom Korana. Kašen pomen je torej imela stara arabska poezija? In v katerem smislu Koran nadaljuje to tradicijo? Kaj pravzaprav Koran pravi o umetnosti in kakšne narave je to sporočilo? Ali je arabski jezik del tega sporočila in kot tak sam del etičnega postulata in če je tako, ali so estetske konvencije v islamu tudi družbene, zaobjete v celoti koranskega sporočila? V članku bom poskušal odgovoriti na nekatera od naštetih vprašanj.

Predislamsko obdobje pesništva

Zaradi dolgega obdobja in prostorskega razmika, ki ga je doživela ta poezija, in zaradi družbeno-političnih vplivov, ki so zaznamovali arabsko poezijo, se bom osredinil le na dve obdobji, ki sta glede na postavitev teze izjemno pomenljivi:

- predislamsko obdobje (*džahilija*),
- prihod islama in Korana kot kulminacija umetniške besede.

Arabska poezija ima dolgo in bogato tradicijo, saj sega v 5. stoletje našega štetja (čeprav je poezijo v obliki hvalnic in delnih zapisov na teh in bližnjih območjih na splošno lahko zaznati že na primer v akadski kulturi, Babiloniji in Asiriji). O samem začetku arabske poezije se sicer ne ve veliko. Najstarejši fragment, v katerem je že mogoče prepoznati formalno-estetske postopke, naj bi izhajal iz druge polovice 5. stoletja, kar kaže na dejstvo, da je bila poezija že oblikovana. Obstajajo tri teorije o samem razvoju arabske lirike:

- a) da se je razvijala dolgo in da je razvojni vrh dosegla v 8. stoletju kot rezultat pesniškega bogastva in visoko razvite pesniške karakteristike ter tedanjega kulturnega vpliva,
- b) dvom o avtentičnosti stare arabske poezije – nastala naj bi pozneje,
- c) da je arabska poezija še starejša – čas in podlago te poezije naj bi pomenila semitska poezija, izražena v arabskem jeziku (Alhady, 2005: 210).

Predislamsko obdobje je trajalo približno od 5. stoletja do začetka 7. stoletja. To je bil čas poganstva, saj islam še ni nastal. Predislamsko pesništvo je že takrat veljalo za najvišjo obliko besedne umetnosti in najvišjo stopnjo umetnosti sploh na Arabskem polotoku. Ne glede na to, da je bila predislamska doba poganska, to ni pomenilo družbenega in literarnega primitivizma. Nasprotno. Gre za izvirno, tehnično in slovnično dovršeno poezijo (Ramić, 1999: 11), ki so jo v visoki arabščini sestavljali po ustaljenih in zapletenih pravilih. Pesniška beseda in njena moč sta že tedaj pomenili veliko, saj so se s pesniškimi spopadi arabska plemena med seboj bojevala za ugled in prostor. To je bil čas t. i. *besedne vojne*, ko je bil boljši pesnik bolj spoštovan in bogato nagrajen za svojo mojstrovino. Arabska poezija je tudi tematizirala stare arabske vrline in lastnosti, kot so plemenitost, pogum, modrost in gostoljubje. Ta poezija se je razširila tako rekoč sredi puščave, v bitkah in oazah, pod prostranim in neusmiljenim nebom. Arabce tistega časa bi verjetno lahko grobo razdelili v dve skupini:

- a) nomade, ki so živeli na drugačni ravni družbenega razvoja in med katerimi so vladali rodovno-plemenski odnosi, njihov prostor je bila prostrana puščava,
- b) prebivalstvo v mestih z razvito trgovino in proizvodnjo, zbirališče pa je bila Meka kot močno trgovsko in finančno središče.

Predislamski pesniki so branili čast svojega plemena na vsakoletnih slovesnih shodih (danes bi temu lahko rekli pesniški maraton), na katerih so recitali svojo poezijo. V tistem času so se vsakršne sovražnosti ustavile le na čast poeziji in *besedi*. Najboljše pesmi so bile bogato nagrajene, izbrana mojstrovina pa je z zlatimi nitmi, vtkanimi v svilo, visela na vratih nekdanjega svetišča – danes poimenovanega Kaaba (sveti hram v samem središču mesta) v Meki. Najboljše izbrane pesmi so bile poimenovane kot »viseče« (pesmi) ali bolje »obešenke«, kar jasno oznanja arabska beseda *mua'llaqat* (ibid.: 211). To delo, *Mu'allaqat*, je edina in najboljše ohranjena »zbirka pesmi«, ki je bila delo več avtorjev. Do takrat pa se je poezija prenašala z ustnim izročilom, saj je vsak pesnik imel t. i. pevca, imenovanega *rawiy*, ki si je zapomnil vse stihе. Tako je te stihе prenašal naslednjemu občinstvu, vse do zapisa. Predstavniki *mua'llaqata* so bili torej najboljši pesniki tedanjega časa – Imru' Al Qays, Tarafa, Zuhair, Antara in drugi. V Evropi sta najbolj znana Šanfara in Imru' Al Qays, ki slovi kot največji pesnik predklasične dobe.

Stara pesemska oblika se je imenovala *qasida* (Kos, 2005: 26). Nemci so jo prevedli kot *Zweckgedicht – pesem z namenom*. Vsebovala je od 10 do 150 verzov in je predstavlja imaginarno pesnikovo potovanje do nekega cilja. Pesnik v svojih pesmih govori o sebi, kako se odpravi na pot, postane depresiven, obupan. Te pesmi so slikale panoramo takratnega puščavskega življenja,

občutja, izkušnje ... Vsi verzi imajo rimo, po njej pa se pesem tudi imenuje.² Arabska metrika, ki se je oblikovala v predislamskem obdobju, sicer pa teoretično izdelana v 8. stoletju, je predvidevala 15 do 16 zlogov (Alhady, 2005: 211). To je bila kvantitativna metrika (podobno kot v indijski, grški in rimski književnosti), zasnovana na izmenjavanju kratkih in dolgih zlogov, iz katerih so sestavljene stopice, iz teh pa neki polstih (Ramić, 2005: 25).³ Pesmi so govorile o bojih in drugih domovinski ter ljubezenskih temah, ki so bile pogosto povezane z bolečino.

Pomembna je bila tudi ljubezenska poezija, ki je bila povezana s senzualnostjo in z usodo ljudstva. Ženska je dojeta kot lepota sama po sebi in kot bitje užitkov. A pesniki ji niso posvečali trajnih občutij, saj je pomenila le trenutne slasti, verjetno zaradi samega družbenega konteksta in zaradi tedanjega situacijskega (vojnega in prostorskega) stanja, v katerem je bilo najpomembnejše preživeti. Plemenito preživeti. Pesniki se ob opevanju ženske figure osredinjajo tudi na njeno telesnost. Ženska lepota je veljala za ideal fizične lepote, ki pa je bila opisana abstraktno. Ta poezija ni bila izmišljena v smislu ubesedovanja abstraktnih idej in domišljije, bila je konkretna, temeljila je na pesnikovih željah in bila je neposredna v opisu cele palete iskrenih občutij. Tudi narava je veljala za pomembno temo tedanje poezije. Narava spada v najčistejšo temo pisanja, v kateri pesnik odkriva najgloblje občutke sveta, srca in duše. Puščava, ki je veljala za glavni predmet ne le opevanja, temveč tudi predmet pesnikovega obupa, je prostor *niča* – je popolni nič, s tem pa je čista slika lepote, moči, življenja in ima pomemben in močan vpliv na samo bivanje beduinov in pesnikov. In v puščavi je noč najtežji trenutek v vsej naravi. Noč je dolga in temna, je čas samorefleksije in globokega notranjega poglobljanja, kjer se zarisuje prostor svetlobe in dobrote, tako kot tudi čas bolečine in bivanjskih premislekov. Sama puščava, sploh pa pojem noči, je veljala za prostor in čas, v katerem je človek lahko do skrajnosti občutil samoto. Samota je bila torej izjemno pomembna. Brez samote ni samorefleksije in ni zavesti o *niču* kot o človeškem koncu. Le v samoti človek raste v sebi, le skozi samoto se odraža njegov kreativni jaz, ki steguje roke po ustvarjanju in razmisleku. Ta čas je pomenil duhovno poglobljanje.

Stari Arabci niso sanjali o boljšem življenju. Svet brez iluzij je bil njihov edini svet, ki jim je ne glede na globoko duhovno premišljevanje pomenil svet realnega in mogočega. V tem svetu so pesniki poskušali izraziti moč tradicionalnih vrednot, človeško osebo in lepoto obdajajočega. Močno vlogo so imeli tudi smrt in razmisleki o večnem odhajanju časa in usode. Poezija je igrala vodilno vlogo v življenju starih Arabcev in je kot zgodovinski arhiv njihovih življenj pomenila glavni vir znanja in modrosti. »Treba je vedeti, da so Arabci o poeziji razmišljali predvsem kot o govorni formi. Tako so jo zasnovali kot arhive svoje zgodovine, razvid tega, kar so dojemali kot dobro in slabo, in kot temeljno referenčno osnovo za večino njihove znanosti in filozofije.« (Ibn Khaldun, 1989: 375) Pesnik je bil tako predstavnik plemena in obenem mislec. Bil je zagovornik ljudstva in individualno bitje. V evropski književnosti je mogoče najti razkorak med stvarnostjo in umetnostjo, nekaj, kar v takratni arabski poetiki le stežka najdemo – arabska lirika ne opisuje nečesa, kar je distancirano, abstraktno, oddaljeno. In podobno je z islamom, ki naslavlja človeka

² Na začetku *qaside* je bil ljubezenski del, ki opisuje doživetje samega avtorja. Potem se prostor v pesmi iz notranjega doživljanja prenese na zunanji svet, saj avtor govori o potovanju, kjer se pesnik tudi ustavi. Ustavi se tam, kjer je nekoč sedel s svojo drago. Opazimo, da je pomembno vlogo imel spomin. Pesnik se sprašuje, ali je to bilo res njeno bivališče, nato opisuje svojo izvoljenko, ji izkaže čustva in govori, kako je ob njej užival. Pesnik nato z bolečino spremlja karavano in jo opazuje, kako počasi napreduje v prostoru neskončnosti, tako kot njegova ljubezen. Hkrati govori tudi o svojem rodu in o bojih, o junaških podvigih, o časti, solidarnosti in o sovražnikih, ki jih prezira ... Opisuje tudi brezmejni prostor, bolečino, dneve brez oblaka, veter, noč, posejano z zvezdami – skratka celotno podobo notranje duševne muke in zunanje oboka (prostranstvo), ki ga je sočasno osvobajal in omejeval.

³ Avtorji *mu'allaqata* so poznali stilistiko, še preden se je ta oblikovala. V njihovih *qasidah* je mogoče najti pesniške figure (antitezo, metaforo) in tudi tri načine izražanja: natančni (*idžaza*), obširni (*itnab*) in obči (*musawat*).

⁴ Islam kot »naravna religija« sovpa z izrazom *fitrah*, kar bi lahko prevedli kot »izvirna čistost« in primarno pomeni »izvirno težnjo« oz. »nprav« čustvenega bitja. Širše pomeni »prirojeno sposobnost, da se doumeta božji obstoj in edinost«, ki jo ob rojstvu poseduje sleherno bitje (primerjaj s suro 30:30 in 7:172 ter 139. ajet). V skladu s tem se islamska religija pogosto označuje kot *din al-fitra*, implicirajoč, da povsem ustreza notranjemu izvornemu značaju človeške duše.

⁵ Koran lahko opazujemo v njegovi zgodovinskosti in družbenosti, tudi kot umetniško stvaritev, a ne povsem ločeno od njegove teološke vrednosti. Literarna teorija pa besedila razčlenjuje in jih razvršča glede na tipska razmerja do drugih zvrsti ali vrst. »Medtem ko literaturo razumemo kot diskurz, pa se nam literarno besedilo pokaže kot dinamičen, odprt izsek iz navzkrižnih procesov porajanja, razumevanja in obdelovanja pomenov, ki nastajajo v zgodovinskih mrežah medosebnih, medjezikovnih, medbesedilnih in sociokulturnih razmerij, torej znotraj družbene interakcije.« (Juvan, 2006: 49)

v njegovi resničnosti, tj. v njegovi pravdnosti.⁴ V arabski liriki ni pomembna pesem kot celota, temveč sam stih, beseda na sebi (Ramić, 1999: 29), kar je opaziti tudi v Koranu (veliko koranskih sur se začne z določeno črko, ki predstavlja celoten ajet ali verz, kar pomeni, da navsezadnje tudi črka nosi pomen ...). K temu je veliko prispevala poetičnost arabskega jezika, saj je omogočila simetrično in vzporedno postavljanje besed in fraz skozi živo izkustvo konstruiranih slik, podob in misli. V nobeni drugi poeziji ni mogoče najti toliko (efektivnih in navadnih) primerjav kot ravno v arabskem jeziku, zato ta deluje kot estetski šok, ki hkrati zaobjema ozadje, na katerem temeljijo vrline in norme arabskega sveta.

Zgodnje islamsko obdobje nastopi med letoma 622 in 750 (vse do konca omajadskega kalifata s prestolom v Damasku). V tem času poezija in islam sicer nista bila usklajenona v duhovnem pomenu, čeprav se pisci seveda nanašajo na islam in na njegove temelje, a v bolj posrednem pomenu.

Koranska metaforika še zdaleč ni golo nadaljevanje predstavljanja beduinskega življenja in potrjevanje takratnega načina življenja (Ibn Nebi, 1989: 209). Prav nasprotno je. Največja modrost, umetnina in besedilo sploh je sveta knjiga Koran in je še danes dojeta kot umetnina, ki ji ni para v pomenskem, vsebinskem in poetičnem pogledu (Duraković, 2012: 4). Kot zanimivost lahko

navedem dejstvo, da nikomur od pesnikov, ki so veljali za najboljše tkalce verzov in za največje mojstre pesniške besede, ni uspelo napisati katerekoli pesmi ali besedila, ki bi se lahko primerjalo s koranskim slogom, izbiro besed in tako globokim pomenom. Nihče v zgodovini (arabskega) pesništva torej ni dosegel take dovršenosti jezika in besede, kot jo ima Koran.

Koran je napisan v visokem arabskem knjižnem jeziku, ki je izrazito speven, poetičen in riman ter razodeva bogastvo misli in pomenov. Poezija se je v tem času začela nekoliko spreminjati. Dolge *qaside* so se začele krčiti in drobiti, nastajati so začele lahkotnejše pesmi z eno tematiko. To so bile predvsem ljubezenske pesmi s tematizirano platonsko ljubeznijo, ki so idealizirale podobo beduinskega ljubimca. Bolj verska poezija z islamsko noto je začela nastajati šele pozneje, v dobi kalifatov, ko so pesniki, misleci in filozofi že dodobra razdelali veliko islamsko poglavje o veri, bogu in življenju sploh.

Koran kot literarni fenomen islamske teorije umetnosti

Uporaba literarne teorije zahodnega kanona bi nam lahko koristila za definiranje določenih terminov in pojmov, a ker želimo koransko znanost in s tem islamsko umetnost gledati *od znotraj*, nam teoretske osnove in literarna teorija »zahodnega tipa« (Juvan, 2009: 49)⁵ zaradi drugačnega izvora »literarnosti«, kulturno-lingvistične zasnove in branja Korana ne le kot umetniškega besedila, temveč zlasti kot svetega teksta, tu neposredno ne pomagajo. Osrediniti se torej želimo na (teorijo) islamske umetnosti, še pred tem pa na literarno določilo Korana kot svetega teksta in njegove povezave z domeno literarnega in estetskega.

Koran morda lahko določimo kot pisanje – ne »kot jezikovni proizvod, ki je nastal z delom, zajetim v proces branja« (ibid.: 140), temveč kot izvorno citirani, pozneje sicer zapisani kulturni (verski) spomin (normativ). Tega pa ne moremo ločevati od stilizma arabskega jezika. Arabski stil je nagnjen k sintetičnim in lucidnim oblikam izražanja. V arabskem jeziku lahko zasledimo izrazne oblike elipse, sinekdohe in metonimije (Schuon, 1996: 27). Arabski jezik zahteva torej jasno besedno ekspresijo in občutek za formalne podrobnosti ter močan pomen in le zato je Koran lahko prepričal nomadske Arabce, da so prisluhnili njegovi besedi. Sam arabski jezik je izjemno pronicljiv in metaforičen in poudarja hiperbolični stil, ki se navdihuje pri Mohamedovem predajanju božje besede. Koran je torej navdihnjena beseda, ki se razodeva vedno znova ob vnovičnem prebiranju, citiranju, petju, saj je prvi ajet, ki ga je Mohamed slišal (*iqra bismi rabbika!* »Citiraj v imenu svojega Gospodarja/Alaha«), temeljni princip občutenja in doživljanja islamskega nauka. Poetika Korana ne temelji le na moči in ideološki avtoriteti, temveč tudi na estetiki. Zanihanje ideje Korana implicitno jemlje v zakup tudi zanihanje Korana na stopnji splošne literarne, jezikovne in estetsko-naravne percepcije (Durakovič, 2012: 4). Sam Koran nam podaja ključ za branje, za razlago njegove hermenevtike. V Koranu obstajajo tri glavna pravila:

1. Alah govori človeku v alegorijah,
2. ne podaja abstraktnih sodb, ampak resnične zgodovinske primere,
3. Koran ne spodbija prejšnjih razodetij, temveč zanika določene informacije, ki jih navajajo razodetja ter jih dopolnjuje in nagovarja muslimane in človeštvo v celem (Garaudy, 2000: 70).

»Alah navaja primere za resnico in neresnico« (Koran, 13:17) oz. navaja primere (alegorijo) za prenos sporočila. Pri branju Korana je treba vedeti, kdaj ga brati dobesedno in kdaj pa nas sam Koran nagovarja v alegoričnem ali simbolnem jeziku. Predstava o Alahu ni mogoča. Koran v 103. ajetu sure Al En'am pravi: »Oči do Njega ne sežejo, a On seže do oči« (Koran, 6: 103), Alah ostaja torej zunaj procesa (direktnega) zapopadanja, zunaj dosega opažanja, čutnosti in definicije, do njega lahko dospo le *beseda*, izgovarjava oz. potrjevanje koranskih ajetov. Nobena beseda ga torej ne more zapopasti, razen oddaljenih misterioznih simbolov. »Božanskega se ne da niti dojeti niti razumeti, lahko se samo sugerira.« (Garaudy, 2000: 70)

Koran sestavljajo ajeti oz. »znaki«, »simboli«, ki nas opominjajo na naravne fenomene in zgodovinske dogodke. Jezik Korana je v tem smislu (nanašanja na navedeno) alegoričen. Henry Corbin, strokovnjak za islamsko filozofsko misel in šiitski islam, po 6. imamu Džafarju Sadikiju povzema tezo, da Koran vsebuje štiri različna branja (Corbin, 2001: 11):

1. 'ibarat – dobesedni pomen,
2. 'išarat – nakazani pomen,
3. latai'f – zastrte pomene, ki se nanašajo na nadčutni svet,
4. haqa'iq – visoke duhovne nauke.

Koran ima torej vnanji videz in skrito globino, eksoteričen in ezoteričen pomen in ustreza določilom pojma Alaha kot »prvega in zadnjega«, »notranjega in zunanjega«.

Za Tarika Ramadana Koran v sebi skriva predvsem moralno dimenzijo. Naslednja stopnja branja Korana je intelektualna in duhovna absorpcija teksta, ki sporoča tako dimenzije praktične narave kakor tudi fundamentalnih principov islama,⁶ in zahteva intimno izkušnjo klasične in sekularne tradicije islamskih ved. Številni orientalisti in nemuslimanski komentatorji Korana sledijo tehniki ekstrakcije določenih verzov iz Korana, s katero povsem zanemarijo metodologijo, ki jo uporabljajo muslimanski učenjaki. Različno branje ali proučevanje Korana pa pomeni tudi različne interpretacije teksta, saj je od časa Mohameda obstajal pluralizem branja. Mnogi

⁷ Glej Koran, 2:74, 7:179, 8:2, 9:93, 41:53, 48:1, 59:2, 96:16.

⁸ Za več glej: Abu Zaid, N. H. (2008): *Gottes Meschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*. Freiburg, Basel, Wien, Herder.

menijo, da je Koran kot Alahova beseda zunaj objema interpretacij in reform ter da ne moremo uporabiti kritično-zgodovinskega pristopa, od koder izhaja literarno branje le-tega. Zgodovina islamske civilizacije in mnogoternost islamske kulture pa za številne avtorje oznanja nedogmatično, intenzivno branje teksta in

tudi zato bi bilo v Koranu izjemno težko ločiti področje razuma (znanosti) in domeno duhovnosti (estetike), saj navsezadnje to narekuje sam Koran: »Ali nimajo srca, s katerim razumejo«. ⁷ Intelkt sam kljub postulatu razsodnosti ne zadostuje, zato se je treba poslužiti globinskega razumevanja »znakov« (univerzuma).

Koran kot vrhovno umetnost v arabskem jeziku lahko razumemo le, če razumemo njegove skrite pomene, tj. zasnovo arabskega jezika kot elementa te umetniškosti. Koranski tekst se razlaga s Koranon – najboljši *tefsir* (komentar oz. znanost, ki se ukvarja z interpretacijo Korana) je tekst sam.

Koransko besedilo je prav od začetka – to je, ko ga je prerok recitiral v trenutku njegovega razodetja – prešlo iz svoje eksistence kot božanskega besedila (*nass ilahi*) in postalo nekaj razumljivega, človeško besedilo (*nass insani*), ker se je od razodetja spremenilo v interpretacijo (*li-annahu tahawwala min al-tanzil ila al-ta'wil*). Prerokovo razumevanje besedila je ena prvih faz premika, ki je posledica povezave besedila s človeškim intelektom. (Kermani, 2004: 172)⁸

Koran kot sporočilo (*risala*) oz. znaki (*ajat*) so lahko verbalni ali neverbalni način komunikativnega razmerja med pošiljateljem Koranom (*mursil*) in prejemnikom bralcem (*mustaqbil*), ki temelji na kodu oz. lingvističnem sistemu (arabskem jeziku). Po Abu Zaydu individualna interpretacija ni nikdar absolutna, temveč relativna in zato predmet nenehnega spreminjanja, potrjevanja, dograjevanja, skratka prilagajanja razumevanju. Prerokov komentar Korana in njegova manifestacija koranskih ajetov skozi dejansko življenje pomeni torej individualno interpretacijo, ki pa je *najboljša*, tj. najbližja popolnosti. Odstopanja so mogoča, vseeno pa je cilj muslimana približati se Mohamedovim postopkom.

Kljub duhovnemu sporočilu Korana slednje vseeno ni ločeno od realnosti in njenih strukturnih pravil (Kermani, 2004: 176). Absolut se torej razodeva človeku v obliki prenašanja (koranske) besede, torej tudi skozi kulturni in lingvistični sistem pomena. Koran je zato na neki način produkt določene (islamske) kulture. Ker pa ta kultura razodeva vseobsegajoče vzorce in postulate in ker naj bi bila veljavna za vse človeštvo, je tudi univerzalna. Abu Zayd pravi:

Ko je on razodel Koran preroku (Bog ga blagoslovi in ohrani), je Bog, vzvišeni in čaščeni za svojega prvega prejemnika izbral poseben jezikovni sistem. Izbira jezika ni izbira brez vsebinskega nosilca, tudi če to morda zatrjuje sodobni religiozni diskurz; kajti jezik je najpomembnejše sredstvo skupnosti za zapopadenje sveta, s tem ko ji organizira zavedanje. Ni mogoče govoriti o besedilu ločeno od kulture in realnosti, ker je besedilo nekaj, kar je umeščeno znotraj jezikovnega in kulturnega okvira. (Kermani, 2004: 177)

Ko se torej razodetje spušča, uporablja človeški govor, kljub Alahovi omniprezenci in vsevednosti. Jezik Korana se torej ne razlikuje od jezika sistema, temveč ustvarja svoj lastni kod semantičnega sistema. Tudi zato Koran velja za začetek klasične arabske gramatike. Drži, da se jezik Korana razlikuje od govorjenega (dialekta), zato se giblje med »različnimi lingvističnimi ravnmi, med redkim, a čistim prenosom informacije in gostim literarnim jezikom, ki proizvaja specifične mehanizme« (ibid.: 178), kar vključuje literarna orodja za razreševanje koranske hermenevtike

(literarni kritikizem, literarno hermenevtiko, semantiko). Po Abu Zaydu lahko združimo koranske in literarne študije v simbiozo s tezo, da se le individualna interpretacija lahko poslužuje strukturnih mehanizmov literarne analize Korana, njegovega koda in sporočila, ki ga sporoča družbi. To pa hkrati pomeni, da je tekst Korana ahistoričen in zato vedno svež.

Koran je predvsem razodetje gnoseološke narave in ne umetniško delo, zato Koran ni poučna lirika ali čisti estetski predmet (Šurković, 2004: 85). Koran kot sveti tekst⁹ nadpoinjmuje predmet umetnosti, saj je umetnost akt človeškega delovanja in konstrukcije.

Koran sestavlja 114 sur (*surah*), enot. Ta poglavja so različno dolga, od treh do 286 verzov (ajetov). Sistematična literarna študija bi morala temeljiti na literarnem kritikizmu neodvisno od teoloških premislekov, kar pa je pri svetem tekstu nemogoče. Na Koran moramo potemtakem gledati kot na teološko-umetniško stvaritev; teološko kot na temelj islama, ki podaja moralne vzorce bivanja in verovanja; umetniško pa zato, ker je element razodevanja Korana *peta beseda*, je realizacija in potrjevanje (teološke) misli Korana, zasnovane na izjemno estetski (umetniški) praksi citiranja, recitiranja, petja, memorizacije celotnega teksta. Poleg tega Koran kot temelj islama podaja nastavke (določila) za islamsko umetniško prakso in zato obenem pomeni nekakšno teorijo islamske umetnosti. Zaradi zgoraj naštetega nikakor ne moremo gledati na Koran kot zgolj na literarno umetnost. Resda Koran uporablja besede v osnovnem, dobesebnem, temeljnem in metaforičnem pomenu, s prevladujočim osnovnim, torej temeljnim pomenom, medtem ko je metaforični pomen prisoten tam, kjer je to nujno.¹⁰

Teološki in literarni vidik sta torej povezana, saj se Koran poslužuje določenih literarnih tehnik za prenos sporočila, a ne tako zelo, da ju ne bi mogli proučevati posamezno, in nakazuje na »hkratnost lepote in transcendence«. ¹¹ Predvsem pa je pomemben koranski verz, ki narekuje, da je vsakršno posnemanje svetega teksta nemogoče, in se že zato distancira od literarnega ustvarjanja:

In če ste v dvomu do tega, kar objavljamo služabniku Našemu, potem vi eno suro prinesite, podobno onim, objavljenim njemu, in pokličite svoje priče mimo Alaha, če resnico govorite! (Koran, 2:23); Kaj oni res pravijo: »On si ga izmišlja!« Ti reci: »Prinesite deset Koranu podobnih, izmišljenih sur, a pokličite, kogar koli morete, razen Alaha, če resnico govorite!« (Koran, 11:13); Ti reci: »Ko bi se zbrali in ljudje in džini, da bi prinesli nekaj podobnega temu Koranu, oni ne bi nekaj podobnega njemu prinesli, pa čeprav bi eni drugim pomagali.« (Koran, 17:88); Kaj oni pravijo: »Izmišlja si ga!« Ne, temveč oni ne verjamejo! Naj oni govor, temu podoben, prinesejo, če resnico govorijo! (Koran, 52: 33–34)

Nezmožnost posnemanja Korana pomeni nezmožnost *mimesis* kot produkcije in prezentacije (predstavljanje prikazanega). Od Aristotelove *Poetike* naprej pa vemo, da je eden izmed temeljev literature ravno zmožnost posnemanja, prezentiranja, kot na-novo-ustvarjenega. Umetnost v zahodni literarno-miselni perspektivi bi zato lahko pomenila nov začetek, kreacijo nedokončanega (božjega dela), medtem ko v islamu (islamska umetnost) pomeni nadaljevanje in prenašanje Alahovega sporočila, ki se pojavlja v recitiranju, memorizaciji in v umetniških vzorcih kaligrafije in arabeske. Nezmožnost posnemanja Korana je tako teološki dokaz za neu-

⁹ Sveti tekst predvideva določeno stopnjo verovanja oz. obliko prepričanja pristne narave. Po Francetu Vebru na primer imajo enak pomen tudi drugačna »neverska prepričanja, ki pa so verovanju podobna in jim pravimo svetovni nazori«. Primerjaj Pirjevec, 1989: 220.

¹⁰ Ramić, J. (2005): *Durakovičev književno-estetski sloj Kur'ana. Pogledi* LXVII, (1–2): 99. Sarajevo.

¹¹ »Bistvo umetnosti je v tem, da postavlja pred nas vse vsebinsko dostopno veselje 'na svoj način' in 'v taki luči', da človek vse to sicer dojema, vendar se hkrati prek tega dostopnega veselja 'zamakne' še v 'nekaj povsem drugačnega'. In to je transcendenca«. (Pirjevec, 1989: 246). Več o tem: prim. R. Otto, A. Izetbegović, F. Schiller, W. Schlegel in domala cela plejada filozofov estetike.

¹² Mustansir, M. (2000): *The Qur'an as literature, Renaissance*. Dostopno prek: http://www.islamic-awareness.org/Quran/Q_Studies/Mitliter.html, (2. junij 2013).

¹³ Koran natančno opredeli osebe in omogoči globok vpogled vanje, kakor tudi v človeško psihološko zgradbo in motive človeškega delovanja. Obstaja torej stopnja karakterizacije.

¹⁴ Elsayed. M. H., *Islam, the Qur'an and the Arabic Literature*. Dostopno prek: <http://www.al-islam.org/al-serat/arabic.html>, (2. 2. 2011).

speh literarnega plagiata. Vseeno je treba opozoriti, da Koran preizprašuje »neverujoče« in ne »verujoče«, muslimane, kar pomeni, da ajeti o posnemanju merijo na nezmožnost teološke stvaritve v umetniški obliki (kot besedi) in ne le na literarni produkt. Navsezadnje lahko tudi »neverujoči« berejo Koran kot literarni vrhunec.

Koranski poziv ni nagovarjal vernikov, marveč nevernike in ni preprosta odpoved nevernikom, temveč je zasnovan kot vabilo le-tem k pazljivemu proučevanju Korana, da bi videli, ali bi res lahko bil, kakor so zatrjevali, proizvod uma navdahnjenega človeka. Ne glede na to, do kakšnih sklepov pridemo pri spraševanju o izvorih Korana, se moramo strinjati, da je podmena poziva v tem,

da lahko vrednost in lepoto Korana občudujejo celo tisti, ki niso v okrilju vere. In če gre za to, bi bilo mogoče razlikovati literarno proučevanje Korana od teološkega. (Mustansir, 2000)¹²

Poleg tega Koran ne vsebuje literarnih oblik, kakor jih vsebuje Biblija. V Koranu ljudske pesmi, elegije, žalostinke, rapsodije, idilične pesmi, akrostihi idr. ne obstajajo. Po drugi strani pa Koran dosega literarni vrhunec na svoj način. Poleg tega da Koran mojstrsko operira z (arabskim) jezikom v smislu besedne učinkovitosti in uporabe fraz, uporablja tudi trope in figure, satiro in ironijo; v tekst vnaša tudi različne naracije in dramske tehnike; prevladuje pa ritem arabskega jezika, »rimana proza«, ki proizvaja efekt branja, natančen in prefinjen izbor besed, ki ga ni mogoče reducirati. (ibid.)

Zgodovinsko in teološko je bil Koran razodet prek Mohameda in velja za najpomembnejši dogodek v zgodovini arabskega jezika. Kompilacija Korana je bila končana za časa Mohameda. Mekansko-medinska razodetja koranskih sur težijo k diahronemu proučevanju; Mekanske sure (od leta 610 do 622) so bolj poetične in retorične, medinske (od leta 622 do 632) pa bolj diskurzivne in praktične. Lahko bi trdili, da imajo mekanske sure več dramatičnih elementov.¹³ Prav tako pomembna je uporaba dialogov, barvitih scen, ki so bližje življenjski izkušnji. Koran ne pripoveduje zgodb, niti bralca ne seznanja s celotno fabulo zgodovinskega obdobja, temveč povzema okvirne zgodbe, ki se nanašajo na različne sure. Koran okvir zgodbe uporablja za vzvod in sporočilo sure oz. sporočila razodetja (ibid.). Lingvistični pomen Korana se verjetno najbolj opazi z učinkom na bralca. Koran ima izjemno velik pomen za položaj, vsebino in strukturo arabskega jezika. Po drugi strani pa je sama arabščina izjemno veliko pridobila z nastankom islama in Korana kot ultimativnega vira lingvistične strukture,¹⁴ torej za dokumentiranje gramatike arabskega jezika.

Musliman se »odrešuje« z Alahovo besedo, s Koranom oz. z branjem »koranske« arabščine. Koran dobesedno pomeni recitiranje, branje, izgovarjanje – izhaja iz korena *q-r-a*, od koder izvira *qaraa*, brati, recitirati, in *iqra*, beri, čitaj, citiraj, ter *quran*, branje, citiranje. Branje Korana ni zaključeno dejanje, temveč nenehen proces vnovičnega potrjevanja islamske misli ter nepretrgana komunikacija z Alahom, torej potrjevanje resničnosti razodetja.

Zagotovo ima posebno težo jezik, arabščina kot t. i. »sveti jezik«. Arabski jezik se beleži le s soglasniki, pri branju, recitiranju pa mu dodajamo samoglasnike. Razodetje Korana v arabskem jeziku je vzpostavilo unikatno in posebno vez med islamom in arabskim jezikom. Arabščina je s svojo izgovorjavo in zapisovanjem prispevala medij za prenos sporočila in komunikacijo med teologijo in človekom, islam pa je arabskemu jeziku pomagal vzpostaviti univerzalni status, ki

ga ohranja še danes kot eden vodilnih svetovnih jezikov. Arabski jezik ni le jezik arabskega sveta, temveč tudi kulturnega in družbenega prebujanja v islamsko govorečih državah. Arabski jezik je izjemno bogat, brez vezi z islamom pa verjetno ne bi prešel tako močne revolucije, niti ne bi doživel take ekspanzije (ibid.) prek Arabskega polotoka vse do Zahoda in Indonezije.

Nihče, ki prakticira islam, ne more zaobiti pomena arabskega jezika. Sprejeti islam pomeni seznaniti se z arabskim jezikom.¹⁵ Obstaja pa specifična arabskega jezika in islama glede na razlike med drugimi svetimi teksti in jeziki (Stara zaveza in hebrejščina, Nova zaveza in stara grščina oz. latinščina), saj Koran velja za prvo knjigo najvišjega lingvističnega dosežka visoke klasične arabščine, kar je bil Mohamedov najmočnejši argument za tiste, ki so o Knjigi dvomili.¹⁶ Nezmožnost posnemanja Korana ni povezana le z njegovo vsebino, temveč tudi z njegovim jezikom. Njegovo odličnost so potrjevale generacije novih učenjakov in mislecev.¹⁷ Al Jawiziyya, priznani učenjak, ki je živel med letoma 1292 in 1350, pravi: »Kdor zna arabsko in pozna leksikografijo, gramatiko in retoriko ter arabsko poezijo in prozo, *ipso facto* prepozna najvišjo vrednost Korana.« (Emin, 2009: 301)

Z islamom se je arabski jezik razvil, utrdil in razširil in je nadomestil grški, sirski, koptski, latinski in pahlavi jezik starega sveta. Arabščino so sprejeli tudi v turško govorečem svetu, kot sakralni jezik je zamenjala azerščino (v Azarbajdžanu), turkmenski, kazaški, tatarski in druge jezike, na indijski podcelini je vplivala s svojo pisavo in števili tudi na urdu, v jugovzhodni Aziji pa na malajsko-polinezijske dialekte (območje Tajvana, Indonezije, Polinezije, Filipinov itd., tudi Madagaskarja). Ti jeziki vsebujejo romanske, hindujske in arabske vplive ter abecedo (ibid.). Arabski jezik je postal tudi jezik znanosti v Španiji, Portugalski, na Siciliji in v južni Italiji. Termini, kot so algebra, algoritem, alkali, alkimija, alkohol in številni drugi so arabskega izvora.

Filozofija arabskega jezika

Arabski jezik ima poleg notranje kompozicije in forme posebno moč abstraktnosti in težnjo k univerzalnemu. Od tod tudi zasluga Arabcev za odkrivanje znanstvenih matematičnih, kemijskih terminov in simbolov (ibid.). Arabščina pa je tudi jezik duhovnosti in transcendence; s kratkimi besedami preciznih pomenov izraža, kar zahodni jeziki oblikujejo v razvejene stavke. Arabski jezik bogati tudi njegova zasnova – predpone in končnice, ki omogočajo razvejeno osnovo besednih kompozicij – in predstavlja preprost sistem gramatičnih pravil, ki pa je tudi elastičen, poleg tega arabski jezik zahteva izjemno natančnost pri pisanju zaradi nenehnega dodajanja samoglasnikov in ostalih določil (poudarek, podvojitve črke, zamolk idr.). Tudi akustično je arabščina izredno prilagodljiva ostalim jezikom.

Znanost o jeziku je v osnovi humanistična (ibid.) zaradi narave prevajanja in ukvarjanja z jezikom kot človeško kognitivno aktivnostjo. Po Al Farabiju jezik določa tako zakone »zunanjega izraza«, torej govora in oblike govora kot tudi formulacije vsebine zavesti (jezik kot odraz misli in njen prevod); jezik odkriva notranje življenje posameznika in je kot tak dejavnik enotnosti v družbi.

¹⁵ Na tej točki se kaže še ena razlika med drugimi sveti teksti in Koranom – drugi sveti teksti so prav tako imeli lingvističen, besedni vpliv, saj so bili napisani v izvornem jeziku, vseeno pa imata Koran in islam poseben vpliv še danes prav zaradi avtentičnosti in izvornosti teksta (»osebno bomo Mi nad njim bedeli«). Kljub prevodom Korana še zmeraj obstaja izvorna moč arabske besede, ki je prešla meje arabskega sveta; arabščine se muslimani vseh narodov učijo v medresah, poleg tega je arabski jezik kot orodje proučevanja islama predmet zanimanja tudi zahodnega sveta.

¹⁶ Pred nastankom islama je bila arabščina zlasti govorni jezik, del oralne literature in poezije kakor tudi memorizacije.

¹⁷ Denimo, Al Tabari, Al Zamakhshari, Al Kashaf, Baydawi idr., Elsayed, M. H. (1988): *Islam, the Qur'an and the Arabic Literature*, XIV (1). Dostopno prek: <http://www.al-islam.org/al-serat/arabic.html> (2. februar 2011).

Abu Mensur Al Salabije je v uvodu dela *Fiq al lugha al 'arabiya* [Znanost arabskega jezika] zapisal: »Kdor ljubi Alaha, ljubi tudi Mohammeda a. s., kdor ljubi arabskega preroka, ljubi tudi Arabce, če ljubi Arabce, ljubi tudi arabščino, kdor pa ljubi arabščino, se zanjo zanima, vztraja v učenju le-te in ji tako namenja veliko pozornosti« (Emin, 2009: 305). Arabski jezik je del proučevanja vere in znanosti, je ključ za razumevanje islama.

Prva značilnost arabščine je njena dovzetnost za idealizem, v čemer, pravi Emin Osman, ji ni enak noben živi jezik. Globok idealizem je zasnovan na perceptivnih slikah čustev, izkušnje in miselnih slik ter pomena. Resnica zunanjega sveta je torej umu dostopna. Arabski jezik ne pozna glagola biti (fr. *etre*, ang. *to be*, nem. *sein* itd.), temveč je beseda *kanu* (nedoločnik »biti«) pomožni glagol. V arabskem jeziku je glagol *biti* izpuščen, saj njegova prisotnost ni potrebna, v slovenskem jeziku pa je glagol *biti* prisoten. V arabščini predikativni odnos zadostuje za vzpostavljajanje miselne zveze med subjektom in predikatom, ni potrebe po izražanju tega odnosa s posebno besedo (ibid., 306), medtem ko je povečini v zahodnih jezikih glagol *biti* potreben, saj povezuje subjekt in predikat in deluje kot potrdilo. Arabski jezik prenaša veliko količino sporočila v zelo majhnem obsegu, tudi zato je glagol *biti* povsem odveč, predvsem pa arabščina predpostavlja pričevanje uma nad čutili in potrjuje, da je »esenca« pred »eksistenco«:

... ta idealizem, izvoren v arabščini, je Descartes izrazil z besedami, ki so pozneje postale znane kot descartesovski cogito, Kant pa s tem, kar je sam označil za »kopernikanski obrat«, oba termina pa pomenita, da je misel merilo stvari in da je »vidni svet« (čutni svet) umerjen po meri »duhovnega sveta« (intuitivni svet). Ni dvoma, da ta opredelitev zmaguje ne samo pri velikih arabskih filozofih, kot so Farabi, Ibn Sina in Ibn Rušd, marveč tudi pri apologetih, kot so Nazzam, Hajjat in Džahiz (ibid.: 308).

Avtorji *Filozofije arapskog jezika* pa podajo še eno ugotovitev, ki je prav tako značilnost arabskega jezika – njegova t. i. »internalistična prisotnost«. Internalistična prisotnost pomeni *samo-spoznava-joči-jaz*, *razmišljajoči-jaz*, ki se nahaja v vsaki izjavi arabskega jezika. Njegova prisotnost je duhovna, notranja, skriva se v osebnih zaimkih in glagolih, v sami konstrukciji besed torej. Glagol v arabskem jeziku nima samostojne vrednosti, temveč se nanaša na osebo (osebni zaimek), ki je njegov sestavni del: glagol pisati bi v arabščini spregali: *ektubu* (pišem), *jektubu* (on piše), *tektubu* (pišeš) itd. Samostojen glagol brez *biti* v arabščini ne obstaja. Ibn Khaldun o fenomenu arabščine pravi:

V tem pogledu potrjena sposobnost Arabca je najboljša značilnost in najjasnejša za doseganje cilja, torej da z besedami nakazuje na številne pomene, kakor so kratki vokali, ki razlikujejo subjekt od objekta in genitiva, ali samoglasniki, ki z glagoli zaobsegajo tudi subjekt, brez potrebe po dodajanju drugih besed. Ta pojav srečamo le v arabščini. Kar zadeva druge jezike, mora za vsak pomen ali stanje obstajati beseda, ki ta pomen določa. Zato ugotavljamo, da je govor tujcev v pogovoru daljši glede na govor Arabca, prav to pa tudi pomenijo Mohammedove besede: »Dan mi je univerzalen jezik ... (ibid.: 309).

Stilistika je torej v arabskem jeziku »internalistična«. S stilistiko človek s svojimi besedami izrazi svoje notranje počutje, idejo, misel. Predpona v arabskem jeziku pomeni postavitve pomena na začetku besede zaradi nakazovanja na pomen same besede. Predpone v sedanjiku pa izražajo subjekt. Osnova teh misli je Koran kot poziv ljudem k internalizmu in notranji vrednosti kot duhovnemu gradivu za celostno delovanje, opravljanje ritualnih praks, procesa učenja idr. Alah kot prvi (*awal*) in zadnji (*akhir*), notranji-imanentni (*batin*) in zunanji-transcendentni (*zahir*) ustreza naravi arabskega jezika kot tistega skritega in tistega vidnega, očitnega.

Arabski jezik izjemno natančno določa izbor in pomen besed ter od poslušalca pričakuje določeno psihološko stanje, ki ga prisili k razmišljanju, poglobljanju. Poudarek ni le na izboru besed, temveč na pomenu, ki ga te imajo, ter na sporočilu, ki ga prinašajo. To ilustrirajo glagoli, ki iz osnove rastejo v grozde pomenov (ibid.: 312–314). Posebnost arabskega jezika je postopek derivacije kot proces razširitve pomenov ene besede in navezovanja na pomene drugih besed (ibid.: 315). Derivacija bogati jezik, saj mu vzpostavlja določeno mero recipročnosti med pomeni besed, ta proces pa arabski jezik določa kot živ organizem, ki se nenehno regenerira.

Poseben pa je tudi pomen deklinacije – arabščina z vokali napeljuje na različne pomene brez vpliva sloga in drugih sredstev. To se opazi pri pravilu pasivnega in aktivnega principa:

»*mukarim* (pasivni, tisti, ki kaže na dejanje) in *mukerem* (aktivni, tisti, na kogar se ukaz dejanja navezuje): *kataba* (pisal je), *kutiba* (pisan je); perfekt od nedoločnika '*alima* (znan je) je '*ilm* (znanje); atribut od nedoločnika *farīh* (biti vesel) je *farah* (radost); ednina od množine: *asad* (lev), *usud* (levi); glagol od glagola: *kadima* (priti), *kaduma* (biti star); samostalnik od samostalnika: *suhur* (žila na hrbtu), *sahur* (obed pred zoro) (ibid.: 315).

Vsebina arabskega jezika se torej izraža z vokali oz. v zamenjavi različnih vokalov, kjer moramo poiškati nove pomene, besede. Samoglasniki so v funkciji pomenjanja, kar nam pove, da arabski jezik daje primat pomenu. Arabski knjižni jezik je dosegel visoko stopnjo jasnosti, med vsemi »svetimi jeziki« (jeziki »razodete« besede) oz. v primerjavi s starogrškim, latinskim in hebrejskim pa je edini nesporno »živi« jezik. To, da je Arabcem uspelo ohraniti jezik iz 7. stoletja, je neizmerno bogastvo, ki se v arabskem jeziku kaže tudi v leksiki – različne nianse pomena, oblik in stanj, ki jih določena beseda opisuje ter nadomešča celotne fraze in besedne igre, »... če čutiš potrebo po vodi, potem si žejen '*ataš*, če se ti žeja še poveča, potem si resnično žejen *sadaa*, če pa se poveča do nevzdržnosti, potem si *avaam* («mrtev od žeje») – konciznost izražanja in pomena je torej ključna« (ibid.: 319).

Tudi elastičnost je eden glavnih elementov arabščine kot jezika besedne ekspresivnosti. V arabskem kulturnem okolju je pojem družbe ključnega pomena in nič kaj drugače ni v islamu: *al umma* (ibid.: 20) je skupina ljudi, ki se povezuje z vodjo *al imam* in pomeni skrb za tiste, ki jih vodi; *imam* je hkrati tudi voditelj skupinske molitve, *al umma* (mati) pa pomeni voditeljico zasebnega življenja in je zato nadpomenka imamu kot vodji le med molitvijo.

Arabski jezik vsebuje dinamiko besed in njihovega pomena, zato je vrednost govora (govorništva, poezije starih Arabcev in navsezadnje Korana kot ultimativnega vira besedne umetnosti) pri Arabcih izjemno pomembna – govor, razmišljanje, akcija so nujni postulati arabskega življenja, kajti govor je začetek razmišljanja, razmišljanje pa začetek delovanja. Koran to misel skozi besedno manifestacijo islamske modrosti le potrjuje – duhovno in družbeno se združita v točki branja, citiranja, petja umetniškega zanosa potrjevanja Alahove besede, Korana, ki kot umetniška tvorba moralnih znakov potrdi tezo, da je islam bipolaren, diahroničen, dualističen sistem duše in telesa, fizike in metafizike, duhovnosti in družbene solidarnosti, teorije in prakse – besede in dejanja.

Temu primerno sledi konstrukcija arabskega jezika in njegovih gramatičnih pravil: govor (*al kawl*) predvideva dinamiko, ki je v arabščini prignana do skrajnosti, nasprotno pa (za)molk sledi na koncu stavka in ga potrjuje tudi gramatičen dodatek t. i. *sukun* (oznaka, s katero se označi določena črka v besedi in pomeni mirovanje, zamolk te črke) (ibid.: 321). Začetek govora, začetna črka je vedno vokalizirana (s samostalniki), zadnja pa je vedno soglasnik (ponavadi zaznamovana s *sukunom*). Govor mora potemtakem biti uvajanje v akcijo, delovanje.

Arabski jezik ne ustreza le razumu, temveč ga tudi potrjuje, saj od bralca oz. poslušalca zahteva predanost, zbranost in zavestno prisotnost – med govorjenjem, branjem (ibid.: 324). Brez

razumevanja in zavesti v arabščini pravilna postavitvev sklonov ni mogoča zaradi nenehne vokalizacije med branjem ali govorjenjem; vaja pravilnega branja je potemtakem tudi vaja budnosti in zavesti. Branje arabskega jezika je torej intelektualni napor, ki predvideva »trezno« zavest in narekuje etično sled obnašanja in delovanja. Vlaganje nabora je temeljni pogoj zbranosti in razumevanja, to razumevanje pa ima etični postulat – napotek k razmišljanju, potrpljenju, umirjenost, duhovno srečanje s samim seboj, internalistična izkušnja. Arabski jezik poganja misel Korana in islam. Naučiti se govoriti pomeni naučiti se brati, pisati, razmišljati in delovati; da se verjame v obveznosti in (islamsko) modrost, vsaj glede arabskega jezika.

To pa nas pripelje do naslednjega koraka – učenja arabskega jezika in ustvarjanja besednih tvorb islamske narave (kaligrafija) je umetnost, ki zahteva prej naštete veščine. Titus Burckhardt trdi, da potek arabske pisave od desne proti levi nakazuje smer od *zunanjega* k *notranjemu svetu*, od delovanja do občutka, od udejstvovanja k srcu. Musliman oz. *mu'min* (verniki) mora torej začutiti Koran skozi njegove ajete oz. znake (univerzuma), nato pa mora znova stopiti v svet in se aktivno udejevovati pri družbenih vprašanjih. To pa ne velja za kaligrafijo, ki bi jo lahko opredelili kot samoiniciativni religiozno-umetniški akt, ki sicer ponavlja določene koranske ajete, a hkrati dopušča umetniško svobodo izbire besed, načina in vrste kaligrafije ter oblike umetniške ubeseditve.

Islamska estetika kot stičiščna točka med družbenim in literarnim

Posebnost islamske estetike je, da se nenehno giba v domeni božjega in ne pomeni avtonomne estetike, ki ubira svojo lastno ekspresijo in z njo povezano moralno. Islamske estetike ne moremo motriti ločeno od islamske religiozne misli in moralnih postulatov, ki uokvirjajo umetniško misel islama. Ikone v islamu ne obstajajo, podobe so v ortodoksnem islamu prepovedane, ostane torej le beseda, ki se v umetniškem procesu prevede v transparentno sporočilo božjega razodetja. Islamska umetnost aludira na presežno, nadčutno, numinozno in potrjuje tezo, da je človeška umetnost odsev duhovne kreacije.

Slikarstvo in kiparska umetnost pomenita željo po obvladovanju stvarnosti; slikarstvo je kot problem vedno postavljalo pojem *videnja, zrenja* (Šurković, 2004: 21). Lahko bi trdili, da take teorije na umetnost gledajo kot na material, surovino ali predmet prilaščanja za doseg končnega dela. Za razumevanje umetnosti pa se moramo po islamu gibati v smeri prvobitne izkušnje, prve kreacije, eksistence zunaj mišljenja in iskati odgovor znotraj človeške izkušnje tega. August Comte umetnost definira kot metafizično fazo, torej naslednico duhovno-religijske. V krščanstvu umetnost nastopa kot dokazovanje veličine cerkve, skozi religiozno ekstazo v likovnem oblikovanju, v poganskih kulturah deluje kot kulturni zanos, islam pa priznava kontinuiteto umetnosti kot duhovne kategorije, ki sledi človeški vrsti od njenega nastanka in se zato sklada s potrebami življenja. Od tod islamska umetnost združuje religiozno in umetniško snov, ki je izraz univerzalnega načina življenja.

Umetnost sama po sebi ne more biti samostojni del spoznanja o življenju ali njegovem poreklu, je pa zagotovo pomemben del človeške izkušnje (ibid.: 32) in kot vsaka druga človeška dejavnost ohranja določen pomen v človeški družbi. Koran ne govori o umetnosti v smislu umetniških pravil in tehnik, temveč na posreden način razkriva etični kodeks, ki velja tudi za umetnost. Bolj neposredna je suna, ki konkretizira koranske ajete: najbolj bodo kaznovani tisti, ki imitirajo to, kar je ustvaril Alah. V islamu je umetnost predmet etičnega delovanja, zato nima imperativa destrukcije, ampak se napaja iz bogatih koranskih ajetov in kaže skladnost, nepretiranost in umirjenost (ibid.: 89). Osebna vera po islamu pomeni zadnji stadij razuma in temu pri-

¹⁸ Duhovnost in intelektualnost sta v islamu prvini, povezani v eno realnost. Glej: Seyyid, 1987: 8.

¹⁹ Dejanje upodabljanja pomeni težnjo po ravnovesju Alaha z drugimi bogovi oz. predmeti čaščenja, torej zanikanje Allahove enotnosti in transcendence.

merno se prilagaja tudi islamska estetika. Zato islamska umetnost nagovarja predvsem človeški intelekt (srce kot razum) in ne le človeški občutek za *lepo*. Tako kot z umetnostjo si tudi z religijo skušamo najti pomen in vrednost življenja. Islam je ideja, sistem, na katerem temelji arabska in muslimanska umetnost, beseda in glasba. Kljub svoji nadsvetnosti pa je islam zelo pragmatičen in temu primerno je zasnovana islamska umetnost, ki združuje in uspešno spaja pojem estetike s pojmom etike (ibid.: 13). Islamska umetnost ni nikdar izgubila svoje aktualnosti, ker je vedno temeljila na ideji (islamskega) univerzalizma in estetskih elementih, ki so izražali njeno moč.

»Umetnost je duhovna kategorija in paradigmatični kazalec človeške sposobnosti ustvarjanja, kreacije.« (ibid.: 15) Kreativnost prihaja iz človeške osebnosti, izraža pa se znotraj družbene realnosti. Z umetnostjo človeško bitje estetizira svoje izkušnje in dejanja, to pa je v islamu nemogoče brez etične intervencije.

Pojem lepega je v islamu nerazločljivo povezan s pojmovanjem Alaha v njegovi omniprezenzi v tuzemskem in nadzemskem območju. Alah je tisti, ki ostaja *onstran*, hkrati se pa kaže v čutnem svetu skozi koranske verze in v vsakršnem udejstvovanju, ki priča in potrjuje islamsko razumevanje religije. V arabskem jeziku obstajata dve besedi v istem semantičnem polju, ki razlagata pomen kreacije znotraj islama, in nobena od njiju, kakor trdi Esad Duraković, ne pomeni *creatio ex nihilo*, temveč inovacijo (Duraković, 2012: 11), kar predvideva umetnikovo lastno ustvarjalnost. Termin za umetnost v arabščini je *fann* oz. zmožnost v domeni tehničnega upravljanja, ne pa dosledno duhovna kreacija (ibid.).

Božji zakon (*al Shari'a*), duhovna pot (*al Tariqa*) in resnica (*al Haqiqqa*) so v islamu združene (Seyyid, 1987: 5) – zato mora produkcija umetnosti in estetike temeljiti na besedi zakonodajalca kot ultimativni resnici. Dvojna zasnova islama – Koran kot zastopnik ideje enotnosti in suna kot manifestacija te ideje – *zunanje* in *notranje* pomenita potrditev bipolarnega sistema tudi v območju *lepega*. Izvor islamske umetnosti mora biti potemtakem ugledan skozi notranjo dimenzijo Korana kot kozmičnega principa in duhovnega bogastva. Islamska umetnost ni le produkt muslimanov, temveč izraz islamskega razodetja – rezultat manifestacije ideje enotnosti nad multipliciteto vsega drugega, je pozitivna kvaliteta kozmične eksistence in kreacije.

Islamsko umetnost lahko definiramo kot del kulturne in verske tradicije muslimanov in je vedno imela prominentno vlogo. Islamska umetnost je kontemplativna (Saeed, 2006: 85) in skuša prikazati in izraziti srečanje z božjo navzočnostjo. Islamska umetnost temelji na znanju, ki je duhovna kvaliteta islamske tradicije,¹⁸ ki človeško bitje popelje v osrčje svobode in lepega. Umetnost v islamu je torej konstanten, neskončni spomin (Prlječa, 2010) na Alaha ali *ziker*, ki je tudi del ritualne prakse islamske molitve.

Povečini je abstraktne in dekorativne narave in stila, ki skuša portretirati geometrične, floralne, arabeske in kaligrafične modele ali tipe. Prikaz podob je sicer v sunitskem islamu prepovedan, nikdar ne srečamo podob Alaha, prerokov, temveč imamo opraviti le z dekoracijami, okraši, zapletenimi motivi, ki kažejo na neskončno in popolno prepletenost božanskosti v človekovem življenju ter sublimne *besede* – koranske verze, ki krasijo stavbe, mošeje ali knjižne platnice in so odraz zvokov in odmeva koranskih ajetov – božanskosti, ki obdaja vernike, kakor so ti sprva nejasni odmevi obdajali Mohameda v času triindvajsetletnega razodevanja.

Prepoved upodabljanja oz. izdelovanja podob ima korene v prepričanju, da bi bila lahko vsakršna podoba grožnja za resnično razodetje v islamu, ki ga je deležen bralec/poslušalec/verniki, in bi tako načinjala princip *tewhida* (enotnosti monoteizma).¹⁹ Prav tako pomemben element

²⁰ Naj v tej točki na kratko predstavimo definicijo *alegorije*. Tisto, kar se nanaša na absolutno, nadčutno, sublimno ipd., je apriori alegorija, kajti sam pojem alegorija izhaja iz grškega pojma *αλλος*, *allos*, kar pomeni »drug«. Alegorija torej pomeni izražanje na drugačen način, saj ni mogoče, da bi si tisto *najvišje* predstavljali na jasen, enoznačen način. Alegorija izreka neizrekljivo, kaže na neskončno v sicer končnem: »Vsa lepota je alegorija. Ravno zato, ker je najvišje, ga lahko izrekamo le alegorično,« pravi Ludovico v Schleglovem *Pogovoru o poeziji* (Schlegel, 1998: 162). Alegorija je očitno prikaz, ki ne le kaže na lepoto, temveč je sam lep, saj združuje neizrekljivo z izrekljivim, ali kakor je zapisal Manfred Frank, »alegorija je – na kratko rečeno – težnja k Absolutnemu v končnem samem«. (Snoj, 2007: 87).

v islamski umetnosti je prezentacija živih bitij. Koran nikjer jasno ne trdi, da je taka upodobitev prepovedana, čeprav obstajajo določeni hadisi, ki bi lahko govorili temu v prid. Pozneje so islamski učenjaki sledili nekaterim prepovedim upodabljanja živih bitij, saj so bili prepričani, da lahko taka upodobitev načne kreativno posredovanje samega boga (Seyyid, 1987: 86). Vsekakor je zaželeno, da prepoved upodabljanja postavimo v zgodovinski kontekst prepovedi, v katerem je bila prezentacija oznanjena kot neprimerna.

V 7. stoletju, v času, ko je islam nastal, sta bila razširjena močna idolatrija in poganstvo. Politeizem je bil obče sprejet, prav tako malikovanje različnih figur-bogov narejenih iz lesa, kamna in drugih materialov. Eno glavnih Mohamedovih prizadevanj pa je bila ravno prepoved čaščenja teh podob, drugih bogov, zato so dovoljene le upodobitev vzorcev, arabeske in besede – kaligrafije, ki je metafora oziroma alegorija²⁰ za nadčutno. Od Mohameda je bilo torej pričakovati, da se bo nedvoumno uprl vsakršnim posku-

som upodobitve, ki bi odvrčale od resnične »podobe« boga, ki pa je pri islamu zapisana – tj. »koranska podoba« besede. Sam Koran je alegorija svoje vrste, saj upodablja, prikazuje, opisuje, zarisuje, zahteva natančno branje, pomeni recitacijo, petje in uglasbitev njegovih črk, besed in verzov, ki lucidno kažejo na sicer nelucidno vsebino. Koran sam je potemtakem tisto *vzvišeno, nadčutno* – je potrjevanje Alahove besede.

Kaligrafija je umetniška stilizacija črk in besed ali pa služi kot večina umetniškega pisanja (*lepo pisanje*) (Šurković, 2004: 115). Je večina, kako tekstualni prikaz spremeniti v umetniški znak. V islamskem smislu bi to pomenilo pretvorbo arabskih črk v estetsko dodelane znake, akt kreativnega izražanja. V islamski kaligrafiji morajo biti estetika in gramatična pravila povsem v skladu, zato je originalni izraz islamske umetnosti, ker temelji na izvornem tekstu Korana oz. pisani arabski besedi. Kaligrafija je najgloblja manifestacija umetnosti *nadčutnega* v islamu, saj zajema iz območja koranskih verzov, ki navajajo *besedo* – božansko zrcalno površino.

Islamski geometrični vzorci ponazarjajo neskončnost in naravo enotnosti božjega nastanka sveta (Saeed, 2006: 86). Umetnost je bila v islamu izražana kot nujnost po abstrakciji, ki bi lahko »upodobila« tisto, o čemer priča Koran. Lahko bi trdili, da je v islamu umetnost v »službi« Korana, torej v prikazovanju koranske misli in modrosti islama. Muslimanski misleci so verjeli, da se neskončnost v umetnosti in geometriji nanaša na povezavo med fizičnim-materialnim in duhovnim-svetim. Ravno želja po abstrakciji in iskanje enotnosti v umetnosti sta bila poglobitna razloga za premik islamske umetnosti h geometriji. Arabska oziroma islamska kaligrafija pa je po vsej verjetnosti najbolj poznana oblika islamske umetniške dekoracije, ki temelji na raznovrstnih stilih in vodi v popolno organiziranost jezika in pisave. Primordialni kreativni akt je svet kot pojav v vsej svoji originalnosti, ki ga povnanja Koran kot zvočni univerzum (Seyyid, 1987: 17). Temeljna točka tega prikazovanja v umetnosti pa je kaligrafija kot vizualno utelešenje svete besede (kozmosa). Primordialni svet povnanja Koran kot stvaritev (*kun fa jakun* – »bodi in je«) in kot božje pero (*al qalam*), ki zapisuje realnost vseh reči v Knjigi vseh knjig, dobessedno materi vseh knjig (*umm al Kitab*).

Kaligrafija velja za geometrijo duha (ibid.: 18). Črke, besede, verzi Korana niso le elementi zapisanega jezika, temveč žive entitete, značilnosti, za katere je kaligrafska forma le fizična konstrukcija. Koranske besede, zapisane v kaligrafiji, tako postanejo jedro izžarevanja (Alahove)

moči. Podobno kot verzi Korana pa se tudi kaligrafija skozi svoje vzorce giblje v smeri neskončnega ponavljanja in dinamičnega ritma, ki spominja na primordialni akt božanskega peresa ter tako re-creira metafizično realnost (utelešenje koranskega teksta v neskončnem ponavljanju). Božansko pero ali *Qalam* je aktivni pol božanske kreacije (ibid.: 21) – je masinfestirajoči se logos. Beseda je torej zapis, znanje (*iqra* ali beri!), dejavnost, aktivizem.

Arabska kaligrafija je potrebovala veliko časa, da je dosegla svoj vrhunec, svojo vsebino pa je črpala le iz božjih imen, verzov, fraz in stavkov ter Mohamedovih izjav. V času abasidskega (bagdadskega) kalifata (132–656 po hidžri oziroma od 750 do 1258) je kaligrafija začela postajati splošno sredstvo za umetniško in s tem za versko izražanje. Poznamo več vrst kaligrafij, ki se razlikujejo od države do države, po načinu pisave in oblike – med najbolj znanimi so *kufijska* (po mestu Kufa na jugu Iraka), *našk*, *thuluth*, *riqa*, *tawqi*, *muhaqqiq* in *diwan*, ki jih je ustoličil kaligraf Ibn Muqlah. Kufijska kaligrafija je prevladovala že na samem začetku islama in tudi sam Koran je večkrat temeljil na njenem črkovnem stilu (Saeed, 2006: 87). Vsaka črka ima torej svoj »živi« pomen, značaj, ki simbolizira vizualno obliko določene Alahove kvalitete (Seyyid, 1987: 30). Črke v arabščini korespondirajo svetim kvalitetam: prva črka arabske abecede alif (ا) glede na svojo vertikalnost simbolizira božansko visokost in transcendenco prvotnega principa. Tudi zato je za Hossein Nasrja prva črka abecede in prva črka za ime boga – Alah (الله), ki razlikuje horizontalno linijo in gibanje pisave pri pisanju alifa (*a*) in lama (*l*), nato pa sledi polkrog kot cirkularna linija, ki simbolizira zaključek.

Podobno je z arabesko, ki smo jo posredno že omenjali kot del stilske preobrazbe umetniškega izrazja. Arabeska je realen prikaz islamske ideje neskončnosti kot Alahove enosti. Arabeska teži k abstrakciji in navidezni »praznosti«; k jasnosti in matematični natančnosti prepletanja vzorcev. Arabeska oblikuje in realizira ta svet kot avtonomen estetski izraz – »v likovnem pogledu je arabeska materialno-linijska projekcija, ki teži k določeni shematski strukturi« (Šurković, 2004: 123). V njej odkrivamo kontinuiteto in večnost, estetsko kreacijo miru kot vrednote in nenehnega razodevanja. Pogosto se arabeska pojavlja kot ornament, kot del dekorativnega značaja, medtem ko ima kaligrafija globljo etično vlogo. Pogosto pa se arabeska nadgrajuje in spaja s kaligrafijo. Motivi arabeske so:

1. pojmi naravnega sveta, ki pa niso realistični prikazi, ampak stilsko dodelani in prilagojeni estetskemu vplivu,
2. povsem abstraktni motivi geometrijske narave.

Arabeska je dekorativni motiv in ne avtentični prikaz, njena druga prepoznavnost pa je harmonična kompozicija, skladnost, ritem zaokroževanja, kar ji dodaja določeno dinamiko in neskončnost ponavljanja istega vzorca (ibid.: 129). Glavna značilnost je torej njeno sozvočje v ponavljanju istega, ki se nikdar ne konča, zaključuje.

Sklepne misli o islamu in umetnosti

Glede na vse, kar smo do zdaj spoznali o islamu kot načinu umetniškega izražanja, lahko trdimo naslednje: Koran je ultimativni vir sublimnega, ki se manifestira skozi različne umetniške vrste in zvrsti. Koran je torej literatura, poezija, glasba, ki pa pojem nadčutnega uokvirja v obči postulat Alaha kot kreatorja. Vzvišeno je torej zaobjeto v slehernem umetniškem izrazju, ki v imenu idejne zasnove potrjuje mogočnost Korana. Islam skuša prek umetnosti sporočiti, da je ta nepogrešljivi del ideje enotnosti in da mora biti kot resničnost nadčutnega vedno prisotna.

tna – ko beremo, recitiramo, poslušamo, opravljamo islamsko molitev, ko se udeležujemo in potemtakem izvršujemo skrivnost Korana. Navzočnost umetnosti v islamu je potemtakem pot k navzočnosti sublimnega (presegajočega, nevidnega), ki jo zremo skozi duhovni aparat zaznavanja in udeleževanja. Alah je nadčutno *skozi* nas in ne v nas samih.

Po islamskem prepričanju v religiji ne obstaja ekstrateritorialnost in zatorej nič ne more legitimno obstajati zunaj tega področja in zunaj uporabe teh principov v prostorski in časovni zgodovini človeške kolektivnosti (Sayyed, 2007: 40), v kolikor si religioznost islama razlagamo kot priznavanje in pritrjevanje samemu stvarstvu, naravi in posledično samemu človeku. Umetnost je le del tega priznavanja, ki pomeni manifestacijo lepote in sublimnega v človekovem izrazu. Koranska odgovornost za razvoj umetnosti v islamu je tudi v hadisu, ki ga prenaša Sahih Muslim: »Alah je lep in ima rad lepoto.« in »Lepota je vsem! Tudi če morate ubijati, ubijajte na *lep* način.« (Hamidullah, 1993: 187) V Koranu pa je zapisano: »Mi smo vam najbližje nebo okrasili s sijajnimi zvezdami ...« (Koran, 67: 5).

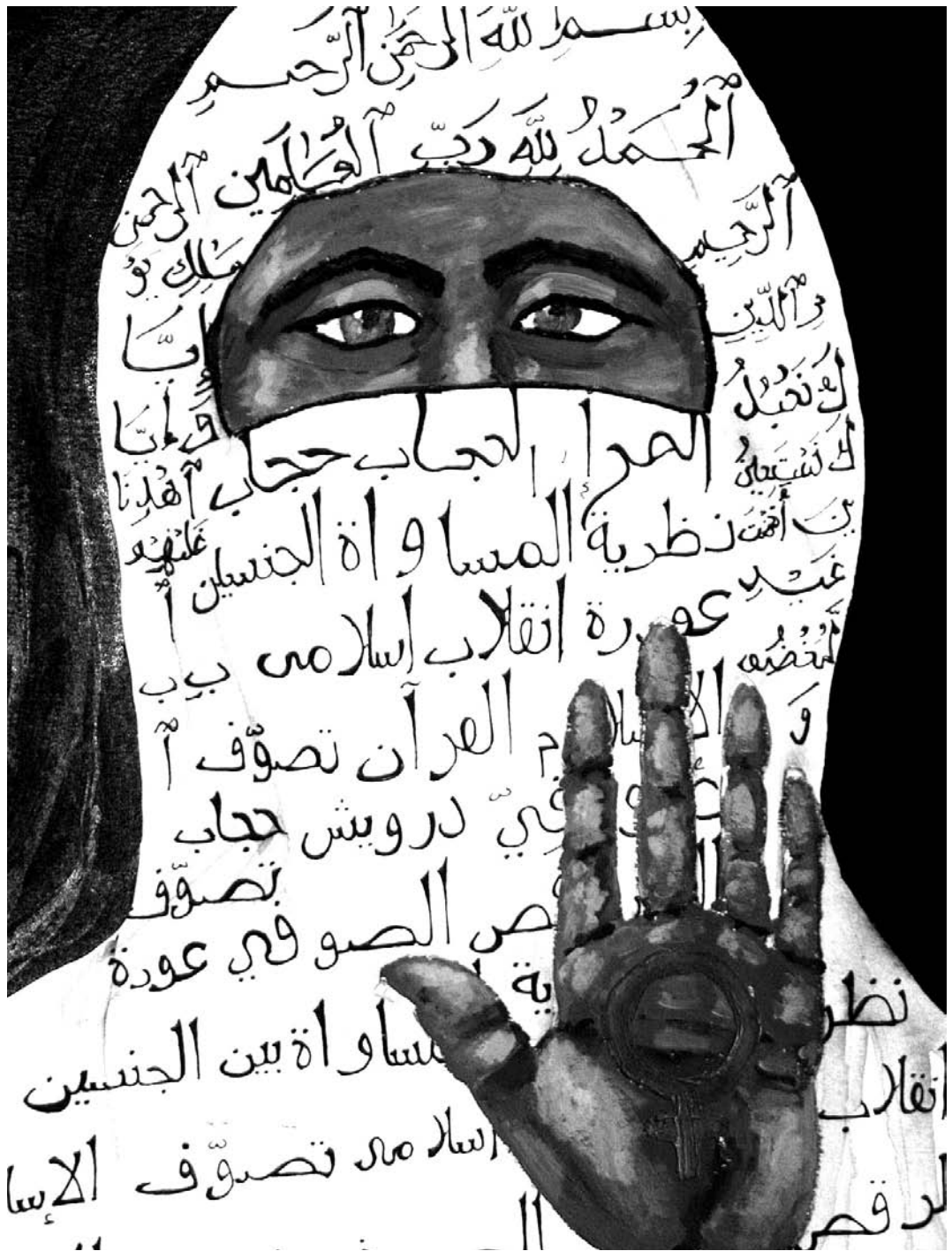
Smisel za »lepe umetnosti« je človeku vrozen, kot vsak naravni dar, in islam verjame, da tudi umetniški talent zahteva razvoj. Vsako pretiravanje je v nasprotju z islamsko etiko, tudi izvrševanje same duhovne prakse. Islam v ničemer ne zavira umetniškega poleta, edino določilo je prepoved upodabljanja božjih figur in podob, sama prepoved ni absolutna, temveč ima korenine v določenih metafizičnih in družbenih razlogih, ki vplivajo na fantazijo umetnika. Koran je potemtakem »zapis ... podoba lepote božje besede in s tem božja lepota sama.« (Hattstein, 2006: 54)

Najvišja realnost oziroma Alah je hkrati osebna in nadosebna stvarnost (Sayyed, 2007: 69), ni zgolj čisto bitje, temveč je onstran bivanja, o katerem ni mogoče ničesar reči, ne da bi omenili njegovo neskončno in popolno bistvo, ki je onstran vseh omejitev. Zato se *shahada* (izpričevanje islama), *La ilaha illa'Llah*, ki vsebuje vso islamsko doktrino o naravi Alaha, začne z negativno predpono *la*, da bi potrdili, da božjega bivanja ali Alaha v njegovi realnosti nič ne omejuje. Od tod koranski verz »Ničesar ni, kot je On«. Alah je torej popolnoma transcendent in onstran vseh konceptov, omejitev in meja, vendarle pa je hkrati tudi vselej prisoten. Manifestacija ni nič drugega kot teofanija njegovih imen in kvalitet.

Literatura

- ABU ZAID, N. H. (2008): *Gottes Meschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*. Freiburg, Basel, Wien, Herder.
- ALHADY, M. P. (2005): *Moderna arabska poezija*. Ljubljana, Alef.
- ARISTOTEL (1982): *Poetika*. Ljubljana, CZ.
- BAJRAKTAREVIĆ, O. (2009): *Klasična islamska filozofija*. Sarajevo, Fakulteta islamskih nauka.
- CORBIN, H. (2001): *Zgodovina islamske filozofije*. Celje, Mohorjeva družba.
- DURAKOVIĆ, E. (2012): *Orientalogy*. Sarajevo, Filozofski fakultet u Sarajevu.
- EL SAYED, M. H. (1998): Islam, the Qur'an and the Arabic Literature. *Al Serat*, XIV (1). Dostopno prek: <http://www.al-islam.org/al-serat/arabic.html> (2.februar 2011).
- GARAUDY, R. (2000): *Živi islam*. Sarajevo, El Kalem.
- HAMIDULLAH, M. (1993): *Uvod u islam*. Zagreb, MZPMBIH.
- HATTSTEIN, M. (2006): *Islam: Religion und Kultur*. Köln, Könnemann.
- IBN KHALDUN (1989): *Al Muqaddima*. Zv. 3. Princeton, Princeton University Press.
- IBN MALIK, N. (1989): *Kur'anski fenomen*. Sarajevo, Starješinstvo Islamske zajednice BiH, Hrvatske i Slovenije.

- JUVAN, M. (2006): *Literarna veda v rekonstrukciji*. Ljubljana, LUD Literatura.
- KERMANI, N. (2004): Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur'an. V *Modern Intellectuals and The Qur'an*, S. Taji-Farouki (ur.): 172. Oxford, Oxford University Press.
- KORAN, (2005). Tržič, Ljubljana, Učila International, Euroadria. Prev.: E. Majaron.
- KORKUT, B., prev. (1989): *Al Qur'an Al Karim, Kur'an s prevodom*. Sarajevo, El Kalem.
- KOS, J. (2005): *Pregled svetovne književnosti*. Ljubljana, DZS.
- MUSTANSIR, M. (2000): *The Qur'an as Literature, Renaissance*. Dostopno prek: 5 http://www.islamic-awareness.org/Quran/Q_Studies/Mitliter.html (2. februar 2011).
- MUSTAFA, P. (2010): O umjetničkom izražavanju vjere, *Preporod*, Br. 5/919, 1. mart. Sarajevo.
- OSMAN, E. (2009): Filozofija arapskog jezika. V *Klasična islamska filozofija*, O. Bajraktarević (ur.): 301. Sarajevo, FIN.
- PIRJEVEC, D. (1989): *Estetska misel Franceta Vebra*. Ljubljana, Slovenska Matica.
- PRLJAČA, M. (2010): O umjetničkom izražavanju vjere. *Preporod*, št. 5/919, 1. marec 2010. Sarajevo.
- RAMADAN, T. (2012): *The Quest for Meaning*. London, Penguin Books.
- RAMADAN, T. (2009): *The Radical Reform*. Oxford, Oxford University Press.
- RAMADAN, T. (2008): Reading the Qur'an. Dostopno prek: <http://www.nytimes.com/2008/01/06/books/review/Ramadan-t.html?pagewanted=all> (16. avgust 2012).
- RAMIĆ, J. (2005): Durakovićev književno-estetski sloj Kur'ana. *Glasnik*, LXVII (1–2), januar-februar. Sarajevo.
- RAMIĆ, J. (1999): *Obzorja arapsko-islamske književnosti*. Sarajevo, El Kalem.
- SAEED, A. (2006): *Islamic Thought*. London, New York, Routledge.
- SCHOUN, F. (1996): *Dimenzije islama*. Sarajevo, El Kalem.
- SEYYED, H. N. (1987): *Islamic Art and Spirituality*. Albany, State University of New York Press.
- SEYYED, H. N. (2007): *Islam: Religija, zgodovina in civilizacija*. Maribor, Litera.
- SNOJ, V. (2007): *Od drugega do drugega*. Ljubljana, KUD Logos.
- ŠURKOVIĆ, K. (2004): *Ideja islamske umjetnosti*. Sarajevo, BCA Company.
- TAJI-FAROUKI, S. (2004): *Modern Intellectuals and The Qur'an*. Oxford, Oxford University Press.



ISLAM, DRUŽBA IN PRAVO

Islamski model družbenega življenja

Pravna in ekonomska misel islama

Die Sektierer und andere Bruderschaften des okzidentalen Mittelalters: Träger der religiösen Durchdringung des Alltagslebens, fanden ihr Gegenbild in den eher noch universeller entwickelten Bruderschaften des Islam; auch die dafür typische Schicht: Kleinbürger und namentlich Handwerker, war beiderseits die gleiche, – aber der Geist der beiderseitigen Religiosität war sehr verschieden ...

Max Weber

Islam appears to me like a perfect work of architecture. All its parts are harmoniously conceived to complement and support each other; nothing is superfluous and nothing lacking; and the result is a structure of absolute balance and solid composure.

Muhammad Asad

V samem jedru muslimanskega razumevanja prava obstaja ideja, da je pravo inherentno veri in da je po svojem bistvu religiozne narave.

Fazlur Rahman

V pričujočem članku se posvečam islamu kot družbenemu sistemu. Obravnaval bom pet medsebojno povezanih sklopov, ki razkrivajo družbeno-ekonomsko vrednost znotraj islama: 1. islamski svetovni nazor kot sistem dualnosti, 2. islamsko pravo kot integralni del islamske misli, 3. islamsko ekonomsko misel in Al Ghazalijevo ekonomsko filozofijo, 4. misel Maxa Webra in pojem kapitalizma v islamu ter 5. islamsko bančništvo in finančno poslovanje kot sodobno vejo islamske ekonomske misli.

Specifika islamske ekonomske, pravne in politične misli je v tem, da nikdar ni ločena od islamskega postulata etike, saj je nemogoče biti danes gospodarstvenik, jutri pa moralna osebnost. Prav tako ni mogoče povsem razdvojiti duhovnosti od pravnega zakona, niti islamskega duhovnega postulata od družbeno-politične akcije in solidarnosti. V tej točki islam jasno presega meje in definicije religije in se spušča globoko v domeno družbeno-socialnega, zato se članek posveča pravni, ekonomski in etični misli islama.

Ker islamska ekonomska misel temelji tako na etiki Korana kakor tudi na islamskem pravu, je nanjo treba gledati kot na ožji del celotnega pravnega sistema, ki pa je hkrati ožji del islamske kulture oziroma civilizacije. To je tudi razlog, zakaj bo uvod v članek predstavitev celotne

¹ Po Aliju Izetbegoviću pa obstajajo le trije pogledi na svet: religiozni, materialistični in islamski (Izetbegović, 1996: 3). Ti pogledi so projekcije treh elementarnih možnosti in opredelitev sveta, človeka in življenja, od tod neaplikabilnost termina »religija« v primeru islama, kakor je splošno sprejeto v zahodno-krščanski miselni koordinaciji. Religiozni pogled meri na eksistenco duha, materialni na primarno eksistenco materije, islamski pogled pa na simultano eksistenco duha in materije, ki ju združuje v obliki človeka. Narava in človek sta torej različni kategoriji, ki pa se srečata v svetu, zato je dualizem za Izetbegovića najintimnejše človeško občutenje, ki človeku sledi že tisočletja.

ideje islama in njegovega svetovnega nazora, prek katerega bom predstavil ključne pojme in koncepte tako islamskega prava kakor tudi islamske ekonomije, ki se, kakor bomo videli, razlikuje od klasične ekonomske misli v več točkah. To tezo bom podkrepil s pojmovanjem islamskega predikata etike kot dela islamskega prava in s tem islamske ekonomske dejavnosti, o kateri govori sloviti Al Ghazali, hkrati pa bom predstavil nekatere ugotovitve in spodrsrljaje Maxa Webra in njegove teorije o kapitalizmu v misli islamskega genija in ključne razlike med njima. Prispevek bom zaključil s predstavitvijo islamskega bančništva kot sodobne prakse islamskega etično-ekonomskega poslovanja, ki velja za skupek finančnega obratovanja in šeriatskih postulatov, vzpostavljenih v globalnem sistemu kapitalizma, za katere pa je vseeno prezgodaj trditi, da postajajo prevladujoči v svetovnem merilu.

Islamski svetovni nazor kot civilizacija in kultura

Kompilacija Korana ni pomenila le verskega bujenja, temveč predvsem politično in socialno akcijo, revolucijo, ki jo je Koran vzpostavil v 7. stoletju in ki živi še danes. Islam pod svoje okrilje zajema mistiko, filozofijo, ekonomsko misel in pravo ter temelji na dveh postavkah osebnega in družbenega delovanja: *biti musliman* in *kako biti musliman* (Ramadan, 2002: 48). Biti musliman pomeni izgovarjati in potrjevati *šahado* (pričevanje Alaha), kako biti musliman, pa zajema socialno obarvane dejavnosti in aktivnosti. Šahadi je na družbeno-pravnem področju ekvivalenten šeriat ali islamsko pravo. Hisham Džait zagovarja tezo o ustvarjalnem elanu in vrednostih islama kot kulture (Džait, 1989: 113), saj je po njegovem islamu uspelo združiti najrazličnejše poglede v okvir ideje *enotnosti* pod določenimi normami in zakoni, ki navajajo abstraktno-teološke in družbeno-praktične vrednosti. Univerzalizem ortodoksnega islama se kaže predvsem v njegovem čistem duhovnem sporočilu, ki presega oblikovna, pojavnostna in materialna določila.

Ne glede na globino krščanskega navdiha, ki se kaže v katedralah, umetnosti in teologiji, je za Džaita Evropa spoznala resnični koncept boga šele z islamom, saj se je krščanstvo na neki način razcepilo in za vrhovno vrednost postavilo človeka oz. boga v človeški podobi, »bolečino človeka je Evropa doumela skozi Boga«, medtem ko je »bil islam ves v območju predanosti nevidnemu Bogu« (ibid.: 117). Islamski teocentrizem pa ne zavrača človeka, temveč temelji na njem, saj se Jaz in Alah v islamu nenehno srečujeta. Od tod so vzniknile tudi islamske znanosti (hadis, teologija, komentarji Korana, islamsko pravo idr.), ki so bile intelektualno motivirane in ne pomenijo le predanosti Alahovi volji, temveč predvsem proučevanje pojavnega in družbenega sveta, kar nakazuje na dejstvo, da sta sveto in profano v islamu zamejena.

Materialistični pogled na civilizacijo lahko pomeni močno podstat in osnovo za rojstvo najrazličnejših dosežkov in ne glede na to, da je bila islamska civilizacija izredno urbana in trgovsko usmerjena, pa se je dekadenca islama začela v trenutku, ko je islam kot gibanje izgubil svoj družbeni dosežek. Ibn Khaldun je v *Al-Muqaddimi* zapisal, da »nepravičnost razorje civilizacijo« (Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, knjiga I, 3. in 41. poglavje),¹ individualizem, ki mu sodobna družba daje določen primat, pa ni absoluten. Fathullah Gülen pravi, da »po pojmovanju islama družbo vzpostavljajo zavedajoči se posamezniki, ki jih opredeljujeta svobodna volja

in odgovornost tako do njih samih kot do drugih. Islam gre korak dlje v kozmizmu«. (Rejwan, 2003: 171) Islamska misel se tu kaže ne le kot domena kulture, temveč tudi kot področje civilizacije.²

Te, ki so dandanašnji znani kot islamisti ali fundamentalisti, so prizadeli neuspeh in pomanjkljivosti modernih islamskih držav, ki so posvojile tuje nazore in prakse. Odpadle so od avtentičnega islama in tako izgubile svojo nekdanjo veličino. Ti, ki so znani kot modernisti ali reformatorji, zavzemajo nasprotno stališče in ne vidijo vzrok te izgube toliko v opustitvi, marveč v ohranjanju tradicije, zlasti v nefleksibilnosti in vseobvladujočnosti islamske duhovščine. Ta, pravijo, je odgovorna za trmasto vztrajanje prepričan in praks, ki so bile nemara ustvarjalne in napredne pred tisoč leti, niso pa takšne tudi danes. (ibid.: 178)

Islamski svetovni nazor se pretežno vrti okoli pojma *tawhīd* (Choudhury, 2004: 8), ki je ključen v islamski misli in pomeni Božansko enotnost Alaha in se nemalokrat prevaja kot čisti monoteizem, vključujoč etično, estetsko, znanstveno in ekonomsko-družbeno domeno. Islamski učenjaki so, nanašajoč se na islamsko perspektivo *tawhīda*, tekom zgodovine proučevali tako materialni kakor tudi fenomenalni svet, bodisi s filozofske, racionalistične ali pa t. i. tradicionalistične pozicije.³ V svoji metodi so se razhajali v »priklicu epistemologije božanske enotnosti konceptualnih in kognitivnih dejstev« (ibid.), vseeno pa je koranska percepcija civilizacije in kulture močno vplivala na narativno zgodovino islama prek znanstveno-družbene metode, ki je takratnemu svetu jasno priskrbela novo razumevanje epistemološke percepcije družbenih in ekonomskih odnosov. To razumevanje je zaobjemalo področja tuzemskega kakor tudi supralunarnega sveta skozi dualnost, ki je v tem pogledu islamu imanentna.⁴ *Tawhīd* kot sestav tako materialnega kakor tudi duhovnega sveta, islamskega prava in sufizma, v svojem jedru povezuje realnost koherentno, »brez razlikovanja med sekularnim in nesekularnim, Zahodom in Vzhodom, muslimani in drugimi« (ibid.: 9), ki je za številne islamske avtorje temeljna struktura oz. univerzalni model realnosti islama, unificirane okoli pojma znanja.

Islamski svetovni nazor je tako za Choudhuryja »popolno dopolnilo, sočasnost, ki je kratko malo znanja sprožajoč snop *par excellence*« (ibid.: 12). Po Koranu znanje izvira iz episteme enotnosti Alaha prek kozmične šure, ki oznanja tako človeško kakor tudi nečloveško dejavnost, od tod je zunanja kakor tudi intrinzična izkušnja duhovnosti v Koranu določena kot *fitrah* (npravna drža človeka kot duhovnega bitja)⁵, ki mobilizira znanje v svetovnem sistemu. Po drugi strani pa velja prepričanje, da ima islamski svetovni nazor korene v Koranu in Sunni kot neodvisnih virih. Racionalizem je bil kot islamska komponenta razumevanja pojavnega sveta v islamski zgodovini nenehno propagiran, kljub temu dejstvu in obstoju različnih skupin pa je islamska zgodovina razvila samosvoj koncept »epistemološke funkcionalnosti, imenovano *mutakallimūn*, ki se je razlikoval od grškega modela. Učenjaki *mutakallimūn* so zavračali racionalizem in združevali različne ravni znanja, tako islamsko filozofijo kakor tudi islamsko pravo. Na tej stopnji se je razvil islamski koncept proučevanja družbe, ekonomije, vladavin in drugih ved (ibid.: 14), študij politične ekonomije pa je s svojimi podsistemi pomenil dinamiko islamskega svetovnega nazora, temelječega na mnogoterosti islamske kulture.⁶

² Tudi prepoved alkohola je v islamu družbena in ne individualna, kajti alkohol je predvsem »družbeno zlo«. Ko islam prepoveduje alkohol, ne deluje kot religija, temveč kot družbena konvencija ali pravno določilo, čim muslimanska aktivnost oslabi, pa islam hitro zapade v le še eno izmed religij oziroma državnih religij in izgublja na poudarku »islamski«.

³ Racionalizem je v klasični islamski filozofiji dosegel vrh z mutazili, tradicionalisti pa so označeni kot *mutakallimūn*, posvečujoč se islamski sholastiki. Za več glej Fakhry, M (1970): *A History of Islamic Philosophy*. New York, London, Columbia.

⁴ Glej npr. Alija Izetbegović, Fazlur Rahman, Thomas Bauer.

⁵ Glej Koran, 30:30, 7:172 in 139 ter Asad, M. (2002): *Islam na raspuču*. Sarajevo, El Kalem.

⁶ Glej Bauer, T. (2001): *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin, Verlag der Weltreligionen.

⁷ Šeriat je tradicionalni prevod za »Alahov zakon«. Beseda *šerija* spada v tradicijo predaje (hadis) in se ne pojavlja v Koranu. V Koranu je uporabljen izraz *šir'a* (El-Maide, 48), kar etimološko pomeni *pot proti vodi*. Šeriat torej ni zakonik, ni del zgodovine, niti represiven sistem, ampak Alahovo sporočilo v svoji celovitosti, torej način življenja, ki temelji na tekstu. »Pot k izviri je pot k Alahu, ki pogasi vsako žejo« (Garaudy, 2002: 61), kar naprej pomeni, da je integralni del islamskega pogleda na svet.

⁸ Sodobni islamski mislec Wael Hallaq trdi, da je ijtihad neodvisna pravna sodba, prakticirana skozi zgodovino islama in uporabljena kot orodje razločevanja, ki jo je zagovarjal sam prerok Mohamed. Hallaq zagovarja tezo, da je ijtihad razmišljanje (motrenje) oz. ekstrakcija mnenja iz islamske pravne literature, ki se v zgodovini islama nikdar ni zares nehala, saj so mujtahdid (tisti, ki so obdarjeni z znanjem ijtihada) bili nenehno aktivno vključeni v razvoj islamske civilizacije in kulture. Za več o ijtihadu glej: Wael, H. (1984): *Was the Gate of Ijtihad Closed. International Journal of Middle East Studies* 16, 3–41; Wael, H. (1986): *On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad. Studia Islamica*, 63, 129–14; Ali-Karamali, Shista, P., Dunne, F. (1994): *The Ijtihad Controversy. Arab Law Quarterly* 9, 238–257; Nyazee, Iman Ahsan Khan (1994): *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, 269–301. Kuala Lumpur, The Other Press.

Izvori islamskega prava

Islam se pogosto razlaga kot predaja Alahovi volji (Ghandour, 2009: 60), dejanje, ki potrjuje božjo enotnost. *Īmān* ali osebna vera je neločljivo povezana z islamom, medtem ko *Dīn* oz. religijo sestavljata *īmān* in islamska zakonodaja. Za razumevanja značilnosti islamske ekonomije pa je potrebno nasloviti tudi pravne parametre islamske misli.

»Islamsko pravo« oz. *Sharī'ah* (šerija) bi lahko označili kot »nezamenljivi zakon«, kot okvir *tawhīda*. Šerija je za številne islamske učenjake, tako za klasične kakor tudi za sodobne (od Al Ghazalija do Tariqa Ramadana) jedro razumevanja islamskih načel in je zato holistični pogled na realnost. Epistemologija *tawhīda*, označena v samem Koranu (Choudhury, 2004: 10) in pozneje v islamski svetovni skupnosti (*umma*), je potemtakem nujen pogoj za razumevanje islamskih znanosti, vključno z ekonomijo, saj ideja enotnosti temelji na zapovedih (*ahkām*), izpeljanih iz Korana, in dejanj Mohameda (*Sunna*), kot interpretacija realnosti. Šeriat bi potemtakem lahko prevajali kot Kodeks ravnanja (Nomani in Rahnema, 1996: 14–15), medtem ko je znanost šeriata imenovana *fiqh*, *fuqaha'* pa se imenujejo specialisti za islamsko pravo. V sunit-skem islamu obstajajo štiri pravne šole, imenovane po njenih ustanoviteljih – Hanafi, Mālikī, Šafi'ī in Hanbalī, ki so enotne v tem, da so temeljni viri šeriata Koran, Sunna, *ijmā'* ali konsenz in *qiyās* ali analogija. Ti teksti so stavba pravne literature, pravni učenjaki pa so ustanovili pravni sistem znotraj islama (socialni, finančni, javni, zasebni, matrimonalni idr.) glede na proučevanje dovoljenega in prepovedanega v islamu. Šeriat zajema vse vidike človeškega delovanja, tudi ekonomsko ravnanje, v času abasidskega kalifata (od 8. do 13. stoletja) pa so nastala prva besedila o islamski ekonomiji (Ashqar in Wilson, 2006: 155–157), ko so nastajale pravne šole, izvajajoč prakso *ijtihāda*⁸ ali neodvisne razumske sodbe.

Šeriat je po Garaudyju »prisotnost Alahove volje v človeškem življenju in zgodovini« (Garaudy, 2000: 60), *ilmu-l-fiqh* pa je veda o islamskem zakonu. *Ilm* pomeni znanost oz. nauk, *fiqh* pa razumevanje. Znova sta nam na voljo dva nasprotna, a komplementarna termina, ki merita na vseobsegajočo misel islama. Alija Izetbegović v povezavi z dualizmom pravi:

Opazovanje in razmišljanje sta v Koranu dve različni poti in cilja. Razlika med njima je razlika med fiziko in metafiziko. 'Opazovanje' je začetek sleherne znanosti. To je neka vrsta pozitivizma Korana. Nasprotno, cilj metafizike je vedno bil, da odkrije neko absolutno načelo, ki bi lahko pojasnilo raznolikost sveta. Znanost je ubrala pot opazovanja, dotikajoče se, z namenom, da najde zakone, po katerih se dogajajo stvari v zunanjem svetu. (Izetbegović, 2003: 407).

Fiqhska znanost se je kot disciplina v islamski znanosti pojavila po smrti Mohameda za časa prvih muslimanov, imenovanih *ashabi*. V generaciji po ashabih so sledili usulski učenjaki, ki so se ukvarjali s problematiko prava, z njihovo pomočjo so nastali šeriatski predpisi. Med prvimi

so bili Said ibn Musib, Sid ibn Džubejr idr. Fiqhska znanost (*usul-l-fiqh*) potemtakem pomeni besedo zakonodajalca, ki se nanaša na obveznika (*muqallif*) z zahtevo, da se določeno dejanje naredi, prepove oz. je pogojno dovoljeno; je znanost, ki se ukvarja s pravili in določili, prek katerih pride do šeriatskih pravnih norm, na podlagi veljavnih šeriatskih izvorov (Sušić, 1996: 5). Fiqh se torej ukvarja s šeriatskimi predpisi oz. proučuje, kako mora muqallif ravnati, usul-l-fiqh pa se posveča vprašanju, čemu je to potrebno oz. zakaj se mora muqallif teh pravil držati. Fiqh pomeni metodologijo prava, usul-l-fiqh pa filozofijo prava.

