

Ženske v islamu: je patriarhalni sistem res institucionaliziran po božji volji?

UVOD

Spoznavni interes pričujočega članka se nanaša, če uporabimo Etienneve besede, na najmočnejšo zatirano manjšino znotraj islamske veroizpovedi – ženske (Etienne, 2000). Govor bo torej tekel o (iz evropske perspektive) dvakrat marginalizirani družbeni skupini; prvič so marginalizirane kot muslimanke in drugič kot ženske.¹ Izhajala sem iz istih predpostavk kot Ortnerjeva, in sicer da povsod prevladuje androcentrična kultura in da je “drugorazredni položaj žensk v družbi ena resničnih splošnosti” (Ortner, 1983: 152). Pričujoča definicija zajema torej tudi področje religije, s to razliko, da tukaj androcentrična produkcija smisla vsakdanjega patriarhalizma poteka na specifičen način, in sicer po besedah Joganove: “... poteka v islamu podobno kot v drugih religijah po vzorcu: religijska praksa z lastnimi zapovedmi najprej producira slabe, ki morajo zaradi te lastnosti biti pokorni, potem se pa lahko z ‘ljubeznijo’ do njih pridobi božja nagrada, seveda če se vsi (zlasti pa pokorni) ravnaajo v skladu z božjimi zapovedmi.” (Jogan, 1989: 419)

Kot kompenzacija za strogo podreditev ženske moškemu nastopa enakost pred Bogom, s čimer je diskriminatorsna praksa v celoti upravičena.

Zaradi preobširnosti tematike sem se morala osredotočiti na dva med seboj povezana diskurza, ki burita duhove na Okcidentu. Predvsem gre za institucijo zastiranja, ki sicer ni islamskega izvora, ampak tako kot v vseh drugih kulturah, kjer se (je) pojavlja(-la), služi nadzoru nad ženskami ter s tem utrjevanju patriarhalne družine, saj je ženskam odvzeta samostojnost razpolaganja s spolnostjo in hkrati z reprodukcijo. Hkrati pa moramo na to prakso gledati kot na fizično in kulturno manifestacijo islama, vendar je pri tem nujno vpeljati distinkcijo med prostovoljnim in prisilnim izpolnjevanjem norm in običajev, kar je skoraj-

¹ Treba je poudariti, da se marginalizacija žensk nanaša na religijo nasploh, saj bi le s težavo našli takšno, ki je ženskam naklonjena. Večina religijskih praks je mizoginih, vanje je patriarhalni vzorec odnosov vgrajen kot edini pravi.

da nemogoče; saj ne moremo trditi, da tisto, kar je skozi socializacijo pridobljeno oz. naučeno, s čimer postane samoumevno, pomeni prostovoljno. Kot sredstvo legitimizacije in ohranjanja patriarhalizma nastopajo teološka besedila in njihove interpretacije (pri čemer imam v mislih predvsem dva vira islamske tradicije: Koran in Hadise²), ki ju vsiljuje uradna doktrina in katerih avtorji so seveda izključno moški. Ostane nam še drugi diskurz, in sicer pravica žensk do lastnine in dedovanja, ki je nikakor ne moremo obravnavati ločeno. Z omenjeno pravico se potrjuje inferioren položaj žensk, saj so pri dedovanju deležne le polovičnega deleža v primerjavi z moškimi potomci. Sicer se to, po prepričanju muslimanov, kompenzira s pravico žensk do poročnega daru in vzdrževanja, kar je po mojem mnenju sporno, kajti omenjeno implicira popolno podreditev moškemu, vključno s spolno. In krog se sklene.

KORAN KOT VZVOD DEPATRIARHALIZACIJE?