Islamsko pravo (fiqh) je bilo povezano z nastankom islamske države in njenim razvojem, kar priča o družbenem, tj. moralno-pravnem postulat. Na kratko bom predstavil štiri pravne šole sunitskega islama in njihove ustanovitelje:

1. Imam A'zam Abu Hanifa, perzijskega rodu, se je rodil leta 699 (80. po hidžri) v Kufi in umrl leta 767 (150. po hidžri) v Bagdadu. Njegova metodologija temelji na racionalizmu, da nič ni določeno in nič prepovedano, če drugače ne definira zakonodajalec. Namen te metodologije je ustvariti pravno regulacijo za vse človeške potrebe. Njegova misel temelji tako na hadisu kakor tudi na šeriatskih predpisih. Abu Hanifi sledi večina islamskega sveta – del Bližnjega vzhoda (Irak, Sirija, Libanon, Jordanija), delno Egipt, Turčija, večinsko prebivalstvo Bošnjakov, in skoraj vsa srednja Azija vse do Nepala.
2. Imam Malik: rojen v Medini leta 715 (93. po hidžri), kjer je leta 801 (179 po hidžri) tudi umrl. V tolmačenju pravnih vprašanj se poslužuje pristopa stvarnega življenja in neposrednih izkušenj. Razpravlja o vprašanjih, ki obstajajo, in nikakor ne o hipotetičnih možnostih (čemu sledi Abu Hanifa). Malik je bil povsem samostojen v razmišljanju in analizi pravnih vprašanj, čeprav se je bolj nagibal k racionalni kot pa k tradicionalni veji interpretacije. Pri svoji analizi se je opiral predvsem na konsenz, njegovi šoli sledi celotna Severna in Podsaharska Afrika ter delno Zalivske države.
3. Imam Šafi': rojen v Gazi leta 772 (150 po hidžri), umrl v Egiptu leta 826 (204 po hidžri). Imam Šafi' se je seznanil s pravnimi temelji imama Malika in Abu Hanife v Medini in Bagdadu, njegovo prvo fiqhsko delo pa je bila sinteza iraške in medinske pravne šole in nosi naslov *Al Hudžatun*. Imam Šafi' je pripadal obema šolama in na njunih podlagah ustvarjal tretjo ter tako sledil zlati sredini med racionalisti in tradicionalisti. Za svojo metodologijo se opira na hadis in na analogijo, predvsem pa na a) Koran, ki ga razlaga s suno, na b) konsenz in c) na mišljenje in delovanje prvih ashabov. Njegovo delo *Risala* je prvo usulsko delo o islamskem pravu, šafijski šoli pa sledijo skrajni vzhodni del Afrike (Somalija, Džibuti idr.), delno Egipt, Oman, skrajni vzhod Turčije in Malezija ter Indonezija.
4. Ahmed abu Hanbal: rojen leta 785 (163 po hidžri) v Bagdadu, kjer je leta 863 (241 po hidžri) tudi umrl. Imam Ahmed je bil izvrstni poznavalec hadisov, kar mu je omogočilo globok vpogled v življenje Mohameda. Abu Hanbal se je v svoji metodologiji opiral predvsem na a) Koran in suno: če se šeriatski predpis ne pojavi v enem izmed teh dveh izvorov, se opredeli kot neveljaven. Izvoru je dal prednost pred prostim razmišljanjem; b) praksa ashabov, če argumentacije ni mogoče najti niti v Koranu niti v suni; c) analogija: ko prouči vse predhodne izvore, se posveti racionalnim argumentom. Hanbalski šoli sledi Kraljevina Savdske Arabije in le delno Emirati in Katar (Sušić, 1996: 11–22).

Koran vsebuje 6236 ajetov. Samo 228 se jih navezuje na pravne predpise, od katerih se jih 70 ukvarja z družinskimi vprašanji, 70 z državnim pravom, 13 s sodno oblastjo in sodnim postopkom, 10 z ustavnimi vprašanji, 10 z ekonomskim sistemom in financami, 25 z mednarodnimi odnosi in 30 s kazenskimi postopki. Le tri odstotke Korana se ukvarja s pravnimi vprašanji, 0,05 odstotka pa s kaznovanjem (Garaudy, 2000: 61). Glede na zasnovo Korana in zgodovino islamske civilizacije je

⁹ Glej npr. Koran, 4: 23.

¹⁰ Za več glej Bauer, T. (2011): *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin, Insel Verlag.

razvidno, da islam ne pomeni uveljavitve kazenskega prava, kakor ga nemalokrat danes skušajo prikazati v javnosti. Šeriatski predpisi so integralni del islamskega prava, izvedeni vzorci islamskih

učenjakov in pravnikov, ki so glede na temeljne vire islama predpise razdelili v šest sklopov. Poleg najne in neizpodbitne obveznosti muslimanov (*fard*) poznamo tudi strogo obveznost (*wadžib*):

- *Fard* je »obveznost brez kakršnegakoli dvoma« in pomeni npr. dajanje zakata, hadž, post in pet dnevni islamski molitev, ki so muslimanu predpisane kot obvezne in jih ni mogoče izpustiti, razen pod določenimi pogoji, na primer fizične nezmožnosti, bolezni idr.
- *Wadžib* je zahteva zakonodajalca, namenjena muqallifu, da se izpolni kot direktna ali indirektna. *Wadžib* pomeni določeno mero razumevanja, kljub obveznosti izpolnjevanja. Kdor negira *fard*, za številne učenjake preneha biti musliman, kdor pa negira *wadžib*, ostaja musliman brez izpolnjevanja obveznosti.
- *Mandub* je zahteva zakonodajalca, da je muqallif obvezan nekaj storiti, a ta obveznost ni izražena v obliki neizpodbitnega zakona, temveč v obliki priporočila (poljubnosti).
- *Mubah* pomeni svobodno voljo. Zavezanec je svoboden, da presodi in izbere med dejanjem in nedejanjem v določenem primeru.
- *Haram* je stroga prepoved, zahteva, da se nekaj ne sme storiti.⁹
- *Mekruh* ali ovira pomeni obveznost, da se nekaj ne stori, kar ni definirano v strogi prepovedi, temveč v obliki obsodbe dejanja in povzročitelja dejanja.

Verske obveznosti se vrednotijo po kvaliteti in ne po kvantiteti in ne pomenijo rutinskega delovanja (Sušič, 1996: 71), temveč samokontrolo islamske skupnosti. Cilj šeriata je potemtakem predvsem vzpostavitev možnosti za *pravično* življenje družbe v celem (ibid.: 89), saj vzpostavlja norme, ki temeljijo predvsem na osebni veri. Znano je, da je največ koranskih ajetov namenjenih osebnemu verovanju kot duhovno-moralnemu aktu.

Glede na zgodovino tega, kar imenujemo »islamsko pravo«, bi lahko trdili, da so šeriatski predpisi določena interpretacija razodetega zakona in kot taki socialni konstrukt določene naracije. Očitno obstaja diskrepanca med šeriatom (objavljenim zakonom) in islamskim pravom. Zato je naša naloga razumeti zakon kot tak in proučiti različne interpretacije. Kaznovanje, ki ga nekateri dojemajo kot temelj islamskega prava, je bilo v zgodovini islama le redkokdaj izvršeno. Sankcije, ki jih poznamo danes, so bile islamski misli povsem tuje. Četudi bo kaznovanje v današnjem razumevanju islama vedno ohranilo svoje izvorno jedro kot neutilitarni moralni odgovor na nemoralno dejanje ali celo kot fizična ali praktična škoda, kazni ni motivirana s pojmom koristnega ali z zaščito interesa žrtvovanja, saj mora vedno meriti na moralni učinek in ne na določeno mero zaščite, ki nosi konotacijo družbene koristnosti. Islamsko pravo je postalo del okostenele interpretacije salafistov šele v moderni dobi.¹⁰ Islam se torej pomika k poziciji povračilnega ukrepa in kot duhovno-socialni sistem sprejema elemente družbene zaščite. V tej luči je pojem molitve prešel v koncept *šalata* (islamska molitev); iz miloščine v *zakāt*; povsem duhovno skupnost je nadomestil koncept *umme* (duhovno-politična skupnost). Poleg tega je islamsko kazensko pravo poznalo sistem preizpraševanja mladoletnikov, podoben današnjemu sistemu socialne službe, kar meri na sociološko dožemanje delikta in delinkventa (ibid.: 234). Kot tako islamsko pravo teži k človeški celokupnosti, materialnemu in duhovnemu vidiku (Hamidullah, 1993: 121). Četudi je v islamu Alah vrhovni zakonodajalec (*conditio sine qua non* obstoja kozmosa), je islamska pravna misel zelo elastična in dopušča prilagajanje in interpretacije. Tariq Ramadan zagovarja tezo, da je pravo *per deficiones* izpostavljeno spremembam, zato misel, da je islam stacionaren, nedinamičen, nespremenljiv sistem zastarelih idej, zavračamo na samem začetku. Trditi, da so vsi verski predpisi nesprijemljivi, bi bilo potemtakem napačno:

¹¹ »I nema vam grijeha u onome što pogriješite i nehotice učinite. Ali je grijeh u onome što ste hotimično učinili i što su odlučila vaša srca.« (Koran, 33: 5) [»Ni greh v tem, če se zmotite in kar nehotite naredite. Greh je v tem, kar ste storili hote in kar so odločila vaša srca.«]

1. Obstajajo nespremenljivi postulati oz. temeljni principi islama, ki so kategorični (npr. pet stebrov islama).
2. Obstajajo spremenljivi predpisi, ki regulirajo življenje kot tako: družbeno, družinsko, kazensko pravo, administrativne in državne zakone idr., ki so odprto področje *ijtihada* (motrenja). Od tod *fiqhu* dinamičnost in nenehna svežost (Qardawi, 1999: 79).

Glede na to, da je Koran nastajal tekom življenja Mohameda, od začetka njegovega poslanstva do njegove smrti, in se soočal z novimi situacijskimi izzivi, pomeni, da je bil islam nenehno v stiku z družbenimi in političnimi kakor tudi duhovno-moralnimi vprašanji. Ajeti ali koranski verzi so tako prihajali postopoma. Glede na Koran je treba soditi in proučevati namen in ne dejanja ter predvsem delovati preventivno, zato vprašanje namere, tj. notranje težnje, ostaja ključnega pomena, saj se navsezadnje preizprašuje namembnost človeškega dejanja in ne samih dejstev.¹¹ Temu bi moralo ustrezati tudi državno pravo, od tod se humanizem pojavlja kot afirmacija človeka kot svobodnega bitja, koncept svobode pa je po islamskem predikatu etike nerazdružljivo povezan s konceptom odgovornosti. V območju zahodne pravne znanosti pa se uporablja pojem prava, ki proučuje družbena dejstva ter posameznika in družbo obravnava v okviru teh norm. Mehanično ločevanje pravic in dolžnosti (prava, države) od etike je začetek razpada (islamske) družbe. Boisard pravi:

Mehanična razdvojitve, ki se je začela postopno prepoznavati v zahodnem konceptu, a se nanaša na ti dve zelo podobni presoji o človeških ravnanjih, in ki v subjektivni intimnosti volje vidi moralno naravo nekega dejanja, pri čemer pa se pravno sankcionira samo fizični in zunanji vidik dejanja v okviru objektivne organizacije družbenega življenja, v islamu ni moglo pridobiti te oblike, kajti zakon pred vernike postavlja stanovitne formalne zahteve in imperativne dolžnosti, ki ne implicirajo nujno ustrežajočih pretenzij z vidika drugih. Nasprotno, določena pravila dobrega ravnanja, ki bi bila v evropski filozofiji samo družbena etika, v muslimanskem konceptu dobijo čisto pravni pomen. Ta tesna povezanost prava in morale od samega začetka krepí moč sistema. (Boisard, 2002: 21)

Medtem ko je pravo negativni koncept, ki prepoveduje, je pravičnost (*adil*) tista, ki zahteva *dobro, resnično*. Temelji islama (ideali pravičnosti, človeškosti in razuma) imperativno nalagajo (moralno) zavezo človeku in predvsem skupnosti, saj islam teži k skupnemu življenju, ki nadpobjmuje nacionalne in etnične kategorije. Zgodovina islamske filozofske in teološke misli kaže, da islamski postulat prava meri na raven svetovnosti in ne predvideva gole norme, prepovedi, čistega določila v vlogi države, politike ali voditelja, v veliki meri pa so ta področja del ekonomskega delovanja.

Islamska ekonomska misel, Al Ghazali in pojem denarja

Pojem »zgodovinske vrzeli« v ekonomski misli, kakor jo označuje sodobni islamski učenjak in strokovnjak za islamsko ekonomijo Mohamed Ghazanfar, sega v grško antiko in sega vse do evropske renesanse. Ghazanfar v delu *Medieval Islamic Economic Thought* dokazuje, da je islamska civilizacija ključno pripomogla k ekonomski misli v času svojega razcveta in ekspanziji znanja ter navaja, da so bili arabski sholastiki v svojih dognanjih prav tako »evropski« kakor njihovi součenjaki iz Evrope (Ghazanfar, 2003: 49), navsezadnje je izmenjava znanja stoletja potekala pretežno na območju Sredozemlja, katerega del so bili predvsem islamsko-arabski misleci.

Ekonomsko ravnanje v islamu predvideva določene etične postopke, islamski ekonomski sistem pa je eden od podsistemov šeriata. Že omenjeni koncept *tawhīda*, pravičnost (*‘adl*), skromnost (*iqtisād*) in dobroželjnost (*ihsān*) so konstitutivni elementi ekonomskega pravnega sistema (Akram, 1999: 52). Etični postulati islamskega ekonomskega sistema ne povečujejo tržne ekonomije kot zadnje stopnje, temveč kot prostor vzpostavitve interaktivnega sistema, ki človeku zagotavlja bazične potrebe (Al Ghazali v Ghazanfar, 1997: 31). Islamska ekonomska misel je kot del vseobsegajočega predikamenta islamskega prava in kot njegov podsistem integralni del islamskega pogleda na družbo (Sadeq et al., 1996: 12). Kakor sleherni ekonomski sistem temelji na določeni filozofski percepciji in nič kaj drugače ni z islamom, ki celo spodbuja ekonomsko udejstvovanje (ibid.: 148) in pridobivanje premoženja. Kot tak sam ekonomski sistem velja za nepogrešljivo dimenzijo človeške družbe, sodobni učenjak za islamsko ekonomsko misel Abul-Hasan Sadeq pa navaja štiri temeljne dimenzije ekonomske analize znotraj islamske misli (ibid.):

- študije, nanašajoče se na ekonomijo in disciplino *tafsīrja* ali islamske eksegeze,
- ekonomske študije znotraj islamskega prava (*fiqh*), kot npr. sodobni vidiki islamske ekonomije,
- poglobljene študije ekonomije iz perspektive islamske etike islamskih ekonomistov, sufijev, filozofov in drugih učenjakov,
- številna dela islamskih učenjakov na temo ekonomske znanosti kot odgovor na potrebe časa.

Islamsko ekonomsko misel so islamski učenjaki in ekonomisti različno definirali. Muhammad Akram Khan predlaga naslednjo definicijo: »Islamska ekonomija teži k proučevanju človeškega uspeha *falāḥ* (beseda izvira iz arabskega glagola *aflahu*, *yuflihu* – uspevati, doseči uspeh, zadovoljstvo ...), ki se doseže z organiziranjem naravnih virov glede na medsebojno sodelovanje in participacijo« (Akram, 1999: 33). Koran poudarja, da mora biti *falāḥ* kot individualni oz. komunitarni uspeh dosežen v tuzemskem življenju, čeprav je ultimativen cilj muslimana posmrtno življenje. Ideja *falāḥa* je kategorizirana kot duhovna, ekonomska, kulturna in politična entiteta in temelji na principu preživetja, bodisi fizične narave bodisi kot socialna ali politična participacija, ter na ideji svobode do samozadostnosti človeškega bitja in socialnih pravic. Ti dve kategoriji ponazarjata osebno (mikro) in državno (makro) raven (ibid.: 35–36). Zaradi človeške narave po kopičenju materialnega bogastva in njegove inherentne težnje po maksimiranju dobička (ibid.: 59) islamska tradicija predvideva mero »pravičnega poslovanja« in nepristranskosti oz. pravičnosti. Na materialno bogastvo se v islamski tradiciji ne gleda kot na obliko materialne nadvlade, temveč sta v ospredju pojma skromnost in predanost pravično vodenega muslimana/ke, temelječa na konceptu skupnega dobra oz. *falāḥ*.

Podobno je z institucijo *zakāta* (islamskim davkom na premoženjsko stanje in prihranke), ki se uporablja v prid revnim slojem za uravnoteženje družbenega premoženja in povečanje socialne blaginje med populacijo.¹² *Zakāt*, skupaj z islamsko molitvijo (*ṣalāt*), ki je v Koranu omenjen 82-krat (Izetbegović, 1996: 196), ni le religiozno-moralni, temveč predvsem socio-ekonomski dejavnik, ki kaže na pomembnost razmerja med socialno dajatvijo in duhovno kategorijo. Z *zakātom* je islam postal ne le religija, temveč socialno gibanje, saj je revščina tako socialna kakor tudi duhovna težava in odraža premišljanje človeškega ravnanja do drugih: » ... *zakāt* se loteva revščine revnih in ravnodušnosti bogatih. Cilj islama ni odpraviti bogastvo, temveč izničiti revščino« (ibid.: 198).

Pojem, ki poudarja tržno delovanje, pa je pojem denarja in njegov družbeni doseg, o katerem je spregovoril tudi slavni islamski učenjak Al Ghazali. Osnovna določila denarja na Zahodu so sredstvo prometa, merilo vrednosti in sredstvo ohranjanja vrednosti (Halebić, 2006: 117). Brez kategorije denarja bi si težko predstavljali obratovanje ekonomije v družbi, saj ta vpliva na vse segmente človeškega življenja, navsezadnje tudi na moralo, uglašenost ekonomskih tokov ter družbenih izme-

njav, zato islam ne želi bojkotirati ekonomske znanosti, temveč iz nje narediti moralni postulat.

V starem Egiptu je bilo oduševstvo dovoljena, a vendar zakonsko omejena praksa, v antični Grčiji in v starem Rimu je bilo dovoljeno, dolžnik pa je postal suženj upnika, če mu ni izplačal dolga (ibid.: 118). Obresti so bile prepovedane tudi v judaizmu in krščanstvu, a pod določenimi pogoji.¹³ V današnjem (zahodno-krščanskem) svetu je obrestna mera dovoljena, saj je večina evropskih držav od 15. stoletja naprej odpravila zakon o obrestni meri (ibid.: 119). V Koranu sta oduševstvo in obrestna mera prepovedana postopoma, v gibanju od moralne zapovedi do stroge prepovedi.¹⁴ Prepoved *ribe* (Akram, 1999: 25), ki jo prevajamo kot obrestna mera, prav tako temelji na Koranu. *Ribā* je bila pogosta praksa predislamskih Arabcev, z nastopom islama pa se razvije ekonomska etika preprečevanja eksploatacije obubožanih v imenu premožnih, od tod islamsko razlikovanje med komercialno aktivnostjo, temelječe na dobičku in prepovedjo obrestne mere.¹⁵ Danes je prepoved *ribe* bistveni dejavnik teoretične utemeljitve in praktičnega posluževanja islamskega ekonomskega in bančnega sistema, in velja za orodje preprečevanja akumulacije bogastva.

Al Ghazali, eden največjih filozofov islamske misli (umrl leta 1111), v monumentalnem delu *Oživitev religijskih znanosti [Ihya ulum al din]* zapiše, da je denar eden najpomembnejših dosežkov civilizacije in mora biti uporabljen le kot medij za izmenjavo in nikakor ne kot cilj. Ena od vlog denarja v ekonomskih sistemih pa je sredstvo za ohranjanje vrednosti, iz česar sledi, da ima sam denar določeno vrednost (Garaudy, 2000: 119). Privrženci obrestne mere trdijo, da glavnica izgubi del svoje kupne moči zaradi inflacije, zato je obrestna mera nadomestilo le-te. Kategorija inflacije pa je dokaj moderen pojem, saj se pojavi z rojstvom bankovcev in ne kovancev. Obresti so določena alokacija denarja v kapitalu, kar pomeni, da denar esencialno posreduje vrednost in tako postaja »blago«. Nujno je potemtakem obravnavati navedene vloge denarja kot ekonomskega aksioma, medtem ko je v islamu denar le kazalec in sredstvo izražanja vrednosti, kar pomeni, da je vrednost zadržana v blagu, ki je rezultat koristnega dela, in ne v denarju. Al Ghazalijeva teorija razodeva, da islamska ekonomska misel vzpostavlja kritiko tega, kar bi danes imenovali neoliberalna ekonomija in materializem na splošno. Obrestna mera po islamskem prepričanju vodi v odtujenost od dela in v kopičenje denarja (bogastvo), teorija o upravičenosti obrestne mere pa deli družbo na dva razreda: na lastnike, ki del svojega dobička namenjajo neproizvajalcem, in na revne. V praksi pa proizvajalci vključujejo v stroške proizvodnje obresti na posojilo, ki se nato vračunajo v ceno proizvoda, zato teorija obresti prinaša dvig cen, blaga in storitev. Zato je pomemben pojem človeškega dela kot oblike (neutilitarne) aktivnosti, rezultat dela pa je določen proizvod, ki je lahko motiviran s koristnostjo ali potrebo. Civilizacija v rezultatu vidi le proizvodnjo, saj se proizvaja zavoljo porabe in samega proizvoda (Izetbegović, 1996: 216). V obrestnem sistemu lastnik sredstva obdavči z obrestno mero ne glede na aktivnosti in naravo ter smer poslovanja. Človeško delo je v takem sistemu nagrajeno le, če prinaša zaslužek, zato je posameznik prisiljen plačati obresti kot del izvrševanja uspešnega poslovanja, kar predvideva, da je kapital privilegirano sredstvo in ima prednost pred človekom (človeškim delom), o poslovni etiki v tem sistemu pa potemtakem ni sledi. Tudi hrana je za Al Ghazalija človeška bazična potreba (Ghazanfar, Islahi, 1997: 10) in zato ne bi smela biti motivirana z dobičkom, saj dobiček ni potreba, temveč dodatek na življenjske potrebščine. Islam zanj jasno prepoveduje eksploatacijo in skladičenje dobrin zaradi anticipacije povečanja cen na trgu in posledičnega zaslužka ter prodaje dobrin po enormnih cenah. Ekonomski postulati islamske misli po Al Ghazaliju kategorično prepovedujejo tak način pridobivanja dobička, ne le med krizo, temveč tudi v času blaginje.

¹³ »Ne jemlji od njega / svojega brata / obresti in ga ne odiraj, temveč boj se svojega Boga, da bo mogel tvoj brat zraven tebe živeti! Ne posojaj mu denarja na obresti in za oduševske cene mu ne dajaj svoje hrane!« (Levi: 25).

¹⁴ Glej Koran, 30: 39, 40: 160–161, 3: 130, 2: 278–279.

¹⁵ Koran, 2: 275.

¹⁶ Sayed. A. H. (2011): *Max Weber's Sociology of Islam: A Critique*. Dostopno prek: <http://www.bangladeshsociology.org/Max%20Weber-Anwar%20Hosain.htm>. (10. junij 2013).

¹⁷ Tako imenovani *prebendal feudalism* temelji na doživljenjskih nadarbinah, tj. določenih pravicah kot je plačilo rent ali drugih dohodkov v naturalijah in se razlikuje od evropskega fevdalizma, ki je temeljil na fevdih.

Max Weber, kapitalizem in islam

Islam je bil v zgodovini zapostavljen pri sociologih ne le kot religija, temveč tudi kot področje znanosti in prava. Bryan Turner trdi, da je tako zato, ker Durkheim in Marx nista imela veliko povedati o islamu, medtem ko je Weber umrl, še preden je izšlo njegovo delo *Religionssoziologie (Sociologija religije)*, v katerem je proučeval islamsko misel (Turner, 1974: 7).

Po Webrovem mnenju islam temelji na patrimonialni strukturi družbe (kot obliki vladavine), ki je v abasidskem obdobju preprečevala komercialno delovanje kalifata, zato je Weber menil, da je islam nekompatibilen s kapitalizmom. Zanj je islam imel malo skupnega s kalvinizmom, saj je islamsko pravo dominiralo v intelektualnem in družbenem pogledu nad teologijo, koncept predestinacije pa v islamu ni prisoten v tuzemskem svetu. Po Webru je patriarhalna oblika vladavine prerastla v patrimonializem, značilen za predislamske nomade, Mohamed pa nikdar ni bil patrimonialni vodja (Turner, 1974: 82). Patrimonialna ureditev temelji na funkciji zavojevanja in na centralni administraciji in družbenih silah voditelja, verskih starešin in vojske, ki ohranjajo sistem, zato muslimanska družba ni ustanovila avtonomnih institucij trga in mest, v katerih je Weber videl možnost razvoja kapitalizma (Turner, 1974: 82). Takšna politična struktura je za Webra onemogočila razvoj racionalnega prava (ki je po Webru pogoj kapitalizma), saj naj bi nasprotoval islamskemu »svetemu« pravu. V islamu ni bilo komercialnih avtonomnih mest in neodvisne buržoazije do take mere, da bi pogojevali vznik kapitalizma,¹⁶ temveč je obstajala institucija šeriata, ki se je širila predvsem skozi rojstvo štirih pravnih šol sunitskega islama ravno v času abasidskega kalifata (8.–13. stoletje), ki je z močnim aparatom nadzorovala ekonomske aktivnosti. Poleg tega so bila mesta abasidskega kalifata razdeljena v majhne tržno usmerjene skupnosti in ne v poenoteno trgovsko silo. Tako imenovani »prebendal« fevdalizem (*Pfründe feudalismus*) (Swedberg, Agevall, 2005: 99–100)¹⁷ in patrimonialna administracija sta po Webru značilnost Abasidov, Mamlukov in Otemanov, ki so ustvarili arbitrarne pravno-družbene strukture islamske družbe in preprečili rast industrije zaradi odsotnosti oblike fevdalizma, ki je vladal v Evropi. Za Marxa in Engelsa je bila odsotnost zasebnih zemljišč razlog, da fevdalizem, ki ga je bilo mogoče najti v tedanji Evropi, ni vzbrstel v islamu (Turner, 1974: 77). To pa je pripeljalo do drugačnega gospodarsko-družbenega razvoja.

Četudi Koran dovoljuje prodajo, dobiček in obliko tržnega gospodarstva, po definiciji nasprotuje temu, kar bi danes imenovali neoliberalna logika kapitalizma, saj vzpostavlja etično poslovanje in intervencijo oblasti, ki naj bi preprečevala eksploatacijo ekonomske moči in kopičenje dobrin: »Islam si predstavlja svet, v katerem je vsakdo, ki ima avtoriteto, odgovoren za svoja dejanja« (Akram, 1999: 4) in ustvarja stopnjo ekonomskega poslovanja glede na etične regulacije šeriata. Konvencionalni ekonomski sistemi gledajo na človeka kot na intrinzično sebičnega in celo opogumljajo maksimiranje osebnega zadovoljstva (dobička), katerega rezultat je individualistično usmerjen sistem, temelječ na obrestni meri. Sodobna ekonomska misel tako predvideva materialno zadovoljevanje na račun minimaliziranja človekove bolečine (Nomani, Rahnema, 1996: 55) kot produkta želje po potrošnji. Islam priznava dve naravi človeka, sebično in altruistično (Akram, 1999: 5), in teži k nadzoru negativnega pola. Od tod izhaja vzpostavitev islamske ekonomije neodvisno od zasebne, javne in humanitarne ustanove (*waqf*), ki poudarja promocijo socialne blaginje v družbi, materializem pa se v islamski perspektivi dojema kot »dodatek ali okras življenja« in je zato sekundarne narave.

Obče pravilo »svetosti« islamskega zakona kljub komercialni aktivnosti (Huff, Schuchter, 1999: 255) ne dopušča kapitalistično usmerjene logike iz naslednjih razlogov. Vsaka ekonomska

aktivnost, transakcija ali pogodba mora temeljiti na islamskem pravu, saj je ekonomsko poslovanje v islamu nerazdružljivo od etičnih vzorcev Korana, kar kaže na to, da je etika institucionalizirana oblika poslovanja. Avtonomija zakona ni v samem zakonu, temveč v socialnem redu, v katerem je vzpostavljen, kar pomeni, da pravo ni le avtoriteta (oblika nadzorovanja), temveč je ponotranjena družbena struktura delovanja kot obče prakse muslimank in muslimanov. Patricia Crone trdi, da je evropski zakon ugrabljen v imenu države kot instrument ekonomskih in političnih interesov in od tod izhaja kršenje zakona. Islamsko pravo pa obstaja kot emblem muslimanskih skupnosti, percipiran kot »nezgrešljivi zakon« in komponenta islamske ideje enotnosti, ki temelji na zakonih (*ahkām*) Korana, zato pomeni celovito interpretacijo realnosti (pojavnega in družbenega sveta), ki nadpojuje pojem *avtoritete*, zato kršenje le-tega pomeni najhujšo obliko transgresije.

Zaradi manka puritanske narave, ki jo najdemo na Zahodu, Weber v islamu ni videl odrešujoče religije. Islamska etika temelji na zapovedih, ki veljajo za verske predpise (skromnost, prepoved uporabe svobodne delovne sile, manko puritanskega zakona idr.), zato je po Webru islamska družba lahko proizvedla potrebne strukture, ki nasprotujejo »racionalnemu« kapitalizmu. Za Syeda Anwarja Huseina pa je Weber napačno presodil, da islamska etika ni osredinjena na tuzemski svet in ekonomijo. Nasprotno, islam se je vzpostavil v ekonomskem miljeju Meke in Medine; velik del islamskih »teoloških« vzorcev temelji na koranskih verzih, ki imajo opraviti z ekonomsko aktivnostjo, nasledstvom, lastnino in pravnimi koncepti;¹⁸ zasebna lastnina v islamu obstaja; izmenjava dobrin je prav tako dovoljena. Vseeno pa mehanizmi prepovedi obresti (riba) in socialni davek (zakat) zmanjšujejo razlike med revnimi in bogatimi; etika dela je poudarjena kot vzdrževanje socialnega reda, vključno z družinskim življenjem. Islam zato ne šteje materialnih dobrin kot etični uspeh, temveč skuša združiti duhovne potrebe s povsem materialnimi koncepti (Izetbegović, 2003: 236–237).

Lastništvo pa v Koranu ni priznано kot diskrecijsko pravo lastnika (kakor v rimskem pravu in zahodnem kapitalizmu) (Garaudy, 2000: 119), temveč kot dogovorjeno upravljanje lastnika v skladu z etiko islama. Lastnina se lahko poseduje na štiri načine (Ihsanoglu, 2006: 41–42): 1. kot kultiviranje neobdelane zemlje z namenom, da postane rodovitna; 2. prisvajanje svobodnega objekta, ki ne pripada nikomur (lov); 3. kot svobodno souporabo javnih in naravnih površin – travniki, pašniki in gozdovi se obravnavajo kot javna lastnina, ljudje so le solastniki vode, pašnikov in ognja; 4. delno posedovanje – lastnik zemljišča ni nujno tudi lastnik mineralov in drugih naravnih virov, najdenih v zemlji; v tej točki se pravne šole razhajajo.

Pravo v islamu potemtakem ne pomeni le možnosti, da se podrejeni upre nadrejenemu in se sama oblast začne omejevati v korist podrejenega, temveč je celotno vrednotenje etičnih, ekonomskih in družbenih postopkov. Erich Bloch pravi, da je »vsaka diktatura suspenzija prava«, kar pomeni, da je pravo več kot le »mera politike« (Lenin) (Izetbegović, 1996: 221). Iz tega sledi, da pravo ni omejeno na politično domeno, temveč je vseobsegajoče in čezobdobno, kajti politika ne generira nujno tudi moralnih vrednot. Za Izetbegovića je islam kot »bipolarna enotnost« materializma in religije ustvaril lastno avtentično pravo, ki človeku ustreza kot bitju (družbene) odgovornosti in duhovnosti, po Marcelu Boisardu pa je težava nezmožnosti vzpostavitve univerzalizacije prava, parcialno definiranje in s tem zamejevanje kulturnih bazenov, ki opozarjajo na izjemno ozkogledno definiranje prava:

Še ena ovira za univerzalizacijo mednarodnega prava je v objektivnih razlikah med kulturami in od tod tudi pravnih konceptih. V zahodni literaturi lahko pogosto beremo, da se svet deli na tri velike pravne družine – vse tri evropske – in to so: rimsko-germanska, socialistična (izšla iz prve) in anglosaksonska družina *Common Law*, ki so vsaka na svoj način proizvedle neke

marginalne zunanje sisteme, ti pa so zgolj minljivi ostanki nekega dovršenega obdobja. Gre za zelo etnocentrični pogled. Po drugi strani je mednarodna doktrina, naj bo naturalistična ali pozitivistična, ostala zvesta univerzalnosti prava, čeprav ni kulturne homogenosti. (Boisard, 2002: 425)

Navsezadnje sta pravo in morala na mednarodni ravni hkrati različna koncepta. Doktrina navaja univerzalne koncepte, kot so mir, pravičnost, harmonija, načini njihovih realizacij pa so abstraktni poskusi, ki morajo svoj izvor najti v bazenih svoje kulture. Da bi torej islamsko pravo (in s tem islamsko ekonomijo) razumeli v svojem bistvu, moramo poznati islamski normativ. Znova Boisard:

Začetna izvirnost islamskega sistema je njegovo dojetanje družbenega človeka in to se hkrati zoperstavlja komunizmu, ki negira osebnost v skupini, ter liberalizmu, ki zoperstavlja posameznika in družbo. Skupnostna solidarnost zagotavlja spoštovanje človekovih pravic v skupini in zunaj nje, ker se ga dojema kot subjekt mednarodnega prava. Pozitivističnemu materializmu, ki dehumanizira človeka, islam zoperstavlja svojo duhovnost, onemogočajoč, da bi država kadarkoli postala »deus ex machina«, kakor je dopustil Zahod ... imperativno občutenje posamezne odgovornosti – pomenljiv dejavnik emancipacije – preprečuje, da bi se človek odtujil od svoje osebnosti v vsemogočni skupini. (ibid.: 441)

Skupna značilnost kapitalizma in komunizma je, da oba trdita, da je ekonomija čista pozitivna znanost, tj. da se poslužujeta metode kot naravne znanosti in v skladu s tem obravnavata proučevanje odnosa med ljudmi, kot da bi bil predmet obravnave stvar in ne človek (Garaudy, 2000: 134). Islamska ekonomska misel se razlikuje od klasične ekonomske znanosti, ki verjame v logiko *homo economicus*, človeka, ki ga ženejo lastni interesi in je postavljen na raven potrošnika in proizvajalca, saj je komunizem »kot praktična oblika naredil napako, ko je v imenu socialne pravice žrtvoval osebno svobodo posameznika«, medtem ko je »kapitalizem vztrajal pri na spoštovanju osebne svobode in osebnosti človeka za ceno socialne pravičnosti« (ibid.: 61). Del občega predikamenta islamske ekonomije pa sta tudi finančno in bančno poslovanje, ki svojo poslovno etiko utemeljuje na poslovnih aranžmajih na podlagi šeriatskega prava.

Islamsko bančništvo kot sodobna praksa islamske ekonomske misli

Pojem dobička je v islamski ekonomiji dovoljen način obratovanja, kar pa ne pomeni, da je cilj vrednost in eksploatacija tujega dela, temveč dobiček deluje kot instrument meritve dobrega upravljanja in učinkovitosti sistema v družbi (ibid.: 138). Glavni koncepti v islamskem bančništvu so:

Mudareba: pomeni poseben kreditni aranžma med banko in stranko (Hadžić, 2006: 69). Stranka privoli v financiranje projekta po sistemu »dobiček ali izguba«. Banka je tu tista stran, ki priskrbi potreben kapital, stranka pa vlaga svojo idejo, znanje, delo, opremo za realizacijo finančnega poslovanja. Po končanem poslu je dolžnik zavezan banki vrniti izposojeno vsoto – vnaprej se določi odstotek oz. količina načrtovanega zaslužka za obe strani, če pa se posel konča z izgubo, se ta pokrije s sorazmerno vlogo obeh strani v poslu (ibid.). V islamski ekonomiji tudi banka izgubi del vloženih sredstev, stranka pa vloženi trud, delo, materialne investicije itd. V primeru izgube se prav tako upoštevata zavestnost poslovnosti in dostojanstvo komitentata. Če ta določila niso izpolnjena, mora stranka banki nastalo škodo seveda povrniti.

Mušareka je vrsta združevanja za specifične poslovne aktivnosti, v katerih banka in stranka vlagata sredstva s ciljem ustvarjanja dobička glede na skupno zastavljeni projekt (Usmani, 2003:

26). Mušareka velja za nekakšen »joint venture«. Obe strani sodelujeta z vlogo v kapitalu in proporcionalna vloga se deli na ustvarjeno dividendo. Osnova za tako sodelovanje je prispevek k poslu vsakega klienta. Glede na to banka prispeva del sredstev in tako postane ne le investitor, temveč enakopravni partner v bodočem poslovanju.

Murabeha je eden najpomembnejših elementov islamskega bankirstva. Zaradi mehanizma murabehe je danes 70 odstotkov investicij v islamske banke uspešnih in realiziranih (ibid.: 70). Murabeha pomeni obliko trgovine, kjer stranka zahteva, da banka zanjo kupi blago za trgovanje, proizvod, opremo za investicije, ker stranka finančno ni zmožna zagotoviti vsega potrebnega. Stranka v svoji zahtevi natančno definira, kaj naj bi nakup zajemal, in banki preda »prisego glede nakupa« (ibid.) in se s tem zaveže, da bo nakup od banke kupila oz. prevzela. Banka prevzame odgovornost, da izpolni nakup pod najprimernejšimi pogoji, in priskrbi blago, ki ga je stranka naročila. Banka po šeriatu postane lastnica blaga, ki ga nato proda stranki po ceni, enaki nabavni in z vnaprej dogovorjeno provizijo. Stranka plača blago banki na podlagi odplačevanja v obrokih, a v obliki dogovorjenih olajšav. Pomembno je torej, da banka in stranka vnaprej jasno določita vse elemente poslovanja in obratovanja. Murabeha pomeni kupoprodajo. Osnovni element murabehe je, da prodajalec odkrije osnovno ceno, ki jo je plačal za nakup blaga, tej ceni pa doda določen dobiček (ibid.). Ta dobiček lahko pomeni določeno vsoto oz. odstotek, specifičnost murabehe pa je v tem, da prodajalec kupca seznanil z nabavno ceno blaga in z dobičkom, ki ga bo od njega imel. Če oseba blago proda za gotovino, ne da bi kupca seznanila z nabavno ceno, taka kupoprodaja ni murabeha, saj kupoprodaja ne temelji na principu »nabavna cena + dobiček«.

Po šeriatu kupoprodaja pomeni »izmenjavo neke ovrednotene stvari za drugo ovrednoteno stvar glede na skupni dogovor« (ibid.). Obstajajo določila, ki jih je ne glede na predmet murabeha treba upoštevati:

1. Predmet kupoprodaje mora obstajati v trenutku kupoprodaje. Predmet, ki ne obstaja, ne more biti predmet prodaje ali nakupa. Po šeriatu je taka kupoprodaja neveljavna.
2. Predmet kupoprodaje mora biti v lastništvu prodajalca, kar pomeni, da prodajalec ne more prodati nečesa, česar ne poseduje.
3. Predmet kupoprodaje mora biti v fizičnem ali konstruktivnem posedovanju prodajalca v času kupoprodaje. Oseba blaga ne more prodati, če blago ne obstaja, če ni v prodajalčevem lastništvu in če prodajalec fizično ne poseduje predmeta. Obstaja velika razlika med dejansko kupoprodajo in obljubo o prodaji. Oseba je zavezana obljubo izpolniti in po islamu je to moralna obveznost.
4. Kupoprodaja mora biti trenutna in dokončna.
5. Predmet kupoprodaje mora biti neko imetje, določeno z vrednostjo.
6. Predmet kupoprodaje ne sme biti stvar, ki se uporablja ali je definirana kot *haram*.
7. Predmet kupoprodaje mora biti kupcu poznan in identificiran.
8. Izplačilo prodanega blaga mora biti opravljeno nemudoma oz. ne sme biti odvisno od (finančnega) položaja v prihodnosti.
9. Seznanitev s ceno je nujni pogoj kupoprodaje.
10. Kupoprodaja mora biti brezpogojna (ibid.: 87–88).

Stroški kupoprodaje, ki jih ima prodajalec tekom prodaje (prevoz, davki idr.), so vključeni v nabavno ceno, marža pa se lahko doda na skupno ceno. Tekoči stroški poslovanja (najem poslovnega prostora, plačilo delavcem ipd.) ne smejo biti vračunani v ceno ene transakcije. Ti stroški so zajeti v dobiček, ki se izračuna k dobavni ceni. Murabeha je veljavna, če je določena veljavna cena blaga oz. kupoprodaje. Če cena ni določena, se blago lahko proda le na podlagi *musawa-*

¹⁹ Faiza S. A. (2008): *Islamic Banking: Study in Shaky Times*, Washington Post. Dostopno prek: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/10/30/AR2008103004434.html> (31. januar 2011).

ma (pogodbe), tj. brez sklicevanja na nabavno ceno ali odstotek zaslužka, maržo. Cena blaga je v tem primeru obstoječa, če obstaja medsebojni dogovor strank (ibid.: 89).

Idealni obliki financiranja sta po šeriatu *mudareba* in *mušareka*, *murabeha* pa je primarna vrsta kupoprodaje in določen način financiranja, je instrument, s katerim se je mogoče izogniti obrestni meri. *Murabeha* je povečini torej tranzicijski proces, začasna rešitev v procesu islamske ekonomije (ibid.: 90) in se izvaja tedaj, ko se *mudareba* in *mušareka* izkažeta za nepraktični. *Murabeha* ne pomeni posojila z obrestno mero; glede na dejstvo, da gre za kupoprodajo, mora izpolnjevati potrebne pogoje za svojo veljavnost; *murabehe* se ne more uporabiti kot način financiranja, razen tedaj, ko stranka ni finančno zmožna realizirati nakupa blaga; oseba, ki financira nakup, mora za določen čas postati lastnica blaga, preden ga proda stranki. Tako lahko finančna institucija uporabi *murabehe* kot način financiranja, če stranka in institucija podpišeta pogodbo; če institucija imenuje svojo stranko za svojega agenta za nakup blaga pod svojim imenom; če stranka kupuje blago v imenu institucije in hkrati želi nakup istega blaga itd. Najpomembnejši element transakcije je, da mora blago ostati v času tveganja na strani institucije tekom obdobja iz tretje in pete faze (ibid.: 93).

Idžara pomeni poslovni odnos, v katerem banka kupuje osnovna sredstva, ki jih nato ponudi v zakup stranki (Usmani, 2003: 137). *Idžara* spominja na klasični *lising*. Po preteku *lisinga* predmet po pravilih postane last stranke oz. se oprema odkupi.

Kard hasen je enakovreden »kreditu brez obrestne mere«. Pomeni zaupnico stranki in njeno obveznost, da mora banki po določenem obdobju izplačati osnovno vsoto izplačanega kredita (Hadžić, 2006: 71). Gre za nekakšno obliko pomoči stranki za realizacijo njenih poslovnih načrtov. *Kard hasen* se uporabi takrat, ko sta banka in klient že v razmerju *murabehe* ali *mudarebe* in ko se soočata z določenimi poslovnimi oz. finančnimi težavami. Banka tako pomaga tisti stranki, ki ne velja za premožnejšo, da izpelje poslovno aktivnost, in poleg tradicionalnih storitev svojim strankam nudijo tudi druge: sprejetje vlog; hranjenje dragocenih predmetov; vrednostnih papirjev; realizacijo dokumentiranih akreditivov; izdajanje bančnih garancij idr. (ibid.).

Islamske banke imajo v svoji organizaciji šeriatski odbor, telo islamskih učenjakov, pravnikov in ekonomistov, ki imajo nalogo nadzirati poslovanje banke in vodstvu banke svetujejo. Razlog za njihovo privlačnost in uspešno substitucijo komercialnih bank pa je v tem, da obljublja le to, kar si lastijo. »Islamske banke niso zaščitene, če se gospodarstvo znajde v rdečih številkah, seveda trpijo, a v trpljenje ne potegnejo stranke.«¹⁹ Kljub etičnosti in trenutni uspešnosti islamskih bank (tudi med finančno krizo leta 2008) naproti komercialnim bankam, pa ostaja vprašanje, kako implementirati islamsko bančništvo v obstoječi finančni sistem brez prilagajanja temeljev islamskega poslovanja globalni ureditvi in potrebam trga.

Sklep

Islamski svetovni nazor temelji na Koranu in konceptu enotnosti kot vseobsegajoči ideji delovanja, ki s svojimi duhovno-moralnimi postulati vključuje tudi socialno delovanje. Islamsko pravo je ključni konstituent islama kot sistema, islamska ekonomija pa njen podsistem, ki narekuje finančno poslovanje po določilih šeriata. Kot taka je zakonodaja neločljivo povezana z vsakršno človeško dejavnostjo. V zgodovini so islamski učenjaki prispevali k teoriji ekonomske misli, Al Ghazali pa je

²⁰ V Savdski Arabiji, Kuvajtu, Pakistanu, ki dobivajo močno podporo liberalne demokracije ZDA, opazamo največ kršitev demokracije v islamu.

v svojih delih dokazal, da pojem denarja ne poseduje vrednosti na sebi, ampak je percipiran kot način etičnega trgovanja.

Kakor je pokazal Max Weber, islamska duhovna predispozicija zaradi institucije islamskega prava in patrimonialne družbene ureditve ne prisega na kapitalistično usmerjene logike, islamske ekonomije (prepoved obrestne mere in druga določila) pa ne moremo ločiti od islamskega principa delovanja. To, kar imenujemo islamski zakon, pomeni predvsem notranji ustroj družbenih vzorcev muslimanov.

Medtem ko liberalizem predvideva hegemonijo, ki odraža velikansko asimetrijo v moči med ljudmi in državami (Fadl, 2006: 47),²⁰ bi lahko trdili, da ima kapitalistična usmeritev v arabskem svetu danes malo opraviti s šeriatom. Resda demokracija daje ultimativno avtoriteto ljudstvu in ne ulemi (islamski verski avtoriteti), a težava ima korenine v uporabi demokratičnega sistema in pravnega zakonika, ki omogoča določene kršitve. Etnocentrični zahodni liberalizem se kot politična entiteta čedalje bolj zavrača, ker temelji na psevdomorali, ki opravičuje dejanja, storjena v njegovem imenu, islamska ekonomska misel pa teži k avtentičnemu humanizmu kot človekovi pravici in zato pomeni novo paradigmo. Finančni del islamske ekonomske misli je islamsko bančništvo, ki prek poslovnih aranžmajev, temelječih na konceptu šeriata, uspešno vzdržuje poslovno etiko, vseeno pa je za zdaj doseg islamskega bančništva premajhen za ekonomsko nadvlado nad *mainstream* logiko finančnega poslovanja.

Literatura

- AL GHAZALI, H.: *Ihya' Ulūm al-Dīn* [The revival of Religious Sciences]. Darul Nadwah, n.d., zv. 4. Beirut.
- ALI-KARAMALI, SHISTA P., DUNNE F. (1994): The Ijtihad controversy. *Arab Law Quarterly* (9): 238–257. Leiden, Brill.
- ASHQAR, A., WILSON, R. (2006): *Islamic Economics: A Short History*. Leiden, Brill.
- AKRAM, M. (1999): *An Introduction to Islamic Economics*. New Delhi, Kitab Bhavan.
- ASAD, M. (2002): *Islam na raspuću*. Sarajevo, El Kalem.
- BANKERY, B. (prev.) 1964: *The Revival of Religious Sciences*. Vrindavan, Mata Krishna Satsang.
- BAUER, T. (2011): *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin, Verlag der Weltreligionen.
- BOISARD, M. A. (2002): *Humanizam islama*. Sarajevo, El Kalem.
- CHOUDHURY, M. A. (1992): *The Principles of Islamic Political Economy: A Methodological Enquiry*. New York, Macmillan.
- CHOUDHURY, M. A. (1998): *Studies in Islamic Social Sciences*. New York, London, Macmillan, St. Martin's Press.
- CHOUDHURY, M. A. (2000): *The Islamic Worldview*. London, New York, Kegan Paul International.
- CHOUDHURY, M. A. (2004): *The Islamic World-system: a Study in Polity-market Interaction*. New York, Routledge.
- CHOUDHURY, M. A. (2011): *Islamic Economics and Finances: an Epistemological Inquiry*. Bingley, Emerald.
- DŽAIT, H. (1989): *Evropa i islam*. Sarajevo, Starješinstvo Islamske zajednice BiH, Hrvatske i Slovenije.
- FADL ABU, K. (2006): *Islam i izazov demokracije*. Sarajevo, Buybook.
- FAIZA, S. A.: *Islamic Banking: Stady in Shaky Times*. Washington Post. Dostopno prek: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/10/30/AR2008103004434.html> (31. januar 2011)
- FAKHRY, M. (1970): *A History of Islamic Philosophy*. New York, London, Columbia University Press.
- GARAUDY, R. (2000): *Živi islam (Islam vivant)*. Sarajevo, El Kalem.
- GHANDOUR A. (prev.) (2009): *Al Fiqh al Akbar. Die Fundamente des Glaubens vom Imam Abu Hanifa*. Istanbul, Kalbi Kapital.

- GHAZANFAR, M., ISLAHI A. (1997): *Economic Thought of Al Ghazali*. Jeddah, Scientific Publishing Centre King Abdulaziz Univesity.
- GHAZANFAR, M. (2003): *Medieval Islamic Thought: Filling the »Great Gap« in European Economics*. London, Routledge.
- HADŽIĆ, F. (2006): Islamsko bankirstvo. V *Sauremene fihške teme*, E. Ljevaković (ur.), 65–74. Sarajevo, Fakultet islamskih nauka.
- HALLAQ, W. (1984): Was the Gate of Ijtihad Closed. *International Journal of Middle East Studies* (16): 3–41.
- HALLAQ, W. (1986): On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad. *Studia Islamica* (63): 129–141.
- HOURLANY, A. (2002): *A History of the Arabs Peoples*. London, Faber and Faber.
- IHSANOGLU, E. (2006): Poslovna etika u multireligijskom kontekstu: imovinske transakcije u islamu. V *Sauremene fihške teme*, E. Ljevaković (ur.), 41–51 Sarajevo, Fakultet islamskih nauka.
- IZETEBGOVIĆ, A. (1996): *Islam između istoka i zapada*. Novi Pazar, El Kelimeh.
- IZETEBGOVIĆ, A. (2003): *Moj bijeg u slobodu*. Sarajevo, OKO.
- JASMIN, H. (2006): O kamati. V *Sauremene fihške teme*, E. Ljevaković (ur.), 117–124. Sarajevo, Fakultet islamskih nauka.
- KORKUT, B. (prev.) (1989): *Al Qur'an Al Karim, Kur'an s prevodom*. Sarajevo, El Kalem.
- MALIK, M. U. (1969): *Mensch und Gesellschaft im Islam: eine Analyse unter besonderer Berücksichtigung der Religionskritik bei Karl Marx und der religionssoziologischen Untersuchungen Max Webers*. Doktorska dizertacija, Universität Köln.
- NOMANI, F. R. (1996): *Islamski ekonomski sistemi*. Sarajevo, El Kalem.
- NYAZEE, I.A.K. (1994): *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*. Kuala Lumpur, The Other Press.
- QARDAWI, J. (1990): *Univerzalni model društvenog života*. Tuzla, Muftiluk tuzlanski.
- RAMADAN, T. (2002): *Kako biti evropski musliman*. Sarajevo, Udruženje ilmije Islamske zajednice u BiH.
- REJWAN, N. (2003): To Cope, Must Islam »Westernize«? V *Islam and the West: Critical Perspective on Modernity*, M. J. Thompson (ur.), 153–182. Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield.
- SWEDBERG, R., AGEVAL, O. (2005): *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. Stanford, Stanford University Press.
- RODINSON, M. (1972): *Marksizam i muslimanski svijet*. Zagreb, Globus.
- SADEQ, Abu H. et al. (1996): *Pregled islamske ekonomske misli*. Sarajevo, El-Kalem.
- SAHEEH INTERNATIONAL (1997): *The Qur'an*. Jeddah, Almunatada Alislami; Abul Qasim Publishing House.
- SMILAGIĆ, N. (1990): *Leksikon islama*. Sarajevo, Svjetlost.
- SUŠIĆ, M. (1996): *Usul-İ-fikh: Metodologija islamskog prava*. Sarajevo, Rijaset islamske zajednice u BIH.
- SYED, A. H. (2011): *Max Weber's Sociology of Islam: A Critique*. Dostopno prek: <http://www.bangladeshsociology.org/Max%20Weber-Anwar%20Hosain.htm> (17. december 2011)
- TOBBY, E. H., WOLFGANG, S. (1999): *Max Weber and Islam*. New Brunswick, London, Transaction Publishers.
- TOMPSON, M. J. (2003): *Islam and the West: Critical Perspective on Modernity*. Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield.
- TURNER, B. (1974): *Weber and Islam: a critical study*. London, Routledge & Kegan Paul.
- USMANI, T.M. (2003): *Uvod u islamske finansije*. Živinice, Selsebil.
- WEBER, M. (1920): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, zv. I. Tübingen, Mohr Siebeck.
- WEBER, M. (2006): *Religion und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Zweitausendeins.

Zahodni in islamski koncepti religiozne strpnosti

Strpnost zahteva, da se zadrži val napetosti, ki jih je čutiti med zahodnim in muslimanskim svetom. Čeprav bi sam trdil, da so te napetosti predvsem politične oziroma materialne narave, so pogosto izražene v povezavi z islamom: za muslimane islam pogosto pomeni diskurz kritike, medtem ko je ta na Zahodu postal tarča kritike.¹ Obči pogled, ki ga je zaslediti na mednarodni sceni, je naslednji. V očeh muslimanov dobiva čedalje večja kritika islama, ki jo izražajo prebivalci zahodne poloble, zmerljive in žaljive oblike, na primer danske karikature, ki smo jim bili priča leta 2006, in pobude kot je bil »dan zažiga Korana« leta 2010. Po drugi strani pa številni muslimani vse pogosteje razlagajo nasilno militantnost med posameznimi muslimani in organizacijami tako na Zahodu kot tudi v muslimanskem svetu, kakor da ima korenine v samem islamu. Vse to ne temelji na dejstvih: nasprotno, vloga percepcije in podobe »drugega« so prav tako izjemno pomenljive.²

Rezultat je medsebojno pomanjkanje zaupanja, ki se pogosto kaže v različnih oblikah nestrpnosti, ki jo mnogi štejejo za eno glavnih težav zahodno-muslimanskih odnosov.³ Razlogi za ta fenomen in napačne predstave o njem nas na tem mestu ne zanimajo. Podrobneje želimo proučiti možnosti za rešitev, ki jih predlagajo mnogi, tj. strpnost. Strpnost je zagotovo plemenito prizadevanje, a kot koncept zagotovo zahteva podrobnejšo analizo, predvsem v

¹ Glej dopolnjeno verzijo te razprave: Berger, M. S. (2010), Religion and Islam in Contemporary International Relations. *Clingendael Diplomacy Paper*, (12). The Hague, Netherlands Institute of International Relationship Clingendael.

² Za mednarodni položaj glej npr.: poročilo Wilton Park Conference: *Challenging Stereotypes in Europe and the Islamic World: Working Together for Constructive Policies and Partnerships*. May 06; Pew Global Attitudes Project: *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Eachher*. 22 June 2006; US Council on Foreign Relations: *A New Beginning: Strategies for a More Fruitful Dialogue with the Muslim World*. May 2005. Za Evropo npr.: OSCEODIHR Report: *The Representation of Muslims in Public Discourse*. Varšava, 9 May 2006; EUMC: *Muslims in the European Union*, 2006.

³ Glej npr.: Opening remarks by the Secretary-General of the United Nations at a Special event to mark the International Year for the Rapprochement of Cultures, April 21, 2010; The Rio de Janeiro Declaration of the Alliance of Civilizations on 28–29 May 2010; European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, *Muslims in the European Union*, EUMC, 2006.

multilingvističnem, multinacionalnem in multikonfesionalnem kontekstu. Ali strpnost pomeni vsem enako? Ali sam koncept pomeni prav to, kar si ljudje mislijo, da pomeni? To je izjemno polemično vprašanje, sploh po 11. septembru. Diskusije se osredinjajo predvsem na vprašanje, ali je islam strpen. Na tej točki se

⁴ Glej enega od vnetih zagovornikov islamske strpnosti: Abou El Fadl, K. (2001): *The Place of Tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press. Za nasprotno argumente glej: Spencer, R. (ur.) (2005): *The Myth of Islamic Tolerance. How Islamic Law treats Non-Muslims*. New York, Prometheus Books.

⁵ Glej tudi Kymlicka, W. (1995): *A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Clarendon Press; King, P. (1976): *Tolerance*. London, George Allen & Unwin Ltd; Raz, J. (1994): *Ethics in the Public Domain*. Essays in the Morality of Law and Politics. Oxford, Clarendon Press.

⁶ Wendy Brown opisuje strpnost predvsem v okviru moči, glej: Brown, W. (2006): *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, Princeton University Press.

⁷ Glej tudi: Walzer, M. (1997): *On tolerance*. New Haven, London, Yale University Press.

soočajo zagovorniki islama in njegovi nasprotniki v dlakocepskih debatah o nameri koranskih odredb oziroma poudarjanju črnih ali belih pik muslimanske zgodovine.⁴

V pričujočem članku bomo iz drugega zornega kota primerjali pravne in družbene prakse tolerance v zahodnih in muslimanskih družbah. Videli bomo, da so imele te družbe različne izkušnje »toleriranja« drugih religij in so zato razvile različne koncepte verske strpnosti. Verska strpnost je imela v obeh kontekstih enak pomen, a je bila kot taka drugače uporabljena. Prav ta razlika je lahko ovira v primerih, ko se strpnost predlaga kot rešitev za pomanjkanje zaupanja in napačne predstave na obeh straneh.

»Strpnost« kot koncept v zahodni in muslimanski misli

Strpnost dobesedno pomeni prenašati nekaj in pri tem implicira, da je nekaj, kar se s težavo opravi. In resnično, sodobna zahodna literatura definira strpnost kot »namerno izbiro za neposeganje v ravnane, ki ga drugi ne odobrava« (John, 1993: 3).⁵ Z drugimi besedami, strpnost je prenašanje nečesa, čemur nasprotuješ, četudi »šokira, razjezi, prestraši ali pa zgrozi« (McKinnon, 2006: 3, 14–15).

Ta definicija ima dva vidika. Prvič, strpnost se prakticira v rečeh, ki se nanašajo na čvrsto utrjena verovanja. Pomeni, da tisti, ki tolerira, močno nasprotuje določenemu obnašanju ali mnenju, a ga vseeno sprejme (ibid.). Nekateri komentatorji se z omenjenim ne strinjajo in trdijo, da »je strpnost mogoča takrat, ko ljudje postanejo brezbržni do določenih vprašanj« (Hill, 2000: 37). Z drugimi besedami, strpnost se prakticira takrat, ko vprašanja, ki se rešujejo, ne zadevajo več trdnih prepričanj vpletelih posameznikov. To je pogled manjšine, a se mu bomo vendarle posvetili v nadaljevanju.

Drugi element strpnosti pomeni, da jo prakticira nekdo, ki ima tudi moč, da *ne* tolerira ravnanja, ki mu sicer nasprotuje. A vendar se je taista oseba odločila biti strpna. Z drugimi besedami, ko se neko obnašanje tolerira oziroma ko so določene pravice zagotovljene, je tisti, ki tolerira, prepuščen ugodju dejanja (glej opombo št. 3). Pomembna lastnost tega vidika strpnosti je, da se postavlja v kontekst večine-manjšine v okviru razmerja moči. Strpnost ni v domeni manjšine, saj ta ni v položaju odločanja o sprejetju nezaželenega početja. Strpnost je po definiciji lastnost – in pogosto percipirana kot vrlina – večine. Le večina, torej tisti, ki imajo moč, poseduje to razkošje dobrohotnosti in strpnosti.⁶ Določitev te široke definicije strpnosti kot izhodiščne točke naše razprave kliče po postavitvi nadaljnjih dveh vprašanj: zakaj bi nekdo sploh toleriral nezaželeno obnašanje, in če ga, kakšne so omejitve tovrstne strpnosti.

Zakaj strpnost?

Glavna argumenta, zakaj potrebujemo strpnost, ki ju navaja zahodna literatura, sta pragmatizem in načelna morala. Pragmatični pogled navaja, da je alternativa strpnosti konflikt oziroma celo vojna. Strpnost je tako edina možnost za ohranjanje mirne koeksistence (McKinnon, 2006: 18; Tyler, 2008: 69).⁷ Ker se razlik med člani družbe ne da premagati z večinskim zatiranjem manj-

šine, mora večina prevzeti strpno obnašanje do manjšine. Vseeno mnenje večine sporoča, da strpnost izhaja oziroma da bi vsaj morala izhajati iz moralnih načel. V tem pogledu strpnosti ne smemo enačiti z občutkom »imeti rad, marati nekaj« ali s »spoštovanjem« nekoga oziroma določnega stališča. Prav tako strpnost ne pomeni brezbriznosti. Posledično to pomeni vpletenost vrline.⁸ Trditev, da strpnost temelji na brezbrizni poziciji »me ne zanima, kaj nekdo dela, če to mene osebno ne moti«, zavračajo tisti, ki trdijo, da ko strpnost enkrat postane brezbriznost, preneha veljati za vrlino (Carey, 2000: 45–46; McKinnon, 2006: 22–23).

Strpnost je zelo prikladna kot vrlina oziroma moralna obveznost v kontekstu religije. Religiozni sistem je ekskluziven, ker ne priznava druge oblike zakonov, niti se jih ne poslužuje, kakor tudi defenziven, saj želi ohraniti religiozno integriteto svoje skupnosti (Wähler, 1978: 319, 416). Posledično religiozni pravni sistem lahko sprejme *obstoj* druge religije, a nikdar ne bo sprejel uporabe pravil drugih religij znotraj svojega sistema.⁹ V zgodovinskem pregledu, ki sledi, si bomo ogledali, kako se je ta diferenciacija aplicirala v teh kontekstih. Takrat je strpna koeksistenca pravzaprav pomenila ločeno življenje skupaj (t. i. »LAT« faza oz. living apart together). In četudi se je »drugega« toleriralo, je bil z religioznega stališča seveda v zablodi, saj je bil zvest religiji, ki ni veljala za »pravo«. Prakticiranje strpnosti z religioznega stališča vedno vključuje obsojanje drugega, četudi se trdi nasprotno: » ... po definiciji bodo vedno presojali Drugega kot pregrešnega, a bodo iz drugih razlogov dopustili, da Drugi teži k nepravilnim dejanjem; Drugi je veselo celo navdušeno sprejet, a njegovi 'inferiorni' pogledi se radodarno vzdržujejo/ohranjajo« (Sandel, 1996: 107–112).

»Prenašanje« drugega je element strpnosti, ki se ga je najtežje lotiti. Koliko lahko nekdo prenese oziroma koliko je pripravljen prenesti? Tisti, ki tolerira, poseduje moč, je prepričan o svojih lastnih načelih in prepričanjih. Kaj je potemtakem meja strpnosti? Kaj bi moral drugi storiti, reči ali verjeti, da bi tisti, ki tolerira, s tem prenehal? Kdaj drugi poseže predaleč s svojim prepričanjem, mnenjem ali ravnanjem, da ne more biti več toleriran?

Ni nam treba seči globoko v zgodovino, da vidimo, kako različno narodi izkušajo meje strpnosti. Fant nekogaršnje sestre je lahko vzrok veselja ali pa zaničevanja, vse razen vzroka, da nekdo zakrivi umor iz časti. Norčevanje iz religije in njenih ikon je lahko obče sprejeto v zahodni kulturi, a v muslimanskih državah ni tako. Mimogrede, to ni tipična islamska občutljivost: kristjani in judje v muslimanskem svetu imajo pogosto isti občutek. Izkušnje strpnosti in nestrpnosti včasih vodijo v položaj, v katerem si zahodne in muslimanske družbe postanejo zrcalno podobne. Na primer, ko je med poletjem leta 2010 francoski parlament proučeval vladni predlog o prepovedi nošenja nikaba na javnih mestih, so iranski funkcionarji napovedovali strožjo uveljavitev nošenja naglavne rute. V eni državi si je ženska morala naglavno ruto sneti, v drugi nataktni. V obeh primerih so bile očitno dosežene meje strpnosti.

Religiozna strpnost skozi muslimansko in zahodno zgodovinsko perspektivo

Muslimanske in zahodne zgodovinske izkušnje in prakse so bile glede ravnanja z drugimi religijami kar precej drugačne. Tako je bilo že od samega vznika teh religij. V Evropi je zavojevanja karolinških kraljev, ki so v 8. in 9. stoletju osvojili dober del celine, po navadi spremljalo prisilno

⁸ Prof A. J. Conyers trdi, da strpnost ni vrlina sama po sebi, kakor ljubezen ali ponižnost, temveč strategija »priklica vrline, kakor na primer potrpežljivosti, zmernosti in preudarnosti, in kot taka je strategija doseganja ciljev v nečem drugim« (Conyers, 2001: 7–8).

⁹ Benattar, R. (1967): Problème de droit international privé dans les pays de droit personnel. V *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haye*, (121), No. 2; Wähler, *ibid.*

¹⁰ »V veri ni prisile«: *la ikrâh fi dîn* (Koran, 5: 99).

¹¹ Glej npr: Dennett, D. C. (1950): *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. Cambridge MA, Harvard University Press.

¹² Courbage, Y. in Fargues, F. (1997): *Christians and Jews Under Islam*. London, Tauris; in Bulliet, R. W. (1979): *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge MA, Harvard University Press.

¹³ To je bilo poznano kot koeksistenca (*convivencia*).

¹⁴ Strpnost se je končala nenadno in radikalno, ko je muslimanski upor na Siciliji naletel na odpor in ko je leta 1224 prišlo do izгона celotne muslimanske populacije.

pokristjanjevanje podjarmljenih ljudstev v krščanstvo. Podobne prisilne spreobrnitve v islamu med muslimanskim zavojevanjem prostranih območij od Maroka do Afganistana v istem obdobju ni bilo mogoče najti. Muslimanski zavojevalci so po navadi zahtevali priznanje muslimanske oblasti in plačevanje davka, v zameno pa so nemuslimanskim ljudstvom dopuščali njihovo lastno delovanje in prakticiranje religij. Vsekakor so obstajale tudi izjeme, vendar je bila v tistem času ustaljena taka praksa.

Zakaj torej muslimanska strpnost do nemuslimanskih manjšin? Zgodovinarji ponujajo tri razlage. Prva je povsem teološke narave: Koran eksplicitno prepoveduje prisilno spreobrnitev.¹⁰ To je moralni pogled na toleranco, naslovljen od zgoraj. Obstajajo pa tudi prepričljive razlage pragmatične narave. Ena pravi, da relativno majhna vojska muslimanov ne bi bila zmožna vzdrževati prisilne spreobrnitve celotne populacije prostranih območij, ki se raztezajo od Maroka do Afganistana. Večina zgodovinarjev je prepričana, da je razlog za majhno število prisilnih spreobrnitev finančen: nemu-

slimani so bili prisiljeni plačevati davek (*jizya*), medtem ko bi spreobrnitev pomenila nezaželeno pomanjkanje prihodka za novi islamski imperij.¹¹

To je vplivalo na sestavo zahodnih in muslimanskih družb. Muslimani so bili dolgo komaj opazna manjšina v svojem lastnem islamskem imperiju. Muslimanska populacija je rastla postopoma prek spreobrnitev prvotnih prebivalcev v islam.¹² Medtem ko so muslimani srečevali velike judovske, krščanske, zoroastrske skupnosti, ki so jim dovoljevali obdržati svojo religijo, je evropska celina na drugi strani z zavojevanji in spreobrnitvami izkoreninila večino tako imenovanih poganskih religij in ohranila le krščanstvo. Edine nekrščanske skupnosti, s katerimi so se Evropejci srečali pozneje, so bili judje in muslimani. Judje so bili kot maloštevilno prebivalstvo v Evropi prisotni že od drugega stoletja naprej, medtem ko so muslimani vedno bivali na zunanjih mejah evropske celine kot ljudstva, ki so živela pod krščansko vladavino po krščanskih zavojevanjih muslimanskih ozemelj Andaluzije in Sicilije.

Ti raznoliki okviri so vodili k različnim pristopom. V srednjeveški Evropi ni bilo uradnega stališča do nekrščanskih skupnosti, prilagajanje in vzdrževanje odnosov z nekristjani pa je bilo prepuščeno lokalnim oblastem. Verska svoboda in prakse judov so bile omejene glede na pravilne razlage Stare zaveze po krščanskem verovanju s papežem kot glavnim razsodnikom o pravilnosti judovske doktrine (Muldoon, 1979: 30–31). Položaj *mudéjars*, prvotnih muslimanov na ozemljih, ki so bila osvojena med rekonkvisto muslimanske Španije v 12., 13., 14. in 15. stoletju, ni bil veliko boljši od judov v Evropi, ki so jih obravnavali z »mešanico tolerance in preganjanja« (Fletcher, 1992: 135–144).

Seveda so obstajale izjeme in te so dandanes najbolj raziskane, ko se iščejo zgodovinski primeri strpne verske koeksistence. Že omenjeni muslimani pod vladavino kristijanov v Španiji od 10. do 14. stoletja so prav tako izkusili obdobja verske strpnosti, kjer jim je bilo dovoljeno zidati mošeje in živeti v skladu s svojimi verskimi predpisi (Ibid.).¹³ Drugi primer, ki je bolj izjema kakor pravilo, je sicilijanski vladar in poznejši cesar Svetega rimskega cesarstva Frederik II. (1215–1250), ki je tekoče govoril arabsko in se navduševal nad arabsko kulturo. Frederik II. je z muslimanskimi plačanci v svoji vojski prestrašil mnoge, saj je dovolil muslimanom, da javno prakticirajo svojo vero v Jeruzalemu in obdržijo gospostvo nad islamskimi svetimi kraji, potem ko je leta 1229 ponovno zavzel mesto s premirjem in brez prelite kaplje krvi.¹⁴

Vseeno se je to izmenjavanje preganjanja in strpnosti dramatično spremenilo z množičnim izgonom in prisilnimi spreobrnitvami judov, ki so preplavili Španijo in zahodno Evropo v 13. stoletju, in pregonom muslimanov z Iberskega polotoka v 15. in 16. stoletju. Položaj v muslimanskem svetu je bil precej drugačen. Nemuslimanom, ki so pripadali drugim monoteističnim religijam – kristjanom in judom, pa tudi privržencem zoroastrizma – je bil dodeljen status »zaščitenih« (*dhimmi*), ki je uradno pomenil uživanje vseh verskih svoboščin in pravne avtonomije v verskih zadevah znotraj verskih skupnosti v zameno za davek in prepoznanje muslimanske suverenosti. Avtonomija verskih zadev, ki so je bili deležni nemuslimani, je bila v skladu islamsko pravno doktrino z maksimo »pustimo njih in njihova verovanja« (*natrukahum wa mâ yadînûna*).¹⁵

Glede islamske ideje o verski strpnosti sta na mestu dve opombi. Prvič, ta strpnost je bila kolektivne in komunitarne narave, tj. strpnost, usmerjena k religioznim skupnostim kot kolektivu in ne k posameznim članom. O tem bomo podrobneje spregovorili nekoliko pozneje. Drugič, za islamsko stališče do nemuslimanov pod islamsko suverenostjo je značilna jasna distinkcija med muslimani in nemuslimani, kar je neki učenjak poimenoval »strpnost religioznega pluralizma, temelječa na neenakosti« (Laurent in Annie Chabry, 1984: 16). Prav ta neenakost je v jedru spora med sodobnimi avtorji. Nemuslimanski učenjaki poudarjajo neenakost in obravnavanje nemuslimanskega prebivalstva kot drugorazrednih državljanov,¹⁶ medtem ko muslimanski učenjaki poudarjajo islamsko strpnost.¹⁷ Kakorkoli že, neenakost in strpnost sta pomenili pravno-zakonsko realnost, ki se je skozi celotno islamsko zgodovino (o)barvala v različne odtenke bele in črne barve.¹⁸ V tem pogledu je pomembno razlikovati med pravnim in socialnim statusom *dhimmi*jev, ki sta se lahko močno razlikovala glede na čas in prostor. Pravno so imeli *dhimmi*ji status drugorazrednih državljanov, saj so imeli z izjemo verskih zadev (ki vključujejo zakonsko pravo) večinoma manj pravic kot muslimani. Socialno je bil njihov položaj boljši, včasih pa tudi slabši od pravnega. Primer njihovega boljšega socialnega položaja je bilo zasedanje višjih oz. visokih položajev na islamskem sodišču v Kordobi s strani judov in kristjanov, kar je bilo sicer v nasprotju z islamskim zakonom. V drugih primerih so bili nemuslimani v slabšem položaju, kot jim ga je narekoval njihov uradni status, saj so bili izpostavljeni diskriminaciji (npr. uporaba drugačnih oblačil, prepoved jahanja konjev itd.) ali celo občasnemu preganjanju.

Cetudi sta krščanska Evropa in muslimanski svet gojila nekakšno toleranco do drugih religij, sta bila veliko manj prizanesljiva do herezije in apostaze. Heretiki in verski odpadniki so bili obravnavani kot izdajalci svoje lastne religije, in veljalo je, da jih je treba prostovoljno ali na silo privedi nazaj k njihovi religiji, drugače so bili kaznovani s smrtjo. Muslimanske oblasti, ki so se v zgodnjem obdobju islama (v obdobju tako imenovanih *fitna*-vojn) soočale z notranjimi verskimi spori in nasprotovanjem, so uradno uvedle smrtno kazen za svoje nasprotnike, ki so bili obdolženi apostaze (Mansûr, 1995: 12–13). Medtem ko so *dhimmi*ji dobili versko avtonomijo, je verskim odpadnikom in heretikom pretela smrtna kazen *rida*.¹⁹ V krščanstvu so oblasti odigrale veliko aktivnejšo vlogo v preganjanju heretikov in verskih odpadnikov. To je bil odgovor na naraščajoče število kristjanov, ki se

¹⁵ Glej npr. Hanafskega učenjaka Kâsânija (umrl 587/1191) v *Badâ'i' al-Sanâ'i' fi Tartîb Sharâ'i'*, Vol. II, 311–312.

¹⁶ Glej Sami Awad Aldeeb Abu Sahlieh (1979): *L'impact de la religion sur l'ordre juridique, Cas de l'Égypte, Non-Muslimans en pays d'Islam*, Fribourg; Fattal (1958); Ye'or, B. (1985): *The dhimmî: Jews and Christians under Islam*. London, Toronto, Associated University Press.

¹⁷ Glej: Marâghî, A. M. (letnica neznana): *al-Tashrî' al-Islâmî li-ghayr al-muslimîn*. (kraj izdaje neznani) Maktaba al-'Âdâb al-Jamâmi'z; Mahmassânî, S. (1972): *al-Qânûn wa al-'Alâqât al-Duwalîyya fi al-Islâm*. Beirut, Dâr al-'Ilm li-l-Malâ'îyn; al-Qardâwî, Y. (1977): *Ghayr al-Muslimîn fi al-Mujtama' al-Islâmî*. Kairo, Maktabat Wahba, (prevedeno v angleščino: Hamad, K. M., in Shah, S. M. A. (1985): *Non-Muslims in the Islamic society*. Indianapolis, American Trust Publications); Zaydân, A. K. (1976): *Ahkâm al-dhimmiyyîn wa almusta'minîn fi dâr al-islâm*. Beirut, Mu'assasat al-Risâlah.

¹⁸ Glej npr. Courbage, Y. in Fargues, P. (1997): *Christians and Jews under Islam*. London, New York, I. B. Tauris.

¹⁹ Za podrobno obrazložitev islamskih konceptov verskega odpadništva in svetostkrunstva glej Kamali, M. H. (1997): *Freedom of Expression in Islam*. Cambridge, Islamic Texts Society.

²⁰ Glej Peters, E. (1989): *Inquisition*. Berkeley, University of California Press.

²¹ Primer v islamu je pojem *takiyya* znotraj šiitske misli in *wala' wa bara'* med khawariti in ibaditi. Medtem ko je bila prva skupina precej strpna, je bila druga v pozni fazi precej nestrpna, saj je zahtevala od svojih pripadnikov, da se ne družijo z muslimani drugih denominacij (Savage, E. (1990): *Survival Through Alliance: the Establishment of the Ibadiyya*. V *British Journal of Middle Eastern Studies*; Wilkinson, J (1976): *The Ibadī Imama*. V *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 39).

²² Vse heterodoksne sekte v islamu, tudi zgoraj omenjene, so ponavadi navedene pod skupnim denominatorjem šiitskega islama, kot opozicije sunitskemu islamu.

niso strinjali z naukom in prakso Katoliške cerkve. Leta 1215 je na četrtem Lateranskem koncilu cerkev ukazala sekularnim oblastem, da naj iztrebijo heretike. Inkvizicija – kvazi neodvisno sodišče – je odigrala aktivno vlogo v preganjanju domnevnih heretikov in verskih odpadnikov ter obsodila na desetisoče ljudi na smrtno kazen, večinoma z zažigom na grmadi.²⁰ Razlika v obravnavi krščanske Evrope do heretikov na eni strani in nevernikov na drugi se lahko ponazori s primerom že omenjenega cesarja Frederika II, ki je bil svoji strpnosti do muslimanov navkljub eden prvih krščanskih cesarjev, ki je kodificiral zažiganje heretikov (Hamilton, 1989: 17).

Oblike zavračanja in preganjanja so seveda temeljile na mnenjih ljudi, ki so imeli moč in oblast. Stališče manjšine, torej onih, ki jih je večina obravnavala kot heretike ali celo odpadnike, a so sami vseeno verjeli, da so pravoverni, se ni veliko razlikovalo – tudi oni so večinsko prebivalstvo obsojali herezije –, vendar svojega mnenja

večini niso mogli uveljaviti. Zato so razvili različne strategije, povečini strategije izključenosti in tajnosti. Res je, da gre v tem primeru tako v krščanstvu kot tudi v islamu za diskurz manjšine, ki se izraža skozi odsotnost potrebe po komuniciranju s heretično večino, nanj pa bi lahko gledali kot na obrnjeno nestrpnost (»obrnjeno« zato, ker lahko zgoraj omenjeno strpnost izvajajo le tisti na oblasti).²¹

Zaradi takih pogledov heterodoksne manjšine v islamu in krščanstvu sta muslimanski in krščanski svet v 16. stoletju ubrala radikalno različni poti. Islamska teološka doktrina je hitro razvila koncept, da obdolžitev somuslimanov neislamskega obnašanja (*takfir*) v islamu ni dovoljena ne glede na to, pa je sočasno ohranjala smrtno kazen za versko odpadništvo. Prisotno je bilo namreč prepričanje, da tako sodbo lahko izvrši le Bog, zato bil bi velik greh, če bi musliman nekoga obtožil sam (Kamali, 1997: 186-190). Na drugi strani je v krščanstvu moč za izrekanje takih sodb pripadala cerkvi in v njej je bila za aktivno preganjanje heretikov in verskih odpadnikov pooblaščen inkvizicija. Za nameček – ali pa ravno zaradi tega – so se heterodoksne sekte v obeh religijah razvile različno. Medtem ko so heterodoksne sekte v islamu – šiiti, ibadiji, ismailiti, druzi in drugi²² – našle svoje lastne poti, tako teološke kakor tudi geografske, in jih je sunitska večina priznala kot muslimanske, se je krščanska Evropa pripravljala na krvavi spopad med ortodoksimi (katoličani) in heterodoksnimi kristjani (protestanti). Do spopada, ki je ideološko poznan kot reformacija, je prišlo 16. stoletju, vrh pa je dosegel z verskimi vojnami, ki so se končale šele stoletje pozneje. Ti dogodki so spodbudili razvoj načela verske toleranče, kakor je dandanes poznana v Evropi (Rawls, 1999: 424). V zahodnem in muslimanskem primeru je opaziti, da je verski spor znotraj verskih skupnosti vodil v obliko strpnosti. Vseeno je bila verska strpnost, ki je sledila, drugačne narave. Medtem ko so se notranji spori znotraj islama reševali preko principov teološke doktrine, so se konflikti v krščanstvu reševali na pragmatičen način. V islamu so različni režimi verske strpnosti vladali za drugače misleče muslimane oziroma heretike na eni strani in za nemuslimane na drugi, medtem ko je v krščanstvu na novo razviti koncept verske strpnosti postopoma zavladal tako za vernike kakor tudi za verske odpadnike in nevernike.

Moderni zahodni in muslimanski pogledi na versko strpnost

Zgoraj navedene zgodovinske razlike so vplivale na nadaljnji razvoj koncepta strpnosti v zahodnem in muslimanskem svetu. Medtem ko sta oba svetova sprejemala koncept kot tak, so se

pokazale tri ključne razlike, ki so relevantne za našo razpravo in ki jih je treba razložiti: individualni nasproti komunitarnemu pristopu, ki posledično vključuje koncept svoboščin in enakosti ter zaščita posameznika nasproti zaščiti religije.

Ideja verske strpnosti, kakršna se je razvila na Zahodu in je pozneje postala tudi splošno sprejeti koncept, temelji na pravicah posameznika. Spori znotraj krščanstva se niso razrešili zaradi zagotovitve posebnih pravic določenim verskim skupnostim, temveč zaradi ločitve cerkve od države in medsebojnega spoštovanja posameznikove svobode do veroizpovedi (Kymlicka, 1995: 3). Verske manjšine so zaščitene posredno, prek zagotovitve osebne svobode do verovanja posamezniku. Kar se je toleriralo, ni bila toliko sama religija, kot pa posameznikova pravica do verovanja in do prakticanja vere. Na to se lahko gleda kot na majhno razliko, a je izjemno pomembna za razumevanje trenutnih težav, kakor bomo videli nekoliko pozneje. Seveda se verujoči posamezniki lahko združijo v verski kolektiv ali skupnost, a posameznik znotraj kolektiva je tisti, ki uživa pravice do verske svobode, in ne kolektiv kot tak. Znotraj islamskega konteksta so imeli po drugi strani *dhimmi* kolektiven status in ne individualnega: status je bil določen glede na odliko članstva nemuslimanske verske skupnosti in ne glede na obstoj nemuslimana znotraj države (Hussain, 1993: 67, 77; Mahmassānī, 1972: 102). Podaljšana strpnost muslimanskih oblasti je pomenila, da se niso vmešavali v verske zadeve nemuslimanov, vključno v njihov družinski zakon. Avtonomija, ki so jo nemuslimanske skupnosti uživale na tem področju, je bila absolutna. Islamska pravna doktrina ni nikdar razvila teoretičnega okvira za pravni princip kot tak, temveč se je omejila na poudarke, kaj se je obravnavalo kot znotraj ali zunaj meja te avtonomije, do katere so bili nemuslimani upravičeni.²³

Ta kolektivna predstava strpnosti se je od 16. stoletja naprej oblikovala kot sistem *millet* v otomanskem cesarstvu (podoben sistem so imeli prvi mogulski voditelji v severni Indiji za Hindujsce, čeprav je dejstvo, da so bili Hindujsci v večini, imelo svoje pravne in politične posledice).²⁴ Do 19. stoletja pa je ideja o islamskem imperiju, ki so ga vodili muslimani za muslimane, z ločenim statutom za nemuslimansko prebivalstvo, klonila pred idejo o nacionalni državi, temelječi na enakosti državljanov ne glede na njihovo versko prepričanje. V otomanskem cesarstvu je bil status *dhimmi*ev leta 1856 odpravljen v odloku, ki je razglasil pravično obravnavo vseh državljanov cesarstva ne glede na njihovo versko ali etnično pripadnost. Večina modernih muslimanskih narodov je temu sledila, a vendarle so skoraj vsi muslimanski narodi hkrati ohranjali sistem ločene avtonomije za verske manjšine, s pravico reguliranja lastnih verskih zadev in svoje verske družinske zakone.²⁵ Prav tako veliko muslimanskih držav nameni parlamentarne sedeže svojim verskim (in včasih etničnim ali drugim) manjšinam. Strpnost, kakor jo na Zahodu poznamo danes, se je iz svobode *posameznika* do veroizpovedi razvila v širši koncept liberalizma z močnim poudarkom na svoboščinah in pravicah posameznika. Po drugi strani je verska strpnost v večini sodobnega muslimanskega sveta ohranila versko svobodo, ki jo je islamski zakon priznal nemuslimanskim skupnostim. Z vznikom muslimanskih skupnosti v zahodnih družbah in njihovimi zahtevami po veljavnosti islamskega družinskega prava danes prihaja do spora med obema verskima skupnostima. V zahodnem pravnem sistemu se je družinsko pravo razvilo v nevtralen sistem, civilino družinsko pravo, ki je enako veljavno za vse državljanke. Z islamskega stališča verska svoboda dovo-

²³ Za hanafijske učenjake glej: Ibn 'Abidin, *Radd al-Mukhtār 'alā al-Darr al-Mukhtār* Vol. II, 386 in Vol. III, 229; Sarakhsi, *al-Mabsut*, Vol. V, 38–41.

²⁴ Eden od primerov je bil Akbarjev uvod (vladal je 1556–1605) univerzalne »Božje Religije« (*Din-i-Ilâhi*) o združitvi muslimanov in hindujcev. Glej npr. Sri Ram Sharma (1972): *The Religious Policy of the Mughal Emperors*. Bombay, Asia Publishing House; Nurul Hasan, S. (2005): *Religion, State, and Society in Medieval India*, (ur S. Chandra). Oxford, Oxford University Press.

²⁵ Glej Berger, M. S. (2001): *Public Policy and Islamic Law: the Modern Dhimmi in Contemporary Egyptian Family Law*. V *Islamic Law & Society*, (8), Nr.1; in Berger, M. S. (2005): *Regulating Tolerance: Protecting Egypt's Minorities*. *Standing Trial*, B. Dupret (ur.). London, I.B.Tauris.

²⁶ MAHKAMAT AL-NAQD: No. 17, let. 32, 27 May 1964; No. 482, let. 50, 14 June 1981; No. 36, let. 61, in No. 154, let. 63, 25 Dec. 1995. Izvlečke glej v angleškem prevodu: Berger, M. S. (2005): *Sharia and Public Policy in Egyptian Family Law*. Groningen, Uitgeverij Hefphausus, (doktorsko delo).

ljuje sleherni verski skupnosti, da upošteva svoja verska pravila in posledično priznava razlike med različnimi verskimi pravnimi sistemi. Z islamskega stališča je enakopravno obravnavanje, kakor ga zahteva zahodni sistem, enako nepriznavanju verske svobode in ga zato štejejo za versko nestrpnost; z zahodnega stališča pa na drugi strani velja priznavanje ločenih verskih pravnih sistemov za neenakost in prav tako za nestrpnost. Zanimiv paradoks, ki ga je treba še razrešiti.

Razlika med individualnim in kolektivnim pristopom se kaže v različnih vlogah države. Pri kolektivnem oziroma komunitarnem pristopu interakcija med državo in posameznikom glede verskih zadev ne obstaja. Država se ne bo vmešavala v verovanje posameznika, a tudi posameznik se ne more sklicevati na svoje pravice v državi. Tako je zato, ker verska strpnost zajema tudi verske skupnosti in ne le njihovih posameznih članov. Skupnosti lahko uživajo zaščito pred pregonom in jim je lahko dovoljeno celo vodenje lastnih verskih in družinskih pravnih zadev, a ta zaščita ne vključuje tudi posameznih članov teh skupnosti.

Posledično verske skupnosti svobodno ukrepajo proti svojim deviantnim članom. Vprašanje je, kakšne možnosti imajo člani skupnosti. V večini zahodnih držav velja članstvo v teh skupnostih za prostovoljno. Vernik se lahko poistoveti s svojo skupnostjo prek neodtujljive vezi, a bo država vseeno zaščitila njegovo pravico do kritike ali prekinitve vezi s skupnostjo, čeprav si bo nakopal jezo skupnosti, zaničevanje ali občutil celo verske posledice (izobčenje ali obsodbo verskega odpadništva). V večini muslimanskega sveta pa ni tako. Verske skupnosti so predvsem prostovoljna združenja. Članstvo je določeno glede na religijo. Posameznikova religija določa njegovo socialno in zagotovo pravno identiteto. Posameznik, ki želi izstopiti iz svoje skupnosti, nima druge možnosti, kakor da zamenja skupnost s spreobrnitvijo (čeprav to članom muslimanske skupnosti ni dovoljeno). Medtem ko individualni pristop do strpnosti dopušča, da posameznik izbere religijo in nato tudi skupnost, ki ji želi pripadati, komunitarni pristop komajda dovoljuje posamezniku *pripadnost* skupnosti in uresničevanje skupnostnih pravil. Kot rečeno, veliko posameznih članov verske skupnosti v muslimanskem svetu na to gleda kot na temeljno pravico, na katero se sklicujejo kot na versko svobodo. V zahodni literaturi pa je mnenje o taki obliki strpnosti manj zaželeno, kar je mogoče opaziti v poimenovanju tega sistema kot »federacije teokracij« (Kymlicka, 1995: 157). Razlika je povezana s pomenom, ki ga ima za posameznika svoboda do izbire oziroma svoboda do ohranitve vezi z identiteto skupine, v katero se je rodil.

Razlikovanje med posameznikom in skupnostjo kot stično točko strpnosti razkriva, kaj velja za sveto in zato potrebuje zaščito. V komunitarnem pristopu se ljudi identificira glede na pripadnost religiji; religija jim daje identiteto, zato je treba zaščititi religijo. V zahodnem konceptu pa vsaka oseba svobodno izbira identitete, ki si jih želi; zato je svoboda do izbire sveta in potrebna zaščite, bolj kakor pa sam izid te izbire. Razlike med obema konceptoma bi lahko ponazorili z dvema ne tako davnima sodnima primeroma. Leta 1996 je egiptovsko sodišče razsodilo, da je literarno delo egiptovskega muslimanskega učenjaka Nasr Abu Zayda o islamu apostazija ali versko odpadništvo.²⁶ Ker ga je sodišče spoznalo za verskega odpadnika, je to imelo neprijetne posledice za Abu Zayda, ker so razveljavili njegovo poroko. Posebnost Abu Zaydovega primera je, da njegovo domnevno apostatstvo ni bilo povezano s spreobrnitvijo, temveč s svetoskrunstvom (*blasphemy*). Šlo je za pravne dokaze: Abu Zaydovo apostatstvo ni temeljilo na dokumentu ali samodeklarirani spreobrnitvi, ampak na njegovem literarnem pisanju o islamu. Ker je Abu Zayd vztrajal, da je musliman in ker je prav tako nepopustljivo vztrajal, da je njegovo pisanje v skladu z islamskim verovanjem,

se je sodišče moralo spoprijeti z izjemno težko nalogo in presoditi njegova pisanja ter se odločiti, ali je Abu Zayd resnično kriv svetoskrunstva in posledično verskega odpadništva. Sodišče je bilo v svojem sklepu zvesto načelom islamske doktrine, ki definira versko odpadništvo kot »jasno izjavo neverovanja (*kufir*) muslimana«. Če pa musliman sebe ne razglasi za verskega odpadnika, tudi ne more biti obravnavan kot tak. Le muslimani, ki javno kritizirajo islam, veljajo za verske odpadnike. Z besedami sodišča: »Zgolj verjeti v omenjeno [neverovanje] ne velja za versko odpadništvo, razen če pooseblja besede in dejanja. Po mnenju večine muslimanskih pravnih učenjakov, med drugim tudi pripadnikov hanafijske pravne šole, zadostuje, da se oseba obravnava kot verski odpadnik tedaj, ko sama namerno govori ali ravna v neverovanju, če je namerno ponižujoča, prezirljiva, trmasta ali zasmehujoča.« Sodišče je nato objavilo dolg seznam Abu Zaydovih citatov in izvlečkov, ki naj bi nasprotovali islamskim dogmam: »Abu Zaydov pristop je bil drzen, kar nasprotuje islamu in njegovemu pomenu, dogmam in fundamentom, zanikajoč glavne postulate njegove svetosti. Abu Zayd se ni obotavljal nasprotovati uveljavljenim resnicam, celo tistim zgodovinskim.« Na podlagi te argumentacije je sodišče razsodilo, da se Abu Zayda obravnava kot bogokletnika in zatorej verskega odpadnika islama. »Abu Zayd je verski odpadnik, ker je oznanil svoje neverovanje potem, ko je veljal za vernika, četudi trdi, da je musliman ... Verski odpadnik ne more biti oproščen, če trdi, da je musliman, saj je zavzel držo, nasprotno islamu. Krivoverec (*al zandiq*) pa ponavadi govori o svojem neverovanju in oznanja svojo napačno vero, medtem ko hkrati trdi, da je musliman.« (Zanimiv vidik te rzsodbe je, da je sodišče dejansko dovolilo možnost *takfirja*, razglasitve muslimana za nevernika, kar se v islamski doktrini obravnava kot velik greh.)

Ta rzsodba sodišča je ilustrativen primer, kako pravni sistem bolj štiti religijo kakor pa verujočega posameznika. Kot že prej rečeno, ko govorimo o razlikah med individualno in kolektivno strpnostjo, kolektivna strpnost ne le da ne dopušča članom skupnosti, da imajo drugačne poglede od ortodoksije, temveč je njen cilj tudi ohranjanje in zaščita same ortodoksije. Brez te verske doktrine *raison d'être* te skupnosti preneha obstajati. Poglejmo si še drugi sodni primer, tokrat da ponazorimo delovanje individualne strpnosti in njene zaščite posameznika. To je primer proti nizozemskemu parlamentarcu Geertu Wildersu zaradi njegovih žaljivih in neprimernih izjav o islamu.²⁷ V nizozemski zakonodaji, tako kakor v večini evropskih, religija ni zaščiten (tj. svetoskrunstvo ni kriminalno dejanje), so pa zaščiteni verniki (tj. diskriminacija oziroma povzročitev kaznivih prestopkov ljudi na podlagi njihove vere je kaznivo dejanje). Wilders je trdil, da je sicer izrekel kritične in celo žaljive pripombe na račun islama, a ne na račun muslimanov: »Sovražim islam, ne pa muslimanov.« Šest tednov pozneje je Nizozemsko vrhovno sodišče rzsodilo, da razobešenje transparenta pred hišo v stanovanjski četrti z napisom »Ustavite raka, imenovanega islam« ni bilo kriminalno dejanje, saj je bil napis, četudi žaljiv sam po sebi, naperjen proti islamu in ne proti muslimanom.²⁸

Za mnoge je to razmišljanje kontroverzno in tudi sodišče še ni izreklo dokončne sodbe. Vseeno ta razprava kaže zanimivo dilemo. Če bi zahodni narodi kriminalizirali svetoskrunstvo, kakor se zahteva v številnih muslimanskih državah,²⁹ potem se postavlja naslednje vprašanje: *Kaj* naj bi zakon zaščitil? Religijo? Toda kaj tvori religijo: njene doktrine (kakor v primeru Abu

²⁷ Višje sodišče v Amsterdamu, 21. januar 2009, LJN: BH0496.

²⁸ Nizozemsko vrhovno sodišče, 10. marec 2009, LJN: BF0655.

²⁹ Začelo leta 1999, ko je Organizacija islamske konference (OIC) predstavila Resolucijo boja proti obrekovanju islama (Resolution on Combating Defamation of Islam) pri komisiji Združenih narodov za človekove pravice (United Nations Human Rights Commission), ki je bila leta 2006 preimenovana v Svet za človekove pravice (Human Rights Council). Od takrat so resolucijo izdajali vsako leto – besedo »islam« je v naslovu zamenjala beseda »religija« – od leta 2005 tudi pri generalni skupščini Združenih narodov. Ta program se je začel izvajati bolj preudarno leta 2001 in po izidu poročil Evropske islamofobije (ki so bila prvič izdana leta 2002), danskih karikaturah (2006) in nizozemskem filmu *Fitna* (2008).

³⁰ Nekatere države na Zahodu so obdržale zakone o svetoskrunstvu, čeprav se posebej sklicujejo predvsem na krščanstvo in ne na religije na splošno.

³¹ Za diskusijo na to temo glej Berger, M. S. (2010): *Religion and Islam in Contemporary International Relations*. Netherlands Institute for International Relations, Clingendael Diplomacy Paper, zv.12, No.27, Hague.

³² Ta mešanica strahu in diskriminacije je postala poznana kot »islamofobija« (EUMC Report (2006): *Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia*; in *Ibid.: Perceptions of Discrimination and Islamophobia*).

Zayda), njeni sveti spisi (kakor v primeru pakistanskega kazenskega zakona), njene svete ikone in ljudje, kakor je prerok ali njegovi družinski člani (kakor v primeru iranskega kazenskega zakonika/prava)? In četudi je to določeno, se pojavijo še druga vprašanja: lahko si predstavljamo, da zakon skuša preprečiti nesmiselno in žaljivo zlorabo, a kaj storiti v primeru ljudi, kot je Abu Zayd, ki z dobrimi nameni kot predani vernik razlaga svete spise in doktrino drugače, kakor bi si morali razlagati? Izognitev zapletenim teološkim temam na sodiščih je bil eden od razlogov, da je svetoskrunstvo izločeno iz kazenskopravne zakonodaje.³⁰ Podobno tudi mednarodni sporazumi za človekove pravice ščitijo versko svobodo ljudi, ne pa religije same. Posledica tega so razmere na Zahodu, kjer mora biti ljudem v imenu svobode govora dovoljeno žaljivo in neprimerno govoriti o religijah.

Kako naprej?

Na kratko povzemimo našo dosedanjo razpravo. Začeli smo s konfrontacijo med Zahodom in muslimanskim svetom, kjer je islam jedro družbe. V tej konfrontaciji lahko zaznamo naslednje elemente, ki so vir kritike drugega. V muslimanskem svetu se države identificirajo z islamom do te mere, da vsilijo izražanje islama (molitev, post, prepoved alkohola, naglavna ruta), ne dopuščajo sprejetja nemuslimanskih religij na verskih tleh (Savdska Arabija, Iran), ne sprejemajo deviantnega muslimanskega obnašanja, tj. muslimanskih »heretikov« (Pakistan in Indonezija, skupnosti Ahmadiyya), ali pa odobravajo oziroma dovolijo pravni pregon deviantnega muslimanskega vedenja (Egipt, Jordanija). V zahodnem svetu pa na drugi strani nekatere države ne sprejemajo določenih izrazov islama (minareti v Švici, naglavne rute v francoskih javnih šolah, nošenje nikaba in burke na javnih mestih v Franciji) ali pa dovoljujejo zlorabo ali kritiko islama zaradi svobode govora. Stranska posledica takega ravnanja držav je povečan občutek diskriminacije med pripadniki verskih manjšin v teh državah. Tako ravnanje ima seveda več razlogov: medtem ko ima v muslimanskem svetu islam položaj avtoritativne dominacije,³¹ je v zahodnem svetu postal islam skupaj z navzočnostjo muslimanov vir strahu.³²

Kakor je bilo že rečeno, se kot rešitev za odpravo kritike in diskriminacije ali vsaj njenega dožemanja predlaga strpnosti. A če definiramo strpnost kot vključujočo držo do sicer nesprejemljivih dejanj, se soočimo z vprašanjem omejitve strpnosti. Kako naj bo posameznik strpen do dejanj, ki so z njegovega stališča povsem nesprejemljiva? Prvi način za premagovanje tega vprašanja je protivprašanje: zakaj bi bila strpnost potrebna. Pogosto se omenja moralno zavezo strpnosti: strpnost je vrлина, ki se mora izvrševati. Vse lepo in prav, a ponovno se postavlja vprašanje: ali obstajajo meje te vrline. Na primer, kako bo bil nekdo strpen do nečesa ali nekoga, kar oziroma ki ni strpen do tebe? Dilema strpnosti do nestrpnosti je ponavljajoča se tema v pogovorih o strpnosti in je zato na tej točki izjemno pomembna. Drugi razlog za polno strpnost je pragmatične narave. Gre za spoznanje, da drugega ne moremo prisiliti, da sprejme naše poglede in da na tem področju ne bo zmagovalcev niti v primeru vojskovanja. Zato bi se lahko sporazumeli o obstoju konkretnih različnosti med Zahodom in muslimanskim svetom in se strinjali, da se ne strinjamo. Vendar bi imelo tako stališče učinke v popredalčkanem svetu in ni prav uresničljivo v

³³ ECHR, 7 december 1976 (*Handyside*).

³⁴ Izjemi sta verjetno Francija in Švica, kjer je v slednji po zakonu prepovedana gradnja minaretov in v prvi pa nošnja naglavnih rut v javnih šolah.

³⁵ Berger, M. S. (2010): *Jihad and Counter-Jihad: Western European Legal Responses to Islamic Militancy*. V *Jihad and its Challenges to International and Domestic Law*, Bassiouni in Guellali (ur.). Hague, Hague Academic Press.

globaliziranem in medijsko preplavljenem svetu, kjer se nenehno soočamo z dejanji, kritikami in žalitvami drugih.

Zato moramo ponovno po sledih naših korakov in poskušati razumeti, kako strpnost zares deluje. Zgodovinska izkušnja obeh svetov kaže, da četudi se obe strani popolnoma strinjata glede koncepta verske strpnosti, imata radikalno različne razlage, kako naj bi se ta koncept uresničil v praksi. Sam mislim, da je v praksi prav ta razlika ključ za razumevanje medsebojne kritike med muslimanskim in zahodnim svetom. Kakor smo videli, se je koncept verske strpnosti razvil v povsem različne prakse. Koncept svobode do verovanja je v tej praksi poglaviten. V zahodnem svetu je svoboda do verovanja individualna svoboda, temelječa na svoboščini in odločitvi. Poglavitna v tej svobodi je zmožnost, da se posameznik razvije v skladu s svojimi lastnimi željami in da se v skladu s tem ustrezno izrazi. Vseeno pa vzporedno s svobodo do verovanja obstaja svoboda mnenja. Ta svoboda omogoča pritrjevanje religiji, in je izraz te religije, omogoča pa tudi njeno kritiko. Evropsko sodišče za človekove pravice je večkrat ocenilo, da je svoboda mnenja in govora temeljna za delovanje demokratične družbe, četudi ta mnenja »šokirajo, motijo ali žalijo«. ³³ Tu opazimo, da ima religija v teh ocenah drugačno vlogo kot mnenja in odločitve ljudi; slednje so bistvenega pomena za prebivalce zahodne poloble.

V nasprotju s tem v muslimanskem svetu svete institucije, kot je religija, zagotovo ne pristanejo na drugem mestu predvsem zato, ker so pomemben dejavnik identitete posameznikov ali pa države kot celote. Tako je od leta 1970 naprej, po tako imenovani ponovno oživitvi islama. Verska strpnost je v tem kontesktu pomenila, da se religija obravnava s čaščenjem in spoštovanjem. Obstajata svoboda verovanja in mnenja, a obe sta podrejeni verski ortodoksiji, kar je ponazoril tudi Abu Zaydov primer. Povedano zveni kot tipičen zgled Kiplingove maksime »Vzhod je Vzhod in Zahod je Zahod in ta dva se nikdar ne bosta srečala«. Vseeno trdim, da to drži zgolj takrat, ko na versko strpnost gledamo iz določenih zornih kotov, to je tako, kakor smo gledali doslej. Za našo razpravo pa bi bilo dobro, da še naprej preverjamo postavljena vprašanja.

Eden od paradoksov nestrpnosti do islama in muslimanov v zahodnem svetu je, da muslimani v večini primerov uživajo več verske svobode, kakor bi je v muslimanskih državah, a so hkrati tarče sovražnega govora in diskriminacije. ³⁴ Verska svoboda se kaže v tem, da muslimani na ravni posameznika svobodno definirajo, razvijajo ali izpovedujejo svojo vero na način, za katerega mislijo, da je ustrezen in brez omejitev katerekoli doktrinarne ortodoksije. Medtem ko muslimanske države nujno upoštevajo islam bodisi preko svojih ministrstev za verske zadeve ali prek političnih strank, so zahodne države tradicionalno veliko bolj zadržane glede vmešavanja v verske zadeve. Zato zahodne varnostne službe, ki jih skrbi islamski ekstremizem v njihovih družbah, iščejo protiukrepe v sferi socialnega (na primer spodbujanje integracije), ne pa v religiozni sferi. ³⁵ Zaradi tega nasprotja moramo razlikovati med nestrpnim obnašanjem in nestrpno kritiko. Medtem ko nekateri zahodni uslužbenci, politiki in včasih tudi vlade izražajo kritiko in bojazen pred islamom, na primer s prepovedmi določenih manifestacij islama, so pogosto prisiljeni zagotoviti pravice muslimanom na podlagi njihove svobode do verovanja. Zato se večina nestrpnosti do islama in muslimanov kaže v kritiki, ne pa v samih dejanjih. Enako je opaziti tudi na mednarodni sceni. Vzdušje nestrpnosti, ki ga zaznavajo tako muslimani kot tudi prebivalci t. i. Zahoda, se kaže predvsem v obojestranskem kazanju s prstom in nenehnem plazu kritik in obtoževanj. Lahko se vprašamo, ali gre v takih primerih dejansko za nestrpnost. O strpnosti se, kakor smo videli, diskutira predvsem v okviru delovanja, v smislu odobravanja ali zavračanja določenega vedenja. Kakor smo videli, je

konstitutiven element strpnosti, da jo uresničujejo ljudje na položajih vpliva, moči in oblasti, ki lahko uveljavijo ali vsilijo svojo voljo. Kritika pa ima povsem drugačno naravo. Bistvo kritike je, da se je ne da udejanjiti in je omejena zgolj na besede. Poleg tega kritiko lahko izreče kdorkoli, tudi nemočni. Z današnjo uporabo medijev in interneta se s kritiko in grožnjami zlahka seznanijo tudi svetovna javnost. Imam iz Avstralije, ki zahteva smrt nizozemskega politika, nepoznani duhovnik majhne kongregacije v ZDA napoveduje zažig Korana, karikature v danskem časopisu – vse to bi ostalo skrito očem svetovne javnosti, če ne bi bilo mednarodnih medijev in svetovnega spleta.

Prav to je po mojem mnenju točka, kjer se nestrpnosti najbolj manifestira: v kritiki drugega in takojšnji globalizaciji te kritike. Kritika je izraz nesprejemanja pogledov in dejanj drugega. Prav to nesprejemanje se pojmuje kot nestrpnost. Strogo vzeto pri tem gre za strpnost ali nestrpnost, kot sta bili definirani in obravnavani poprej. Toda če ne gre za strpnosti, kaj potemtakem sploh je strpnost?

Wendy Brown je naredila zanimivo analizo razvoja novega koncepta strpnosti. Po njenem mnenju »konceptualni premik med posameznikom in skupino, med moralno avtonomijo in esencionalizirano kulturno pripadnostjo« ne zadosti spremembam, ki jih je prestal koncept strpnosti (Brown, 2006: 34). Brownova trdi, da je ena najpomembnejših sprememb, ki se je zgodila, ta, da je ideja strpnosti v zahodnem diskurzu obveljala za tipično zahodno vrlino, ki vzpostavlja opozicijo med civiliziranimi »nami« proti barbarским »njim«, tj. strpni Zahod proti nestrpnemu muslimanskemu svetu (Brown, 2006: 149ff). Brown je ena redkih sodobnih avtoric, ki je koncept strpnosti obravnavala zunaj tradicionalnih nacionalnih in lokalnih omejitev in ga obravnava kot diskurz mednarodnih politik moči. Njena analiza zelo pripomore k naši diskusiji, saj se naša dilema ne nanaša na prakso strpnosti do verskih manjšin – četudi to ostaja aktualna in zelo pomembna skrb na nacionalni ravni, tako na Zahodu kakor tudi v muslimanskem svetu –, ampak na izraze nestrinjanja in celo sovraštva, ki se izmenjujejo med Zahodom in muslimanskim svetom. Tako si obe strani lastita versko toleranco. Strinjal bi se z Wendy Brown, da trditve ne temeljijo nujno na nevtralnih vrednotah, ampak so postale utelešenje kulturnih sestev. In kjer je Wendy Brown glede izvajanja teh praks kritična izključno do zahodnega sveta, predlagam tezo, da muslimanski svet deluje povsem enako. Spoj na novo najdene islamske identitete in občutek viktimizacije zaradi zahodnega kriticizma se je združil v kljubovalni položaj proti zahodnemu svetu. Sisteme, kot je demokracija ali človekove pravice, se ožigosa za »zahodne« in se jih nadomesti z »islamskimi« alternativami. Podobno se očitno dogaja s strpnostjo, ki je postala vrlina *par excellence*. Poleg tega strpnost ni mednarodna meritvena palica olike, temveč ekskluzivna identitetna značilnost, ki nas razlikuje od drugih. To razločevanje se lahko poudari prav zaradi razlik med zahodnim in muslimanskim razvojem tradicionalnih oblik verske strpnosti, kakor so opisane zgoraj. Zato strpnost ni rešitev konflikta med zahodnim in muslimanskim svetom, temveč je postala njegov sestavni del. Da bi jo obdržali kot vir za reševanje konfliktov, jo je treba najprej ločiti od identitetne politike, ki dandanes prevladuje v svetu.

Literatura

- ABU SAHLIEH, S. A. A. (1979): *L'impact de la religion sur l'ordre juridique, Cas de l'Egypte, Non-Musulmans en pays d'Islam*. Fribourg, Editions Universitaires.
- AL QARDAW, Y. (1977): *Ghayr al-Muslimîn fi al-Mujtama' al-Islâmî*. Kairo, Maktabat Wahba.
- AL QARDAW, Y. (1985): *Non-Muslims in the Islamic Society*, (prev. K. M. Hamad in S. M. A. Shah). Indianapolis, American Trust Publications.
- BENATTAR, R. (1967): Problème de droit international privé dans les pays de droit personnel. V *Recueil des Cours de l'Academie de Droit International de La Haye*, (121), No. 2.
- BERGER, M (2010): Jihad and Counter-Jihad: Western European Legal Responses to Islamic Militancy. V *Jihad and its Challenges to International and Domestic Law*, Bassiouni and Guellali (ur.). Hague, Hague Academic Press.
- BERGER, M. (2001): Public policy and Islamic Law: the Modern Dhimmi in Contemporary Egyptian Family Law. V *Islamic Law & Society*, (8), Nr.1.
- BERGER, M. (2005): Regulating Tolerance: Protecting Egypt's Minorities. V *Standing Trial*, B. Dupret. London, I. B. Tauris.
- BERGER, M. (2010): *Religion and Islam in Contemporary International Relations*. Netherlands Institute for International Relations, Clingendael Diplomacy Paper (12), No. 27, The Hague.
- BERGER, M. (2005): *Sharia and Public Policy in Egyptian Family Law*, Uitgeverij Hephhausus, Groningen (doktorska disertacija).
- BROWN, W. (2008): *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princenton, Princeton University Press.
- BULLIET, R.W. (1979): *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- CAREY, G. (2000): Tolerating religion. V *The Politics of Tolerance in Modern Life*, S. Mendus (ur.). Durham, Duke University Press.
- CONYERS, A. J. (2001): *The Long Truce: How Tolerance made the World Safer for POWER AND PROFIT*. DALLAS, SPENCER PUBLISHING COMPANY.
- COURBAGE Y., FARGUES P. (1997): *Christians and Jews under Islam*. London, New York, I. B. Tauris.
- DENNETT, D. C. (1950): *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- DUTCH SUPREME COURT, 10 March 2009, LjN: BF0655.
- ECHR (1976): *Handyside*.
- EL FADL, K. A. (2001): *The Place of Tolerance in Islam*. Boston, Beacon Press.
- EUMC REPORT (2006): *Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia*.
- EUMC REPORT (2006): *Perceptions of Discrimination and Islamophobia*.
- HAMILTON, B. (1989): *The Medieval Inquisition*. New York, Holmes & Meier Publishers.
- FLETCHER, R. (1992): *Moorish Spain*. London, Phoenix.
- HORTON, J. (UR.) (1993): *Liberalism, Multiculturalism and Tolerance*. New York, St. Martin's Press.
- HIGHER COURT OF AMSTERDAM, 21 January 2009, LjN: BH0496.
- HILL, C. (2000): Tolerance in Seventeenth-Century England. V *The Politics of Tolerance in Modern Life*, S. Mendus (ur.). Durham, Duke University Press.
- IBN 'ABIDIN (1967): *Radd al-Mukhtâr 'alâ al-Darr al-Mukhtâr* (II in III). Cairo, Maktabah al Alabi.
- KAMALI, M. H. (1997): *Freedom of Expression in Islam*. Cambridge, Islamic Texts Society.
- KASANI, A. (1982): *Badâ'i' al-Sanâ'i' fi Tartîb Sharâ'i'*, (2). Beirut, Dar al Kutub.
- KING, P. (1976): *Tolerance*. London, George Allen & Unwin Ltd.
- KYMLICKA, W. (1995): *A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Clarendon Press.

- LAURENT ET. CHABRY, A. (1984): *Politique et minorités au Proche-Orient*. Paris, Maisonneuve & Larouse.
- NURUL H. S. (2005): *Religion, State, and Society in Medieval India*. S. Chandra (ur.). Oxford, Oxford University Press.
- MAHKAMAT AL NAQD (1995): št. 17, leto 32, 27. maj 1964; št. 482, leto 50, 14. juni 1981; št. 36, leto 61; št. 154, leto 63, 25. december.
- MAHMASSANI, S. (1972): *al-Qânûn wa al-'Alâqât al-Duwalliyya fî al-Islâm*, Dâr al-'Ilm li-l- Malâ'îyn, Beirut.
- MANSUR, A. S. (1995): *Al-Hisba*. Markaz Mahrûsa li-l-Nashr, Ma'adi.
- MARAGHI, A. M. (1950): *al-Tashrî' al-Islâmî li-ghayr al-muslimîn*. Maktaba al-'Âdâb al-Jamâmîz, Cairo.
- MCKINNON, C. (2006): *Toleration: A Critical Introduction*. London, New York, Routledge.
- MULDOON, J. (1979): *Popes, Lawyers and Infidels*. Liverpool, Liverpool University Press.
- OSCEODIHR REPORT (2006): *The representation of Muslims in Public Discourse*. Warsaw, 9 May.
- PETERS, E. (1989): *Inquisition*. Berkeley, University of California Press.
- PWE GLOBAL ATTITUDES PROJECT (2006): *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other*, 22 June.
- RAWLS, J. (1999): The Idea of Overlapping Consensus. V *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freedman (ur.). Cambridge, Harvard University Press.
- RAZ, J. (1994): *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford, Clarendon Pres.
- SANDEL, M. (1996): Judgmental Tolerance. V *Natural Law, Liberalism, and Morality*. Robert George (ur.). New York, Oxford University Press.
- SARAKHSI, M. (1986): *al-Mabsut*, (V), 23. Beirut.
- SAVAGE, E. (1990): Survival through Alliance: the Establishment of the Ibadiyya. *British Journal of Middle Eastern Studies*, (4), No. 1.
- SHARMA, R.S. (1972): *The Religious Policy of the Mughal Emperors*. London, Asia Publishing House.
- SHOWKAT, H.: STATUS OF NON-MUSLIMS IN ISLAMIC STATE. *HAMDARD ISLAMICUS*, (16), No.1.
- SPENCER, R. (UR.) (2005): *The Myth of Islamic Tolerance. How Islamic Law Treats Non-Muslims*. New York, Prometheus Books.
- THE RIO DE JANEIRO DECLARATION OF THE ALLIANCE OF CIVILIZATIONS (2010): 28–29 May.
- TYLER, A. (2008): *Islam, the West, and Tolerance*. London, Palgrave Macmillan.
- US COUNCIL ON FOREIGN RELATIONS (2005): *A New Beginning: Strategies for a More Fruitful Dialogue with the Muslim World*. May.
- WALZER, M. (1997): *On tolerance*. New Haven, London, Yale University Press.
- WÄHLER, K. (1978): *Interreligiöses Kollisionsrecht*. Köln, Berlin, Bonn, Carl Heymanns Verlag.
- WILKINSON, J. (1976): The Ibadi Imama. V *Bulletin of the School of Oriental and AFRICAN STUDIES*, (39).
- WILTON PARK CONFERENCE REPORT (2006): 'Challenging Stereotypes in Europe and the Islamic World (2006): Working together for Constructive Policies and Partnerships', May.
- YE'OR, B. (1985): *The dhimmî: Jews and Christians under Islam*. London, Toronto, Associated University Press.
- ZAYDAN, A.K. (1976): *Zaydân, Ahkâm al-dhimmîyîn wa almusta'minîn fî dâr al-islâm*, Mu'assasat al-Risâlah, Beirut.

Etika in estetika glokalnega kulturnega boja

Primer *Palestinskih sprehodov*

Raja Shehadeha

Raja Shehadeh je palestinski pravnik in mirovni aktivist, ki zagovarja »tretjo pot«. To pomeni, da ne privoli ne v kolaboracijo z izraelsko oblastjo ne v oboroženi odpor proti Izraelcem, temveč zagovarja neoboroženi boj,¹ katerega pomemben del so zanj pravni boj proti razlaščenju palestinske zemlje, ostajanje na okupiranem Zahodnem bregu in pisanje, ki mu pomeni ustvarjanje prostora svobode in sredstvo ozaveščanja. Nedavno je pritegnil mednarodno pozornost s svojim potopisom *Palestinski sprehodi: Zapiski o pokrajini, ki izginja*. V njem opisuje sprehode po okupiranem Zahodnem bregu v daljšem časovnem obdobju; prvi je opis izleta leta 1978, zadnji pa je nastal med prvo in drugo angleško izdajo *Palestinskih sprehodov*, torej med letoma 2007 in 2008. Knjiga je bila pred kratkim prevedena v slovenščino.

Pričujoči članek proučuje njen pomen v primerjavi z nekaterimi kanoničnimi potopisi iz Palestine, analizira etnocentrične rabe zgodovine in govori o tistih strategijah materialističnega pisanja o konfliktu, ki se poskušajo izogniti esencializacijam in asimetrijam izključevalnih ideologij ter medijskim spektaklom, ki tvegajo reprodukcijo ravno tistih epistemologij, iz katerih se sam konflikt hrani. Članek prav tako opozarja na psihogeografske prvine knjige, kako le-te poleg lokalne identifikacije omogočajo tudi globalno in kako lahko sprožajo nadaljno družbeno tvorno akcijo.

¹ Tudi v *Palestinskih sprehodih* je Shehadeh nedvoumen glede tega. Poboje civilistov v Izraelu, ki so jih povzročili palestinski ljudje bombe, denimo, označi (in s tem obsodi) kot brutalne (Shehadeh, 2012: 123).

Tropi prazne zemlje: potopis kot sredstvo podreditve

V *Palestinskih sprehodih* Shehadeh omenja več zgodovinskih potopisov po Palestini. Njihovi opisi so za Shehadeha negativna motivacija, ker nazorno kažejo, kako se lahko literarne pripovedi spremenijo v sredstvo političnega razlaščenja. Zato se že na samem začetku postavlja vprašanje, zakaj tovrstnim potopisom sploh odpira prostor in s tem možnost njihovega ponovnega vdora v

bralno javnost? Odgovor je preprost: estetsko zaobjetje tovrstnih potopisov v *Palestinskih sprehodih* ne razkriva samo njihove dvomljive etike, temveč je v končni posledici subverzivno in jih delegitimira.

Naj pojasnimo podrobneje. Shehadeh navaja angleškega pisatelja Williama Makepeacea Thackeraya, ki je v potopisu *Zapiski s poti iz Cornhila do Velikega Kaira* [*Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo*, 1846] Palestino opisal kot pokrajino krvi, zločina, pokolov in krvavih verskih obredov. Thackeray tudi pravi, da pokrajina ne more zbuditi nikakršnega drugačnega občutja kot srh (Shehadeh, 2012: 10). Shehadeh citira ameriškega pisatelja Hermana Melvilla, ki je v delu *Žurnali obiska Evrope in Levanta* [*Journals of a Visit to Europe and the Levant*, 1857] pisal o Palestini kot o pusti pokrajini, polni odpadkov (ibid.: 26). Prav tako navaja Melvillovega rojaka Marka Twaina, ki je v *Nedolžnih na tujem* [*The Innocents Abroad*, 1867] Palestino opisal kot neobljudeno, turobno in jalovo pokrajino, deželo, ki je brezupna, pusta in nesrečna (ibid.: 10–11, 114).

Thackareyevo opisovanje palestinske pokrajine poudarja eno osrednjih potez kolonialnega in/ali evrocentričnega potopisa: Drugemu pripisuje nasilje, krutost, barbarstvo, iracionalnost in fanatičnost. To stori zato, da bi se kolonialni Jaz posredno vzpostavil kot posestvanje reda, kultiviranosti, zmernosti in razuma v kulturi, katere pripadnik je. Tako postane kultura pisatelja večvredna v odnosu do tiste, po kateri potuje. Potopisca, kot sta Melville in Twain, prav s svojim aktivnim, heroičnim in vsevednim potovanjem napolnjujeta Palestino s pripovednim smislom, saj jo sicer predstavljata kot neproduktivno in prazno. Takšno besedilo s tem postane diskurzivna predhodnica realnemu kolonialnemu zavojevanju, ki si domnevno prazno in neproduktivno pokrajino prilasti in »odreši« tako, da jo še intenzivneje, kot je že bila, vključi v proces zahodne kapitalistične modernizacije in globalizacije.

Thackeray, Melville in Twain so kanonični pisatelji. Prav ta kanoničnost, ne pa (ne)verodostojnost njihov poročil, vzpostavlja interpretativni krog, v katerem se lahko vsaka nova izkušnja tega ozemlja interpretira z uporabo enakih literarnih tropov, kot so jih uporabili že navedeni avtorji. Po eni strani literarna kanonizacija spodbuja afirmacijo in ponotranjenje sredstev, ki so pripeljala do kanonizacije same. Če je nadobudni avtor, na primer, odraščal na kulturni dieti kolonialnega in/ali evrocentričnega potopisa, ki je eden od vrhuncev kulture, ki ji pripada, bo zelo težko oporekal smiselnosti sestavin, ki so to dieto sestavljale. Najlaže je torej, da v svojem boju za literarno priznanje in kanonizacijo poseže prav po tistih sredstvih, ki so v preteklosti izkazala za uspešna. Literarni tropi, ki so avtorjem v 19. stoletju prinesli kanonizacijo oziroma kulturni, politični in ekonomski uspeh, so aktualni, uporabni in učinkoviti tudi v 20. in 21. stoletju.

Da bi razumeli kontekst, v katerem piše Shehadeh, in da bi razumeli še vedno obstoječo negativno politično aktualnost tovrstnih potopisov, se moramo spomniti, da literarni komparativist Edward Said v *Orientalizmu* opozarja na krepko ločnico med »užitki, raznimi junaštvii in bombastičnimi pričevanji posameznih romarjev na Vzhod (med njimi so bili tudi ameriški popotniki, na primer Mark Twain in Herman Melville) na eni strani in avtoritarnimi poročili znanstvenih popotnikov, misijonarjev in drugih strokovnih prič« na drugi (Said, 1995: 242).

A ta domnevno krepka ločnica in nemara jasna in navidezno nepremostljiva meja v sodobnosti, ki si jo morda delita poljubno literarno pričevanje in domnevni znanstveni diskurz, se lahko s časom vendarle zabiše. Zabrisanje te ločnice je posledica tega, da določen tekst potuje skozi čas in prostor ter vstopa v nova okolja kot samosklenjen in kot tako rekoč »že narejen«. Pri tem se lahko spregledajo ravno tisti elementi, ki so bili ključni v konstituciji teksta, vendar so njihove sledi v končni verziji teksta pokrite.

² Twain ga sicer preimenuje v Williama C. Grimesa. Ta besedna igra z avtorjevim priimkom sproži asociacijo na njegovo trdovratno umazanijo (*grime*) in zločine (*crimes*).

Nedolžni na tujem Marka Twaina so odličen primer tega procesa, pri katerem vrnitev h kontekstu teksta razkriva njegovo še dodatno problematično naravo. Mark Twain je, seveda, psevdonim Samuela Langhorna Clemensa. To pomeni, da obstaja določena distanca med Clemensom kot realno osebo in Markom Twainom kot avtorjem, zato obeh ni mogoče neproblematično istovetiti. Poleg tega se Mark Twain kot literarna osebnost v času pisanja *Nedolžnih na tujem* šele formira. Nadalje, Twain piše humorno in se pri tem norčuje iz domačinov okoli sebe, a prav tako se norčuje iz ameriške družbe, s katero potuje in, kakor je mogoče razbrati iz pripomb, se včasih norčuje tudi iz samega sebe kot jenkija na tujem. Povedano drugače, opraviti imamo z nezanesljivim pripovedovalcem, do katerega ima avtor tudi zaradi komičnih učinkov še dodatno ironično distanco. Pomembno je opozoriti, da so bili številni opisi Bližnjega vzhoda dodani pozneje in šele potem, ko se je Twain vrnil v ZDA. Twain je namreč izgubil pisma, ki jih je pisal, ko je bil na Bližnjem vzhodu, prav tako pa je moral razširiti že obstoječe gradivo, da bi bilo sploh dovolj obširno in primerno za objavo (Quirk, 2002: xix–xxxix).

Ponekod je svoje delo razširil z zapiski iz beležnic, ponekod se je zanašal na zmožnost fabrikacije nekaterih prizorov, drugod je že znano gradivo na komičen način predelal, kdaj pa kdaj pa se je zanašal na spomin (Quirk, 2002: xxix). A, kakor bi nas spomnil Freud, je spomin visoko kreativen proces produkcije pomena, ne pa neproblematična preslikava tega pomena iz preteklosti v sedanjost. Ob vsem tem se je Twain zanašal še na druge pisne vire z Bližnjega vzhoda, da pa bi povečal verodostojnost in svežino svojega pisanja, je mestoma problematiziral te vire tako, da jih je satariziral in dvomil o njihovi kredibilnosti.

Tako, med drugim, Twain kritizira knjigo *Nenavadni ljudje in znameniti kraji Svete dežele* [*Remarkable Characters and Memorable Places of the Holy Land*, 1868] Charlesa Wyllysa Elliota in poudarja, da je treba o deželi pisati resnicoljubno (Twain, 2002: 382–383). Drugje se norčuje iz ameriških popotnikov, s katerimi potuje, češ da pri svojem dojetju tamkajšnjega dekleta zgolj dobesedno ponavljajo trope, ki so jih vzeli iz knjige Williama C. Prima² *Šotorsko življenje v Sveti deželi* [*Tent Life in the Holy Land*, 1857], ki pa z dejansko resničnostjo domnevno nimajo prav nikakršne povezave (ibid.: 399–400).

Glede na prej omenjene okoliščine, v katerih je nastala končna verzija *Nedolžnih na tujem*, je jasno, da je kontrast, ki ga med drugimi avtorji in svojim delom vzpostavlja Twain, nastal zaradi časovne in prostorske oddaljenosti, ki pa nima povezave z neposrednim doživljanjem Palestine, temveč je predvsem sredstvo, ki Twainu omogoči, da z navajanjem in polemiziranjem z drugimi avtorji razširi svoj rokopis in ga javnosti predstavi kot pričevanje, ki ima večjo avtoriteto in je bolj verodostojno od prejšnjih. Ta proces je lahko torej precej neodvisen od dejanskega stanja na terenu ali navedb avtorjev, kajti pomembnejše od dejanske vsebine je izpodbijanje teh del. Na primer, Prima prikaže kot dramatičnega in romantičnega avtorja, ki mu ni mar za resnico, in kot avtorja, ki je opisal lepoto nazaretskih žena, enega dekleta pa še posebej. Twain se temu preprosto upre tako, da predstavi svoje tako rekoč pravilno videnje stvari: »Arabski možje so pogosto čedni, arabske žene pa ne.« (ibid.: 400) Za to esencialistično in seksistično izjavo lahko rečemo, da je motivirana predvsem s Twainovo željo, da »dokaže«, da je »resnica« prav obratna od stanja na terenu, kakršno je opisal Prima. S samo dejanskostjo stanja pa nima prav nobene povezave.

Če ne upoštevamo zgornjega konteksta nastajanja *Nedolžnih na tujem*, se v ospredje njegovega razumevanja prebijejo domnevna podrobnost, barvitost opisa in neposredna izkušnja avtorja. To so elementi, ki povečajo verodostojnost njegovega potopisa ne glede na njegovo dejansko zanesljivost. Kombinacija prav navidezne verodostojnosti, zanesljivosti in kanonično-

³ Ha-Am je bil zelo kritičen do političnega sionizma Theodorja Herzla. Zanj je bil sionizem temelj duhovnega preporoda. Kljub temu pa je bil Ha-Am v času, ko je sionistični voditelj Chair Weisman lobiral pri britanskih oblasteh in dosegel sprejetje Balfourjeve deklaracije (1917), s katero je bila Palestina priznana kot domovina Judov, eden izmed Weismanovih najtesnejših svetovalcev. Ha-Am se je tudi preselil v Palestino, kjer je leta 1927 umrl.

sti pa lahko tekst povzdigne v referenčno besedilo, ki ga lahko nova generacija piscev z znanstvenimi ambicijami brez kritične refleksije navaja kot avtoriteto še zlasti v tistem delu, ko gre za Twainove opredelitve Palestine kot naseljene pokrajine.

Preden pogledamo, kako so *Nedolžni na tujem* postali kredibilni primarni vir o Palestini, je treba poudariti dve stvari. Prvič, sam trop prazne zemlje, kakor jo uporablja Twain, ima zelo dolgo zgodovino. Izvira iz kolonialne pravne fikcije *terra nullius*, s katero se je lahko zemlja razglasila za neposeljeno in zato primerno za kolonizacijo. Projekt naselitve Palestine se navezuje na to fikcijo,

kajti ne pozabimo, da je bilo geslo »zemlja brez ljudstva za ljudstvo brez zemlje« osrednje mobilizacijsko geslo sionističnega gibanja. Spodbujalo je migracijo Judov in opravičevalo kolonizacijo Palestine pri evropskih in drugih simpatizerjih sionizma, vključno z nekaterimi politiki. Drugič, literarna in/ali propagandna predstava o prazni in neplodni pokrajini je bila povsem drugačna od realnosti na terenu. Po trimesečnem bivanju v Palestini leta 1891 je pomembni sionistični mislec Ahad Ha-Am v enem svojih esejev zapisal:

V tujini smo vajeni verjeti, da je Erec Izrael popolnoma pust in da je puščava, po kateri se ne seje, in lahko vsakdo, ki želi tam kupiti zemljo, pride in kupi toliko zemlje, kolikor si je želi. V resnici pa ni tako. V vsej deželi je težko najti neposejana polja. Samo peščine in kamnite gore, ki niso primerne, da bi tam raslo kaj drugega kot sadna drevesa – pa še to po težkem delu in velikih izdatkih za čiščenje in prevzem zemlje – samo ta niso kultivirana. (Navedeno po Khalidi, 1997: 101)³

Skratka, tisti Judi, ki so živeli v Palestini, niso mogli zanikati njene naseljenosti in kultiviranosti, razen če si tega niso zavestno želeli, vedoč, da opravljajo ideološko potvorbo. Palestina ni bila ne prazna ne neobdelana.

Interpretativni krogi: zgodovina kot pomočnica izbrisa

Zgodovinar Rashid Khalidi opozarja, da je bilo veliko zgodovinskih virov, ki bi jih lahko arabski in palestinski zgodovinarji uporabili za pisanje zgodovine o Palestini, izgubljenih in uničenih. Mnogi so v arhivih v Izraelu in so zato še zlasti Arabcem težko dostopni. Delo palestinskih ustanov, ki bi se lahko ukvarjale z zgodovino, je oteženo. V izraelskem napadu na Libanon leta 1982 sta bila poškodovana Palestinski raziskovalni center in Inštitut za palestinske študije, ki sta imela v sedež v Bejrutu. Palestinske univerze na Zahodnem bregu in v Gazi delujejo v takih razmerah, da so temeljite in dolgotrajne raziskave izjemno težke. Zaradi vsega tega je nastalo zelo malo kakovostnega zgodovinskega pisanja, ki bi ga pisali Palestinci sami. Pri nekaterih nearabskih avtorjih pa je problematično, da določene vire (evropske in judovske) bolj poudarjajo kot druge. In ko Arabce postavijo v ospredje raziskovanja in pisanja, jih bolj zanimajo nekatere skupine (urbani in pisarniški razredi) kot druge (večinsko ruralno prebivalstvo) (Khalidi, 1997: 89–91).

Posledica tega je, da prizorišče palestinske zgodovine in komentatorstva pogosto zavzemajo dela, ki nimajo niti najmanjše povezave z akademskimi standardi in profesionalnostjo. Kljub temu pa imajo tak ugled in jih navajajo kot referenčna besedila. Zgodovinar Norman G. Finkelstein meni, da je večina kontroverznosti o izraelsko-palestinskem konfliktu ustvarjena

⁴ Za temeljito in izjemno podrobno primerjavo Dershowitza in Peters, po kateri je mogoče povzeti, da gre za plagiat, glej Finkelstein, 2008: 276–286. Za primerjavo Dershowitзовih domnevno objektivnih trditve in dokazov, ki razkrijejo prav nasprotno, glej Finkelstein, 2008: 300–320.

umetno in da nastajajo predvsem kot posledica mistifikacije virov konflikta, invokacije antisemitizma in holokavsta kot sredstva za nevtralizacijo antisionističnih kritik izraelske politike in velikanskega števila povsem navadnih prevar (Finkelstein, 2008: 6–7). Najbolj znana primera tovrstnih prevar sta knjigi *Iz pradavne časa: izvori arabsko-judovskega konflikta o Palestini* ameriške novinarki Joan Peters (1984) in *Argument za Izrael* harvardskega profesorja prava Alana Dershowitza (2003). Obe deli so novinarji, akademiki in politiki izjemno pohvalili in sta bili prodajni uspešnici v ZDA.

Peters in Dershowitz sta instrumentalizirala Twainovo pisanje o Palestini in kot bomo videli v nadaljevanju, postane ta instrumentalizacija bolj jasna, če se za trenutek ustavimo pri demografiji Palestine. Dejstva so taka: pred prvim valom priseljevanja evropskih Judov leta 1880 je bilo na celotnem ozemlju Palestine 25.000 Judov in 300 tisoč Arabcev; 1947. leta 650.000 Judov in 1,3 milijona Arabcev. Po razglasitvi neodvisnosti Izraela leta 1948, ki je obsegal del ozemlja Palestine, naj bi bilo v novi državi 630.000 Judov in 900.000 Arabcev, a dejansko je bilo Arabcev le 170.000, kajti 730.000 je bilo izgnanih (Sand, 2010: 393–394). Palestinci niso zapustili svojih domov prostovoljno ali na poziv arabskih voditeljev, tako kot pravi sionistična propaganda.

A v nasprotju z zgornjimi podatki se je knjiga Joan Peters, ki je prvotno začela nastajati zaradi zaskrbljenega odziva na pereč problem palestinskih beguncev iz Izraela (Peters, 2000: 4), razvila v psevdoznanstveno legitimizacijo ideološkega projekta, ki ga lahko poistovetimo z izjavo nekdanje premierke Izraela in ene od ustanoviteljic te države Golde Meir, ki je rekla, da Palestinci ne obstajajo (Finkelstein, 2008: 2). Pri tem Peters afirmativno navaja zapis Marka Twaina, da je bila Palestina zelo redko naseljena. Tja naj bi se, vsaj tako trdi Joan Peters, Arabci začeli priseljevati iz sosednjih držav šele po sionistični naselitvi. A njena knjiga pravzaprav ni nič drugega kot »velika potegavščina ... viri so bili potvorjeni, ključne številke demografske študije falsificirane in dolgi deli besedila plagiat sionističnih propagandnih traktatov.« (ibid.)

Podobno je tudi z delom Alana Dershowitza. Zanj so trditve, da je bila palestinska zemlja povsem prazna, ekstremistične. A enako ekstremistične naj bi bile zanj tudi trditve, ki naj bi nastale po letu 1880, da je palestinsko ljudstvo obstajalo in da ga je premestila sionistična invazija. Domnevno objektivna »realnost« Palestine, kakor jo vidi Dershowitz, pri čemer se opira prav na Twaina, je, da je bila Palestina zelo redko naseljena (*vastly underpopulated*). Kot taka in zaradi tesne povezave z zgodovino in ideologijo Judov je bila primerna za njihovo »vrnitev« (Dershowitz, 2003: 22–24). Dershowitz v knjigi uporablja iste navedke kot Joan Peters in oba navajata tudi *Nedolžni na tujem* Marka Twaina. Toda med drugim je Dershowitz plagiral dele iz knjige Joan Peters, povrh vsega pa »citira absurdne vire« in tke svoje dokaze tako, da je težko najti »eno samo trditev ..., ki ne bi potvorila uglednega vira ali pa se ne bi sklicevala na bedastega« (Finkelstein, 2008: 17).⁴

Kako se v to problematiko vpenjajo *Palestinski sprehodi*? Problem zgodovinskega potopisnega pisanja o Palestini je, da so imeli popotniki že pred odhodom do neke mere napačno podobo o Palestini in jih je prevzel »močan odpor to tega, kar so tam videli« (Shehadeh, 2012: 10). Raje kakor da bi premagali ta odpor, so ustvarili svojo lastno, kakor temu pravi Shehadeh, domišljisko deželo. Ta, seveda, ne opisuje Palestine, ki bi bila znana Shehadehu in kakor sam poudarja, »zemljo, na kateri je vedno živel ..., ni izkusil skozi tančico besed, napisanih o njej, pogosto polno sprevačanj« (ibid.: 11).

Če na Shehadeha in na njegovo izkušnjo Palestine niso neposredno vplivali potopisi, čemu jih je potem omenjal? Mar ne bi bil molk o teh delih boljša strategija? Zavedanje, da Shehadehov

intertekstualni kulturni boj poteka na istem tekstualnem bojišču, kot ga zavzemajo kolonialni potopisi, zgodovinopisje in prosionistično komentatorstvo, je ključnega pomena. Na njihova mnenja odgovarja ponekod neposredno, drugič bolj posredno *tudi zato*, da tega diskurzivnega bojišča ne bi dokončno zavzeli zavojevalci. Shehadeh se dobro zaveda, kako je kulturni pomen in vpliv potopisov soustvarjal prav takšno prevladujočo podobo Palestine, ki se je odlično vklopila v dejanski in ne samo kulturno-simbolni sionistični kolonialni načrt. Njegove posledice ni mogoče izkusiti zgolj kot literarno doživetje, temveč tudi kot pravni, ekonomski, politični in vojaški pritisk, pregon in razlastitev Palestincev. Tako Shehadeh opozarja, da če popotniki niso želeli videti palestinskega prebivalstva, ali pa so nanj gledali »s predsodki in posmehom, kot motnjo na zemlji« (ibid.: 12), se to odlično vklaplja v dejanske procesa izbrisa Palestincev in Palestine.

Kakor smo videli, je lahko Twainov potopis *Nedolžni na tujem* iz leta 1867 še vedno kredibilni vir za avtorje, kot sta Peters in Dershowitz, katerih deli sta izšli v letih 1983 in 2003. Poleg tega se na primer dojemanje, da do prihoda judovskih naseljencev Palestina ni bila naseljena z arabskim prebivalstvom, dopolnjuje z nalogo, ki jo ima Izraelska družba za raziskovanje, da dokumentira zgodovinsko kontinuiteto med starodavnim in sodobnim Izraelom. Shehadeh to komentira takole: »To je mogoče narediti le tako, da izbrišemo vmesna stoletja in generacije prebivalcev s te zemlje in zanikamo, da so kdaj obstajali. V tem procesu spreminjajo in ponarejajo zgodovino – mojo in mojega ljudstva.« (ibid.)

V nasprotju s tem Shehadeh opozarja na naslednje: »V Palestini ima vsak vadi, vsak studenec, griček, škarpa in stena svoje ime, in to ime ima po navadi poseben pomen. Nekatera imena so arabska, druga kanaanska ali aramejska, dokaz, da je dežela starodavna in da je bila dolga stoletja nepretrgano naseljena.« (ibid.: 14–15) Obrat, ki ga ponujajo *Palestinski sprehodi*, je v tem, da ne revidira zgolj območja potopisa, temveč tudi historiografijo in komentatorstvo, ki se z njim napajata, ter tudi vsakodnevno politiko, ki jo izraelska oblast izvaja nad Palestinci. Prav s tem pa je žanr potopisa, v katerem so pisani *Palestinski sprehodi*, tudi sam osvobojen zgodovinsko prevladujoče funkcije diskurzivne podreditve in iz nje izhajajočih drugih oblik podreditve ljudstev in pokrajin, ki jih opisuje.

Asimetrija ideologij izključevanja

V uvodu h knjigi Shehadeh opozori na svoj odnos do judovskih naseljencev na okupiranem Zahodnem bregu. To stori tako, da zgolj zamenja perspektivo, iz katere se hrani binarno izključevalni pogled na Izrael/Palestino, prav tako zamenja etičnost mest v njem, samo temeljno strukturo tovrstnega binarizma pa ne:

V knjigi so naseljenci, glavni negativci v mojih zgodbah, ves čas navzoči. Preziram agresivnost njihovega naseljevanja in njihove vedenje do zemlje in njenih prebivalcev, a se le redko srečujem z njimi. Poenostavljeno jih opisujem in jih mečem vse v en koš, prav tako kakor so popotniki v 19. stoletju na splošno govorili o lokalnih »Arabcih« in jih brisali z zemlje, ki so jo hoteli opisovati. (ibid.: 15)

Ta napoved o pripovednem maščevanju zaradi načina, kako so bili nekoč opisani Arabci, pa vendarle ne drži, kajti v nadaljevanju *Palestinskih sprehodov* Shehadeh prebija binarizem, ideološko strukturo, ki je skupna nekaterim oblikam palestinskega nacionalizma in sionizmu.

Da bi ta proces preboja laže ovrednotili, je ključno opozoriti, da v nasprotju z delno napačno interpretirano dialektiko koloniziranja in kolonizatorja, ki jo opisujejo nekateri teoretiki dekolono-

nizacije, kot so Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon in Albert Memmi (Sartre, 2010; Fanon, 2010; Memmi, 1990), koloniziranci ne tvorijo homogene skupine. Razlikujejo se po različnih, povsem nasprotnih osebno samorealizacijskih, družbeno spolnih, razrednih, generacijskih, kulturnih, političnih in verskih interesih. Boj med temi interesi za definicijo, smisel in razvoj nacije, in skupinami, ki te interese artikulirajo, je enako pomemben kot boj proti kolonizatorju. Zato emancipatorni projekti podrejenih skupin niso nujno istovetni s težnjami, ki jih imajo njihove elite.

Nacionalistična mobilizacija, ki poteka znotraj koloniziranih, se resda lahko poslužuje tropov samoizvornosti, esencializacije, avtentičnosti, samosklenjenosti in homogenizacije, s katerimi ustvarja nacijo koloniziranca. A kljub temu ima lahko koloniziranec specifičen, asimetričen pogled na svet. Tega zaznamuje naslednje: na eni strani se lahko zelo kritično zaveda mistifikacije, ki se je poslužuje nacionalizem, pozna razlike in konflikte v svoji kulturi in družbi ter jih zna empirično doživeti in materialistično misliti, a na drugi strani tega istega ne prepozna pri kolonizatorjih, katerih podobo poenoti tako, da jo idealistično projicira in potvarja. Skratka, kolonizatorji so potemtakem esencializirana skupina, ki je ne prečijo tiste družbene razlike in nasprotja, kot jih prečijo v skupini kolonizirancev.

Propagandno strukturiranje nacije po načelih samoizvornosti, esencializacije, avtentičnosti, samosklenjenosti, homogenizacije in hierarhizacije je značilno tudi za pripadnike in pripadnice kolonizatorjev. Razlikuje se le v etičnem vrednotenju med seboj primerjanih kultur. Tisti, ki drugo kulturo označi kot mesto zla, svojo lastno razume kot nosilko dobrega. Kulturna, družbena in politična nesmiselnost ene skupine potrjuje smiselnost druge.

Tudi kolonizatorji imajo asimetričen pogled na svet, s katerim svojo skupino kritično in materialistično vrednotijo, a se poslužujejo tudi redukcije kolonizirancev, s katero jih laže dehumanizirajo. Celotni populaciji pripišejo negativni življenjski scenarij, ki nalaga enovito in vseobsegajočo interpretacijo in iz nje izhajajočo totalitarno razrešitev stanja stvari.⁵ Tako ena kakor druga stran opravičita kolektivno krivdo druge strani, z njo pa tudi iz nje izhajajoče kolektivno kaznovanje.

Interpretativna in družbena moč etnocentrizmov, nacionalizmov in rasizmov ne izhaja samo iz privlačnosti njihovih psevdoznanstvenih pogledov na svet, ki omogočajo zlahka razumljivo, hitro in »popolno« razumevanje različnih družbenih problemov, temveč prav iz možnosti asimetrije misli: materialistično vrednotenje in razbohotenje Jaza vendarle omogoča tudi sočasno idealistično konceptualizacijo in redukcijo Drugega.

Radikalizacija pogleda »od znotraj«

Za razumevanje tega kako zgoraj opisana asimetrija različnih ideologij izključevanja deluje na področju pisanja, se velja spomniti trditve literarnega kritika Georga Lukacsa, ki je zapisal, »da bodo pisatelji večinoma od znotraj predstavili podobo razreda, na kateri temelji njihova lastna družbena izkušnja«. Posledica tega je, da bodo »druge družbene razrede predstavili od zunaj« (Lukacs, 1972: 94). Lukacseva misel o razredu velja tudi za pisanje o vsaki drugi družbeni skupini, vključno z etnijo in nacijo. Pogled »od znotraj« bo določeno skupino predstavil kot notranje

⁵ V ideološki strukturi in praktični dejavnosti sionizma ne glede na to, ali gre za njegovo versko fundamentalistično obliko, ki pravi, da je Izrael dežela, ki je bila Izraelcem dana od boga, ali pa za politični sekularni sionizem, so Arabci »sinonim vsega degradiranega, strah zbujajočega, neracionalnega in surovega. Institucije s humanistično in socialno (celo socialistično) podobo so bile namenjene edinole Judom ... hkrati pa so bile prav neomajno nehumane za Arabce. Arabec je bil s svojim telesom in bitjo ter čustvovanjem in psihologijo, ki so mu jo pripisovali, *zunaj, onkraj sionizma*« (Said, 2005: 42).

heterogeno. Modus njene reprezentacije bo materialističen, zaznamovan bo z mnogoglasjem. Skupino bodo v takem prikazu notranje prečile družbeno spolne, generacijske, kulturne, politične, verske in druge razlike. Nasprotja med njimi ne bodo potlačena. Nasprotno, oblikovala bodo osnovno dramaturgijo pripovedi. Skupina ne bo ne statična ne zamrznjena v času, temveč jo bo pripoved aktivno umestila v zgodovino in v družbeno dogajanje.

Shehadeh naniza vrsto palestinskih različnosti in mnogoterosti, ki jih organsko poveže v pripoved. Opozorimo pa, da samo izkušnjo palestinstva preči tudi dejanska lokacija bivanja posameznega subjekta: biti Palestinec na okupiranem Zahodnem bregu predvideva drugačno izkušnjo, kot biti Palestinec v Gazi, saj Palestinci s prvega območja ne morejo v drugo in narobe. Oboji, se pravi Palestinci, ki živijo na Zahodnem bregu, in tisti, ki živijo v Gazi, niso le ločeni od Palestincev v Izraelu, temveč tudi od tistih v diaspori. Tisti, ki so ostali v Palestini, so svojo izkušnjo palestinstva doživljali drugače kakor tisti, ki so bodisi prisilno bodisi prostovoljno zapustili svoje domove in se nanje ne morejo vrniti zaradi izraelske zakonodaje. In tudi tisti, ki so ostali v Palestini, se težko gibljejo po njej, če sploh se.

Ena od funkcij mnogoterosti, ki je poudarjena v *Palestinskih sprehodih*, je zoperstavljanje podobi esencializiranega, k apriornemu nasilju nagnjenega Palestinca, kakršnega so konstruirali orientalistična potopisna literatura, sionistična propaganda in zgodovinpisje ter številni medijski, kulturni in umetniški diskurzi. Razpon odzivov do izraelske okupacije je velik in časovno spremenljiv. *Palestinski sprehodi* med drugim omenjajo župana, ki so ga postavili Izraelci in ki svetuje proti odporu in kolaboranta z izraelsko oblastjo, ki ga je podkupila bodisi denarno bodisi tako, da mu je dala prepustnice vojaških oblasti zato, da je na sodišču krivo pričal (Shehadeh, 2012: 81). Toda drugi verjetni palestinski kolaborant Shehadeha reši pred izraelsko vojaško patrolijo in pretečim zaporom (ibid.: 83). Odpora do okupacije ne motivira nujno ideja vsesplošne palestinske emancipacije: prva stranka organizacije Al Hak, ki jo Shehadeh ustanovil, da bi se pravno boril proti izraelski razlastitvi palestinske zemlje, in ki je tudi dokumentirala nasilje judovskih naseljenecv na Palestinci, je bil kmet Sabri Harib, a tega »pogumnega borca« proti temu, da bi naseljenci dokončno pregnali Palestince z zemlje, »ne zanimajo nacionalistična stališča«, verjame »samo v dve konstanti: Boga in zemljo« (ibid.: 66).

Mustafa Barghouti premišljuje, ali naj se pridruži oblasti, saj njegova stranka pritiska nanj, naj vstopi v palestinsko vlado. Skrbi ga, da želi vlada zakonodajno tako okrniti civilno družbo (sektor, v katerem se je Barghouti boril kot ustanovitelj Organizacije za medicinsko pomoč), da bi bila »celo na slabšem kot pod polno izraelsko vladavino« (ibid.: 156). Nazadnje izstopi iz stranke in ustanovi svojo.

Kot lik zunanjega in odtujenega palestinskega vodstva, do katerega ne Shehadeh ne Barghouti nimata posebnega zaupanja, nastopa Selma Hasan, ki je delala za glavno palestinsko odporniško skupino Fatah in katere mož je njen vojaški poveljnik. Shehadeh, njegova žena Penny in ona se odpravijo na sprehod, toda kmalu postane jasno, da Selma, ki se je po mirovnem sporazumu iz Osla vrnila v Palestino, o njeni realnosti ne več nič in je izjemno naivna. Palestino je zapustila leta 1948, nikoli ni bila na Zahodnem bregu. Za judovske naselbine misli, da so le »začasna bivališča«, ne razume, da ima izraelska vojska jurisdikcijo nad cestami in da zlahka ustavlja avtomobile na palestinskem ozemlju, ne zaveda se nevarnosti utrjevanja in ekspanzije judovskih naselbin in misli, da je z mirovnim sporazumom iz Osla izraelske okupacije Zahodnega brega konec.

Nadaljno kompleksnost in mnogoglasnost odziva na palestinske oblasti nakazuje Shehadehovo sošolec Victor, ki je ustanovil računalniško podjetje. Pooslovsko Palestino je pričakal z optimizmom in oddal ponudbo za novo programsko opremo na palestinsko ministrstvo. Toda pogodba je

bila sklenjena z ministrovim sorodnikom. Zatem sta Victor in njegova žena dokončno odpotovala v Avstralijo, kjer ne spremljata več, kaj se dogaja v Palestini, ker se jima to ne zdi več pomembno (ibid.: 125–126).

Shehadeh dosledno desencializira in preči palestinsko skupnost, kar se nedvoumno pokaže v prizoru v tretjem poglavju o sprehodu, ki si ga leta 1999 privoščiti s svojo angleško ženo Penny. Oblast je prevzela PLO, palestinska policija je vzpostavljena. Toda ko s Penny zapustita Ramalo in se napotita proti vadiju Ajn Kinja, ju dvajset minut obstreljujeta mlada Palestinca, za katere je jasno, da vesta, da ne Shehadeh ne Penny nista naseljenca (pa tudi če bi bila naseljenca, ne bi streljala nanju, ker bi si s tem zelo zapletla življenje).

Ko se Shehadeh zaradi streljanja pritoži palestinskemu častniku, ta o zadevi noče nič slišati. Zdi se, da ga varnost civilnega prebivalstva ne zanima. *Muhafiz*, palestinski guverner, pa meni, da si Shehadeh in Penny nikakor ne bi smela privoščiti izleta, ker je prenevarno, saj se na tistem območju v streljanju vadi palestinski *šabab* (mladi fantje). Dejstvo, da so na območju pastirji in drugi ljudje in da se Shehadeh že petindvajset let sprehaja po tistih hribih, pa se mu dotlej nikoli ni nič zgodilo, na *Muhafiza* ne vpliva. Palestinska oblast si je prilastila del hribov in civilno prebivalstvo do njih nima dostopa. To med enimi in drugimi vnaša razdor, ki onemogoča prav tisto nacionalistično mobilizacijo, na kateri temelji legitimnost same palestinske oblasti. Shehadeh takole ugovarja *Muhafizu*: »Ljudi bi morali spodbujati, da bi se sprehajali po hribih. To povečalo njihovo navezanost na domovino.« (ibid.: 92)

Šest let pozneje se po istem kraju sprehaja s palestinsko-nizozemskim pesnikom Ramsejem Nasrom. Tudi tokrat jih zalotijo palestinski vojaki, misleč, da je Shehadeh svojega gosta ugrabil. V skupini je tudi fant, ki je streljal nanj in na Penny in se dogodka dobro spominja. Shehadeh komentira, da ni bilo videti, da bi mu bilo žal, da bi ju skoraj ubil, pa tudi opravičil se ni.

Premoščanje pogleda »od zunaj«

Vsako mnogoglasno in materialistično pisanje o Palestincih, kakor ga predstavljajo *Palestinski sprehodi*, pa vendarle tvega, da zapade v idealistično mistifikacijo, ki je značilna za asimetrijo etnocentričnih, nacionalističnih in rasističnih ideologij. Skupina, ki je prikazana »od znotraj«, je po definiciji v središču dogajanja. Na njenem robu in zato tudi na robu pripovedi so druge etnične in nacionalne skupine, ki so prikazane »od zunaj«. Praviloma bodo te skupine asimetrično prikazane ali pa v obliki skromnega prgišča nekaj posameznih oseb, ki naj bi bile reprezentativne za vso skupino. Nimajo pretirane psihološke globine in prikazani so kot literarni tipi, katerih prisotnost v pripovedi nikakor ni v sorazmerju s prisotnostjo, pomenom ali demografijo celotne skupine v realnem svetu. Podvrženi metonimiji so tovrstni tipi zgolj posamezni deli, njihova funkcija pa je, da predstavljajo celotno skupnost.

A mnogoterost Palestincev in deesencializacijo, ki izhaja iz nje, Shehadeh vsaj deloma – in v nasprotju z dramaturgijo opisa naseljencev, ki jo je avtor napovedal v uvodu knjigi – prenese tudi na Jude. Res je, da Shehadeh religiozno ortodoksne naseljence opisuje »od zunaj« ter izrazito negativno:

Danes judovski naseljenci o sebi očitno mislijo, da so eseni, odpadniki, ki so se ločili od vladajočega establišmenta, in negujejo svoja prepričanja in interpretirajo *Biblijo*. Ko jih vidiš na cesti z gostimi bradami, dolgimi lasmi, pokrite s kvačkanimi jarmulkami, z vrvicami, ki jim opletajo pod rjavimi srajcami, in obute v prašne sandale, lahko dobiš občutek,

kako anahronistični so – kakor ljudje iz drugega časa. Toda v nasprotju s svojimi predniki ti sodobni uporniki živijo od državne podpore. Varuje jih najmočnejša vojska na tem delu sveta in ni jim treba delati za preživetje. Svoje življenje preživljajo tako, da proučujejo *Biblijo* v strateško postavljenih *ješivot* (množina od ješiva, judovska verska šola), ki se pod pretvezo, da so verske šole, spreminjajo v judovske naselbine s političnimi cilji. Njihovo junaštvo je nadlegovanje neoboroženih palestinskih civilistov: žensk, moških in otrok – te poskušajo pregnati z zemlje, ki jo imajo za svojo. Kaj bodo sedanji naseljenci zapustili potomcem razen gnusnih gradenj, ki so uničile deželo, o kateri trdijo, da jo ljubijo, in osovražene kolonialne prakse, ki jih obsoja ves svet in ki so pripomogle k temu, da mirni odnosi med palestinskim in judovskim ljudstvom niso mogoči? (ibid.: 110–112)

Po drugi strani pa *Palestinski sprehodi* tudi s kontrastnimi opisi naseljencev opozarjajo na razliko znotraj njih oziroma med njimi. Ko Shehadeh potuje v judovsko naselbino Bet Horon, pričakuje, da bo v njenem štabu »naletel na utelešene hudiče, fanatične nore ljudi in verske zanesenjake«. Toda ko naseljence sreča, pristavi, do so bili videti »ljubeznivi«, niso idealisti, temveč »praktični moški«: » ... ne po zunanosti ne po govoru niso bili taki, da bi jim pripisal zlobo«. Niso blazni, temveč so »učinkoviti in preračunljivi poslovneži«, sekularni Judje, ki so v naselbino želeli privabiti sekularne srednjeslojne Jude. Pri tem Shehadeh opis ločnice med notranjostjo svoje lastne perspektive in zunanostjo opisovanja naseljencev tudi deloma zabriše in se približa razumevanju njihovih dejanj: »Njihov entuziazem je bil nalezljiv. Če ne bi bil na drugi strani, bi se lahko navdušil.« (ibid.: 79–80)

Proces desencializacije judovskih naseljencev doseže svoj vrhunec v šestem poglavju, ki je postavljeno v leto 2006, ko Shehadeh sreča mladega judovskega naseljenca, ki svojo *nergilo* polni z opiatiziranim hašišem. Res je, da je prizor priložnost za bolj izrecno in neposredno dramatizacijo tako nekaterih sionističnih zahtev po palestinskem ozemlju, okupacije Zahodnega brega in premestitve tamkajšnjega palestinskega prebivalstva. A to mnogozvočje je tudi priložnost za humanizacijo judovskega naseljenca, ob tem pa tudi za Shedehovo prepričljivo ovržbo naseljenčevih argumentov.

Res je, da med Shehadehom in naseljencem vlada velika neenakost. Naseljenec na zasedenem Zahodnem bregu nima samo zakona na svoji strani, on *je* zakon. S seboj nosi orožje. Shehadeha lahko bodisi aretira bodisi ustrelji. Po vsej verjetnosti se mu ne bi bilo treba nikoli pred nikomer opravičevati ne za prvo ne za drugo dejanje. Pa vendar med njima steče dialog. Kot posameznika nista v sporu. Naseljenec nikakor ni literarni tip, ki bi predstavljal oziroma zapolnjeval mesto vseh naseljencev. Prikazan je kot kompleksen posameznik s svojo lastno zgodovino in stremljenji. Njuna skupna eksistencialna in preživetvena poteza je navezanost na pokrajino, ki ju obdaja. Še bolj pa se izraža v trenutku krize, ko zaslišita streljanje in ne vesta, kdo strelja. So to Izraelci ali Palestinci? Kateri od njiju bi lahko postal tarča? Oba se zdrzneta, saj sta potencialni žrtvi. Kot poudari Shehadeh, se oba soočita z morebitno novo vojno med Palestinci in Arabci. Prav to medsebojno prepoznanje morebitnega trpljenja in smrti Drugega pa je pomemben korak k premagovanju velikanske ločnice med Judi in Palestinci. Edward Said jo opisuje takole:

To, da doslej noben večji segment izraelske populacije ni bil zmožen videti, kako strašna družbena in politična krivica je bila prizadejana domačinom v Palestini, je znamenje, kako globoko so se doslej zakoreninili anomalistični imperialistični vidiki, ki so temelj sionizma, njegovega pogleda na svet in njegove sodbe o manjvrednosti domačinskega Drugega. Tudi to, da se ni bil noben Palestinec ne glede na politično opredelitev zmožen sprijazniti s sionizmom, kaže, kako zelo brezkompromisna, izključevalna, diskriminatorna kolonialna

praksa je sionizem za Palestince. Radikalno sionistično razlikovanje med privilegiranimi Judi v Palestini in tamkajšnjimi nepriviligiranimi Nejudi je tako močno in tako odločno ga izvajajo, da noben od taborov, ki sta se pri tem izoblikoval, ni pokazal razumevanja za človeško trpljenje. (Said, 2005: 21)

Ključna razlika v medsebojnem priznavanju človeškega trpljenja na eni in drugi strani pa je vendarle ta, da Shehadeh hodi po Palestini v senci dvojnega tveganja: ni samo potencialna tarča izraelske naseljeniške ali vojaške mašinerije, temveč tudi palestinske. Poleg tega v nasprotju z mladim judovskim naseljencem, ki ne pozna nobenega Arabca in meni, da vsi Arabci brez izjeme sovražijo Jude, sam Shehadeh dela z Judi, jih osebno pozna in si z judovskimi mirovniškimi aktivisti deli skupne boje in mednarodne javne nastope. A šesto poglavje konča tako, da se na povabilo naseljenca skupaj zakadita. Sta zadeta. A ne od streliva, temveč od hašiša. S tem je nakazana naseljenčeva radovednost, humanost in morebitni neizključevalni odnos do Palestincev kljub njegovemu deklariranemu sionizmu.

V dialogu s Shehadehom se je naseljenec psihološko pa tudi politično spremenil. Ni esencionalizirana, kaj šele antisemitska podoba Juda onkraj konkretnega prostora in časa. Shehadeh si na primeru tega naseljenca zastavi vprašanja, na katerih lahko tudi temelji razrešitev izraelsko-palestinskega konflikta: »A kako lahko kljub mitom, iz katerih je sestavljen njegov svetovni nazor, trdim, da moja ljubezen do teh hribov izključuje njegovo? In kaj bi ta trditev pomenila za najino prihodnost in prihodnost najinih držav?« (Shehadeh, 2012: 16)

Resda Shehadeh nakaže, da naj bi se srečanje z mladim naseljencem v resnici razvijalo v njegovi domišljiji. A če razmere resničnega tovrstna srečanja ne dopuščajo, njegova osmislitev vendarle kaže, da je Shehadova pisateljska spretnost in politična domišljija zmožna premagati te razmere in si zamisliti začetek tesnejšega približevanja med Palestinci in Judi.

Glokalni elementi psihogeografije

Situacionistični teoretik Guy Debord je psihogeografijo definiral kot proučevanje »natančnih zakonov in specifičnih učinkov delovanja geografskega okolja na občutke in obnašanje posameznikov ne glede na to, ali je okolje zavestno načrtovano ali ne« (Debord, 2009: 59). Čeprav v *Palestinskih sprehodih* ni intertekstualnih dokazov, da bi se Shehadeh zavestno navezoval na psihogeografijo, kakor so jo utemeljili situacionisti, in prav tako ni sledi o vplivu sodobnega psihogeografskega pisanja – ki je danes v anglofonskem pisanju ter prek del Iaina Sinclaira, Petra Ackroyda, Willa Selfa in drugih dobro zasidran v anglofonskem literarnem življenju – pa ni napačno, da zaradi vsebine *Palestinske sprehode* razumemo tudi kot psihogeografsko delo.

Eno temeljnih orodij psihogeografije je namreč *derive*, spontano vandranje. *Palestinski sprehodi* pa so strukturirani okoli vzporednega, a zgodovinsko precej starejšega koncepta *sarhe*. Vsak izlet, opisan v vsakem od sedmih poglavji knjige, je po ena *sarha*. *Sarha* pomeni naslednje:

... pohajkovati svobodno, hoditi za nosom, brez omejitev ... Človek, ki gre na *sarho*, postopa brez cilja, ne vežeta ga ne čas ne prostor, klati se, kamor ga pelje njegov duh, da bi si napojil dušo in se pomladil. Nikakor pa ni vsak izlet *sarha*. Iti na *sarho* pomeni prepustiti se. To je omama brez mamila – po palestinsko. (Shehadeh, 2012: 19–20)

Ideja povsem prostega in svobodnega pohajkovanja, vandranja pravzaprav, daje občutek, da je tudi sam politični smisel bodisi psihografije bodisi Shehadovih *sarhat* brezciljen. A ravno v

spontanosti, prostotočnosti in brezciljnosti *derivea* in *sarhata* tiči njuna radikalnost, saj se njun subjekt želi prav z njima osvoboditi tako nuj, ki mi jih nalaga vsakdanje življenje, kakor tudi omejitev, ki bi mu jih naproti postavljalo okolje, v katerem se giblje ter prek tega spoznati sebe in svoje okolje na novo. Če *Palestinski sprehodi* opisujejo pokrajino zato, da bi pripomogli h konkretni oziroma dejanski spremembi njene prevladujoče izkušnje kot okupiranega ozemlja naseljeniškega kolonializma, prav tako premeščajo teren psihogeografije.

Kajti čeprav je Debord poudaril, da lahko raziskave zajamejo zavestno organizirane pokrajine (torej urbane prostore) in tiste, ki to niso (podeželje, narava), se tako zgodovinsko izvorna kakor tudi sodobna psihogeografija osredinja predvsem na izkušnje mesta in tako daje vtis, da je mesto prednostno polje samospoznavanja, raziskovanja in možnosti družbene transformacije za celoten družbeni prostor. S tem je psihogeografija pravzaprav reproducirala, ne pa dekonstruirala prevlado mesta nad vasjo.

Danes nam vrsta dejavnikov nujno nalaga, da imamo bolj občutljiv odnos do podeželja, kot smo ga imeli nekoč. Mednje spada preprosto dejstvo, da je polovica svetovnega prebivalstva še vedno ruralnega. Drugi dejavniki so še potreba po povečevanju pridelave hrane, ohranjanje okolja in biodiverzitete ter zaustavljanje procesa transformacije in migracije kmečkenga prebivalstva v vrste urbanega prekariata. Če se radikalna psihogeografija osredinja na mesto kot na apriorno prizorišče nove revolucionarne spremembe sveta, zlahka spregleda zgodovino kmečkih uporov, sodobne oblike kmečkih vstaj in dejstvo, da ruralno prebivalstvo vendarle sestavlja revolucionarni subjekt. Ne nazadnje se prav podeželski boji za zemljo bijejo tudi na okupiranem Zahodnem bregu v Palestini.

Pri zavzemanju za podeželje pa je treba biti previden prav zato, da se v imenu osvoboditve podeželja izpod jarma mesta, podeželja ne podredi ideji neokrnjene narave, v kateri ni prostora za človeško dejavnost. Shehadeh je izjemno kritičen do množenja cest in betona, ki so ga prinesle judovske naselbine. Vendar, kakor meni literarni kritik Robert Spencer, to ne pomeni, da zapade v tisto vrsto ekokritike, ki bi povelečevala naravo brez človeške prisotnosti. Shehadeha naj bi pogosto premamil panteistični pogled na svet, a tega vendarle nazadnje zavrne: zagovarjal naj bi občutljivo naselitev narave, ne pa njeno popolno varstvo. Razlog za to je po njegovem mnenju prav varstvo narave, pretvorba območij v naravne parke in rezervate, ki so eden od načinov, kako izraelska oblast podreja palestinsko pokrajino (Spencer, 2010: 43, 44).

Shehadeh ima samo deloma prav, ko piše, da je sprehajanje po Švici, Angliji ali Škotskem brezskrbno v nasprotju s sprehodi po Palestini (Shehadeh, 2012: 9). Toda sprehodi po Švici, Angliji ali na Škotskem niso nujno *povsem* brezskrbni. S svojimi sprehodi po Palestini Shehadeh razkriva tudi procese, ki so globalni, čeprav ne nujno v tako ekstremni obliki kot v Palestini. Procesi podrejanja, razlaščenja in nasilja, ki jih zlahka prepoznamo v tujih okoljih, lahko delujejo tudi tako, da naredijo podobne procese, s katerimi se sami soočamo, za bolj sprejemljive. Zato velja opozoriti na načine, kako nam *Palestinski sprehodi* pomagajo misliti realnosti življenja zunaj Izraela/Palistine. Na tem mestu omenimo proces zapiranja (*enclosure*) in privatizacije sicer skupne zemlje, ki je omogočila prvotno akumulacijo kapitala. Iz tega obdobja lahko zasledimo tudi porast dveh nasprotnih pobud: zahtevo po ponovnem svobodnem dostopu do zemlje in po skupnem upravljanju nad viri družbenega bogastva.

Zapiranje na eni strani in razparceliranje na drugi je proces, ki je v teku na okupiranem Zahodnem bregu. Podoben, čeprav ne tako skrajn pojav zaznamuje tudi številna sodobna mesta, v katerih je čedalje več zasebnih površin, ki dajejo le vtis javnega prostora (najboljši primeri so veliki nakupovalni centri in zaprte skupnosti (*gated communities*). Te nadzorujejo varnostne službe, ki kakor judovski naseljenci in izraelska vojska skrbno bedijo nad tem, kdo preči nadzorovano

ozemlje in kakšne namene ima pri tem. Kar je na okupiranim Zahodnem bregu etnična segregacija, je drugod socialna oddvojitve: revni živijo v enih delih mesta, bogati v drugih. V slednjih se sicer načeloma lahko sprehaja brez izrecnega dovoljenja oblasti, a sprehajalec je vendarle sumljivi »tujec«, ki tvega, da ga ustavijo, identificirajo, pregledajo vsebino njegovih žepov ali pa, če nič drugega, od daleč budno spremljajo vsak njegov korak.

Vse to lahko pripelje do stanja panoptičnosti, kakor temu pravi zgodovinar idej Michel Foucault: subjekt ne ve, ali je dejansko nadzorovan ali ne, vendar se kljub temu začne obnašati, kakor da je (Foucault, 2004). Zapor se ponotranji in njegova zunanja prisila se pretvori v notranjo samokontrolo. Ko je na izraelski kontrolni točki priča maltretiranju Palestinecev, je Shehadeh tiho. Zatem se sprašuje, ali niso vsi Palestinci vključno z njim pravzaprav »ponotranjili poraz«, kajti »vsi smo pohlevno stali zraven, niti čivknili nismo v protest, nazadnje pa smo bili še hvaležni, da so nas pustili skozi« (Shehadeh, 2012: 125). To stanje pohlevne avtocenzure pa lahko izzovejo tudi bolj sodobne, ter na prvi pogled domnevno benigne oblike nadzorovanja, kot so, denimo, videokamere in tehnike sledenja mobitelom, kreditnim karticam ali elektronskim karticam za javni prevoz, in različna programska orodja za nadzor internetne komunikacije.

Nadalje, kakor trdi sociolog Richard Sennet, je funkcija suburbanih oziroma primestnih naselij, da odpravlja kompleksnost družbenih odnosov, značilnih za mestne četrti z njihovimi številnimi kontaktnimi točkami, ki nastajajo iz zmedenega vzorca uličnih prodajalcev, trgovin, lokalov in tudi zaradi – za naš argument je tu ključnega pomena – etničnega mešanja. Bogastvo urbanega družbenega tkiva je tudi v tem, da se zaradi kontaktnih točk ljudje srečujejo zunaj svojih socialnih, etničnih in političnih skupnosti. Vedno znova so prisiljeni izpogajati načine, kako bodo premostili svoje medsebojne razlike in s tem tudi osebno rasi. V nasprotju s tem so suburbana naselja vnaprej prostorsko tako zasnovana, da so družbeno bolj poenotena. Mnogoterost javnega življenja je predstavljena. Odvija se znotraj družinske enote in znotraj zidov doma. Kot trdi Sennet, je primestno življenje »purificirano in privede do brutalne in funkcionalne enostavnosti« (Sennet, 1973: 73).

Enako je tudi s številnimi judovskimi naselbinami: zaradi svoje vnaprej postavljene narave, ločenosti od neposrednega palestinskega okolja in dejstva, da niso kontaktna točka stikov med Judi in Arabci, delujejo bodisi kot zaprte skupnosti bodisi kot suburbane tvorbe, v katerih ni več nobenega sprotnega in anarhičnega medsebojnega stika. A poleg tega so naselbine tudi dejansko svojevrstna primestja. Shehadeh opisuje, kako so nekoč ceste tekle glede na topografijo pokrajine. Izraelska oblast pa se je zakopala v hribe in naredila ravne ceste, s katerimi se je, denimo, potovalni čas iz Jaffe in Tel Aviva do Jeruzalema prepolovil: »To je bil pomemben razvojni in prodajni vidik [tam zgrajenih stanovanjskih enot], ki je prepričal številne Izraelce, da so se odločili živeti na Zahodnem bregu,« dodaja Shehadeh (Shehadeh, 2012: 78). Ko piše o naselbini Bet Horon na okupiranem Zahodnem bregu, pravi, da so jo načrtovali, »da bi pritegnili sekularne Izraelce srednjega razreda, ne pa vernikov, ki so hoteli živeti na mirnem podeželju z razgledi, ki jemljejo sapa, in s cesto, ki bi jih v manj kakor uri pripeljala do Tel Aviva« (ibid.: 80).

Medigre (de)kompresije časa in prostora

Hitre in ravne ceste, ki povezujejo različne judovske naselbine na okupiranem Zahodnem bregu in mesta v Izraelu, so eno od sredstev t. i. kompresije časa in prostora. Ta proces se je začel z moderno in se pospešil s postmoderno. Drugače rečeno, zaradi tehnološkega razvoja, ki omogoča, da je potovanje z vlakom, avtomobilom ali reaktivnim letalom hitrejšo od pešančenja

ali potovanja s konjem, se je svet skrčil. Svoje je prispeval še računalniški in medijski razvoj. Teoretik medijev Marshall McLuhan o tem piše:

Po tri tisoč letih eksplozije zaradi fragmentirane in mehanične tehnologije je zahodni svet implodiral. V mehaničnih obdobjih smo svoja telesa podaljšali v prostor, danes, po več kot stoletju elektronske tehnologije, pa smo podaljšali svoj centralni živčni sistem v svetovni objem in pri tem ukinili čas in prostor, vsaj kar se našega planeta tiče. (Navedeno po Harvey 1994: 293).

Prav Palestinci na okupiranem Zahodnem bregu pa so odličen primer relativnosti te navidezno vseobsegajoče kompresije, celo ukinitve, časa in prostora. Namreč, če prostor okupiranega Zahodnega brega implodira, to ne počne samo tako, da bi se čedalje bolj razpiral v širine sveta, temveč tudi tako, da se zapira v čedalje manjše prostorske enote. Nimamo opraviti s kompresijo, temveč z dekompresijo: čedalje več časa je potrebne za prehod čedalje manjšega prostora. Palestinci živijo v medsebojno ločenih enklavah. Shehadeh opisuje primer mladeniča, ki mu ni mar za udeležbo na palestinskih volitvah, ker že pet let ne more iz Ramale (Shehadeh, 2012: 14). Palestinci z Zahodnega brega težko pridejo v Gazo, blago iz nje pa na Zahodni breg: »Trgovec iz Ramale laže potuje na Kitajsko, od koder uvaža pletene vrtno stole, kakor v Gazo, ki je oddaljena komaj štirideset minut vožnje in v kateri se zdaj prašijo skladovnice pletenih stolov, ki so bili nekoč cvetoča industrija.« (ibid.: 13–14)

V osemdesetih letih se je lahko Shehadeh še bolj svobodno sprehajal po Palestini, v *Palestinskih sprehodih* pa se dokončno sooča s pokrajino, ki je izjemno notranje razdrobljena in težko svobodno prehodna: »Medtem ko se naš palestinski svet krči, se svet Izraelcev širi, postavljajo nove naselbine, za zmerom uničujejo vadije in skalne stene, ravnajo hribe in spreminjajo dragoceno pokrajino, ki je veliko Palestinec ne bo nikoli poznalo.« (ibid.: 14) Na okupiranem Zahodnem bregu se namreč ne množijo samo vedno nove judovske naselbine, temveč je, kakor poroča knjiga, čedalje več izraelskih kontrolnih točk, katerih število se je od avgusta 2005 do oktobra 2006 povečalo s 376 na 528. Nadalje, pokrajino seka tudi ločevalni zid, ki ga je Izrael začel graditi leta 2003. Z njim niso ločili samo okupiranega Zahodnega brega od Izraela, temveč so posegli v sam Zahodni breg in si ga prisvojili. Poleg tega so številne palestinske vasi ločili od njihove zemlje in vodnih virov ter jih medsebojno izolirali. Tu so še nove ceste, ki jih smejo uporabljati izključno judovski naseljenci.

Shehadeh še opozarja, da je okupirani Zahodni breg razdeljen na območja A, B in C. Prvi dve sta pod palestinsko upravo, območje C, ki obsega približno tretjino ozemlja, pa je s pristankom palestinske oblasti (!) zunaj njene jurisdikcije. Leta 1996 je območje C postalo zaprta vojaška cona, v kateri še naprej gradijo nova judovska naselja in v katero lahko Palestinci vstopajo samo z dovoljenjem izraelskih vojaških oblasti.

Vandranje kot negacija izključevalnega lastništva in kot kritika kapitalizma

Kot pravnik se je Shehadeh boril proti izraelskemu razlaščanju palestinske zemlje in gradnji judovskih nasedlbin na njej. Ohranjanje palestinskega lastništva nad zemljo je pomembno zaradi ohranjanja palestinske prisotnosti na okupiranem Zahodnem bregu in mobilnosti na njem. A pri tem bi lahko rekli, da je Shehadehov boj usmerjen za *pravico do kontinuirane rabe* in proti *izključevalnemu lastništvu* nad zemljo, tako judovskemu kakor palestinskemu.

V zadnjem oziroma sedmem poglavju je opisan sprehod z britansko prijateljico Lousio, ki poteka v območju C. Med sprehodom Shehadeh in Louisa naletita na mlada palestinska militantneža, ki sta do sprehajalcev sumničavo in sovražno naravnana. Zaslišujeta ju, zahtevata njune dokumente, Louiso označita kot morebitno izraelsko vohunko, drugič naj bi bila osebno odgovorna za britansko politiko. Militantneža dvomita o moralnosti obeh sprehajalcev in ju povrh vsega še fotografirata.

Podobno kakor sprehod, ko so na Shehadeha in njegovo ženo Penny streljali prav Palestinci, tudi to srečanje s palestinskimi militantneži utrjuje vedenje o generacijskih, izkustvenih, verskih in političnih razlikah in mnogoterosti Palestinecev. Prav te razlike in mnogoterosti, ki lahko pripeljejo do ostrih notranjih razlik znotraj domnevno enotne in spravljene skupnosti, in prav dejstvo, da Shehadeh razkriva, ne pa podcenjuje ali utiša te razlike, govori o tem, da se knjiga izogiba predpostavki o potrebi po takšnem palestinskem boju, ki bi se posluževal načel nacionalistične esencijalizacije in homogenizacije.

O palestinskih militantnežih, ki ju nadlegujeta v območju C, Shehadeh zapiše, da sta »igrala isto igro kakor zatiralci. Najbrž smo se strinjali glede izraelskega okupatorja, toda moj svet je imel malo skupnega z njunim. Zdelo se je, da se imata bolj za muslimana kakor za palestinska borca za svobodo« (ibid.: 186). Še več, v nasprotju z mnenjem dveh mladih palestinskih militantnežev Louisa ne more biti osebno odgovorna za protipalestinsko, protiarabsko in orientalistično oziroma islamofobno politiko britanskega premiera Tonyja Blaira, ki je vodila v sodelovanje z ZDA pri okupaciji Iraka in Afganistana.

Skratka, Shehadeh se posluži dekonstrukcije asimetrije nacionalistične ideologije izključevanja in spretno opozori na to, da so lahko sredstva, ki se jih poslužujeta ena in druga stran v procesu medsebojnega nacionalističnega/kolonialnega boja, zelo podobna in ravno zaradi tega razkrivata vprašanje, do kolikšne mere se je boj za emancipacijo podredil novim oblikam podreditve in restrikcije. Čeprav Shehadeh skuša razumeti militantneža in si razložiti okoliščine, zakaj se mladina tako obnaša, je končno sporočilo zadnjega sprehoda v knjigi v zadnjem poglavju nedvoumno:

Ko sem stal na razvalinah enega svojih najljubših krajev v dolini, v tej dolini, blizu katere sem bil rojen in blizu katere sem vedno živel, sem začutil, da hribi niso več moji. Nič več ne morem svobodno prihajati in odhajati. Postali so nevarni kraji, v katerih se ne počutim varnega. Ta izkušnja je zaznamovala konec lepega obdobja. (ibid.: 188)

Prav izkušnja s Palestinci Shehadeha sooči z novim in zanj prelomnim stanjem nesvobode in nevarnosti v pokrajini in nakazuje, da nasprotuje izraelski okupaciji, vendar je prav tako odklonilen do nacionalističnega projekta *izključevalnega lastništva* nad zemljo, ki onemogoča prost in netvegan dostop do te zemlje, tudi v obliki svobodnega vandraja po njej. To nasprotovanje se posredno navezuje na aktualen in nikakor ne zgolj palestinski projekt in boj. Ta boj združuje boje iz preteklosti z boji iz sodobnosti, boje v Palestini s tistimi po svetu, ki so nastali v različnih združenjih, društvih, sprehajalnih klubih in dejanjih državljanske nepokorščine v ZDA, Veliki Britaniji in drugod, ki so zahtevali *svoboden dostop* do podeželja ne glede na individualno zasebno lastništvo ali pa na njen domnevno kolektivni-simbolni nacionalni, dediščinski ali naravovarstveni pomen.

Kajti konflikt med lastništvom in svobodnim dostopom je, kakor piše kulturna kritičarka Rebecca Solnit, »konflikt med dvema načinoma zamišljanja pokrajine«. Če si podeželje »predstavljamo kot veliko telo«, potem si lastništvo te pokrajine »predstavljamo kot razdeljeno v ekonomske enote, kot so notranji telesni organi«. V nasprotju s tem pa sprehajanje po ozemlju ni omejeno s

⁶ Tudi nekatere druge politične spremembe, ki naj bi pomenile vstop v globalizirano moderno, tok kompresije in časa obrnejo nazaj, tako kot jo obračajo nazaj Palestincem. Dekompresijo časa in prostora kot procesa, ki je lahko vzporeden procesu njune kompresije, lahko tudi utemeljimo z nazornim lokalnim primerom. Do neodvisnosti Slovenije leta 1991 je bilo mogoče svobodno potovati od Bitole na jugu Makedonije do Bovca na severu Slovenije. Ko je Slovenija leta 2004 vstopila v Evropsko unijo, so številni mediji navdušeno poročali o koncu meje z Italijo in Avstrijo. Malo manj pa so poročali o tem, da je z vstopom v schengenski mejni režim meja s Hrvaško postala še bolj neprepustna, kot je sicer bila, in da je s tem prišlo do *ekspanzije* časa in prostora glede na stanje pred neodvisnostjo. Porabilo se je več časa za pot po manjšem prostoru kot prej. Evroatlanska orientacija neodvisne Slovenije, zavrnitev tradicije neuvrčenih in schengenski mejni režim so prostor tudi zaprli številnim migrantom iz držav globalnega Juga, vključno s Palestinci, in bistveno podaljšali čas, ki ga potrebujejo, da ga vendarle prečijo, ter možnosti, da to tudi uspešno storijo.

kompresije časa in prostora tudi na Zahodu. Če gre človek, denimo, v središče Londona na kavo, je velika verjetnost, da bo natakar, ki ga bo postregel, živel najmanj dve uri vožnje z vlakom od lokala, kjer dela. Finančno si preprosto ne more privoščiti, da bi živel kje bliže. In tudi sicer se je z moderno številnim ljudem povečal tisti nezapolnjeni čas za pot v službo in nazaj. Pri tem ne gre za nič drugega kakor za čakanje med gibanjem. Njeno radikalno obliko doživljajo ravno Palestinci.⁶

Neoliberalna ekonomska ofenziva, ki zahteva večjo produktivnost, kot jo je zmožen zagotoviti osemurni delovnik, ali pa za osemurno delo ne zagotavlja dovolj plačila, da bi lahko posameznik preživel samo z eno službo in mora zato še dodatno delati, ali pa fleksibilno delo in prekarizacija, zapirajo prostor tudi tako, da ljudje nimajo več časa in/ali zdravja, da bi se po njem sprehajali. Tudi zato je lahko samo dejstvo imeti čas in prostor za vandranje povezano z bolj klasičnim razrednim bojem in ne samo z aspiracijami določene razredne frakcije meščanstva, ki ji pravnik in pisatelj Shehadeh pripada. Solnit piše, da morajo obstajati trije temeljni pogoji za svobodno hojo naokoli:

Treba je imeti prosti čas, kraj, kamor lahko greš, in telo, ki ga ne ovirajo bolezni ali družbene ovire. Te osnovne svoboščine so bile predmet nešteto bojev in povsem smiselno je, da so se delavske organizacije, ki so vodile kampanje, najprej za osemurni ali deseturni delavnik, borile tudi za prosti čas in se ukvarjale tudi s tem, kako si zagotoviti prostor, v katerem je mogoče uživati ta težko priborjeni čas. (Solnit, 2002: 168)

Če pravkar opisani medsebojno povezani boj za mobilnost in za razredne pravice ni uspešen, imamo lahko opraviti še z dodatnim utrjevanjem procesa dekompresije časa in prostora, ki jo pa v postmoderni samo še pogloblja svojevrstna spektakulska prosojnost. Za mnoge so namreč

tistimi mejami, ki razparcelirajo prostor, temveč »poti delujejo kot nekakšen cirkularni sistem, ki povezuje celotno telo«. Ne le, da je taka hoja, kakor poudarja Solnit, »antiteza lastništva«, temveč predvideva tudi »mobilno izkušnjo zemlje, ki ne izhaja iz vnaprej podanih pogojev, ki jo je mogoče deliti z drugimi« (Solnit, 2002: 162). Prav s temi besedami lahko povzamemo način, kako se Shehadeh sprehaja po palestinski pokrajini in kako si sprehode in pokrajino zamišlja v knjigi.

Steklena vrata: relativne podobe in prakse mobilnosti

Medtem ko se krči prostor na okupiranem Zahodnem bregu, njegova emancipacija pa se vzpostavlja v okvirih nacionalističnega izključevalnega lastništva nad zemljo, ki hromi njeno individualno in svobodno izkušnjo, se ravno zaradi stopnjevanja izraelske okupacije podaljšuje čas, ki je potreben, da se pokrajina preči. Gibanje je težko in počasno. Takole Shehadeh opozori Lousia: »Vi, Palestinci ... zmerom čakate. Čakate na nadzornih točkah, čakate na dovoljenja in tudi na letališče morate neznanško zgodaj, da pridete pravi čas skozi kontrolo. Vaše življenje je eno samo čakanje.« (Shehadeh, 2012: 182) A sodobna kombinacija ekonomskega izkoriščanja delavstva in prekarizata ter njune socialne segregacije potrjuje relativnost

pripovedi, podobe mobilnosti drugih in izkušnje potovanj, kot jih predstavljajo potopisi iz drugih dežel, reklame potovalnih agencij, posamezne oddaje ali satelitske TV, ki so v celoti posvečene turizmu, filmi z zahodnjaki, ki potujejo po svetu in rešujejo težave, ki naj jih domačini ne bi bili zmožni rešiti, le oblika tistega, kar bomo na tem mestu imenovali steklena vrata.

Koncept steklenih vrat opozarja na relativnosti percepcije in doživljanja mobilnosti. Steklena vrata so res obojestransko prozorna, a v resnici se odpirajo samo v eno smer: iz domovanja bogatih navzven, z območji, kjer živijo etnično in rasno privilegirani, navzven, in iz metropole navzven v periferijo sveta. Na zunanji strani pa so ta vrata zaklenjena z različnimi tehnološkimi, kulturnimi, družbenimi, gospodarskimi in političnimi ključavicami nedostopnosti do tehnoloških in distributivnih vzvodov sodobnega spektakla, rasizma, ekonomske neenakosti in izjemno restriktivnih ali pa celo povsem nepropustnih gibalnih in mejnih režimov. Reklamna brošura za ultraortodoksno judovsko naselbino Emanuel, ki jo navajajo *Palestinski sprehodi*, je dober primer tovrstnih steklenih vrat: slikovitost umestitve v prostor in vabljalnost naselbine temelji na dejstvu, da so Palestinci pregnani z zemlje, katere slikovitost so ustvarili in nimajo pravice vstopiti v naselbino (Shehadeh, 2012: 11–12).

Boj za svobodno vandranje pa vendarle ne sme spregledati, da so lahko, prvič, nekatera postmoderna povečevanja nomadizma neobčutiljiva za dejstva, da so številni nomadi (iz vasi v mesto, iz službe na delo, iz ene državo v drugo) postali nomadi zaradi razlogov in pod pogoji, ki si jih ne izbirajo sami. To, da bo zaradi nomadizma palestinski begunec vzpostavljen kot fluidni in hibridni postmoderni subjekt, nanj verjetno ne bo naredilo pretiranega vtisa, zagotovo pa mu ne bo pomagalo, da bi se vrnil domov ali pa da bo v svojem nadaljnjem potovanju po svetu vedno uspešno prešel steklena vrata in prosto vstopal v nova okolja ter se tudi po njih svobodno in nenadzorovano gibal. Drugič, onkraj fikcije o »prazni zemlji« kolonializem upravlja z domačini na pet različnih načinov: s kohabitacijo, asimilacijo, apartheidom, premestitvijo ali genocidom. Premestitev oziroma izselitev domačega prebivalstva je tako lahko sredstvo, s katerim se izprazni pokrajina in utrdi kolonialno demografska oblast nad njo. In medtem ko Shehadeh zagovarja svobodno gibanje, pa prav tako tudi vztraja, da se z Zahodnega brega nikakor ne namerava izseliti.

Evroatlantska perspektiva: o čem mediji (ne) poročajo

Shehadeh živi in piše v Ramali, mestu, ki ima zelo malo prostora za razmah. Tamkajšnja gradnja je stisnjena. »Ramala, središče palestinske nacionalne uprave, se ni izognila tegobam življenja v getu, življenja, kakršno so živeli tudi v drugih mestih na Zahodnem bregu.« (Shehadeh, 2012: 165) V tem getu je prostor še dodatno simbolno zožen, saj Izraelci lahko vanj vdrejo kadarkoli in na kakršen koli način. Ko je Shehadeh začel pisati knjigo *Strangers in the House* [Tujci v hiši, 2002], sta z ženo Penny postavila v Ramali hišo. Njeno dvorišče je ponujalo pogled v odprti košček neba in je bilo edino zatočišče, »kako ohraniti integriteto in življenjski slog« (ibid.: 145). A tudi ta prostor je bil za nekatere nepovabljene goste očitno prevelik. Leta 2002 je izraelska vojska zasedla Ramalo, vdrla v njun dom in »ga oskrnila tako, da ga nisem več mogel imeti za svoje svetišče« (ibid.: 163). Glede na to ni nenavadno, da Shehadeh svoje pisanje komentira kot zaseben prostor osebne svobode – edini, ki mu je še ostal – in šele potem kot obliko družbene komunikacije:

Pogosto me vprašajo, za koga pišem. Odgovor je nujno ta, da pišem najprej in predvsem sam zase. Zame je pisanje način življenja. Yates je nekoč rekel, da je pisanje družbeno dejanje samotnega bitja. S tem se povsem strinjam. Pisanje je tudi način komunikacije. Upam, da moje pisanje sporoča to, da so kljub posebnostim konflikta in življenja v Palestini navsezadnje

⁷ Za več o tem glej dokumentarni film režiserjev Suta Jhallyja in Bathsheba Ratzkoffa *Peace, Propaganda and the Promised Land* (2003) in transkripcijo filma, ki je dostopna prek: <http://www.mediaed.org/cgi-bin/commerce.cgi?preadd=action&key=117>. Metodologija medijske analize prek identifikacije propagandnih fitrov je povzeta po modelu, ki sta ga sicer razvila Edward S. Herman in Noam Chomsky (Herman in Chomsky, 1997).

vs a človeška bitja enaka ... Prav tako upam, da s tem, ko pišem o konfliktu, svojim bralcem prinašam upanje, da ga je mogoče odpraviti, kar se sicer mnogokrat ne trdi. (Shehadeh, 2009)

Če je pisanje najprej oblika osebnega miru in prostora, šele potem pa kolektivno dejanje upanja, se vendarle poraja vprašanje, do kolikšne mere se lahko ta arhaična tehnologija uspešno zoperstavlja sodobnemu elektronskemu in globalnemu medijskemu spektaklu. Tega vprašanja se zaveda tudi Shehadeh, saj pravi, da bodo številni ljudje »nemara brali to knjigo skozi prizmo

temačnih podob s televizijskih zaslonov« (Shehadeh, 2012: 11). Pri tem Shehadeh meri predvsem na anglofonsko občinstvo, saj so *Palestinski sprehodi* zavestno pisani z njim v mislih in zato vsebujejo tudi posredno motivacijo in ideološki projekt morebitne revizije podobe konflikta v anglofonskem medijskem spektaklu.

Morebitno neskladje med vsebino knjige in medijsko socializacijo, ki se lahko potem poraja, je dvojne narave. Na prvo opozarja sam Shehadeh, ko izhaja iz kontrasta med pokrajino, zaznamovano s prelivanjem krvi, in dejstvom, da ima »tako mirne, žlahtne hribe« in je kljub pustošenju še vedno zaznamovana z lepoto (ibid.). Drugo neskladje pa izhaja iz razlike v načinu, kako *Palestinski sprehodi* prikazujejo Palestinece, Jude in konflikt na eni strani ter načina, kako to razmerje predstavljajo prevladujoči mediji.

Da bi razumeli prave razsežnosti tega neskladja, je ključno zavedanje, da so zaradi delovanja mirovnega gibanja, številnih aktivistov, neposredno vpetih v konflikt, in poklicnega novinarskega dela nekatere medijske podobe konflikta v Izraelu mnogokrat bolj kritične in mnogozvočne od tistih, ki prevladujejo zunaj njega. V ZDA so informacije o izraelsko-palestinskem konfliktu res v ospredju poročanja o dogajanju po svetu. A pri tem dominantni mediji v ZDA podobo konflikta praviloma negativno strukturirajo s petimi filtri, ki določajo, o čem in kako se poroča. Ti filtri so ekonomski interesi korporacij, ki so lastnice medijev; interesi ameriških političnih elit in politikov; delovanje izraelske vlade in raznih podjetij za odnose z javnostmi, ki jih najema vlada; delovanje nevladnih organizacij in lobijev, ki reproducirajo izraelsko stališče; medijski monitoring kot oblika pritiska na tiste novinarje in medije, ki bi vendarle kritično poročali o Izraelu.⁷

Posledice zgornjih filtrov so strategije poročanja o konfliktu, ki potlačijo dejstvo vojaške okupacije; ne govorijo o kolonizaciji in aneksiji palestinskih ozemelj; palestinskega nasilja ne kontekstualizirajo ali pa so razlogi zanj (izraelska okupacija in nasilje) prikazani kot nadaljnji legitimni odzivi na samo palestinsko nasilje, češ da se v resnici Izrael samo brani pred Palestinci; eni (izraelske žrtve) so vredni več kot drugi (palestinske žrtve); na koncu pa se ustvarjata še mita, da so ZDA nevtralne v odnosu do Izraelcev in Palestinecev, čeprav ZDA ekonomsko, politično in vojaško podpirajo Izrael, in da Palestinci povsem neupravičeno zavračajo sicer »velikodušne« mirovne sporazume, kakršen je bil tisti iz Camp Davida leta 2000; in nazadnje marginalizirajo se glasovi izraelskih disidentov in aktivistov ter obstoj izraelskega mirovnega gibanja, ki združuje Jude in Arabce (Jhally in Ratzkoff, 2003: 5–24). A pri vsem tem je »zadnji tabu v Ameriki«, kakor ga vidi novinar Rober Fisk, kjer »lahko govoriš o lezbijkah, črnih, gejnih, o čemerkoli želiš, ne pa o ameriškem odnosu ali kakšnem resnem vpogledu v ameriški odnos z Izraelom ali kaj Izrael počne, in to skoraj vedno z ameriškim orožjem.« (Jhally in Ratzkoff, 2003: 19–20).

Nekateri komentatorji ameriškega medijskega življenja radi opozarjajo, da so dominantni mediji v Britaniji bolj uravnoteženi in objektivni. Posebno mesto v tovrstni afirmaciji medijske profesionalnosti naj bil pripadalo BBC. A empirično zelo podrobne in obsežne raziskave Grega

Phila in Mika Berryja so pokazale, da to ne drži. V poročanju pogosto manjka zgodovinski in drugi kontekst, ki bi omogočil objektivno interpretacijo dogajanja. Novinarji po navadi nedvomno poudarijo uradni izraelski pogled na konflikt, mnogokrat je palestinski pogled popačen. Tudi tako, denimo, da se nekatera dejanja Palestincev ne pospremiijo z osnovnim komentarjem, ki bi razjasnil njihov povod: da gre za odzive na izraelsko vojaško okupacijo. Ko se poroča o gradnji novih naselij, se zlahka zamolči, da gre za naselja, ki so namenjena izključno Judom, in da se gradi na vojaško zasedenem ozemlju. Nasprotno pa bodo podobe palestinskega trpljenja, denimo, tistega ob napadu na Gazo konec leta 2008, »uravnovežene« (relativizirane) z uradnimi izraelskimi razlagami o razlogih zanj. Ustvaril se bo občutek, »da Palestinci in Hamas sami pripomorejo k svojemu trpljenju« (Philo in Berry, 2011: 398).

Ob tem je bolj uravnoveženo poročanje o palestinskih težnjah deležno pritiska sionističnega civilno-družbenega lobija in uradnega izraelskega diplomatskega in političnega establišmenta. Ta pritisk lahko vključuje tudi obtožbe o antisemitizmu. Morebitna prva posledica tega je samocenzura, druga pa ta, da novinarji zapravljajo dragoceni čas za utemeljevanje svojega poročanja. Primer novinarja Johna Pilgerja je simptomatičen. Ko je leta 2002 predvajal dokumentarni film *Palestina je še vedno vprašanje* [*Palestine is still the issue*] na britanski neodvisni televiziji, je prejel 20.000 (!) elektronskih sporočil in pisem, ki so bila kritična do njegovega dela. Mnoga od teh so prišla iz ZDA, kjer film sploh ni bil prikazan. Namesto da bi nadaljeval svoje novinarsko delo, je Pilger porabil šest tednov, da je napisal podrobno poročilo, s katerim je obranil film. Poročanje o Izraelu/Palestini pomeni za novinarje, da »so mnogi previdni, ko se soočijo s takšnim ozračjem«, ali da se ga rešijo na najpreprostejši način, in sicer tako, da se »izognejo področjem, ki bi lahko izzvala kritiko« (ibid.: 3).

V delu medijev pa imamo opraviti s povsem odkritimi dvojnimi standardi. Aktivista skupine Media Lens David Edwards in David Cromwell opozarjata, da je leta 1999 med Natovim bombardiranjem Srbije BBC objavil poziv za humanitarno pomoč albanskim beguncem s Kosova. Poziv je bil izdan v imenu Odbora za izredna stanja v primeru katastrof (Disasters Emergency Committee, DEC), ki združuje 13 različnih dobrodelnih organizacij. Sprožil je nabor donacij v vrednosti več milijonov funtov. Konec decembra leta 2008 je Izrael začel svoj 22-dnevni napad na Gazo, v katerem je bilo ubitih 1400, ranjenih pa 5000 ljudi, veliko civilnih objektov je bilo uničenih (vključno z zdravstvenimi centri in bolnišnicami), prav tako pa so bili uničeni veliki deli transportne, energetske in vodne infrastrukture ter prehranske industrije. Od začetka napada 89 odstotkov od 1,5 milijona prebivalcev Gaze ni dobilo nikakršne humanitarne pomoči. A BBC je zavrnil možnost, da bi med napadom na Gazo objavil poziv za humanitarno pomoč, ki ga je prav tako pripravil DEC. Druge televizije so sledile BBC in tudi zavrnilo objavo poziva. BBC pa je branil svojo odločitev s pomisleki, ki nikakor niso veljali za kosovski poziv, češ da je dobava humanitarne pomoči sredi muhaste situacije dvorezna in da bi z objavo poziva za humanitarno pomoč za Gazo lahko ogrozil svojo podobo nepristranskosti pri poročanju o dogodku, ki se še razvija (Edwards in Cromwell, 2009: 41–42).

Pri tem je nujno treba opozoriti še na to, da medijsko življenje v Sloveniji ni izolirano od mehanizmov, ki strukturirajo poročanje ameriških in britanskih medijev o Izraelu/Palestini. Primer, ki ga opisuje Erik Valenčič, je zgovoren in grozljiv. Med obiskom izraelskega predsednika Šimona Peresa pri slovenskem predsedniku Danilu Türku leta 2010 se je Peres zahvalil za slovensko pomoč pri rehabilitaciji palestinskih otrok v Centru Soča v Ljubljani. Poudaril je, da »Izrael nima interesa, da bi kdorkoli v Gazi trpel«. A med zasebnim pogovorom naj bi Peres priporočil, naj slovenski mediji prenehajo objavljati članke o teh otrocih, in »je bila Peresova

⁸ Znotraj sicer marginaliziranega glasu ruralnih in urbanih Palestincev Shehadeh demarginalizira še en in še veliko bolj utišan glas. To je primer, ko izraelske oblasti preganjajo Džahaline, ki so pripadniki Beduinov, iz enega območja na drugo in jih s tem tudi etnično čistijo iz pokrajine. Njihova odsotnost zbuja pozornost in daje vtis, da so oblastniki »izsesali življenje iz teh hribov« (Shehadeh, 2012: 131).

⁹ Tu ni nepomembno poudariti, da je na podlagi analize 1000 hollywoodskih filmov Jack Shaheen prišel do sklepa, da so v hollywoodskih filmih Arabci najbolj denigrirana etnična in rasna skupina in da so Palestinci prikazani zgolj kot krvoločni teroristi (Shaheen, 2009). Glej tudi istoimenski dokumentarni film, Media Education Foundation, 2006, transkripcija filma je dostopna prek: <http://www.mediaed.org/cgi-bin/commerce.cgi?preadd=action&key=412> (20. junij 2013).

de facto zahteva za medijsko cenzuro tega projekta pogojena z nadaljnjim izraelskim sodelovanjem v njem«. Valenčič komentira: »To je najvišja oblika brezobzirnega človeškega cinizma, na katero sem kdaj naletel v življenju.« A ne samo to. Medijska blokada poročanja o palestinskih otrocih na rehabilitaciji v Sloveniji se je potem tudi dejansko zgodila (Valenčič, 2011: 87–88). Türk se je torej očitno uspešno vmešal v delo medijev, ki naj bi sicer bili neodvisni.

Res je, da se *Palestinski sprehodi* ne morejo zoperstaviti globalnemu medijskemu spektaklu s sredstvi tega spektakla, lahko pa vanj uspešno vstopijo z domnevno že arhaičnimi tehnologijami in žanri, kot sta pisanje in potopis. Tako predstavljajo *Palestinski sprehodi* v prevladujočih ameriških in britanskih medijih sicer marginaliziran glas:⁸ »od znotraj« in ne »od zunaj« kontekstualiziran palestinski pogled na vojaško okupacijo in na zelo različne, ne samo nasilne, oblike odpora nanj.⁹ Pri tem knjiga opozarja tudi na *prepletenost* lokalnega in globalnega oziroma na (ne) pristransko vpetost britanskih in ameriških vlad pa tudi nekaterih zunanjih civilnodružbenih pobud v izraelsko-palestinski konflikt.

Delo torej pomaga odpreti tudi tisto, čemur Fisk pravi »zadnji tabu«.

Še pred kratkim Shehadeh ni užival take mednarodne pozornosti kot drugi palestinski pisatelji, kot so Sahar Kalifeh, Gasan Kanafani in Mahmoud Darwish (Spencer, 2010: 34). A *Palestinski sprehodi* niso bili pisani v arabščini, temveč v angleščini. To in da je knjiga zaradi razumevanja ponudila veliko dodatnega konteksta, ki bi bil za palestinskega bralca nepotreben, je *Palestinskim sprehodom* zagotovila večje občinstvo, kot če bi bili pisani v arabščini. Vse to delu omogoča tudi hitrejši vstop v nekatera druga kulturna, medijska in politična okolja. *Palestinski sprehodi* so doživeli velik uspeh. Knjiga je leta 2008 dobila prestižno Orwellovo nagrado za politično pisanje in je, denimo, vsaj deloma prebila spektakel: *New York Times*, za katerega Shehadeh danes piše blog, je objavil njeno recenzijo (Auguire, 2008). Glede na blokado, s katero so ameriški mediji mnogokrat soočili različne palestinske komentatorje, to niti ni tako nepomembna objava. In ne nazadnje, prav zato, ker je bila knjiga napisana v angleščini in ker je bila odmevna v anglofonskem okolju, so bili *Palestinski sprehodi* tudi toliko lažje in hitreje prevedeni in objavljeni v slovenščini.

Pesimistični znotrajtekstualni zaključki: optimistični zunajtekstualni začetki

Prevladujoči znotrajtekstualni ton *Palestinskih sprehodov* je globoko melanholičen, če ne celo zagrenjen, mestoma defitističen. Shehadeh priznava, da ni ničesar dosegel s svojimi pravnimi boji proti izraelski okupaciji in ekspropriaciji palestinske zemlje. Prav tako ni imel tvornega vpliva na palestinsko vodstvo, kajti to ni videlo pomena v nasprotovanju pretkanemu pravnemu aparatu, s katerim so legitimirali in obranili novo nastale judovske naselebne na Zahodnem bregu. To razočaranje se nanaša še na nekatere druge značilnosti palestinskega vodstva: željo, da si v celoti podredi palestinsko civilno družbo, nesposobnost, politično kratkovidnost in koruptivnost; dejstvo, da vodstvo praviloma prihaja od zunaj in je sestavljeno iz diaspore, ki se je borila zunaj

Palestine, a se je po mirovnem sporazumu iz Osla leta 1993 vrnila, ne da bi se dobro zavedala realnosti tistih, ki so ostali v Palestini. Vodstvo se ni hotelo opreti na izkušnje in želje domačih aktivistov in aktivistk, ni hotelo razširiti samoartikulacije, samorealizacije in samoorganizacije širokih plasti Palestinecev v Palestini sami. Tu sta bili za Shehadeha ključni dve razočaranji: vodstvo ni razumelo prave narave in dokončnosti naselbin na Zahodnem bregu, odreklo se je celo Shehadovi pravni pomoči, prav tako pa ni priznalo nobenega drugega boja kot tistega, ki ga je zunaj Palestine vodila PLO.

Ob tem je nepojenjajoči pritisk izraelske okupacije tako velik, razočaranje nad pooslovsko Palestino pa tako globoko, da Shehadeh prizna, da je mislil na samomor (Shehadeh, 2012: 121). *Palestinski sprehodi* pričajo torej o tako globoki dehumanizaciji in dokončnem spoznanju o nezmožnosti spreminjanja sveta okoli sebe, da je edino dejanje, s katerim lahko posameznik opozori, da ima vendarle nadzor nad svojim življenjem, to, da se umakne v svoj zasebni prostor pisanja in/ali da to življenje zavestno konča. Če bi radikalizirali to misel, bi lahko rekli, da je knjiga poslovilno pismo, če ne od življenja, pa zagotovo – in glede na zadnje poglavje – od svobodnega vandranja po palestinski pokrajini. Shehadehovo »lepo obdobje« sprehodov se je, po njegovem mnenju končalo.

Shehadeh resda prizna odrešilno vlogo pisanja. To mu je pomagalo, da se je pomiril sam s sabo in s stanjem v Palestini. Piše tudi z upanjem na možnost razrešitve konflikta. A prav na tem mestu prevladujoči ton *Palestinskih sprehodov* in grenak epilog s palestinskima militantnežema odpira zanimivo vprašanje odnosa med znotraj- in zunajliterarnimi dimenzijami vsakega teksta ter načina, kako tekst vpliva na nadaljnjo individualno in družbeno akcijo. Na eni strani obstaja mnenje, da pesimizem, melanholija, defitizem določenega teksta take občutke v bralstvu dejansko reproducirajo in tako vodijo v resignacijo glede obstoječega stanja stvari, povzročajo torej cinično, če ne celo nihilistično opredelitev do možnosti pozitivne družbene spremembe. Zato se, v nasprotju s tem, od avtorja vedno zahteva heroične subjekte, prizore uspešnega premagovanja različnih ovir, oblikovanja novih družbeno tvornih skupnosti in optimistične ter inspirativne sklepe pripovedi. Na drugi strani pa je treba poudariti, da lahko prav takšna zmagovalna strategija pisanja bralce in bralke vodi v sprijaznjenje s svetom, saj delo spreminjanja sveta opravlja knjiga, ki so jo pravkar prebrali.

Edward Said opozarja na svetovljanskost vsakega teksta (Said, 1983; 2005). Pri tem svetovljanskost misli v dvojem pomenu. Tekst je delo sekularnega sveta, ne pa sakralnega navdiha z onega sveta. Ko potuje skozi čas, družbe in prostor, tekst bodisi pridobiva bodisi izgublja poudarke, pomene, rabe in oblike moči, ki so lahko povsem drugačni od tistih, ki so izvorno zaznamovali njegov nastanek. Drugače rečeno, vsak tekst živi svoje samostojno življenje onkraj življenja njegovega avtorja samega. To in dejstvo, da lahko ravno negativen ton pripovedi pri bralcih in bralkah zbudi tiste občutke gnusa, jeze in zavračanja, ki jih potem vodijo v družbeno akcijo, s katero bi presegli stanje, kakršno je opisano v knjigi, odpira še eno pomembno, a zaključno dimenzijo *Palestinskih sprehodov*: do kolikšne mere se bodo bralci in bralke identificirali z avtorjem in prevzeli boje, v katerih sicer doslej niso bili uspešni? Dejstvo, da so bili *Palestinski sprehodi* izvorno pisani v angleščini in da so namenjeni nepalestinskim oziroma mednarodnim bralcem in bralkam, implicira, da je odgovornost in nalogo tvorne razrešitve izraelsko/palestinskega konflikta mogoče iskati tudi med tem bralstvom samim. Nič drugače ni s slovensko izdajo te knjige.

Literatura

- AUGUIRE, A. (2008): Roaming Freely in the Land of Restraints. *New York Times*, 12. avgust, 2008. Dostopno prek: <http://travel.nytimes.com/2008/08/13/books/13walks.html?pagewanted=all&r=0> (24. junij 2013).
- DEBORD, G. (2009): Introduction to a Critique of Urban Geography. V: *The Situationists and the City*, T. McDonough (ur.). London, Verso.
- DERSHOWITZ, A. (2003): *The Case for Israel*. Hoboken, John Wiley and Sons.
- EDWARDS, D. in CROMWELL, D. (2009): *Newspeak in the 21st Century*. London, Pluto Press.
- FANON, F. (2010): *V suženjstvo zakleti (Upor prekletih)*. Ljubljana, Založba /*cf.
- FINKELSTEIN, N. G. (2008): *Beyond Chutzpah: On the Misuse of Anti-Semitism and the Abuse of History*. London, Verso Books.
- FOUCAULT, M. (2004): *Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora*. Ljubljana, Založba Krtina.
- HARVEY, D. (1994): *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford, Blackwell Publishers.
- HERMAN, E. S. in CHOMSKY, N. (1997): Kako deluje propaganda. V: CHOMSKY, Noam (1997) *Somrak demokracije*, 71–126. Ljubljana, Studia humanitatis.
- JHALLY, S. in RAZTKOFF, B. (2003): *Peace, Propaganda and the Promised Land*. Media Education Foundation. Transkripcija filma dostopna prek: <http://www.mediaed.org/cgi-bin/commerce.cgi?preadd=action&key=117> (24. junij 2013).
- JHALLY, S. (2009): *Reel Bad Arabs*. Media Education Foundation. Transkripcija filma dostopna prek: <http://www.mediaed.org/cgi-bin/commerce.cgi?preadd=action&key=412> (24. junij 2013).
- KHALIDI, R. (1997): *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. New York, Columbia University Press.
- LUKACS, G. (1972): *The Meaning of Contemporary Realism*. London, Merlin Press.
- MEMMI, A. (1990): *The Colonizer and the Colonized*. London, Earthscan.
- PETERS, J. (2000): *From Time Immemorial: The Origins of the Arab-Jewish Conflict Over Palestine*. New York, Harper Torchbooks.
- PHILO, G. in BERRY, M. (2011): *More Bad News from Israel*. London, Pluto Press.
- QUIRK, T. (2002): Introduction. V: TWAINE, Mark (2002): *The Innocents Abroad*, xix–xxxix. New York, Penguin.
- SAID, E. W. (1983): *The World, the Text, The Critic*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- SAID, E. W. (1995): *Orientalizem: Zahodnjaški pogled na Orient*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- SAID, E. W. (2005): *Oblasti povedati resnico*. Ljubljana, Založba /*cf
- SAND, S. (2010): *Kako so izumili judovsko ljudstvo*. Ljubljana, Založba /*cf.
- SARTRE, J. P. (2010): Predgovor. V: FANON, F. (2010): *V suženjstvo zakleti (Upor prekletih)*, 5–24. Ljubljana, Založba /*cf.
- SHAHEEN, J. (2009): *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*. Northampton, Mass., Olive Branch Press.
- SENNET, R. (1973): *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*. Harmondsworth, Penguin.
- SHEHADEH, R. (2009): Interview with Raja Shehadeh. Point of View, Public Broadcasting Service, 25. avgust 2009. Dostopno prek: http://www.pbs.org/pov/thiswayup/interview_shehadeh.php#.UJmUmoVqP-k (24. junij 2013).
- SHEHADEH, R. (2012): *Palestinski sprehodi: Zapiski o pokrajini, ki izginja*. Ljubljana, Založba /*cf.
- SOLNIT, R. (2002): *Wanderlust: A History of Walking*. London, Verso.
- SPENCER, R. (2010). Ecocriticism in the Colonial Present: the Politics of Dwelling in Raja Shehadeh's *Palestinian Walks: Notes on a Vanishing Landscape*. *Postcolonial Studies* (1–13): 33–54.
- TWAINE, M. (2002): *The Innocents Abroad*. New York, Penguin.
- VALENCIČ, E. (2011): *Obleganje Gaze: ubijanje palestinskega ljudstva*. Ljubljana, Založba Pasadena.

Pomeni feminizma v islamskem svetu in primer Turčije

Predvsem v okviru postkolonialnih študij orientalizma je feminizem kot koncept in gibanje ter tudi kot teoretična paradigma že dolgo tarča kritike. Ta se nanaša predvsem na zahodne interpretacije feminizma takrat, ko se le-ta obrača na analizo t. i. »Druge ženske«, tj. žensk iz nezahodnih kulturnih okolij. Ko so se zahodne feministke¹ obračale na analizo položaja »Druge ženske«, so pogosto izhajale iz orientalistične predpostavke (cf. Said, 1996), da je ženska iz nezahodnega sveta zatirana v patriarhalnih in nazadnjaških družbah, brez možnosti individualnega delovanja in subjektne pozicije, ki naj bi jo uživale njene zahodne kolegice. Zahodne feministke so si tudi lastile moč in pozicijo osvobajanja pomoči potrebne »Druge ženske« (Erdoğan, 2000). Zahodni (liberalni) feminizmi so tako pogosto analizirali »Drugo žensko« v kolonialističnih razmerah, kar je vplivalo tudi na feministično epistemologijo in subjektno pozicijo. Po mnenju Braidotti (2005) so namreč zahodni feminizmi še vedno evropocentrični oziroma po mnenju Mohanty (1991) nimajo samozavedanja o učinkih, ki jih proizvajajo njihovi teksti, stališča in metode, zato je potrebna dekolonizacija feminizma (Mohanty, 1991). Kajti če feminizem, ki se zavzema za ženske pravice in izboljšanje položaja žensk *vis-a-vis* (moške) dominantne norme bivanja, ni sposoben samorefleksije pozicije govoreče/-ga in njegove/njene moči, je feministična emancipatorna vrednost omejena na določene subjekte (ponavadi zahodne) in je še vedno kolonialna.

Yeğenoğlu (1998) kritizira predpostavko, da feminizem deluje v dobro in za emancipacijo vseh žensk in opozarja, da je treba biti pozoren na sodelovanje in sokrivdo, ki si jo delita kolonialistični in nekateri feministični diskurzi,² saj feminizem, ki »Drugega« obravnava s stališča moči, le reproducira imperialistični in orientalistični diskurz. Zato nekatere avtorice zahodni feminizem označijo kot drugo roko oziroma podaljšek kolonialističnega osvajanja. Ahmed ga

¹ Čeprav uporabljam termine Zahod in Vzhod, to ni mišljeno v smislu homogenizacije teh dveh svetov. Kajti tako kot orientalizem homogenizira Vzhod, obstaja nevarnost homogenizacije Zahoda, do česar ostajam kritična, saj homogenizacija samo priliva olja na ogenj tezi o trku civilizacij (Huntington). Moj poudarek se nanaša predvsem na tiste prevladujoče subjektne pozicije, diskurze in interpretacije, ki prevladujejo v zahodni civilizaciji (ko obravnavajo Drugega), ki pa vsekakor niso edine. Kritika je namenjena predpostavki, da je zahodni tip vrednot, in torej tudi feminizma, »boljši«, naprednejši, bolj civiliziran, bolj demokratičen ipd. Zato je treba opustiti mišljenje, da smo »mi« boljši ali da »mi« vemo bolje (cf. Taylor, 1994).

² Yeğenoğlu ima (sicer z uporabo izraza liberalni feminizem) v mislih predvsem tiste oblike feminizmov, ki so v takšni ali drugačni obliki reproducirali kolonialistični diskurz oziroma pogled na svet. Tega pa vsekakor ne trdi za vse feminizme ali ženske študije.

³ Teorija interseksionalnosti razlaga, da so subjekti diskriminirani hkrati na več ravneh oziroma zaradi intersekcij med neenakostmi, ki imajo temelj v kolonialističnih, rasističnih ter neenakih političnih in socialnih strukturah. Diskriminacija se tako lahko dogaja *hkrati* na podlagi spola, etničnosti, religije, starosti, fizičnih omejitev, socialnega statusa ipd. (cf. Crenshaw, 1991; Collins, 1998; Wekker in Lutz, 2001; Zine, 2004; Ferree, 2009).

⁴ Koncept kontekstualizirane prakse uporabljam namesto ponavadi uporabljanih besednih zvez, kot so »kulturne« ali »religiozne« prakse. Če razumemo prakse kot nekaj delujočega in performativnega (cf. Butler, 1988, 2010), so v znanstvenem diskurzu pogosto terminološko in lingvistično fiksirane kot neke trajne kategorije. Namesto teh konceptov raje uporabljam koncept kontekstualiziranih praks, saj so kultura, religija, tradicija ipd., ne glede na to, v kolikšni meri pomenijo sistem trajnejših pravil, hkrati zelo heterogeni in spreminjajoči se pojavi, odvisni od konteksta in interpretacij. S poudarkom na delovanju, spremembah, naključnosti in uporabi želim preusmeriti pozornost na notranje in zunanje dinamike sprememb kulture, religije, tradicije ipd. praks, ki pomenijo zelo heterogeno ter seveda družbeno konstruirano realnost, ne pa prispevati k njihovi fiksosti in homogenosti.

zalnega subjekta, ki je standard najvišjih dosežkov človeštva/ženske. Napačno je neproblematično in nedvoumno sprejemanje zahodnega feminizma, njegovih dosežkov in zahodnih žensk kot demokratičnih, naprednih in emancipiranih, pri čemer pa je »Druga ženska« tista, ki je določena za »drugačno« od norme, saj je predstavljena kot kulturno pogojena, nesvobodna in neenaka. Taka predpostavka reproducira vtis nevtralnosti in legitimnosti zahodnega hegemonističnega (feminističnega) diskurza kot univerzalnega (Šišman, 2005: 35).

Zaradi takšnih hegemonističnih (feminističnih) védenj je nastala paleta kategorij neenakosti, ki so v resnici produkt normativizacije (*normativity*), ki predpostavlja, da obstaja nevtralna norma, s katero so »druge« kategorije primerjane in obravnavane. Toda ravno nasprotno, številni avtorji in avtorice sodobnih, tudi feminističnih, študij o »Drugem« (Said, 1996; Braidotti, 2005: 171; Lorde, 1984: 116; Wekker in Lutz, 2001: 4; Mohanty, 1991: 69; Yeğenoğlu, 1998: 9; Spivak, 1988) opozarjajo na to, da je zahodni subjekt, ki sebe postavlja za normo oziroma kot nevtralen, univerzalni *nomos*, ki je domnevno neoznačen, neetničen in nereligiozen, v resnici partikularna kategorija zahodnega, belega in krščanskega oziroma sekularnega. Takšen pristop k »Drugim ženskim« je bil tudi osnova za konkretne politike zatiranja oziroma po mnenju kolonialistov »osvobajanja« predvsem v obliki kritike prakse pokrivanja (in ponekod tudi nasilnega odkrivanja) muslimanskih žensk.

imenuje *kolonialni feminizem* (Ahmed, 1992: 151, 155), Spivak (1988) ga uvršča v *benevolentni imperializem*, Scott (2007: 172) pa uporablja termin *rasistična benevolenca*.

Zato je bil zahodnim feminizmom in njihovi predpostavki o »sestrstvu« vseh žensk namenjen kritikizem Audre Lorde (1984). Namreč, ko so se zahodne ženske začele ukvarjati s svojo zatiranostjo in so začele boj za osvoboditev in emancipacijo, so prezrle samoumevne privilegije belosti in tako niso upoštevale številnih problemov, ki nastanejo zaradi povezav med odnosi moči in spolom, etničnostjo, razredom, nacionalnostjo, kulturo in religijo in njihovega medsebojnega učinkovanja (interseksionalnosti) pri diskriminaciji žensk.³ Zahodni ženski subjekt se je namreč obrnil k »Drugim ženskim« s predpostavko sestrstva, ki temelji na enakosti problemov in zatiranja. Toda čeprav, pravi Lorde (1984), imajo ženske tega sveta veliko podobnih problemov, si nekatere probleme delijo kot ženske, druge pa ne. Poudarek kritike je tako na feminizmih, ki privilegirajo zahodno, belo žensko in njene vrednote, ki jih prek evropocentričnih in imperialističnih diskurzov vnašajo v diskurze osvoboditve, emancipacije, modernizacije in razvoja žensk v drugih kulturah.

Zato je treba preizprašati prevladujoče norme in diskurze ter obstoječo vednost in produkcijo te vednosti, saj predpostavka o enotni feministični identiteti (sestrstvo) lahko povzroči ustvarjanje hegemonističnih feminističnih diskurzov ali predzgrajeno in nereflektirano vednost in predpostavke, ki izključijo vse glasove, ki se razlikujejo od dominantnih in hegemonističnih feminističnih diskurzov (Lombardo in dr., 2009). Namreč, napačno je sprejemati normo, ki pozicionira partikularno zahodno žensko v status univerzalnega subjekta,

Kontekstualizacija upora in feminističnih zahtev

Ko poskušamo dekolonizirati feminizem in upoštevati zahteve »Drugega subjekta«, pa to seveda ne pomeni moralne relativizacije kontekstualiziranih praks⁴ v okviru določenih kultur, religij ali tradicij. Relativizacija zanika možnost sodb o različnih praksah v različnih kontekstih in pomeni »fetišizacijo kulturnih značilnosti in zahtev« s statičnim in esencialističnim razumevanjem religije in kulture (Yuval Davis in dr., 2005: 529). Prisluhniti glasu »Drugega« namreč ne pomeni apologije specifičnih praks, saj so lahko nekatere prakse za določene subjekte diskriminatorne in zatirajoče. Ko gre za analizo diskriminatornih praks, je treba upoštevati predvsem kritike »od znotraj«. Kajti problem je v tem, da je vsakršna notranja kritika ali upor zelo pogosto zanemarjen.

Gre za to, da ne fiksiramo specifičnih »kulturnih«/»religioznih« praks kot inherentno zatirajočih (tj. specifična kultura je apriori zatiralna, temveč jo skušamo kontekstualizirati, zato: kontekstualizirane prakse) in upoštevamo zahteve in opozorila tistih subjektov (npr. žensk), ki delujejo in se borijo za svoje pravice v različnih okoljih ali kulturah, kjer prakse in interpretacije ženske vloge, pogosto sicer podprte z interpretacijo s tradicionalnih, religioznih ali kulturnih »zahtev«, ženske diskriminirajo. V primeru kulture oz. religije na splošno ter islama specifično je torej treba zavrniti predpostavke, ki religijo oz. kulturo in ženske znotraj nje fiksirajo. Kot pravi Ahmed (1992: 168), »gre preprosto za humano in pravično ravnanje z ženskami, nič več in nič manj, ne pa za inherentne značilnosti islama, arabske kulture ali Zahoda«. Trditi, da so ženske podrejene in diskriminirane zaradi tradicij in pravil določene skupnosti (religijske ali kulturne), pomeni *a priori* sprejemanje trditve, da so te »kulture« esencialno diskriminatorne do žensk. Ponavadi so tako razumljene »Druge« kulture, medtem ko je zahodna kultura dojeta kot manj diskriminatorna ali popolnoma nediskriminatorna do žensk (cf. Talyor, 1994). Podobno pravi Volpp (2001), ki opozarja, da so primeri nasilja nad ženskami tretjega sveta ali nad ženskami v imigrantskih skupnostih šteti za značilnost celotne kulture, ki jo imigranti »uvozijo« iz držav, od koder prihajajo, medtem ko so na drugi strani primeri nasilja nad žensko na Zahodu razumljeni kot dejanja deviantnih posameznikov, ne pa kot del »kulture«. Take razlage krivijo »kulturo«, s katero se razloži nasilje nad ženskami tretjega sveta ali imigrantskih skupnosti, medtem ko se ne nanašajo na »kulturo«, ko gre za nasilje, ki prizadene zahodno žensko (Volpp, 2000, 2001; Scott, 2007: 73).⁵

Položaj žensk torej ne sme biti zreduciran na samo religijo ali kulturo *per se* kot tiste glavne krivce diskriminacije žensk, saj imajo ženske po svetu tako skupne kot različne probleme, zato kot subjekti nastopajo in govorijo z različnih položajev (tudi znotraj neke kulture) in imajo lahko zelo različne želje, strategije in cilje glede razumevanja spola in ženske emancipacije (Phillips, 1999, 2007) oziroma lahko diskriminacijo občutijo drugače in zaradi več med seboj delujočih mehanizmov (intersekcija). Zato so pomembne lokalne pobude boja za pravice žensk, lokalne interpretacije norm in definicije feminističnih zahtev, ki so specifične glede na kontekste in različne potrebe in probleme žensk. Problemi, teme in interpretacije se spreminjajo glede na tisto, kar ženske v določenem okolju potrebujejo in čutijo ter razumejo in artikulirajo kot opozicijsko, saj ni vsaka opozicija povsod enaka.⁶

Pogosto pa so ti specifični glasovi utišani na podlagi orientalistične prepostavke Zahodnjakov, da »Drugi« ne more razmišljati svobodno, da je indoktriniran, pod vplivom ideologij, dominantnih

⁵ To je sicer nova oblika rasizma, neorazizem ali kulturni rasizem, ki temelji na predpostavljani nepremostljivi razliki med kulturami (Balibar, 1991), kar kulture fiksira.

⁶ Davis Kathy je na predavanju na istambulski univerzi Sabanci (8.3.2012) govorila o tem, kako se je zelo znana knjiga *Our bodies, ourselves* (1971) »prevajala« oziroma tudi vsebinsko spreminjala glede na kontekst, v katerem je bila izdana. Ženske iz različnih držav so knjigo prirejale, spreminjale, ji dodajale in odvzemale teme glede na trenutne potrebe in probleme, pomanjkanja in želje. Tako je nastalo več »prevodov« knjig, ki v resnici niso več enake knjige.

⁷ Gre za temeljno dilemo v družbenem konstruktivizmu, tj. za odnos med akterji (delovanjem) in omejitvami strukture ter njunem sovplivanju na družbene spremembe.

⁸ Adreassen in Lettinga (2012: 21) tako opozarjata na dajanje glasu (politično in v medijih v Evropi) nekaterim predstavnicam islama, ki so kritične do islama in prakse pokrivanja, s predpostavko, da te ženske predstavljajo »avtentičen« islamski glas, ki najbolje »ve«, kaj islam vsebuje. Hkrati pa to dejanje utiša druge muslimanke, katerih stališča do islama in pokrivanja so drugačna, češ da njihova pozicija izhaja iz lažne zavesti in da so izpostavljene islamski manipulaciji. To je tudi pogosta epistemološka napaka kritikov imperialističnega Zahoda, ki *a priori* privilegirajo Vzhod pred Zahodom, samo zato, da nasprotujejo orientalizmu in imperializmu, ter s tem (zavedno ali ne) branijo dominantne diskurze »Drugega«, ki diskriminira v svojem lastnem okolju (npr. nasilje nad etničnimi ali verskimi manjšinami, ženskami, drugače mislečimi, političnimi kritiki ipd.). Čeprav nedvomno v veliki meri krivdo za stanje v tretjih državah sveta nosi(mo) Zahodnjaki oz. zahodni kolonializem in imperializem, je neplodno obravnavati lokalne »Druge« kot moralno neodgovorne za svoja dejanja, saj to ponovno v orientalističnem duhu homogenizira in diskreditira raznolike skupnosti, ki živijo pod okriljem neke države, in predpostavlja, da »Drugi« niso sposobni lastnega razmišljanja in (ne) odgovornosti za svoja dejanja.

⁹ Izogibam se označevanju dominantnega diskurza Drugega kot islama, saj tako islamske feministke kot lokalni patriarhalni sistemi uporabljajo islam kot referenco.

dominaciji« (Alcoff, 1999: 24). Na to opozarjajo prav »Druge ženske«, npr. islamske feministke, ki se borijo: 1. proti zahodnim praksam zatiranja in diskriminacije, ki so nedvomno tudi posledica kolonializma in kolonialnih odnosov moči; 2. proti zahodni apropiaciji feminizma in nekritično vsiljenim konceptom osvobajanja, demokracije in enakosti tistih, ki benevolentno želijo »pomagati« tem marginaliziranim skupinam, in 3. proti lokalnim oz. kontekstualnim »Drugim«, tj. dominantnim in hegemonskim notranjim diskurzom »Drugega«, ⁹ ki ženskam zanikajo glas pri definiranju svojega lastnega položaja kot subjektov znotraj svoje družbe oziroma islama.

Zato se je treba izogniti dvojnemu merilu. Čeprav so nekatere prakse v določenih družbah/skupnostih, kulturah ali religijah razumljene kot zatirajoče do žensk, se je treba vprašati: Kdo definira

diskurzov, kulturnih norm, tradicionalnih zahtev ipd., medtem ko so Zahodnjaki čudežno osvobojeni kakršnihkoli kontekstualnih pristiskov. Delovanje in razmišljanje družbenih akterjev je sicer res pod vplivom diskurzov (dominantnih načinov razmišljanja) ter ideologij, kulture in okolja sploh, vendar obstaja prostor refleksije in delovanja, ko družbeni akterji spreminjajo svoje okolje.⁷ Priznati je treba, da se poglede žensk iz teh družb/skupnosti, kultur ali religij, ki bi zanikale trditve, da jih določena praksa zatira, ponavadi ignorira (Volpp, 2001).

Pri identifikaciji »zatiranih glasov« pa se Spivak (1988) sprašuje, ali lahko subalteren govori (*can the subaltern speak*), saj je v trenutku, ko je nekomu »dodeljen« glas (tisti, ki dodeljuje, je namreč še vedno tisti, ki ima pozicijo moči), odprt in že oblikovan prostor, ki vpliva na to, kaj in kako bo subalteren govoril. V neodprtem prostoru pa še vedno ostajajo utišani. Ironija je, da v nekritičnem privilegiranju določenih glasov »Drugega« prav tako biva orientalistična praksa, ki določa (dodeljuje ali presliši/zanika/diskreditira) tiste notranje marginalizirane skupine (utišane glasove), ki se upirajo *znotraj* »Drugega« konteksta, za katere je odgovoren »Drugi«.⁸ Identifikacija nasilnih praks in nepravilnosti je zato kontekstualno specifična, saj v vsakem kontekstu (ne glede na to, ali je Zahodni ali »Drugi«) obstajajo marginalizirani in diskriminirani glasovi kot legitimni in delujoči subjekti, ki opozarjajo na pomanjkanje družbenih in političnih pravic, na nepravilnosti in neenakosti, ki pa ostajajo utišani. Kako se torej izogniti temu dominantnemu položaju vedno govorečega? Spivak (1988) vidi rešitev v učenju (*to learn*) in odučenju (*unlearn*), kjer poudarja pomen heterogene družbe in različnih skupin, od katerih oziroma s katerimi se moramo učiti na novo, gre torej za proces učenja od spodaj. Potrebni sta torej samorefleksija in sprememba angažmaja naše odgovornosti za drugega k odgovornosti *do* drugega, kjer govoreči ne uči drugega, temveč se uči z drugim (Andreotti, 2007). V tem smislu se moramo intelektualci učiti in ne zavzemati subjektivne pozicije moči tistega, ki vedno govori (ali definira subjekte in prostore govora), saj se v nasprotnem primeru lahko »silo po biti vedno govorec in govoriti v vseh okoliščinah, razume za to, kar je: in sicer želja po oblasti in

te prakse kot take? Ali jih definirajo ženske v tej družbi? Ali imajo možnost govora in subjektne pozicije ter kdo vse jim zanika to subjektno pozicijo (zahodni, lokalni diskurzi?). Pri feminizmu (in aktivizmu za človekove pravice na splošno) moramo zato upoštevati vprašanje, kdo govori za koga in v imenu koga zahteva ali brani človekove pravice. Torej poleg tega, da akterjev ne smemo fiksirati v njihovih skupnostih, se moramo učiti od tistih glasov, ki pomenijo kritiko (ženskam) diskriminatornih praks ne glede na to, kje se dogajajo. Zahodni liberalni feminizmi pa se morajo otresti orientalistične in kolonialistične predpostavke o muslimanskih ženskah kot pasivnih žrtvah in pogledati ter tudi upoštevati njihove specifične zahteve. Feminizem lahko torej razumemo kot plavajoči označevalec (*floating signifier*), kjer ni privilegirane feministične pozicije, ki daje nekemu pravico izjavljanja ali govora v imenu nekoga drugega (Adreassen in Lettinga, 2012: 29, 31). Kandiyoti (1987: 323) za to uporabi izraz »feministično zavedanje« (*feminist consciousness*), ki je »minimalistična definicija za to, ali se ženske samoiniciativno in zavedno angažirajo v boj za svoje pravice kot delujoči subjekti oziroma takrat, ko ženske same prepoznajo določene zahteve kot njihove lastne« in s tem tudi same določijo in prepoznajo elemente diskriminacije in zatiranja. V okviru islamskega feminizma se sicer nekatere ženske eksplicitno označijo za feministke in tako tudi delujejo. Druge pa se ne identificirajo kot feministke in pravzaprav feminizem kritizirajo kot zahodni koncept in produkt modernizacije in vesternizacije. Toda kljub temu, opozarja Tekeli (1992: 142), delujejo v feminističnem duhu, saj se borijo za svoje pravice.

Religija in feminizem

Jasemin Zine (2004) poudarja, da religija, predvsem pa islam, ni sprejeta kot legitimna epistemologija niti med postmodernimi feminističnimi in antirasističnimi gibanji. Verne ženske v islamu so v duhu zahodne modernizacijske racionalnosti utišane in ignorirane v njihovih poskusih predstavitve novega/drugačnega »načina biti ženska« in v želji, da bi vzele v svoje roke reprezentacijo svojega Sebstva in teles. Zine zagovarja možnost spiritualne (religijske) feministične epistemologije kot legitimno vědnost, s katero bi ženske ponudile svojo lastno hermenevtiko Korana in lastno reprezentacijo verne muslimanke znotraj svoje kulture oziroma religije. Zine tako opozarja na položaj muslimank, ki pogosto stojijo med dvema različnima diskurzoma. Na eni strani sekularni, na drugi pa ortodoksni religijski diskurzi verni ženski odvzemajo položaj subjekta. Ahmed (1992: 128–129) dodaja, da zahodne feministke niso zahtevale od zahodne ženske, da se odpove svoji kulturi, zato, ker je ta androcentrična in mizogina, toda od nezahodne ali muslimanske ženske zahtevajo, da zavrne svojo kulturo/religijo zato, da bi se osvobodila. Ker se islam asociira kot »Drugi« razumu in sekularizmu, mora islamska ženska izbrati med materializmom ali spiritualnostjo, med individualnimi pravicami ali skupinsko pripadnostjo, med razumom ali religijo (Hafferman, 2000: 207). Verne muslimanke se tako borijo za pridobitev subjektne položaja, s katerim bodo same reprezentirale verno muslimansko žensko.

Čeprav je razumljiv skepticizem in kriticizem do religijskih interpretacij ali drugih ideoloških diskurzov (npr. nacionalizem, fašizem, kapitalizem, materializem, sekularizem), ki izrabljajo ženska telesa kot objekte in diskriminirajo ženske ne glede na družbo, je napačno, kot pravi Mohanty (1991), vzeti specifično prakso islama in to verzijo posplošiti na *Islam (THE Islam)* kot *Vzrok (THE source)* zatiranja žensk. Bullock (2002: xxii, xxv, xxx–xxxi, xxxiv) meni, da se specifičnost ignorira zato, ker se skuša dokazati splošna muslimanska zaostalost. Nedvomno obstajajo zatiralne prakse, vendar teh praks ne smemo posploševati na islam kot celoto, (saj ta ni homogen v strukturi verni-

¹⁰ Kemalizem je državna ideologija ali doktrina, imenovana po turškem narodnem osvoboditelju in prvem turškem predsedniku Mustafi Kemalü Ataturku.

kov, op. a.), prav tako kot se to ne počne v primerih nasilja znotraj krščanskih ali judovskih skupnosti. Poleg tega obstaja tudi nagnjenje, da se govori samo o negativnih izkušnjah žensk v religiji (islam) in se vse, kar ženske same štejejo za pozitivno, razume za patriarhalno vsiljeno lažno zavedanje.

Treba je torej razumeti in upoštevati islamske (religijske) diskurze o enakosti spolov in človekovih pravicah, pri čemer so mogoči dialog, debata in izpogajanje oziroma upoštevanje le-teh, ne da bi jih že vnaprej odslovili (Kardam, 2005: 33). Mogoča je torej sinteza vrednot enakosti spolov, religije in feminizma, pri čemer je treba upoštevati predvsem feministične kritike znotraj religije, ki prek ponovne reinterpretacije Korana in kritike patriarhalnih norm redefinirajo položaj in zahteve žensk v islamu. Treba je poslušati tiste ženske iz teh skupnosti, katerih pravice naj bi bile kršene, ne pa jih *a priori* utišati ali jim nasprotovati. Le tako bo feminizem ohranil emancipatorno vrednost za vse subjekte. Treba je namreč upoštevati, da obstajajo ženske, ki želijo živeti v skladu s predpisi svoje religije, hkrati pa se borijo proti dominantnim, patriarhalnim in zatirajočim interpretacijam znotraj nje. To pomeni, da so interpretacije religije vedno znova podvržene spremembam in kritikam in torej niso statične.

Muslimanke se borijo proti patriarhalnim in mizoginim interpretacijam religije, kar je pomemben prispevek pri preseganju utrjenih tradicionalnih vrednot, ki so legitimizirane z religijo (Kerestecioğlu, 2004: 93–94). Ženske v islamu so se srečale s feminizmom kot bojem žensk za svoje pravice, ki jim po njihovem mnenju pripadajo po islamu, zato jih poimenujem islamske feministke. Nekateri avtorji se sicer sprašujejo, koliko feministične so islamske feministke. Radwan (v Ahmed, 1992: 226) trdi, da so »manj« feministične, ker ne podpirajo (sicer statistično vzeto) z enako zavzetostjo ženskih pravic (npr. izobrazbo in poklic) kot »nepokrite« ženske. Ahmed pa opozarja, da tako razumevanje zakrije podobnosti med islamskimi feministkami in drugimi feministkami, saj večina islamskih feministk podpira izobrazbo, delo, poklic, politične pravice ipd., zato so nekonvencionalne v primerjavi s tradicionalno vlogo muslimanke, ki je omejena na vlogo matere in žene v domači sferi.

Islamske feministke v Turčiji

V skladu z Zinejino kritiko tudi turške islamske feministke dolgo niso bile sprejete v feminističnem gibanju kot legitimne. Nekateri trdijo, da islamske feministke ne izprašajo in niso kritične do patriarhalnih struktur v islamski religiji (Çubukçu, 2004: 68), nekatere pa jih ne vključujejo v »žensko gibanje« (Arat, 1991). Med drugim se islamskim feministkam pripisuje, da niso sposobne razumeti feminizma. Tako so socialistične feministke v Turčiji dolgo vztrajale pri trditvi, da se lahko muslimanke od feministk naučijo osnov feminizma, perspektiv boja proti patriarhatu, ter da islam ne more rešiti problemov žensk. Yalçınkaya (1995: 94) pravi, da socialistične feministke ne prisluhnejo (se ne učijo, op. a.) tistemu, kar imajo povedati islamske feministke, zato ni možnosti za dvosmerno komunikacijo. Prav tako nekatere zahodne feministke ter v primeru Turčije tudi sekularne ali kemalistične feministke¹⁰ trdijo, da sta žensko gibanje in feminizem nezdržljiva z islamskimi feministkami. Po mnenju Arat naj bi bil islam kot religija *a priori* zatiralen do žensk, saj ni mogoče govoriti o enakosti (Arat, 1991: 17).

Turška islamska aktivistka in predavateljica Nazife Şişman (2005: 72–73) zaradi takih pogledov opozarja, da ni mogoča sinteza med islamom in feminizmom, saj je pri nastajanju sodobne države Turčije nova ženska postala simbol civiliziranosti in je zato bilo nemogoče misliti skupaj

islam in feminizem oziroma pravice in osvobajanje žensk. Islam je zavrnjen kot nekompatibilen z modernostjo in civiliziranostjo, torej tudi s feminizmom. Ravno na tem nasprotju je namreč temeljila nova nacionalistična in kemalistična ideologija oziroma identiteta nove turške ženske. Pri ustvarjanju te identitete se je poudarjalo nasprotje med tradicijo in modernostjo, nazadnjaštvom in napredkom, kar je utemeljevalo zavračanje otomansko-islamske tradicije.¹¹ Zato je žensko vprašanje postalo »problem«, ki je bil bolj v funkciji laicizacije države (oddaljevanje od vsega islamskega) kot pa pravic žensk samih. Toda podobno zavračanje feminizma je bilo zaslediti tudi med drugimi vernimi muslimani/-kami, saj je feminizem veljal za zahodni produkt, ki ga ženske ne potrebujejo, saj po njihovih interpretacijah islam muslimankam že daje vse pravice (Şişman, 2005: 74). Toda takšne vsiljene interpretacije islama so zavrnile številne muslimanke, ki so v 80. letih 20. stoletja v Turčiji oblikovale novo gibanje islamskih feministk. Muslimanke se borijo proti ženskam nenaklonjenim interpretacijam religije, kar je pomemben prispevek pri premagovanju zakoreninjenih tradicionalnih vrednot, ki so večinoma legitimizirane z religijo (Kerestecioğlu, 2004: 93–94).

V turškem zmerno islamističnem časopisu *Zaman* (Čas) so ženske poudarjale, da islam lahko pridobi z idejami, ki jih brani feminizem, in trdile, da je za slab položaj žensk v islamu kriv moški, ne pa islam, ter začele radikalnejšo kritiko vloge ženske kot (zgolj) matere in žene. V istem časopisu pa so muslimani kritizirali feminizem in svoje kolegice obtoževali, da so hinavke in izdajalke (Göle, 2004: 160–169). Tu je razvidna Zinejina kritika, da so islamske feministke ujete med dvema diskurzoma: feminizmom kot zahodnim konceptom na eni strani, zaradi česar jih muslimani obtožujejo izdajstva na drugi strani. Islamske feministke so feministične ideje sprejele za svoje in izjavile, da njihov »Drugi« ni več samo Zahod ali laicistična moderna ženska, temveč tudi islamski tradicionalni in patriarhalni moški (Barbarosoğlu v Şişman, 2005: 75, 77–78).

Islamske feministke vidijo vzrok za podrejeni status ženske v patriarhalni tradiciji, ne pa v islamu *per se*, in rešitev današnjih problemov žensk vidijo prav v islamu in Koranu, zato si prizadevajo za ponovno vzpostavitev islamske skupnosti in reinterpretacijo Korana, hadisov in islamskih praks (Sirman, 1989: 26; cf. Hassan, 2003). Muslimanke najprej kritizirajo definicijo »enakosti« v zahodnjaškem pogledu, ki zanemarja dejstvo, da je večina žensk v Turčiji muslimank (Kurter in dr. v Sirman 1989: 25). Kritizirajo zahodni in evropocentrični koncept enakosti, ki izhaja iz individualistične, racionalistične in materialistične filozofije (Ünsal v Sirman, 1989: 24). Po njihovem mnenju so moški in ženske poklicani k služenju Bogu in opravljanju obveznosti, ki so jim dodeljene po islamu. Če so te obveznosti drugačne za moškega in žensko, po njihovem mnenju to izhaja iz drugačne narave (*fitna*) ženske in moškega. V islamu se tako naj ne bi iskal koncept enakosti, temveč komplementarnosti in ravnovesja, saj je razlika med moškim in žensko funkcionalna in ne hierarhična. Moški in ženska sta različna, v bistvu pa sta enaka (Yalçınkaya, 1995: 57). Muslimanke pravijo, da če bi se koranski koncepti pravilno uporabljali, bi bila »enakost« kot jo razume islam, že dosežena.

Muslimanke aktivno uporabljajo feministične koncepte, kot je *moška dominacija*, in se lotijo preizpraševanja islamske zgodovine in islama, da skozi žensko perspektivo ugotovijo, kaj je

¹¹ Islam je bil tako nujen element vzpostavitve turških diskurzov nacionalizma, modernizacije in sekularizma, ki so med seboj prepleteni in soodvisni. Islam je postal »konstitutivni zunanji« (Sayyid, 2000: 95). V okviru konstrukcije Drugega kot negativne podobe je glavno vlogo prevzelo islamsko pokrivanje, ki je bilo razumljeno kot simbol islama in torej nenacionalnega, nemodernega, nesekularnega, neciviliziranega. Zaradi teh značilnosti Yeğenoğlu (1998: 12, 140) označuje turški nacionalistični diskurz za obrnjen (*reverse*) orientalizem ali lokalni orientalizem, saj domače elite želijo »civilizirati« in »razviti« lokalno prebivalstvo. V ta diskurz se umeščajo tudi kemalistične feministke, ki jih avtorji označijo za nacionalne ali državne feministke, ker prevzamejo hegemonsko pozicijo (Durakbaşa, 1987: 72; Tekeli, 1992).

¹² Şişman je sicer kritična do tovrstnih novih interpretacij islama in iskanja »pravega islama« kot tistega, ki daje ženskam vse pravice, zato ima tovrstno modernizacijo religije za novo verzijo orientalističnega diskurza (Şişman, 2005: 93–94, 119, 129). Tudi Kandiyoti (1988b: 239) opozarja, da je iskanje »pravega islama« oziroma obračanje na islamsko »zlato dobo« diskurz, podoben nacionalistično-kemalističnemu, ko je le-ta iskal »pravo turškost« v antični »zlato dobi«. Tudi islamski diskurz je podoben nacionalističnemu v tem, ko predpostavlja neko idealno dobo in idealno žensko, ki je inherentna »pravi identiteti« islama.

¹³ Izraz turbanski feminizem je bil prvič omenjen v turški reviji *Nokta* (Pika) leta 1987 (Şişman, 2005: 75, 90–91), saj so se nekatere islamske feministke mobilizirale okoli vprašanja prepovedi pokrivanja v šolah in javnih službah. Poimenovanje izhaja iz pojava nove oblike pokrivanja v 80. letih, ki se razlikuje od tradicionalnega pokrivanja, imenovanega *başörtü* – v dobesednem prevodu naglavna ruta, ki se nosi tako, kot so jo nosile naše »none«. Novo pokrivanje z ruto ali šalom, ki je popolnoma zavita okrog glave in vratu, je označeno kot *türban* in ima v Turčiji predvsem politične konotacije. Sicer pa sem na predavanjih na *Bilim ve Sanat Vakfı* (kjer je predavala Nazife Şişman in kamor je hodila večina pokritih žensk, katerim je bil vstop na univerzo prepovedan), ugotovila, da se veliko žensk ne identificira s tem poimenovanjem in se sprašujejo, zakaj njihov način pokrivanja kategorizirajo in preimenujejo. Şişman tako opozarja, da je raznolikost pokrivanja med muslimankami zreducirana na homogen simbol. Zato aktivistke, kot sta Nazife Şişman in Hilal Kaplan (osebna komunikacija), nasprotujejo obravnavanju pokrivanja kot nečesa novega, saj so bile pokrite ženske vedno pristone, le da jih je državna politika zanikala in s tem znikanjem pretendirala, da ne obstajajo (več). »Nenaden« pojav pokritih žensk je bil posledica višje izobrazbe žensk v Turčiji v 80. letih, ko so se na univerzah, kjer jih je bilo prej malo, pojavile v večjem številu. Sčasoma se je zato pojav pokritih žensk začelo obravnavati kot »novo pokrivanje«. Proti njihovi prisotnosti na univerzah se je znova začela formalna in neformalna

»pravi islam« in kaj ne.¹² Z uporabo koncepta *nasilja v družini* problematizirajo položaj ženske v družini, kjer je ženska mogokrat diskriminirana in podrejena. Toda za to islamske feministke krivijo predvsem seksistične moške perspektive v tradiciji in tudi v modernih kapitalističnih strukturah. Le-te naj bi slabo vplivale tudi na moške (Sirman, 1989: 24–27). Islamske feministke kritizirajo tudi izrabljanje in komodifikacijo ženskega telesa kot spolnega objekta (predvsem v medijih), kar je po njihovem mnenju posledica patriarhalnih in kapitalističnih tokov.

Boj islamskih feministk za pravico do svoje drugačnosti in imenovanje islamskih feministk za feministke vodi do koncepta drugačnosti oziroma pravice biti *drugačen*. Zato je zgodovina feminizma po mnenju Kerestecioğlu zgodovina prehoda od enakosti k drugačnosti. To je najprimernejši način za opolnomočenje žensk proti nacionalističnim, rasističnim ali kulturno in religiozno esencialističnim politikam (Kerestecioğlu, 2004: 96). Islamski feminizem je po mnenju Göle (2004: 35) podoben drugim etničnim gibanjem in nosi velik potencial, saj se bori za drugačnost žensk, za žensko kot subjekt, za ženski glas, bori se za žensko v okviru religije in nasprotuje univerzalnosti pojma civilizacije, ki ni nevtralen termin. Zato islamske feministke spominjajo na ameriško gibanje temnopoltih za državljanske pravice s sloganom »Črno je lepo« (*Black is beautiful*) v islamski različici »Islam je lep« (*Islam is beautiful*). Zagovarjajo drugačen način modernizacije z ohranjanjem svoje kulture in branijo svojo identiteto, drugačnost in osebnost ter pravice.

Şişman pa opozarja, da islamske feministke niso homogene in da znotraj islamskega feminizma obstaja več feminizmov. Za Turčijo je najbolj zanimiv *turbanski feminizem*.¹³ Ženske pokrivanje razumejo kot žensko pravico, prepoved pokrivanja pa razumejo kot seksistično diskriminacijo, prav tako iz vrst drugih feministk. Proti diskriminaciji zaradi pokrivanja so leta 1999 ustanovile *Društvo proti diskriminaciji žensk*. Turbanske feministke so feminizem uporabile za boj proti prepovedi pokrivanja (Şişman, 2005: 77). Toda pri utemeljevanju in zagovarjanju pokrivanja je zanimiv prehod iz uporabe diskurza religije in boja za pravico do verskega izražanja na diskurz o individualnih človekovih pravicah – torej v osnovi zahodni diskurz.

Pomeni pokrivanja in kritika normativnega tipa ženske

Ženske in ženska telesa so pogosto objekt reprezentacij in inskripcij (Grosz, 1990) določenih diskurzov, predvsem ko gre za reprezentacijo »Drugega«. Zahod ali orientalistični pogled je islam obravna-

val predvsem glede na vlogo in položaj žensk v »Drugi« religiji. V času kolonializma je prevladala predvsem negativna podoba muslimanke, katere najvidnejši simbol je pokrivanje. Islam in praksa pokrivanja sta dojeta kot represivna in zatirajoča, zato morajo biti ženske »odkrite«, da lahko dosežejo »resnično« emancipacijo in osvoboditev. Islam in pokrivanje nastopata kot konstitutivni Drugi sekularizmu, racionalnosti in osvobojenosti, in je torej nasprotni pol zahodne subjektne pozicije.¹⁴ Subjektna pozicija Zahoda velja za pozicijo svobodne volje posameznika, ki svobodno odloča o svojem telesu.¹⁵ Te svoboščine predstavljajo univerzalno normo h kateri teži vsako delovanje osvobajanja, to normo pa naj bi predstavljala Zahodna ženska, medtem ko »Druga ženska« te svobode nima, za kar so krive inherentne značilnosti tamkajšnje kulture ali religije. Prepoved pokrivanja je torej možno razumeti v smislu doseganja zahodne norme osvobojene ženske.

Scott (2007: 84, 172) tako kritizira pozicijo prepovedi pokrivanja v Franciji, ki temelji na antitezi med islamom in feminizmom, in določa laičnost kot normo enakosti spolov, kar je po njenem mnenju benevolentni rasizem. Sayid (2000: 27) in Yeğenoğlu (1998) tako poudarjata, da je bistvo ženske ali esencialna ženska razumljena kot nepokrita, kar pomeni, da je partikularnost nepokrivanja postala univerzalno sprejeta norma, dojeta kot nevtralna norma ženskega obstoja. Toda Yeğenoğlu (1998: 115) se sprašuje, ali je pokrivanje drugačno od ne-pokrivanja, in pravi:

... če je pokrivanje razumljeno kot specifična praksa označevanja in discipliniranja telesa v skladu s »kulturnimi« zahtevami, je tako lahko razumljeno tudi nepokrivanje. ... V ... praksi sta ... pokrivanje in nepokrivanje kulturno specifični praksi telesnih inskripcij, ki jih pogojujejo specifične kulturne zgodovine. Kar je treba proučiti, je predpostavka o resničnosti in naravnosti nepokritega telesa ... Nepokrivanje je še en drugačen način oblikovanja telesa v partikularni tip telesa. Toda telo, ki ni pokrito, je sprejeto kot norma, ki označuje splošno, medkulturno sprejeto predstavo o tem, kakšno je in kakšno mora biti žensko telo.

Pokrivanje je bilo problematizirano (je postalo problem)¹⁶ za evropsko *mission civilisatrice* že v času kolonizacije muslimanskih okolij. Toda v nasprotju z za zahodnimi ženskami, ki so same definirale korzet in modrce kot zatiralne, pokrivanja kot zatiralnega ni prepoznala najprej muslimanska ženska sama, temveč zahodni kolonialisti, pozneje pa še določeno lokalno prebivalstvo, ki so bili pod vplivom evropskih idej o pokrivanju (Ahmed, 1992: 154, 166–167).¹⁷ Evropa je začela nasilno odkrivati lokalne ženske,¹⁸ kar je sprožilo upor in opozicijo lokalnih ljudi.¹⁹ Nasilnemu kolonialističnemu diskurzu o (ne)pokrivanju so se muslimani/-ke uprli z reappropriacijo in negacijo tega diskurza – torej s ponovnim pokrivanjem ali z več pokrivanja kot simbolom upora proti kolonializmu. Ironija je torej, da so diskurz pokrivanja sprožile in okrepile kolonizirajoče države

kampanja (tudi v obliki t. i. sob prepričevanja, kjer so univerzitetni uslužbenci dekleta spraševali in prepričevali, naj se ne pokrivajo). To pa je povzročilo, paradoksalno, pokrivanje tudi iz upora.

¹⁴ Obstajajo sicer izjeme oziroma različne prakse, saj Zahod ni homogen. Tako so recimo v odnosu do pokrivanja ZDA liberalne, pojavljajo pa se ostra nasprotovanja v številnih demokratičnih državah po Evropi.

¹⁵ Svoboda subjekta je sicer vedno omejena, saj smo v svojem odnosu do telesa vedno podrejeni družbenim normam, ki nam »vsiljujejo« načine vedjenja, oblačenja, ličenja, videza ipd. Za kritiko takih praks cf. Grosz, 1990; Kuhar, 2004.

¹⁶ Problematizacija in izpostavljanje (ali zanikanje) neke teme ali vidika nekega pojava je strategija ustvarjanja diskurzov (cf. Foucault, 1991).

¹⁷ Sem lahko prištejemo tako turške lokalne orientaliste kot je egiptovska feministka Hudo Sharawi, ki velja za eno prvih egiptovskih feministk, ki se je odkrila. Toda pogosto se ne omenja, da je Huda odkrila samo obraz ter to pojmovala kot »odkritje«. Razumevanje pokrivanja/odkrivanja ima torej različne pomene za različne subjekte.

¹⁸ Zato se Şişman (1997) sprašuje, ali je pokrivanje simbol izključevanja, podobno kot je bila med drugo svetovno vojno rumena davidova zvezda simbol za označevanje Judov.

¹⁹ V širšem pomenu je po mnenju Bhatta (1997), Ahmedove (1992) in Fanona (1965) kolonizacija sprožila upor in nastanek religijskega fundamentalizma.

²⁰ Vsaka praksa, koncept ali dejanje ima različne in kontekstualizirane pomene. To velja tako za razumevanje koncepta enakosti spolov, kot pomen prakse pokrivanja, ki ju lahko označimo za prazni ali odprti označevalec. Pomeni (ki jih nosijo identitete, dogodki, objekti, družbeno-politične kategorije ipd.) so diskurzivno konstruirani politični koncepti, ki so vedno odvisni od konteksta in so vedno predmet sporov (Jalušič, 2009: 54) oz. so sporni označevalci oz. kategorije (Ferree, 2009). Za različne pomene pokrivanja, ki vključujejo med drugim tudi družbeni in civilni status, ter tudi pokrivanje moških glej El Guindi (2000) in Mesarič (2004).

²¹ Mogoče takšno razumevanje avtoric izhaja iz razumevanja pokrivanja kot sekluzije, toda pokrivanje ne pomeni nujno tudi sekluzije (izločitve) žensk iz javne sfere oziroma stroge ločitve moške in ženske sfere. Sfera zasebnosti žensk je vzpostavljena ravno s pokrivanjem, kar ženskam dovoljuje ohranjanje zasebnosti (ar. in tr. *mahrem*) v javni sferi. Med raziskovanjem v Turčiji sem ugotovila, da imajo (neporočene) pokrite ženske pogoste stike in družabne odnose in spolno mešanih skupinah.

²² Feministično stališče, ki se hkrati upira spolni objektivaciji ženske, hkrati pa zahteva poudarek na ženski spolnosti in femininosti, izraža kontradiktornost. Čeprav je problematičen nadzor ženske spolnosti, ki je z religijskimi in tradicionalnimi interpretacijami odvisna od dominantnih diskurzov (velikokrat v povezavi s pojmom časti, ki pa ni enostransko povezan samo z islamom, cf. Kardam, 2005) in zelo omejevalna za ženske, je hkrati treba premisliti normo ali »ideal« ženske spolnosti, proti kateremu se nadzor nad muslimankami vzpostavlja kot negativen. Kritika se tako nanaša tako na vsiljevanje (kulturnih, religijskih ipd.) vrednotnih norm tistim članom neke skupnosti, ki teh vrednot nočejo spoštovati in jih tudi kritizirajo oziroma se jim upirajo, kot na vsiljevanje zahodnih norm spolnega obnašanja. V obeh primerih je spolno obnašanje določeno v skladu s kontekstom in torej ni nevtralna kategorija. Problematično je namreč postavljanje partikularnega sistema (odnosov med spoloma) za univerzalnega, naravnega in zato boljšega.

(Ahmed, 1992: 162), to pa je povzročilo vpis ali inskripcijo novega pomena v prakso pokrivanja.²⁰

Toda s prakso pokrivanja se po mnenju številnih avtorjev in avtoric (Göle, 2004; İlyasoğlu, 1994; Minai, 1981; Yalçınkaya, 1995; Saktanber, 2002; Özdalga, 1997; Arat, 2001; Kadioğlu, 1994) ženske podredijo islamističnemu razumevanju tradicionalne vloge ženske in njenega obnašanja, tako da je pokrivanje privolitev in popuščanje islamističnemu razumevanju ženske, kot seksualno izzivalne (in zato nujni, da je pokrita in da zatira svojo seksualnost), ter razumevanju naravne vloge ženske kot matere in žene v domači sferi. Göle (2004: 124–127) pokrite ženske povezuje s politiko in radikalnim islamizmom in pravi, da se sodobne muslimanke bolj pokrivajo kot tradicionalne, da reproducirajo odnose med spoloma oziroma ponotranjijo spolno kontrolo, ki velja v muslimanski skupnosti, že do mere »fanatizma«, saj se strogo in bolj pokrivajo. Podobne pomisleke ima tudi Kadioğlu (1994: 659–660), ki vidi problematičnost v tem, da pokrivanje ženske postavlja v zasebno sfero, da islam propagira žensko vlogo gospodinje in da islam oziroma pokrivanje »varuje ženske pred seksualno kompeticijo odkritih žensk« in da muslimanke »želijo bolj poudariti svojo identiteto kot spolnost v javnosti«, avtorica pa daje vtis, da je to nekaj slabega.²¹ Yalçınkaya (1995: 77, 87) pa vidi kontradikcijo muslimank v hkratni zahtevi po karieri in materinstvu.

Scott (2007: 156–158, 165) kritizira tako hinavščino in kontradikcije zahodnih feministk, ki kritizirajo spolno objektivacijo in vizualno izkoriščanje ženskega telesa, obenem pa iste kriterije zavrnejo, ko gre za muslimansko žensko. Namreč, ko so se zahodne feministke soočile z islamom in muslimanskimi ženskami, ki svojo seksualnost s pokrivanjem in oblačenjem prikrivajo, je feministična kritika pozabila na svoje stališče in nenadoma začela dojemati enakost kot zgolj spolno emancipacijo, ki jo enači z vidnostjo ženskega telesa.²² Podobna interpretacija velja tudi za kritiko institucije družine. Naj spomnim, da so temnopolte feministke zahtevale pravico do družine prav zato, ker jim je bila v času suženjstva v Ameriki odvzeta, ter na zahteve istospolnih parov po pravici do družine (zakon, posvojitev otrok ipd.); torej gre za zahtevo po pravici do prav tistega elementa (družina), ki ga je liberalni zahodni feminizem kritiziral kot patriarhalno orodje nadzora žensk. Ne družina *per se*, temveč specifična norma družine (npr. patriarhalna ali heteroseksualna) lahko zatira žensko (in istospolne pare) kot individualne osebe, saj je zasebnost pod vplivom dominantnih patriarhalnih, heteroseksualnih in religijskih diskurzov in norm. Umestna je kritika praks v zakonu in družini, ki žensko postavijo v podrejeni in izkoriščani položaj brez svobode odločanja, toda kritizirati družino *per se* (in še posebej takrat, ko

gre za muslimansko družino) izraža dvojna merila in pristranskost ter uničuje pravico do družine oziroma konstruktivno kritiko družine, ki jo izvajajo tudi muslimanke.²³

Ženske v islamu namreč niso le pasivne v sprejemanju institucije družine in njim dodeljenih vlog žene in matere, temveč imajo tudi svoje interpretacije in zahteve. Tako se zavzemajo za več sodelovanja moških pri domačih opravilih in vzgoji otrok, poudarjajo potrebo po delitvi dela med možem in ženo v družini ter po nujnosti njihove izobrazbe in dela, svoje zahteve pa utemeljujejo na načelu »komplementarnosti«. Islamske feministke tako ponujajo razumevanje »enakosti« v islamskih okvirih, kjer si tako moški kot ženska delita družinske in delovne funkcije, s čimer se ne razlikujejo od zahodnih feministk, ki zahtevajo usklajevanje/delitev obveznosti med delom in družino (Yağcımkaya, 1995: 77). Če družinska vloga preveč obremenjuje žensko (še posebej glede na to, da ženske večinoma tudi delajo na trgu dela) ali žensko postavlja v podrejeni položaj, je to nekaj, kar kritizirajo tudi islamske feministke, le da jim je zanikana inovativnost oziroma legitimnost njihovih interpretacij.²⁴ Pri tem se sklicujejo na islam in branijo pravico, da ženskam ni nujno uresničevati in izpolnjevati vloge matere, kar je v nasprotju dominantnim predstavam o ženski vlogi. El Guindi (2000) navaja, da ženski ni treba skrbeti za družino oziroma da ji je v islamu dovoljeno zavrniti dojenje, če tega ne želi početi; za nadomestitev (dojiljo) in opravljanje gospodinjskih storitev pa mora poskrbeti mož.²⁵

Sklep

Glede na značilnosti, ki jih kažejo islamske feministke, ne vidim nobenega razloga, da jih ne bi poimenovali feministke oziroma jim ne bi pripisali značilnosti feministične zavesti, pa čeprav na nezahodni način, saj v duhu feminizma zahtevajo pravice zase. Tudi El Guindi (2000: 182) poudarja, da je feminizem v okviru islama ali islamski feminizem edini način za osvoboditev in opolnomočenje muslimanskih žensk. Menim, da bo s tem feminizem resnično dekoloniziran, emancipatoren in uporaben ter ne bo služil partikularnim normam, interesom in zahodnemu pokroviteljstvu. Če se osredinimo na različne prakse ter na različno delovanje v odvisnosti od specifičnega konteksta in hkrati upoštevamo delovanje posameznikov ali skupin kot reflektirajočih subjektov, lahko v praksi na mikroravni pojave in subjekte bolje razumemo, saj upoštevamo heterogenost in dinamiko sprememb navidezno homogenih okolij ter se odučimo oziroma

Zahodni sistem razumevanja odnosov med spoloma je po mnenju Scott (2007: 171, 181) vsiljen kot edini sprejemljiv. To pa ne pomeni, da zahodni sistem ni patriarhalen, patriarhalna sta lahko oba. Spol in spolnost sta v obeh sistemih le drugače reprezentirana in urejana.

²³ Sicer pa v Turčiji islamske feministke ali aktivistke zanikajo isto pravico do družine istospolnim parom, saj istospolnost razumejo kot greh (cf. Kaplan, 2010). Kontradiktornost je v tem, da islamske feministke zagovarjajo svoje specifične zahteve pokrivanja in vloge v družini v okviru zahodnega diskurza individualnih človekovih pravic, hkrati pa pozabijo na človekove pravice in jih zanikajo istospolno usmerjenim. Toda tudi v islamskem gibanju je prisotno mišljenje, ki obsoja tiste islamske težnje, ki izvajajo aktivno politiko zanikanja pravic istospolno usmerjenim (ali širše tudi skupinam LGBT). Primer je kritika nekdanjega direktorja islamske nevladne organizacije, ki se bori za človekove pravice (*MAZLUMDER*). Nekdanji direktor kritizira stališče organizacije in njeno nasprotovanje pravicam LGBT ter se zavzema za varstvo človekovih pravic ne glede na subjekte, ki jih zahtevajo, četudi se organizacija in njeni člani morebiti ne strinjajo s spolno usmerjenostjo LGBT, ker je to v nasprotju z njihovim vrednotnim sistemom (cf. Bianet, 2010). To je le še en dokaz heterogenosti in raznolikosti islamske misli samo znotraj ene države.

²⁴ Zanimivo je tudi stališče žensk do poligamije. Naj omenim izkušnjo na konferenci v Iranu (2010), kjer se je med vernimi muslimankami (Irankami, Pakistankami, Indijkami, Malezijkami) vnela burna razprava o poligamiji. Nekatere ženske so poligamijo zavračale kot njihovo pravico reči *ne* moževi izbiri druge (tretje in četrte) žene (kar naj bi bilo utemeljeno tudi v Koranu, ki zahteva odobritev prve žene), druge so poligamijo zagovarjale kot islamsko dolžnost, tretje pa so demistificirale in relativizirale institucijo zakona kot romantične zveze med dvema partnerjema, saj ima poroka veliko socialnih in ekonomskih dimenzij v različnih družbenih kontekstih. Poroka ali zakonska zveza ima tako drugačen pomen in temelji med drugim na družbenem statusu, skrbi za družino

ter za nekatere pomeni sporazumno reproduktivno skupnost. S tega vidika je v določenih primerih poligamija razumljena kot sredstvo urejanja družinskih/ družbenih odnosov in statusa in kot taka nima zveze z »željami« moškega. Tukaj bi rada poudarila tudi kratkosežnost kritik patriarhalnega sistema kot sistema, ki je negativen samo za ženske, saj se premalo obravnava negativen vpliv tega sistema na moške.

²⁵ Ahmed (1992: 92–93) sicer razloge za te pravice vidi v zgodovini in času velikih islamskih dinastij in haremov oziroma poligamije, v katerem so ženske pridobile več pravic in bile s tem bolj zavarovane, če so imele otroka, zato se materinstva ni spodbujalo.

učimo od legitimnih subjektov, ki nam lahko marsikaj povedo o tem, kako živijo in kako svoje okolje interpretirajo.

Literatura

- ADREASSEN, R., LETTINGA, D. (2012): Veiled debates. Gender and gender equality in European national narratives. V *Politics, Religion and Gender. Framing and regulating the veil*, S. Rosenberger, in B. SAUER (ur.), 1–16. London in New York, Routledge.
- AHMED, L. (1992): *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Heaven, London, Yale University Press.
- ARAT, Y. (2001): One Ban and Many Headscarves: Islamist Women and Democracy in Turkey. *International Social Science Review* II (1): 47–60.
- BALIBAR, É. (1991): Is there a Neo-Racism? V *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, É. Balibar in I. Wallerstein (ur.), 17–36. London, New York, Verso.
- BHATT, C. (1997): *Liberation and Purity: Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity*. London, UCL Press.
- BRAIDOTTI, R. (2005): A Critical Cartography of Feminist Post-postmodernism. *Australian Feminist Studies* XX(47): 169–180.
- BULLOCK, K. (2002): *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes*. Toronto, The International Institute of Islamic Thought.
- BUTLER, J. (1988): Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal* XL (4): 519–531.
- BUTLER, J. (2010): Performative agency. *Journal of Cultural Economy* III (2): 147–161.
- BIANET, MAZLUMDER' de İnsan Hakları Eşçinsel Deyince Bitiyor. Dostopno prek: <http://bianet.org/biamag/bianet/120894-mazlumderde-insan-haklari-escinsel-deyince-bitiyor> (25. marec 2010).
- COLLINS, P. H. (1998): *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*. Minneapolis, University of Minnesota.
- CRENSHAW, W. K. (1991): Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review* XLII (6): 1241–1299.
- ÇUBUKÇU, S. U. (2004): Post-1980 Women's Movement in Turkey: A Challenge to Patriarchy. V *The Position of Women in Turkey and in the European Union: Achievements, Problems, Prospects*, F. Berktaş (ur.), 55–74. Istanbul, KA-DER Press.
- DAVIS, K. (2007): *The Making of Our Bodies, Ourselves: How Feminism Travels across Borders*. Durham in London, Duke University press.
- BOSTON WOMEN'S HEALTH BOOK COLLECTIVE, (1971): *Our Bodies, Ourselves: A Book by and for Women*. Boston, Boston Women's Health Book Collective.
- EL GUINDI, F. (2000): *Veil. Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford, New York, Berg.
- ERDOĞAN, N. (2000): *Veiled and Reveiled, Review of Meyda Yeğenoğlu, Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Dostopno prek: http://www3.iath.virginia.edu/pmc/text-only/issue.100/10.2.r_erdogan.txt (5. maj. 2009).
- FANON, F. (1965): *A dying Colonialism*. New York, Grove Press.

- FERREE, M. M. (2009): Inequality, Intersectionality and the Politics of Discourse: Framing Feminist Alliances. V *The Discursive politics of Gender Equality. Stretching, Bbending and Policymaking*, E. Lombardo, P. Meier, M. Verloo (ur.), 86–104. London in New York, Routledge.
- FOUCAULT, M. (1991): Polemics, Politics and Problematisations: An Interview with Michel Foucault. V *The Foucault Reader*, P. Rabinow (ur.), 381–390. London, Penguin.
- GÖLE, N. (2004): *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. Istanbul, Metis Yayınları.
- GROSZ, E. (1990): Inscriptions and Body-Maps: Representations and the Corporeal. V *Feminine, Masculine, and Representation*, T. T. Threadgold, A. Cranny-Francis, (ur.), 62–74. Allen and Unwin Sydney in London.
- HAFFERNAN, T. (2000): Feminism against the East/West Divide: Lady Mary's Turkish Embassy Letters, *Eighteenth-Century Studies* XXXIII (2): (201–215).
- HASSAN, R. (2003): Islam. V *Her Voice, Her Faith: Women Speak on World Religions*, A. Sharma, K. K. Young (ur.), 215–242. Oxford, Colorado, Westview Press.
- İLYASOĞLU, A. (1994): *Örtülü kimlik*. Istanbul, Metis Yayınları.
- JALUŠIČ, V. (2009): Stretching and Bending the Meanings of Gender in Equality Policies. V *The Discursive politics of Gender Equality. Stretching, bending and policymaking*, E. Lombardo, P. Meier, M. Verloo (ur.), 52–67. London in New York, Routledge.
- KADIOĞLU, A. (1994): Women's subordination in Turkey: is Islam really the Villain? *Middle East Journal* IV (48): 645–660.
- KANDIYOTI, D. (1987): Emancipated but Unliberated: Reflections on the Turkish Case. *Feminist Studies* XIII (2): 317–338.
- KANDIYOTI, D. (1988): From Empire to Nation State: Transformations of the Woman Question in Turkey. V *Retrieving Women's History, Changing Perceptions of the Role of Women in Politics and Society*, S. J. Kleinberg (ur.), 219–240. Unesco.
- KAPLAN, H. (2010): İslâm ve eşcinsellik meselesi. *Taraf* 3.4.2010. Dostopno prek: <http://www.taraf.com.tr/haber/islam-ve-escinsellik-meselesi.htm> (5. junij 2012).
- KARDAM, N. (2005): *Turkey's Engagement with Global Women's Human Rights*. Aldershot in Burlington, Ashgate.
- KERESTECIOĞLU, İ. Ö. (2004): Women's Movement in the 1990s: Demand for Democracy and Equality. V *The Position of Women in Turkey and in the European Union: Achievements, Problems, Prospects*, F. Berktaş (ur.), 75–98. Istanbul, KA-DER Press.
- KUHAR, M. (2004): *V imenu lepote*. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- LOMBARDO, E., MEIER P., VERLOO, M. (2009): Stretching and Bending Gender Equality: A Discursive Politics Approach, V *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending and Policy-Making*, E. Lombardo, P. Meier, M. Verloo (ur.), 1–18. New York, Routledge.
- LORDE, G. A. (1984): *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Berkley, The Crossing Press.
- MESARIČ, A. (2004): Raznoliki pomeni pokrivanja pri muslimankah. *Delta – revija za ženske študije in feministično teorijo* X (3–4): 9–40.
- MINAI, N. (1981): *Women in Islam, Tradition and Transition in the Middle East*. New York, Seaview Books.
- MOHANTY, C. T. (1991): Under Western Eyes; Feminist Scholarship and Colonial Discourses. V *Third World Women and the Politics of Feminism*, C. T. Mohanty, A. Russo, L. Torres (ur.), 51–80. London in New York, Routledge.
- ÖZDALGA, E. (1997): Womanhood, Dignity and Faith, Reflections on an Islamic Woman's Life Story. *The European Journal of Women's Studies* IV (4): 473–497.
- PHILLIPS, A. (1999): Taking difference seriously. V *Which Equalities Matter?*, A. Phillips (ur.), 20–34. Oxford, Polity press.

- PHILLIPS, A. (2007): *Multiculturalism without Culture*. Princeton, Princeton University Press.
- SAID, E. W. (1996): *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- SAKTANBER, A. (2002): *We Pray Like You Have Fun: New Islamic Youth in Turkey Between Intellectualism and Popular Culture*. V *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, D. Kandiyoti, A. Saktanber (ur.), 254–276. New Brunswick in New Jersey, Rutgers University Press.
- SAYYID, B. S. (2000): *Fundamentalizm Korkusu. Avrupamerkeçilik ve İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul, Vadi Yayınları.
- SCOTT, J. W. (2007): *The Politics of the Veil*. Princeton in Oxford, Princeton University Press.
- SIRMAN, N. (1989): *Feminism in Turkey*. *New Perspectives on Turkey* III (1): 1–34.
- ŞIŞMAN, N. (1997): *Başörtüsü 'Sarı Yıldız' mı? Birikim* (95): 90–92.
- ŞIŞMAN, N. (2005): *Küreselleşmenin peçesi, İslam'ın peçesi*. İstanbul, Küre yayınları.
- SPIVAK, G. C. (1988): *Can the Subaltern Speak? V Marxism and the Interpretation of Culture*, C. NELSON, L. GROSSBERG (ur.), 271–316. Urbana, University of Illinois Press.
- TAYLOR, C. (1994): *The politics of recognition*. V *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, A. GUTMANN (ur.), 25–74. New Jersey in West Sussex, Princeton University press.
- VOLPP, L. (2001): *Feminism versus Multiculturalism*. *Columbia Law Review* V(101): 1181–1218.
- VOLPP, L. (2000): *Blaming Culture for Bad Behaviour*, *Yale Journal of Law and the Humanities* XII(1): 89–116.
- YEĞENOĞLU, M. (1998): *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ZINE, J. (2004): *Creating a Critical Faith-Centered Space for Antiracist Feminism. Reflections of a Muslim Scholar-Activist*. *Journal of Feminist Studies in Religion* XX(2): 167–187.
- YALÇINKAYA, S. (1995): *Engendering Modernity: Women's New Veiling, Politics and Identity in Turkey*. Magistrsko delo. Radcliffe College, Cambridge.
- YUVAL-DAVIS, N., ANTHIS, F., KOFMAN, E. (2005): *Secure borders and safe haven and the gendered politics of belonging: Beyond social cohesion*. *Ethnic and Racial Studies* XXVIII(3): 513–535.
- WEKKER, G., LUTZ, H. (2001): *A wind-swept Plain: The History of gender and ethnicity- thought in the Netherlands*. V *Caleidoscopische Visies. De zwarte, migranten en vluchtelingenvrouwen beweging in Nederland*, M. Botman, N. Jouwe, G. Wekker, (ur.), 1–31. Amsterdam, KIT Publishers, Dostopno prek: http://www.iiav.nl/epublications/2001/windswept_plain.pdf (6. maj 2009).

Muslimanke v ženski popotniški literaturi 19. in 20. stoletja

Ljudje smo kratkovidni in vidimo le to, kar iščemo. Nekateri iščejo zlo in ga najdejo; nekateri iščejo dobroto in dobrota je tista, ki jo najdejo, poleg tega pa so nekateri srečni in ti bodo vedno našli, kar želijo. Hvala bogu! (Bell, 2008: 337)

V 19. stoletju je prišlo v družbah na Bližnjem vzhodu do socialnih sprememb. Evropske kolonialne sile so v poznem 19. in zgodnjem 20. stoletju vplivale na njihovo ekonomsko in politično preobrazbo (Ahmed, 1992: 127). Spremembe so nastale na več ravneh social-

nega in političnega življenja. Dotaknile so se tudi družbenega položaja muslimank. Nekaterim muslimankam se je življenje spremenilo, še zlasti delavkam s podeželja in ženskam iz nižjih slojev na območjih (Sirija, Egipt), kjer so na trg vstopile evropske dobrine. Na njihova življenja so vplivale posledice spreminjajočih se ekonomskih in političnih vzorcev. Evropsko politično, ekonomsko in kulturno poseganje na Bližnji vzhod je oteževalo vsakdanje življenje in ga tudi zapletalo. Ne glede na to, kako zapleteno in včasih težko je bilo življenje muslimank na Bližnjem vzhodu, je bil izid evropskega poseganja na splošno pozitiven (ibid.: 129). Družbene institucije in mehanizmi za nadzor in izolacijo muslimank ter njihovo izključevanje s pomembnih področij delovanja so bili zatrti korak za korakom. Bližnji vzhod podrejen kulturnemu in ideološkemu razvoju pod vplivom Zahoda, je po mnenju Leile Ahmed omogočil muslimankam, da so se seznanile s položajem Evropejk. Navsezadnje so postale tema nacionalnih razprav. To se je zgodilo le v državah, ki so bile prežete z evropskimi dobrinami in navadami (ibid.). Leta 1923 je nastalo tudi prvo feministično gibanje Egipčanska feministična zveza (Egyptian Feminist Union) (Hercet, 2007: 25).

Položaj muslimank v poznem 19. in zgodnjem 20. stoletju sem orisal s pomočjo ženske popotniške literature iz tega časa. Viktorijanska doba je čas, ko so se na pot začele odpravljati prve popotnice, ki bi, če je islamski svet v resnici izražal sovražnost do žensk, na splošno to gotovo začutile. Nekateri ženske so v 19. stoletju, ko je svet postajal varnejši, začele na veliko potovati. Po navadi so potovale s svojimi možmi, vendar je nekaj pogumnih posameznic preseglo moška pričakovanja. Prekinile so moško tradicijo potovanja in se na pot odpravile same. Popotnice, ki so potovale po islamskih deželah v 19. stoletju, so priskrbele pomemben zgodovinski vpogled v življenje ženske na Bližnjem vzhodu tistega časa. Bile so prve tujke, ki so bile sprejete v hareme,¹ domove in ženske družbe v islamskem svetu. Lahko so opazovale in proučevale kulturne vzorce,

¹ Harem, popačenka arabske besede *harim* (angl. *sacred*; El Guindi, 1999:25). Nanaša se na ženske enega gospodinjstva ter na ženski del hiše, kamor moški nimajo vstopa.

navade, običaje in odnose med moškimi in ženskimi v islamskih skupnostih in družinah. Lucie Duff Gordon je zapisala: »Uspelo mi je videti in spoznati več družinskega življenja kot številnim Evropejcem, ki so tukaj živeli leta.« (Duff Gordon, 1902: 57). Popotnice, ki so potovale same, brez moške družbe, so uživale poseben status. Ena takšnih je bila Gertrude Bell, ki je igrala ključno vlogo pri oblikovanju številnih povojnih arabskih držav, še posebno pri oblikovanju Iraka. Delovala je kot osebna svetovalka iraškega kralja Fejsala I. (Bell, 2005: xv). Neodvisne ženske popotnice so si pridobile določeno stopnjo moči in spoštovanja v muslimanskem svetu, kar je bilo presenetljivo tudi za njih same. Če si dovolim nekaj ironije, je islamski svet postal prostor, v katerem so si nekatere Evropejke pridobile moč in spoštovanje, ki so ju zaradi svojega spola v industrijski Evropi izgubljale. S pomočjo zapisov popotnic sem osvetlil položaj žensk v islamu od začetka 19. stoletja do konca druge svetovne vojne.

Popotnice in islamski svet

Do viktorijanske dobe ni bilo veliko žensk, ki bi potovale na Bližnji vzhod. Zgodnje 19. stoletje je bilo rojstvo ženskega popotništva. Seznam popotnic, ki so potovale na območje islama, je kratek (Gertrude Bell, Lucie Duff Gordon, Freya Stark, Lady Isabel Burton, Lady Anne Blunt, Sarah Hobson idr.). Iz niza popotnic sem za potrebe članka izbral štiri, ki so svoje popotniške vtise strnile v literarnih oblikah.

Lucie Duff Gordon je bila znana kot popotniška pisateljica in prevajalka. Najbolj znana je po svojem delu *Letters from Egypt*, kjer opisuje običaje in vsakdanje življenje *felahinov* (kmetov), med katerimi je bila znana kot »Sitt el Kebeer,« velika gospa (Schlaueter, 1988: 143). Zaradi tuberkuloze je bila prisiljena zapustiti Veliko Britanijo. Zapustila je družino ter se preselila v Egipt. Kot edina Evropejka se je za sedem let naselila v Luksorju. Med bivanjem v Egiptu je svoji družini pisala pisma. Ta so pozneje postala osnova za njeno knjigo *Letters from Egypt*, izdano leta 1865. Lady Gordon je umrla leta 1869 v Kairu. Ena njenih zadnjih želja je bila, da jo pokopljejo med »njenimi ljudmi« v Kairu (Duff Gordon, 1902: 25).

Isabel Burton je bila žena Sira Richarda Francisa Burtona, svetovljana, vojaka, popotnika, raziskovalca, poznavalca Orienta in konzula v Damasku. Sledila mu je kot žena diplomata (Britannica, 2003: 668). Spremljala ga je na potovanjih in sčasoma postala njegova zvesta sopotnica, sekretarka in zaupnica. Večino svojega časa je namenila podpori moževe kariere (Burton, 1875: 36). Ob moževi podpori je začela pisati spomine. Izdala je dve popotniški knjigi z naslovoma *The Inner Life of Syria, Palestine and the Holy Land in Arabia, Egypt, India*. Ne glede na svoje dosežke je bila vedno v moževi senci. Med bivanjem v Damasku, med letoma 1869 in 1871, se je z velikim zanosom lotila raziskovanja družabnega življenja. Želela je »prenesti idejo o življenju, ki si ga Angležinje lahko ustvarijo na Vzhodu« (Burton, 1875: vii). Vendar ji je položaj ženske v taki deželi odprl nova področja za opazovanje in proučevanje. Številne muslimanke so jo obiskale na domu in se med kajenjem nargile (vodne pipe) pogovarjale o svojem življenju, pogledih, položaju in vlogah, ki so jih vodile kot Alahove neveste. Sprejeta je bila v hareme in prostore, kamor moški niso imeli vstopa. V knjigi *Inner Life of Syria, Palestine and the Holy Land* je skušala podreti moteče dogme o položaju žensk v islamu (ibid.: 125). Umrla je leta 1896 v Londonu. V svoji oporoki je zahtevala, da jo balzamirajo in pokopljejo skupaj z možem v grobnico, ki naj bo izdelana v obliki beduinskega šotora.

Freya Stark, rojena leta 1893, je bila znana popotniška pisateljica in raziskovalka ter ena prvih žensk z Zahoda, ki so same potovale skozi arabske in perzijske puščave. V knjigah, ki beležijo njena potovanja in vtise neznanega sveta in oddaljenih ljudi, je zapustila neprecenljivo dediščino. Bila je zadnja med velikimi angleškimi literarnimi popotnicami. Izdala je več kot dvajset popotniških knjig. Vajena neudobja, nevarnosti in slabih zdravstvenih razmer je postala natančna opazovalka z velikim apetitom po odkrivanju in opazovanju življenja v oddaljenih skupnostih. Obiskala je težko dostopne kraje zahodnega Irana, potovala v prepovedana območja sirskih družov in dosegla legendarne doline asasinov, znanih po svojih zloglasnih umorih in uživalnju hašiša, o katerih je napisala svojo najznamenitejšo knjigo, *The Valleys of the Assassins*, izdano leta 1934, ki ji je prinesla bogastvo in slavo.²

Gertrude Margaret Lowthian Bell, rojena leta 1868, je bila najslavnejša angleška popotnica. Izobraževala se je v Lady Margaret Hall na Oxfordu in kot prva ženska leta 1887 z odliko diplomirala iz sodobne zgodovine. Po diplomi se je osvobodila družbenih omejitev viktorijanske Anglije in se je odpravila v Teheran, kjer se je naučila farsi in leta 1894 izdala serijo zgodb, *Persian Pictures*. Leta 1897 je izdala tudi prevod Hafisa³ – *Poems from the Divan of Hafiz* (Shattock, 1993: 406) Pozneje je začela svojo kariero kot terenska arheologinja v Siriji, Mezopotamiji in Mali Aziji. Sčasoma je postajala vse bolj navezana na puščavo. Ni se mogla upreti želji po samostojnih potovanjih na območja, ki so jih zahodnjaki redko videli, tuje ženske pa tako rekoč nikoli (Lukitz 2005, xii). Leta 1905 se je odpravila na svojo prvo samostojno odpravo čez sirsko puščavo. Potovanje je bilo vir za knjigo *The Desert and Sawn: Travels in Palestine and Syria*, ki velja za eno njenih mojstrov. Leta 1921 je bila zaradi britanskega vzpostavljanja protektorata nad Irakom premeščena v Bagdad kot sekretarka za Orient na British High Commission. Bila je politično aktivna in uveljavila se je kot ena vplivnejših oblikovalk britanske politike v Iraku (Bell 2005, xv). Istega leta je skupaj s T. E. Lawrenceom⁴ prepričala Winstona Churchilla, da je podprl Fejsala I. za prvega iraškega kralja. Po kronanju kralja Fejsala I. je postala njegova svetovalka in si prislužila vzdevek »ženski Lawrence Arabski«. Gertrude Bell je umrla leta 1926.

Lady Mary Sheil, ki v marsičem odstopa od drugih popotnic, je med letoma 1849 do 1853 živela v Teheranu. Njen mož je bil posebni britanski odposlanec in minister na šahovem dvoru v Teheranu. Za ženo diplomata je bilo potovanje na vzhod po navadi velik kulturni šok. Potopis do Teherana opisuje njeno potovanje kot dolgočasno, obupno, utrudljivo in barbarsko. Sheil je Perzijo opisala kot dolgočasno in monotono (Robinson, 2001: 292). V Perzijo je prišla s predsodkom in se tako zaradi strahu, da bi ne užalila gostiteljev, raje zaprla svojo hišo. Z odločitvijo, da ostane skrita pred zunanjim svetom, je postala subjekt lastnih strahov in predsodkov.

² Asasini so šiitsko ismailitska podločina t. i. nizaritov, imenovana po Nizarju, ki je nastala leta 1094. Po smrti osmega fatimidskega kalifa Al Munstansirja (vladal v letih 1036–1094), ki je za svojega naslednika izbral Nizarja, je prišlo do spora za nasledstvo, kar je pripeljalo do razcepa v fatimidskem kalifatu. Al Munstansirja je nasledil Al Mustali (Šterbenc, 2005: 208, 209). Izraz *asasini* izvira iz arabske besede *hašiš* in nakazuje, da so bili asasini uživalci hašiša. Vendar je ta razlaga neutemeljena in izvira iz zgodbe o nazaritskih poveljnikih, ki naj bi atentatorje omamljali in od njih v stanju zamaknenosti izsiljevali umore. Raziskovalcem do danes ni uspelo utemeljiti uporabe hašiša pri nazaritih. Bolj verjetno je, da so si tovrstno početje preprosto izmislili nasprotniki nizaritov (Šterbenc, 2005: 214–215).

³ Hafis – Mohamed Šams Et Din (1324–1390), perzijski lirik, rojen v Širazu. Pripadal je mističnemu redu sufijev, kateremu so pripadali tudi drugi znani perzijski pesniki (Jami, Dželal Ad Din Rumi idr). Zaradi svojega dela je postal znan širom Perzije še za časa življenja (Veliki splošni leksikon, 1997: 1416; Bell, 1897: 2532). Pogosta tematika njegovih gazel iz zbirke *Divan* je bila ljubezen.

⁴ T. E. Lawrence je bil britanski arheolog in pisatelj, ki je kot politični agent Velike Britanije odigral pomembno vlogo pri organizaciji odpora Arabcev proti Turkom med letoma 1916 in 1918 (Veliki splošni leksikon, 1997: 2241).

⁵ Mehr, tudi mahr ali meher, je ženino darilo nevesti ob poroki, ki je namenjeno izključno njej.

Poroka in življenje v haremih

Poroka je v islamu obvezna le za moške. Vendar morajo biti zmožni slediti pravilom Korana (Koran, 24: 32), ki določa, da mora moški svoji nevesti plačati *mehr*⁵, ki je namenjen za podporo žene in njenih otrok. Če moški ni zmožen izpolniti teh pogojev, mora s poroko počakati (ibid., 24: 33).

Isabel Burton je imela dober odnos s svojo služkinjo Leilo, ki ji je bila pripravljena natančno opisati, kako se mlada dekleta in fantje poročajo. Dejala je, da gredo mati in tete mladega fanta po haremih, za katere menijo, da so primerni zanj, in mu skušajo najti primerno ženo. O bodoči nevesti poizvedo vse potrebno in pozneje vse njene vrline predstavijo bodočemu možu. Sledi *mehr* – z intarzijami biserovine okrašena poročna skrinja, polna najboljšega nakita, in finančna poravnava staršem dekleta, ki ga mora svoji ženi izročiti ženin (Burton, 1875: 42). Brez tega poroka ni legalna. Gertrude Bell je srečala moškega po imenu Saleh, ki se je smejal angleškemu pravilu, da mora nevestin oče plačati moškemu, da se poroči z njegovo hčerjo (Bell, 2008: 83).

Poroke so v islamskem svetu po navadi zelo velike. Navadno so bili svatje sprejeti v dve bleščeči hiši. Ena je bila za moške in druga za ženske. Moški so sedeli na preprogah, kadili nargile, se pogovarjali in jedli. Druga hiša je bila za ženske, ki so pele, kadile, jedle in plesale v svojih živopisanih in okrašenih oblekah. Nato je v hišo vstopila nevesta, ki sta jo podpirali dve prijateljici. Tretja ji je podpirala glavo. Predstavljala je stanje omedlevanja. Na sebi je imela svileni obleko, ki je bila bogato okrašena. Njene dlani, stopala in obraz so bili pobarvani s kano. Ko je napočil čas, sta se ženin in nevesta, vsak s spremstvom, prvič srečala. Ko sta se srečala, je ona poljubila njegovo roko in se dotaknila svojega čela. Nato je on vzel njeno roko in jo popeljal do divana, kamor sta sedla. Nevesta je bila še vedno v omedlelem položaju, medtem ko je ženin imel oči zaprte. Ni bilo spoštljivo, da bi gledala drug drugega. Prednju so položili z zlatom vezen robček. Napočil je čas za darila in denar, ki so jih položili na robček. Med prinašanjem daril so ženske plesale in tleskale s prsti, moški pa so izvajali ples z meči in domače igre v noč (Burton, 1875: 264).

Mogoče je bilo, da se »zaljubljenca« nista marala. V takih primerih je bilo za ženina preprosto, za nevesto pa zelo neprijetno. »Svojih čustev ne sme pokazati, temveč mora ostati popolnoma pasivna, ne sme delovati zadovoljna ali nezadovoljna, zaradi strahu, da bi jo obsodili za predrzno.« (ibid.: 156) Zakonsko življenje je služkinja Leila opisala takole:

Če ugajamo svojemu možu in on ugaja nam, smo kakšno leto zelo srečne. Če se rodi otrok, še posebej sin, se počutimo do neke mere varne, če ni tako, smo zelo vznemirjene in zaskrbljene, vendar smo prepričane, da bo kakorkoli, preden mineta dve ali tri leta, na vrsti že drugi ali celo tretji. In ko smo starejše, kar smo veliko prej kot ve (nanašajoč se na Evropejke), nas nihče več ne upošteva. (ibid.)

Isabel Burton je opisala tudi nekoliko drugačno zakonsko razmerje. Starejši moški je imel starejšo ženo, do katere je gojil veliko spoštovanje. Poročila sta se, ko sta bila oba še zelo mlada. Zaradi njene osebnosti, bistrosti in talenta je imela privilegij, da ga je spremljala na njegovih odpravah. Seveda je bila zakrita. Starejši moški se je poročil z mlajšimi ženami, ki pa niso bile v istem položaju kot prva žena. Vendar je bila kljub temu starejša žena ljubosumna (ibid.: 151).

V islamu imajo tako moški kot ženske pravico do ločitve. Žena in mož se lahko oba ponovno poročita, če si to želita. Vendar se je praksa včasih razlikovala od teorije v Koranu (Koran, 2: 226–229). Veliko žensk v Perziji s svojim položajem ni bilo nezadovoljnih. Pogosto so svoja zanimanja delile s svojimi možmi. Zato je bila ločitev redka (Sheil, 1856: 144). Za primerjavo, v 19. stoletju je med prebivalstvom Bližnjega vzhoda prevladovalo prepričanje, da se evropski možje slabo vedejo

do svojih žena (Duff Gordon, 1902: 122). Lucie Duff Gordon je opisala zanimivo srečanje, ki prikaže takšen odnos:

Kako bi bili Evropejci začudeni, ko bi slišali Omarjevo resnično mnenje o njihovem obnašanju do žensk. Omenil je nekega Angleža, ki se je ločil od svoje žene in jo je javno prikazal kot slabo. Morali bi videti, kako je v gnusu pljunil na tla. (ibid.)

Zanimiva so bila opažanja glede v islamu uveljavljene poliginije (mnogoženstva). Musliman naj bi se poročil z dvema, tremi ali največ štirimi ženami. Če obstaja dvom, da ne bo zmožni pravično ravnati z več kot eno ženo, se mu svetuje, da poroči le z eno (Koran, 4: 3). Koran ponuja možnost za tiste, ki verjamejo, da so zmožni izpolniti pogoje, ki jih je po Koranu treba izpolniti. Glede na opažanja Lady Mary Sheil ima redkokateri mož v Perziji več kot eno ženo (Sheil, 1856: 144).

Mlada Leila je priznala, da pojde proč in joče, kadar njen mož preživlja čas z drugimi ženami (Burton, 1875: 157): »Ko žena izgubi svojo osebno privlačnost, pogosto potone na raven gospodinjske sužnje in v najboljšem primeru le redko ni v sporih s svojimi tekmicami v haremu.« (Sheil, 1856: 144) Tako lahko beremo o ženskah, ki so ubrale drugačen pristop ali celo »čarovnijo«, da bi svoje može pripravile do tega, da jih ljubijo ali da začnejo sovražiti druge svoje žene. Nekatere so iskale droge, druge uroke, ki bi delovali v njihovo korist: »Težko si je predstavljati, kakšne spletke se rojevajo v haremih.« (Burton, 1875: 85) Ženske so se pogosto zatekale k Isabel Burton po pomoč in jo prosile za drogo, ki bi jih pomladila in jih naredila privlačnejše za njihove može (ibid.: 313).

Ljubosumje med ženami v haremih ni imelo meja. Predmet zlorab so bili pogosto tudi otroci drugih žena. Vendar poliginija pri popotnicah ni vzbujala samo negativnih predstav. Na nekatere je naredila celo močan vtis. Lucie Duff Gordon se je srečala s Hasanom, zelo spoštovanim moškim, ki je za drugo ženo poročil vdovo mrtvega brata z dvema otrokoma, ki ni bila ne mlada, ne čedna in je takšno potezo štela za primerno in spoštljivo. Običaja poliginije ni obsojala (Duff Gordon, 1902: 83).

Celo Isabel Burton ni odobraval dejstva, da je nek moški poročil 15 žena, vendar le zato, ker jih je poročil 11 več kot dovoljuje Koran (Burton, 1875: 76). Poliginija v času ženskih popotniških pisateljic ni bila tako pogosta, kot bi si predstavljali. Bila je še ena iz niza napačnih predstav o islamu. Bližnjevzhodno območje je sililo moške in ženske, da so oblikovali in sprejeli drugačne družbene strukture, ki so bile ključne za preživetje med srednjeveškimi plemenskimi spopadi. Skozi stoletja so Koran in zapovedi ostali enaki, vendar so se spremenile okoliščine, v katerih so se znašle bližnjevzhodne družbe. V takšnih razmerah je monogamija postajala vse bolj popularna.

Lucie Duff Gordon piše o zelo mladih nevestah, starih deset, enajst ali celo osem let (Duff Gordon, 1902: 205). Vzgoja otroka je veljala za nekaj povsem drugega, kot je to pomenilo v zahodnem smislu. V večini primerov so ženske rodile otroke v najstniških letih. Po navadi si mati, ko se je rodil otrok, 40 dni ni umila rok in obraza (Burton, 1875: 313). Otrok je bil deležen številnih postopkov, ki naj bi mu pomagali, da postane močan in zdrav. Poroka, družina in vzgajanje otrok so bili čislani kot plemeniti, častni in obvezni za slehernega muslimana. Ženske so sicer imele pravico zavrniti takšno družinsko življenje, vendar so mir, varnost in občudovanje, če ženska rodi sina, veliko mladih deklet prepričali v poroko. Nekoliko drugačno usodo ženske pa je v svoji knjigi opisala Lucie Duff Gordon. Srečala je beduinko, ki je po Egiptu potovala popolnoma sama s svojim dromedarjem, brez moške družbe in nezakrita. Nekateri bi verjetno menili, da je bilo tako obnašanje nespoštljivo in nenavadno. Vendar v Egiptu nihče ni strmel vanjo in nihče ni bil presenečen. Ko je povprašala po njej, so ji mimoidoči pojasnili, da »če se ne

želi poročiti, je lahko sama, če se želi, se lahko poroči ... je devica in svobodna.« (Duff Gordon, 1902: 90). Pozneje je izvedela, da imajo ljudje o njej zelo visoko mnenje. Bila je bogata in zelo spoštovana ženska, ki je bila redna gostja v vseh uglednih hišah v Egiptu, kjer je posedala in se pogovarjala z moškimi (ibid.: 92).

Vpliv in moč žensk v islamski družbi

V islamskih družbah obstajajo primeri, ko so bili moški po smrti očeta pod strogo oblastjo mater. Če sin ni bil dovolj uspešen, da bi bil vreden imena svojega očeta, je mati lahko zavrnila lastnega sina. Takšen primer opisuje tudi Lucie Duff Gordon: »Torej, če bi mi moja mati ukazala naj skočim v reko in se utopim, bi rekel, da sem pripravljen to storiti, zato se je izredno bojim in jo imam rad bolj kot vse ljudi na svetu in vse sem prepustil v njene roke«. V največ primerih se muslimanke obravnava enakovredno in so jim dane vse pravice (ibid.: 181). Lucie Duff Gordon je pisala o ženskah pevkah in plesalkah, ki so bile sposobne zaslužiti velike vsote denarja, ki je pripadal le njim. Lahko so ga porabile za kar so želele, ne glede na družbeni položaj njihovih mož (ibid.: 76), medtem ko so njihovi možje bili obvezani, da ne glede na okoliščine skrbijo za svoje hareme. Če si je ženska kaj zaželela, ji je moški to moral priskrbeti. Če je bilo potrebno, je moral celo beračiti ali krasti (ibid.: 158), ne glede na to, da Koran krajo prepoveduje (Koran 5: 38). Moška dolžnost je, da se takim situacijam in pripetljajem izognejo oz. da jih preprečijo.

Po zapisu Duff Gordonove so bile muslimanke ne malokrat zelo odkrite in celo nevljudne. Prav zaradi tega je paša ob obisku sultana v Kairu ukazal, da vse ženske nižjega sloja ostanejo v hišah, saj se je bal, da bi ženske vzklikale svoje pritožbe sultanu (Duff Gordon: 55). O naravi perzijskih žena je Lady Mary Sheil zapisala takole:

Nekaj perzijskih žensk, s katerimi sem se seznanila, je bilo na splošno živahnih in bistrih, sicer so nezadovoljne in spletkarske ter pravijo, da nadzirajo moževe in sinove zadeve. (Sheil, 1856: 134)

Isabel Burton so pogosto obiskovali ljudje, ki so bili v medsebojnih sporih. Ko je prišlo do spora med muslimani in kristjani, je bila ona tista, ki je posredovala v sporih, če je bil njen mož odsoten. Eden tistih, ki so poiskali njeno pomoč ji je dejal: »Raje smo prišli k vam, saj imate le eno oko in en jezik ter ne želite bakšiša, da bi zaščitili bogate.« (Burton, 1875: 318)

Sčasoma se je položaj žensk v islamu spremenil, ko so evropske vlade in misijonarji prevzeli nadzor nad nekaterimi šolami. Ženske verjamejo, da je njihov položaj predpisan v Koranu in mu kot takšnemu tudi sledijo. Ko so se srečale z evropsko podobo ženske, so navsezadnje sprejele elemente evropskega vedenja, kar opisuje Isabel Burton v svoji knjigi ob srečanju s skupino šolark v Bejrutu. Vprašala jih je, kaj so se naučile v šoli v Bejrutu, kjer je učilo tudi nekaj evropskih učiteljev. Ali znajo speči kruh, narediti maslo in ali znajo kuhati? Ena od njih je odgovorila, da ne in nato nadaljevala, da »to je običajno delo služinčadi in tega se ne želimo učiti ...«. Isabel Burton je dodala, da je bila deklica hči revnih staršev, ki so morali težko delati, da so skrbeli za svoje otroke (ibid.: 272). Kaj takega se najbrž ni bilo mogoče pred vdorom evropskega načina življenja. Kulturni trk je pretresel stoletja stare temelje islamske družbe.

»Moški so nadrejeni ženskam, ker je Bog ene odlikoval bolj od drugih« (Koran, 4: 13)

Popotnice so pisale tudi o primerih, ko se z muslimankami ni ravnalo spoštljivo. V haremih niso bile izobražene v zahodnjaškem pomenu. Le nekaj jih je znalo brati in pisati. Isabel Burton je zapisala, da »je ... v strogo zaprtih haremih nevednost zapisana na čelu deklet« (Burton: 159). Ženske iz takih haremov so se le redko odpravile ven ter zelo malo ali nič potovale. »Njihova življenja so bila sestavljena iz niza hišnih opravil, ob katerih so se oblekle, sprejemale svoje haremske prijateljice, obiskale druge hareme ali se odpeljale na suk kupit malenkosti.« (ibid: 158) Nekateri možje svojim ženam niso niti dovolili, da gredo v trgovino. Lahko so le naročile, kaj potrebujejo in da se jim to pošlje na dom (ibid.).

Kljub temu je Gertrude Bell hareme opisala kot nezaslišano neurejene. Sobe so bile v izjemnem neredu in povsod so ležala oblačila. Takšen nered je bil po njenem mnenju posledica tega, da v hišah ni bilo ne omar in ne predalnikov. Vse imetje je bilo shranjeno v velikih zelenih ali zlatih skrinjah (Bell, 2008: 157). Vendar niso vsi moški enako gledali na žensko izobrazbo in svobodo. Med bivanjem v Teheranu je Gertrude Bell opisala moškega, ki je bil precej liberalno usmerjen. Posebno pozornost je namenjal izobrazbi svojih hčera. Niso se smele poročiti, dokler niso pridobile primerne izobrazbe in dosegle razumne starosti. Oče je svojim hčeram dal toliko svobode, kot je bilo primerno za njihov položaj (ibid.: 46).

Freya Stark opisuje pleme Muntafiških šejkov, ki so bili zelo strogi do svojih žena. Te niso smele izstopiti iz šotora niti zaradi pomembnega opravka. Šotor jim je bilo dovoljeno zapustiti le ponoči, tako da jih ne bi nihče prepoznal in v spremstvu črnega sužnja. Tiste, ki so nalašč ali nehote videli ženo drugega moškega, je šejk sam usmrtil (Stark, 1947: 300). Ženske v mestih so včasih zavidale znanje in neodvisnost Evropejk. Seveda so bili takšni pogledi prisotni le v tistih haremih, kjer so sprejeli dovolj obiskov žensk z Zahoda, da so si ustvarile idejo, da obstaja ženski svet, drugačen od tistega, ki so ga imele same (Burton: 148). Med klepetom ob čaju je neko sirsko dekle Isabeli Burton dejalo:

Kako srečna si. Si kot moški: nosiš moška oblačila, obraz imaš odkrit, jahaš ob možu, z njim deliš vse nevarnosti in se z njim posvetuješ kot z bratom. Nas držijo tukaj kot osle, ni nam dovoljeno, da karkoli vidimo ali karkoli vemo. Ti si gotova glede naklonjenosti tvojega moža in si edina žena, pa če imaš otroke ali ne! (ibid.: 155)

Drugače je bilo ženam beduinov. Te so živele življenje nomadskih žena. Takšno življenje je bilo težko in neprijetno. Delati so morale skupaj z moškimi, da bi zagotovile hrano za svojo veliko družino. Beduinke po navadi niso nosile tančice in so bile zelo neposredne in po mnenju moških so bile zelo čedne (Duff Gordon, 1902: 318). Lucie Duff Gordon je zapisala:

Videti beduina in njegovo ženo, ki se sprehajata po ulicah Kaira, je veličastno. Njena roka počiva na njegovem ramenu, njen ošabni obraz je komaj blagovoljno zakrit in zviška zre na zakrite Egipčanke, ki nosijo težko breme in hodijo za svojim možem in gospodarjem. (ibid.: 57)

Drugačen je bil odnos med popotnicami in muslimani, ki so jih srečevale na poti. Vseh pet popotniških pisateljic je zapisalo, da so z njimi dobro ravnali, kadarkoli so bile gostje muslimanov. Moški so jim izkazali veliko mero spoštovanja. Počutile so se spoštovane in cenjene (Burton: 252). Verjamem, da je mogoče izključiti predpostavko, da je islam kazal sovraštvo do žensk na splošno. Vendar obstaja razlika v odnosu med Evropejkami in muslimani ter med muslimani in njihovimi ženami. Medtem ko so bile Evropejke obravnavane s spoštovanjem in častjo, so se muslimanke soočale z drugačnimi izkušnjami. Isabel Burton je do muslimanov

vzpostavila prav poseben odnos, ki bi se težko oblikoval v za Zahod pregovorno do žensk sovražnem svetu. Zapisala je naslednje:

Reči moram, da me musliman navdihuje z največjim spoštovanjem. Za nič ne skrbi bolj kot za svojo vero: je ponižen, pobožen, tako preprost, nesebičen, odkrit in moli petkrat na dan z vsem svojim srcem, telesom in vsemi čutili ... Temu podredi svoje življenje. Všeč mi je, čeprav je presenetljivo, da to rečem. Prakticiranje islama ima v sebi nekaj, kar je nad vero samo. (ibid.: 106)

Tudi Lucie Duff Gordon ne kaže razočaranja nad moško družbo. »Arabci so bili neznansko prijazni.« (Duff Gordon: 52) Med potovanjem po Siriji je Gertrude Bell srečala veliko arabskih družin in plemen. Kot ženska naj bi bila v nevarnosti, vendar je bila sprejeta z velikim spoštovanjem. »Meskin me je sprejel z dostojanstvom princa in me posadil na častno mesto na oguljeno preprogo med pravokotno luknjo v tleh, ki služi kot ognjišče ter pregrada med ženskim in moškim delom.« (Bell, 2008: 37) V Basufanu jo je neki Arabec celo prosil, da naj prepriča njegovo sestro, da se poroči z nekom, ki ga lahko izbere ona (ibid.: 295). Takšna gesta je veljala za zelo častno in je bila po navadi posebna pravica, rezervirana za člane družine (mater, sestre, tete in babici).

Lucie Duff Gordon je zapisala: »Ko Arabec začuti, da ga nekdo resnično ceni, to pristrčno vrne.« (Duff Gordon: 57) Tudi njej so, kakor Gertrude Bell, ponudili enak časten položaj pogajalke med nevestino družino in ženinovim starim očetom. Ta vloga je bila po navadi rezervirana za najbolj spoštovane člane družine. Ne glede na to, da sta bili Lucie Duff Gordon in Gertrude Bell ženski, so ju obravnavali z velikim spoštovanjem in so jima dodelili najvišje položaje v »moškem« svetu islama.

Gertrude Bell je na koncu svoje knjige podala kratek komentar o arabskem svetu na splošno. Tik preden je celo stran posvetila zahvalam, je zapisala: »To je prijeten svet, čeprav so nekateri slabo govorili o njem, in v večini primerov so otroci Adama dobri in ne zlobni« (Bell: 336). Zanimiv je tudi pogled na stran, kjer se je zahvalila vsem, ki so kakorkoli pripomogli k nastanku knjige. Med arabskimi imeni je zaslediti le moška. Ko so Isabel Burton prosili, da bi pisala o muslimankah in njihovem načinu življenja, je izrazila zaskrbljenost nad pisanjem o tej temi. Vprašala se je, v čem je smisel poznavanja razlik in izražanja kakršne koli krivice, če je ni mogoče ustaviti ali nanjo vplivati. Zapisala je:

Kaj je razlog za dvig zavese domačega gledališča? Pišem za svoj spol, še posebej za svoje sorojakinje, in vendar puščam tisoče stvari neizrečenih, saj ne bi zadovoljila mojih vzdornih prijateljev, niti mojih zahodnih sester, da bi brale podrobnosti o navadah, ki so tako popolnoma drugačne od njihovih. Ne verjamem, da bi moje razmišljanje prepričalo islam, da bi sprejel monogamijo, da bi pomagalo izobraziti žene, niti da bi jo povzdignilo v tovarstvo z njim – že samo to bi izkoreninilo mnogo krivih navad. V veliki meri je morala družbe sijajna, vendar je vsiljena, zlasti ko gre za zapuščino družin, plemen in rodov. (Burton: 16)

Sklep

Menim, da je težava v razumevanju enakosti med spoloma v islamski družbi danes še vedno v zahodnjaški interpretaciji in razumevanju islamske družbe. Razumevanje dodatno zaostrijo različne mizogene interpretacije Korana med muslimani. Izbrane popotnice so v večji meri razume-

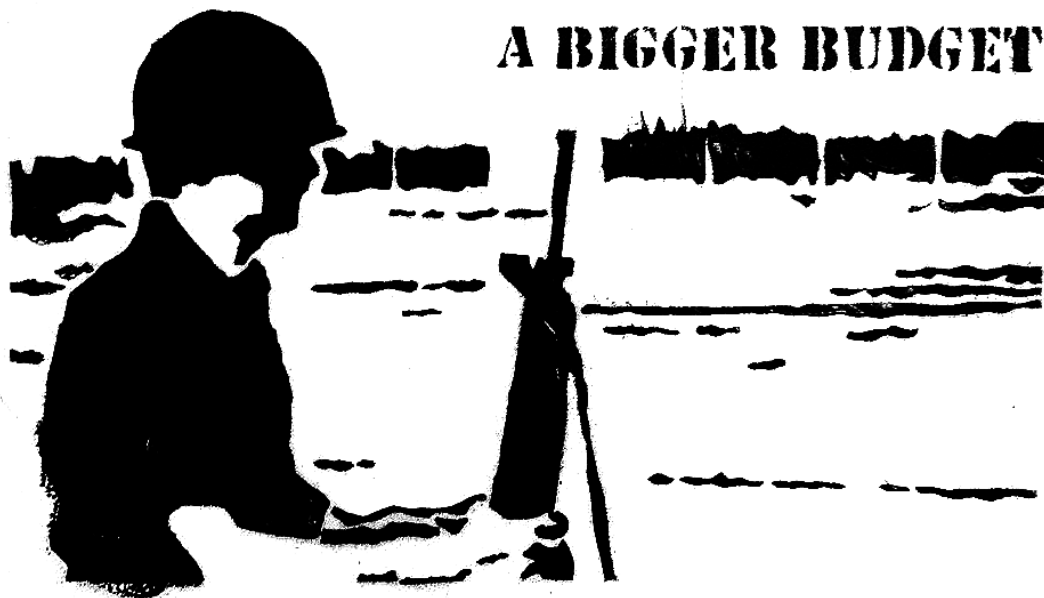
le kulturno razliko med Evropo in islamskim svetom. Pričakoval sem več ostrih kritik, nanašajočih se na predstave o družini, svobodi, mladoletnih porokah, poliginiji itd., a največkrat so opisovale le šege, navade in vsakdanja opravila. Najverjetneje zato, ker so nemalokrat opisovale muslimanke kot nevljudne, neotesane in nezadovoljne. Pogosto so se znašle v nezavidljivem položaju, ko so čas preživljale z muslimankami. Prav tako so se nekatere muslimanke počutile neprijetno, ko so bile v družbi Evropejk. Glede na prebrano sklepam, da bi bilo neustrezno posplošeno govoriti o muslimanih, ki so v drugi polovici 19. stoletja in prvi polovici 20. stoletja kategorično zavračali enakopraven položaj žensk na splošno. To dokazuje več primerov, ko so bile popotnice spoštovane vsaj toliko kot moški istega stanu ali celo bolj. Za drugačen položaj muslimank v islamski družbi, pa je treba poznati in razumeti kompleksen družbeni red, ki temelji na prastarem kulturnem izročilu Bližnjega vzhoda in naukih Korana, ki se na trenutke razhajajo v etičnih in pragmatičnih pogledih na islam. Vse to muslimankam dodeljuje drugačno vlogo, kot je tista, ki jo prevzemajo ženske na Zahodu.

Literatura

- AHMED, L. (1992): *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. London, New Haven and Yale University Press.
- BELL LOWOTHIAN, G. (2008): *The Desert and the Sawn: Travels in Palestine and Syria*. Dover, Dover, Publications Inc.
- BELL LOWOTHIAN, G. (2005): *Persian Pictures*. London, Wimbledon Publishing Company.
- BELL LOWOTHIAN, G. (1897): *Poems from the Divan of Hafiz*. London, William Heinemann.
- BURTON, I. (1875): *The Inner Life Of Syria, Palestine And The Holy Land Volume1*. London, Henry S. King & Co.
- DUFF GORDON, L. (1902): *Letters from Egypt*. London, Bibliobazar.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (2003): *The New Encyclopaedia Britannica*. 15th edition, Volume 2, s.v. Isabel Burton, Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., London.
- EL GUINDI, F. (1999): *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford, New York, Berg.
- HERCET, M. (2007): *Alahove neveste: med podrejenostjo in autonomijo*. Ljubljana, Institutum Studiorum Humanitatis.
- LUKITZ, L. (2005): Introduction to Gertrude Bell's Persian. V Bell Lowothian, G. (2005): *Persian Pictures*, ix–xvi. London, Wimbledon Publishing Company.
- ROBINSON, J. (2001): *Wayward Women: A Guide to Woman Travellers*. Oxford, Oxford University Press.
- SCHLAUETER, P. J. (1988): *An Encyclopedieia of British Woman Writers*. New York, London, Garland Publishing Inc.
- SHEIL, L. M. L. (1856): *Glimpses of Life and Manners in Persia*. London, John Murray, Albemarle Street.
- STARK, F. (1947): *Baghdad Sketches*. London, John Murray.
- ŠTERBENC, P. (2005): *Šiiti : geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- VELIKI SPLOŠNI LEKSIKON V OSMIH KNJIGAH (1997). Ljubljana, DZS.

GEOPOLITIZACIJA ISLAMA

WAR IS TERRORISM WITH
A BIGGER BUDGET



Muslimani, kristjani in judje danes – sosodstvo v dobi globalizacije

¹ Glej: Immanuel Kant (1983): *To Perpetual Peace and Other Essays*. Indiana polis, Hackett Publications.

² Glej: Jacques Derrida, A Europe of Hope. *Epoche* (10), št. 2 (Spring): 407–412.

³ Glej: Gross, J. T. (2001): *Neighbors, The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland*. Princeton, Princeton University Press.

V dobi globalizacije imajo sodobne zahodne družbe nalogo ponovno odkriti vrednost sosodstva med različnimi verniki in religijami. Ljudi je na zemeljski obli vse več, zato bi moralo biti več tudi sosodstva. Tako se postavlja vprašanje, kaj je, na kratko, sosodstvo? Po našem mnenju sosodstvo pomeni naslednje: »Živi dostojanstveno in pusti, da tudi drugi živi dostojanstveno!« Za človeštvo je izjemno pomembno sosodstvo med vsemi religijami, predvsem med judaizmom, krščanstvom in islamom. Za današnji Zahod pa je izjemno pomembno, da doseže spravo z islamom, sprejme islam kot ponosnega dediča monoteistične tradicije človeštva, kot velikega soseda judaizmu in krščanstvu. In kot njihovega pomembnega sogovornika.

Bralce in bralke tega eseja želimo opozoriti na to, kaj sta Evropa in Zahod v zadnjih treh stoletjih napisala o muslimanih in tudi o drugih tradicijah. Ni nam nepoznana misel Immanuela Kanta o »univerzalnem gostoljubju«,¹ poznamo njegovo zahtevo za uvrstitev gostoljubja na področje pravic (Yeñenoñlu, 2012: 9). Prav tako se radi spominjamo trditve Johanna Wolfganga von Goetheja o toleranci oziroma prenašanju in strpnosti do drugega in drugačnega. Goethe trdi: »Toleranca naj bi bila le prehodno prepričanje. Toleranca mora voditi k priznavanju. Toleriranje pomeni žalitev.« (Goethe, 1907: Nr. 121)

Dobrodošla so tudi prizadevanja Jacquesa Derrida, da prilagodi sodobno Evropo drugim, da Evropa postane Evropa upanja, itd.²

Prav tako smo zbrali dovolj poguma, da smo do konca prebrali knjigo *Sosodje* [Neighbours] Jana T. Grossa.³ Zaradi Grossove knjige se vsakemu normalnemu človeku naježi koža. V tem prispevku omenjene avtorje in na stotine drugih neomenjenih je dobro poznati, dobro je skupaj z njimi premišljati o pomenu »sosodstva« danes, o »mejah danes«, kakor tudi številnih drugih vprašanih: kdo je »drugi«, zakaj obstaja »drugi«, kdo je »tujec«, kaj pomeni danes »kozmpolitizem«, kaj pomeni »odprtost do drugega«, kdo je danes »naš sosod« itd.

⁴ O tem je sicer v kontekstu odnosa med Zahodom in islamom obširno pisal Ahmed, A. S. (2004): *Islam Under Siege*. Cambridge, Oxford, Polity Press.

⁵ O očitnih primerih medijskega omalovaževanja islama lahko preberemo v Said, E. W. (1997): *Covering Islam, How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of The World*. London, Vintage.

⁶ S tem vprašanjem mislim predvsem na Margolis, E. S. (1999), *War at the Top of the World, The Clash for Mastery of Asia*. Toronto, Key Porter Books.

⁷ Glej: Cigar, N. (2000): *The Role of Serbian Orientalists in Justification on Genocide Against Muslims of The Balkan*. Sarajevo, Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava.

⁸ Ko sem leta 1993 v neki kleti obkoljenega Sarajeva v bosanski jezik prevajal članek Samuela Huntingtona *The Clash of Civilization* (ki je bil objavljen v časopisu *Foreign Affairs*, Summer, 1993), nisem slutil, da se bo o tem članku toliko govorilo skorajda dve desetletji.

⁹ Od spopadov Samuela Huntigtona se tudi delo Bernarda Lewisa ne razlikuje veliko. Primerjaj: Lewis, B. (1995): *Cultures in Conflict, Christians, Muslims and Jews in the Age of Discovery*. New York, Oxford, Oxford University Press.

A v tem eseju niti sebe niti svojih bralcev in bralk ne bomo utrujali z akademskimi razpravami, četudi so seveda koristne. Naša želja je, da se posvetimo izključno sosedstvu med verniki danes, predvsem sosedstvu med judi, kristjani in muslimani na Zahodu, torej, na tistem Zahodu, ki samemu sebi dopoveduje, da je sekularna stran sveta. Zato želimo z vprašanji, ki sledijo, zbuditi svojo pozornost in tudi pozornost tistih, ki bodo morda ta esej prebrali do konca.

Neposredna vprašanja so naslednja: smo resnično pesimisti, če trdimo, da današnji svet, predvsem pretekla tri desetletja in tudi čas, v katerem je človeštvo živelo tekom 19. in 20. stoletja, zaznamuje čedalje hujša *kriza sosedstva*, predvsem med Zahodom in islamom?

Ali imamo prav, ko trdimo, da se zastruje kriza *odnosa in sporazumevanja med religijami*?⁴ Ali resnično *tisti religijski drugi in drugačen postane tujec* v številnih predelih sveta (Karić, 2011: 9–14)? In, v kolikšni meri govorimo resnico, če trdimo, da marsikje po svetu državni režimi, ki jih je izvolila večina, namerno in *sistemske*, *spodkopavajo odnose do človeka druge vere*, do ljudi različnih (religioznih) svetovnih nazorov? Navsezadnje: ali komunikacijske tehnologije danes lahko opogumijo in olajšajo sporazumevanje med religijami? Ali pa danes živimo v obdobju čedalje močnejše *omreženih komunikacijskih tehnologij*, ki so v službi atavizma in s ciljem širjenja sovraštva med religijami, predvsem širjenjem sovraštva do islama?⁵ Zelo pomembno vprašanje je tudi: kdo je bil bolj toleranten in odprt do drugih ver in religij – ljudje v preteklosti in prve judovske, krščanske in muslimanske skupnosti, ali pa današnji sodobni ljudje? Prav tako, ali neutemeljeno širimo pesimizem, če trdimo, *da je današnja ekonomska kriza pravzaprav*

v osnovni moralna kriza? Ali ta moralna kriza pod krinko ekonomskega zloma celotnih držav dokončno spodnaša vse naše upe, ki smo jih v začetku tretjega krščanskega tisočletja polagali v *boljše človeštvo po razpadu komunizma in socializma*? Poleg tega, ali je danes več vojn? Če je, kateri centri moči jih podpirajo in ali se danes spodbuja verske vojne?⁶ Ali je dejstvo, da se danes z množenjem vojn množi in multiplicira tisti drugi kot tarča, kot stran, ki jo je treba degradirati in izkoreniniti?⁷ Ali so nedavne razsodbe Mednarodnega sodišča za človekove pravice o genocidu, zagrešenem v Bosni in Hercegovini in Ruandi, same po sebi največji znak vse večjega rušenja kakršnihkoli možnosti sosedstva med religijami, med kulturami in civilizacijami? Dalje, ali smo se tako prestrašili modernega sveta, v katerem živimo in v strašnih časih pesimizma pomišljamo, da prebivamo v času, v katerem se iztekajo zadnji dnevi, kakor jih nerad napoveduje Slavoj Žižek (2011) v svojem nedavnem delu *Living in the End Times*?

In povsem na koncu teh uvodnih opomb: ali je naš čas začel rojevati celo različne lažne, a vplivne in nadvse brane, preroke o spopadu civilizacij,⁸ spopadu kultur?⁹ Ali ti teoretiki, ko govorijo o vsakršnih spopadih, pravzaprav na samem začetku dvomijo o možnosti sosedstva z drugimi in drugačnimi v sodobnem času?

O sosedstvu tradicionalnih religij (islama, krščanstva in judaizma)

Ko danes že na daleč slišimo medijske trditve o »judovsko-krščanski civilizaciji« in ko se zavrača že sam pomislek, da so islam in muslimani tisti enakopravni tretji člen te civilizacije (»judovsko-krščansko-muslimanske«), se muslimani počutijo prikrajšane pri graditvi ideje o sosedstvu.

Vseeno, muslimani so v preteklosti vedeli, kaj je visoka kultura sosedstva in to vedo še danes.

Kot avtor ne želim govoriti o »zlati dobi« katerekoli religije, kulture ali civilizacije. Zavedam se, da je sintagma »zlata doba« izjemno zavajajoča. Zavedam se tudi, da »zlata doba« lahko označuje le prazno konstrukcijo ali pa projiciranje naših lepih želja, nastalih iz težke sedanosti, v kateri živimo, v davno in daljno preteklost, s katero smo zapadli v nekakšno »romantično« ljubezen.¹⁰ Torej, kadarkoli govorimo o »zlati dobi« katerekoli kulture in civilizacije, je treba biti zadržan. Vendar ob vseh pomislekih, tudi tistih, ki nastajajo iz romantičnega občevanja s preteklostjo, je treba govoriti o dediščini neke vrste ubranosti in sosedstvu med muslimani, kristjani in judi v številnih dolgih obdobjih miru v preteklosti. To skladnost, to harmonijo priznavajo v svojih delih veliki zgodovinarji. Na primer, nam, muslimanom nenaklonjeni Bernard Lewis vseeno priznava:

Islamska civilizacija je bila v nasprotju [z njej predhodnimi civilizacijami] prva civilizacija, ki se jo lahko imenuje univerzalna, saj je zajela narode številnih različnih kultur in ras na treh različnih celinah. Islamska civilizacija je bila evropska, saj je dolgo cvetela v Španiji in južni Italiji, v ruskih stepah in na Balkanskem polotoku. Islamska civilizacija je bila sama po sebi prav tako azijska in tudi afriška. Vključevala je ljudi, ki so bili beli, črni, rjavi in rumeni. (Lewis, 1996: 10)

Po drugi strani Marshall G. S. Hodgson trdi, da so »korenine islamikatske civilizacije pretežno iste kot korenine zahodne civilizacije: urbana trgovska tradicija starodavnega Rodovitnega polmeseca, judovski verski izziv, klasična grška filozofska in znanstvena kultura. Zato je Zahodnjake (in za vse tiste, ki si vsaj delno delijo zahodno dediščino), islamski svet sestrška civilizacija.« (Hodgson, 1974: 97) Seveda, lahko bi navedli še več takšnih mnenj relevantnih zahodnih avtorjev, ki potrjujejo visoko kulturo muslimanskih konceptov sosedstva in udomačevanja različnih narodov ter ver znotraj svoje duhovne orbite.

Dejstvo je, da so muslimani skozi glavnilo svoje zgodovine pokazali, da znajo biti še kako dobri in moralni sosedje. Na to nasledstvo sosedstva smo, današnji muslimani na Zahodu lahko ponosni.

Sosedstvo med tremi verami (judovstvom, krščanstvom in islamom) je bilo prepoznavno v številnih delih sveta, o tem sosedstvu lahko govorimo v različnih zgodovinskih obdobjih. Na primer, stoletja je bila t. i. islamska Španija domovina zelo skladnega sosedstva muslimanov, judov in kristjanov.¹¹ To je mogoče reči tudi za dolino Nila, ki je danes arterija Egipta; to velja za dolga obdobja zgodovine Sirije, Palestine, današnjega Iraka, Libanona, Anatolije, balkanske regije itd.

»Privrženci knjige« (judje in kristjani) so bili vključeni v velike muslimanske kalifate. Niso bili izobčeni iz njih, kakor so danes muslimani izobčeni z Zahoda iz koncepta t. i. »judovsko-krščanske civilizacije«, kjer se muslimanom ne namerava v doglednem času dodeliti priznanja tretjega člena te civilizacije.

¹⁰ Seveda obstajajo odlična dela o »zlati dobi« posameznih obdobjih človeške zgodovine. Glej na primer Menocal, M. R. (2002): *The Ornament of the World, How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston, New York, London, Little, Brown and Company.

¹¹ Glej dokumentirano delo Glick, T. F. (2005): *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Leiden, Boston, Brill.

¹² Za več glej: Mez, A. (1987): *The Renaissance of Islam*. Lahore, Islamic Book Service.

¹³ Glej: *History of the Ottoman State and Civilization* (2001), vol. I, E. Ihsanoglu (ur.). Istanbul, IRCICA.

¹⁴ Millet je oznaka za verske skupnosti v Otomanskem imperiju in se nanaša na ločena sodišča za 'osebno pravo', ki je reševalo osebne in družinske zadeve, in po katerim so bili kristjani pod jurisdikcijo kanonskega prava, muslimani šeriat-skega, judje pa halakhe. Sistem millet velja za zgodnji primer predmoderne religijske pluralizma. (op. ur.)

¹⁵ Na tem mestu naj spomnimo, da je Granada padla leta 1492 in da je bilo Sarajevo obkoljeno že na začetku 1992. leta, torej je med tema dvema dogodkoma minilo natanko petsto let.

¹⁶ Na primer Jack Goody v svoji knjigi *Islam in Europe* govori o »preteklih srečanjih« (*Past Encounters*) med muslimani, kristjani in judi. Primerjaj Goody, J. (2008): *Islam in Europe*. Cambridge, Polity Press and Blackwell Publishing Ltd.

¹⁷ Glej obsežno študijo *Islam and the Encounter of Religions*. V Nasr, S. H. (1999): *Sufi Essays*, 123–151. Chicago, ABC International Group, INC.

zgoditi, če Otomansko cesarstvo ne bi poznalo tradicionalnih obrazcev sosedstva. Vemo, da sistem *millet*¹⁴ ni bil popoln, a je sam po sebi pomenil zgledno možnost, da se obstane, preživi in ne izgubi niti vera niti tradicija.

Danes je treba govoriti o davni preteklosti, v kateri so se muslimani, kristjani in judje priznavali kot sosedje, še zlasti je o tem času treba govoriti na Zahodu, ko je v grozotah dveh svetovnih vojn v 20. stoletju v Evropi judovsko prebivalstvo skoraj izginilo, ali pa ko je bilo muslimansko prebivalstvo na Balkanu od leta 1992 do 1999 na robu svojega obstanka.¹⁵

Seveda preteklosti ni mogoče vrniti, kakor ni mogoče vrniti pomolzenega mleka nazaj v vime. Vseeno pa je še kako pomembno opozoriti današnje rodove na »pretekla srečanja« med muslimani, kristjani in judi.¹⁶ V povezavi s tem tudi številni muslimanski avtorji govorijo o »srečanju islama z drugimi religijami«.¹⁷

Starodavno sosedstvo islama, krščanstva in judaizma, praktično sosedstvo muslimanov, kristijanov in judov, je temeljilo na več načelih. Prvič, na živem zaupanju v boga kot stvarnika vseh ljudi. Seveda se muslimani, kristjani in judje dogmatsko med seboj niso priznavali, vseekakor pa so priznavali boga kot svojega stvarnika. Drugič, priznavali so institucijo sosedstva. Zahvaljujoč konceptu sosedstva jih je preživel več milijonov (v 20. stoletju pa so umirali v milijonih, bodisi

V tem pogledu muslimane skrbi molk današnjih tradicionalnih judov in kristjanov, kajti prav oni bi morali povzdigniti svoj glas o priznavanju islama in za umeščanje »judovsko-krščansko-muslimanske civilizacije« kot bodočega sosedstva miru, priznanja, tolerance in sožitja. Kajti »judovsko-krščansko-muslimanska civilizacija« bi vdahnila pozitivnega duha sekularnem projektu globalizacije in ga naredila bolj humanega.

S tem bi kristjani in judje muslimanom vrnil nekakšen dolg. Kristjani morajo vedeti, da muslimani s promoviranjem »islamskega vzhoda« niso uničili »krščanskega vzhoda«. Prav tako je dobro poznano dejstvo, da so judje prosperirali v muslimanskih kalifatih, saj so v času teh kalifatov judje v svojih kulturnih središčih razvili skoraj vso svojo teologijo. Na primer, tradicija Kabale je nastala pretežno v obdobju miru med judi, kristjani in muslimani. Filozof Maimonides je svoja dela napisal v taki času.¹²

Tudi ko so bili muslimani osvajalci, so bili seznanjeni z institucijo sosedstva. Seyyed Hossein Nasr pravi:

Španija in Anatolija sta zamenjali gospodarja, islam in krščanstvo, nekako v istem času. V Španiji so bili vsi muslimani ubiti, prisilno spreobrnjeni ali pa izgnani, in vse do danes tam ni muslimanov, medtem ko sedež Pravoslavne cerkve še vedno stoji v Turčiji. (Nasr, 2011: 19)

Znani zgodovinar Halil Inalcik, dolgoletni profesor Univerze v Chicagu, v svojih delih trdi, da je po razpadu Otomanskega cesarstva nastalo več kot dvajset držav, številne z večinskim muslimanskim prebivalstvom. Vsi ti krščanski narodi niso le preživeli pod Otomanskim cesarstvom, temveč so ohranili svojo vero in jezik, kakor tudi svojo tradicijo.¹³ Seveda se kaj takega ne bi moglo

¹⁸ Za več glej: Zabiri, K. (1993): *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*. Oxford, Oxford University Press.

¹⁹ O tem več: Nasr, S. H. (1998): *Knowledge and the Sacred*. Lahore, Suhail Academy.

na evropskih tleh (Judje) bodisi v protikolonialnih vojnah (muslimani v Alžiriji, na primer).

Sosedstvo med muslimani, kristjani in judi danes predvideva določeno vrsto priznanja. Minimum priznanja. Recimo priznanja, da je naš sosed človek tako kakor mi, da je tudi on del istega človeškega rodu kakor mi, da ga je ustvaril edini stvarnik kot nas, in tako naprej. Tudi naši sosedje, ki ne verujejo, agnostiki in drugi, zaslužijo naše priznanje, saj jih mi obdarujemo z mirom, in tudi oni nas morajo obdarovati z mirom. Slavni rektor islamske univerze Al-Azhar, Mahmud Shaltut, ki se je domislil sintagme »bratstvo glede na človeštvo« (*al-ukhuwwah fi l-insāniyyah*), trdi, da so muslimani in nemuslimani bratje, edini pogoj tega bratstva pa je vzajemno in medsebojno ohranjanje miru in mirno sobivanje.¹⁸

Jack Goody meni, da imajo muslimani »veliko ponuditi« Evropi in Zahodu. Goody trdi naslednje:

Potem ko so bili izgnani [iz Evrope], so se muslimani po mnogih stoletjih v množicah vrnili ne več kot zavojevalci, temveč kot imigranti. V obeh vlogah so imeli veliko ponuditi. V preteklosti, v sami renesansi, so delovali kot spodbuda intelektualnemu in znanstvenemu življenju. Zdaj pa zagotavljajo čedalje večji del delovne sile, ki jo Evropa potrebuje za oskrbovanje svoje pojenjajoče populacije. Niti v preteklosti niti v sedanosti islama ne more razlagati kot Drugega. Celo v Aziji so muslimanske tradicije blizu krščanskim in judovskim. Muslimani so v veliki meri del evropske scene. (Goody, 2004: 160)

Sosedstvo v kraljestvu ideologij in strojev ter začetek človeškega, vse preveč človeškega sveta

In vendar je danes sosodstvo med religijami v krizi, kakor je v krizi tudi sosodstvo med človekom in naravo. Obe svetovni vojni v 20. stoletju sta se skoraj časovno uskladili z gverilsko svetovno vojno, ki jo danes človeštvo vodi proti naravi in življenjskemu okolju. Mislim, da se bodo ekologi na tem mestu strinjali z menoj.

Kriza sosodstva traja dolgo in ima po našem prepričanju globlje vzroke. O tem moramo danes razpravljati, če želimo obnoviti možnosti za afirmacijo ne le medreligijskega sporazumevanja v današnjem svetu, temveč tudi za afirmacijo drugih oblik sporazumevanja.

Ko se danes govori o sosodstvu (*neighbourhood*) in o dobrem sosodstvu (*neighbourliness*) med muslimani, kristjani in judi ter pozitivnem sodelovanju vseh sekularnih potomcev teh treh religij, je treba opomniti na to, da je bilo v zadnjih treh stoletjih vse človeštvo izpostavljeno velikim duhovnim spremembam.¹⁹

To pomeni, da danes noben govor o sosodstvu ne samo ne more, temveč ne sme zanemarjati nove »tradicije« in opaznih rezultatov slabih strani novoveškega človeka, kakor tudi posledic zmagoslavja kvantitativne znanosti in njenih raznovrstnih aplikacij.

Vse od konca 17. stoletja raznovrstni sekularni izmi in scientizmi potiskajo in postavljajo na margino tradicionalne svetove islama, krščanstva in judaizma. Ti izmi so v 19. in 20. stoletju za svoje poklice in programe, kakor tudi za svojo izhodiščno platformo, privzeli različne revolucije, nacionalizme, socializme, humanizme, komunizme, fašizme itd. Svet 18., 19. in 20. stoletja je postal svet vstopa človeških množic v zgodovino, te množice pa je bilo treba zabavati in animirati z ideologijami. Tako je prišlo do krčevitih sprememb, ki so se zelo negativno odražale na tradicionalnih obrazcih sosodstva med religijami.

²⁰ Primerjaj s: Smith, H. (2001): *Why Religion Matters, The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief*. San Francisco, New York, Harper.

²¹ Primerjaj z: Nasr, S. H. (1997): *Man and Nature, the Spiritual Crisis in Modern Man*. Chicago, ABC International Group, INC.

V kritiki in samokritiki današnjih družbenih ved obstaja splošno soglasje, da so od konca 17. stoletja naprej tradicionalne religije islama, krščanstva in judaizma, kakor tudi moralni sistemi teh religij bolj ali manj v defenzivi, umiku, ponekod v popolnem razsulu in izginevanju. Niso redki avtorji, ki sodoben čas imenujejo »doba nevere«.²⁰

Svet, ki se je poimenoval Zahod, je od 17. stoletja naprej izkusil mnoge zmagovite ideologije in kvantitativne vede, ki skušajo pojasniti univerzum in človeka. Vsaka ideologija je povečevala »svojega« človeka, bodisi na račun boga bodisi na račun drugih ljudi, kultur in civilizacij. Tudi znanstvene teorije, ki so nastale od 17. stoletja naprej, so razlagale svet znotraj številnih med seboj konkurenčnih izmov. Kaj je evolucionizem drugega kot povečevanje človeka na račun drugih živih organizmov? Kaj je biologizem drugega kot povečevanje nekaterih človeških ras na račun drugih oziroma nekaterih živih bitij na račun drugih? Vse to je zelo negativno vplivalo na tradicionalne življenjske vzorce sosledstva.

Znanstvene teorije novega veka so bile in so tudi danes dosledna praktična uporaba slabih strani novoveških ideologij in triumfalnega novoveškega duhovnega stanja Zahoda. Poleg tega so te znanstvene teorije s svojo uporabnostjo ogrozile sosledstvo človeka in živali (evolucionizem), kakor tudi sosledstvo človeka in človeka (biologizem). Toda glavni izraz praktične uporabnosti znanstvenih teorij novega veka je prihod dobe, v kateri se je pojavila množica strojev.

Tudi pred tem je človeštvo poznalo določeno vrsto naprav in strojev, vendar so bili prav v novem veku izumljeni stroji, ki dajejo človeku strašansko moč nad drugimi ljudmi in nad naravo. Novoveški stroji so čedalje bolj »pristni sosedje« današnjega človeka in človeštva. Stroji so izdelani kot najopaznejši vidik zaveznitva ideologij in znanstvenih teorij novega veka. Tako se je oblikoval čvrst triumvirat ideologije, znanosti in strojev, prišlo je do krize sosledstva med religijami, in potem tudi do velike ekološke krize.²¹ Z ekološko krizo pa je prišlo do ogroženosti sosledstva med človekom in naravnim okoljem (vendar o tem ob tej priložnosti ne bo govora).

Kaj se je pravzaprav zgodilo tik po koncu 17. stoletja, kaj se je zgodilo s tradicionalnim sosledstvom muslimanov, kristjanov in judov, kaj je od tega sosledstva ostalo v dobi velikega triumvirata ideologije, znanosti in stroja?

S triumfom ideologije, znanosti in strojev je prišlo do slabitve, marginalizacije ali pa popolnega zanemarjanja tradicionalnih religijskih in moralnih vzorcev islama, krščanstva in judaizma. Spodbujen in elana poln novoveški človek ni več gradil temeljev sosledstva z drugimi na podlagi vere in zavesti o obstoju Boga, niti na podlagi od Boga razodetih načel.

Za pojasnitev – za negativno in rigidno stran novega veka ter za novoveške rigidne ideologije, tiste, o katerih sta zelo kritično pisala Theodor Adorno in Max Horkheimer, naš sosed ni več božja stvaritev, kakor tudi mi nismo več božja stvaritev. Naš sosed je posledica slepega delovanja evolucije. Dve svetovni vojni v 20. stoletju sta seveda zelo kompleksen in grozovit pojav, ki ga ni mogoče enoznačno raztolmačiti, vendar pa je povsem gotovo, da se v ideologijah prve in druge svetovne vojne nahaja daljni odmev triumfalnih pogledov novega veka in glavnih znanstvenih teorij: evolucionizma in biologizma.

Nikdar ni bilo sosledstvo med ljudmi in religijami v tako veliki meri uničeno, kakor med svetovnjima vojnoma v 20. stoletju. Še enkrat ponavljamo: po drugi svetovni vojni so na evropskih tleh Judje skoraj izginili, umirali so v milijonih. Tradicionalno sosledstvo med judi in kristjani, ki se je stoletja gradilo v Evropi, je skoraj izginilo. Kakor pravi Graham E. Fuller, celo današnji

»kompleksen palestinski problem kljub vsemu svojih korenin nima v islamu, ampak v zahodnem preganjanu in klanju evropskih Judov« (Fuller, 2010: 5).

Prav tako lahko, med posledice druge svetovne vojne prištejemo tudi trpljenje muslimanov na Balkanu od leta 1990 naprej. To trpljenje v marsičem spominja na trpljenje Judov v Evropi med drugo svetovno vojno. Svetovni vojni sta pustili grozovite posledice na sosedstvu tako na Bližnjem kot na Srednjem vzhodu. Ko danes v pričujočem članku uporabljamo termine »kristjani«, »judje«, »muslimani«, ne mislimo samo na te tri (tradicionalne) skupine vernikov, temveč tudi na njihove *sekularne potomce*. A ti potomci niso postali povsem hladni do svojih tradicij. Še vedno tako ali drugače izžarevajo kulturne, tradicionalne in civilizacijske pomene, ki izhajajo iz judaizma, krščanstva in islama.

Zato se je treba glede na slabitev tradicionalnih obrazcev sosedstva po drugi svetovni vojni odkrito vprašati: Kdo je danes »drugi«, v prezirljivem pomenu te besede? Ko se danes v Evropi in na Zahodu govori o »drugem«, je najpogosteje samoumevno, da ga nihče ne želi imeti za svojega sosedu.

Marsikje se drugega dojema v prezirljivem pomenu te besede. Odgovori, zakaj je tako, so seveda lahko zelo različni. V Izraelu so tisti »drugi« muslimani in kristjani. V državah Bližnjega vzhoda z večinsko muslimanskim prebivalstvom so tisti »drugi« kristjani in judje, čeprav sta glede na kristjane Libanon in Egipt lahko pogosto pozitivni izjemi. Ko je posredi današnja Evropa, so danes judje in muslimani »drugi«. Tudi območje Balkana v celoti že več desetletij priča o reduciranju muslimanov na status tistih prezrtih »drugih«. Včasih je bilo to reduciranje na status prezrtega »drugega« zelo krvavo.²²

Zakaj se muslimani na številnih področjih vse od konca 18. stoletja počutijo, kot da so oni tisti »drugi«? In zakaj se jih je »oblikovalo« in »pripravljalo« kot prezrte druge?

Obstaja izjemno veliko del, ki govorijo o muslimanih v takem položaju. Norman Daniel v svojem delu *Islam and the West* (1997) govori o *the making of an image* (»ustvarjanju predstave«) o muslimanih.²³ Na drugi strani je Bernard Lewis, avtor knjige z enakim naslovom *Islam and the West* (1993), in s cilji, drugačnimi od ciljev Normana Daniela. Bernard Lewis se namreč trudi prikazati islam predvsem kot silo, ki ne želi imeti opravka s svetovi okoli sebe.²⁴ V tem kontekstu Bernard Lewis v svojih analizah kaže, da so muslimani »drugi«, zahvaljujoč tudi sami sebi.

Veliko del je napisanih na način soočanja in nasprotovanja ene današnje geopolitične strani sveta, tj. Zahoda,²⁵ na eni strani in islama na drugi. Druga stran, tista islamska, je danes tisti »drugi«.²⁶

Kajti v delih, ki opisujejo današnji »Zahod« v soočanju z drugim, je »Zahod« vse, je nadvilicizacija, je Demiurg, je sekularizem, je blaginja, je sam vrh vsega človeškega! V vseh takih soočanjih »Zahoda« in »islama«, se islamu pripenja status »ovce«, ki izgubljeno meketa in kvasi nekakšne svete besede.²⁷

Prav tako se v taki vrsti knjig islamu odreka pravica do sosedstva, vse dokler se ga ne klonira po svojem vzorcu. Primer številnih člankov in knjig, napisanih po načelu »zmernega islama«, pove dovolj, za kakšno vrsto »kloniranja« islama gre.²⁸ Ti projekti »pripravljanja islama« glede na želje mogočnih zbujaajo poseben strah tradicionalnih muslimanskih intelektualcev. V pre-

²² Spomnimo se razsodbe Mednarodnega sodišča za človekove pravice iz leta 2007, v kateri piše, da se je nad bosanskimi muslimani zgodil genocid.

²³ Primerjaj: Daniel, D. (1997): *Islam and the West, The Making of an Image*. Oxford, One World.

²⁴ Primerjaj: Lewis, B. (1993): *Islam and the West*. New York, Oxford, Oxford University Press.

²⁵ Primerjaj: Van de Weyer, R. (2001): *Islam and the West, A New Political and Religious Order post September 11*. Hampshire, John Hunt Publishing.

²⁶ Primerjaj tudi: Saikal, A. (2003): *Islam and the West, Conflict or Cooperation?* New York, Palgrave Macmillan.

²⁷ Primerjaj: Diner, D. (2009): *Lost in the Sacred, Why the Muslim World Stood Still*. Princeton, Princeton University Press.

²⁸ Primerjaj: M. A. Muqtadar Khan, ur. (2007): *Debating Moderate Islam, The Geopolitics of Islam and the West*. Salt Lake City, The University of Utah Press.

²⁹ Primerjaj: Todorova, M. (1997): *Imagining the Balkans*. New York, Oxford, Oxford University Press.

³⁰ Več o tem: Faliq, A., ur., (2010): *Islamophobia and Anti-Muslim Hatred: Causes and Remedies*. *Arches Quarterly*, (4). The Cordoba Foundation.

tekljih petnajstih oziroma dvajsetih letih smo videli, kako se pripravlja t. i. »zmerni islam«; prav tako, kakor se pripravlja »hitra hrana« (*fast food*).

Pregled glavnih primerov take literature o islamu ponuja opis islama kot »drugega« ter nekako ponuja načrt neke zgodovine, v kateri je islam posta(ja)l »drugi«.

Kadarkoli se navede naslov »Islam in Zahod«, islam lahko pomeni vse. Za Bernarda Lewisa so egiptovski kmetje islam, moderna republika Turčija je islam, iranska revolucija je islam, nekdanji arabski socialistični in basistični režimi so islam, vonj čevapčičev je islam itd. Pri tem se projicira *dozdevna antizahodna agenda vseh teh islamov* z jasnim ciljem, da se na koncu proizvede *islam kot blok*, kot tisti nevarni in nezaželeni »drugi«, kot islam, ki ne ve za sosodstvo. Veliko vidikov je ponujenih v taki vrsti literature, kjer se na islam gleda kot na »drugega«, kjer se islam angažira in »pripravljaj« kot drugi. Ko je tema balkanska regija, je zelo poučna knjiga, ki jo je napisala Maria Todorova *Imagining the Balkan* [Umišljanje Balkana].²⁹

Prav Maria Todorova je bistroumno opazila glavno smer zahodnega mišljenja o islamu, v katerem se islamu odvzema sosodstvo. Protagonisti takšnega mišljenja so dolgo izključevali islam iz kulturno-civilizacijske orbite sodobnega sveta. Ta intelektualna operacija je še posebej vidna v odvzemanju tistega tretjega mesta islamu v sintagmi judovsko-krščansko-muslimanska civilizacija. Islama nočejo imeti za soseda. Vseeno Maria Todorova upa, da bo prav kmalu prišel čas, ko se bo govorilo o »judovsko-krščansko-muslimanskih koreninah evropske kulture«. Todorova pravi:

Minili so časi, ko so celo ruski liberalci prepričljivo podpirali rusko zahtevo po evropejstvu s tem, da so jo postavljali nasproti barbarim Turkom. Za novo generacijo je to že nesprejemljivo, saj mora pokazati, da je premagala krščanske predsodke, in je, da bi premagala dediščino antisemitizma, koreninam zahodne kulture dodala in ponotranjila nov atribut: judovsko-krščanska. Človek se sprašuje, koliko časa bo minilo, preden bomo začeli govoriti o judovsko-krščansko-muslimanski tradiciji in koreninah evropske kulture. (Todorova, 1997: 152–153)

Ali imajo islam in muslimani danes možnost, da si v Evropi in drugod na Zahodu izboljšajo status soseda in vzdušje sosodstva? Ko želimo odgovoriti na to vprašanje, moramo upoštevati naslednje: vse od zloma komunizma (1990) in padca berlinskega zidu se desno usmerjene politične opcije v Evropi – v svojih nastopih in političnih in ideoloških konstruktih in projektih – negativno osredinjajo na islamske migrante na domačih tleh ter islamski svet v globalnem smislu. V tem kontekstu je zaslediti številne neposredne posledice delovanja desno usmerjenih politik v državah Evropske unije.

Glede muslimanskih imigrantov in delavcev v EU, so te posledice vidne med drugim tudi na naslednjih področjih: a) visoka raven protimuslimanskih predsodkov, b) diskriminacija na podlagi zaposlovanja c) prezirljiv status muslimanov v medijski obravnavi, d) zlorabe in nasilje, e) preprečevanje oblikovanja muslimanske elite, ki bi z evropskimi pravnimi sredstvi branila pravice muslimanov, f) preprečevanje državljanske integracije muslimanov v EU, g) marginalizacija muslimanov na področju šolstva, umetnosti, znanosti, politike ...³⁰

Kaj je sosodstvo med verniki in religijami v današnji dobi globalizacije?

Tu bomo govorili predvsem o sosodstvu vernikov, o sosodstvu med religijami – judaizmom, krščanstvom in islamom nekoč in danes. Poskušajmo pa najprej reči vsaj nekaj besed o tem, kaj je

sosestvo med različnimi verniki. Našim današnjim prijateljem na Zahodu so lahko moji naslednji odstavki v veliko korist.

V najširšem pomenu je sosestvo prijateljska naravnost srečevanja, ki naseljuje prostor med dvema ali več človeškimi dobrotami in plemenitostmi. Zato se sosestvo razkriva predvsem v človeški dobroti in sočustvovanju. Sosestvo ni nekaj »znanstvenega«, ki je podobno »znanstvenemu dejstvu« in ima celo datum svojega odkritja. Zato sosestva ni mogoče definirati kot kakšno kemijsko formulo. Sosestvo ni objekt ali koncept, ki je pripravljen nekje v kabinetih institucij in potem postavljen pred nas. Sosestvo je predvsem obdarovanje drugih ljudi in stvaritev z duhovnim mirom in fizično varnostjo, v katerih lahko živijo, prebivajo. Sosestvo prej obsega nas kakor pa mi njega. Sosestvo je tako duhovni, psihološki in fizični prostor, nastal iz celotnega spektra moralnih odnosov med ljudmi. Med nami in našim sosedom se nahaja moralna institucija sosestva. Kot sosedje se vzajemno obdarujemo s sosestvom. Sosestvo je tu, kot je tu zrak ali tla pod nogami. Sosestvo prebiva v pobožni svobodi osebne odločitve, da se z drugimi ljudmi živi v miru. Potemtakem sosestvo ni diktat zakona, podoben diktatu zakona modernih parlamentov. V instituciji sosestva ne obstaja »močnejša« in »šibkejša« stran. Sosedje obdarujejo institucijo sosestva s svojo dobroto in jo tako plemenitijo. Zato sosestvo ni racionalen projekt, kakor je projekt na primer gradnja hidroelektrarne. Sosestvo je duhovna institucija, ki utemeljuje samo sebe, s pogojem, da tej instituciji moralni ljudje ponudijo možnost. Sosestva ne vodi in ne »moderira« nihče od njegovih udeležencev. Poleg tega je sosestvo posledica moralne olikanosti, moralne vzgoje. Naša vzgoja in naša morala branita in varujeta druge pred nami. In še, sosestvo je podobno svobodnemu in dostojanstvenemu pogovoru. Dostojanstven pogovor vodi samega sebe. Če katerikoli od sogovornikov začne dominirati v pogovoru, takrat pogovor preraste v nekaj podobnega policijski preiskavi. Sosestvo je seveda lahko nekaj pristnega, vendar ni sorodstvo. Naš sosed namreč ni nujno tudi naš sorodnik. Sosestvo ni niti materialna korist ali posel, saj iskreno sosestvo ne zvišuje stanja na nikogaršnjem bančnem računu. Vseeno iskreno sosestvo pripomore k mnogim razcvetom, tudi tistemu materialnemu.

Četudi sosestvo ne nasprotuje pravilom »hišnega reda«, je sosestvo veliko več kot to.

Sosestvo je moralna lastnost sosedu, sosed pa je tu kot nekdo, ki je »posejan po Zemlji«, kjer smo »posejani« tudi mi, njegovi sosedje. Sosed je v naši bližini, v isti ulici, sredi skupnega mesta, rojstnega kraja, dežele. Sosestvo je moralna odgovornost. Sosed je tu, da se srečamo, pozdravimo, da se rokujemo, pogovarjamo, da kdaj tudi skupaj obedujemo, izmenjamo nazore o svetu in življenju. S pogovorom naš sosed z nenasilnimi koraki zahaja v naš čas, vstopa v naš jezik, zakoraka v naše duhovno razpoloženje, stopa v »naš prostor«. Isto počnemo tudi mi z njegovim časom, jezikom, duhovnim razpoloženjem, »njegovim prostorom«. Vendar to sodelovanje v prostoru in duhu sosestva ne pomeni zasedanja. Nasprotno, *sosestvo je sodelovanje brez jemanja*, brez odzemanja, tako kakor na milijarde rib sodeluje v enem oceanu, in nemogoče je, da katerakoli riba prisvoji ocean zase. Pri tem, z leti, med sosedi prihaja do normalnih srečevanj, določenih s krogom »mejnih situacij človeka«, kot bi rekel Karl Jaspers. Sosedje se veselijo, praznujejo svoje različne verske praznike, čestitajo drug drugemu. Sosedje zbolevalo in umirajo, pospremiijo drug drugega na drugi svet itd. Sosedje med seboj sočustvujejo v človeški usodi, v tihem minevanju časa, v tihih menjavah dneva in noči. Sosestvo je tako kot nekakšna duhovna in brezinteresna institucija, ki je ne diktira noben pragmatičen zakon, razen osnovna morala, tako dragocena, ker nas vzgaja v spoštovanju človeške integritete drugega. Na kratko, sosestvo pomeni: »Živi dostojno in dovoli, da tudi drugi dostojno živi!«.

Današnji drzni Zahod mora vedeti, da je sosestvo, ki je nastalo v tradicionalnih svetovih pobožnih judov, kristjanov in muslimanov, pomenilo spoštovanje človeških razlik in verovanj. Sosedova hiša poleg naše hiše ni »razdrto dvorišče«, v katero se lahko stopa nesramno in brezobzirno, ko se

nekomu zazdi. Sosedstvo je sosedstvo različnih pogledov, upoštevanja, spoštovanja. Sosedova hči je tudi naša hči. Ona velja za našega otroka. Njen obraz je obraz naše hčere. Pri tem sosedstvo ne pomeni izenačevanja in zatiranja osebnih identitet. Nasprotno, tradicionalna sosedstva so zgradila visoko spoštovanje do drugačnih pogledov na globine nebesne modrine, do raznolikih vidikov intimne človeka druge vere, drugega ali drugačnega svetovnega nazora.

Sosedstvo pomeni tudi, da nimamo pravice spraševati svojega soseda prav slehernega vprašanja. Pomeni tudi to, da spoštujemo pravice svojega soseda do intimnega doživljanja njegove vere. Prav tako sosedstvo pomeni, da naš sosed ni »naš objekt«, ki ga je treba »omikati«, »kulturno povzdigniti«, ga napraviti »podobnega nam«, »klonirati« glede na naš vzorec.

Ne smemo si prizadevati, da bi svojega soseda videli kot prozorno »stekleno figuro«, »golo osebo« in brez »pokrivala« njegovih verovanj, tradicije, njemu lastne religije. Zato mora biti sosedstvo ne le sosedstvo dostojanstvenega pogovora, temveč tudi sosedstvo dostojanstvenega molka. Še več, sosedstvo je pogosto srečanje dveh ali več molkov. Kajti svojega soseda spoštujemo tudi v njegovi pravici, da za nas ostane v marsičem prijetna skrivnost. Ne smemo nasilno kopati po globinah sosedove duhovnosti, intimne, njegovih soočanj s skrivnostjo življenja in smrti.

Sosedstvo med različnimi ljudmi in verami je pridobitev visokih in pobožnih kultur in predvsem mestnega življenja. Sosedstvo, kakršno smo opisali, je med judi, kristjani in muslimani nastajalo šele v blaginji velikih mest in univerzalno tolmačenih treh monoteističnih religij. Pri tem je sosedstvo različnih vernikov in svetovnih nazorov moralna in visoko hvaljena etična institucija starodavnih verskih tradicij po vsem svetu.

Prav tako je sosedstvo eden najhvaležnejših potomcev tradicije, ki si resnično zasluži, da jo imenujemo tradicija.

Kaj drugega pa je tradicija, če ne veliki korpus človekove verske, moralne, književne, filozofske, arhitekturne ... duhovnosti, ki nas že stoletja naslavlja s svojo veličino iz preteklosti. Pomena tradicije ne smemo razumeti pogovorno, tradicije ne smemo »mešati z običaji, navadami, pododanimi vzorci razmišljanja in podobnim«. (Nasr, 1988: 67) Povedano drugače, »s pojmom tradicija bi lahko razumeli vključevanje principov, ki povezujejo človeka z nebesi in potemtakem z religijo ...«. (ibid.)

Prav tako bi lahko rekli, da je sosedstvo med najpomembnejšimi institucijami, ki so prišle do nas iz tradicije starodavnih multikulturnih in multiliterarnih družb. Sosedstvo je bilo kot duhovna in moralna institucija ljudem veliko pristnejše kot pa institucija države. Kajti sosedstvo je poklicano, da z moralo in nenasiljem varuje dostojanstvo različnih ljudi, dostojanstvo drugega in drugačnega. Sosedstvo angažira drugega tako, da ga odpira proti nam in nas proti njemu. Prav tako je sosedstvo kot moralna institucija skozi zgodovino ohranilo veliko večje število človeških življenj, kakor so to storile države. V klasičnem arabskem jeziku obstaja veliko pregovorov o sosedstvu in sosedih, na primer: *Al-jāru thumma d-dār* (Najprej si priskrbi soseda, nato hišo!) in *Jāruka al-qarīb wa lā akhūka l-ba'īd* (Boljši je bližnji sosed kot pa daljni brat.) itd. (Khalaili, 1998: 16)

Zato smo na začetku trdili, da je v današnjem svetu, na katerem biva največje število človeških duš, odkar obstaja svet, z drugim najbolje sodelovati prek iskrenega tradicionalnega sosedstva.

Bog – vir sosedstva vernikov in religij

Ko govorimo o tradiciji sosedstva glede na različne religije in različne vernike, moramo upoštevati naslednje točke, ki bi se jih morali na Zahodu učiti že od zgodnje mladosti: prvič, kadarkoli

verniki kontemplirajo o sosedstvu, morajo vedno imeti v mislih dejstvo, ki ga promovira sleherna tradicionalna religija: namreč, da obstaja bog. Sosedstvo judov, kristjanov in muslimanov je bilo v velikih kalifatih zasnovano na zavesti o bogu kot stvarniku vseh nas. *Bog, stvarnik vseh nas, je prav s tem, ko nas je ustvaril, s samim dejanjem stvarjenja, postavil v enakopraven položaj stvaritve.* Stvarnik je en sam, stvaritev pa je nešteto. Potemtakem stvaritve primarno prek boga ustvarjajo prijetno atmosfero sosedstva, saj bog velja za vseobsežnega.³¹ Ni razloga, da ne bi verjeli, da se tudi Bog veseli plemenitega sosedstva med svojimi stvaritvami. Z institucijo sosedstva priklicujemo tudi Boga, da je priča našemu sosedstvu in da je On Sosed vseh nas.

Zavezo našega sosedstva z drugače verujočimi (kakor tudi z drugače neverujočimi), izpeljujemo tudi iz dejstva, da imajo vsa bitja enega in edinega stvarnika. Čaščenje boga pomeni predvsem ljubezen do Boga. Kakor čaščenje Boga, ima tudi ljubezen dva predmeta – Boga in soseda.³²

Drugič, sodelovanje v sosedstvu predvideva elementarno medsebojno človeško priznanje. Pomeni priznanje drugega in drugačnega v tem, da je tudi drugi človek, da *ima tudi drugi pravico do življenja, svobode, imetja, časti/dostojanstva, vere/prepričanja in družine/potomcev.* Muslimani so lahko ponosni, da so klasični učenjaki islamske doktrine vztrajali pri teh šestih univerzalnih pravicah, ki so jih muslimani dolžni zagotavljati tako sebi kot tudi svojim sosedom: judom, kristjanom, sabejcem, ljudem drugih ver in svetovnih nazorov.

Tretjič, četudi je toleranca izjemno pomembna, samo sosedstvo presega institucijo tolerance, jo prekaša in preraste z institucijo sprejemanja drugega v spoštovanju njegovih pravic do duhovnih izvorov, ki so drugačni od naših.

Četrtyč, sosedstvo med religijami je dostojanstveno bivanje in pravzaprav domovanje in prebivanje v *medsebojnem spoštovanju* človeške integritete. Medsebojno spoštovanje temelji na zlatem pravilu: »Ne stori drugemu tistega, česar ne bi storil samemu sebi!«³³

Petič, do našega sosedstva nimajo pravice le ljudje, temveč tudi minerali, rastline, živali. Zrak, voda in zemlja so prav tako naši sosedje. Pa tudi nebesa so naši sosedje, saj nas njihov zvezdni svod spominja na moralni zakon v nas, kakor bi to v drugem kontekstu rekel Immanuel Kant.

Šestič, medsebojno spoštovanje hkrati pomeni *priznavanje pravic svobodnemu obstoju duhovnih in fizičnih razlik.* Iz tega sledi, da je sosedstvo predvsem sosedstvo razlik, mirnega sodelovanja razlik, mirnega prežemanja razlik. Razlike se v Koranu slavijo kot znak Alahove ustvarjalne moči: »In eden Njegovih znakov je ... različnost vaših jezikov in barv.«³⁴ Velika je pridobitev iskrenega sosedstva, ko imajo ljudje zakonsko pravico do različnosti, ko imajo enake pravice do svojih razlik. Še bolje pa je, ko so ljudje moralno zavedni in odgovorni, da spoštujejo drugega v njegovih razlikah. Ljudje so različni, a vse dokler se priznava, da so različni, je treba prav tako razglašati, da so ljudje enaki. Fazlur Rahman pojasnjuje, zakaj Koran takole poudarja enakost ljudi:

Razlog, zakaj Koran poudarja bistveno enakost ljudi, je ta, da je vrsta te nemoralne/zlobne superiornosti, ki jo nekateri člani te vrste izvajajo nad drugimi, edinstvena med vsemi živimi bitji. To je točka, ko se človeški razum pojavi v svojih najbolj izprijenih oblikah. Prav tako drži, da oddaljenost med človeškimi zmožnostmi in njihovo stvarno realizacijo kaže na razpon, ki ga verjetno ne doseže nobena druga vrsta živih bitij: izključujoč naravne pomanjkljivosti je

³¹ V Qur'ānu je Alah opisan kot »Al-Muḥīḍ« (Vseobsežen). Primerjaj: Qur'ān, LXI, 54.

³² »... as worship of God, love has two objects – God and neighbour«. Glej: Volf, M. (2011): *Allah, a Christian Response.* New York, HarperCollins Publishers.

³³ »Do not do to other what you would not have done to you.« Glej: Armstrong, K. (2006): *The Great Transformation, the Beginning of our Religious Traditions*, xiv. New York, Toronto, Alfred A. Knopf.

³⁴ »And among His Signs is... the difference of your languages and your colours«, Qur'ān, The Romans, XXX:22.

³⁵ Primerjaj: Karić, E. (2011): *Moral Tuition and Education*. V *Education in the Light of Tradition*, J. Casewit (ur.), 35–38. Bloomington, World Wisdom.

³⁶ Žal se v sodobnih šolah povsod po svetu danes učijo kvantitativne predmete, kot so fizika, kemija in podobno. Velikobolje bi bilo, če bi se poleg teh predmetov učili tudi predmete, kot so: moralno sosedstvo, skromnost, sram, pogumni govor, molk, človeška duša itd. V islamskih derviških samostanih in krščanskih samostanih v srednjem veku so se učenci učili sramu, molka, skromnosti, kontemplacije in podobnega. Če bi ti predmeti ostali v šolah, nikdar ne bi bile izumljene atomske, vodikove in nevtronske bombe. Te bombe milijonom živih bitij odvzema-jo elementarno sosedstvo!

težko najti kakršnokoli razliko, na primer med enim primerkom strigalice in drugim. A med vzpenjanjem po evolucijski lestvici razlika med možnostmi in njihovo resničnostjo raste proporcionalno ... (Rahman, 1994: 45)

Sedmič, še enkrat opozarjamo: sosedstvo predvsem ni stvar navad, lokalnih nazorov, državnih zakonov, temveč morale. Sosedstvo temelji predvsem na morali, sosedstvo je moralna dolžnost, nedvomno moralno dejanje, moralni obzir, moralno gibanje in delovanje. Sosedstvo je po tem podobno sramu. Sramuje se lahko le moralna oseba. Sosedovati z drugim more le moralna oseba. Moralne in ne kakšne druge norme dajejo sosedstvu duhovno tonalnost. Če bi bili člani parlamenta Hitlerjeve nacistične Nemčije moralno vodeni, nikdar ne bi bili izglasovani rasistični zakoni, ki so bili tako fatalno proti Judom itd. Tako so bili Judje in »nearijci« najprej izobčeni iz sosedstva, potem še iz zakona in nato še iz življenja. Zakaj vztrajamo pri moralnih normah? Zato,

ker so moralne norme tiste, ki bi za večino človeštva morale biti stalne, izhajajo iz božanske avtoritete. Deset biblijskih in Deset koranskih zapovedi so vse po vrsti predvsem moralne zapovedi. V nasprotju z moralo so zakoni vseeno pogosto posledica političnega in oblastniškega koristoljubja. Določene stranke v parlamentu izglasujejo zakone, druge stranke v tem istem parlamentu jih odpravijo. Morale pa se ne da odpraviti, kakor se ne da ukiniti boga.

Osmič, sosedstvo je prej blagodejna posledica vzgoje (*moral tuition*) in šele nato izobraževanja (*education*).³⁵ To je razlog, zakaj vse religije abrahamskih tradicij (judaizem, krščanstvo in islam) in tudi vse tradicionalne religije sploh z vztrajanjem pri morali hkrati dajejo možnost sosedstvu.³⁶

Devetič, sosedstvo ne pomeni le sosedstva različnih ljudi, religij in svetovnih nazorov, temveč tudi različnih verskih znakov, simbolov in molilnic: sinagog, cerkva, džamij, pagod ... V Sredozemlju (ki je zaznamovano s kulturo in tradicijo islama) je še kako vidna tradicija sosedstva ne le različnih vernikov, temveč tudi sosedstva različnih svetih poslopij, svetišč, molilnic. Panorame sredozemskih mest z minareti in cerkvenimi zvoniki (Kairo, Aleksandrija, Damask, Bagdad, Bejrut, Rabat, Istanbul ...) so posledica dolgotrajnega islamskega in muslimanskega ohranjanja institucije sosedstva. Muslimani so lahko na takšno sredozemsko tradicijo ponosni (ironija je, da je bilo Sarajevo, prestolnica Bosne in Hercegovine, s svojimi več sto let starimi džamijami, cerkvami in sinagogami povsem okupirano mesto od leta 1992 do 1995., kar je žal slab znak za prihodnost institucije sosedstva v 21. stoletju).

Sklep

Danes je muslimanom, živečim na Zahodu, zelo težko predstaviti duhovne vire islama, saj velika večina pripada sloju imigrantov, delavcev, ekonomsko šibkejšemu sloju. Muslimanska elita na Zahodu še vedno nastaja in se mora avtentično potrditi.

Prav tako je muslimanom na Zahodu težko promovirati tradicionalno sosedstvo med religijami zaradi vsakodnevne zahodne medijske agresije proti islamu. Kljub vsemu pa je treba »umiriti medijsko ustvarjeno histerijo o nevarnosti islamskega vala, ki ruši sekularno trdnjavo Zahoda ...« (Nasr, 2000: xxxiii). Prav tako tradicionalne muslimane spravlja v obup dolgotrajno politično

koaliranje sekularnih potomcev judaizma in krščanstva. To koaliranje marginalizira islam, ga ponižuje, ga pretvarja v drugega, daljnega, nesodobnega, tujega, zunajčasovnega, eksotičnega.

Muslimani nasprotujejo in se upirajo takim projektom, pa tudi izobčevanju iz danes vladajočega svetovnega projekta »judovsko-krščanske« civilizacije. Ta projekt je tudi nekakšna »svetovna odrešitev«. Prav iz njega je islam danes izobčen. To je ena stran problema dostojanstvenega iskanja sosledstva danes.

Druga stran je bolj vesela, optimistična. Islam ima svetu še veliko pokazati iz svojih duhovnih zakladnic. Duhovnemu univerzumu Korana se je človeštvo vedno odzivalo, saj je islam Korana inkluzivna vera. Muslimani, predani Koranu, vedno znova pozivajo jude in kristjane k skupni duhovni gostiji, saj je »naš in vaš Bog – eden!« (Nasr, 1999:134).

Spomnimo se: glavnina verske in biblijske tradicije judaizma in krščanstva je že od nekdaj vsebovana v veliki islamski sintezi: »Judaizem in krščanstvo sta v nekem smislu 'vsebovana' v islamu, ker je islam zadnji stadij abrahamske tradicije, katerega zgodnji manifestaciji sta judaizem in krščanstvo.« Na kratko naj povzamemo naš koncept sosledstva za sodobni svet:

Moramo se navaditi, da sočasno gledamo več zahodov in več vzhodov na vseh straneh sveta. Da bo prihodnost boljša, moramo promovirati takšno dialoško zavest. Islamski Vzhod namreč ne pomeni zanikanja krščanskega Vzhoda, niti judovskega Vzhoda, niti ne bi smela sintagma krščanski Zahod implicirati zanikanja islamskega Zahoda, judovskega Zahoda. Religije, ki so univerzalne in ki imajo univerzalno sporočilo, bi se morale upreti projektom, s katerimi si želijo prisvojiti katerokoli območje sveta, kaj šele celino kot ekskluzivno domovino ene same religije.(Karić, 1999: 86)

Literatura

- ADORNO, T., HORKHEIMER, M. (2002): *Dialectic of Enlightenment*. Stanford, Stanford University Press.
- AKBAR, S.A. (2004): *Islam Under Siege*. Cambridge, Oxford, Polity Press.
- ARMSTRONG, K. (2006): *The Great Transformation, the Beginning of our Religious Traditions*. New York, Toronto, Alfred A. Knopf.
- CIGAR, N. (2000): *The Role of Serbian Orientalists in Justification of Genocide Against Muslims of The Balkans*. Sarajevo, Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava.
- DANIEL, N. (1997): *Islam and the West, The Making of an Image*. Oxford, One World.
- DERRIDA, J.: A Europe of Hope. *Epoche* (10), no. 2 (Spring): 407–412.
- DINER, D. (2009): *Lost in the Sacred, Why the Muslim World Stood Still*. Princeton, Princeton University Press.
- FALIQ, A. (2010): Islamophobia and Anti-Muslim Hatred: Causes and Remedies. *Arches Quarterly*, (4). London, The Cordoba Foundation.
- FULLER, G. E. (2010): *A World Without Islam*. New York, Boston, London, Little, Brown and Company.
- GLICK, T. F. (2005): *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Leiden, Boston, Brill.
- GOETHE, J. W. (1907): *Maximen und Reflexionen*, Nr. 121. M. Hecker (ur.) Weimar, Goethe-Gesellschaft.
- GOODY, J. (2008): *Islam in Europe*. Cambridge, Polity Press and Blackwell Publishing Ltd.
- GROSS, J. T. (2001): *Neighbors, the Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland*. Princeton, Princeton University Press.
- HODGSON, M. G. S. (1974): *The Venture of Islam*, zv. I. Chicago, London, The University of Chicago Press.
- IHSANOGLU, E. (2001): *History of the Ottoman State and Civilization*. zv. I, spremna beseda H. Inalcik. Istanbul, IRCICA.

- KANT, I. (1983): *To Perpetual Peace and Other Essays*. Indianapolis, Hackett Publications.
- KARIĆ, E. (2011): Who is the 'Other' today? V *Occasional Papers*, (3), July: 9–14. London, The Cordoba Foundation.
- KARIĆ, E. (2011): Moral Tuition and Education. V *Education in the Light of Tradition*, J. Casewit (ur.), 35–38. Bloomington, World Wisdom.
- KARIĆ, E. (1999): *Essays on (behalf of) Bosnia*. Sarajevo, al-Kalam.
- KHALAILI, K. (1998): *Mu'jamu Kunúzi l-amthāli wa l-ōikami l-'arabiyyah*. Beirut, Maktabah Lubnān.
- KHAN, M. A. M. (2007): *Debating Moderate Islam, The Geopolitics of Islam and the West*. Salt Lake City, The University of Utah Press.
- LEWIS, B. (1993): *Islam and the West*. New York, Oxford, Oxford University Press.
- LEWIS, B. (1995): *Cultures in Conflict, Christians, Muslims and Jews in the Age of Discovery*. New York, Oxford, Oxford University Press.
- MARGOLIS, E. S. (1999): *War at the Top of the World, The Clash for Mastery of Asia*. Toronto, Key Porter Books.
- MENOCAL, M. R. (2002): *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston, New York, London, Little, Brown and Company.
- MEZ, A. (1987): *The Renaissance of Islam*. Lahore, Islamic Book Service.
- NASR, S. H. (1988): *Knowledge and the Sacred*. Lahore, Suhail Academy.
- NASR, S. H. (1997): *Man and Nature, the Spiritual Crisis in Modern Man*. Chicago, ABC International Group, Inc.
- NASR, S. H. (1999): *Sufi Essays*. Chicago, ABC International Group, Inc.
- NASR, S. H. (2001): *Ideals and Realities of Islam*. Cambridge, The Islamic Texts Society.
- RAHMAN, F. (1994): *Major Themes of the Qur'ān*. Minneapolis, Bibliotheca Islamica.
- SAID, E. (1997): *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of The World*. London, Vintage.
- SAIKAL, A. (2003): *Islam and the West, Conflict or Cooperation?* New York, Palgrave Macmillan.
- SMITH, H. (2001): *Why Religion Matters, The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief*. New York, HarperSanFrancisco.
- TODOROVA, M. (1997): *Imagining the Balkans*. New York, Oxford, Oxford University Press.
- VOLF, M. (2011): *Allah, a Christian Response*. New York, HarperCollins Publishers.
- WEYER VAN DE R. (2001): *Islam and the West, A New Political and Religious Order Post September 11*. Hampshire, John Hunt Publishing.
- YEUENOULU, M. (2012): *Islam, Migrancy, and Hospitality in Europe*. New York, Palgrave Macmillan.
- ZABIRI, K. (1993): *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*. Oxford, Oxford University Press.

Arabska vstaja

Kontekst, perspektive in učinki

¹ Za več informacij glej <http://allafrica.com/stories/201210251143.html>, (24. oktober 2012).

Prispevek v treh vsebinskih sklopih predstavi in kritično analizira dogajanje na širšem območju Severne Afrike in Bližnjega vzhoda. V prvem delu opredeli konflikt v Zahodni Sahari, pokaže na upor v kraju Gdeim Izik in razpravlja o strategijah Zahodne Sahare pri prizadevanjih za priznanje pravice do samoodločbe. V drugem delu razpravljam o t. i. arabski vstaji, v kateri predstavimo vzroke za upor, proces in posledice ljudskih vstaj. Prepoznati želimo širši kontekst zgodovinskega dogajanja in predvideti nadaljnji razvoj dogodkov. V tretjem sklopu se vrnem k »materi konfliktov« na Bližnjem vzhodu, kjer v krajši razpravi identificiram vzroke palestinsko-izraelskega spora in ugotavljam, kakšna bi lahko bila pravična rešitev. V zaključnem poglavju povzamem ugotovitve in se opredelim do »novega svetovnega reda«, ki se izrisuje v začetku 21. stoletja in pri katerem igrajo dogodki v arabskem svetu strateško pomembno vlogo.

Zahodna Sahara in Gdeim Izik

»Arabska pomlad se je začela novembra 2010, ko se je zahodnosaharsko ljudstvo uprlo maroškemu okupatorju.« Tako je na mednarodni konferenci lingvistov in literatov opredelil Noam Chomsky.¹ Svetovni mediji tega takrat niso opazili, ker niso hoteli videti sprememb, ki se dogajajo v arabskem svetu. Chomsky je ob tej priložnosti omenil tudi zanimivo analogijo med Palestino in Zahodno Saharo: ob podpori Zahoda namreč okupator v obeh golta ozemlje, ki mu ne pripada. Kakor Francija, maroška zaveznica, tudi ZDA kot izraelska zaveznica storijo vse, da se nič ne premakne, da ni nikakršnega napredka v mirovnem procesu.

Zahodno Saharo in protest v Gdeim Iziku postavljam na začetek naše razprave, ker je mogoče z navedbo tega upora ustrezno opredeliti začetek arabske pomladi. Desetega oktobra 2010 je namreč 20.000 Saharcev v Gdeim Iziku, ki leži približno 20 kilometrov od okupirane prestolni-

² Mirovna misija OZN se imenuje MINURSO (United Nations Mission for the Referendum in the Western Sahara), njena naloga je ustaviti konflikt in poskrbeti za implementacijo referendumu o samoodločbi. Resolucija št. 690, ki jo je varnostni svet OZN sprejel 29. aprila 1991, doslej ni bila uresničena.

³ Za več informacij glej <http://www.newint.org/features/web-exclusive/2011/09/14/western-sahara-independence-resistance/> (5. junij 2013).

⁴ Kratek dokumentarni film o Gdeim Iziku je dostopen prek: <http://www.youtube.com/watch?v=z034H97gvN8>.

⁵ Več o tem: <http://www.hrw.org/news/2010/12/22/western-sahara-france-against-human-rights> (5. junij 2013).

ce El Aaiun, postavilo največji protestni tabor v svoji zgodovini. Glede na satelitske posnetke so v OZN, ki vodi mirovno misijo² v Zahodni Sahari, ocenili, da je bilo v taborišču več kot 6000 šotorov.³ Le štiri dni po začetku protesta je maroška vojska, ki je s tem prekršila 19 let trajajoče premirje s Fronto Polisario, legalnim predstavnikom Zahodne Sahare, vdrla v tabor in začela streljati. Ob prvem napadu je ubila enega človeka, 14-letnega dečka. Osmega novembra je maroška vojska dokončno in brutalno uničila tabor ter pregnala protestnike. Natančnih podatkov o tem, koliko je bilo ubitih in ranjenih protestnikov, zaradi medijske blokade informacij iz Zahodne Sahare ni.⁴

Demonstracije v Gdeim Iziku niso bile zgolj upor proti korumpiranim elitam, Saharci so demonstrirali proti diskriminaciji, brezposelnosti, kraji naravnih virov in kršitvam človekovih pravic, obenem je bil njihov protest tudi upor proti več desetletij trajajoči okupaciji njihove države, ki si jo je nelegalno pripojil Maroko in

kar je pred časom britanski *The Economist* označil kot klasični *Anschluss* (Arts et al., 2007: 11). V nasprotju z drugimi vstajami v arabskih državah, kjer so se ljudstva uprla domačim režimom, se Saharci in Zahodna Sahara kot zadnja afriška kolonija upirajo tudi in predvsem maroški okupaciji. V luči mednarodnega prava je zahodnosaharska zgodba identična vzhodnotimorski; temu se je uspelo odcepiti od Indonezije in vzpostaviti lastno državo na temelju pravice do samoodločbe (ibid.: 18). Kakor Vzhodni Timor ima Zahodna Sahara identična izhodišča in pravne podlage za svoje politične zahteve, pomembna razlika in geostrateška zagata, kljub več deklaracijam OZN, ki Zahodni Sahari priznavajo pravico do samoodločbe in nalagajo mednarodni skupnosti in Maroku, da izpelje referendum o neodvisnosti Zahodne Sahare, je položaj, vloga in vpliv Maroka. Velike sile vztrajno ignorirajo množične kršitve človekovih pravic v Zahodni Sahari, ker imajo v regiji strateške interese. ZDA ohranjajo z maroško kraljevo hišo odlične odnose, Maroko je bil zvest zaveznik v »vojni proti terorizmu«, prav tako Američani ne želijo škodovati svojemu vplivu na SV Afrike. Španija, ki bi morala kot nekdanja kolonizatorica Zahodne Sahare pristopiti precej bolj proaktivno, ohranja odnose na visoki ravni zaradi begunske problematike in svojih dveh enklav, Ceute in Melille, ki ju obkroža Maroko. Kakor piše španski pravnik Ruiz Miguel (2007), bi morala biti španska vloga v procesu implementacije samoodločbe ključna in vodilna. Po njegovih besedah in besedah drugih mednarodnih pravnikov je namreč Španija *de iure* še vedno administrativna sila v Zahodni Sahari (Ruiz Miguel, 2007: 306). Španija je šest dni pred Francovo smrtjo, 14. novembra 1975, z Marokom in Mavretanijo (ki sta nato okupirala in razdelila njeno nekdanjo kolonijo) podpisala t. i. »Madriški sporazum«. Z njim se je želela Španija izločiti in odreči odgovornosti, ki jo ima kot nekdanja kolonizatorica po mednarodnem pravu (ibid.: 308), vendar se ji takšen unilateralni umik ni posrečil, ZN so namreč zatem večkrat potrdili pravno odgovornost Španije do nekdanje kolonije. Danes ima Španija po besedah Ruiza Miguela (ibid.: 317) znova priložnost, da popravi svoje pretekle napake in prevzame odgovornost tako, da bo pripomogla k implementaciji resolucije št. 690 ter izvedbi referendumu o samoodločbi. Francija je na drugi strani tesna maroška zaveznica in je doslej v OZN za zaprtimi vrati večkrat uporabila veto ter preprečila uveljavitev človekovih pravic na okupiranem območju Zahodne Sahare.⁵ Obenem ji zavezništvo z Marokom koristi pri njenih trenjih z nekdanjo kolonijo Alžirijo. Alžirija je država, ki je Saharcem ponudila skrajni jugozahodni kos svojega ozemlja/puščave, kjer v begunskih taboriščih po oceni

Odbora OZN za begunce in imigrante⁶ iz leta 2009 živi več kot 165.000 Saharcev, ki se ne morejo vrniti na svoje domove. Tisti, ki ostajajo na okupirani zemlji, so deležni represije in množičnih kršitev človekovih pravic. Maroko nenadzorovano in nekaznovano črpa naravna bogastva. Zahodna Sahara je bogata s fosfati, nafto, njeno morje na Atlantiku je eno ribolovno najbogatejših območij na svetu. Evropska unija pri tem sodeluje, saj je z Marokom podpisala več ribolovnih sporazumov o izkoriščanju saharskega morja. Čeprav je Zahodna Sahara članica Afriške Unije⁷ in jo obenem priznava večina afriških, večina srednjeameriških in nekaj azijskih držav, je v Evropi formalno ni priznala še nobena država. Priznanje SFRJ je ugasnilo ob razpadu države, Albanija pa je svoje priznanje umaknila 11. novembra 2004. Prva država, ki bo odločala o priznanju Zahodne Sahare, bo Švedska. Njihov parlament je priznanje podprl 5. decembra 2012,⁸ a je končna odločitev v rokah švedske vlade. Švedska je tudi sicer najodločnejša zagovornica pravice do samoodločbe Zahodne Sahare v Evropski uniji, velik je njen prispevek v obliki humanitarne pomoči (Wrangle, 2007: 299). Težko je napovedovati, ali bo morebitna švedska odločitev o formalnem priznanju Zahodne Sahare sprožila »domino efekt« in spodbudila serijo priznanj članic Evropske unije. Slovenija v tem pogledu še naprej vodi blede in nekonsistentno zunanjo politiko, v mednarodni skupnosti je prikazana kot država, za katero svet zunaj EU in neposredne sosesčine ne obstaja. Medtem ko je sama od mednarodne skupnosti pričakovala, da ji ob odhodu iz Jugoslavije prizna pravico do samoodločbe, se Slovenija obotavlja priznati enako pravico tistim narodom, ki so v enakem položaju.

Politične strategije upora proti okupaciji Zahodnim Saharcem doslej niso prinesle rešitev. Potem ko so v Fronti Polisario položili orožje, so njihovi predstavniki na mednarodnem diplomatskem prizorišču iskali priložnosti, da svet seznanijo s problematiko in pozovejo k solidarnosti. Minila so desetletja, v begunskih taboriščih so se rodile in umrle cele generacije Saharcev. Majhna puščavska skupnost (po približnih ocenah nekaj več kot pol milijona ljudi), ki nima dostopa do svojih naravnih virov, do svojih domov in ozemlja, brez temeljnih človekovih pravic na okupiranem ozemlju in z zidom ločena od preostalega prebivalstva, ki prebiva v taboriščih v Alžiriji in na osvobojenem ozemlju, nima veliko možnosti. Strategija vojaškega zaostrovanja bo zanesljivo prinesla poraz, ker je maroška vojska veliko bolje opremljena, prav tako bi lahko Saharci izgubili podporo in solidarnost tistih v mednarodni skupnosti, ki podpirajo njihov boj. Zato jim po našem mnenju preostanejo strategije, ki so se izkazale za učinkovite tudi v drugih državah (arabskih in širše) – državljanska nepokorščina, gverilske akcije, ki imajo predvsem simbolni pomen in ne vojaškega, povezovanje in informiranje mednarodnih civilnodružbenih in političnih akterjev. Zahodni Saharci, ki imajo dostop do informacijske tehnologije, morajo v kratkem času doseči preboj. Prebujajo se nekatere članice Evropske unije, Maroko pa ob tem izgublja simpatije v mednarodni skupnosti. Val demokratizacije je naklonjen Saharcem, da spodbudijo razpravo in stopnjujejo pritisk. Demokratična javnost in civilna družba na Zahodu morata od svojih vlad zahtevati, da Zahodni Sahari priznajo pravico do samoodločbe. Preboj bi lahko bil, če bi Zahodno Saharo priznale manjše evropske države, to bi sprožilo domino efekt, ki bi pomenil izjemen politični pritisk na Maroko, takšen pritisk pa bi morale spremljati tudi ekonomske sankcije. Saharci bi morali nemudoma začeti evidentirati volivke in volivce, ki se lahko udeležijo glasovanja o prihodnjem statusu Zahodne Sahare in ko bi bili izpolnjeni tovrstni administrativni kriteriji, bi obstajala realna možnost, da Maroko ob sočasnem pritisku pomembnejših držav klone in se umakne. Majhne in demokratične države lahko odigrajo v

⁶ <http://www.refugees.org/resources/refugee-warehousing/archived-world-refugee-surveys/2009-world-refugee-survey.html> (2009), (5. junij 2013).

⁷ Maroko je po sprejetju Zahodne Sahare kot polnopravne članice Afriške unije leta 1984 skupnost nemudoma zapustil.

⁸ Glej: <http://www.newstimeafrica.com/archives/29989> (5. junij 2013).

⁹ Michel Chossudovsky je večkrat nagrajeni pisec, zaslužni profesor Univerze v Ottawi v Kanadi. Je ustanovitelj raziskovalnega centra Centre for Research and Globalization (CRG) in urednik globalresearch.ca. Zadnje monografije z njegovim podpisom so *The Globalization of Power and the New World Order* (2003), *America's War on Terrorism* (2005) in druge. Mahdi Darius Nazemroaya je kanadski sociolog in prav tako večkrat nagrajeni avtor, sodelavec in raziskovalec na CRG v Montrealu v Kanadi. Njegove izkušnje arabskih vstaj so avtentična poročila z območja Severne Afrike.

¹⁰ Glej <http://www.globalresearch.ca/dictatorship-and-neo-liberalism-the-tunisian-people-s-uprising/22850> (5. junij 2013).

¹¹ Več o tem: <http://www.globalresearch.ca/the-protest-movement-in-egypt-dictators-do-not-dictate-they-obey-orders/22993>; <http://www.globalresearch.ca/the-popular-uprising-in-egypt-the-military-machine-remains-intact-the-political-status-quo-prevails/23278> (5. junij 2013).

tem pogledu odločilno vlogo. Ko bo prišlo priznanje z njihove strani, bodo morale tudi vplivne vpletene države, kot so Španija, Francija, Velika Britanija, ZDA in druge, upoštevati demokratične norme in prestopiti na pravično stran zgodovine.

Kritične perspektive, konteksti in izkupički arabskih revolucij/vstaj/pomladi

Preden bom v nadaljevanju povzel in ilustriral živahno civilnodružbeno vrenje v nekaterih arabskih državah in pritrtili ugotovitvam o poskusih demokratizacije, želim na začetku razbliniti nekatere dvome o resnični naravi in posledicah arabskih vstaj, ponuditi želim barve črno-belemu in poenostavljenemu pogledu na »homogeni arabski svet«. V tem segmentu se bomo s pomočjo nekaterih izbranih avtorjev⁹ sprehodili skozi nekatere relevantne in ne tako izpostavljene faze arabske pomladi. Avtentičnost zapisov in znanstvena avtoriteta avtorjev sta neoporečni, a kljub temu izrekamo na tem mestu potrebno zadržanost do nekaterih njihovih sklepov.

Omenjeni avtorji, skupaj z drugimi, ki jih bomo navajali v nadaljevanju, ponujajo kompleksnejši pogled na dogajanje v Severni Afriki in na Bližnjem vzhodu. Zožen pogled, ki smo ga

bili deležni od zahodnih (ameriških, evropskih in slovenskih) tiskanih in elektronskih množičnih medijev, je opredelil dogajanje v arabskem svetu kot vstajo nezadovoljnih množic proti osovraženim diktatorjem. Kjer je bila vstaja dovolj množična in diktator dovolj šibek, tam so vstaje uspele, kjer pa je oblast dovolj učinkovito (nasilno) zatrla proteste, zrušitve obstoječih političnih, ekonomskih in vojaških režimov ni bilo.

Tisto, česar nam zahodni mediji, ki jih vodi predvsem zaslužek, senzacionalizem, ki podlegajo kulturi spektakla, in redukcija novic v dvominutne prispevke (ki večinoma povzemajo svetovne tiskovne agencije, manjši in neodvisni mediji pa nimajo potencialov, da bi ponujali informacijo s terena, iz prve roke), niso povedali in pokazali, je kontekst, politični in zgodovinski kontekst, ki stoji v ozadju. Globalno poročanje se je v velikem loku izognilo informaciji, da je vstaja v Tuniziji, denimo, tudi odgovor na neoliberalni model ekonomskega razvoja,¹⁰ ki ga je državi vsilil njen avtokratski predsednik Bin Ali, pri čemer so ZDA in EU uživale neposredne sadove ostrih gospodarskih ukrepov, ki jih je izvajal Alijev režim. Iz Egipta so na Zahod prihajale uniformirane informacije o osovraženem diktatorju Hosniju Mubaraku, ki ga bo revolucija mladih Egipčank in Egipčanov na trgu Tahrir prisilila k odstopu. Nismo pa slišali ničesar o tem, kdo je desetletja podpiral Mubarakovo vladavino, jo oboroževal in držal v oblastniškem sedlu.¹¹ Ničesar nismo slišali o tem, da je bil tudi Mubarak nekomu ali nečemu poslušen, da je bil Mubarak tesni zaveznik zahodnih držav, predvsem ZDA, mednarodnih finančnih institucij in njihovih interesov. Egipčani so vzklkali protirežimska gesla, niso pa ob tem naslovili kritik na tiste »gospodarje«, ki so Mubarakov režim legitimirali od zunaj. Egiptu je Mednarodni denarni sklad (angl. IMF) že leta 1991 vsilil program ekonomskih reform, ki je bil ustrezna kompenzacija za vojaški dolg, ki ga je imela egipčanska vojska do ZDA. Deregulacija cen hrane, privatizacija in varčevalni ukrepi so pripomogli

k poglobljanju revščine in destabilizaciji egiptovske ekonomije. Napovedi pred Mubarakovim odstopom so bile jasne – če protesti ne bodo naslovili vloge tujih finančnih institucij in zunanjih dejavnikov, potem cilj nacionalne osvoboditve ne bo dosežen, prišlo bo zgolj do menjave enega režima z drugim, politična kontinuiteta bo vztrajala naprej. Napovedi so se v celoti potrdile, Mubarakov režim je zamenjal Morsijev režim, ki ga je sicer izvolilo ljudstvo, a je novi predsednik, skupaj z nedotaknjenim vojaškim delom režima, relativno hitro vrnil državo v roke starim političnim in ekonomskim elitam, pridružile so jim še verske elite, ki so imele pod Mubarakom nekoliko manj vpliva na odločanje.

Dogodki v Libiji so postregli z nekoliko drugačnim razpletom, čeravno je končni izkupiček enak – odstavljen samodržec, nov režim, zunanji vpliv. Medtem ko je bilo v Egiptu ključno zadržati na vajetih izraelsko sosedo, je Libija dišala predvsem po nafti.¹² Izvemam se iz skupine tistih, ki posredovanje nekaterih zaveznik pakta NATO vidijo izključno v luči naftnih interesov, pomembno je razumeti in poudariti tudi odpor do represije Gadafijevega režima nad libijskim prebivalstvom, pri čemer ne zanemarjamo nekaterih učinkov in dosežkov t. i. zelene revolucije Gadafijeve »socialistične ljudske arabske džamahirije«. Ne glede na to je mogoče prepoznati, da je invazija na Libijo pod pretvezo humanitarosti služila istim korporativnim interesom kot invazija na Irak leta 2003.

Pomembno vlogo pri dogodkih in procesih v Severni Afriki in na Bližnjem vzhodu je od nekdaj igrala dominantna religija okolja – islam. S perspektivo zahodnih, sekulariziranih družb, je težko pristopiti k analizi okolij in kultur, kjer je religija tako globoko povezana z delovanjem vseh družbenih sistemov (pravnih, političnih, ekonomskih, »civilnodružbenih« itd.). Volilne zmage, ki jih pobira Muslimanska bratovščina, so v tem pogledu indikator napačnih interpretacij in interesov, ki jih ima demokratična javnost v zahodnih državah. Ljudska revolucija v nekaterih arabskih državah ni enaka pričakovanjem sekularistov na Zahodu. Gre namreč za željo po odpravi avtokratskih režimov in ne nujno vedno za težnje po pluralni, demokratični, sekularni družbeni ureditvi, ki spodbuja vrednote individualnih človekovih pravic, pravic in emancipacije spolnih, etničnih in drugih manjšin. Glas za tovrstne spremembe je v arabskih državah šibak, čeprav obenem drži, da mlajše in bolj informirane generacije v arabskih in islamskih družbah najde vajo poti in kanale za svobodnejše izražanje svojih političnih prepričanj, ki niso vedno sklani s pogledi verskih učiteljev, teokratov, dominantne verske in politične kulture in elite. Pri tem model, ki ga zahodni analitiki vidijo in ponujajo na primeru Turčije,¹³ ni tisto, kar pod znamko sekularizirane družbe razumejo sami, poleg tega pa tudi Zahod v tem pogledu ni imun na vpliv religije na politično, ekonomsko in družbeno ureditev in življenje. Gre pravzaprav zgolj za rabo besed; kar je v islamskih okoljih označeno z avtentičnim diskurzom (islamska republika, islamsko pravo, islamistična stranka itd.), je na Zahodu pogosto zamenjano z besedo »konservativno«, gre pa za enak poskus, kako verske vrednote, politične, družbene, moralne in siceršnje javne zadeve, urejati na način, s kriteriji in pod vplivom dominantne religije okolja, tj. krščanstva v svojih pluralnih lokalnih izvedbah (protestantizem, rimski katolicizem, anglikanstvo, kalvinizem itd.). Pomembna razlika je v tem, da večina zahodnih parlamentarnih demokracij kot ustavno normo postavlja kriterij ločenosti države in cerkve in je delovanje religij svobodno, medtem ko na drugi strani velika večina držav, kjer je islam prevladujoča religija, islamske norme postavlja v izhodišče delovanja državnega/političnega in družbenega ustroja/sistema.

¹² Glej: <http://www.globalresearch.ca/operation-libya-and-the-battle-for-oil-redrawing-the-map-of-africa/23605> (5. junij 2013) S 46,5 milijarde sodov dokazanih naftnih rezerv (desetkrat toliko kot Egipt) je Libija največja naftna ekonomija v Afriki, sledita ji Nigerija in Alžirija. Nasprotno znašajo ameriške naftne rezerve približno 20 milijard sodov. Vir: Energy information administration, U.S. Crude Oil, Natural Gas and Natural Gas Liquids Reserves. Dostopno prek: <http://www.eia.gov/naturalgas/crudeoilreserves/index.cfm> (5. junij 2013).

¹³ Več informacij je dostopnih prek: <http://www.globalresearch.ca/the-powers-of-manipulation-islam-as-a-geopolitical-tool-to-control-the-middle-east/25199> (5. junij 2013).

¹⁴ Informacije o številu ubitih protestnikov in pripadnikov represivnih organov je težko najti. Spletna stran na Wikipediji, ki ponuja relativno zgoščeno in poglobljeno informacijo o dogajanjih, zapisuje številko 60.000–70.000 (dostopno prek: http://en.wikipedia.org/wiki/Arab_Spring (14. junij 2013)), nekateri mediji pišejo o več sto tisoč mrtvih (upoštevaje državljanski vojni v Libiji in Siriji), *The Economist* je leta 2011 objavil poročilo (izvzemši Libijo), ki govori o skoraj 3000 ubitih v zgolj petih državah (Sirija, Egipt, Tunizija, Jemen in Bahrain), kjer so se odvijale vstaje (dostopno prek: www.economist.com/blogs/dailychart/2011/07/arab-spring-death-toll (14. julij 2011)).

Neodvisno od gornjih ugotovitev je mogoče iz poročil, neodvisnih mnenj in analiz ugotoviti, da so vstaje v arabskem svetu sprožili nakopičeni družbeni problemi, revščina, politična korupcija, množične kršitve človekovih pravic, odtujeni avtokratski režimi, politična, ekonomska in vojaška elita, visoka inflacija, visoka brezposelnost. Informiranost protestnikov se je sicer razlikovala od primera do primera, a je kljub temu mogoče razbrati, da je globalni pretok informacij dosegel tudi vse bolj informacijsko-tehnološko pismene arabske množice (predvsem) mladih, ki so enako kot vrstniki drugod po svetu pričakovali v svojih državah več demokracije, odhod avtokratskih režimov, svobodne volitve in spoštovanje človekovih pravic. Strategije upora so črpale iz obstoječih praks v drugih državah, a so bile omejene in so se zato prilagajale domačim kontekstom. Med najbolj vidnimi so bili javno

zbiranje, javni protesti, ki so se pogosto sprevrgli v odkrit spopad s policijo in vojsko, šlo je seveda za neenako moč – medtem, ko sta bili policija in vojska dobro opremljeni, so imeli protestniki na voljo zgolj svoja telesa, v najboljšem primeru molotovke in kamenje. Od začetka je bilo jasno, da lahko zgolj množičnost in druge strategije upora prisilijo militantne in odtujene režime k umiku, oborožen spopad, razen v izoliranih primerih, ni prišel v poštev. Protestniki so se zato posluževali državljanske nepokorščine, internetnega aktivizma, množičnih zborovanj, gverilskih akcij, prenosa neposrednih informacij s prizorišč. Po več kot dveh letih (protestni tabor v Gdeim Iziku v Zahodni Sahari je bil vzpostavljen 9. oktobra 2010, medtem ko se je vstaja v Tuniziji začela 18. decembra 2010) in več deset tisoč ubitih¹⁴ je vidnih in manj vidnih učinkov vstaj veliko. Odstopil je tunizijski predsednik Zine Ben Ali, ki je zbežal v Saudsko Arabijo; odstopil je egiptovski predsednik Hosni Mubarak, ki mu danes sodijo; ubit je bil libijski voditelj Muamer Gadafi, v Libiji sta bili pred tem državljanska vojna in tuja vojaška intervencija; odstopil je jemenski predsednik Ali Abdulah Saleh, ki je oblast predal vladi narodne enotnosti; Sirija je sredi državljanske vojne med režimom predsednika Bašarja al-Asada in opozicijo; v Bahrainu je prišlo do menjav v vladi, a so se protesti kljub temu nadaljevali; v Omanu, Libanonu in Kuvajtu so kot odgovor na proteste oblasti izpeljale nekaj sprememb, pri čemer ni niso odstopile vladajoče elite, kakor so zahtevali protestniki; maroške in jordanske oblasti so se lotile popravkov ustave; še vedno se odvijajo protesti v nekaterih drugih državah, denimo v Saudski Arabiji, Mavretaniji in Sudanu, tudi Egipt je pričel novim protestom, potem ko je novi predsednik Mohamed Morsi z odlokom razširil svoja predsedniška pooblastila, a je od namere pozneje pod pritiskom javnosti in novim izbruhom nasilja odstopil.

Facebook revolucija?

Protestniki, organizirani in aktivni posamezniki ter skupine, so poleg državljanske nepokorščine, s shodi in demonstracijami, uporabili tudi svetovni splet oziroma njegovo razširjeno orodje družbenih medijev/omrežij. Z njihovo pomočjo so se organizirali, informirali med seboj in z zunanjim svetom, dvigovali zavest svojih sodržavljanov ter skušali zaobiti državno represijo in cenzuro svetovnega spleta, s katero je hotel režim utišati demonstracije in onemogočiti organizacijo.

O tem, kako pomembno vlogo so družbena omrežja (Facebook, Twitter, blogi, Youtube) igrala v arabski pomladi, se krešejo mnenja kljub nekaterim resnim študijam, kvantitativnim in kvalitativ-

nim raziskavam. Brez dvoma je tovrstna komunikacija pomembno prispevala k organizaciji in ozaveščanju, toda vprašanje je, ali je bila njena vloga odločilna. Glede na pomen, ki naj bi ga družabna omrežja in splet imeli pri arabskih vstajah, je razumljivo, da želimo poiskati odgovor na vprašanje, ali je bil svetovni splet vzrok, da je potlačena jeza izbruhnila, ali pa je zgolj pospešil neizogibno revolucijo. Na Univerzi v Pittsburghu¹⁵ so razvili program, ki je kontinuirano deset mesecev sledil zapisom na družbenih omrežjih in v člankih v državah arabske pomladi. Na podlagi več deset tisoč iskalnih gesel (Egipt, Tunizija, Twitter, Facebook itd.) so ugotovili, da je bilo dogajanje na terenu v korelaciji z diskusijami na družbenih omrežjih, vendar povezava ni bila popolna. Raziskovalci so ugotovili, da so družbena omrežja sicer igrala določeno vlogo pri poteku arabske pomladi, vendar je bil njihov vpliv manjši, kot zatrjujejo nekateri: »Družbena omrežja so ljudem sporočila, kam naj gredo in kaj naj tam počnejo, toda vzroki za aktivacijo so bile družbene razmere in ne družbeno mreženje; zgodovina pozna na tisoče uporov brez družbenih omrežij.« (Reardon, 2012) Na drugi strani raziskovalci (Howard et al., 2011) ugotavljajo močno zvezo med družbenimi omrežji in arabsko pomladjo. »V vsaki revoluciji obstajajo mediji, ki so novi in ki jih država ne nadzira, tudi časopisi so v nekem trenutku rušili diktatorje.« (ibid.) Po njihovem mnenju so ljudje s temi novimi orodji lahko na spletu preverili razmere, preden so šli na protest. Podobno razlaga v intervjuju poročevalec BBC z Bližnjega vzhoda, Paul Mason, ki pravi, da je ena najboljših lastnosti Twitterja, da ubija propagando:

Ko so se začeli nemiri v Bahrainu, sem bil buden in sem spremljal Twitter. Ljudje so trdili, da policija strelja s pravimi naboji. Skušali smo preveriti to informacijo in najlaže je bilo to storiti tako, da smo sledili fotografijam, poslanim z mobilnih telefonov. Dve ali tri fotografije ljudi, ki so jih s strelnimi ranami pripeljali v bolnišnice, te pripeljejo do veliko bolj preverljive resnice, kot jo lahko dobiš z ustno informacijo. (Else, 2012)

Howard je s sodelavci (2011) v raziskavi o vplivu družbenih omrežij v arabskih vstajah analiziral »tri milijone twittov, gigabajte vsebin na Youtubu, na tisoče blogov« in na tej podlagi ugotovil, da so družbena omrežja igrala osrednjo vlogo pri oblikovanju politične diskusije. Pogovorom o revoluciji so večinoma sledili dogodki na terenu, družbena omrežja so prinašala pretresljive in navdihujoče zgodbe o protestu, o stiskah, o krivicah. Vse to je po mnenju omenjenih raziskovalcev bistveno pripomoglo k uspehu revolucije.

Težko je sprejeti namige o revnih in tehnološko nepismenih populacijah v Severni Afriki in na Bližnjem vzhodu kot argument za to, da naj bi splet ne igral omembe vredne vloge pri organizaciji in popularizaciji protestov. Globlji vpogled govori o tem, da mlajše generacije uspešno uporabljajo orodja informacijske tehnologije, na drugi strani se tisti, ki so manj spretni, hitro učijo – verjetno ni boljše priložnosti in večje potrebe kot prav v času revolucije.¹⁶

Da so družbena omrežja igrala vitalno in ne zgolj obrobne vloge pri organizaciji in promociji vstaj, kažejo tudi statistični podatki o številu njihovih uporabnikov v arabskih državah.¹⁷ Strinjamo se torej z ugotovitvijo, da so nove informacijske tehnologije odločilno pripomogle k mobilizaciji mladih, ki v arabskih državah pomenijo večino prebivalstva ter urbanega prebivalstva, ki se je v največji meri udeleževalo protestov v prestolnicah arabskih držav.

¹⁵ Več o tem: <http://www.newscientist.com/article/mg21428596.400-was-the-arab-spring-really-a-facebook-revolution.html> (5. junij 2013).

¹⁶ V Egiptu je Facebook že kakšno leto pred vstajo odigral pomembno vlogo, ko je režimska propaganda, ki je zanikala krivdo policije pri umoru najstnika Khaleda Saída, doživela hladen tuš z objavo posnetkov, ki prikazujejo, kako je policija brutalno pretepla mladeniča. Na podlagi te objave je nastala Facebook skupina »We are all Khaled Said« (Vsi mi smo Khaled Said), ki ima skoraj 300.000 članov.

¹⁷ Podrobnejše informacije so dostopne prek: <http://mashable.com/2012/06/08/arab-world-facebook-twitter/> (5. junij, 2012).

Ustanovitelj Facebooka, Mark Zuckerberg, mladenič, ki se mu je posrečila poslovna poteza desetletja, je na enem od sestankov (Kirkpatrick, 2010: 278) dejal, da je »Facebook za vse ljudi vseh starosti po vsem svetu, (...) s tem, ko dajemo ljudem več informacij o ljudeh, spodbudimo, da bo med njimi več empatije« (ibid.). Učinek mreženja (*network effect*), povezovanja in virtualnega srečevanja (ibid.: 277), ki ga je sprožilo omenjeno in druga družbena omrežja, je mogoče razložiti tudi antropološko; človekovi družbeni in družabni naravi je na mah zadoščeno z dvema ključnima kriterijema – varnosti in informacijami. Takšna možnost povezovanja ima tudi identitetne učinke, dostopnost omrežja ponuja neizmerne možnosti virtualnega srečevanja, političnih strategij ipd. Facebook že nekaj časa ni več osebna platforma druženja na spletu, postal je mogočno politično orodje in orožje, in to ne le za formalne, ampak zlasti za neformalne skupine, ki na podlagi skupinskih profilov dosegajo izjemne politične in druge učinke na lokalnih, nacionalnih in globalnih ravneh.

Ustavimo se pri naključnem primeru. Na Zahodnem bregu (Palestina) so Izraelci, ki živijo v nelegalnih naselbinah, začeli na Facebook naslavljeni proteste, ker jim identifikacija ob registraciji ni omogočala izbire Izraela kot države prebivanja. Ustanovili so skupino »*To ni Palestina, ampak Izrael*«, ki je leta 2008 v relativno kratkem času pridobila 13.800 članov. Po nekaj dneh je Facebook klonil in omogočil, da so prebivalci nekaterih večjih naselbin pridobili možnost, da označijo, da živijo v Izraelu. Medtem je skupina, imenovana »*Vsi Palestinci na Facebooku*« narasla na 8800 ljudi in med drugim zahtevala, da prebivalcem Vzhodnega Jeruzalema (ki ga je Izrael nelegalno priključil) Facebook omogoči, da označijo, da živijo v Palestini. Tudi takšno zahtevo je Facebook sprejel in tako vsi uporabniki družbenega omrežja na območju Zahodnega brega danes sami odločijo, ali izberejo kot državo bivanja Izrael ali Palestino (Kirkpatrick, 2010: 279).

Kakor zapiše Kirkpatrick (2010: 281) in mu pri tem lahko polno pritrldimo, je Facebook (in druga družbena omrežja) ponekod po svetu omogočil opolnomočenje posameznikov (in skupin), ki živijo v avtoritarnih, nedemokratičnih državah veliko bolj kot v demokratičnih družbah, kjer imajo ljudje tudi sicer pravico do svobode govora in združevanja. Mladi na Bližnjem vzhodu in v nekaterih arabskih državah so strastni uporabniki spleta in družbenih omrežij, takšna orodja jim omogočajo, da se počutijo svobodnejše na spletu kot v resničnem življenju, saj lahko izražajo svojo osebnost in interese onkraj in zunaj družbenih norm. Takšna spletna svoboda in izražanje osebnih kakor tudi političnih pogledov je za nedemokratične režime seveda neposredna grožnja, zato so različne države že blokirale oziroma cenzurirale Facebook. Med njimi so glavne kršiteljice človekovih pravic, denimo Kitajska, Egipt (leta 2011 v času vstaje), Iran (vse od volitev 2009, ko se je oblast zbala, da bi se opozicija organizirala ravno na tem omrežju), Sirija in druge. Prihodnost bo pokazala, na kakšne načine bo individualna in skupinska imaginacija uporabila možnosti, ki jih ponujajo svetovni splet in družbena omrežja. Arabska pomlad je odgovorila na pomembno vprašanje, namreč, da je mogoče tudi najbolj nedolžne informacijske tehnologije spremeniti v mogočno mobilizacijsko politično orožje, da lahko informacija premaga do zob oborožene vojske ter da lahko svobodoljubni posamezniki združijo armade somišljenikov in v virtualnem prostoru, ki se zatem pogosto prelije na ulice, osvobajajo države, dosegajo zmage v boju za spoštovanje človekovih pravic, onemogočajo uradne režimske informacijske kanale (denimo blokade vladnih spletnih strani kot v primeru *Anonymous*), razkrivajo vladne, korporacijske in druge goljufije in zatiranja (prim. *Wikileaks*) in tako spreminjajo družbe in svet kot še nikoli doslej.

Palestina–Izrael

Ne zmotimo se veliko, če izraelsko-palestinski konflikt označimo za »mater vseh konfliktov« na Bližnjem vzhodu. Okupacija Palestine, ki se je zgodila z ustanovitvijo države Izrael in je potem, ko se je z območja umaknila nekdanja kolonizatorica Velika Britanija, determinirala odnose med Izraelom in sosedami. Bila je lakmusov papir odnosov med Arabci kot najzvestejšimi zavezniki palestinskega ljudstva in preostalim svetom. Zgodovinskim tragedijam, ki jih doživljajo Palestinci na okupiranem ozemlju, ni videti konca. Ljudstvo Palestine je razdeljeno na tiste, ki živijo kot izraelski (in drugorazredni) državljani v Izraelu (približno 20 odstotkov prebivalstva Izraela je arabskega rodu), na tiste, ki živijo na Zahodnem bregu, kamor se Izrael širi z nezakonitimi gradnjami naselbin in infrastrukturnimi posegi, ki med seboj ločujejo palestinske enklave in na drugi strani povezujejo nelegalne judovske enklave, ter na prebivalce Gaze, kjer živi na območju, velikem kot Ljubljana, približno 1,7 milijona ljudi (Arnon, 2007: 576). Območje Gaze je ozemlje, ki ga Izrael blokira, mu onemogoča prosto gibanje prebivalstva, dobrin in humanitarne pomoči.

Konflikt, ki traja od konca druge svetovne vojne, je zastrupljal odnose v mednarodni skupnosti, ki je dopuščala razraščanje skrajnih ideologij, vztrajanje in poglobljanje krivic. V prvih letih po nastanku države Izrael so bili položeni temelji ideološke in birokratske strukture odnosov med izraelsko/judovsko večino in palestinsko manjšino. Boj za zemljo in meje je srčika izraelsko-palestinskega konflikta, pomeni politične domovine in mitskega teritorija, ki predstavljajo osrednjo idejo nacionalne identitete, so ključni, kako Izraelci in Palestinci formulirajo meje in teritorialni diskurz (Diez et al, 2008: 174). Prav tako predstavlja izraelsko-palestinski konflikt enega najbolj tipičnih primerov teritorialnih in mejnih konfliktov v času globalizacije. Meje na ozemlju Izraela-Palentine so se v preteklosti močno spreminjale, transformacije so bile še posebno živahne v 20. stoletju, ko je razpadel Otomanski imperij, nastalo Transjordansko kraljestvo (pod britanskim mandatom leta 1921), nastal Izrael in Zahodni breg/Gaza v letih 1947–1949, ko je prišlo do izraelske teritorialne ekspanzije kot posledice šestdnevne vojne junija 1967, ko je bil sklenjen izraelsko-egiptovski mirovni sporazum (1979), mirovni sporazum iz Osla (1993) in prenos ozemlja pod palestinsko oblast (ibid.).

Zgodovinska dinamika in konflikt se zdita pričakovani, saj gre za geostrateško zelo pomembno in prehodno območje, kjer se stikajo Afrika, Azija in Evropa, kjer se srečujejo tri najpomembnejše monoteistične religije, območje, kjer je premalo prostora za obilico interesov – kulturnih, vojaških, političnih, verskih, ekonomskih in drugih.

Izhodišče vseh predlogov za reševanje izraelsko-palestinskega konflikta je ustanovitev dveh neodvisnih držav, izraelske/judovske in palestinske/muslimanske. Takšna rešitev je v očeh mednarodnih akterjev in obeh v konfliktu udeleženih strani najočitnejša in najbolj zaželena. A je obenem (naj)teže dosegljiva. Le malo analitikov in politikov govori o rešitvi, ki bi predvidela eno, palestinsko-izraelsko državo za dva naroda. To ni le najbolj optimalna, temveč tudi najbolj pravična in najbolj logična rešitev. Izključuje namreč krvavo risanje mejnih črt na območjih, ki so ne(raz)deljiva, še zlasti zaradi dejstva, da bo nova palestinska država geografsko razdeljena in njeni sestavni deli med sabo fizično ločeni.

Palestinci in Izraelci so ne glede na zgodovinsko dediščino sovraštva in konflikta, »krvi in zemlje«, obsojeni drugi na druge. Nemogoče je zarisati pravično mejno črto, nemogoče je doseči pravičen mir na območju, ki ga označujejo ovire, konflikt interesov in nestabilna sosesčina.

V tem sklopu ne želimo podrobneje posegati v dogodke, ki so krvavo zaznamovali pretežni del časa po nastanku izraelske države in se v perpetuiranem nasilju, z večnimi povračilnimi ukrepi in v »igrah« izmenjave ognja med izraelskim državnim terorjem ter palestinskimi bomb-

nimi napadi vlečejo do danes. Bolj kot ugotavljanje, kdaj in komu se je zgodila krivica, kje iskati prve vzroke konflikta, želimo razumeti in pokazati, da je rešitev, ki bi ponujala nastanek suverene palestinske države za Palestince slabša rešitev kot ena palestinsko-izraelska država dveh konstitutivnih narodov. Palestinci, kot smo že omenili, v primeru samostojne države, ostanejo na dveh, med seboj nepovezanih teritorialnih enotah (Zahodni breg in Gaza) zaradi vplivnih izraelskih zaveznic, ki bodo brez dvoma posegle v parametre končne rešitve, zelo verjetno ostanejo brez Vzhodnega Jeruzalema kot svojega bodočega glavnega mesta; težko je pričakovati popoln umik z zasedenih ozemelj na Zahodnem Bregu; delitev vodnih virov in drugih strateških točk pa bi zagotovo vodila v nove spore in krvave konflikte. Ti in številni drugi argumenti nas vodijo k razmisleku o skupni palestinsko-izraelski državi po vzoru Švice, kantonski ureditvi, ki zajema Gazo, Zahodni breg, Izrael, Zahodni Jeruzalem in Vzhodni Jeruzalem. Kantoni bi imeli v takšni ureditvi visoko stopnjo samouprave, nova ustava pa bi morala določiti, da se na vodilnih mestih dosledno izmenjujejo državljani palestinskega in izraelskega porekla. Izrael bi bil prisiljen na demokratično kohabitacijo z enakopravnimi Palestinci, Palestinci na drugi strani bi dobili možnost, da živijo v skupni državi. Presekati gordijski voz na tak način, bi pomenilo vzeti municijo sosedam in velikim silam, ki v imenu ene ali druge strani oziroma zaradi lastnih interesov posegajo v konflikt in prilivajo olja na ogenj v eksplozivni situaciji. Ena država za oba naroda bi pomenila skupno upravljanje naravnih virov, skupno obrambo, skupno zunanjo politiko, skupne strateške odločitve izraelsko-palestinske države. Ustava takšne politične tvorbe bi morala zagotoviti varovanje demokratičnih standardov, pravic manjšin, enakopravnost spolov, sekularno ureditev in enak status vseh verskih skupin v državi. S tem bi se obema dominantnima verskima skupinama (judom in muslimanom) odvzel primat, vodilno vlogo v upravljanju skupnosti bi dobile sekularne skupine, vera pa bi se morala umakniti iz javnega in političnega v sfero zasebnega, v sfero civilne družbe. Vsak državljan in državljanka Izraela/Palistine bi moral imeti pravico, da prakticira svoje versko prepričanje, država pa v versko življenje ne bi smela posegati. Obe dominantni religiji bi ohranili vpliv na svoje vernike, ne bi pa imeli dostopa do politike. Šolski sistem bi moral postati sekularen, v javnih šolah ne bi smelo biti prostora za verske simbole. Predsednik izraelsko-palestinske republike in predsednik vlade bi morala dosledno prihajati iz različnih etničnih skupin, tako bi ustava prepovedovala, da bi bili najvišji predstavniki države hkrati vsi Palestinci ali vsi Izraelci.

Danes, v luči novih in starih zaostritev, je zgornja perspektiva zagotovo prvovrstna politična utopija. Spori in desetletja osebnih in kolektivnih tragedij preprečujejo trezne poglede, zato je realneje pričakovati, da bo v primeru uspešnega mirovnega sporazuma območje razpadlo na dve suvereni državi, pri čemer bo Izrael ohranil svojo premoč, Palestinci pa se bodo morali zadovoljiti s palestinskimi enklavami, ki bodo pod nenehnim nadzorom izraelske sosedne. Morda pa zgodovina preseneti in postane ideja skupne palestinsko-izraelske države izhod v sili, potem ko bodo izčrpane vse druge možnosti, ko bo arabska soseščina demokratizirana in pacificirana in ko bosta obe družbi, palestinska in izraelska, naveličani sovraštva in pokopavanja mrtvih, sprejeli kompromisno rešitev ene države za oba naroda?

Na tem mestu se vrnimo k vlogi, ki jo ima ne le v tem, ampak tudi v drugih konfliktih mednarodna skupnost, specifičneje Evropska unija. Za Izraelce je Evropa prostor, kjer se je zgodila šoa/holokavst, obenem pa so prve generacije Izraelcev prihajale prav iz Evrope in so evropsko kulturo in tradicijo razumele kot temelj, na katerem naj bo zgrajena država Izrael. Za Palestince je Evropa pomenila nekakšno protiutež ZDA, ki jih Palestinci vidijo kot podpornike Izraela, a imajo obenem slabe spomine na evropski kolonializem v regiji.

Evropske države so do oblikovanja skupne evropske zunanje politike delovale zelo različno. Medtem ko je bila Francija prvi zaveznik Izraela, so bili Britanci in Nemci takoj po vojni do Izraelcev zadržani. Nemčija se je pozneje z vojnimi reparacijami in pod predsedovanjem Konrada Adenauerja Izraelu zelo približala in postala tesna izraelska zaveznica, takšen odnos pa je vedno določal (četudi ne vedno izrečen) očitek in občutek nemške krivde iz 2. svetovne vojne. Izrael je »nemško-evropsko krivdo« za holokavst seveda s pridom izkoriščal in vsakršno nerganje zaradi svojih potez do Palestincev interpretiral kot nevarnost novega antisemitizma.

V sredini sedemdesetih let prejšnjega stoletja je prišlo do preobrata v razglašeni evropski politiki do konflikta in širše do Bližnjega vzhoda. Takratna Evropska skupnost je podprla palestinsko samoodločbo in bila zaradi tega deležna izraelske jeze in očitkov. Razmerje moči in vpliva med ZDA, ES/EU ter nekdanjo Sovjetsko zvezo se je spreminjalo in ES/EU se je po hladnem tušu zaradi podpore palestinski samoodločbi začela vračati kot igralec in eden od zunanjih akterjev v razreševanje konflikta. Vendarle pa je bolj kot politična stališča svojo podporo izražala z ekonomsko pomočjo, zato so nekateri opazovalci začeli EU označevati kot plačnika in ne igralca (angl. »payer but not a player«).

Obdobje po *Beneški deklaraciji* predstavlja čas, ko je EU razvila močnejše in jasnejše politično stališče do konflikta. Ta proces pa je kulminiral v *Berlinski izjavi* 1999, ki jo je sprejel Evropski svet in ki neposredno poziva k vzpostavitvi palestinske države in s tem prehitve poznejši enak poziv ameriškega predsednika Busha. Po propadu pogajanj v času po mirovnem sporazumu iz Osla je tako *Berlinska izjava* odprla možnost evropskega priznanja Palestine, četudi bi bila ta razglašena enostransko.

Evropska unija je torej od zgodnejših začetkov in nastajanja skupne evropske zunanje politike v 70. letih v novejšem času precej poenotila stališča do izraelsko-palestinskega konflikta (v nasprotju z močno antagonističnimi stališči do vojne v Iraku). Tako EU dosledno poziva Izrael k umiku vojaških sil z okupiranih ozemelj, zamrznitvi širjenja in umiku judovskih naselbin na zasedenih ozemljih, vzpostavitvi neodvisne palestinske države in obenem ustavitvi vseh nasilnih dejanj na palestinski strani ter palestinsko in arabsko priznanje izraelske države.

Obenem sodobnost ponuja gradivo za še en razmislek. Izraelsko nezaupanje do Evrope gre z roko v roki evropskemu strahu pred islamom in muslimanskimi priseljenci, še zlasti po terorističnih napadih v Madridu, Amsterdamu in Londonu, pri čemer izraelska javnost in mediji vlečejo vzporednice s palestinskimi bombnimi in samomorilskimi napadi na Izrael. Demokratična javnost v posameznih evropskih državah ter številne NVO v zadnjem času zaradi izraelskega apartheida do Palestincev in Arabcev pozivajo k bojkotu izraelskih izdelkov, izraelske države in izraelskih univerz. Podobne bojkote so že implementirale nekatere južnoafriške in latinskoameriške univerze. Kot alternativo bojkotu kot načinu protesta proti izraelskemu ravnanju s Palestinci pa je mogoče razumeti tudi zadnjo akademsko pobudo med Univerzo v Ljubljani in Univerzo Al-Azhra v Gazi, ki spodbuja akademsko sodelovanje palestinskih in slovenskih raziskovalcev, izmenjavo študentov in profesorjev, skupnih projektov in podobno. Takšna pobuda se ne opredeljuje neposredno do izraelsko-palestinskega konflikta, temveč spodbuja sodelovanje med članico EU in Gazo oziroma izraža solidarnost z akademsko skupnostjo v Gazi.

Širšega ekonomskega bojkota Izraela s strani Evropske unije ta hip še ni na obzorju, ne le zaradi političnih, temveč predvsem zaradi ekonomskih posledic za evropska podjetja, ki sodelujejo z Izraelom in tja izvažajo. Da osvetlimo dilemo, zakaj kljub grobim kršitvam človekovih pravic v Izraelu ne pride do odločnejših stališč in ravnanj Evropske unije, si pogledjmo ciničen zapis v *Nekudah*, priljubljenem časopisu izraelskih naseljencev na zasedenih ozemljih, ki reflek-

tira antievropsko in antiintervencionistično stališče pretežnega dela izraelske javnosti:

Mednarodni pritisk – če sploh obstaja – se lahko zgodi na dva načina: z umikom ameriške finančne pomoči, ekonomskim embargom s strani evropskih držav ali koga tretjega ... Očitno je evropski ekonomski embargo bolj problematičen (bolj verjeten) ..., toda ekonomski interesi bodo vedno močnejši od političnih interesov. Belgija je že pozvala k zmanjšanju trgovinskih odnosov z Izraelom. Francija, na drugi strani, se izogiba uveljavitvi embarga proti Izraelu ... Kakšna je razlika med obema? Nas imajo Francozi raje? – Zagotovo ne, samo prodajo nam več; Izraelci radi vozijo peugeot, renault, citroën in Francozi se seveda ne želijo odpovedati našemu trgu. Na drugi strani so trgovske vezi z Belgijo zanemarljive (belgijska čokolada je dobra, toda »Elite« čokolada [izraelski proizvajalec čokolade] tudi ni slaba), zato Belgijci lahko dajejo takšne izjave. Izrael uvozi iz EU dvakrat več kot vanjo izvozi in ekonomsko rečeno nima Evropa nikakršnega interesa, da prekine sporazume z Izraelom. (Newman et al., 2004: 30–31)

Vpliv EU na reševanje izraelsko-palestinskega konflikta je omejen predvsem zaradi šibke integracije obeh strani z Evropsko unijo. Niti Palestina niti Izrael nista potencialni članici evropske povezave, zato EU s težavo uveljavlja tiste pritiske in vzvode, kot jih predvideva za države, ki želijo vstopiti v Evropsko unijo. (Yacobi in Newman v Diez et al., 2008: 201)

Če povzamemo, izraelsko-palestinski spor traja že desetletja, pri čemer se ključni akterji in okoliščine niso spreminjali v tolikšni meri, da bi pospešili mirovni proces in celo pripeljali do ustreznih rešitev, s katerimi bi se strinjali obe vpleteni strani. Zgolj med letoma 1948 in 1952 je bilo ustanovljenih približno 300 judovskih naselbin, ki so ostro zarezale v palestinsko ozemlje, v palestinske vasi in mesta. Pred vojno leta 1948 je bilo na ozemlju, kjer je pozneje nastala izraelska država, 447 palestinskih mest in vasi (številka vključuje mesta z mešano judovsko-arabsko populacijo). Od teh jih je po letu 1949 ostalo zgolj 95 (Kayman, 1984). Kakor prikazuje dokumentarni film z naslovom *Roadmap to apartheid*,¹⁸ je bilo v jasli palestinskih otrok položenih toliko krivic, da le stežka razumemo, kdo in na kakšen način lahko ponudi predlog, ki bo vodil k rešitvi konflikta. Na eni strani je izraelski strah pred arabskimi sosedi, okrepljen z neomajno podporo (politično, finančno, vojaško) ZDA in pomešan z mitskimi religijskimi izročili, ki stoji vkopan na eni strani visokih betonskih zidov, na drugi strani ponižani in revni Palestinci, razdeljeni na enklave, brez ustrezne infrastrukture in pod enako dominantnim vplivom mitskih religijskih izročil. Dokler bodo globalni politični dejavniki, nestabilna sosesčina in politike obeh skupnosti kopale čedalje globlje prepade med ljudmi, dotlej ne bo rešitev in bo tekla kri in nove generacije Palestincev in Izraelcev bodo z materinim mlekom dobivale tudi strup sovražstva, razklanosti in brezizhodnosti. Ko se bo na obeh straneh vzpostavila pacifistična civilna družba, ko bo mednarodna skupnost opustila svoje partikularne »geostrateške«, ekonomske in politične interese v regiji, tedaj bo ustvarjena podlaga za iskanje prihodnosti in trajnih rešitev.

Zaključek in sklepi

Avstrijski aktivist Martin Balluch v svoji izjemni knjigi *Upor v demokraciji, državljanska nepokorščina in konfrontacijske kampanje* piše, da lahko iz starih knjig razberemo in primerjamo, kako se je razvijala človeška družba, kako so napredovali demokratični standardi, kako se je spreminjal režim človekovih pravic.

In vsi bistveni družbeni dosežki, kot so seksualna revolucija, osvoboditev žensk, razvoj zaščite otrok, zaščite živali in varstvo okolja, delavske in socialne pravice, zakonska razveza, dopustitev splava do določenega roka, ločitev cerkve in države itn., so bili priborjeni z družbenim gibanjem proti volji mogočnih. Zahvalo za neznanski vzpon kakovosti življenja in skupnega dobrega dolgujemo demokraciji ter pogumu in pripravljenosti kritične civilne družbe. Zato je treba napeti vse sile, da takšno demokracijo skupaj z njeno še živo sceno nevladnih organizacij in državljskih pobud ohranimo in utrdimo. (Balluch, 2011: 128)

Balluch prav tako pravi, da globalizacija in z njo povezana liberalizacija prostega trga zaostrujeta gospodarsko ozračje in da postaja razcvet gospodarstva edino merilo v očeh mogočnih (ibid.: 125). Sebični interesi »mogočnih« (vlad, korporacij, posameznikov, ideologij, religij) preprečujejo vzpostavitev svobode za posameznika in skupnosti, ki so v imenu dobička in/ali ideološkega vpliva pripravljene ostro kršiti človekove pravice, njihov vpliv je postal resna nevarnost za demokracijo, zato ga je treba čim hitreje zaustaviti.

Arabski človek se prav v ničemer ne razlikuje od ameriškega, evropskega, kitajskega, slovenskega. Išče varnost in priložnost zase in za svoje najbližje. Pričakuje sistem, ki bo obravnaval vse ljudi enako, sistem, ki bo zanj poskrbel v socialni, zdravstveni in drugi stiski. Arabski človek enako ljubi svobodo in varnost kot kateri koli drug. Zato je zbiral pogum in čakal na priložnost. Arabske vstaje so kljub lokalnim specifikam in raznolikim političnim zahtevkom, ki so jih naslavljali protestniki na ulicah in trgih, izkazovale transnacionalno solidarnost. Kredo protestov je bil svoboda, pravičnost, odstop korumpiranih in represivnih političnih in vojaških elit. Boj ni končan in razlike med kulturami, religijami in državami ostajajo. Kljub temu smo v 21. stoletju, tudi s pomočjo novih tehnologij, čedalje bolj povezani v enotno človeško skupnost, iščemo in zahtevamo socialne in politične pravice ne glede na koordinate naših intimnih in političnih okolij. Prehod od intimnih protestov k javnim, družbeno angažiranim uporom je, kakor je zapisala sociologinja Ksenija Vidmar Horvat (2011), »opogumljajoči napredek v artikuliranju spopada za spremembo ... dogaja se v javnem, množično in z zahtevo po sistemskem preusmerjanju ... tarčo upora definira globalno, prav tako protestnika upornika«. Strinjam se z njeno oceno, da se globalni upor danes zgodovinsko na novo politično profilira, da se med uporniki oblikuje »medrazredna in medgeneracijska solidarnostna vez, agenda upora in njena tarča sta poenoteni« (ibid.): proti finančnemu kapitalu, korupciji, nepotizmu, represiji. Za svobodo, človekove pravice, globalno solidarnost.

Literatura

- ALLAFRICA. Dostopno prek: www.allafrica.com (24. oktober 2012).
- ARNON, A. (2007): Israeli Policy towards the Occupied Palestinian Territories: The Economic Dimension 1967–2007. *Middle East Journal*, 61(4): 573–595.
- ARTS, K., PINTO LEITE, P. (ur.) (2007): *International Law and the Question of Western Sahara*. Oporto: IPJET (International Platform of Jurist for East Timor).
- BALLUCH, M. (2011): *Upor v demokraciji. Državljska nepokorščina in konfrontacijske kampanje*. Ljubljana: Krtina.
- DIEZ, T., ALBERT, M., STETTER, S. (ur.) (2008): *The European Union and Border Conflicts. The Power of Integration and Association*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ELSE, L. (2012): *The Revolution will be Tweeted*. Dostopno prek: <http://www.newscientist.com/article/mg21328500.400-the-revolution-will-be-tweeted.html> (5. junij 2013).
- FEIGLIN, M. (2003): A different strategic policy. *Nekudah*, 262: 31–35.

- FRASER, T. G. (2008): *The Arab-Israeli Conflict*. 3. izd.. Hampshire, Palgrave Macmillan.
- GLOBAL RESEARCH. Dostopno prek: www.globalresearch.ca (5. junij 2013).
- HOWARD, P. et al. (2011): *Opening Closed Regimes. What was the Role of Social Media during the Arab Spring?* Project on information technology & Political Islam. Seattle, University of Washington. Delovno gradivo. Dostopno prek: http://pitpi.org/wp-content/uploads/2013/02/2011_Howard-Duffy-Freelon-Hussain-Mari-Mazaid_pITPI.pdf (5. junij 2013)
- HUMAN RIGHTS WATCH. Dostopno prek: www.hrw.org (5. junij 2013)
- KAYMAN, C. (1984): After the Tragedy: the Arabs in the State of Israel, 1948-1950. *Notebooks of Research and Criticism*, 10: 5–91.
- MASHABLE. Dostopno prek: www.mashable.com (5. junij 2013).
- NAZEMROAYA, M. N. (2011): *Dictatorship and Neo-Liberalism: The Tunisian People's Uprising*. Dostopno prek: <http://www.globalresearch.ca/dictatorship-and-neo-liberalism-the-tunisian-people-s-uprising/22850> (5. junij 2013).
- NEW INTERNATIONALIST MAGAZINE. Dostopno prek: www.newint.org (5. junij 2013).
- NEWMAN, D., Yacobi, H. (2004): The EU and the Israel/Palestine conflict: an ambivalent relationship. *EU border conflict studies* (4): 1–47. Ben-Gurion University of the Negev.
- NEWSCIENTIST. Dostopno prek: www.newscientist.com (5. junij 2013).
- NEWTIME AFRICA. Dostopno prek: www.newtimeafrica.com (5. junij 2013).
- REARDON, S. (2012): *Was the Arab Spring really a Facebook revolution?* Dostopno prek: <http://www.newscientist.com/article/mg21428596.400-was-the-arab-spring-really-a-facebook-revolution.html>. (3. december 2012).
- RUIZ, M., C. (2007): The Self-Determination Referendum and the role of Spain. V *International Law and the Question of Western Sahara*, K. Arts, P. Pinto Leite (ur.), str. 305–318. Oporto: IPJET.
- U. S. COMMITTEE FOR REFUGEES AND IMMIGRANTS. Dostopno prek: www.refugees.org (5. junij 2013).
- VARNOSTNI SVET (1991): Resolucija 690. Dostopno prek: <http://minurso.unmissions.org/Default.aspx?tabid=9531&language=en-US> (5. junij 2013)
- VIDMAR HORVAT, K. (2011): *Upori in demokracija*. Večer, 26.11.2011. Dostopno prek: <http://web.vecer.com/portali/vecer/v1/default.asp?kaj=3&id=2011112605714774> (5. november 2012).
- WRANGE, P. (2007): The Swedish position on Western Sahara and International Law. V: *International Law and the Question of Western Sahara*, K. Arts, P. Pinto Leite (ur.), str. 299–304. Oporto: IPJET.

Iranski jedrski program

Grožnja ali zahteva po enakopravnosti?

Iran vse od islamske revolucije, izvedene v letih 1978–1979, zbuja veliko pozornost mednarodne skupnosti. Iranski revolucionarji so zrušili enega najhujših avtokratov sveta in tesnega ameriško-izraelskega zaveznika na Bližnjem vzhodu, šaha Mohameda Rezo Pahlavija, država pa je tako rekoč takoj po revoluciji začela voditi specifično, radikalno zunanjo politiko, v okviru katere je zavestno poskušala destabilizirati obstoječi sistem mednarodnih odnosov v Perzijskem zalivu in širše na Bližnjem vzhodu, saj si je prizadevala za rušenje tamkajšnjih etabliranih režimov. Iran je bil že leto po revoluciji prisiljen vstopiti v izčrpavajočo osemletno vojno z Irakom, smrt voditelja revolucije Homeinija leta 1989 pa je bila prelomnica, po kateri je država začela postopoma odstopati od revolucionarnega radikalizma ter voditi bolj pragmatično in interesno zasnovano zunanjevarnostno politiko.¹

Vendar pa je Iran kljub precejšnjemu konvencionaliziranju svoje politične dejavnosti ostal izrazito specifična država Bližnjega vzhoda, in sicer predvsem zato, ker izjemno dosledno vodi politiko, katere namen je ohranjanje ali pridobivanje lastne samostojnosti in neodvisnosti, ter ostro nasprotuje vsakršnim poskusom zunanjega vmešavanja in pritiskov, predvsem s strani Združenih držav Amerike (ZDA). Z drugimi besedami, Iran vodi politiko, s katero kljubuje hegemoniki vlogi ZDA na Bližnjem vzhodu, hkrati pa želi na vseh področjih – političnem, varnostnem, ekonomskem in tehnološkem – čim bolj zmanjšati svojo odvisnost od zunanjega sveta oziroma akterjev in pridobiti visoko stopnjo samozadostnosti. Zaradi svoje specifično ključevalne zunanjevarnostne politike je Iran deležen pritiska ZDA, saj slednje tako rekoč vse od revolucije tako ali drugače pritiskajo nanj, predvsem z izvajanjem ekonomskih in tehnoloških sankcij, pomočjo iranskim tekmečem ter krepitvijo lastne vojaške prisotnosti v Perzijskem zalivu.² ZDA so s svojim velikim vplivom v mednarodni skupnosti tudi dosegle, da je Iran v mednarodnem diskurzu, predvsem zahodnem, v precejšnji meri obravnavan kot nekakšna »malopridna« in »teroristična« država, ki noče upoštevati

¹ Več o prehodu iranske zunanje politike iz radikalno-revolucionarne v bolj pragmatično fazo, na primer v Ehteshami, 2002: 297–302 in Bakhsh, 2004: 248–255.

² Več o vztrajnem prizadevanju Irana za ohranitev neodvisnosti oziroma kljubovanju hegemoniji ZDA in ameriških obtožbah, da hoče Teheran sam pridobiti hegemonsko vlogo, na primer v Ehteshami, 2004: 186.

³ Kot precej tipičen primer obravnave problematike v ZDA je mogoče navesti delo Kennetha R. Timmermana (2005), ki poudarja perfidnost in teroristično usmerjenost iranskega režima ter opozarja na ogroženost ZDA.

⁴ Perzija se je v Iran preimenovala leta 1935. Zato bo država pri navajanju dogajanj pred letom 1935 imenovana kot Perzija.

uveljavljenih pravil v mednarodni skupnosti in ki ruši prizadevanja za stabilizacijo Bližnjega vzhoda.

Problematika, ki je v zadnjem desetletju bistveno poslabšala odnose med Iranom na eni strani ter ZDA, Izraelom in zahodnoevropskimi državami na drugi, pa je iranski jedrski program. Vse od avgusta 2002, ko je iranska opozicijska skupina »Nacionalni svet odpora Irana« predstavila podatke, ki naj bi dokazovali, da ima Iran poleg znanega tudi tajni jedrski program, katerega namen naj bi bila izdelava jedrskega orožja, ZDA in Izrael intenzivno

opozarjajo svet, da je Iran izjemno nevarna država, ki s svojim jedrskim programom in ideološkim radikalizmom pomeni eksistenčno grožnjo Izraelu in tudi širše Zahodu. Iran po drugi strani vsekozi poudarja, da je njegov jedrski program izključno miroljuben ter da ima v skladu z določili temeljnega mednarodnopravnega dokumenta oziroma instrumenta, ki ureja vprašanje uporabe jedrske energije, Pogodbe o neširjenju jedrskega orožja, pravico do miroljubnega jedrskega razvoja.

Mednarodna agencija za jedrsko energijo, ki je v mednarodni skupnosti pristojna za izvajanje Pogodbe o neširjenju jedrskega orožja, prek svojega sistema nadzora že devet let izvaja inšpekcije v Iranu in do zdaj – kljub sicer pogostim nesoglasjem z iranskim vodstvom – ni našla dokazov o iranskem programu za pridobitev jedrskega orožja, vendar pa se ameriško-izraelski pritisk na Iran kljub temu vse bolj stopnjuje. Problematika iranskega jedrskega programa je bila iz Mednarodne agencije za jedrsko energijo prenesena tudi v varnostni svet Organizacije združenih narodov (OZN), kjer imajo ZDA bistveni vpliv in lahko v veliki meri diktirajo politiko do Irana. Tako so bili do zdaj uveljavljeni že štirje krogi ekonomskih sankcij proti Iranu, vse bolj pa se krepijo izraelske grožnje z vojaškim napadom na iranske jedrske objekte. Skratka, iransko jedrsko vprašanje je postalo eden potencialno največjih destabilizatorjev mednarodnega miru in varnosti.

Namen sestavka je problematiko iranskega jedrskega programa postaviti v širši okvir ter tako omogočiti bolj objektiven in stvaren pogled nanjo, s tem pa se je mogoče izogniti preveč ozko začrtanemu diskurzivnemu polju v zahodnih političnih, medijskih in pogosto tudi znanstvenih krogih, ki se v veliki meri omejuje na nekaj precej tendencioznih vprašanj: Ali hoče Iran pridobiti jedrsko orožje? Koliko časa še potrebuje za pridobitev jedrskega orožja? Kako mu preprečiti, da bi z jedrskim orožjem eksistenčno ogrozil Izrael in Zahod?³ Sestavek bo problematiko umestil v zgodovinski in strukturni kontekst, brez upoštevanja katerih je ni mogoče ustrezno razumeti. Tako bo obravnaval zgodovino odnosov med Iranom in velikimi silami, kajti na iranski nacionalni značaj oziroma način razmišljanja inherentno vpliva specifična zgodovinska izkušnja države. Obravnaval bo tudi strukturo mednarodnih odnosov, ker iranske politike po islamski revoluciji in zahodnega odziva nanjo ni mogoče razumeti brez upoštevanja strukturnega odnosa med zahodnim jedrom in periferijo tretjega sveta, poleg tega pa je vprašanje iranskega jedrskega programa nujno umestiti v širši svetovni strukturni okvir na področju uporabe jedrske energije.

Dolga zgodovina zunanjega vmešavanja

Skoki stoletja je na zunanjo politiko Irana bistveno vplivala geografija. Ta je ustvarjala dve kontradiktorni tendenci. Po eni strani je dejstvo, da je bila Perzija starodavni imperij na obsežnem kopenskem ozemlju, ki se nahaja na evrazijskih križiščih, perzijskim vladarjem omogočalo, da so svoj vpliv širili v Azijo.⁴ Vendar pa je po drugi strani geografska lega Perzije zunanjim silam omo-

gočala napade na perzijsko državo in širjenje lastnega vpliva nanjo. Tako je ruski car Peter Veliki, ki je hotel vzpostaviti rusko trgovsko pot do Indije, že leta 1722 napadel Perzijo, po posledičnem vojaškem posredovanju Turčije, ki je hotela preprečiti ruski prihod na turške meje, pa sta si državi napadalki leta 1924 medsebojno razdelili ozemlje severne in zahodne Perzije. Vse od tedaj je bil ruski ekspanzionistični pritisk stalnica, s katero se je morala spoprijemati perzijska država. Perzijski vladar Nadir Šah je v času svojega vladanja (1736–1747) sicer zunanje sile prisilil k umiku z ozemlja Perzije, vendar pa se je dinastija Kadžar, ki je Perziji vladala v letih 1796–1925, zaradi svoje šibkosti soočala z nenehnim pritiskom in agresivno politiko zunanjih sil. V 19. stoletju je bila Perzija ujeta v kleščeh dveh velikih sil – Rusije, ki je pritiskala s severa in severovzhoda, in Velike Britanije, ki je posedovala Indijo in nadzorovala vode Perzijskega zaliva (Savory, 1978: 37–38; Mansfield, 1991/2003: 138–140; Ehteshami, 2002: 284).

Rusija je z dvema agresivnima vojnama (1804–1813 in 1827–1828) Perziji odvzela precej ozemlja (ki pa ni bilo del današnjega ozemlja Irana), sporazum iz Torkamana (1828) pa je Perziji prinesel še dodatno ponižanje, saj je morala Rusiji izplačati visoko odškodnino in ruske državljane, ki so se nahajali na perzijskem ozemlju, izvzeti iz svoje jurisdikcije. Rusija je v zadnji četrtini 19. stoletja utrdila svojo ozemeljsko osvojitve Srednje Azije, posledično pa je na Perzijo pritiskala vzdolž 1200 kilometrov dolge meje med državama. Perzija sama ni imela dovolj moči za odvratanje ruskega pritiska, zato se je morala za pomoč obrniti na Veliko Britanijo; ta je zahtevala protiusluge v obliki podeljevanja ponižujočih koncesij britanskim poslovnim akterjem za izkoriščanje perzijskih naravnih bogastev in gradnjo infrastrukture. Ob koncu 19. stoletja so tako večino perzijskih ekonomskih virov izkoriščali ali upravljali tuji koncesionarji, ki so za majhne vsote denarja, ki so zadovoljevale zgolj potrebe kadžarskega dvora, pridobili obsežne koncesije (Savory, 1978: 39; Mansfield, 1991/2003: 140, 142, 144).⁵

V drugi polovici 19. stoletja sta se v Perziji odvijala še dva druga pomembna procesa. V okviru prvega je čedalje večji del prebivalstva hotel sodelovati pri političnem odločanju in je posledično nasprotoval avtokraciji kadžarskih vladarjev. V okviru drugega pa je prihajalo do spremembe pri identificiranju posameznika s političnimi skupnostmi. Tako se prebivalci Perzije niso več identificirali z ožjima skupnostma, razširjeno družino in klanom, temveč s širšima nacionalno in religijsko (islamsko) skupnostjo. Identitetni premik večine prebivalstva k večjim skupnostim (nacionalni in islamski) pa je povzročil nacionalistično ravnanje oziroma zavzemanje za dostojanstvo, veličino in blaginjo nacionalno-islamske skupnosti. Prebivalstvo je začelo zahtevati polno neodvisnost Perzije, v njegovih očeh pa je bila legitimnost oblastnikov odvisna od njihove sposobnosti, da se prikažejo kot akterji, ki polno nadzorujejo nacionalno usodo (Cottam, 1986: 61–62).

Procesa naraščajočih zahtev po politični participaciji in krepitve nacionalističnega sentimenta sta na začetku 20. stoletja pripeljala do prelomnega dogajanja z zgodovini Perzije (Irana). V letih 1905–1906 je namreč v državi prišlo do tako imenovane ustavne ali nacionalistične revolucije, v okviru katere je ozka skupina intelektualcev, trgovcev in članov šiitske duhovščine, ki pa je imela podporo širšega prebivalstva, z odločnim protestom dosegla, da je bil oktobra 1906 konstituiran perzijski parlament (*madžlis*), ki je sprejel ustavo. Ti akterji so tudi zahtevali, da se mora končati skoraj nenehno interveniranje Rusije in Velike Britanije v perzijske zadeve. Vendar pa so kadžarski šahi v naslednjih letih v skladu s svojimi avtokratskimi ambicijami hoteli spodkopati ustavo, preprečiti

⁵ Perzijski vladar Nasir Ad Din Šah je leta 1872 britanskemu državljanu Baronu Juliusu de Reuterju podelil neverjetno ugodno koncesijo za 70-letno izkoriščanje vseh perzijskih naravnih bogastev, gradnjo in upravljanje infrastrukture ter 25-letno pobiranje carin. Zaradi močnega ruskega pritiska je moral koncesijo sicer razveljaviti, vendar pa je zaradi britanskega pritiska de Reuterju leta 1889 podelil nekoliko bolj omejeno koncesijo, na podlagi katere je slednji ustanovil Perzijsko imperialno banko in v Perziji iskal naravna bogastva (Savory, 1978: 39; Mansfield, 1991/2003: 144).

⁶ Britanec William D'Arcy je leta 1901 po močnem lobiranju Velike Britanije dobil 60-letno koncesijo za iskanje in črpanje nafte na vsem ozemlju Perzije, z izjemo petih severnih pokrajin, ki so mejile na Rusijo. Koncesijo je dobil za majhen denar in tudi ni vsebovala večjih finančnih obveznosti do Perzije (Khalidi, 2004: 83–84).

⁷ Rusija je hotela Turčiji preprečiti, da bi s kršitvijo ozemeljske celovitosti Perzije napadala rusko ozemlje, Velika Britanija pa je hotela zavarovati naftna polja Anglo-Persian Oil Company pred turško grožnjo (Mansfield, 1991/2003: 210).

⁸ Anglo-Persian Oil Company se je leta 1935 s preimenovanjem države tudi sama preimenovala.

uresničevanje zakonov, ki jih je sprejemal parlament, ter razpustiti in celo fizično uničiti parlament. Pomembno je, da sta kadžarske vladarje pri njihovem zatiranju demokratično-nacionalističnih hotenj aktivno spodbujali in podpirali Rusija in Velika Britanija, ki jima uveljavljanje perzijske nacionalistične politike seveda ni ustrezalo. Nazadnje sta veliki sili sami vstopili v dogajanje. Tako je Rusija v Perziji z namenom podpore kadžarskim avtokratom vojaško intervenirala v letih 1908 in 1911. Druga ruska intervencija, ki jo je podprla Velika Britanija, je obnovila tradicionalni vladajoči razred (Savory, 1978: 39; Cottam, 1986: 63–64; Mansfield, 1991/2003: 145–146).

Prebivalstvo Perzije je bilo med turbulentnimi dogajaji med letoma 1905 in 1911 še bolj razburjeno zato, ker je izvedelo, da sta Rusija in Velika Britanija avgusta 1907 sklenili tajni sporazum, s katerim sta si razdelili vplivna območja v Perziji. Od tedaj je prebi-

valstvo obe državi obravnavalo kot imperialistični sili, ki hočeta uničiti neodvisnost Perzije. Velika Britanija, ki je hotela izkoriščati naftne vire, ki jih je britanski koncesionar s pomočjo britanske države leta 1908 odkril na jugozahodu Perzije, je s polneodvisnim arabskim šejkom, ki si je lastil naftno bogato ozemlje, sklenila sporazum, s katerim ga je priznala za zakonitega vladarja na tem območju, s tem pa je v bistvu zanikala suverenost perzijske države.⁶ Poleg tega je Velika Britanija zaradi varovanja naftnih polj na območje namestila tudi vojaške oddelke iz Britanske Indije ter formirala lokalno rekrutirano oboroženo milico. Britanska država je leta 1913 pridobila večinski delež v naftnem podjetju (*Anglo-Persian Oil Company*), ki je izkoriščalo perzijsko naftno bogastvo; podjetje je v naslednjih letih postalo nekakšna država v državi (Savory, 1978: 39; Mansfield, 1991/2003: 146–148; Khalidi, 2004: 83–88).

Čeprav je Perzija na začetku prve svetovne vojne razglasila nevtralnost, sta Rusija in Velika Britanija leta 1914 zaradi zaščite svojih interesov okupirali velik del perzijskega ozemlja in okupacija je trajala ves čas vojne.⁷ V tem času se je okrepilo pronemško razpoloženje prebivalstva. Ko je oblast v Perziji leta 1921 prevzel Reza Kan (od leta 1925 Reza Šah kot vladar nove vladajoče dinastije Pahlavi), se je država začela približevati Nemčiji, saj je bila od britansko-ruske delitve vplivnih območij v Perziji (1907) psihološko pripravljena sprejeti prijateljstvo tretje sile, ki bi odvrčala britansko-ruski pritisk. Nemški politično-ekonomski vpliv v državi je do druge svetovne vojne vse bolj naraščal, Sovjetska zveza in Velika Britanija pa sta na nevarnost nemškega nadzora nad Iranom odgovorili tako, da sta avgusta 1941 vojaško napadli in okupirali Iran ter Rezo Šaha prisilili v abdikacijo (na prestol sta postavili njegovega mladega sina Mohameda Rezo Šaha). Okupacija je trajala do konca vojne, v tem času pa se je s pomočjo obeh velikih sil obnovila vladavina stare konservativne elite (Savory, 1978: 40; Cottam, 1986: 69; Mansfield, 1991/2003: 210–211, 223–224).

Leta 1948 je voditelj nacionalističnega gibanja Mohamed Mosadek želel doseči dogovor z britanskim naftnim podjetjem (*Anglo-Iranian Oil Company*)⁸ o povečanju deleža, ki bi ga od dobička od načrpane nafte dobil Iran, a so pogajanja zašla v slepo ulico. Nacionalistični občutki so se tako okrepili, da je moral šah Mosadeka leta 1951 imenovati za predsednika vlade, slednji pa je nacionaliziral iransko naftno industrijo. Velika Britanija je na to potezo odgovorila z ekonomskimi sankcijami in grožnjami z vojaškim posredovanjem, mednarodna naftna podjetja pa so uspešno uveljavila bojkot iranske nafte, tako da so se iranski naftni dohodki zelo zmanjšali. Končno so avgusta 1953 ZDA s pomočjo Britancev organizirale državni udar, ki je strmoglavil Mosadeka, na oblast pa znova

⁹ Iran ne postavlja zahtev po delih Afganistana, Srednje Azije, Iraka in Perzijskega zaliva, ki so bili v različnih obdobjih v preteklosti deli zgodovinske Perzije (Byman et al., 2001: 10).

trdno postavile Mohameda Rezo Šaha. Konzorcij, sestavljen iz britanskih, ameriških, nizozemskih in francoskih naftnih podjetij, je začel v imenu Iranskega nacionalnega naftnega podjetja izkoriščati iransko nafto. ZDA so postale glavna zahodna vplivna sila v Iranu, iranski šah pa je bil zanesljiv ameriško-izraelski zaveznik in je izvajal intenzivno politiko vesternizacije (Savory, 1978: 41; Mansfield, 1991/2003: 249–251, 326–328; Ram, 2009: 52–62).

Zgodovinsko generirani iranski nacionalizem

Daljši in precej podroben prikaz zgodovine Irana (Perzije) v zadnjih stoletjih je nujen zato, ker je brez natančnejšega poznavanja tako rekoč stalnega tujega vojaškega posredovanja, pritiskov, vmešavanja, okupacije, manipuliranja in poceni izkoriščanja iranskih naravnih bogastev težko zares empatično razumeti iranski nacionalni značaj in pogled na zunanji svet, posledično pa tudi latentne determinante, ki vodijo iransko zunanjo, varnostno in ekonomsko politiko po islamski revoluciji. Kot poudarja Ehteshami, je zgodovinska nemoč Irana ob tujem vmešavanju pustila globoko in trajno brazgotino na iranski nacionalni psihi, to pa je tudi postalo vodilo pri razmišljanju iranskih elit. Na strahovih in percepcijah tujega vmešavanja je bil skozi zgodovino postavljen temelj iranskega nacionalizma, ki vsebuje zahtevo po zagotovitvi iranske ozemeljske nedotakljivosti. Skozi čas je več dejavnikov – geografska lega, potreba po zagotovitvi ozemeljske celovitosti, negativne zgodovinske izkušnje, vmešavanje zahodnih in vzhodnih sil v iranske notranje zadeve ter surovinsko bogastvo, ki ga ima država – zagotovilo geopolitiki in akutnemu zavedanju o teži zgodovine posebno mesto pri odločanju o zunanji politiki Irana. Iranci zaradi svoje skoraj obsesivne preokupacije z zunanjim vmešavanjem na vsakršno delovanje velikih sil na območju Perzijskega zaliva gledajo s sumničanjem. Toda hkrati je večina Irancev prepričanih, da je Iranu uspelo premagati zunanje pritiske, to pa ustvarja nekakšno »aroganco nepodrejenosti«, ki jo dobro izražajo Homeinijeve besede, da »Amerika ne more narediti nič«. Ta težnja je pripeljala do nastanka pretiranega občutka pomembnosti Irana (Ehteshami, 2002: 284–285).

V času po islamski revoluciji določa iranski nacionalizem usmeritve iranske politike ohranjanja nacionalne neodvisnosti. Tako naj bi Iran na področju kulture in zunanje politike sledil svojemu lastnemu vzorcu, se izogibal odvisnosti in se zanašal zgolj nase ter na splošno igral pomembno vlogo. Pri delovanju države ima še posebej pomembno mesto zahteva po vplivu in statusu. Iranski nacionalizem tako ni nacionalizem, ki bi težil k ponovni pridobitvi izgubljenih ozemelj, temveč nacionalizem, ki se zavzema, da bi drugi akterji priznali pomembno vlogo in status Irana (Byman et al., 2001: 9–10; Baer, 2008: 246).⁹

Strukturalistična teorija in Bližnji vzhod

Proučevalci Bližnjega vzhoda za razlago dogajanj na tem območju široko uporabljajo strukturalistično teorijo mednarodnih odnosov, ki pravi, da v globalnem kapitalističnem sistemu obstaja delitev na dominantno zahodno »jedro« (»center«) in ekonomsko odvisno »periferijo« tretjega sveta. Bližnji vzhod je bil v času kolonializma-imperializma oziroma zahodne neposredne nadvlade (od začetka 19. stoletja do sredine 20. stoletja) dejansko spremenjen tako, da ga je mogoče

¹⁰ Velika Britanija je šejkate (emirate) na vzhodni obali Arabskega polotoka (Združeni arabski emirati, Katar, Bahrajn in celo Kuvajt) kot svoje protektorate in pozneje neodvisne države zaščitila oziroma ohranila zato, da naftni viri celotnega polotoka ne bi prišli pod nadzor Savdske Arabije. Francija in Velika Britanija sta razbili zgodovinsko Sirijo in vzpostavili več manjših in šibkejših političnih entitet (Libanon, Sirija, Transjordanija, Palestina) (Gerner in Schrodt, 2000: 83; Tétreault, 2000: 131; Luciani, 2005: 85).

¹¹ Po pridobitvi neodvisnosti so v muslimanskih državah proizvajali: v Egiptu bombaž, v Pakistanu bombaž in juto, v Siriji bombaž in svilo, v Indoneziji in Vzhodni Afriki začimbe, v Perzijskem zalivu nafto in v Maleziji gumo (Nasr, 1999: 572).

¹² Takšen pristop je vodil v zrušitev premiera Mosadeka v Iranu (1953), sueško vojno (1956) in vojaško akcijo proti Iraku po iraški zasedbi Kuvajta (1991) (Brown, 2001/2004: xix).

¹³ Strukturalistični avtorji praviloma poudarjajo, da so države jedra vojaško močnejše od držav periferije. Vojaško naj bi bile pripravljene intervenirati za ohranitev dostopa do surovin in za spodbujanje države periferije, ki naj bi ogrožala stabilnost kapitalističnega svetovnega reda (Hobden in Wyn Jones, 1997: 137). Galtung (1971: 91–93, 101) opredeljuje pet tipov imperializma: ekonomski, politični, vojaški, komunikacijski in kulturni. Poudarja bistven pomen vojaškega imperializma (vojaške dominacije), kajti imel naj bi nalo go kompenzirati pomanjkljivosti (razpoke) v ekonomskem in političnem imperializmu.

periferije obstaja prekrivanje ekonomskih interesov, vrednot in percipiranih groženj (Moon, 1985).

In četrtič, če tovrstna manipulacija interesov ni dovolj, sile jedra še vedno lahko uporabijo ekonomsko kaznovanje (umik pomoči, ekonomske sankcije) ranljivih regionalnih držav. V skrajni sili zahodne sile periodično uporabljajo vojaško posredovanje. Zahodne države so sicer sprejele lastništvo bližnjevzhodnih držav nad naftnimi industrijami, vendar pa hkrati sledijo imperativu, da regionalne države ne smejo postati niti tako močne niti tako sovražne, da bi to postalo problem.¹² Hegemonska sila kot dominantna država tako ponavadi brani svetovni kapitalistični sistem, razbija ovire ekonomskim odnosom med jedrom in periferijo (na primer uveljavljanje ekonomske liberalizacije) in zagotavlja zanesljiv dostop do surovin – še zlasti poceni energentov z Bližnjega vzhoda. Na Bližnjem vzhodu je od začetka 19. stoletja hegemonsko vlogo igrala Velika Britanija, po drugi svetovni vojni pa so jo nadomestile ZDA (Gerner in Schrodt, 2000: 84; Brown, 2001/2004: xix; Hinnebusch, 2002: 4).¹³

obravnnavati kot periferijo, strukturno podrejeno zahodnemu jedru. O tem priča več elementov. Prvič, zahodne kolonialne sile so pred formalnim umikom z območja pogosto in celo praviloma uveljavile politično fragmentacijo oziroma razbitje politične oblasti na večje število manjših, relativno šibkih in v precejšnji meri umetnih držav, ki potrebujejo zunanjo, zahodno zaščito (Tétreault, 2000: 131–133; Hinnebusch, 2002: 1, 3).¹⁰

Drugič, regionalne ekonomije so bile preoblikovane in v globalni kapitalistični sistem vključene tako, da so postale klasične odvisne ekonomije, ki proizvajajo in izvažajo manjše število primarnih produktov (na primer bombaž ali nafta) in so odvisne od uvoza končnih (industrijskih) izdelkov ter tehnologije.¹¹ Zahodna naftna podjetja so v drugi polovici 20. stoletja sicer izgubila lastništvo nad naftnimi in plinskimi viri Bližnjega vzhoda, vendar pa je dejstvo, da so bile lokalne ekonomije zgrajene okoli nafte in plina, zagotovilo nadaljevanje odvisnih ekonomskih odnosov med državami Bližnjega vzhoda in zunanjimi trgi, na katere prve nimajo vpliva (izvoznice nafte lahko v primeru padca cen nafte posamično ali celo v povezavi z drugimi storijo zelo malo, da bi cene spet zrastle in ostale na takšni ravni). Poleg tega so bile ekonomije številnih izvoznic nafte organizirane tako, da trošijo dohodke od nafte, ne proizvajajo pa širokega izbora dobrin in storitev, ki bi zadovoljevale domače potrebe. Ustvarjanje odvisnosti je (bilo) zavesten namen kolonizacije in imperializma (Tétreault, 2000: 135–136; Hinnebusch, 2002: 3).

Tretjič, v odnosu odvisnosti med jedrom in periferijo imajo pomembno vlogo vodstva (elite) držav periferije. Galtung v povezavi s tem poudarja, da dominantni položaj Centra nasproti Periferiji temelji na tem, da center države Centra vzpostavi mostiče v državi Periferije, in sicer tako, da se poveže s centrom države Periferije. Povezava med obema centroma temelji na skupni blaginji obeh. Glavni potencialni vir »težav« pa je periferija (prebivalstvo) Periferije (Galtung, 1971: 81, 91). Med elitami jedra in

Iran in strukturna podrejenost

Čeprav Irana nikoli niso za daljši čas zasedle kolonialne sile, pa je državo neprekinjeno in intenzivno tuje politično vmešavanje in ekonomsko izkoriščanje pripeljalo v podobno strukturno odvisen položaj, kot je značilen za države Bližnjega vzhoda, ki so bile formalno kolonizirane. Cottam ugotavlja, da se je prebivalstvo Perzije že na začetku 20. stoletja zavedalo strukturne narave podrejenosti države zunanjim silam. Videlo je, da so perzijski akterji, ki sta jih Velika Britanija in Rusija označevali kot »zmerne« in »odgovorne«, zastopniki imperialnih interesov oziroma da veliki sili Perzijo obvladujeta prek kooperativnih domačih konservativnih elit. S pomočjo teh elit naj bi tuje sile ohranjale ekonomsko strukturno podrejenost Perzije (in drugih držav tretjega sveta) oziroma zagotavljale, da Perzija proizvaja surovine in služi kot trg za evropske končne izdelke. Pravzaprav je šlo za enak pogled, kot ga je zasnovala poznejša strukturalistična teorija (teorija odvisnosti). Velike sile so svoj vpliv lahko dejansko najbolj učinkovito uveljavljale prek domače konservativne elite, ki se je bala nastopa protielit in je posledično v zavezništvu z zunanjimi silami videla zagotovilo za svoje preživetje. Ko je bila v Iranu izvedena islamska revolucija in je bil strmoglavljen režim Mohameda Reze Šaha, je iransko prebivalstvo v resnici zrušilo instrument, prek katerega so se zunanje sile neposredno vmešavale v državo (Cottam, 1986: 65–66, 86).

V Iranu so skozi zgodovino torej obstajali vsi ključni elementi, ki jih strukturalistična teorija predvideva za obstoj periferne podrejenosti jedru: odvisna monokulturna ekonomija, kooperativna periferna elita, zunanje uveljavljanje ekonomskih sankcij in zunanje vojaške intervencije. V manjši meri je bila uveljavljana politična fragmentacija, vendar pa je kot ukrep v tej smeri mogoče obravnavati britansko sodelovanje z arabskim šejkom, ki si je lastil jugozahodni del Irana, kjer so Britanci izkoriščali naftne vire. Skozi zgodovino je tudi prebivalstvo Irana – v skladu s konceptualizacijo Johana Galtunga – kot periferija Periferije s svojim nacionalističnim zavzemanjem za neodvisnost veljalo za »težavo« pri sodelovanju med centroma Centra in Periferije.

Vendar pa z revolucijo kljub zrušitvi iranske klientske elite še vedno ni bila odpravljena strukturna odvisnost Irana od zahodnega jedra, saj je bila država še naprej monokulturna ekonomija, dohodkovno tako rekoč povsem odvisna od izvoza nafte (plina), s tem pa bolj ali manj nemočno izpostavljena nihanju cen nafte na svetovnem trgu. Tako ni bilo naključje, da sta iransko prebivalstvo in nova elita kot glavni cilj opredelila doseganje ekonomske neodvisnosti in samozadostnosti. Kot navaja Ehteshami, je bil eden glavnih sloganov, ki ga je prebivalstvo Irana vzklikalo med islamsko revolucijo, »Neodvisnost, svoboda: Islamska republika« (*Esteklal, Azadi: Džomhuri Eslami*), pri čemer je bila neodvisnost zavestno opredeljena kot temeljni pogoj za doseganje dolgo želene svobode. Drugi in enako pomemben revolucionarni slogan je bil »Samozadostnost« (*Hod kafaje*), kar je odsevalo globoko ponotranjeno željo, da bi zmanjšali ekonomsko odvisnost države od pomembnih zahodnih držav in zunanjih ekonomskih sil. Tako levica kot desnica sta bili prepričani, da lahko zgolj ekonomska neodvisnost omogoči politično neodvisnost in ne nasprotno (Ehteshami, 2002: 285–286).¹⁴

Država si je tako po revoluciji začela prizadevati za uresničitev novega ekonomskega modela, ki je imel dve glavni značilnosti: samozadostnost in odrekanje (nasprotovanje potrošništvu). Na opredelitev cilja samozadostnosti so vplivali zgodnejši iranski nacionalistični koncepti nenaftne ekonomije in pa teorija odvisnosti, ki je bila popularna v 60. in 70. letih. V zadnjih dneh šahove vladavine je Iran načrpal šest milijonov sodov nafte na dan, po revoluciji pa je bila dnevna proizvodnja zmanjšana na manj kot tri milijone sodov, in sicer z namenom zmanjševanja odvisnosti države od zunanjega dohodka in dolgoročnega podaljševanja možnosti črpanja nafte. Vendar pa

¹⁴ Že šah Mohamed Reza Pahlavi si je v 70. letih z intenzivnim izvajanjem strategije uvozne substitucije prizadeval zmanjšati ekonomsko monokulturnost in odvisnost države, vendar pa je industrializacijo želel doseči prehitro in je še povečal dohodkovno odvisnost države od izvoza nafte, posledično pa njeno ranljivost (Ehteshami, 2002: 286, 288).

¹⁵ V Iranu so se v zgodovini oblikovali trije veliki imperiji: ahemenidski (529–331 pr. n. št.), sasanidski (224–651) in safavidski (1501–1722).

¹⁶ Iran je po revoluciji začel spodbujati druge dele muslimanskega sveta in vse »zatirane v svetu« (»izkoriščana ljudstva sveta«), naj se dvignejo proti »ameriške-mu imperializmu« oziroma velikim silam. Homeini je učil, da je islam religija tistih, ki se borijo za resnico in pravičnost in si prizadevajo za svobodo in neodvisnost. Islam naj bi bil šola tistih, ki se borijo proti kolonializmu (Sayings, 1979/1980: 3; Halliday, 1986: 104–105; Bakhash, 2001/2004: 248). Cottam (1986: 86–87) poudarja, da je Iran po revoluciji zaradi svoje zrušitve tipičnega vzvoda za zahodno vmešavanje dejansko začel postajati privlačen zgled za druge dele tretjega sveta.

je novi režim že kmalu spoznal, da je država kot izvoznica nafte trdno vpeta v mednarodno ekonomsko delitev dela in da mora zato spoštovati pravila mednarodnega kapitalističnega sistema. Tako je spoznal, da nizke cene nafte na svetovnem trgu slabijo iransko ekonomijo, zato je v 90. letih opuščal radikalno zunanjo politiko in si začel prizadevati za dogovor o črpanju nafte z zalivskimi proizvajalkami. Čeprav se je država po revoluciji hotela »odklapljati« od obstoječega mednarodnega ekonomskega sistema, pa je zaradi velikih ekonomskih problemov (negativna rast, visoka brezposelnost, pomanjkanje investicijskega kapitala in tehnologije itn.) ugotovila, da to (vsaj trenutno) ni mogoče. Zato se je začela spet bolj vključevati v etabrirani sistem (iskanje tujih neposrednih investicij) in krepiti ekonomske odnose z Zahodom (Halliday, 1986: 93; Byman et al., 2001: 16–17, 74–75; Ehteshami, 2002: 288–291).

V Iranu je bil z zrušitvijo domače klientske elite odpravljen eden temeljnih vzvodov, prek katerih zahodno jedro strukturno ohranja periferijo tretjega sveta v podrejenem položaju, toda nova iranska elita in prebivalstvo sta se kmalu soočila z realnostjo še nadaljnje strukturne podrejenosti države zaradi njene izrazito monokulturne ekonomije. Vendar pa to ne pomeni, da so iranski akterji začeli preprosto sprejemati strukturno odvisnost kot nekakšno nespremenljivo dejstvo. Zaradi treh dejavnikov (dolga in ponižujoča novejša zgodovina zunanjega vmešavanja, manipuliranja in izkoriščanja ter vzporedno razvijanje močnega iranskega nacionalizma, ki je v ospredje ves čas postavljajal pridobitev polne neodvisnosti; uspešna zrušitev na videz nepremagljivega avtokrata; zavedanje o starodavni in veličastni zgodovini države, kar je vir velikega nacionalnega ponosa)¹⁵ je Iran nekako predeterminiran za boj za pridobitev polne neodvisnosti oziroma pretežne samozadostnosti. Ali povedano drugače, Iran zaradi omenjenih dejavnikov zagotovo spada med tiste akterje iz dela globalne strukture, ki ga strukturalistična teorija opredeljuje kot periferijo, ki so najbolj odločeni »izstopiti« iz podrejenega položaja oziroma »prebiti« sofisticirani zid, ki jedro ločuje od periferije. Zato je po islamski revoluciji tudi začel nastopati kot nekakšen vodja upora periferije proti jedru.¹⁶

Mednarodni režim na področju uporabe jedrske energije in stališča držav

Problematike iranskega jedrskega programa ni mogoče ustrezno razumeti brez širšega poznavanja mednarodnega režima na področju uporabe jedrske energije oziroma mednarodnopravne ureditve glede neširjenja jedrskega orožja. Leta 1957 je bila ustanovljena Mednarodna agencija za jedrsko energijo (v nadaljevanju Agencija), ki naj bi opravljala dve temeljni funkciji: 1. spodbujala in zagotavljala pomoč pri raziskovanju, razvoju in uporabi jedrske energije za miroljubne namene ter zagotavljala nujne z jedrsko energijo povezane materiale, storitve in opremo, še zlasti za potrebe nerazvitih držav; in 2. uresničevala »varovala«, ki naj bi zagotavljala, da ne bi prišlo do preusmeritve miroljubne uporabe jedrske energije v vojaške namene. Pogodba o neširjenju jedrskega orožja (v nadaljevanju PNJO), ki je začela veljati 5. marca 1970, je temelj globalnega režima neširjenja jedrskega orožja. PNJO države deli na dva razreda: države z jedrskim orožjem (v nadaljevanju DJO) in države brez

jedrskega orožja (v nadaljevanju DBJO).¹⁷ Pogodba vsebuje občutljivo ravnotežje med tremi skupki zavez: 1. nepridobitev jedrskega orožja s strani DBJO; 2. jedrska razorožitev DJO; in 3. pravica DBJO, da razvijejo ali pridobijo jedrsko tehnologijo za miroljubne namene, skupaj s sprejetjem varoval Agencije na vseh fuzijskih materialih, ki so pod njihovo pristojnostjo (Potter, 1982: 39–40; Ronen, 2010: 8).

V PNJO so najbolj relevantni (tudi v kontekstu problematike iranskega jedrskega programa) člani I, II, III, IV in VI. Kot določa člen I, se vse DJO zavezujejo, da ne bodo nobeni drugi državi (prejemniku) prenašale jedrskega orožja ali drugih jedrskih eksplozivnih naprav (neposredno ali posredno) ter da ne bodo z ničimer pomagale, spodbujale ali prepričale DBJO, da bi izdelale ali kako drugače pridobile jedrsko orožje ali druge jedrske eksplozivne naprave. Člen II določa, da se vse DBJO zavezujejo, da ne bodo sprejele prenosa jedrskega orožja ali druge jedrske eksplozivne naprave od druge države (prenosnika) in da ne bodo izdelale ali kako drugače pridobile jedrskega orožja ali druge eksplozivne naprave. Člen III določa, da se vse DBJO zavezujejo, da bodo sprejele varovala, ki bodo določena v sporazumu z Agencijo, in sicer z izključnim namenom preverjanja izpolnjevanja njihovih obveznosti po PNJO, da se prepreči preusmeritev jedrske energije iz miroljubnih namenov v jedrsko orožje ali druge jedrske eksplozivne naprave.

Člen IV določa, da imajo vse države pogodbenice neodtujljivo pravico do razvoja, raziskovanja, proizvodnje in uporabe jedrske energije v miroljubne namene, brez diskriminacije in v skladu s členoma I in II (prvi odstavek). Isti člen tudi določa, da se vse države pogodbenice zavezujejo, da bodo omogočile in imajo pravico do sodelovanja pri največji mogoči izmenjavi opreme, materialov ter znanstvenih in tehnoloških informacij za miroljubno uporabo jedrske energije. Končno ta člen določa, da morajo tiste države pogodbenice, ki to lahko storijo, same ali skupaj z drugimi državami ali mednarodnimi organizacijami prispevati k nadaljnjemu razvoju uporabe jedrske energije v miroljubne namene, še posebno na ozemljih DBJO, pri čemer morajo upoštevati potrebe razvijajočih se delov sveta (drugi odstavek). Člen VI določa, da se vse države pogodbenice zavezujejo, da se bodo v dobri veri pogajale o učinkovitih ukrepih glede jedrske razorožitve ter o pogodbi o splošni in popolni razorožitvi pod strogim in učinkovitim mednarodnim nadzorom (Ronen, 2010: 81–85).¹⁸

Strnjeno in v bolj prozaičnem jeziku je mogoče povzeti, da PNJO vsebuje štiri glavne elemente oziroma zaveze. Prvič, DJO ne smejo drugim državam dajati jedrskega orožja. Drugič, DBJO ne smejo pridobiti jedrskega orožja. Tretjič, DBJO imajo neodtujljivo pravico do uporabe jedrske energije za miroljubne namene, pri čemer jim bodo s prenosom opreme, materialov in znanja v največji mogoči meri pomagale države z že razvitimi civilnimi jedrskimi zmogljivostmi. Pri tem bodo varovala Agencije zagotavljala, da DBJO ne bi miroljubne uporabe jedrske energije preusmerile v izdelovanje jedrskega orožja.¹⁹ In četrtič, DJO se bodo dogovorile o jedrskem razoroževanju ter končno o splošni in popolni jedrski razorožitvi.

¹⁷ PNJO kot DJO opredeljuje tiste države, ki so pred 1. januarjem 1967 izdelale in izvedle eksplozijo jedrskega orožja ali druge jedrske eksplozivne naprave. To so Francija, Kitajska, Sovjetska zveza (danes Rusija), Velika Britanija in ZDA (Ronen, 2010: 8).

¹⁸ Vsi uradni dokumenti, relevantni za iransko jedrsko problematiko (mednarodne pogodbe in politični sporazumi; poročila in resolucije Agencije; izjave in resolucije varnostnega sveta OZN), katerih vsebina bo navedena v tem sestavku, se nahajajo v Ronen (2010).

¹⁹ V okviru sistema varoval vsaka država pogodbenica z Agencijo sklene sporazum o varovalih. V skladu s tem sporazumom se država zaveže, da bo sprejela varovala Agencije na vseh fuzijskih materialih v vseh miroljubnih jedrskih dejavnostih na svojem ozemlju, pod svojo jurisdikcijo, ali ki so izvajane pod njenim nadzorom kjerkoli. V skladu s sporazumom o varovalih mora država Agenciji dati začetno poročilo o vsem jedrskem materialu, ki mora biti prijavljen, nato pa Agencija prek preverjanja (rutinske, ad hoc in posebne inšpekcije ter pregledi danih informacij) opravlja nadzor. Leta 1991 je bil razkrit tajni iraški program za pridobitev jedrskega orožja, kar je kazalo na pomanjkljivosti obstoječega sistema varoval. Agencija je zato sprejela modelni protokol, dodan k sporazumom med državami in Agencijo za uporabo varoval (t. i. dodatni protokol). Uresničitev dodatnega protokola okrepi sposobnost Agencije za odkrivanje neprijavljenega jedrskega materiala ali dejavnosti, in sicer zato, ker državo zavezuje, da mora Agenciji dati več informacij in pravic do inšpekcijskega dostopa (Negm, 2009: 68–75; Ronen, 2010: 12–13).

²⁰ Ustanavljanje obeh skupin je bistveno spodbudilo to, da je Indija 18. maja 1974 izvedla eksplozijo jedrske naprave. Indija je sicer ena od treh držav, ki nikoli niso pristopile k PNJO (poleg Izraela in Pakistana) (Potter, 1982: 44; Ronen, 2010: 8).

Zgoraj navedeno je mednarodnopravni okvir, ki v mednarodni skupnosti ureja uporabo jedrske energije, poleg tega pa naj bi preprečeval razširjanje jedrskega orožja. Vendar pa je za razumevanje mednarodnih odnosov na področju uporabe jedrske energije poleg pravno-formalnega okvira treba poznati tudi dva druga, medsebojno povezana vidika: politični proces, ki je vodil

k sprejetju PNJO, ter stališča različnih (skupin) držav glede uresničevanja PNJO.

Supersili ZDA in Sovjetska zveza, ki sta v drugi polovici 60. let prejšnjega stoletja vodili proces sprejemanja PNJO, sta kot jedro oziroma najpomembnejši del pogodbe obravnavali prepovedi in obveznosti, ki so bile potem navedene v členih I, II in III PNJO. Vendar pa so DBJO menile, da je takšen pristop enostranski in diskriminatoren ter da morajo biti v PNJO zapisane bolj pozitivne obveznosti DJO, da bodo drugim državam nudile pomoč pri miroljubnem jedrskem razvoju. Poleg tega so zahtevale tudi zavezo DJO, da se bodo končno jedrsko razorožile. Supersili sta upoštevali nekatere zahteve DBJO in jih vključili v osnutek PNJO, ki je bila v generalni skupščini OZN potem sprejeta 12. junija 1968. Ali povedano drugače, DJO so lahko obdržale svoje lastne arzenale jedrskega orožja (s pravico do njihovega razvoja), hkrati pa so z zavezujočim pravnim dokumentom preprečile drugim državam, da bi pridobile jedrsko orožje. Vendar so morale v zameno obljubiti, da bodo v DBJO prenašale jedrsko tehnologijo za miroljubne namene (ob hkratnem uresničevanju varoval Agencije) in da si bodo iskreno prizadevale za zmanjšanje svojih jedrskih arzenalov, vse do njihove popolne odprave. PNJO je bila tako rezultat trgovanja in kompromisa (Potter, 1982: 42–43; Negm, 2009: 43; Potter in Mukhatzhanova, 2012: 81).

Razlike v stališčih (poudarkih), ki so obstajale v procesu sprejemanja PNJO, pa so se nadaljevale in se še stopnjevale tudi potem, ko je PNJO začela veljati. DJO (ki so se jim pridružile tudi države, ki sicer nimajo jedrskega orožja, vendar pa imajo razvito civilno jedrsko industrijo) v okviru mednarodnega režima glede uporabe jedrske energije vseskozi poudarjajo imperativ neširjenja jedrskega orožja ter posledično v ospredje postavljajo obveznost DBJO, da ne pridobijo jedrskega orožja in da sprejmejo varovala Agencije. Del PNJO, ki govori o neodtujljivi pravici do uporabe jedrske energije v miroljubne namene, se jim zdi manj pomemben, v določeni meri pa naj bi bil celo nevarna pravna luknja. DBJO, predvsem države v razvoju, po drugi strani poudarjajo, da je PNJO rezultat kompromisa in da morajo v zameno za to, da so se odrekle jedrskemu orožju in sprejele varovala Agencije, od DJO in drugih držav z razvito civilno jedrsko industrijo prejeti materiale, opremo in tehnologijo za miroljubni jedrski razvoj, poleg tega pa opozarjajo, da so se DJO zavezale k jedrski razorožitvi.

Nasprotja med DJO in drugimi državami z razvito civilno jedrsko industrijo na eni strani in državami v razvoju na drugi so se povečala predvsem v 70. letih. Države z razvito civilno jedrsko industrijo, ki so v globalnem okviru tudi glavne dobaviteljice jedrske tehnologije, so namreč ustanovile dve skupini, ki naj bi s svojim delovanjem zmanjšali možnost, da bi katera od DBJO pridobila jedrsko orožje.²⁰ Leta 1974 je bil ustanovljen »Zanggerjev odbor«, katerega članice (več kot deset industrijsko razvitih držav) so se dogovorile, da bodo občutljivo jedrsko tehnologijo (za bogatenje urana, reprocessiranje plutonija in proizvodnjo težke vode) izvažale zgolj, če bo država, ki bo prejela to tehnologijo, sprejela varovala Agencije za obrat, kjer se bo uporabljala izvožena tehnologija (Potter, 1982: 44; Negm, 2009: 113–115).

ZDA, ki še vedno niso bile zadovoljne z nadzorom nad izvozom jedrskih materialov, opreme in tehnologije, pa so v letih 1974–1976 vodile organiziranje nove multilateralne skupine za regulacijo jedrskega izvoza. Leta 1975 so Francija, Japonska, Kanada, Sovjetska zveza, Velika Britanija,

ZDA in Zvezna republika Nemčija ustanovile »Skupino jedrskih dobaviteljev« (»Londonski klub«), ki je leto pozneje začela uveljavljati bistveno strožjo politiko na področju jedrskega izvoza.²¹ »Skupina jedrskih dobaviteljev« se je tako dogovorila, da bo do izvoza (prenosa) katerekoli občutljive jedrske komponente lahko prišlo zgolj, če bo država prejemnica sprejela varovala Agencije na vseh svojih jedrskih obratih (in ne zgolj na obratu, kjer bo dejansko uporabljena ta komponenta, kot določa PNJO). Sprejele so tudi smernice glede dvojne uporabe, ki določajo, da jedrski dobavitelji ne smejo dobaviti materialov, opreme ali tehnologije, če obstaja resno tveganje, da bo prišlo do njihove preusmeritve v proizvodnjo jedrskega eksploziva ali v proizvodnjo jedrskega goriva brez varoval, ali če bi bila dobava v nasprotju s ciljem preprečevanja širitve jedrskega orožja. V državo, ki je problematična za enega ali več dobaviteljev, naj ne bi izvažal noben dobavitelj. Še posebno stroge omejitve glede izvoza so uvedli za najbolj občutljive jedrske materiale, opremo in tehnologijo (za bogatenje urana in reprocesiranje plutonija), saj je bilo temeljno načelo, da morajo dobavitelji omejiti takšne izvoze (prenose), če pa bi do njih že prišlo, naj bi države prejemnice spodbujali, da bi sprejele soudeležbo dobaviteljev pri delovanju obratov ali kakšno drugo ustrezno obliko mednarodnega sodelovanja (kot alternativo gradnji obratov na strogo nacionalni podlagi). Skratka, »Skupina jedrskih dobaviteljev« je do danes uvedla številne omejitve jedrskega izvoza v DBJO, ki so strožje od omejitev, določenih v PNJO.²² Pri sprejemanju politike skupine so imele (imajo) odločilno besedo ZDA, ki so s svojo notranjo zakonodajo v drugi polovici 70. let bistveno omejile možnosti ameriškega jedrskega izvoza (Potter, 1982: 44–45, 47; Negm, 2009: 116–121, 129).²³

Države v razvoju so v desetletjih po drugi svetovni vojni verjele v blagodejnost jedrske energije, ki naj bi jim – s pomočjo Agencije – omogočila hiter razvoj.²⁴ Po sprejemu PNJO so menile, da bi morale v zameno za odpoved jedrskemu orožju in sprejem varoval Agencije prejeti tehnično sodelovanje in pomoč pri miroljubni uporabi jedrske energije. Vendar pa je njihov optimizem kmalu zamenjala kritičnost do ravnanja držav z razvitimi civilnimi jedrskimi industrijami. Po ustanovitvi »Zanggerjevega odbora« in »Skupine jedrskih dobaviteljev« ter posledičnem močnem omejevanju jedrskega izvoza so države v razvoju postajale prepričane, da sta obe skupini vzvod industrializiranih držav za vzpostavitev jedrskega kartela, ki bo še naprej zagotavljal ekonomsko odvisnost držav tretjega sveta. Tudi zaostrovanje zakonodaje ZDA glede jedrskega izvoza so razumele kot politiko na relaciji Sever–Jug, s katero se nerazvitim državam Juga odreka pravičen delež v proizvodnji jedrske energije. Ameriške pobude naj bi zanikale pomembno koncesijo, dano DBJO v drugače diskriminatorni PNJO (Potter, 1982: 25, 46; Potter in Mukhatzhanova, 2012: 82–83).

Razočaranje in kritičnost držav v razvoju sta se odražala skozi dokumente, ki jih je sprejemalo Gibanje neuvrščenih. Že deklaracija, sprejeta na vrhu organizacije leta 1979 v Havani, je močno kritizirala razvite države zaradi njihovega oviranja prenosa tehnologij za miroljubno uporabo jedrske energije. Razvite države naj bi tudi izvajale pritiske na države v razvoju, da bi jim onemogočile razvoj njihovih lastnih jedrskih programov. Nekatere formulacije (kritika razvitih držav zaradi njihovega pritiska in odtegotanja pomoči, obramba suverenih pravic ter skrb

²¹ »Skupina jedrskih dobaviteljev« ima zdaj 45 članov, vključno z nekaterimi državami uvoznicami. V okviru obeh skupin (»Zanggerjev odbor« in »Skupina jedrskih dobaviteljev«) države ne sodelujejo na podlagi mednarodne pogodbe, ampak na podlagi t. i. džentlmenkega dogovora (*gentlemen's agreement*) (Negm, 2009: 116, 126).

²² Tudi »Zanggerjev odbor« je v letih 1978 in 1984 sprejel nove omejitve glede izvoza, ki presegaajo zahteve PNJO (Negm, 2009: 116).

²³ ZDA v svoji notranji zakonodaji vse-skozi prepovedujejo izvoz nekaterih najbolj občutljivih tehnologij (za bogatenje urana in reprocesiranje plutonija), vse od Carterjeve administracije (1977–1981) pa sledijo načelu, da je neširjenje jedrskega orožja najbolje uveljavljati z odrekanjem jedrske tehnologije (Potter, 1982: 21, 47; Negm, 2009: 98–102, 120).

²⁴ V Bandunški deklaraciji, sprejeti leta 1955, so države v razvoju pozdravile ustanovitev Agencije, ki naj bi obetala pospešitev njihovega ekonomskega razvoja (Potter in Mukhatzhanova, 2012: 83).

²⁵ Gibanje neuvrščenih je že leta 1979 sprejelo odločitev, da bo koordinirano nastopilo v Agenciji, s čimer naj bi okrepili vlogo držav v razvoju. Čeprav ekonomske in tehnične interese držav v razvoju na Dunaju tradicionalno zastopa Skupina 77, pa je Gibanje neuvrščenih leta 2003 ustanovilo formalni urad na Dunaju, da bi se ukvarjal z bolj političnimi zadevami, vključno s tistimi z jedrskega področja. Gibanje neuvrščenih in Skupina 77 sta si neformalno razdelila delo v Agenciji: Gibanje neuvrščenih kot skupina govori v imenu držav v razvoju v okviru programa za preverjanje in varovala, Skupina 77 pa v okviru proračunskih vprašanj (Potter in Mukhatzhanova, 2012: 85).

²⁶ Leta 2012 je imela Agencija 151 držav članic (večina je držav v razvoju). Svet guvernerjev, najpomembnejši organ Agencije, ki se navadno sestaja najmanj petkrat na leto, ima 35 članov (13 članov je stalnih, in sicer držav z razvitimi jedrskimi zmogljivostmi, 22 članov pa periodično izvoli splošna konferenca v skladu z geografsko porazdelitvijo članic). Člani in opazovalci Gibanja neuvrščenih navadno tvorijo malo manj kot polovico članov sveta guvernerjev. Zahodna skupina v svetu guvernerjev dominira tako močno, da mora za uveljavitev svojih stališč z različnimi spodbudami prepričati zgolj nekaj članic Gibanja neuvrščenih (Potter in Mukhatzhanova, 2012: 85–86, 180–181).

²⁷ »Cikel jedrskega goriva« je oznaka za celoten proces izdelave in uporabe obogatene urana. Najprej se v naravi izkoplje uranova ruda, ki se nato procesira v uranov koncentrat (»rumeno pogačo«). Uranov koncentrat se potem konvertira v uranov heksafluoridov plin, ki se uporablja kot material za polnjenje pri bogatenju urana. Obstaja več različnih načinov za bogatenje urana, eden od njih pa je bogatenje s pomočjo centrifug, v katere se vložijo uranov heksafluoridov plin. Sledi izdelava gorivnih elementov, ki potem izgorejo v jedru reaktorja (iradiacija). Porabljeno gorivo se vzame iz reaktorja in uskladišči (v fazi skladiščenja se izvaja stalno hlajenje), nato pa reprocesira. Zadnji korak v ciklu jedrskega goriva je odstranitev radioaktivnih odpadkov (Potter, 1982: 69–80).

zaradi odrekanja tehnologij in diskriminatorne narave režimov za nadzor jedrskega izvoza) so postale stalnica v dokumentih, sprejetih na poznejših vrhunskih zasedanjih gibanja. Skupina 77 redno protestira v Agenciji ob letnih pogajanjih o proračunu proti temu, da so prispevki držav članic za projekte tehničnega sodelovanja prostovoljni, sistem varoval pa je financiran iz rednega proračuna (obveznih prispevkov držav članic). Skupina 77 in Gibanje neuvrščenih menita, da bi moralo biti tehnično sodelovanje priznано kot ena glavnih dejavnosti Agencije (enako kot varovala) in tako tudi financirano.²⁵ Številne države v razvoju razumejo inferioren status tehničnega sodelovanja kot kršitev člena IV PNJO – ta člen naj bi namreč določal, da je tehnično sodelovanje pravna obveznost. Tudi v okviru razprav v Agenciji glede preskrbe z jedrskim gorivom (od leta 2003) so članice Gibanja neuvrščenih spoznale, da države z razvitimi civilnimi jedrskimi industrijami (jedrski dobavitelji) praviloma ne upoštevajo njihovih stališč.²⁶ Vendar pa v teh razpravah neuvrščene države redno poudarjajo, da noben dogovor ne bi smel pomeniti še nadaljnje kršitve pravice do miroljubne uporabe jedrske energije in do njihovih lastnih jedrskih programov, vključno s ciklom jedrskega goriva.²⁷ Ne nazadnje DBJO na vseh preglednih konferencah PNJO izražajo svojo skrb zaradi delovanja »Skupine jedrskih dobaviteljev«, ki naj bi oviralo razvoj jedrske tehnologije za miroljubne namene v DBJO (Negm, 2009: 130; Potter in Mukhatzhanova, 2012: 83–89).

Strukturna podrejenost držav v razvoju

Namira Negm ugotavlja, da so cilji, ki jih razglašajo »Skupina jedrskih dobaviteljev« (preprečevanje razširjanja jedrskega orožja oziroma erozije sistema varoval), sicer precej legitimni, vendar pa je delovanje skupine vseeno problematično. Že dejstvo, da so bila njena pravila delovanja sprejeta v tajnosti in brez sodelovanja držav v razvoju, potem pa so dolgo ostala nerazkrita, pomeni kršitev duha sodelovanja, ki ga predpisuje člen IV PNJO. »Smernice« skupine glede jedrskega izvoza so dokaz, da omejitve in pritiski, ki ovirajo jedrsko sodelovanje, dejansko obstajajo. Obstaja precejšnja verjetnost, da bodo države jedrske dobaviteljice sledile ZDA in zadrževale prenos temeljne tehnologije na občutljivih področjih bogatenja urana, reprocesiranja plutonija in proizvodnje težke vode.²⁸ Ob omejevanju prenosa tehnologij, ki se potencialno lahko uporabijo za vojaške namene, bi lahko prišlo tudi do omejevanja pretoka temeljnega znanja na področjih, ki niso nujno

jedrska.²⁹ V bistvu želi duh, ki je navdihnil oblikovanje pravil »Skupine jedrskih dobaviteljev«, odrekati določene tehnologije državam v razvoju, ne glede na načela iz člena IV PNJO. Tako se je oblikoval mednarodni monopol nad jedrsko tehnologijo za miroljubne namene, o čemer priča dejstvo, da je lahko od sprejetja PNJO zelo malo držav v razvoju (ali skoraj nobena!) razvilo svoje miroljubne jedrske zmogljivosti (Negm, 2009: 129–130, 224).

V mednarodnih odnosih, povezanih z uporabo jedrske energije, obstaja temeljna razlika med stališči skupine držav z jedrskim orožjem in razvito civilno jedrsko industrijo (večinoma so to zahodne države) ter skupine držav v razvoju. Prva skupina postavlja v ospredje tako rekoč absolutno nujnost preprečevanja širitve jedrskega orožja, druga pa poudarja, da se je sicer pripravljena odpovedati jedrskemu orožju, da pa tudi zahteva izpolnitev svoje pravice do miroljubnega jedrskega razvoja. Obe stališči sta legitimni in ju je nujno upoštevati. Vendarle pa je politika jedrsko razvitih držav problematična, saj uveljavljene omejitve jedrskega izvoza pomenijo izrazito kršitev člena IV PNJO, ki daje vsem pogodbenicam »neodtujljivo pravico« do miroljubnega jedrskega razvoja in od jedrsko razvitih držav zahteva, da morajo omogočiti »največjo mogočo izmenjavo« jedrskih materialov, opreme in tehnologije. Pogodbenice so celo zavezane upoštevati potrebe razvijajočih se delov sveta.

Pomembno je upoštevati, da ZDA kot najpomembnejša jedrska izvoznica, ki vpliva tudi na preostale izvoznice, ne izvažajo oziroma prenašajo najbolj občutljivih jedrskih tehnologij, in to tudi v primeru, če bi država prejemnica na teh uvoženih tehnologijah uveljavila varovala Agencije. Tudi delovanje »Skupine jedrskih dobaviteljev« gre v tej smeri. S tem se zanika logika PNJO, kajti sistem varoval naj bi bil namenjen prav temu, da DBJO kljub svoji (pravno utemeljeni) uporabi najbolj občutljivih tehnologij ne bi le-teh preusmerile v izdelavo jedrskega orožja. Tako se ustvarja neravnotežje, kajti sistem varoval je (v bistveni meri) uveljavljan, do prenosa jedrskih komponent za miroljubne namene pa (večinoma) ne prihaja. Samo po sebi je povedno dejstvo, da do zdaj tako rekoč nobeni državi v razvoju (in pogodbenici PNJO) ni uspelo razviti svojih lastnih zmogljivosti za miroljubno uporabo jedrske energije, vključno s ciklom jedrskega goriva. Tako se ni mogoče izogniti občutku, da so, objektivno gledano, tudi uveljavljene omejitve jedrskega izvoza del strukturne podrejenosti periferije tretjega sveta (večinoma) zahodnemu jedru, o kateri govori strukturalistična teorija mednarodnih odnosov. Najmanj, kar je mogoče reči, je, da je v državah v razvoju to široko uveljavljena percepcija. Zato verjetno ni presenetljivo, da želijo nekatere od njih svojo strukturno odvisnost na jedrskem področju vsaj do neke mere odpravljati tudi z nelegalnimi dejanji oziroma z zatekanjem k jedrskemu črnemu trgu.

Iranski jedrski program

Dogajanje, povezano z iranskim jedrskim programom, je kronološko-vsebinsko mogoče razdeliti na štiri obdobja: 1. obdobje relativnega zatišja (oktober 1991–avgust 2002); 2. obdobje izbruha napetosti (avgust 2002–oktober 2003); 3. obdobje poskusa konstruktivnega reševanja (oktober 2003–februar 2006); in 4. obdobje politizacije in zaostrovanja (od februarja 2006 do danes). V nadaljevanju bodo opredeljene glavne značilnosti posameznih obdobj.

²⁸ Postavlja se vprašanje, ali ZDA zares menijo, da je obstoječi sistem varoval Agencije neustrezen, ali pa želijo uveljaviti monopol ali dominacijo nekaterih akterjev na jedrskem trgu (Negm, 2009: 120).

²⁹ Jedrsko znanje samo po sebi povečuje znanstveni napredek države, ker povečuje znanstveno elito, ki deluje na različnih področjih življenja (Negm, 2009: 2).

³⁰ Iran je k PNJO pristopil leta 1970.

Država je svoje jedrske zmogljivosti za miroljubne namene razvijala od poznih 50. let, šah pa je vanje vložil okoli štiri milijarde dolarjev. Leta 1973 je Iran z Agencijo sklenil Sporazum o varovalih ter napovedal, da bo uresničeval dolgoročni načrt za zagotovitev različnih virov energije, v okviru katerega naj bi v dveh desetletjih zgradil jedrske elektrarne z zmogljivostjo 6000 MW. Januarja 1979 je imel Iran že šest jedrskih reaktorjev (skupaj naj bi jih zgradil dvanajst), v različnih državah pa se je na področju jedrske tehnologije šolalo na tisoče Irancev. Iranski jedrski program je bil po islamski revoluciji suspendiran, med iraško-iransko vojno pa obnovljen. Leta 1984 je Iran s francosko pomočjo odprl jedrski raziskovalni center v Isfahanu, jedrsko pa je sodeloval predvsem s Pakistanom in Kitajsko (Negm, 2009: 189–190, 193).

Obdobje relativnega zatišja

Obveščevalne službe ZDA so oktobra 1991 izjavile, da želi Iran razviti jedrsko orožje.³⁰ Te obtožbe so se še okrepile po letu 1995, ko je predvsem Izrael začel poudarjati, da hoče Iran razviti jedrsko orožje in z njim ogroziti obstoj judovske države, o tem pa je izraelska vojaška obveščevalna služba prepričevala tudi ameriško. Vendar pa je Agencija, ki je na podlagi ameriških in izraelskih trditev februarja 1992 opravila ogled iranskih jedrskih obratov, razglasila, da so iranske jedrske dejavnosti namenjene miroljubni uporabi. Agencija je enako ugotovila še januarja 1995, julija 1995, julija 1997 (po izvedeni inšpekciji) in julija 2001. Kljub ugotovitvam Agencije pa je skupina sedmih industrijsko najbolj razvitih držav sveta (G7) na vrhu junija 1995 pozvala vse države, naj se izogibajo sodelovanju z Iranom, ki bi lahko pripomoglo k iranski pridobitvi sposobnosti za izdelavo jedrskega orožja; skupina je svoj poziv ponovila še na vrhunskih zasedanjih v letih 1996, 1997 in 1998 (Ritter, 2006/2007: 23–28; Ronen, 2010: 43–45).

Iran je že v 90. letih poudarjal problematičnost mednarodnega stanja na področju uporabe jedrske energije. Na zasedanju generalne skupščine OZN je iranski predstavnik 20. septembra 1994 poudaril, da Agencija do tedaj zaradi pritiska vplivnih sil ni bila sposobna zagotoviti ravnotežja med svojo dolžnostjo preprečevanja neširjenja jedrskega orožja in dolžnostjo promoviranja miroljubne uporabe jedrske energije. Večini pogodbenic PNJO, še posebej tistim, ki so delovale bolj neodvisno, naj bi bil preprečen lahek dostop do jedrskega materiala in tehnologije za miroljubno uporabo. Enostranske akcije določenih DJO, ki hočejo preprečiti prenos materialov in tehnologije za t. i. dvojno uporabo, naj bi bile nesprejemljive. Iran naj bi bil ena od žrtev takšnih nepravilnih ukrepov. Čeprav naj bi Agencija ves čas potrjevala njegove jedrske dejavnosti, pa naj bi bil izpostavljen močnemu pritisku ZDA in določenih drugih zahodnih držav. ZDA naj ne bi priznavale pravice ljudstev tretjega sveta do miroljubne uporabe jedrske energije (Ronen, 2010: 43, 389).

Obdobje izbruha napetosti

Iranska opozicijska skupina »Nacionalni svet odpora Irana« je 14. avgusta 2002 na tiskovni konferenci v Washingtonu predstavila podatke, ki naj bi dokazovali, da ima Iran poleg znanih tudi skrite jedrske programe – vodilna naj bi bila obrat za bogatenje urana (proizvodnjo jedrskega goriva) v Natanzu in obrat za proizvodnjo težke vode v Araku. S tem dejanjem se je začelo obdobje velike napetosti v odnosu med ZDA, Izraelom in (v manjši meri) drugimi zahodnimi akterji na eni strani ter Iranom na drugi. ZDA in Izrael so namreč vseskozi intenzivno uveljavljale stališče, da Iran krši svoje obveznosti po PNJO in izdeluje jedrsko orožje, Iran pa je na drugi strani trdil, da je njegov jedrski program izključno miroljuben in da nikakor ne namerava izdelati jedrskega orožja. Ti zelo nasprotujoči si stališči sta se soočali skozi Agencijo, ki je v obstoječem mednarodnem režimu odgovorna za preverjanje uresničevanja PNJO oziroma zagotavljanje neširjenja jedrskega orožja. ZDA so si v tem obdobju prizadevale, da se z iranskim jedrskim vprašanjem ne bi ukvarjala zgolj Agencija, temveč da bi primer obravnavali tudi v varnostnem svetu OZN, ki je politično telo, v katerem imajo ZDA zaradi stalnega članstva več možnosti za uveljavljanje svojih stališč.

Iran je 16. septembra 2002 na zasedanju generalne skupščine OZN razglasil, da razvija dolgoročni načrt, v okviru katerega naj bi v dveh desetletjih zgradil jedrske elektrarne s skupno zmogljivostjo 6000 MW. Med zasedanjem je iranski podpredsednik generalnemu direktorju Agencije tudi potrdil, da Iran gradi več obratov, da bi država pridobila sposobnost izvedbe cikla jedrskega goriva. Iranski predsednik Hatami je 9. februarja 2003 razglasil, da ima Iran načrte za proizvodnjo elektrike v svojih jedrskih elektrarnah ter da mora zato razviti sposobnost izvedbe cikla jedrskega goriva – od odkritja nahajališč urana do ravnanja s porabljenim gorivom.³¹ Iran je privolil v obisk generalnega direktorja Agencije v Natanzu in Araku (Ronen, 2010: 46–47).

Med 21. in 26. februarjem 2003 je bila na obisku v Iranu delegacija Agencije, ki jo je vodil generalni direktor. Obiskala je iranske jedrske obrate, Iran pa ji je razkril obrat za bogatenje urana v Natanzu ter potrdil gradnjo obrata za proizvodnjo težke vode v Araku. Teheran je tudi pristal na modifikacijo svojega Sporazuma o varovalih, tako da je moral po novem Agencijo nemudoma obvestiti o kakršnemkoli novem jedrskem obratu ali o spremembi na obstoječih obratih. Agencija je začela preverjanje na novo razkrita iranskega jedrskega programa, zato je marca 2003 Natanz obiskala inšpekcija Agencije, med aprilom in junijem pa so bile izvedene še dodatne inšpekcije. O rezultatih dejavnosti Agencije je generalni direktor 6. junija 2003 poročal svetu guvernerjev Agencije. V poročilu je navedel, da Iran ni izpolnil svojih obveznosti iz Sporazuma o varovalih, in sicer v zvezi s poročanjem o jedrskem materialu, poznejšim procesiranju in uporabo tega materiala, ter prijavo obratov, kjer je bil material uskladiščen in procesiran. Količina tega jedrskega materiala naj ne bi bila velika, a je kljub temu iransko neizpolnjevanje obveznosti zbuvalo skrb. Iran naj bi poskušal popraviti svoje napake, proces preverjanja pravilnosti in celovitosti iranske prijave pa naj bi še potekal. Generalni direktor je tudi spodbudil Iran, naj z Agencijo sklene dodaten protokol, kajti zgolj z uresničevanjem tega instrumenta naj bi bila Agencija sposobna verodostojno zagotoviti, da ne obstajajo neprijavljene jedrske dejavnosti (Ritter, 2006/2007: 60–61, 66, 69; Ronen, 2010: 47–48, 206–208).

Generalni direktor Agencije je 26. avgusta 2003 svetu guvernerjev podal novo poročilo o ureničevanju Sporazuma o varovalih z Iranom. V poročilu je navedel, da je Iran v pismu Agenciji (19. avgust 2003) priznal, da je v začetku 90. let izvedel poskuse s konverzijo urana, o katerih bi moral poročati v skladu s svojimi obveznostmi. Iran naj bi tudi izjavil, da si prizadeva za popravilo te napake. Generalni direktor je poleg tega navedel, da je Iran od izdaje zadnjega poročila pokazal večjo stopnjo kooperativnosti tako glede obsega kot natančnosti informacij, ki jih daje Agenciji, ter da dopušča dostop Agencije do dodatnih lokacij in jemanje vzorcev. Pozitiven korak naj bi bila tudi odločitev Irana, da se bo z Agencijo začel pogajati o sklenitvi dodatnega protokola. Vendar pa naj bi bilo iransko posredovanje informacij in dopuščanje dostopa včasih počasno, nekatere posredovane informacije pa naj bi bile tudi v nasprotju s prej posredovanimi. Obstajalo naj bi tudi še več pomembnih nerazrešenih zadev, še posebno v zvezi z iranskim programom bogatenja urana (Ronen, 2010: 208–209).

Svet guvernerjev Agencije je na zasedanju med 8. in 12. septembrom 2003 obravnaval poročilo generalnega direktorja in sprejel resolucijo, v kateri je pozval Iran, naj ustavi vse dejavnosti, povezane z bogatenjem urana, vključno z nadaljnjim uvajanjem jedrskega materia-

³¹ Iran je kopal uran v Saghandu v pokrajini Jazd, v Jazdu pa je bil tudi obrat za procesiranje uranovega koncentrata. Konverzijo v uranov heksafluoridov plin naj bi izvajal v obratu v Isfahanu, bogatejše urana s centrifugami pa v obratu za bogatenje urana v Natanzu (Ronen, 2010: 5–6). ZDA so prizadevanje Irana za izvedbo cikla jedrskega goriva razlagale kot jasen znak, da država želi pridobiti infrastrukturo za proizvodnjo jedrskega orožja. ZDA so tudi na srečanju Drugega pripravljalnega odbora za pregledno konferenco članic PNJO, ki je potekalo od 28. aprila do 9. maja 2003 v Ženevi, obtožile Iran, da si prizadeva za pridobitev jedrskega orožja (Ritter, 2006/2007: 59, 71).

³² Iran je 25. junija 2003 prvič uporabil uranov heksafluoridov plin za testiranje centrifug v pilotnem obratu za bogatenje urana v Natanzu (Ronen, 2010: 48).

³³ Iranski predstavniki so takoj po sprejetju resolucije zapustili zasedanje, iranski veleposlanik pa je poudaril, da »suvereni državi ni mogoče postavljati skrajnih rokov«. Iran je 5. oktobra 2003 sporočil, da se ne čuti zavezanega s skrajnim rokom 31. oktobra 2003, ker ni formalno sprejel resolucije sveta guvernerjev. Vendar pa naj bi nameraval sodelovati z Agencijo in dajati odgovore, kolikor hitro je mogoče (Ritter, 2006/2007: 90; Ronen, 2010: 49).

³⁴ Voditelj iranske islamske revolucije Homeini je govoril, da islam prepoveduje orožje za množično uničevanje. Homeinijev naslednik Ali Hamnei je septembra 2004 izdal fatvo (formalno pravno mnenje), v kateri je navedel, da so proizvodnja, kopičenje in uporaba jedrskega orožja v islamu prepovedani ter da Islamska republika Iran ne bo nikoli pridobila tega orožja (Ritter, 2006/2007: 170; In Heavy Waters, 2012: 2).

³⁵ Ameriška administracija je za vsako ceno hotela doseči, da bi Agencija razglasila, da Iran ne izpolnjuje svojih obveznosti po PNJO in da bi zadevo posledično posredovala varnostnemu svetu OZN. Ker je Busheva administracija močno nakazovala, da je pripravljena proti Iranu nastopiti z vojaškimi sredstvi, je Evropska unija hotela preprečiti ameriški napad (Ritter, 2006/2007: 81–83; Cook, 2008: 49–52).

la v Natanzu.³² Iranu je tudi postavil skrajni rok (konec oktobra 2003), do katerega naj bi odpravil vse pomanjkljivosti v svojem sodelovanju z Agencijo ter polno sodeloval z njo.³³ Iranski predstavnik je na tem zasedanju povedal, da je bil Iran v preteklih 24 letih deležen ostrih sankcij in omejevanja izvoza materiala in tehnologije za miroljubno uporabo jedrske energije in zato ni imel druge izbire, kot da se je zatekel k prikrivanju, ker naj bi bil vsakršen poskus, da bi pridobil ali izdelal elemente za svoj miroljubni jedrski program, neizprosno zatrt. Dodal je, da je bil v preteklosti Iran nekooperativen pri sodelovanju z Agencijo zato, ker je državo skrbelo, da ji bodo ZDA za zmeraj odvzele možnost uporabe jedrske energije (Ronen, 2010: 185–186, 271–272).

Iranski zunanji minister je na zasedanju generalne skupščine OZN 25. septembra 2003 poudaril, da Iran ni privržen spoštovanju mednarodnih režimov na področju orožja za množično uničevanje le zaradi pogodbenih obveznosti države, temveč tudi zaradi iranskih religioznih prepričanj in zgodovinske izkušnje, kajti Iran naj bi bil žrtev takšnega orožja.³⁴ Vendar pa prizadevanja za prepoved orožja za množično uničevanje ne bi smela biti izgovor za to, da se državam zanika pravica do razvoja tehnologije za miroljubno uporabo. Tako naj bi se krepil politični pritisk na Iran, da bi se odpovedal svoji neodtujljivi pravici do razvoja miroljubne jedrske tehnologije. Iranski jedrski program naj bi bil izključno miroljuben in usmerjen v proizvodnjo energije za iranski ekonomski razvoj, država pa naj bi bila odločena, da ne bo popustila pred nerazumnimi, diskriminatornimi in selektivnimi zahtevami, ki presegajo zahteve glede neširjenja jedrskega orožja, ki jih vsebujejo instrumenti Agencije (Ronen, 2010: 394).

Obdobje poskusa konstruktivnega reševanja

V analizi problematike iranskega jedrskega programa je mogoče obdobje med oktobrom 2003 in februarjem 2006 zaradi treh razlogov opredeliti kot osrednje oziroma najpomembnejše obdobje. Prvič, v tem času je obstajala edinstvena možnost, da bi se problematika razrešila na podlagi strokovnih in mednarodnopravnih kriterijev, saj iransko vprašanje še ni bilo preneseno iz Agencije v varnostni svet OZN in torej še ni bilo politizirano. Drugič, v tem obdobju je po dotedanjem močnem pritisku ZDA na Iran skupina treh pomembnih članic Evropske unije – Francija, Nemčija in Velika Britanija (v nadaljevanju EU3) – nastopila kot razmeroma objektivnejši posrednik in zdelo se je, da bo v neposrednem, odprtem in konstruktivnem dialogu med EU3 in Iranom problem mogoče razrešiti.³⁵ In tretjič, na podlagi dogajanja v tem obdobju je mogoče iransko jedrsko problematiko ocenjevati v širšem kontekstu strukturnega položaja v mednarodnih odnosih, povezanih z uporabo jedrske energije. V tem času se je namreč bolj jasno izrisalo dejansko razmerje pri uresničevanju dveh elementov iz PNJO, ki jima različne skupine držav pripisujejo različne pomene – razmerje med uveljavljanjem sistema varoval z namenom preprečevanja preusmerjanja miroljubne uporabe jedrske energije v pridobivanje jedrskega orožja (člen III) in uveljavlja-

njem neodtujljive pravice do miroljubnega jedrskega razvoja (člen IV). Ali povedano drugače, skozi perečo iransko jedrsko problematiko je lažje ocenjevati, ali obstaja (ne)ravnotežje pri uresničevanju zahtev DJO in drugih držav z razvito civilno jedrsko industrijo ter zahtev držav v razvoju.

Iranske oblasti in zunanji ministri EU3 so se po temeljitih konzultacijah dogovorili o načinu reševanja vseh spornih vprašanj glede iranskega jedrskega programa v okviru Agencije in tako so 21. oktobra 2003 izdali »Teheransko izjavo«. V tem dokumentu sta obe strani navedli, da bosta izvedli določene ukrepe. Iranska vlada se je odločila, da bo polno sodelovala z Agencijo in da bo na transparenten način pristopila k reševanju vseh problematičnih zadev, ki jih navaja Agencija, ter popravila vse svoje morebitne napake in neustrezna dejanja. Poleg tega se je zaradi graditve zaupanja odločila, da bo podpisala dodatni protokol in začela postopek za njegovo ratifikacijo, kot potrditev svojih dobrih namenov pa naj bi že pred ratifikacijo uresničevala določila dodatnega protokola. Končno se je Iran odločil – čeprav naj bi imel pravico do razvoja jedrske energije za miroljubne namene –, da bo prostovoljno suspendiral vse dejavnosti, povezane z bogatenjem urana. EU3 je na drugi strani priznala pravico Irana do miroljubne uporabe jedrske energije v skladu s PNJO. Polna uresničitev odločitev Irana, ki naj bi jo potrdil generalni direktor Agencije, naj bi omogočila takojšnjo razrešitev položaja, in sicer naj bi to storil svet guvernerjev Agencije. Končno je EU3 navedla, da lahko Iran, če bodo mednarodne skrbi polno razrešene, pričakuje lažji dostop do moderne tehnologije in oskrbe na več področjih (Ronen, 2010: 104–105).

Teheranska izjava je bila izjemno pomemben dokument, saj je k razreševanju iranskega jedrskega vprašanja pristopala na uravnotežen način, z upoštevanjem vseh elementov PNJO, tako tistih, ki jih poudarjajo razvite jedrske države, kot tudi tistih, ki jih poudarjajo države v razvoju. Po eni strani se je Iran politično zavezal, da bo v polni meri dopuščal uveljavljanje sistema varoval in se s tem namenom Agenciji popolnoma »odprl« ter ji transparentno podrobno razkril svoj jedrski program, hkrati pa dopustil širok dostop inšpektorjev do vseh svojih jedrskih obratov. Po drugi strani pa je bila Iranu v zameno za polno uresničevanje njegovih obveznosti iz člena III PNJO priznana pravica do miroljubnega jedrskega razvoja iz člena IV PNJO. Mogoče je reči, da sta duh in dikcija dokumenta implicirala, da bo lahko v polni meri razvil svoj jedrski program za miroljubne namene ter da bo imel ob koncu začetega procesa zagotovljen dostop do jedrske tehnologije, ki mu je bila dotlej nedostopna. Teheranska izjava je torej izražala temeljno logiko oziroma *quid pro quo*, ki je leta 1968 omogočil sprejetje PNJO: DBJO naj bi v zameno za svojo odpoved jedrskemu orožju dobile pravico do polnega miroljubnega jedrskega razvoja, pri čemer naj bi sistem varoval Agencije zagotavljal, da miroljubne uporabe ne bi preusmerile v pridobivanje jedrskega orožja.

Iran je 10. novembra 2003 Agencijo formalno obvestil, da je suspendiral z bogatenjem urana povezane dejavnosti – specifično dejavnosti v obratu v Natanzu, vključno s proizvodnjo polnitenega materiala za procese bogatenja ter uvozom materialov, povezanih z bogatenjem. Iran je 29. novembra 2003 obvestil Agencijo, da je v Natanzu suspendiral vsakršno vstavljanje jedrskega materiala v centrifuge ter da bo umaknil jedrski material iz vseh obratov za bogatenje s centrifugami. Poleg tega naj bi razgradil svoje projekte za bogatenje z laserjem in umaknil vso povezano tehnologijo. V času suspendiranja naj ne bi sklepal novih pogodb za izdelavo centrifugnih strojev in njihovih komponent. Država je 24. februarja 2004 še razširila obseg svojega suspendiranja, tako da je vključevalo tudi nameščanje in testiranje centrifug za bogatenje ter domačo proizvodnjo komponent za centrifuge (Iran je tudi potrdil, da suspendiranje dejavnosti, povezanih z bogatenjem urana, velja za vse obrate na njegovem ozemlju). Iran je povabil Agencijo, naj preveri te ukrepe, 18. decembra 2003 pa je podpisal Dodatni protokol in ga takoj začel izvajati (Ronen, 2010: 50–52, 212).

³⁶ Iran je med obiskom generalnega direktorja privolil, da bo pospešil sodelovanje z Agencijo v zvezi z več problematičnimi zadevami, da bi bile že do junija 2004 razrešene (Ronen, 2010: 52–53).

³⁷ Iran je 21. maja 2004 Agenciji predložil začetne prijave v skladu s svojim Dodatnim protokolom (glede lokacij, kjer se nahaja jedrski material, ter dejavnosti cikla jedrskega goriva). To je storil pred zahtevanim rokom (18. junij 2004) (Ronen, 2010: 53).

Ravnanje Irana po oktobru 2003 oziroma njegovo uresničevanje (samo)zavez, ki jih je navedel v Teheranski izjavi, je (bilo) mogoče ocenjevati na podlagi rednih poročil generalnega direktorja Agencije o iranskem uresničevanju Sporazuma o varovalih. Generalni direktor je v *poročilu 10. novembra 2003* najprej navedel, da Iran skozi daljše časovno obdobje ni izpolnil svojih obveznosti po Sporazumu o varovalih, in sicer v zvezi s poročanjem o jedrskem materialu ter njegovim procesiranjem in uporabo ter tudi prijavo obratov, kjer je bil ta material procesiran in uskladiščen. Od zadnjega poročila generalnega direktorja (23. avgusta

2003) naj bi prišlo do dodatnih iranskih kršitev obveznosti. Nedavna razkritja Irana o njegovem jedrskem programu naj bi kazala, da je država v preteklosti prikrivala številne vidike svoje jedrske dejavnosti – iranska politika prikrivanja naj bi se nadaljevala do oktobra 2003. Čeprav naj bi se iranske kršitve nanašale le na omejene količine jedrskega materiala, pa naj bi šlo pri njih za najbolj občutljive vidike cikla jedrskega goriva, vključno z bogatenjem. To naj bi bil razlog za resno skrb. Generalni direktor je nato navedel, da ga je po sprejetju resolucije sveta guvernerjev (12. septembra 2003) Iran obvestil, da se je odločil za politiko polnega razkritja ter da bo Agencijo obvestil o vseh svojih jedrskih dejavnostih. Od takrat naj bi Iran kazal aktivno sodelovanje in odprtost, kar naj bi se še posebej kazalo v tem, da Agenciji dopušča neomejen dostop do vseh lokacij, za katere Agencija to zahteva. Kazalo naj bi se tudi v dajanju informacij in pojasnil o izvoru uvožene opreme in komponent ter v tem, da so omogočeni pogovori s posamezniki. Generalni direktor je končno navedel, da do tistega trenutka ni dokazov, da bi bili predhodno neprijavljeni jedrski materiali in dejavnosti, omenjeni zgoraj, povezani s programom jedrskega orožja. Vendar pa naj bi bilo glede na preteklo prikrivanje Irana potrebnega še nekaj časa, da bi Agencija lahko sklenila, da je iranski jedrski program namenjen izključno miroljubni uporabi (Ronen, 2010: 209–211).

Generalni direktor je v *poročilu 24. februarja 2004* navedel, da Iran aktivno sodeluje z Agencijo in omogoča dostop do lokacij, ki ga zahteva Agencija. To naj bi veljalo tudi za dostop do delavnic, ki se nahajajo v vojaških objektih. Agencija naj bi dobro napredovala pri preverjanju izjav Irana glede obrata za konverzijo urana ter povezanih poskusov in testov. Agenciji pa naj ne bi uspelo razrešiti pomembne sporne zadeve – kontaminacije z nizko in visoko obogatenim uranom na dveh lokacijah (Kalaje in Natanz). Dokler ta zadeva ne bo razrešena, naj bi Agencija zelo težko potrdila, da ne obstajajo neprijavljeni materiali in dejavnosti (Ronen, 2010: 212–213).

Generalni direktor je v *poročilu 1. junija 2004* navedel, da je bil dosežen pomemben napredek v zvezi z akcijami, ki so bile dogovorjene med njegovim obiskom v Teheranu v začetku aprila 2004.³⁶ Agencija naj bi tudi pozdravila začetne prijave, ki jih je v skladu s svojim Dodatnim protokolom predložil Iran.³⁷ Iran naj bi sodeloval z Agencijo glede dostopa do lokacij, ki ga zahteva Agencija, vključno z delavnicami v vojaških objektih. Agencija naj bi še naprej napredovala v svojem prizadevanju, da bi celovito razumela iranski jedrski program. Toda več zadev naj bi ostalo nerazrešenih – še zlasti vir kontaminacije z nizko in visoko obogatenim uranom ter dejavnosti s centrifugami P–1 in P–2 (Ronen, 2010: 214).

Generalni direktor je v *poročilu 1. septembra 2004* navedel, da Agencija pozdravlja sodelovanje Irana glede posredovanja informacij, čeprav je včasih počasno. Agencija naj še ne bi mogla narediti dokončnih sklepov glede pravilnosti in celovitosti prijav Irana v zvezi z vsemi vidiki njegovega jedrskega programa, vendar pa naj bi še naprej nenehno napredovala v svojem prizadevanju za razumevanje tega programa. Glede dveh predhodno problematičnih vidikov (iranska prijava bogatenja

z laserjem in poskusov s konverzijo urana) naj bi bilo potrebno le še rutinsko uresničevanje varoval. Dve zadevi naj bi bili še naprej bistveni za razumevanje iranskega programa bogatenja: kontaminacija z nizko in visoko obogatenim uranom ter dejavnosti s centrifugami P-1 in P-2. Agencija naj bi preverila iransko suspendiranje z bogatenjem povezanih dejavnosti v specifičnih obratih in lokacijah in ugotovila naj bi, da je mogoče potrditi dejansko izvajanje suspenza (Ronen, 2010: 215–216).

Iran je 23. junija 2004 generalnega direktorja Agencije obvestil, da načrtuje odpravo uresničevanja razširjenih prostovoljnih ukrepov suspendiranja, ki jih je Agenciji sporočil 24. februarja 2004, in da namerava 29. junija 2004 nadaljevati – pod nadzorom Agencije – izdelovanje komponent za centrifuge ter nameščanje in testiranje centrifug. Na to se je odzval svet guvernerjev Agencije in 18. septembra 2004 sprejel resolucijo, v kateri je izrazil mnenje, da je zaradi graditve zaupanja nujno, da Iran takoj suspendira vse z bogatenjem povezane dejavnosti, vključno z izdelavo ali uvozom komponent za centrifuge, nameščanjem in testiranjem centrifug ter proizvodnjo polnitenega materiala.³⁸ Svet guvernerjev je v resoluciji tudi navedel, da bo na svojem novembrskem zasedanju odločal, ali bi bili ustrezni nadaljnji koraki.³⁹ Iran je na to odgovoril, da je sporazum o suspendiranju polno uresničeval, medtem ko druga stran naj ne bi izpolnila svojih zavez, zato naj bi bilo treba prilagoditi suspendiranje (Ronen, 2010: 54, 194–196, 221).

Očitno je v procesu, glede katerega sta se s Teheransko izjavo dogovorila Iran in EU3, prišlo do krize, in da bi se ta razrešila, sta 15. novembra 2004 Iran in EU3 sklenila »Pariški sporazum«. V njem so vlade Irana in EU3 najprej znova izrazile svoje zaveze iz Teheranske izjave, ki pa naj bi jih nadgradile. EU3 je priznala pravice Irana po PNJO, ki naj bi se uresničevale v skladu z obveznostmi Irana po PNJO. Iran se je zavezal k polnemu sodelovanju in transparentnosti z Agencijo, poleg tega pa naj bi še naprej prostovoljno uresničeval Dodatni protokol še pred njegovo ratifikacijo. Iran se je tudi odločil, da bo na prostovoljni podlagi nadaljeval in razširil svoje suspendiranje na vse z bogatenjem povezane dejavnosti, kar naj bi specifično pomenilo: izdelavo in uvoz plinskih centrifug in njihovih komponent; nameščanje, testiranje ali delovanje plinskih centrifug; vse teste ali proizvodnjo v kateremkoli obratu za konverzijo. Agencija naj bi bila obveščena o suspendiranju in povabljen k njegovemu preverjanju in nadzoru. Suspendiranje naj bi se izvajalo v času pogajanj o obojestransko sprejemljivem dogovoru o dolgoročni ureditvi. EU3 je priznala, da je suspendiranje prostovoljni ukrep za izgradnjo zaupanja in ne pravna obveznost. EU3 in Iran sta se dogovorila, da bosta začela pogajanja za doseg obojestransko sprejemljivega sporazuma o dolgoročni ureditvi. Sporazum naj bi vseboval objektivna zagotovila, da je jedrski program Irana izključno miroljuben. Vseboval naj bi tudi trdna zagotovila o jedrskem, tehnološkem in ekonomskem sodelovanju (Ronen, 2010: 105).

Pariški sporazum je razrešil krizo, ki je nastala zaradi različnega razumevanja obsega iranskega suspendiranja dejavnosti, povezanih z bogatenjem urana. Iran je v sporazumu zagotovil, da bo suspendiral prav vse mogoče dejavnosti, povezane z bogatenjem urana, pri čemer jih je taksativno opredelil, tako da je bila odpravljena možnost ponovitve različnih interpretacij. Pariški sporazum je po svoji dikciji in duhu vseboval enako uravnoteženost kot Teheranska izjava: Iran naj bi v največji mogoči meri dopustil izvajanje varoval, v zameno pa naj bi dobil možnost polnega izvajanja svojega miroljubnega jedrskega programa. Pogajanja o dolgoročni ureditvi so se začela 13. decembra 2004, Iran pa je 23. marca 2005 EU3 ponudil predlog, po katerem bi lahko izvajal boga-

³⁸ Svet guvernerjev je v resoluciji tudi »globoko obžaloval«, da je obseg suspendiranja z bogatenjem povezanih dejavnosti, za katerega se je prostovoljno odločil Iran (o čemer je obvestil Agencijo 29. novembra 2003 in 24. februarja 2004), pomembno manjši od razumevanja Agencije glede obsega suspendiranja (Ronen, 2010: 195).

³⁹ Svet guvernerjev je implicitno sporočil, da bo razmislil o predaji iranskega jedrskega vprašanja varnostnemu svetu OZN (Ronen, 2010: 54).

⁴⁰ Večina civilnih jedrskih reaktorjev v svetu kot gorivo uporablja uran, obogaten do okoli 4-odstotne stopnje (nizko obogateni uran). Proizvodnja jedrskega orožja zahteva minimalno 15 kilogramov urana, obogatenega do okoli 90-odstotne stopnje. Po definiciji za potrebe izvajanja varoval za visoko obogateni uran velja uran, obogaten do več kot 20-odstotne stopnje (Ronen, 2010: 4; In Heavy Waters, 2012: 34).

tenje urana, vendar pa bi bili hkrati uveljavljeni naslednji ukrepi: določitev zgornje (nizke) meje bogatenja;⁴⁰ omejitev obsega jedrskega programa; takojšnja konverzija vsega obogatenega urana v gorivne palice; iranska ratifikacija Dodatnega protokola in njegovo kontinuirano uresničevanje; kontinuirana prisotnost inšpektorjev Agencije na kraju samem v obratih za bogatenje urana (Natanz) in konverzijo urana (Isfahan). Predlog je tudi predvidel, da bi EU3 Iranu zagotovila dostop do razvite jedrske tehnologije. EU3 je predlog označila za »nesprejemljiv«, ker ni specifično govoril o

suspendiranju dejavnosti, povezanih z bogatenjem urana, kot je bilo določeno v Pariškem sporazumu (Ronen, 2010: 57, 104–105).

Generalni direktor Agencije je po sprejetju Pariškega sporazuma še naprej pripravljajl poročila o iranskem uresničevanju Sporazuma o varovalih. V *poročilu 15. novembra 2004* je navedel, da si je Iran v zadnjih dveh desetletjih močno prizadeval za pridobitev sposobnosti za neodvisno izvedbo cikla jedrskega goriva; tudi iranski sedanji program naj bi bil še naprej usmerjen k temu. Iran naj ne bi prijavljajl Agenciji številnih vidikov cikla jedrskega goriva (še posebno konverzija in bogatenje urana), iranska politika prikrivanja in kršenja obveznosti po Sporazumu o varovalih pa naj bi se nadaljevala do oktobra 2003. Od takrat pa naj bi bil dosežen velik napredek Irana pri popravljanju teh kršitev ter pri sposobnosti Agencije, da potrdi določene vidike sedanjih iranskih prijav. Dve zadevi naj bi še naprej zahtevali rešitev: kontaminacija z nizko in visoko obogatenim uranom ter dejavnosti s centrifugami P-1 in P-2. Glede kontaminacije naj bi se dotedanji izsledki Agencije nagibali k potrditvi iranske izjave, da gre za material, ki je prišel iz tujine; toda drugih razlag naj ne bi bilo mogoče izključiti in Agencija naj bi jih preiskovala. Agencija naj bi preverila ves iranski prijavljeni jedrski material in mogoče naj bi bilo reči, da ta material ni preusmerjen k prepovedanim dejavnostim. Vendar pa naj Agencija še vedno ne bi mogla skleniti, da v Iranu ni nikakršnih neprijavljenih jedrskih materialov in dejavnosti – za to naj bi bilo potrebne še kar nekaj časa (Ronen, 2010: 217–218).

Pogajanja med EU3 in Iranom o dolgoročni ureditvi so bila ustavljena 1. avgusta 2005, ko je Iran Agenciji poslal sporočilo, v katerem jo je obvestil, da bo nadaljeval dejavnosti konverzije urana v Isfahanu. S tem je Iran pravzaprav sporočil, da dotedanje dogovarjanje z EU3 ni obrodilo nikakršnih rezultatov in da zato odstopa od suspendiranja dejavnosti, povezanih z bogatenjem urana. Iran je v sporočilu navedel, da so pravice Irana po PNJO že vse od zgodnjih 80. let močno in sistematično kršene ter da pomembne pogodbenice nasproti Iranu ne izpolnjujejo svojih obveznosti po drugem odstavku člena IV. Oktobra 2003 naj bi Iran sklenil dogovor z EU3 z izrecnim pričakovanjem, da bo odprto novo poglavje polne transparentnosti, sodelovanja ter dostopa do jedrske in drugih razvitih tehnologij. Iran naj bi privolil v več pomembnih ukrepov transparentnosti in prostovoljne graditve zaupanja ter naj bi jih takoj in polno uresničeval (podpis in takojšnje uresničevanje Dodatnega protokola, dopustitev najbolj širokih in agresivnih inšpekcij Agencije, podrobna obrazložitev iranskih miroljubnih jedrskih dejavnosti, 20-mesečno suspendiranje pravice do bogatenja urana). V zadnjih dveh letih naj bi tesno sodeloval z Agencijo za razrešitev vseh spornih vprašanj, in rešene naj bi bile vse pomembne zadeve, še posebno tiste, povezane z viri kontaminacije z visoko obogatenim uranom. Temeljite inšpekcije Agencije naj bi zmeraj znova potrjevale izjave Irana, da ni prišlo niti do najmanjše preusmeritve v izdelavo jedrskega orožja. Vendar pa naj bi Iran v zameno dobil zelo malo, če sploh kaj – na njegovo podaljševanje ukrepov za graditev zaupanja naj bi se odgovarjalo s prelomljenimi obljubami in vedno večjimi zahtevami. Po več kot treh mesecih

pogajanj po sprejetju Pariškega sporazuma naj bi postalo očitno, da je EU3 preprosto hotela podaljševati brezplodna pogajanja, s čimer naj bi prejudicirala izvajanje neodtujljive pravice Irana do nadaljevanja njegovih zakonitih dejavnosti bogatenja. EU3 naj ne bi imela namena ali sposobnosti, da bi predstavila svoje predloge glede objektivnih zagotovil o miroljubni naravi jedrskega programa Irana in glede trdnih zagotovil o ekonomskem, tehnološkem in jedrskem sodelovanju (Ronen, 2010: 403–405).

EU3 se je odzvala in 5. avgusta 2005 Iranu poslala svoj (celovit in obsežen) predlog za dolgoročno rešitev. V predlogu je bilo navedeno, da EU3 priznava pravice Irana po členu IV PNJO, po katerem imajo vse pogodbenice neodtujljivo pravico do miroljubnega izkoriščanja jedrske energije, hkrati s svojimi obveznostmi po PNJO. EU3 naj bi tudi priznavala pravico Irana do proizvodnje civilne jedrske energije, da zmanjša svojo odvisnost od nafte in plina ter izbere najustreznejšo kombinacijo virov energije. V delu predloga, ki se je nanašal na dostop Irana do mednarodnega trga z jedrskim gorivom ter sodelovanje na področju jedrske energije, je bilo navedeno, da bo EU3 podpirala razvoj iranskega civilnega jedrskega raziskovanja. Poleg tega naj ne bi ovirala sodelovanja Irana na odprtih konkurenčnih razpisih, z izjemo dejavnosti, ki so povezane s ciklom jedrskega goriva. V delu predloga, ki se je nanašal na zagotovila glede goriva, je EU3 priznala, da bi moral imeti Iran trajen dostop do jedrskega goriva za lahkovodne reaktorje, ki bi tvorili njegovo civilno jedrsko industrijo. Dostop Irana do goriva pa naj bi bil zagotovljen z njegovimi dvostranskimi sporazumi z državami/podjetji, s katerimi sodeluje (trenutno z Rusijo). Da bi imel Iran dodatna zagotovila glede zunanje oskrbe z gorivom, pa naj bi EU3 s Teheranom oblikovala okvir, ki bi to zagotavljal. V predlogu EU3 je bilo tudi poudarjeno, da bo učinkovito dolgoročno sodelovanje med Iranom in mednarodno skupnostjo na področju civilne jedrske energije zahtevalo še nadaljnje ukrepe Irana za graditev zaupanja, in sicer skozi daljše obdobje. Tako naj bi se zavezal, da ne bo izvajal dejavnosti cikla jedrskega goriva, z izjemo gradnje in delovanja lahkovodnih in raziskovalnih reaktorjev. Poleg tega naj bi se pravno zavezal, da se ne bo umaknil iz PNJO ter da bodo vsi iranski jedrski obrati v vseh okoliščinah pod varovali Agencije. Iran naj bi tudi ratificiral Dodatni protokol in ga izvajal pred ratifikacijo ter dopustil inšpektorjem Agencije dostop do vseh lokacij in pogovor z vsemi osebami, za katere bi želeli. Končno je EU3 v delu o znanstvenem in tehnološkem sodelovanju navedla, da bo Iranu omogočila dostop do razvitih tehnologij, pri čemer pa naj bi bili spoštovani nacionalno pravo in mednarodne zaveze glede nadzora izvoza (Ronen, 2010: 466–475).

Iran je na predlog EU3 odgovoril precej ostro.⁴¹ V odgovoru je navedel, da predlog jasno krši mednarodno pravo, Ustanovno listino OZN, PNJO, Teheransko izjavo in Pariški sporazum. Predlog naj bi od Irana zahteval, da sprejme kršitev svoje suverenosti in se odpove svojim neodtujljivim pravicam. Sprejel naj bi tudi agresivne in nezakonite inšpekcije, ki znatno presegaajo Sporazum o varovalih in Dodatni protokol. S sprejetjem predloga naj bi se odpovedal večini svojega miroljubnega jedrskega programa in razgradil večino svoje miroljubne jedrske infrastrukture. Iran je poudaril, da bi bil v primeru, če bi bila določila predloga uporabljena globalno, uveljavljen monopol DJO nad jedrsko industrijo. Na področju tehnologije naj predlog ne bi vseboval nikakršnih znakov, kaj šele zagotovil, da bo EU3 prenehala kršiti določila PNJO glede dostopa Irana do tehnologije. Predlog naj bi enačil »objektivna zagotovila« z odpravo težko pridobljenega miroljubnega jedrskega programa Irana. Gledano v celoti naj bi predlog vseboval veliko zahtev do Irana ter mu ponujal absurdno malo. Predlog naj bi bil žalitev iranske nacije, za katero naj bi se morala EU3 opravičiti (Ronen, 2010: 408–409).

Iran je 8. avgusta 2005 spet začel izvajati dejavnosti konverzije urana v Isfahanu, tri dni pozneje pa se je na zahtevo EU3 na izrednem zasedanju sestal svet guvernerjev Agencije. Sprejel je reso-

⁴² Na 50. splošni konferenci Agencije 18. septembra 2006 je Iran dejal, ne bo več pravno zavezan delovati v skladu z varovali Agencije, če bo Agencija omejevala njegov dostop do miroljubnih jedrskih zmogljivosti in spodkopavala njegove neodtujljive pravice. Vsaka sovražna akcija varnostnega sveta OZN naj bi vodila k zmanjševanju sodelovanja z Agencijo (Ronen, 2010: 67).

⁴³ Iran je 27. aprila 2006 Agenciji ponudil možnost, da bi še naprej dovoljeval inšpekcije v skladu s Sporazumom o varovalih, če bi iransko jedrsko vprašanje ostalo v okviru Agencije (Ronen, 2010: 65).

⁴⁴ Negm poudarja, da je bila predsedniška izjava po svoji naravi čisto politična in da je pomenila prelomnico v nadzoru dejavnosti iranskega jedrskega programa. Tudi resolucija 1696 naj bi bila nova velika prelomnica v smeri politizacije, saj je od Irana zahtevala, da naj ustavi dejavnosti, do katerih je imel pravico po členu IV PNJO (Negm, 2009: 211, 213–214).

lucijo, v kateri je od Irana zahteval, da naj – na prostovoljni, ne pravno zavezujoči podlagi – znova polno suspendira vse dejavnosti, povezane z bogatenjem urana, tudi proizvodnjo polnitvenega materiala, vključno s proizvodnjo v obratu za konverzijo urana v Isfahanu. Generalni direktor Agencije je v *poročilu 2. septembra 2005* navedel, da Agencija še vedno ne more razjasniti nekaterih pomembnih problematičnih zadev in da so zato nujni transparentni ukrepi Irana, ki naj bi presegali formalne zahteve iz Sporazuma o varovalih in Dodatnega protokola. Navedel je tudi, da se začasni rezultati nagibajo k potrditvi izjave Irana o tujem izvoru kontaminacije z uranom. Svet guvernerjev je 24. septembra 2005 sprejel resolucijo, v kateri je navedel, da so zaradi zgodovine iranskega prikrivanja jedrskih dejavnosti ter pomanjkanja zaupanja v izključno miroljubne namene iranskega programa nastala vprašanja, ki so v pristojnosti varnostnega sveta OZN. Svet guvernerjev je na novem zasedanju 4. februarja 2006 sprejel resolucijo, v kateri je poudaril, da je Iran pogosto kršil svoje obveznosti po Sporazumu o varovalih in da ni zaupanja v iranski jedrski program, ter zahteval od generalnega direktorja Agencije, da naj poroča varnostnemu svetu OZN o korakih, ki jih svet guvernerjev zahteva od Irana (ponovna uveljavitev polnega suspendiranja z bogatenjem urana povezanih

dejavnosti, vključno z raziskovanjem in razvojem; ratifikacija Dodatnega protokola in njegovo uresničevanje do ratifikacije; polno sodelovanje z inšpekcijami Agencije; ponovni premislek o gradnji raziskovalnega težkovodnega reaktorja) (Ronen, 2010: 59–63, 200–201, 204–205, 222–223).

Iran je 6. februarja 2006 obvestil Agencijo, da bo zaradi odločitve sveta guvernerjev, da se o zadevi poroča varnostnemu svetu OZN, prekinil vse prostovoljne ukrepe suspendiranja in uresničevanje Dodatnega protokola ter celo Sporazuma o varovalih.⁴² Med 11. in 14. februarjem 2006 je začel teste z bogatenjem urana v Natanzu, 11. aprila 2006 pa je razglasil, da je uspešno obogatil uran do 3,5-odstotne stopnje in se tako pridružil skupini držav, ki imajo jedrsko tehnologijo (Ronen, 2010: 63–65).

Obdobje politizacije in zaostrovanja

Generalni direktor Agencije je o zahtevah sveta guvernerjev poročal varnostnemu svetu OZN, s tem pa se je začelo obdobje politizacije iranske jedrske problematike. Z iranskim vprašanjem se namreč ni več ukvarjala zgolj Agencija, ki je kljub vplivu pomembnih držav predvsem strokovno-tehnični akter, temveč je odnos mednarodne skupnosti do Irana začel narekovati organ, v katerem imajo velike sile, in še zlasti ZDA, odločilno besedo.⁴³ Varnostni svet OZN je 29. marca 2006 sprejel predsedniško izjavo, v kateri je pozval Iran, naj suspendira vse z bogatenjem urana povezane dejavnosti, znova razmisli o gradnji težkovodnega raziskovalnega reaktorja in uresničuje Dodatni protokol, 31. julija 2006 pa je s sprejetjem resolucije 1696 vse to od Irana tudi zahteval.⁴⁴ Varnostni svet je 23. decembra 2006 sprejel resolucijo 1737, v kateri je od Irana znova zahteval, da naj suspendira vse z bogatenjem urana povezane dejavnosti, hkrati pa je proti državi prvič uvedel ekonomske sankcije; v resolucijah 1747 (24. marec 2007), 1803 (3. marec 2008) in 1929 (9. junij

2010) je ponovil svoje zahteve in sankcije proti Iranu vsakič še razširil (Ronen, 2010: 107–125; In Heavy Waters, 2012: 5).

Iran je na zahteve varnostnega sveta OZN odgovarjal, da pomenijo kršitev temeljnih načel mednarodnega prava in neodtujljivih pravic Irana po PNJO. Vseskozi je tudi zatrijeval, da je njegov jedrski program izključno miroljuben in da so to dokazala tudi predhodna poročila generalnega direktorja Agencije. Hkrati je zmanjševal svoje sodelovanje z Agencijo. Generalni direktor je tako *31. avgusta 2006 in 14. novembra 2006 v poročilih* navedel, da Iran omogoča Agenciji dostop do (prijavljenih) jedrskih materialov in obratov ter daje zahtevana poročila, vendar pa naj Agenciji ne bi omogočal dostopa do določenih podatkov o delovanju obrata za bogatenje v Natanzu. Poleg tega naj ne bi deloval transparentno v duhu razreševanja nekaterih nejasnosti, in tudi ne v skladu z Dodatnim protokolom (Ronen, 2010: 73, 131–132, 228–229).

Iran je 17. junija 2008 v pismu generalnemu sekretarju OZN ter petim stalnim članicam varnostnega sveta OZN in Nemčiji (EU3+3) predlagal »Paket za konstruktivna pogajanja«, v katerem so bili navedeni ukrepi na varnostnem, ekonomskem in jedrskem področju. Iran naj bi bil na jedrskem področju pripravljen razmisliti o naslednjem: dajanje dodatnih zagotovil, da miroljubne jedrske dejavnosti različnih držav ne bi bile preusmerjene v pridobivanje jedrskega orožja; vzpostavitev konzorcijev za bogatenje urana in proizvodnjo jedrskega goriva v različnih delih sveta, tudi v Iranu; sodelovanje z namenom, da bi vse države lahko uporabljale miroljubno jedrsko tehnologijo; jedrska razorožitev. Skupina EU3+3 je na iranski predlog 12. junija 2008 odgovorila z lastnim predlogom,⁴⁵ v katerem je sicer priznala neodtujljivo pravico Irana do jedrske energije za miroljubne namene, vendar pa je hkrati navedla, da ima Iran lahko zgolj lahkovodni jedrski reaktor in da mora imeti zagotovljeno zunanjo preskrbo za jedrskim gorivom. Iran naj bi tudi suspendiral vse z bogatenjem urana povezane dejavnosti. Tako so jedrske razvite države zopet ponovile svoje dosledno izražano stališče, da Iran ne more izvajati bogatenja urana ali graditi težkovodnih reaktorjev (Negm, 2009: 222; Ronen, 2010: 481–482, 484–485).

Ocena

Dogajanja v zvezi s problematiko iranskega jedrskega programa vsekakor ni mogoče razumeti brez upoštevanja širšega strukturnega konteksta mednarodnih odnosov na področju uporabe jedrske energije. Objektivno gledano je Iran precej tipična država v razvoju oziroma del globalne periferije, ki se vse od 70. let, ko so razvite jedrske države uveljavile pomembne omejitve na področju izvoza (prenosa) jedrskega materiala, opreme in tehnologij (jedrskih elementov), počuti podrejeno in oškodovano oziroma poudarja, da niso spoštovane njene pravice iz člena IV PNJO. Iran je omejevanje prenosa jedrskih elementov še posebej občutil po islamski revoluciji, ko so ZDA (skupaj z večino drugih razvitih jedrskih držav) proti njemu kot državi, ki je očitno kazala svoje nasprotovanje mednarodnemu hierarhičnemu odnosu med jedrom in periferijo, začele še dosledneje uveljavljati obstoječe omejitve.⁴⁶ Zato je mogoče argumentiranje

⁴⁵ Skupina EU3+3 je večinoma zgolj ponovila svoj predlog, ki ga je Iranu posredovala že 6. junija 2006. Iran je tedaj odgovoril, da je novi predlog »korak naprej« v pogajalskem procesu, hkrati pa pozval skupino EU3+3, naj odpravi dvoumnosti v predlogu, in posvaril, da bi »pomanjkanje fleksibilnosti« in »vztrajanje pri določenih nesprejemljivih točkah« lahko preprečilo stranem, da bi dosegle svoj cilj (Ronen, 2010: 65–66, 484).

⁴⁶ DA so v 90. letih tudi preprečile več poskusov Irana, da bi jedrske elemente pridobil v drugih državah. Ko so iranski predstavniki v letih 1992–1993 obiskali Kazahstan, da bi tam kupili nizko obogateni uran za pogon iranskega reaktorja, so ZDA z uporabo znatnih finančnih sredstev iz Kazahstana umaknile celotno zalogo obogatene urana. Ko je Iran s sodelovanjem s francoskimi in kitajskimi podjetji skušal pridobiti tovarne, ki bi jih lahko uporabil pri proizvodnji uranovega heksafluoridovega plina (polnilo za bogatenje urana), so ZDA to s pritiskom na podjetja preprečile (Bee, 1995: 43; Ritter, 2006/2007: 26; Larkin, 2008: 45).

⁴⁷ Iran je pomemben del jedrskih elementov, namenjenih bogatenju urana, na primer centrifuge P-1 in P-2, pridobil v Pakistanu (Lubi, 1999: 178; Ritter, 2006/2007: 113, 116).

⁴⁸ Scott Ritter je nekdanji inšpektor OZN za nadzor orožja za množično uničevanje, ki je imel vodstveno vlogo v okviru inšpekcij, povezanih z jedrskim programom Iraka.

⁴⁹ Vendar pa nekateri ameriški avtorji (Cordesman, 2005: 117) ugotavljajo, da Iran niti v tem obdobju ni deloval popolnoma kooperativno in transparentno.

⁵⁰ Obstajajo različne razlage glede vprašanja, katere dejavnosti vsebuje pravica do miroljubnega jedrskega razvoja. Nekatere so manj, druge pa bolj omejujoče. Vendar pa je tradicionalno stališče, da DBJO v skladu s svojo pravico iz člena IV lahko izvajajo celoten cikel jedrskega goriva, vključno z bogatenjem urana in reprocesiranjem porabljenega goriva (Ronen, 2010: 8–9).

Irana, da ni mogel izkoristiti svojih pravic po PNJO in da je bil zato prisiljen pridobivati elemente za svoj jedrski program na črnem trgu, opredeliti kot precej kredibilno.⁴⁷

Za razumevanje strukturnega ozadja iranskega jedrskega vprašanja je nujno analizirati dogajanje med oktobrom 2003 in februarjem 2006, ko se je zdelo, da bo v dialogu med Iranom in EU3 prišlo do razrešitve problematike (obdobje poskusa konstruktivnega reševanja). Ravnanje Irana v tem obdobju kaže, da je država na podlagi tega, da je bila njena sogovornica EU, ki se je v preteklosti izkazala za bistveno manj sovražnega akterja kot ZDA, menila, da bo problematiko mogoče rešiti z upoštevanjem mednarodnega prava na področju uporabe jedrske energije oziroma s celovitim upoštevanjem določil PNJO. Ali povedano drugače, Iran je deloval na podlagi predpostavke, da bo spoštovan temeljni *quid pro quo*, vsebovan v PNJO: odpoved jedrskemu orožju (s sprejemom sistema varoval Agencije) v zameno za celovit miroljuben jedrski razvoj. Zato se je njegovo ravnanje po 21. oktobru 2003, ko je bila izdana Teheranska izjava, več kot očitno spremenilo. Medtem ko je Iran pred Teheransko izjavo deloval zelo netransparentno in je prikrival pomembne dele svojega jedrskega programa ter s tem bistveno kršil svoje obveznosti po Sporazumu o varovalih, pa je po

dogovoru z EU3 začel ravnati zelo transparentno oziroma je povsem »odkril svoje karte«: ratificiral je Dodatni protokol in ga uresničeval že pred njegovo ratifikacijo; dopuščal izjemno široke in agresivne inšpekcije, tudi na varnostno občutljivih vojaških lokacijah; dajal pojasnila glede nejasnosti v zvezi s svojim jedrskim programom v preteklosti.

Poročila generalnega direktorja Agencije med novembrom 2003 in septembrom 2005 kažejo, da je bil Iran v tem obdobju v odnosu do Agencije izjemno kooperativen in je dosledno razkrival nejasnosti glede svojega programa v preteklosti. Generalni direktor v poročilih sicer ni ugotovil, da je mogoče dokončno reči, da je iranski program izključno miroljuben, je pa zato iz poročila v poročilo navajal (eksplicitno in implicitno), da izjemno široke in podrobne inšpekcije, pregledi dokumentov in pogovori s posamezniki ne kažejo nikakršnih znamenj, da je prišlo do preusmeritve v izdelovanje jedrskega orožja. Tako Negm (2009: 208–209) ugotavlja, da je Iran naredil enormne korake, da bi Agenciji in mednarodni skupnosti zagotovil, da je njegov program miroljuben, ter da ima na podlagi svoje stopnje sodelovanja pravico, da se ga označi kot državo, ki si ne prizadeva za pridobitev jedrskega orožja. Ritter (2006/2007: 102)⁴⁸ pa poudarja, da je Agencija na podlagi enih od najbolj agresivnih inšpekcij v zgodovini nadzora jedrskega orožja ugotovila, da v Iranu ne obstaja program razvoja jedrskega orožja.⁴⁹

Mogoče je torej reči, da je Iran med oktobrom 2003 in februarjem 2006 polno izpolnjeval svoje obveznosti glede varoval iz člena III PNJO ter da je sporočal, da jih je pripravljen tudi trajno izpolnjevati. V zameno je zaradi vsebinske uravnoteženosti in logike PNJO pričakoval, da bodo tudi jedrsko razvite države izpolnile svoje obveznosti iz člena IV in mu omogočile celovit miroljuben jedrski razvoj, vključno z izvajanjem cikla jedrskega goriva oziroma bogatenjem urana.⁵⁰ Tudi to, da je bilo v Teheranski izjavi in Pariškem sporazumu izrecno navedeno, da je iransko suspendiranje dejavnosti, povezanih z bogatenjem urana, prostovoljno oziroma da ne gre za ukrep, ki bi bil za Iran pravno zavezujoč, je impliciralo, da gre zgolj za začasen ukrep za kre-

pitev zaupanja, medtem ko naj bi v neki trajnejši perspektivi Iran lahko samostojno izvajal bogatenje urana. Ne nazadnje je tudi določilo v Pariškem sporazumu, da se bosta Iran in EU3 dogovorila o »objektivnih zagotovilih« glede miroljubnosti iranskega programa, impliciralo, da bodo opredeljene ustrezne učinkovite oblike varoval, da pa sam program ne bo bistveno okrnjen.

Vendar pa je EU3 s svojim predlogom za dolgoročno ureditev jasno pokazala, da ne predvideva možnosti, da bi Iran lahko izvajal cikel jedrskega goriva oziroma samostojno bogatil uran, čeprav je hkrati predvidela polno in strogo izvajanje sistema varoval. S tem je zaničala temeljno ravnotežje iz PNJO, saj je polno upoštevala obveznosti iz člena III, povezane pravice iz člena IV pa zaničala ali v najboljšem primeru zreducirala na minimalen, v bistvu *pro forma* obseg mogočega miroljubnega jedrskega razvoja. Poleg tega je EU3 predvidela, da naj bi se dostop Irana do razvite jedrske tehnologije izvajal v skladu z veljavnim sistemom nadzora izvoza, kar je v resnici pomenilo nadaljevanje obstoječe diskriminatorne politike do Irana. Tudi predlog skupine P3+3 je predvidel zgolj možnost, da bi Iran z jedrskim gorivom oskrbovali zunanji dobavitelji in da torej sam ne bi mogel izvajati bogatenja urana. Kljub temu, da so zahodne države (prvenstveno ZDA) in Izrael vseskozi argumentirali, da Iran v preteklosti ni deloval kredibilno in da obstaja resna nevarnost, da razvija jedrsko orožje, pa je bila ta argumentacija vendarle nevtralizirana s tem, da več kot dve leti trajajoče agresivne inšpekcije Agencije niso potrjevale te bojazni in da je Iran (v zameno za celovit miroljuben razvoj) pristajal na trajen učinkovit neposreden sistem varoval (nadzora). Verjetno pa ni mogoče sprejeti argumenta, da je edino resnično »objektivno zagotovilo«, da Iran ne bo razvijal jedrskega orožja, to, da se povsem odpove svojemu jedrskemu programu. Zato se ni mogoče znebiti občutka, da problematika jedrskega programa Irana v bistveni meri odseva širši mednarodni strukturni položaj na področju uporabe jedrske energije oziroma prizadevanje centra, da bi ohranjal podrejenost periferije.

Odziv Irana na predlog EU3 je bil pričakovan, saj je odseval razočaranje nad spoznanjem, da se želi zaničati ravnotežje med obveznostmi in pravicami, ki ga vsebuje PNJO, ter Iranu odrekati možnost bogatenja urana. Teheran je bil posledično manj pripravljen sprejemati svoje obveznosti in je zmanjševal svoje sodelovanje z Agencijo. Z odpravo suspendiranja dejavnosti, povezanih z bogatenjem, in tudi z dejansko (nizko) obogatitvijo urana je pokazal, da bo vztrajal pri svojih pravicah iz PNJO. Za razumevanje delovanja Irana je treba nujno upoštevati iranski nacionalizem, ki je nastal kot posledica zgodovinskega dogajanja, in pa odločenost države, da se bo prebila iz podrejenega položaja globalne periferije. Precej jasno je mogoče zaznati prizadevanje za to, da država ne bi bila več tipična monokulturna ekonomija, ki je na področju proizvodnje energije in splošnega razvoja ter izvoznih dohodkov popolnoma odvisna od nafte in plina.⁵¹ Z jedrskim programom želi diverzificirati svoje energetske vire in pridobiti bolj sofisticirano znanstveno infrastrukturo, kar bi ji omogočilo hitrejši razvoj in zmanjšalo njeno periferno odvisnost od zahodnega centra, ki vse od islamske revolucije proti njej izvaja sankcije.⁵²

V delovanju Irana je v psihološkem pogledu mogoče zaznati globoko zakoreninjeno nezaupanje in kljubovalnost do velikih sil (predvsem ZDA), kar je posledica izjemno negativnih zgodovinskih izkušenj. Teheran je v procesu obravnave svojega jedrskega programa od leta 2002

⁵¹ Zahodni analitiki in politiki pogosto menijo, da Iran zaradi svojih velikih zalog nafte in plina ne potrebuje jedrskega programa za proizvodnjo energije. Poleg tega naj ne bi imel dovolj nahajališč urana za ekonomsko rentabilno proizvodnjo jedrske energije (Ronen, 2010: 5). Vendar pa Ritter (2006/2007: 202–203) poudarja, da Iran dejansko potrebuje alternativni energetski vir za potrebe domače porabe, če hoče v prihodnjih desetletjih preživeti. Tudi iranske rezerve uranove rude naj bi zadoščale za proizvodnjo obogatene urana za pogon več kot deset reaktorjev za več kot 30 let. Podobno meni tudi Baer (2008: 245). Tudi Rusija izraža razumevanje za argument Irana, da se mora pripraviti na obdobje, ko ne bo imel več naftnih zalog (Lubi, 1999: 174).

⁵² Iranski inženirji poudarjajo, da je sposobnost izdelovanja jedrskega goriva ena bistvenih sestavin jedrske in industrijske neodvisnosti (Negm, 2009: 194).

⁵³ Iran se je na primer pred oktobrom 2003 zavezal, da bo podpisal dodatni protokol, vendar pa naj bi to storil šele potem, ko bi dobil zagotovila, da bodo omejitve dostopa do materialov in tehnologij, povezanih z jedrsko energijo, ki so jih proti njemu uveljavile ZDA in druge članice Skupnice jedrskih dobaviteljev, odpravljene (Ritter, 2006/2007: 71–72).

⁵⁴ Visoki iranski uradnik je v zvezi s pogajanjem med zahodnimi državami in Iranom glede iranskega jedrskega programa poudaril, da je en element iranske kulture preprost: če Iranu rečeš, da *mora* nekaj narediti, bo odgovor »ne«; toda če rečeš, »ali bi lahko, prosim, naredil to«, ti bo Iranec celo v primeru, če tega ne bo zares hotel narediti, poskušal v največji mogoči meri ustreči (In Heavy Waters, 2012: 5–6). Baer (2008: 246–248) poudarja, da ima v temeljnih verovanjih Irancev osrednje mesto poudarjen občutek za (ne)pravičnost.

⁵⁵ Ker ameriške administracije Iranu nočejo zagotoviti, da ga ne bodo vojaško napadle, in proti njemu krepijo ekonomske sankcije, so iranske oblasti čedalje bolj prepričane, da jih hočejo ZDA zrušiti. Tudi Izrael pogosto grozi z vojaškim napadom na iranske jedrske obrate, poleg tega pa verjetno izvaja podtalno vojno (umori iranskih jedrskih znanstvenikov, računalniški napadi). Zato je Iran čedalje manj pripravljen inšpektorjem Agencije dovoljevati dostop do svojih varnostno občutljivih vojaških lokacij ali se odkrito pogovarjati. To potem krepí sumničenja v ZDA in Izraelu, da nekaj prikriva (Ritter, 2006/2007: 96, 200; Cook, 2008: 49; In Heavy Waters, 2012: 9, 29–30).

⁵⁶ Res pa je, da so ZDA oktobra 2009 same predstavile podoben predlog. V skladu s predlogom naj bi 1200 kilogramov iranskega nizko obogatene urana prepeljali v Rusijo, kjer naj bi bil uran dodatno obogaten, v Franciji pa potem spremenjen v jedrsko gorivo, ki bi bilo uporabljeno za pogon raziskovalnega reaktorja v Teheranu. Iran je načeloma predlog sprejel, vendar pa dogovor ni bil dosežen zaradi nestrinjanja o podrobnostih izvedbe (način menjave nizko obogatene urana za jedrsko gorivo). Iran je nazadnje razglasil, da bo sam obogatil uran do stopnje, potrebne za uporabo

vseskozi poudarjeno zahteval ohranjanje iranske neodvisnosti, v svojih odnosih z jedrsko razvitimi državami, ki so potekali skozi institucionalne kanale Agencije, pa je dosledno vztrajal pri recipročnosti, v čemer je mogoče videti učinek trajne brazgotine, ki je na iranski nacionalni psihi nastala zaradi zgodovinske nemoči ob vmešavanju velikih sil.⁵³ Odločenost Irana, da bo v skladu s svojimi pravicami samostojno izvajal bogatenje urana in da mu tega najmočnejši mednarodni akterji ne bodo preprečili, odseva nacionalistično občutljivost države, ki je morala dolga desetletja nemočno sprejemati tako rekoč nenehno politično vmešavanje in ekonomsko izkoriščanje velikih sil. O tem je najbolj stvarno pričala zahteva Irana, izražena avgusta 2005, da se mora EU3 zaradi svojega »žaljivega« predloga dolgoročne ureditve opravičiti iranski naciji.⁵⁴ Mogoče je torej argumentirati, da pri »trmoglavosti« Irana glede uresničevanja pravice do bogatenja urana po vsej verjetnosti ne gre za perfidno željo po prikitem pridobivanju jedrskega orožja, temveč za vztrajanje pri celovitem spoštovanju določil PNJO, ki ni zgolj rezultat frustriranosti akterja z globalne periferije, temveč tudi manifestiranje ranjenih iranskih nacionalnih občutkov. Zaradi tega bi vztrajanje ZDA in EU pri stališču, da Iran sam ne sme bogatiti urana (kar bi pomenilo odsotnost empatije do iranskih občutenj), vodilo zgolj v zaostrovanje, še posebno zato, ker se čedalje bolj krepí začaran krog pritiskov in nezaupanja.⁵⁵

O tem, da Iran na problematiko gleda s strukturnega vidika in da na njegovo ravnanje bistveno vplivajo negativne zgodovinske izkušnje, v precejšnji meri priča tudi dogajanje sredi leta 2010. Maja 2010 sta posrednici Brazilija in Turčija z Iranom sklenili dogovor (»Teheransko deklaracijo«), ki bi lahko bil tvoren kompromis. V skladu z dogovorom naj bi Iran v Turčijo prenesel 1200 kilogramov svojega nizko obogatene urana (ki bi bil pod nadzorom Agencije), najpozneje v letu dni pa naj bi mu skupina akterjev (ZDA, Rusija, Francija, Agencija) v zameno za ta nizko obogateni uran dostavila 120 kilogramov višje obogatene urana v obliki jedrskega goriva, ki bi ga Iran uporabil za pogon svojega raziskovalnega reaktorja v Teheranu. Tako bi Iran lahko uresničil svojo (percipirano) pravico do bogatenja urana, mednarodna skupnost pa bi v obliki dogovorjenega mehanizma dobila zagotovilo, da Iran ne bo sam bogatil urana do stopnje, ki je potrebna za izdelavo jedrskega orožja. Dogovor ni bil uresničen, ker so ga zavrnile ZDA in EU, in sicer z argumentom, da ne vsebuje zahteve, da mora Iran suspendirati dejavnosti, povezane z bogatenjem urana, poleg tega pa naj bi bila Iranu posredno priznana pravica do (nizkega) bogatenja urana; problem je bil tudi v tem, da je Iran 9. februarja 2010 začel bogatiti uran do okoli 20-odstotne stopnje.⁵⁶ Pomembno je, da je Iran dogovor pozdravil kot zmago svetovnega

Juga v njegovem boju proti dominaciji svetovnega Severa; Brazilija in Turčija naj bi bili nastajajoči sili, ki naj bi bili pripravljeni hegemonijo Zahoda postaviti v negotovost. Epizoda je pokazala, da Iran pri reševanju iranske jedrske problematike bolj zaupa netradicionalnim silam, kajti njihovo posredništvo naj bi bilo v skladu z iranskim pozivom k večji enakopravnosti v mednarodnih odnosih (In Heavy Waters, 2012: 19–20, 30).

Sklep

Problematika iranskega jedrskega programa od leta 2002 ustvarja čedalje bolj zaostrene odnose med Zahodom in Izraelom na eni strani ter Iranom na drugi. Iransko vprašanje se je iz Agencije preneslo tudi v varnostni svet OZN, ki je proti Iranu uvedel že štiri kroge sankcij, ki v državi povzročajo čedalje hujšo ekonomsko-socialno bolečino.⁵⁷ Poleg tega Izrael tako rekoč nenehno grozi z vojaškim napadom na iranske jedrske obrate, Obamova administracija pa prav tako poudarja, da so »vse opcije še vedno na mizi«. Če bi zares prišlo do vojaškega napada na iranske cilje, bi to zaradi predvidljivega iranskega odgovora lahko hitro destabiliziralo celotno bližnjevzhodno regijo.⁵⁸

Zaostrovanje temelji na čedalje glasnejšem poudarjanju ZDA in Izraela, da Iran kontinuirano deluje z namenom pridobitve jedrskega orožja in da bo ta cilj zelo kmalu dosegel. Pri tem se navaja argument, da Teheran noče suspendirati svojega bogatenja urana in dovoliti ostrih inšpekcij Agencije, kar naj bi bil dokaz o njegovih napadalnih jedrskih namenih.⁵⁹ Tudi zahodni mediji o iranski jedrski problematiki večinoma poročajo tako, kot da je Iran nepredvidljiva, perfidna in napadalna država, ki kljub vsem ponudbam zahodnih držav iracionalno trmasto vztraja pri lastnem bogatenju urana, verjetno v želji po pridobitvi jedrskega orožja in ogrožanju Izraela.⁶⁰ Iranska jedrska grožnja naj bi bila eden največjih varnostnih izzivov v mednarodnih odnosih.

Vendar takšen pristop k problematiki ne upošteva zgodovinskega in strukturnega konteksta, zato pa je močno pomanjkljiv in tendenciozen ter hitro lahko vodi k napačnim in tragično škodljivim sklepom. Delovanja Irana na jedrskem področju ni mogoče ustrezno razumeti brez upoštevanja nezadovoljstva držav v razvoju z uresničevanjem obstoječega mednarodnopravnega okvira na področju uporabe jedrske energije. Iran pa ni zgolj ena od držav v razvoju, ki je frustrirana zaradi (percipiranega) neravnotežja v uresničevanju določil PNJO, temveč je specifičen zaradi svoje močne, nacionalistično pogojene težnje k neodvisnosti in enakopravnosti z drugimi državami, ki je posledica dolge zgodovine tujega vmešavanja in izkoriščanja. Iran je tako nekako predeterminiran za prizadevanje za preboj iz perifernega, podrejenega položaja v globalnem politično-ekonomskem okolju. Iransko vztrajanje pri samostojnem bogatenju urana tako po vsej verjetnosti ne izhaja iz želje po pridobitvi jedrskega orožja, temveč je rezultat odločenosti

v raziskovalnem reaktorju. Pomembno je bilo, da je Obamova administracija s predlogom tiho priznala pravico Irana do bogatenja urana. Nekatere evropske države, še zlasti Francija, so bile do predloga skeptične, ker naj bi v resnici legitimiral iransko bogatenje urana, s tem pa spodkopal poziv k polnemu suspendiranju dejavnosti, povezanih z bogatenjem (In Heavy Waters, 2012: 17).

⁵⁷ Sankcije so povzročile velike podražitve nekaterih osnovnih živil (mleko, kruh, riž, zelenjava), nekaterih živil (perutnina, sadje) pa si večji del prebivalstva sploh ne more več privoščiti. Čedalje več ljudi živi v revščini, prebivalstvo pa postaja zmeraj bolj depresivno. Zaradi prepovedi uvoza zdravil trpijo nekatere najbolj ranljive skupine bolnikov (hemofiliki, bolniki z rakom, sladkorni bolniki, bolniki z multiplo sklerozo) (The Economist, 2012a: 29; 2012b: 37; Spider Web, 2013: 34–35).

⁵⁸ Tudi če bi Izrael sam napadel iranske jedrske obrate, bi Iran verjetno odgovoril tudi z napadom na ameriška vojaška oporišča in plovne poti v Perzijskem zalivu. Proti Izraelu bi uporabil ves svoj raketni potencial, ustavil bi svoj izvoz nafte in poskušal napasti naftne obrate v proameriških zalivskih državah (Ritter, 2006/2007: 204; The Economist, 2012c: 42; 2012d: 22–23).

⁵⁹ Parsi (2007: 268) navaja, da so na vztrajanje ZDA (Bushove administracije), da Iran nikakor ne sme sam bogatiti urana, bistveno vplivali Izraelci.

⁶⁰ O takšnem pisanju ameriških in britanskih medijev na primer Edwards in Cromwell (2009: 156–164).

⁶¹ Tudi mednarodna analitična organizacija International Crisis Group je v svojem predlogu za razrešitev konflikta predvidevala, da bi morala biti Iranu priznana pravica do bogatenja urana, medtem ko bi moral Iran sprejeti neprijetno preverjanje («Dodatni protokol plus»), ki bi vključevalo strog sistem nadzora in varovala, ki bi bila strožja od obstoječega prostovoljnega režima dodatnega protokola. Iran naj bi se tudi zavezal, da v določenem časovnem obdobju ne bo bogatil urana do 20-odstotne stopnje, temveč le do 5-odstotne stopnje. ZDA in EU naj bi začele sproščati sankcije proti Iranu, poleg tega pa naj bi bile ustavljene sovražne in provokativne akcije vseh strani. ZDA in Iran naj bi začeli širši varnostni dialog (In Heavy Waters, 2012: 30–31).

⁶² Na nacionalni psihi Irana so pustili globoke brazgotine invazija Iraka leta 1980, osemletna vojna s to državo in občutek, da Iran kljub jasni agresiji Iraka ni bil deležen tako rekoč nikakršne podpore mednarodne skupnosti (Bakhash, 2004: 256).

⁶³ Izrael izvaja propagando, s katero spodbuja azerski nacionalizem in iredentizem oziroma prizadevanja za priključitev iranske pokrajine Azerbajdžan neodvisni državi Azerbajdžan. Glede na to, da Azeri tvorijo 24 odstotkov prebivalstva Irana in da živijo v pokrajini, ki meji na Azerbajdžan, se Iran vse od začetka 90. let zelo boji azerskega separatizma (Byman et al., 2001: 13, 78–79; Ritter, 2006/2007: 29).

države, ki je globoko nezadovoljna s svojim strukturno odvisnim oziroma podrejenim ekonomsko-znanstvenim položajem v mednarodnih odnosih, da si bo priborila enakopravnejši položaj. Kot je mogoče ugotavljati na podlagi dogajanj med oktobrom 2003 in februarjem 2006, iransko poznejše zavračanje ostrih inšpekcij Agencije verjetno ne kaže na prikrivanje nedovoljenih dejavnosti, temveč gre prej za dosledno uveljavljanje zahteve po recipročnosti oziroma ravnotežju. Zmanjšana možnost uresničevanja sistema varoval (Dodatnega protokola) v Iranu je odgovor na to, da jedrsko razvite države Iranu ne dopustijo uresničevanja njegove pravice do celovitega miroljubnega jedrskega razvoja.

Zato je lahko edini pravi pristop v celovitem spoštovanju členov III in IV PNJO ob hkratnem sproščanju napetosti. Na eni strani bi jedrsko razvite države (na čelu z ZDA in EU) morale razumeti iranski način razmišljanja in privoliti v iransko samostojno bogatenje urana, s čimer bi Iran dobil (simbolno) potrditev svoje tako zelene (večje) enakopravnosti v mednarodnih odnosih ter postal bolj ekonomsko-znanstveno neodvisen in preskrbljen. Na drugi strani pa bi Iran moral sprejeti unikatno ostre inšpekcije Agencije ter privoliti v omejitve glede stopnje, do katere bi lahko bogatil uran, s čimer bi mednarodna skupnost dobila zagotovilo, da Teheran ne pridobiva jedrskega orožja. O tem, da je takšna uravnotežena rešitev mogoča, priča obdobje med oktobrom 2003 in februarjem 2006. Vendar pa bi morali hkrati ZDA in Izrael prenehati groziti Iranu z vojaškim napadom, ker sicer seveda ni mogoče pričakovati, da bo Iran dopustil tudi inšpekcije na varnostno občutljivih vojaških lokacijah.⁶¹

Na koncu se je treba bežno dotakniti še varnostne dimenzije. Čeprav se je v prevladujočem izraelsko-zahodnem diskurzu močno uveljavila teza, da Iran ne sme imeti jedrskega orožja, ker naj bi z

njim skoraj zagotovo ogrozil obstoj Izraela in varnost Zahoda, pa je tovrstno razmišljanje precej pomanjkljivo in tendenciozno. Tudi če bi Iran zares pridobi(va)l jedrsko orožje, to nikakor ne bi nujno pomenilo, da hoče z njim uničiti Izrael ali ogroziti Zahod. Iran ima namreč specifičen varnostni položaj in skrbi, zato bi bilo razumljivo, če bi razvijal svojo sposobnost zastraševanja (odvračanja potencialnih napadalcev).⁶² Država se lahko upravičeno počuti obkoljena in ogrožena, saj jo z vseh strani obdaja sovražno ali potencialno sovražno okolje. ZDA so od 90. let postavile močna vojaška oporišča v vseh državah na vzhodnem robu Arabskega polotoka (Kuvajt, Bahrajn, Katar, Združeni arabski emirati, Oman) oziroma v neposredni južni sosesčini Irana. Poleg tega imajo ZDA v Afganistanu še vedno več deset tisoč svojih vojakov (tudi po načrtovanem umiku do konca leta 2014 jih bodo verjetno imele najmanj deset tisoč) in tudi v Iraku so jih imele podobno število še pred kratkim (zdaj je tam »le« še nekaj tisoč ameriških vojakov). Američani imajo vojaška oporišča tudi v Srednji Aziji (Kirgizija), medtem ko je Izrael že vse od 90. let obveščevalno močno prisoten v Azerbajdžanu, v zadnjem času pa s to državo tesno vojaško sodeluje.⁶³ Poleg tega sta jedrsko oborožena Pakistan in Indija, pri čemer se v prvi državi vse bolj krepijo radikalno protišiitska stališča. Območje Srednje Azije in Kavkaza je kronično nestabilno. Ne nazadnje je treba upoštevati

dejstvo, da Izrael in ZDA Iranu skoraj nenehno grozijo z vojaškim napadom (manj pa je znano o namenu zrušitve režima)⁶⁴ ter da dogajanja v mednarodnih odnosih kažejo, da se praviloma z zunanjo vojaško intervencijo razmeroma lahko zrušijo režimi, ki nimajo jedrskega orožja (Irak, Libija), medtem ko se jedrsko oboroženi oblastniki lahko počutijo bolj varne (Byman et al., 2001: 72–73, 95; Bakhash, 2004: 256; Ehteshami, 2004: 181, 187–188, 193; Ritter, 2006/2007: 29; Van Creveld v Cook, 2008: 39; Ram, 2009: 88; In Heavy Waters, 2012: 3, 31; The Economist, 2012e: 40).⁶⁵

Iranska jedrska problematika je torej veliko bolj kompleksna in večplastna, kot je izraelsko-zahodno prevladujoče politično in medijsko poenostavljeno slikanje »irsanske nevarnosti«. Nujno jo je obravnavati v njeni celovitosti in se izogibati nekaterim »tradicionalnim« stereotipnim pogledom na muslimanske države.

⁶⁴ Vsi pomembni iranski akterji so prepričani, da je Izrael aktivni regionalni tekmeč Irana in da hoče zmanjšati njegovo politično in vojaško moč. Izrael naj bi načrtoval vojaško konfrontacijo z Iranom ter njegovo obkoljevanje (s širjenjem izraelskega vpliva do kaspijskega bazena). Izrael je v 90. letih dejansko sprejel odločitev, da bi bilo treba zrušiti iranski režim, vse od takrat pa o tem prepričuje ZDA (Busheva administracija je sprejela takšno politiko, Obamova pa je previdnejša) (Ehteshami, 2002: 308; Ritter, 2006/2007: 28; Cook, 2008: 40–52).

⁶⁵ Van Creveld (v Cook, 2008: 39) in Ram (2009: 88) celo poudarjata, da bi bil glede na varnostni položaj Irana voditelj države nor, če ne bi poskušal pridobiti jedrskega orožja (tehnologije za takšno orožje).

Literatura

- BAER, R. (2008): *The Devil We Know: Dealing With the New Iranian Superpower*. New York, Crown Publishers.
- BAKHASH, S. (2004): Iran's Foreign Policy under the Islamic Republic, 1979–2000. V *Diplomacy in the Middle East: The International Relations of Regional and Outside Powers*, L. C. Brown (ur.), 247–258. London – New York, I. B. Tauris.
- BYMAN, D. ET AL. (2001): *Iran's Security Policy in the Post-Revolutionary Era*. Santa Monica, Arlington, Pittsburgh, Rand.
- BEE, R. J. (1995): *Nuclear Proliferation: The Post-Cold-War Challenge*. Ithaca, New York, Foreign Policy Association.
- COOK, J. (2008): *Israel and the Clash of Civilisations: Iraq, Iran and the Plan to Remake the Middle East*. London – Ann Arbor, MI, Pluto Press.
- CORDESMAN, A. H. (2005): *Iran's Developing Military Capabilities*. Washington, D. C., Center for Strategic and International Studies.
- COTTAM, R. W. (1986): The Iranian Revolution. V *Shi'ism and Social Protest*, J. R. I. Cole in N. R. Keddie (ur.), 55–87. New Haven, London, Yale University Press.
- EDWARDS, D. IN CROMWELL, D. (2009): *Newspeak in the 21st Century*, London – New York, Pluto Press.
- EHTESHAMI, A. (2002): The Foreign Policy of Iran. V *The Foreign Policies of Middle East States*, R. Hinnebusch in A. Ehteshami (ur.), 283–309. Boulder, Colorado – London, Lynne Rienner Publishers, Inc.
- EHTESHAMI, A. (2004): Iran's International Posture After the Fall of Baghdad. *The Middle East Journal*, (58), št. 2: 179–194. Washington, DC.
- GALTUNG, J. (1971): A Structural Theory of Imperialism. *Journal of Peace Research*, (2): 81–117. Oslo.
- GERNER, D. J. IN SCHRODT P. A. (2000): Middle Eastern Politics. V *Understanding the Contemporary Middle East*, D. J. Gerner (ur.), 81–128. Colorado, London, Lynne Rienner Publishers, Inc., Boulder.
- HALLIDAY, F. (1986): Iranian Foreign Policy since 1979: Internationalism and Nationalism in the Islamic Revolution. V *Shi'ism and Social Protest*, J. R. I. Cole, in N. R. Keddie (ur.), 88–107. New Haven, London, Yale University Press.
- HINNEBUSCH, R. (2002): Introduction: The Analytical Framework. V *The Foreign Policies of Middle East States*, R. Hinnebusch in A. Ehteshami (ur.), 1–27. Colorado, London, Lynne Rienner Publishers, Inc.

- HOBDEN, S. IN WYN JONES, R. (1997): World-System Theory. V *The Globalization of World Politics*, J. Baylis in S. Smith (ur.), 125–145. Oxford etc., Oxford University Press.
- IN HEAVY WATERS: IRAN'S NUCLEAR PROGRAM, THE RISK OF WAR AND LESSONS FROM TURKEY (2012), Middle East and Europe Report No. 116, 23 February. Istanbul – Washington – Brussels, International Crisis Group.
- KHALIDI, R. (2004): *Ressurecting Empire: Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East*. London, New York, I. B. Tauris.
- LARKIN, B. D. (2008): *Designing Denuclearization: An Interpretive Encyclopedia*. New Brunswick, New Jersey, Transaction Publishers.
- LUBI, D. (1999): *Jedrsko širjenje po hladni vojni*. Ljubljana, Znanstvena knjižnica FDV.
- LUCIANI, G. (2005): Oil and Political Economy in the International Relations of the Middle East. V *International Relations of the Middle East*, L. Fawcett (ur.), 79–104. Oxford, Oxford University Press.
- MANSFIELD, P. (1991/2003): *A History of the Middle East*. London, Penguin Group.
- MOON, B. E. (1985): Consensus or compliance? Foreign-policy change and external dependence. *International Organization*, (39), št. 2: 297–329. Ithaca, New York.
- NASR, S. V. R. (1999): European Colonialism and the Emergence of Modern Muslim States. V: *The Oxford History of Islam*, J. L. Esposito (ur.), 549–599. Oxford, Oxford University Press.
- NEGM, N. (2009): *Transfer of Nuclear Technology under International Law: Case Study of Iraq, Iran and Israel*. Leiden, Boston, Martinus Nijhoff Publishers.
- PARSI, T. (2007): *Treacherous Alliance: the secret dealings of Israel, Iran, and the United States*. New Haven – London, Yale University Press.
- POTTER, W. C. (1982): *Nuclear Power and Proliferation: An Interdisciplinary Perspective*. Cambridge, Massachusetts, Oelgeschlager, Gunn & Hain, Publishers, Inc.
- POTTER, W. IN MUKHATZHANOVA, G. (2012): *Nuclear Politics and the Non-Aligned Movement: Principles vs Pragmatism*. Oxon, London, The International Institute for Strategic Studies.
- RAM, H. (2009): *Iranophobia: The Logic of an Israeli Obsession*. Stanford, California, Stanford University Press.
- RITTER, S. (2006/2007): *Target Iran: The Truth About the White House's Plans for Regime Change*. London, Politico's Publishing.
- RONEN, Y. (2010): *The Iran Nuclear Issue*. Oxford – Portland, Oregon, Hart Publishing.
- SAVORY, R. M. (1978): Iran. V *The Encyclopaedia of Islam*, C. E. Bosworth; E. Van Donzel; B. Lewis; C. H. Pellat (ur.), (IV): 33–43. Leiden, E. J. Brill.
- SAYINGS OF THE AYATOLLAH KHOMEINI: POLITICAL, PHILOSOPHICAL, SOCIAL AND RELIGIOUS (1979/1980). Toronto, New York, London, Bantam Books, Inc.
- SPIDER WEB: THE MAKING AND UNMAKING OF IRAN SANCTIONS (2013), Middle East Report No 138–25 February 2013, Brussels, International Crisis Group.
- TÉTREAULT, M. (2000): International Relations. V *Understanding the Contemporary Middle East*, D. J. Gerner (ur.): 129–160. Boulder Colorado, London, Lynne Rienner Publishers, Inc.
- THE ECONOMIST (2012a): *When will it ever end?*, August 18th–24th.
- THE ECONOMIST (2012b): *A red line and a reeling rial*, October 6th – 12th.
- THE ECONOMIST (2012c): *Behind the rants, uncertainty grows*, September 29th–October 5th.
- THE ECONOMIST (2012d): *Up in the air*, February 25th – March 2nd.
- THE ECONOMIST (2012e): *Odd but useful allies*, January 21st – 27th.
- TIMMERMAN, K. R. (2005): *Countdown to Crisis: The Coming Nuclear Showdown With Iran*. New York, Crown Forum.

Orientalizem islamskega fundamentalizma

Asasini, teroristi in druge zahodnjaške prikazni

Zahod že od nekdaj strašijo fundamentalistične prikazni, ki niso nič drugega kot simptomatska projekcija njegovih najbolj intimnih travmatičnih izkušenj na cinematično platno, stkano z orientalističnimi tkaninami in opremljeno z arabskimi podnapisi, vzetimi iz Korana.

Toda niso preprosto same prikazni tiste, ki so fundamentalistične, temveč samo to prikazovanje, njihova domišljajska projekcija, ki obvladuje zahodni um od srednjega veka križarskih vojn do vojne proti terorizmu današnjih dni. Kdo še ni slišal za Asasine, Starca iz gore in neosvojljive utrdbe po imenu Alamut, od koder so letela božja bodala in prebadala prsne koše princev sveta? Kdo še ni slišal za Al-Kaido, Osamo bin Laden in globalno teroristično mrežo, ki se razpreda malodane po vsej zemeljski obli?

Na prvi pogled se zdi, da vlada med prvimi in drugimi, torej med asasini in teroristi, neka kontinuiteta, ki jo je mogoče postaviti na podlagi njunega skupnega imenovalca: islamski fundamentalizem. Razmerje je obojestransko: njun skupni imenovalac je po eni strani praviloma služil za pojasnjevanje tega, za kaj pri asasinih/teroristih v resnici gre, po drugi strani pa je islamski fundamentalizem ravno v teh dveh prikaznih našel svoje najbolj emblematično utelešenje; samomorilnost enih in drugih se je poskušalo razumeti s pomočjo domnevne razlage islamskega fundamentalizma in nasprotno, islamski fundamentalizem je našel v samomorilskosti asasinov/teroristov svoje emblematično utelešenje, dokaz za resničnost neke domneve.

Takšno medsebojno oplajanje fantazmatskih umislekov je postopoma omogočilo, da so se prikazni začele sprehajati med ljudmi kakor žive – živim ljudem, na katere so se projicirale takšne fantazme, pa je bil odvzet status človeškega bitja. Ne pravim, da niso obstajali in da ne obstajajo ljudje in skupnosti, ki so jim pripisali vzdevka »asasini« in »teroristi«, temveč trdim, da se jim je dodelil neki imaginarni pribitek, ki je med njima postavil zmoten enačaj na podlagi prav tako zmotne predstave o nekem islamskem fundamentalizmu, ki ima z islamom prav toliko zveze, kot jo ima sonce z luno: res da jo zdaj osvetljuje, zdaj nanjo meče senco, a zaradi tega še nikakor ni z njo istovetno.

¹ Poglavlje o »Mohamedanstvu« se ne nahaja, kakor bi morda pričakovali, v sklepnem delu Orientalskega sveta, temveč na začetku dela o Germanskem svetu, takoj za poglavjem o »barbarskih migracijah« in tik pred poglavjem o »imperiju Karla Velikega« (prim. Hegel, 2001: 364–382).

Razblinjati svetlobne igre je nemara veliko težje kot jih ustvarjati, toda to samo po sebi še ne more biti razlog popuščanja skušnjavi, da jemljemo senco za stvar samo, sonce pa pustimo v nemar, češ da preveč slepi.

Orientalistična konstrukcija islamskega fundamentalizma

Islam kot zadnja in potemtakem naj sodobnejša različica v vrsti velikih treh monoteističnih religij, ki so svoj čas krojile zgodovino in rojile po svetovnem prizorišču, ni nikoli bil judovsko-krščanski tradiciji nekaj preprosto tujega in zunanjega, temveč z njim kar se da tesno povezanega – zgodovinsko, teološko, politično in kulturno. Nemara je zahodni človek prav zaradi te bližine začutil nelagodje in potrebo, da bi se od islama distanciral.

G. W. F. Hegel je v svoji *Filozofiji zgodovine* z leta 1837 zapisal, da je islam dokončno zapustil svetovno prizorišče zgodovine:¹ »Islam je danes, potem ko je bil pregnan nazaj v Azijo in Afriko in ga zdaj krščanske oblasti ljubosumno tolerirajo samo v enem kotičku Evrope, za vedno izginil s širšega prizorišča zgodovine in se umaknil v orientalno mirnost in počitek.« (Hegel, 2001: 377) V tej nedvomno pretenciozni konstataciji je zgoščeno povzetih več stvari, ki bi nas morale tukaj zanimati: najprej je v njej izražena svetovnozgodovinska vloga islama, ki jo je pred njim odigralo najprej judovstvo, za njim pa krščanstvo; nato tisti »kotiček Evrope«, ki ga je mogoče istovetiti z Balkanom; ne nazadnje pa »orientalni počitek«, v katerega se je islam umaknil. Naša sedanost postavlja Heglovo trditev na glavo: islam ni prisoten samo na Balkanu kot enem izmed »kotičkov Evrope«, temveč malodane v celotnem zahodnem svetu, če ga pač istovetimo z muslimanskim prebivalstvom; dalje, če se je v nekem obdobju umaknil v »orientalni počitek«, je to naredil samo zato, da bi se odpočil in znova postal dejaven; navsezadnje pa tudi to, da je najpozneje z napadom 9/11 znova prišel v ospredje, v samo središče svetovnozgodovinskega prizorišča. Prav zadnji moment je bistveno povezan z našo temo, če se islam enači z verskim fundamentalizmom, ki je bojda skupni imenovalc, ki povezuje tako asatine v času križarskih vojn kot sodobne teroriste.

Edward Said je v *Orientalizmu* podal kritiko zahodocentričnega orientalizma kot »stila mišljenja, ki temelji na ontološki distinkciji med Okcidentom in Orientom« (Said, 2003: 1–3), pri čemer se je osredinjal predvsem na konstrukcijo »orientalnega drugega« kot islamskega verskega fanatika, ki jaha kamelo, oblečen je v dolga puščavska oblačila, in ki ga obvladujejo iracionalne sile preživete tradicije. V tej orientalistični konstelaciji ima podoba asasina/terorista privilegirano mesto, saj naravnost uteleša in izpolnjuje zahodnjaška pričakovanja glede tega, kakšen je na pogled »tipičen« musliman. Tipizacija, tale lojtra počasnih socioloških umov devetnajstega stoletja, ni nič drugega kot povsem navadna ljudska stereotipizacija, preoblečena v znanstvena oblačila, kar ji daje blišč objektivne validnosti pred širšim občestvom. Zato nima nikakršnega smisla govoriti o »tipičnem« muslimanu, kakor tudi ne o »tipičnem« kristjanu, ateistu, spinozistu ali vegetarijancu. Mnogoterost islamskega sveta, če je o njem sploh mogoče govoriti v ednini, se kaže kot »pluralna singularnost« – če naj uporabim tale izjemno posrečen koncept Jeana-Luca Nancyja koncept iz *Être singulier pluriel* in nadaljujem z njim (prim. Nancy, 1996), pri čemer so asasini/teroristi zgolj ena številnih v njem prisotnih »singularnih pluralnosti«. Toda mnogotere poteze njihove edinstvenosti, posebnosti glede na druge islamske singularnosti, pa se v zahodnih očeh reducirajo na eno samo: na arbitrarno rabo nasilja kot sredstva za dosego religiozno zastavljenih ciljev. Od tod je samo en korak do sprevržene perspektive tega, da se na nasi-

lje asasinov/teroristov gleda kot na pravilo in normo, od katere postane miroljubni musliman odklon, ne pa nasprotno. Dvojna, pravzaprav trojna zmeta: prvič ta, da je nasilje posebnost islamskega fundamentalizma; drugič, da je islamski fundamentalizem norma, sam islam pa izjema; in tretjič in najpomembnejše, da sploh govorimo o islamskem fundamentalizmu.

Islam kot tak, celo v njegovih najbolj ekstremnih različicah, ni prav nič bolj fundamentalen kakor katera koli druga religija, pa naj gre za krščanstvo ali hinduizem, ki je pripravljena izvajati nasilje v imenu svojih idej; še več, prav nič bolj fundamentalen ni od katere koli sekularne ideologije, pa naj gre za nacionalizem in humanizem, ki jemlje življenje v imenu življenja. Izraz »fundamentalizem« ničesar ne razloži, temveč zgolj tавтоloško zagotavlja to, kar tako in tako že vnaprej vemo, da bomo našli v drugem, slednje pa natanko zato, da tega ne bi našli in vedeli o nas samih.

Asasini, teroristi in druge orientalistične prikazni

Predstava, da obstaja nekaj takega kot islamski fundamentalizem in da je distinktivna poteza takšnega fundamentalizma nasilje, ima korenine v mitološkem izročilu, ki še danes kroži o tako imenovanih »asasinih«, domnevnih predhodnikih sodobnih teroristov.

Razvejena mitologija, s katero je prepletena zgodovina izmailitske sekte in številnim nitim, katerim je poskušal priti na kraj Farhad Daftary v svojem delu *The Assassin Legends – myths of the Isma'īlīs*, se začne že na ravni njihovega imena (prim. Daftary, 2003: 8–48). Silvestre de Sacy je v svojem slovitem članku iz leta 1818, *Mémoire sur la dynastie des Assassins et sur l'étymologie de leur nom*, navedel izpeljavo izraza »asasin«, ki naj bi izhajal iz besede *hashishiyya* oziroma *hashishiyun*, kar pomeni dobesedno »hašišar« (prim. Sacy, 1818). Etimologija nima, tako v tem primeru kot na splošno, zgolj pojasnjevalne funkcije, temveč tudi interpretativno: povezava s hašišem je po navadi služila kot razlaga za očitno iracionalno obnašanje »asasinov«, ki se v svojih morilskih in samomorilskih podvigih niso menili za lastno varnost. Tudi če pustimo v nemar preprosto dejstvo, da hašiš preprosto ni primerna droga za kaj takega, kot je pedantno opazovanje in sledenje tarči, pazljivo zlitje z množico in hladnokrvno dejanje umora, bi se nam morala ob takšni povezavi oglasiti skepsa. Bolj plavzibilno razlago daje M. G. S. Hodgson, ki je v svojem minucioznem delu *The Secret Order of Assassins – the Struggle of the Early Nizārī Ismā'īlīs against the Islamic World* (morda najboljša knjiga za tiste, ki jih zanima historična izmailitska sekta, ne pa njihova mitologija) zapisal, da ker je sekta že tako in tako marginalizirala in prezirala velika večina muslimanskega prebivalstva, se ji je pripisala še »ena izmed prevladujočih razvad časa«, tako da je ime bilo pravzaprav mišljeno »bolj kot žaljivka in ne v smislu deskripcije« nečesa, kar je konec koncev bila (in še vedno je) precej splošno razširjena praksa (Hodgson, 2005: 136). Skratka, ime »asasini« je bilo zgolj vzdevek, ki so ga uporabljali najprej sami sunitski muslimani za šiitsko ločino izmailitskih nizaritov,² nato pa je tekom križarskih vojn prek živahne izmenjave žensk, dobrin in besed prešel v rabo tudi na Zahodu.

Samo še en korak je bil potreben zatem, ko je praksa, povezana z uživanjem hašiša, porodila ime »asasini«, da je slednje postalo označevalec prakse političnega umora, ki sploh ni bil nikakršna posebnost izmailitske sekte, o kateri je tu govor.³ Umor kot politično sredstvo obstaja vsaj tako

² Za zgodovino šiitov na splošno in sekte nizari izmailitov še posebej, še zlasti pa njihov odnos do večinsko sunitskega muslimanskega sveta, je vsekakor vredno prijeti v roke tudi izvrstno študijo Primoža Šterbenca: *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti* (prim. Šterbenc, 2005).

³ »Beseda 'asasin', ki jo Zahod uporablja za teroristične umore nasploh, je bila izvorno vzdevek sekte in ni imela prav nič opraviti z ubijanjem. Takšne konotacije je dobila v našem jeziku šele po analogiji s sloviti umori 'asasinov', katerih poglaviti cilj ni bil morjenje, še zlasti pa ne 'morjenje križarjev'.« (Hodgson, 2005: 1)

⁴ Historično gledano je precej dvomljivo, da bi »posvečenci« tvorili posebno kategorijo v vrstah izmailitske skupnosti: »Malo je dokazov, ki bi pričali o tem, da bi se *fidai* nahajali na izjemnem mestu v hierarhiji [...] ali da bi bili prav posebej izšolani v jezikih, ali da bi nosili kakšna posebna oblačila, kot se je namigovalo.« (Hodgson, 2005: 82–83). Podobne adaptacije se je naredilo tudi, ko je šlo za samomorilske umore z namenom poudarjanja »grozljivega« in »fundamentalističnega« značaja sekte, kakor se kaže v številnih drugih mitoloških pričevanjih (prim. Daftary, 1994: 88–130).

⁵ Drago Bajt nam daje vpogled v nekaj kritičnih mnenj Bartolovih sodobnikov o njegovem delu na splošno in *Alamutu* še posebej (Bajt, 1991: 77–78): B. Borko je govoril o zbirki kratke proze *Al'Aruf* kot o »intelektualizmu«, »scientificizmu« in »psihologizmu«, medtem ko sta L. Legiša in T. Potokar *Alamut* denuncirala za »pol poročilo, pol psihološko študijo«, ki je »bliže eseju kot kreativni prozi.«

dolgo, kolikor dolgo obstaja politika, v času delovanja »asasinov« pa je bila še kako razširjena praksa tako po perzijskih kakor tudi evropskih dvorih. Zdi se, da posebnost izmailitskih umorov torej ne izvira toliko iz golega dejanja nasilja, temveč predvsem iz njihovega samomoriskega značaja, kar nas privede do drugih dveh mitoloških elementov, povezanih s »skrivnim redom asasinov«, namreč do zloglasnega »Starca z gore« in njegovega »umetnega paradiza«.

Vrnimo se za trenutek k de Sacyju in njegovi etimološki razlagi, za katero je našel varljivo potrdilo v eni izmed *Pripovedk* Marca Pola, potopisnem delu, ki nedvomno ni brez zaslug za cirkulacijo mitov o asasinih na Zahodu. Zanašajoč se na pripovedko beneškega popotnika je de Sacy reproduciral mit, da so bili »posvečeni« (*fidai*)⁴ s pomočjo hašiša predhodno pripravljene za svoje misije v »umetnem paradizu«, s katerim je njihov vodja dosegel absolutno poslušnost v zameno za obljubo dejanskega raja. V ozadju te pripovedke stoji bistveno bolj elaborirana literarna zgodba, ki jo je mogoče najti v *Sira Hakim*, arabski noveli iz leta 1430: po tej verziji mita se srečamo z nekim Izmailom iz časa fatimidskega vladarja Zahirja, ki je pristal v Tripoliju in se naselil v bližnji utrdbi na Masyafu, kjer je skrivaj zgradil prelesten vrt, sredi njega pa poslopje, opremljeno z luksuznim interjerjem in številnimi sužnji obeh spolov; na večere je vabil svoje privržence

na gostijo, jih brez njihove vednosti omamil, nato pa jih onezaveščene prek sistema tunelov prenesel v »umetni paradiz«, kjer so ob prebujanju izkusili rajske užitke; kdorkoli je bil izpostavljen takšni izkušnji, je bil pripravljen brezpogojno izpolniti voljo gospodarja, ki je obljubljal, da jih lahko znova spravi v raj. Na podlagi zgodbe iz novele *Sira Hakim* lahko med drugim nazorno vidimo, kako je imel Vladimir Bartol v svojem *Alamutu* – ki ima takoj za potopisnimi pripovedkami Marca Pola zagotovo največ zaslug za kroženje mita o »umetnem paradizu« na Zahodu – le bore malo dela pri izdelavi svoje lastne literarne zamisli (prim. Bartol, 2001): Izmail posodi svoj vzdevek »Starca iz gore« Hasanu as-Sabahu, legendarni ustanovitveni figuri perzijske veje izmailitske sekte; Masyaf se iz Sirije preseli v Perzijo in postane Alamut, sistem tunelov pa se nadomesti s skrivnim dvigalom; vse drugo pa ostane bolj ali manj isto: umetni paradiz, seksualne sužnje, mladi neizkušeni fidaji in seveda hašiš.

Ni težko uvideti, da je obljuba raja, ponujenega čutnemu izkustvu prek seksualnosti in omamljenosti, distinktivno zahodnjaška fantazma, projicirana na orientalskega drugega. Seveda so zgodbe o asasinih sploh in umetnem paradizu še posebej muslimanskega izvora, toda tam delujejo še vedno zgolj kot literatura in mitologija v funkciji diskreditacije, medtem ko jim na Zahodu nasedejo (Bartol *via* de Sacy *via* Polo) v smislu prepričljive racionalne »razlage« islamskega fundamentalizma – tako nekdanjega, izmailitskega, kot sodobnega, al-kaidovskega. O tem pričajo okoliščine, v katerih je postal Bartolov *Alamut* tako zelo popularen, da ga lahko zdaj dobimo tako rekoč – in ne brez ironije rečeno – na vsakem letališču.

Alamutu so ob izidu leta 1938 in še veliko pozneje vseskozi očitali enciklopedičnost, felj-tonizem, filozofizem, psihologizem, amoralni nihilizem, predvsem pa »oddaljenost od realnih problemov slovenske nacije« (v skladu z literarno-nacionalističnim kanonom tistega časa, ki ga je neizprosno uveljavljal triumvirat Josipa Vidmarja ter bratov Juša in Ferda Kozaka).⁵ Uspeh je

roman doživel šele s francosko izdajo leta 1988, za katero se je pariški urednik zelo potrudil, da je postavil predhodno slovensko literarno kritiko v oklepaj in amplificiral orientalistični vidik romana, češ da gre za »zvest opis islamskega fundamentalizma«. To je bila briljantna marketinška poteza in če le količkaj poznamo historični kontekst, potem zlahka razumemo, zakaj: v času vseprisotne »grožnje z vzhoda«, ki jo je poosebljal Homeini,⁶ je roman ponujal razlago islamskega fundamentalizma, češ da gre v ozadju za karizmatičnega in prebrisanega vodjo, ki manipulira svoje podanike z obljubami paradiža. Tudi drugi veliki uspeh romana ne bi bil mogoč brez podobnega političnega aktualizma: prvič je bil v angleščino preveden z ameriško izdajo leta 2004, torej takoj po terorističnem napadu 9/11, pri čemer Hasan as-Sabah tokrat postane Osama bin Laden, izmailiti pa pripadniki Al-Kaide. Potem ko je Bartolov roman postal del ameriške zabavne industrije, se je mitološka interpretacija še bolj prijela, s čimer so bili namesto odgovorov na kompleksna geopolitična vprašanja ponujeni navadni orientalistični stereotipi.⁷

Vsekakor ni izključno Bartol tisti, ki je odgovoren za cirkulacijo orientalističnih mitologij in z njimi povezanih stereotipov po zahodnem svetu, prav tako kakor ni bil izključno *Alamut* tisti, ki je omogočil zmotno, skoraj tisočletno premestitev asasinskih praks na sodobni terorizem. Znanost je imela in še vedno ima levji delež pri reprodukciji takšnih predstav, še zlasti ko gre za varljivo izenačevanje modernih teroristov z nekdanjimi pripadniki izmailitske sekte na podlagi njima domnevno skupnega imenovalca v »islamskem fundamentalizmu«. Bernard Lewis, denimo, je v svoji knjigi *The Assassins: A radical sect in Islam* posvetil celotno sklepno poglavje z naslovom »Sredstva in cilji« demonstraciji tega, kako so »asasini izumili terorizem«, čeprav se je prav dobro zavedal, da asasini niso izumili niti prakse umora (kaj šele terorizem!), temveč so ji samo posodili ime: »Z enega vidika pa so asasini brez precedensov – v načrtni, sistematični in dolgoročni uporabi terorja kot političnega orožja.« (Lewis, 2003: 129) Bistveno bolj kredibilni in politično nemotivirani avtorji kot že omenjeni Hodgson takšnim izpeljavam upravičeno oporekajo na podlagi ključne razlike, ki teče med asasini in teroristi, namreč, da je imela izmailitska praksa umora za tarčo izključno vodilne politične, religiozne in vojaške figure, medtem ko sodobni terorizem ravno nasprotno in po svojem lastnem ustroju meri predvsem na civilno prebivalstvo.⁸

V grobih obrisih smo torej videli, kako so orientalistične mitologije o historični izmailitski sekti izvorno nastale v samem muslimanskem svetu, kako so se postopoma preobrazile v razlago islamskega fundamentalizma in kako se je na tej podlagi vzpostavila povezava med starimi asasini in sodobnim terorizmom. Če smo poprej dejali, da je Orient na splošno in islamski fundamentalizem še posebej predvsem platno, na katero Zahod projicira svoje lastne fantazme, potem nam zdaj preostane le še to, da odpremo orientalistični projektor in pogledamo originalni okcidentalni negativ.

⁶ Syed Ruhollah Moosavi Khomeini je bil najbolj vidna figura iranske revolucije leta 1979, pozneje izvoljen za »vrhovnega voditelja« (funkcija, ki jo ustava definira kot najvišjo politično in versko avtoriteto v državi). Časopisi so ga imenovali »karizmatični vodja neskončne priljubljenosti«, muslimani so ga imeli za »šampiona ponovnega oživljanja islama«, na splošno pa je na Zahodu, še zlasti v popkulturi, veljal za »virtualni obraz islama.« (Nasr, 2006: 138).

⁷ Na splošno je značilnost ameriške »zabavne industrije« (*entertainment industry*), kakor sta opozorila Max Horkheimer in Theodor Adorno v svojem slovitim eseju o »kulturni industriji«, da svojo lastno ideološkost kamuflira v transideološko zabavo in užitek, s čimer po ovinku doseže ideološki učinek (Horkheimer in Adorno, 2006: 133–179).

⁸ »Treba je opozoriti, da niti nizariti niti šiiti niso bili edini, ki so uporabljali tehniko umora. To je bilo sredstvo, ki je imelo posebno privlačnost še zlasti zato, ker je vse ljudi izenačila na skupno raven; v primerjavi z vojno je bilo relativno nekrvavo, saj je udarjalo po mogočnih, ne pa po malih ljudeh, ki so bili v veliki meri ravnodušni do razlogov za vojne mogočnikov.« (Hodgson, 2005: 84)

⁹ Glej, recimo, dodatka v že omenjeni Hodgsonovi knjigi: »Qiyama in njen ljudski apel: komentar in prevod, *Haft Bab-i Baba Sayyid-na*« ter »Hasan-i Sabbah in njegova doktrina: prevod iz Shahrastani-ja« (Hodgson, 2005: 279–324, 325–328)

»Nič ni resnično, vse je dovoljeno«

Nikjer drugje ni mogoče bolj zgoščeno zapopasti orientalistične fantazme islamskega fundamentalizma, ki se osredinja okoli travmatičnega jedra asasinov/terorizma, kakor ravno v maksimi: »Nič ni resnično, vse je dovoljeno,« ki v večini zahodnih glav zmotno velja za »vrhovno sentenco izmailitov«.

Že v de Sacyjevem *Exposé de la Religion des Druzes* iz leta 1838 je navedeno, da mora proselit v skladu z izmailitsko doktrino preiti osem stopenj poučevanj, da se »na koncu otrese jarma religije in postane pravi materialist, ki ne priznava ne Boga ne morale«; toda šele v *Geschichte der Araber* Gustava Flügla iz leta 1867 lahko najdemo frazo v natanko takšni obliki, kakršna je cirkulirala in še vedno cirkulira kot »maksima izmailitov«, namreč tam, kjer je rečeno (sicer povzemajoč de Sacyja), da učenec na deveti stopnji naposled spozna vrhovno modrost: »*Nichts zu glauben und Alles tun zu dürfen.*« (Kos, 1991: 37–38) Po vsej verjetnosti se je prav od tod napaka razširila v širši javnosti prek marsikaterega avtorja veliko pred Bartolom, ki jo je postavil na začetek svojega *Alamuta* kot »vrhovno sentenco izmailitov« in vseskozi zagotavljal njeno avtentičnost, denimo, vsekakor bistveno bolj odločilno, prek Nietzscheja, ki je v *H genealogiji morale* leta 1887 zapisal (tretja razprava, razdelek 24): »Ko so krščanski križarji naleteli na Orientu na nepremagljivi red asasinov, na red svobodnih duhov *par excellence*, katerega najnižje stopnje so živele v pokorščini, ki je ni dosegel noben meniški red, so tam dobili, na že kakšen način, tudi namig za tisti simbol in geslo, ki je bilo pridržano samo za najvišje stopnje kot njihov secretum: 'Nič ni resnično, vse je dovoljeno'.« (Nietzsche, 1988: 334) Čez dobrih sto let in več se bo kot popkulturni fenomen pojavila celo v izjemno popularni videoigrici z asasinom v glavni vlogi, ki je prišla iz produkcijske hiše Ubisoft in ki nosi pomenljiv naslov *Assassin's Creed*, pri čemer je kredo glavnega lika izražen natanko z istimi besedami: »*Nothing is true, everything is permitted.*«

V izmailitskih spisih in v poročilih muslimanskih zgodovinarjev obdobja seveda ni nikjer najti takšnega nesmisla, namreč da bi fraza imela kar koli opraviti z omenjeno sekto: v tistem, kar je ostalo od izmailitskih spisov po požigu alamutske knjižnice, ni mogoče prebirati ničesar drugega razen izrazov pristne pietete, podkrepjenih z elaboriranimi filozofskimi mislimi.⁹

Sentenca, ali bolje, aforizem »Nič ni resnično, vse je dovoljeno«, ravno nasprotno izraža tipično evropsko dilemo devetnajstega stoletja, ki moderni subjekt razpenja med absolutno svobodo in moralno prisilo, kar je izvrstno povzel recimo Dostojevski v svojih *Bratih Karamazovih*; vendar, če smo natančni, nikoli v prav takšni obliki, kakor se po navadi navaja famozni stavek: »Če boga ni, potem je vse dovoljeno.« (prim. Dostojevski, 2010) Tisto, o čemer omenjeni aforizem pravi, je potemtakem nihilizem kot distinktivno evropski filozofski problem, ne pa neka skrivna resnica izmailitske sekte, ki naj bi razkrivala domnevno ateistično jedro njihovih nauk in s tem kakor koli razložila islamski fundamentalizem. Zdi se, da takšno pripisovanje črpa svojo prepričljivost iz neke – prav tako zmotne – predstave o islamskem fundamentalizmu, namreč da v ozadju neobrzdane rabe nasilja stoji mogočna figura makiavelističnega voditelja, ki se ne ozira na sredstva, ko gre za dosego cilja, pri čemer je njegova oseba vir neizmerne religiozne fascinacije, on sam pa se skrivaj posmehuje pobožnosti in goji ateistične misli. Idealni prikaz tega je Bartolova literarna konstrukcija, ki sicer nosi ime historičnega voditelja izmailitov in nekaj njegovih anekdotičnih potez, toda njegova filozofija je v celoti zahodocentrično obarvana s skepticizmom, nihilizmom in makiavelizmom.

Če si na podlagi romana *Alamut* privoščimo narediti še korak naprej, potem lahko še podrobneje pokažemo doseg zahodocentrično-orientalistične projekcije, ki na podlagi umišljenega islamskega fundamentalizma spaja historična ekstrema izmailitskih asasinov in modernih tero-

ristov. Znano je, da je Bartol simpatiziral s podzemno organizacijo TIGR in kljub temu, da se ji ni nikoli čisto zares pridružil, obstaja vsaj ena njegova izjava, ki priča o njegovi pripadnosti: ko so italijanski fašisti ujeli in umorili enega njenih najbolj znanih voditeljev, Zorka Jelinčiča, se je Bartol v svojem dnevniku zapisregel maščevanju. Od tod in na podlagi še nekaj drugega gradiva je Miran Hladnik podal svojo intrigantno interpretacijo *Alamuta*, namreč, da se je Bartol kljub vsemu le hotel pridružiti etabliranemu literarnemu klubu nacionalnih piscev, saj da je skozi zgodbo o izmailitih in njihovem boju proti imperiju Sedžukov pravzaprav govoril o organizaciji TIGR, ki se ji zaradi nasilne narave njenega podtalnega delovanja pogosto pripisuje oznaka »teroristična« (prim. Hladnik, 2004). Toda kljub morda pretirano pretenciozni interpretaciji lahko dejansko najdemo več stičnih točk z asasini kot s teroristi, kolikor se je pač TIGR bolj osredinjal na vojaške tarče in celo poskusil izvesti atentat na Mussolinija.

Said je na koncu svojega dela nakazal, kako se je dediščina evropskega orientalizma preselila na ameriška tla, se tam preobrazila in naposled vzcvetela kot *Area Studies*, pri čemer je seveda ohranila tisto čvrsto foucaultjevsko razmerje med vednostjo in oblastjo (Said, 2003: 285–286). V tem pogledu je pomenljivo tudi to, da je še zlasti po 9/11 ravno musliman postal ključna demonizirana figura, s katero se ukvarja sodobni ameriški orientalizem, da bi legitimiral imperialistične prakse novodobnega sekularnega imperija – Združenih držav Amerike. Znotraj imperialistične ideologije pa se seveda vse nasilje, ki ni v skladu z njo samo, zlahka, vse preveč zlahka takoj etiketira s »terorizmom«, označevalcem, ki se je izpraznil vsega pomena in s tem postal izjemno prilagodljivo prilepljiv na katero koli antiimperialistično dejanje.

Zaradi vsega tega se fraza »Nič ni resnično, vse je dovoljeno« tako zelo prilega ne samo orientalističnim mitologijam, za katere »nič ni resnično, vse je izmišljeno«, temveč tudi imperalističnim ideologijam, kolikor še zlasti za zadnje velja, da »nič ni resnično – vse je dovoljeno«.

Sklepna misel

Če je kaj skupnega enim in drugim, torej stari, danes skoraj izumrli izmailitski sekti, ter moderne-
mu terorizmu, ni njihov domnevno skupen značaj islamskega fundamentalizma, tale fantazmatski
umislek Zahoda, temveč ravno geopolitičen problem imperializma, ki, mimogrede rečeno, ni
samo »njihov«, temveč tudi »naš« problem. V tem smo enotni, namreč da je naš svet tudi njihov
svet in da je njihov svet tudi naš svet in da smo medsebojno bolj povezani, kot se nam zdi na prvi
pogled in kot nam nemara narekuje orientalistična misel, ki temelji na fundamentalni razliki
med Okcidentom in Orientom. V tem pogledu bi nas ne smelo presenetiti, če bi se izkazalo, da
orientalni drugi, še zlasti ko gre za islamskega orientalnega drugega, ni tako zelo drugačen od okci-
dentalnega »mi«, s katerim se po navadi identificiramo. Za konec tako nemara ni bolj primerne-
ga protiorientalističnega citata, kot so prelepi verzi slavnega pesnika, ki sicer ni nikoli obiskal Orienta,
a je kljub vsemu dognal pravo misel:

*Ta, ki sebe in druge pozna,
je tukaj na pravi poti;
šele tako Orienta in Okcidenta
ne gre več narazen ločevati.*

J. W. Goethe

Literatura

- ADORNO T. & HORKHEIMER M. (2006): Kulturna industrija. V *Dialektika razsvetljenstva*, 133–179. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- BAJT, D. (1991): Problemi Bartolove esejistike. V *Pogledi na Bartola*, I. Bratuž (ur.), 77–89. Ljubljana, Literatura.
- BARTOL, V. (2001): *Alamut*. Ljubljana, Sanje.
- DOSTOJEVSKI, F. M. (2010): *Bratje Karamazovi*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- HEGEL, G. W. F. (2001): *The Philosophy of History*. Kitchener, Batoche Books.
- HLADNIK, M. (2004): Nevertheless, is it also a Machiavellian novel? V *Slovene Studies* 26^{1/2}, 107–115. Ljubljana.
- HODGSON, M. G. S. (2005): *The Secret Order of Assassins: the Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- KOS, J. (1991): Težave z Bartolom. V *Pogledi na Bartola*, I. Bratuž (ur.), 9–52. Ljubljana, Literatura.
- LEWIS, B. (2003): *The Assassins : A Radical Sect in Islam*. London, Phoenix.
- NANCY, J.-L. (1996): *Être singulier pluriel*. Pariz, Galilée.
- NASR, V. (2006): *The Shia Revival – How Conflicts Within Islam will Shape the Future*. New York, W. W. Norton & Company.
- SACY, S. (1818): Mémoire sur la Dynastie des Assassins et sur l'etymologie de leur nom. V *Mémoire de sins et sur l'Institut Royal de France* Vol. 4, 1–84. Paris.
- SAID, E. (2003): *Orientalism*. London, Penguin.
- ŠTERBENC, P. (2005): *Šiiti : geneza, doktrina in zgodovina odnosov s Suniti*. Ljubljana, Založba FDV.

get a report face to face with the police and the agency

Security

Public

Republic

Errors, tralers

the power of words

the power of words

the power of words

the power of words

the power of words

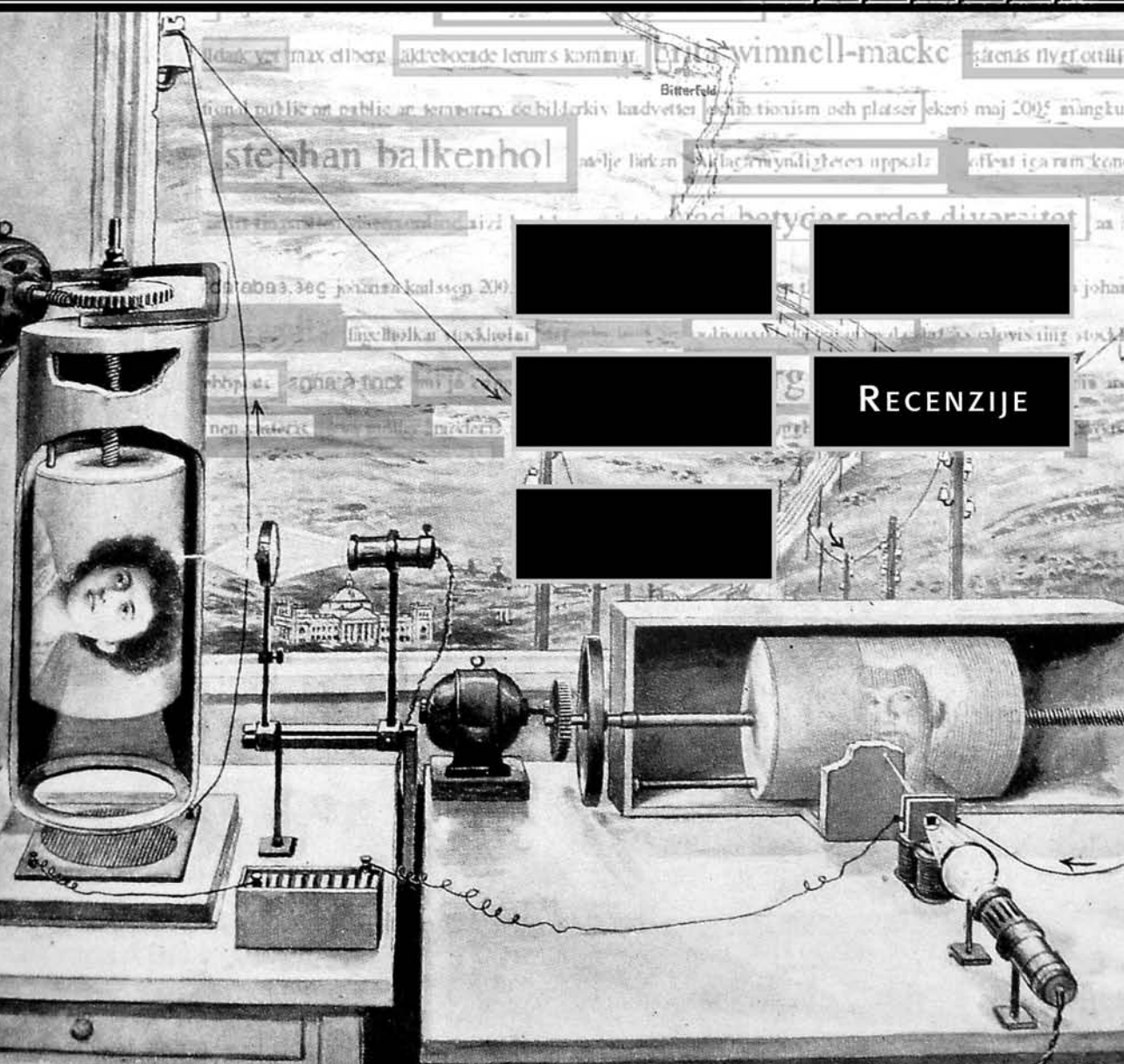
the power of words

the power of words

the power of words

the power of words

the power of words



Politična razlika lezbične zgodovine

**VELIKONJA, Nataša in GREIF, Tatjana
(2012): Lezbična sekcija LL: kronologija
1987–2012 s predzgodovino. Ljubljana,
Škuc.**

Slovensko lezbično gibanje je lani praznovalo petindvajsetletnico svojega organiziranega obstoja. Osnovno jedro gibanja, ki danes povezuje različne generacije žensk in premore bogato kulturo raznolikih oblik lezbičnega izraza, je lezbična sekcija LL. Zbornik *Lezbična sekcija LL: kronologija 1987–2012 s predzgodovino*, ki sta ga uredili Nataša Velikonja in Tatjana Greif, je podrobna arhivska zbirka dogodkov iz zgodovine delovanja lezbične sekcije znotraj gejevskega in lezbičnega gibanja v Sloveniji. Zbornik tako pomembno dopolnjuje dve predhodni deli, *L: zbornik o lezbičnem gibanju na Slovenskem 1984–95* (ur. Suzana Tratnik in Nataša S. Segan, 1995) in *20 let gejevskega in lezbičnega gibanja* (ur. Nataša Velikonja, 2004), ter s tem v slovenskem prostoru utrjuje zgodovinski spomin na aktivistične boje lezbičnih in gejevskih skupin, ki se vse do danes soočajo z reakcionarnimi praksami družbeno-politične diskriminacije.

»Zavedava se, da je vsakršno pisanje zgodovine vsiljevanje reda v kaos. Konstrukciji tega reda sva se skušali na vso moč izogniti. Zavedava se, da je zgodovina neskončno in nepravilno omrežje, na katerem najdemo osebe, datume in prostore srečevanj, sestankov, zapisnike, brezštevne dogodke, intervjuje, spomine, osebne

zgodbe, sanje. Ta knjiga, ki niza *dogodke*, je zgolj začetek in povabilo k nadaljnjemu raziskovanju,« zapišeta avtorici v predgovoru. Kronološka natančnost in kompleksna razvejenost arhivskega gradiva, ki v zborniku obsega vse od popisov dogajanj na lezbični sceni prek povzemanja pomembnejših političnih prelomov do osebnoliterarnih zapisov lezbičnih aktivistk, kaže na zavedanje, da je zgodovina področje bojev, znotraj katerega si je treba izboriti besedo. Lezbična sekcija LL si je s tem delom izborila pravico, da spregovori o lastni lezbični zgodbi, ki je bila dolga leta zamolčana, »spominsko diskriminirana« ali interesno prikrojena. Avtorici na začetku dela zapišeta: »Pričujoče delo izhaja iz želje dokumentirati in ohraniti specifično politiko in predvsem politično razliko, ki ju lezbična sekcija LL misli, udejanja ter ohranja že petindvajset let ...«. Politična razlika, o kateri pišeta avtorici, ne zadeva zgolj odnosa do širšega nacionalnega okolja, ki je prežet s homofobijo, ampak se vzpostavlja tudi v odnosu do feminističnih skupin, gejevskega aktivizma in širšega civilnodružbenega konteksta politične levice. Specifičen profil lezbične sekcije LL so izoblikovali številna konceptualna in politična razhajanja s sorodnimi gibanji, ki niso bila sposobna ohranjati enakopravnega presečišča med zagovorom emancipacije žensk na eni strani in bojem za pravice homoseksualcev na drugi. »Četudi se najpogosteje govori o *tihih razhodih*, kot ob razhodu z Lilit, o *generacijskih prelomih*, kot ob trku z DIH-om, četudi se pogosto govori o *osebnih zgodbah*, o *separatizmu*, o *nesodelovanju*, o *soliranju* LL, pa se onkraj teh prehitrih ocen skrivajo pomembne konceptualne razlike. Pričujoča knjiga jih skuša povzeti,« trdita avtorici. Medtem ko je t. i. novi feminizem, iz katerega izhaja lezbična sekcija LL, na področju ženskega vprašanja vztrajno marginaliziral lezbično identiteto, je gejevski aktivizem postopoma prevzemal patriarhalno dominantnost, ki je lezbičnim aktivistkam odvzel politično suverenost. Ob koncu dela avtorici tako povzameta etično držo, ki jo je lezbična

sekcija LL nekompromisno zagovarjala skozi svojo dosedanjo zgodovino: »... če si politični levičar, levičarka, moraš *omogočiti* prostor *marginalnim drugim* in ga ne obvladovati ali zasedati ali celo omejevati. Če si gejevski aktivist, se moraš *odreči* skušnjavi določati lezbične politike.« Zbornik lezbične sekcije LL, ki bo zagotovo sprožal številne polemike med različnimi zgodovinskimi ter političnimi interpretacijami, razkriva problematike, ob katerih je prihajalo do notranjih napetosti znotraj širšega gejevskega in lezbičnega aktivizma, ter s tem razbija mit o ideološki homogenosti civilnodružbenih gibanj.

Pomemben prispevek zbornika je pregled zgodovine lezbištva na Slovenskem pred začetkom lezbičnega gibanja v poznih osemdesetih letih 20. stoletja. Podobne tematizacije tovrstne predzgodovine izrazov lezbične subjektivnosti, ki bi bila zaokrožena v koherentno in obširno celoto, se do zdaj ni lotilo nobeno sodobnejše delo v slovenskem prostoru. Obsodbe vreden manko referenc lezbičnih avtoric vlada na področju feminističnega zgodovinopisja v Sloveniji, zato se avtoricama zbornika zdi, »... da je zgodovina feminizma v Sloveniji pisana brez upoštevanja opozoril lezbičnega zgodovinopisja, da je feministično zgodovinopisje tudi v Sloveniji preprosto slepo za lezbične zgodovinske intervencije in prijeme.« Zgodovinsko referenco, iz katere je mogoče izpeljati analizo lezbične subjektivnosti na prehodu iz 19. v 20. stoletje, avtorici najdeta v predvojnem feminizmu na Slovenskem in njegovem diskurzu o »tretjem spolu« oziroma o »novih« ali »modernih ženskah«. Konservativna drža predvojnega feminizma, ki vprašanja ženske emancipacije ni ločil od norm heteroseksualne zakonske zveze, je v zborniku ponazorjena na primeru diskurza, prisotnega v prvi ženski reviji *Slovenka* (1897–1902). Tamkajšnji zapisi nekaterih avtoric, med katerimi izstopata Elvira Dolinar – Danica (1870–1961) in Marica Nadlišek Bartol (1867–1940), izražajo obsojajoč odnos do žensk, ki so z vizualno podobo in svobodnejšimi življenjskimi nazori prestopale meje spodobne ženskosti.

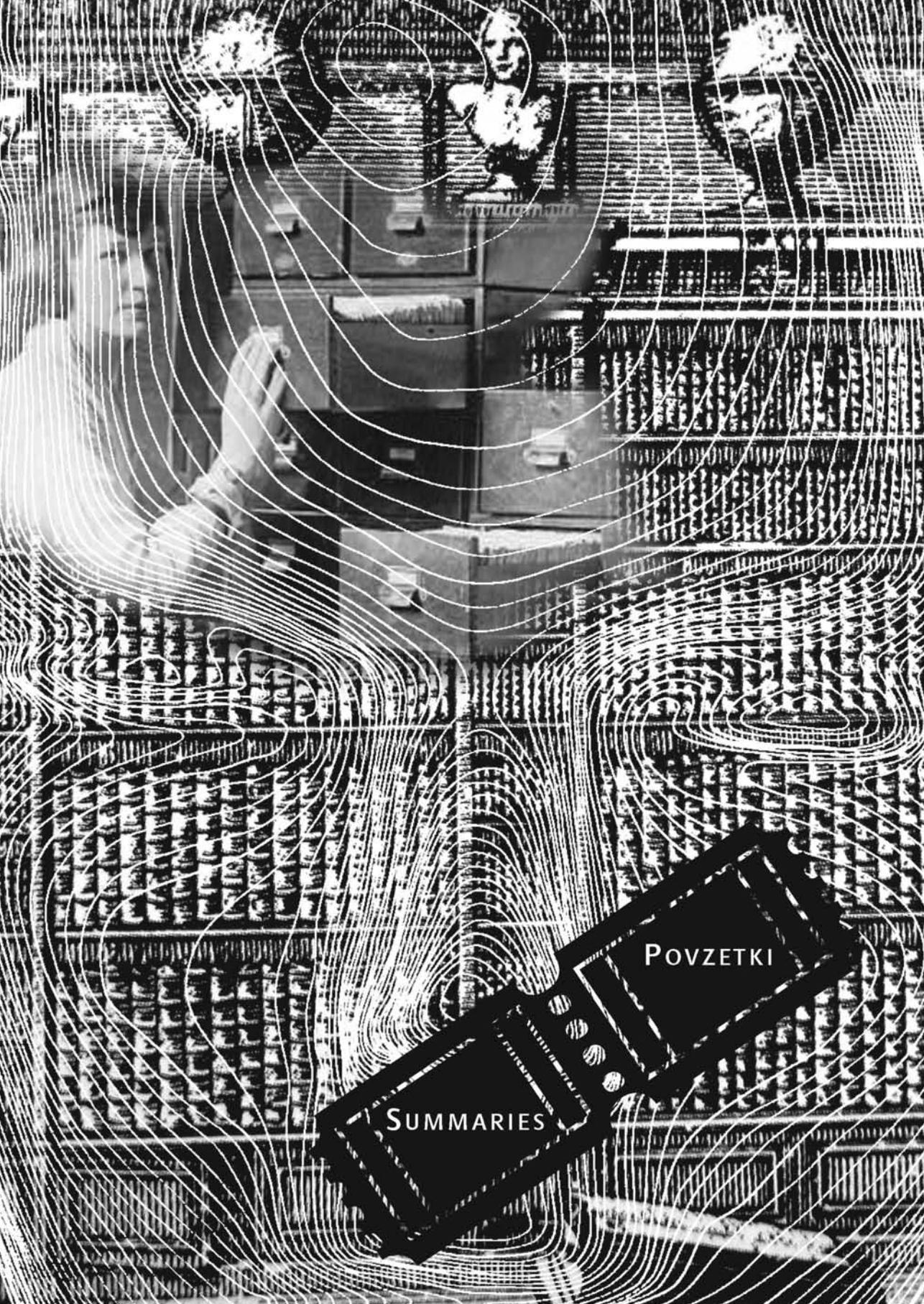
Med pomembnejše predstavnice t. i. »modernih žensk«, proti katerim je bil usmerjen diskurz predvojnega feminizma, avtorici zbornika uvrščata Pavlino Pajk (1854–1901), Zofko Kveder (1878–1926) in Ivano Kobilco (1861–1926). Avtorici v nadaljnjem pregledu intelektualnih virov iz slovenske zgodovine prve polovice 20. stoletja odkrivata eksplicitne izraze lezbične subjektivnosti v življenju in delu Alme Karlin (1889–1950), Ljube Prenner (1906–1977) in Elde Piščanec (1897–1967). Celotno poglavje, ki iz zamolčane zgodovine lezbištva izkopava predzgodovinske korenine lezbične sekcije LL, je umeščeno v širšo analizo diskurza o homoseksualnosti, izraženega v nazorsko določenih prevodih knjig ali v nekaterih slovenskih delih. Druga perspektiva, iz katere avtorici izpeljmeta rekonstrukcijo zgodovine homoseksualnosti na Slovenskem pred nastankom organiziranega gejevskega in lezbičnega gibanja, se dotika področja zgodovine kriminalizacije homoseksualnosti od 16. stoletja naprej. Nastanek drugega vala feminizma in novih družbenih gibanj v Socialistični federativni republiki Jugoslaviji, ki je leta 1977 pripomogel k dekriminalizaciji moške homoseksualnosti v Sloveniji, ni dokončno prekinil z dediščino predvojnega feminizma in s tem lezbijkam ni omogočil vstopa v javni prostor. Po pričevanju avtoric zbornika se dokončen rez zgodi šele z lezbično sekcijo LL.

Obširno zgodovino delovanja lezbične sekcije LL je nemogoče strniti v zamejeno pripoved, zato naj na tem mestu poudarim zgolj nekatere fragmente, ki pomembneje osvetljujejo družbeno-politični kontekst lezbičnega aktivizma v Sloveniji med letoma 1987 in 2012. Časopisna priloga *Pogledi z naslovom Ljubimo ženske: Nekaj o ljubezni med ženskami*, ki jo je 30. oktobra 1987 izdala *Mladina*, pomeni začetek javne artikulacije lezbičnega aktivizma na Slovenskem in s tem uradno naznanja formacijo lezbične sekcije LL v okviru obstoječe ženske skupine *Lilit*. Vzpon nacionalizma in tradicionalizma v času oblikovanja samostojne države je lezbično sekcijo LL, ki je bila v tistem

času združena z gejevsko skupino *Magnus* pod okriljem *Roza kluba*, soočil z dejstvom, da širša civilnodružbena alternativa ni sposobna ohranjati podporne solidarnosti s političnim bojem seksualnih manjšin. V tistem času je lezbična sekcija LL prav tako spoznala »železni zakon spolno mešanih skupin«, zaradi katerega »... gejevska prisotnost kot po pravilu pomanjša lezbično«. Osvoboditev lezbične sekcije LL izpod konstitucijskega okvira novega feminizma, gejevskega aktivizma in novih družbenih gibanj, ki je v odnosu do lezbištva reproduciral heteronormativno patriarhalnost, je šele omogočila ponovni zagon samostojnega lezbičnega aktivizma. Avtonomno politično strategijo pa lezbična sekcija LL dokončno razvije proti koncu devetdesetih let, ko slovensko javnost začnejo pretresati pobude zakonske ureditve istospolnih partnerstev in družin. LL je kot vztrajna skupina političnega pritiska zavzemala kritično distanco do kompromisnega preigravanja s človekovimi pravicami, ki je pripeljal do mizogine zavrnitve Zakona o zdravljenju neplodnosti in postopkih umetne oploditve z biomedicinsko pomočjo (2001), sprejetja konservativno pragmatičnega Zakona o registraciji istospolne partnerske skupnosti (2005) in padca Družinskega zakonika (2012). Zbornik podaja vpogled v homofobično mentaliteto slovenske javnosti tudi z vsakoletno analizo medijskega diskurza, ki ga poleg konstantne trivializacije lezbištva v zadnjem desetletju zaznamuje tudi senzacionalizem tipa »za in proti«.

Avtorici zbornika razbijeta objektiviziran niz zaporednih zgodovinskih dogodkov z vpe-ljavo spominskih in osebnoizpovednih zapisov lezbičnih aktivistk, ki arhivskemu pregledu dodajajo literarno zasnovo. Prvoosebna izrekanja, ki plastično predstavijo subjektivni in politični moment oblikovanja lezbičnih identitet v slovenskem prostoru, je mogoče razumeti tudi v luči zgodovinskega dejstva, »... da je bila lezbijkam v Sloveniji prej dostopna literarna kot pa politična subjektiviteta«. V posplošenem smislu je mogoče trditi, da avtobiografski fra-

gmenti dokumentirajo življenja treh aktivističnih generacij žensk, ki so do zdaj zaznamovale delovanje lezbične sekcije LL. Njihovi petindvajsetletni boji za vzpostavitev lezbične scene in skupnosti so se dogajali na širšem področju medijsko-kulturne produkcije. Čeprav avtorici v sklepnih mislih opozorita na sistematično izključevanje lezbijk iz znanosti in institucionalne politike, je delo *Lezbična sekcija LL: kronologija 1987–2012 s predzgodovino* še en uporen preboj »železne stene izolacije«, ki teži k zakritju lezbičnih zgodovin, kajti kot se glasi zadnji stavek v zborniku, »... vsak izborjeni prostor, protest, vsaka knjiga, članek, beseda, vsaka zabava, vsak lezbični poljub pomeni – naše življenje.«



SUMMARIES

POVZETKI

ISLAM IN BLIŽNJI VZHODI

13–28 Raid Al-Daghistani

Islam kot kultura večpomenskosti

Klasično islamsko kulturo so zaznamovali fenomeni večpomenskosti, strpnost do dvoumnosti, pluralnost diskurzov in dopuščanje raznolikih interpretacij. Nasproti takšni drži se postavljajo moderni fenomeni islama, ki so se izoblikovali v sredini 19. stoletja in so se vse močneje uveljavljali v 20. stoletju. Nastanek politično ideologiziranega islama, ki se je pojavil predvsem kot reakcija na geopolitično kolonializacijo ter gospodarsko in vojaško dominacijo Zahoda, je navsezadnje povzročil sovražnost do bogatstva lastne islamske tradicije, ki se je izražala prav skozi zahteve po absolutiziranju ene same razlage duhovnega izročila oz. *resnice*.

Ključne besede: islam, kultura, modernizem, večpomenskost, dvoumnost.

Raid Al-Daghistani, podiplomski študent magistrskega študija Islamske študije in arabistika, Westfälische Wilhelms Universität v Münstru. (raid.aldaghistani@gmail.com)

29–45 Sami Al-Daghistani

Koran, filozofija arabskega jezika in islamska estetika

V članku proučujem islamsko estetiko in Koran kot literarni fenomen. Branje svetega teksta in njegovo literarno-estetsko vrednost še danes priznavajo ključni arabski mojstri žlahtnih besed in poezije. V članku predstavim kod Korana – arabski jezik in njegov filozofski pomen, obdobje islamskega pesništva kot potrjevanje literarne moči koranskih ajetov ter islamske estetike kot točke, kjer se področje teologije in družbe spaja

z umetniškimi. Prispevek proučuje umetniški mozaik Korana in estetsko vrednost islamske misli nasploh.

Ključne besede: arabska poezija, Koran, filozofija arabskega jezika, islamska literatura, islamska estetika.

Sami Al-Daghistani, podiplomski študent znanstvene magisterije Bližnje vzhodne in islamske študije, Univerza v Leidnu, Nizozemska. (s.aldaghistani@umail.leidenuniv.nl)

47–52 Sami Al-Daghistani

Islamski model družbenega življenja: pravna in ekonomska misel islama

Članek proučuje družbeno dimenzijo islama preko islamskega svetovnega nazora kot sistema dualnosti, ki je osnovan na ideji *enotnosti*, katere temelj je islamsko pravo. Del islamskega prava je islamska ekonomska misel, ki je nepreklicno povezana s koranskimi postulati etičnega poslovanja, ta pa temelji na nasprotni logiki, ki usmerja globalni kapitalizem, kakor je poskušal dokazati tudi že Max Weber. Sodobno obliko islamske poslovne etike predstavlja tudi islamsko bančništvo, ki velja za spoj finančnega sektorja in šerijatskih predpisov.

Ključne besede: islamski svetovni nazor, islamsko pravo, islamska ekonomska misel, kapitalizem, islamsko bančništvo.

Sami Al-Daghistani, podiplomski študent znanstvene magisterije Bližnje vzhodne in islamske študije, Univerza v Leidnu, Nizozemska. (s.aldaghistani@umail.leidenuniv.nl)

63–76 Maurits Berger

Zahodni in islamski koncepti religiozne strpnosti

Članek proučuje pojem strpnosti v islamski tradiciji in zahodni misli. Primerja socialne in pravne prakse zahodnih in muslimanskih družb ter različno uveljavljanje koncepta verske strpnosti v njih. Verska strpnost je

imela v obeh kontekstih enak pomen, a se je drugače uresničevala. Prav ta razlika lahko postavlja oviro v primerih, ko se v toleranci išče rešitev za pomanjkanje zaupanja in za napačne predstave na obeh straneh.

Ključne besede: islam, Zahod, strpnost, svoboda govora, svoboda veroizpovedi.

Maurits S. Berger, LLM pravo, MA Arabski študiji, doktorat javna politika in šariasko pravo, redni profesor predmeta Islam na sodobnem Zahodu na Univerzi v Leidnu, Nizozemska (Katedra za Orientalne študije, Sultanat Oman). (m.s.berger@hum.leidenuniv.nl)

77–98 Nikolai Jeffs

Etika in estetika globalnega kulturnega boja: primer *Palestinskih sprehodov*
Raja Shehadeha

Članek raziskuje način, kako knjiga *Palestinski sprehodi: Zapiski o pokrajni, ki izginja* preobrne nekatere postavke kanoničnih potopisov o Palestini, predvsem trop »prazne zemlje«. Opozori, kako se pripoved izogne asimetriji ideologije izključevanja in katere bolj materialistične strategije upodabljanja Palestinec in Judov pri tem uporablja, da bi se s tem izognila reprodukciji prav tiste epistemologije, ki motivira izraelsko-palestinski konflikt. Omenjeni so tudi nekateri psihogeografski elementi knjige in način, kako ti ob lokalni omogočajo tudi globalno identifikacijo in družbeno tvorno akcijo. To analizira preko konceptov »dekompresije časa in prostora« ter »steklena vrata«. Poleg tega lahko *Palestinske sprehode* beremo tudi kot odgovor na nekatere anglofonske medijske podobe Izraela/Palistine.

Ključne besede: potopis, multikulturalizem, nacionalizem, Zahodni breg, Palestina, Izrael.

Nikolai Jeffs predava na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem, Koper. (nikolaijeffs@gmail.com)

99–112 Ana Frank

Pomeni feminizma v islamskem svetu
in primer Turčije

V članku se osredinjam na različne pomeni feminizma in feministične (o)pozicije, s poudarkom na vlogi in razumevanju feminizma v islamskem svetu, še zlasti v Turčiji. Feminizem je odprt koncept, ki nima trdno določenega pomena in oblike, temveč je vsakič znova redefiniran glede na kontekst, v katerem se feminizma poslužujejo različni subjekti. Feminizem namreč ni ekskluzivno zahodna misel, ki bi si pridržala pravico do definiranja feminističnih zahtev v skladu z določenimi partikularnimi normami in vrednotami, temveč je kontekstualiziran in zmeraj znova drugače interpretiran glede na kontekstualno (o)pozicijo in potrebe žensk.

Ključne besede: feminizem, islam, kontekst, interseksionalnost, subjekt, Turčija, pokrivanje.

Ana Frank, doktorska študentka na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani in Sabanci Univerzi, Istanbul, raziskovalka na Mirovnem Inštitutu, Ljubljana. (afrankica@yahoo.com)

113–122 Uroš Dokl

Muslimanke v ženski popotniški literaturi
19. in 20. stoletja

V prispevku predstavim položaj muslimank v času od druge polovice 19. stoletja do konca 2. svetovne vojne skozi oči pisateljic popotnic, ki so kot prve potovale na dotlej precej neznan Bližnji vzhod. Prve popotnice so bile sprejete tako v moško kot žensko družbo islamskega sveta. Slednja je bila za moške popotnike popolnoma tuja in zaprta. Bile so prve, ki so поблиže spoznale življenje za tančico in ga podrobneje opisale. S primerjavo izkušenj pisateljic sem opisal položaj muslimank na območju Bližnjega vzhoda.

Ključne besede: pisateljice popotnice, ženske v islamu, poliginija, Isabel Burton, Freya Stark, Gertrude Bell, Lucie Duff Gordon, Lady Mary Sheil.

Uroš Dokl, doktorski študent religiologije na Filozofski fakulteti v Ljubljani, zaposlen v Pokrajinskem muzeju Maribor. (dokl.uros@gmail.com)

123–135 Enes Karić

Muslimani, kristjani in judje danes – sosedstvo v dobi globalizacije

Ko danes želimo govoriti o sosodstvu, je treba upoštevati različne jezike, vere, običaje, poglede, mišljenja in nazore. Kaj pomeni sosodstvo danes, kaj pomeni živeti v sosodstvu v času globalizacije? V članku razpravljam o afirmaciji institucije sosodstva med muslimani, kristjani in judi danes. Menim, da je danes to ena najpomembnejših nalog, saj živijo simboli, ideje in religijska prepričanja muslimanov, kristjanov in judov že dolgo časa v sosodstvu. Kako ohraniti in rešiti takšno sosodstvo? Kako snovati sosodstvo človeških življenj in usod iz sosodstva religijskih simbolov, predstav in idej? Članek skuša odgovoriti na taka vprašanja.

Ključne besede: muslimani, kristjani, judje, strpnost, globalizacija, sobivanje.

Enes Karić, doktor islamskih študijev, redni profesor na Fakulteti za islamske študije Univerze v Sarajevu. (eneskarić@yahoo.com).

137–150 Damjan Mandelc

Arabska vstaja: kontekst, perspektive in učinki

V članku razpravljam o treh med sabo povezanih temah, ki uokvirjajo diskurze individualnih in kolektivnih človekovih pravic, pravice do samoodločbe, demokratičnih procesov, ljudskih vstaj, geopolitičnih (ne)ravnotežij. Zanima me položaj Zahodne Sahare, ki doživlja že 37. leto maroške okupacije in velja za zadnjo afriško kolonijo. Razprava vodi do premisleka o političnih strategijah Zahodnih Saharcev za doseg nacionalne osvoboditve; eden takih je upor v Gdeim Iziku, ki ga več relevantnih avtorjev razume kot simbolni začetek arabske pomladi. Arabska pomlad je v središču razprave, v kateri pretresem kontekst dogajanja od za-

hodnosaharskega poskusa v Gdeim Iziku, preko vstaj v Tuniziji, Egiptu in Jemnu, ki so rezultirale v strmo-glavljenju voditeljev, državljanskih vojn v Siriji in Libiji, do večjih in manjših protestov in njihovih posledic v Omanu, Kuvajtu, Bahrajnu, Jordaniji, Maroku, Mavretaniji, Alžiriji, Sudanu, Savdski Arabiji, Iraku, Libanonu in Džibutiju. V tretjem vsebinskem sklopu razpravljam o izraelsko-palestinskem konfliktu in o perspektivah za rešitve. Zadnji del namenjam razmisleku o geostrateških, družbenih in političnih implikacijah arabske pomladi, vloži in odzivu mednarodne skupnosti ter o novem, globalnem valu upora proti političnim in finančnim elitam, represiji trga in politike.

Ključne besede: arabska pomlad, Zahodna Sahara, Izrael/Palestina, Facebook, ljudska vstaja.

Damjan Mandelc, doktor sociologije, raziskovalec in pedagoški sodelavec na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. (damjan.mandelc@gmail.com)

151–180 Primož Šterbenc

Iranski jedrski program: grožnja ali zahteva po enakopravnosti?

Problematika iranskega jedrskega programa vse od leta 2002 zaostrojuje odnose med Zahodom in Izraelom na eni ter Iranom na drugi strani. Predvsem Izrael in ZDA poudarjata, da želi Iran pridobiti jedrsko orožje, dokaz za to pa naj bi bilo iransko vztrajno prizadevanje za samostojno bogatenje urana in omejevanje inšpekcijskega nadzora Mednarodne agencije za jedrsko energijo. Iran odgovarja, da je njegov jedrski program izključno miroljuben. Do danes je spor dosegel točko, ko bi lahko prišlo do vojaških napadov na iranske jedrske obrate. Problematike ni mogoče ustrezno razumeti brez upoštevanja zgodovinskega in strukturnega konteksta. Na delovanje Irana na področju jedrske energije namreč odločilno vpliva odločenost države, da bo pridobila neodvisnost in samostojnost na vseh področjih, kar je posledica njene izjemno negativne zgodovinske izkušnje. Tako želi Iran polno izkoristiti pravico do miroljubnega jedrskega razvoja, ki mu jo daje Pogodba o

neširjenju jedrskega orožja. Pri tem prizadevanju želi preseči strukturno podrejenost držav v razvoju, ki jim jedrsko razvite države odrekajo možnost polne uporabe jedrske energije za miroljubne namene, s tem pa je zanikano ravnotežje, ki je vodilo k sprejetju Pogodbe o neširjenju jedrskega orožja.

Ključne besede: Iran, zgodovina Irana, zahteva po neodvisnosti, strukturalistična teorija mednarodnih odnosov, Pogodba o neširjenju jedrskega orožja, prepoved širjenja jedrskega orožja, miroljuben jedrski razvoj, iranski jedrski program, bogatenje urana.

Primož Šterbenc, doktor sociologije religij, raziskovalec na področju mednarodnih odnosov. (primoz.sterbenc@guest.arnes.si)

181–188 Mirt Komel

Orientalizem islamskega fundamentalizma: asasini, teroristi in druge zahodnjaške prikazni

Tekst se ukvarja z dekonstrukcijo orientalistične konstrukcije islamskega fundamentalizma, predvsem diskurza in predstave, ki za njegovo distinktivno potezo izpostavlja nasilje, izvor pa vidi v še danes krožečem mitološkem izročilu o tako imenovanih asasinih, domnevnih predhodnikih sodobnih teroristov.

Ključne besede: orientalizem, imperializem, terorizem, fundamentalizem.

Mirt Komel, doktor filozofije, asistent in raziskovalec na Oddelku za kulturologijo Fakultete za družbene vede Univerze v Ljubljani. (mirt.komel@fdu.uni-lj.si)

SUMMARIES

ISLAM AND THE MIDDLE EASTS

13–28 Raid Al-Daghistani

Islam as a Polyvalent Culture

Classical Islamic culture was characterised by phenomena of equivocation, tolerance of ambiguity, plurality of discourses, and acceptance of different interpretations. Contrary to this stance, various modern Islamic attitudes formed during the 19th century and entrenched during the 20th century are set. The emergence of politico-ideological Islam, which appeared foremost as a reaction to the geopolitical colonization and economic-military domination by the West, induced hatred of the rich Islamic tradition, which was exactly expressed by the suspension of a demand for an absolute single interpretation of spiritual tradition or *Truth*.

Keywords: Islam, culture, modernism, equivocation, ambiguity.

Raid Al-Daghistani, graduate student, Islamwissenschaft und Arabistik, Westfälische Wilhelms-Universität Münster. (raid.aldaghistani@gmail.com)

29–45 Sami Al-Daghistani

The Quran, the Philosophy of the Arabic Language and Islamic Aesthetics

The article deals with Islamic aesthetics and the notion of the Qur'an as a literary phenomenon. Even nowadays, reading the sacred text and considering its literary and aesthetic value is reckoned to be essential by the key Arabic poets and theologians. The article addresses the code of the Qur'an – the Arabic language and its

philosophical meaning, the period of Islamic poetry as a confirmation of the literary might of Qur'anic verses, as well as Islamic aesthetics as a point where the fields of theology and society bind with the artistic. The article focuses on the artistic mosaic of the Qur'an and the aesthetic value of Islamic thought in general.

Keywords: Arabic poetry, Qur'an, philosophy of the Arabic Language, Islamic literature, Islamic aesthetics.

Sami Al-Daghistani, graduate student, Master by Research, Middle East and Islamic Studies, Leiden University, The Netherlands. (s.aldaghistani@umail.leidenuniv.nl)

47–52 Sami Al-Daghistani

An Islamic Model of Social Life: Legal and Economic Thought in Islam

In the article I assert the societal dimension of Islam based on the duality of an Islamic worldview, based on the notion of *tawhid*, whose foundation is in Islamic law. One component of Islamic law is Islamic economic thought, irrevocably bounded within the Qu'ranic postulates of ethical conduct, founded on a logic contrary to global capitalism, as Max Weber also pointed out. Islamic banking is an expression of contemporary Islamic business ethics, regarded as a conjunction of the financial sector and shari'a-based principles

Keywords: Islamic worldview, Islamic law, Islamic economic thought, capitalism, Islamic banking.

Sami Al-Daghistani, graduate student, Master by Research, Middle East and Islamic Studies, Leiden University, The Netherlands. (s.aldaghistani@umail.leidenuniv.nl)

63–76 Maurits Berger

Western and Islamic Concepts of Religious Tolerance

The article analyses the notion of tolerance within Islamic tradition and Western thought. I will compare the social and legal practices of Western and Muslim societies, as well as their different application of the concept of religious freedom. Religious tolerance has the same meaning in both contexts, but is applied quite differently. This difference may very well pose an obstacle when tolerance is suggested as a solution for the mistrust and misconceptions between the two sides.

Keywords: Islam, West, tolerance, freedom of expression, freedom of religion.

Maurits S. Berger, LL.M. Law, MA Arabic Studies, PhD in Public Policy and Sharia, Full Professor Islam in the contemporary West, Leiden University, The Netherlands (Sultan of Oman Chair for Oriental Studies). (m.s.berger@hum.leidenuniv.nl)

77–98 Nikolai Jeffs

The Ethics and Aesthetics of Glocal Cultural Struggle: the Example of Raja Shehadeh's *Palestinian Walks*

This article first explores how *Palestinian Walks: Notes on a Vanishing Landscape* overturns some of the conceptions of canonical works of travel writing on Palestine, especially the trope of the »empty land«. After this it draws attention to how the narrative avoids the asymmetry of exclusionary ideology and what kind of more materialistic strategies in the representation of Palestinians and Jews it deploys and so as to avoid the reproduction of precisely that epistemology that also motivates the Israeli-Palestine conflict. Some of the psychogeographical elements of the book are also mentioned and the ways in which these, despite being local, nonetheless allow for global identification and socially productive action. This is analysed through the concepts of the »decompression of time and space« and »glass doors«. In addition, *Palestine Walks*

can also be read as an answer to dominant anglophone media images of Israel/Palestine

Keywords: travel writing, multiculturalism, nationalism, the West Bank, Palestine, Israel.

Nikolai Jeffs teaches at the Faculty of Humanities, University of Primorska, Koper. (nikolaijeffs@gmail.com)

99–112 Ana Frank

The Meanings of Feminism in the Islamic World and the Case of Turkey

The article focuses on different meanings of feminism and feminist (op)position, with special attention on understanding feminism in the Islamic world, especially in Turkey. Feminism is an open concept, which has no fixed meaning and form, but is always re-defined according to the context within which different subjects employ it. Feminism in these contexts is not just a privileged position of the West, which claims the right to define feminist demands in its own terms according to specific and particular norms and values. Indeed, feminism is always contextualised and re-interpreted according to specific needs and (op)position of women.

Keywords: feminism, Islam, context, subject, Turkey, veiling.

Ana Frank, PhD student at Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana and Sabanci University, Istanbul, researcher at Peace Institute, Ljubljana. (afrankica@yahoo.com)

113–122 Uroš Dokl

Muslim Women in Women's Travel Literature of the 19th and 20th Century

In this article I examine the position of women in Islam, from the beginning of the 19th century till the end of the Second World War, through the eyes of female travel writers. The first women travellers who set out for the Middle East were the first outsiders

to be accepted into women's societies in the Islamic world, and thus they entered the life behind the veil. Comparing writers' encounters with Muslim women and the Muslim world in general, I describe Muslim women throughout various stages of life.

Keywords: women travel writers, women in Islam, polygamy, Islamic society, Isabel Burton, Freya Stark, Gertrude Bell, Lucie Duff Gordon, Lady Mary Sheil.

Uroš Dokl, PhD student of religious studies at Faculty of Arts in Ljubljana, employed at Regional Museum Maribor. (dokl.uros@gmail.com)

123–135 Enes Karić

Muslims, Christians, and Jews Today: Neighbourliness in the Era of Globalisation

Humankind is diverse, and religious humankind especially so. Different languages, faiths, customs, views, thoughts and opinions are all to be considered when one wants to talk about neighbourhood and neighbourliness today. Indeed, what do neighbourhood and neighbourliness mean, and what it means to live in neighbourhood with others in the period labelled as globalization? My paper discusses the modern day affirmation of the idea of neighbourhood among Muslims, Christians and Jews. I consider that task most important, since symbols, ideas, and religious representations of Muslims, Christians and Jews have been somehow a part of neighbourhood and neighbourliness for a very long time. How can we preserve a neighbourhood and neighbourliness? How can we extract a neighbourhood of human lives and fates from a neighbourhood of symbols, representations and ideas? This paper will try to give answers to these questions.

Keywords: Muslims, Christians, Jews, tolerance, globalization, coexistence.

Enes Karić, PhD. in Islamic studies, full professor at the Faculty of Islamic Studies of the University of Sarajevo. (eneskaric@yahoo.com)

The Arabic Revolt: Context, Perspectives and Effects

In this article we discuss three interrelated topics, framed within discourses of individual and collective human rights, right of self-determination, democratic processes, people's uprisings, and geopolitical (im)balances. First, we are interested in the situation of Western Sahara and the 37 years of ongoing Moroccan occupation; we refer to this country as Africa's last colony. Discussion leads us to reflection of the political strategies of Sahrawis to achieve their national liberation, one of them being Gdeim Izik camp, understood by some relevant authors as the beginning of the »Arab spring«. The »Arab spring« is the second focus of our discussion. We offer a timetable and stress the context of events from the Western Sahara attempt in Gdeim Izik, popular uprisings in Tunisia, Egypt and Yemen that ended in the resignations of their leaders and governments, civil wars in Syria and Libya, to bigger and smaller protests and their consequences in Oman, Kuwait, Bahrain, Jordan, Morocco, Mauritania, Algeria, Sudan, Saudi Arabia, Iraq, Lebanon and Djibouti. We try to offer a deconstruction and reconstruction of the »Arab spring«. In the third part, we discuss the Israeli/Palestinian conflict and the perspectives for solution. The conclusion reflects on the strategic, social and political implications of the »Arab spring«, the role and response of the international community, and the new global wave of resistance against political and financial elites.

Keywords: Arab spring, Western Sahara, Israel/Palestine, Facebook, popular uprising.

Damjan Mandelc, PhD in sociology, researcher and professor at the Department of Sociology of the Faculty of Arts of the University of Ljubljana. (damjan.mandelc@gmail.com)

Iranian Nuclear Program: a Threat or a Demand for Equality?

Ever since 2002 relations between the West and Israel on the one hand and Iran on the other have been deteriorating due to the contentious issue of Iranian nuclear programme. Israel and the US have been claiming that there has been a secret Iranian nuclear weapons program, on the grounds that Iran has persisted in its effort to acquire independent uranium enrichment capability and has since 2006 allowed only limited inspections by the International Atomic Energy Agency. Iran has been claiming that its nuclear program is entirely peaceful. Today, one certainly cannot exclude possibility of a military attack on Iranian nuclear facilities. However, one cannot properly understand the problem without taking into account the historical and structural dimensions. Namely, Iran's nuclear policy has been guided by country's determination that it will become independent and self-reliant in every possible field – a result of its very negative historical experience. Thus, Iran has been determined to fully exercise its right to peaceful nuclear development, to which it is entitled according to the Treaty on the Non-Proliferation of Nuclear Weapons. Iran has been striving to overcome the structural dependence of developing countries in the field of nuclear energy, as they have been denied the possibility of comprehensive nuclear development for peaceful purposes by countries possessing developed nuclear industries. The latter have prevented balanced implementation of the Treaty on the Non-Proliferation of Nuclear Weapons.

Keywords: Iran, history of Iran, demand for independence, structuralist theory of international relations, the Treaty on the Non-Proliferation of Nuclear Weapons, ban on proliferation of nuclear weapons, peaceful nuclear development, Iran's nuclear program, enrichment of uranium.

Primož Šterbenc, PhD in sociology of religions, researcher in the field of international relations. (primoz.sterbenc@guest.arnes.si)

Orientalism of Islamic Fundamentalism:
Assassins, Terrorists and other Western
Phantoms

The article tries to deconstruct the orientalist construction of Islamic fundamentalism, especially those discourses and images that are specifically related to the question of violence originally found in the mythologies of the alleged forerunners of modern terrorism, the so-called »Assassins«, mythologies still in circulation today.

Keywords: orientalism, imperialism, terrorism, fundamentalism.

Mirt Komel, PhD. in philosophy, assistant and researcher at the department of Cultural Studies of the Faculty of Social Sciences of the University of Ljubljana. (mirt.komel@fdv.uni-lj.si)