Bežen pregled svete knjige bi lahko nepozornega bralca kaj hitro napeljal k sklepu, da Koran zagovarja popolno enakost med spoloma. Vendar temu ni mogoče pritrditi. V to 'past' so se ujele tudi nekatere feministke, ki so si izbrale Koran za vzvod depatriarhalizacije. Tukaj mislim predvsem na sociologinjo Riffat Hassan, ki krivdo mizoginije in androcentrizma naprti Hadisom, medtem ko Koran idealizira in mu pripisuje emancipacijske potenciale. Po Hassanovi (Hassan, 1994: 57) v Koranu ni podlage za stališče, da je ženska inferiorno bitje, saj naj bi to temeljilo na treh teoloških trditvah, ki jih po njenem mnenju v Koranu ne zasledimo. V mislih ima naslednje trditve: (1) da je Alah najprej ustvaril moškega in šele iz njega žensko (antropogonski mit); (2) da je ženska odgovorna za izvirni greh prvega človeka in s tem za njegov 'padeč' ter (3) da ženska ni le ustvarjena iz moškega, ampak tudi za moškega, kar pomeni, da je njena eksistenca le instrumentalnega pomena. Vendar pa njeni teoriji nikakor ne moremo pritrditi, če natančneje pogledamo koranski verz (4:1), ki govori o nastanku človeka: "*O, ljudje! Bojte se vašega Gospoda, ki vas je ustvaril iz enega samega bitja.*³ *Iz njega je ustvaril njegovo družico in iz njiju je (po Zemlji) raztrosil neštete moške in ženske /.../.*" (Kerševan in Svetlič, 2003: 62)

Koran sicer eksplicitno ne navaja, da je Bog iz moškega ustvaril žensko, vendar pa govori o bitju, iz katerega je (moškemu) ustvaril družico, torej žensko. Ker ni govora o tem, da je iz omenjenega bitja ustvaril moškega in žensko

² Hadisi (Izročila) so drugi vir islamske tradicije in bi jih lahko opredelili kot poročila o besedah, dejanjih, govorih in tihih odobranjih preroka Mohameda, pri katerih ga je vodil Alah, in zato veljajo za avtoritativna. "Hadise se šteje za zapis sune – prakse Mohameda in njegovih tovarišev, ki jo velja posnemati." (Smrke, 2000: 267)

³ Mogoči prevodi so še: duša, sebstvo, oseba.

hkrati, se zdi, da je prav ženska tisto bitje, ki je ontološko gledano nekaj izpeljanega in sekundarnega.⁴ Tej trditvi pritrujuje tudi Saadawijeva (Saadawi, 1997: 82), ki meni, da fraza 'ustvarjene iz tebe' (create out of you) indicira, da so ženske bile ustvarjene iz moškega, saj se zaimek (tebe) nanaša na moškega. Prav tako lahko Hassanovi oporekamo v tretji trditvi, saj v Koranu (2:223) "*Vaše žene so vaše njive, pojdite k vašim njivam, kadar hočete! /.../*" najdemo podlago za trditev, da so ženske ustvarjene za moškega (Kerševan in Svetlič, 2003: 136). Sodeč po tem verzu, je ženska moževa lastnina, ki mora biti vedno na voljo moškemu oziroma si jo lahko moški 'vzame', kadar hoče. Definicija ženske v Koranu je vedno v relaciji do moškega oziroma ženska obstaja le takrat, kadar obstaja moški. Kako je potem moč trditi, da (po Koranu) ženska ni ustvarjena za moškega?

Tudi Joganova govori, da "*na podlagi nekaterih fetišizacij žensk v Koranu bi lahko sklepali, da ima ženska v islamu ugodnejši položaj kot v drugih religijah. Te ugotovitve o ugodnejšem položaju žensk je mogoče opreti na opevanje lepote ali na posebno spoštovanje matere. Vendar bi lahko glede na temeljne opredelitve položaja žensk to 'ugodnost' označili kot sestavino 'duhovnega zastrupljanja' z namenom, da bi nemoteno potekalo celostno podrejanje moškemu, ki ga je 'bog obdaril s prednostmi'.*" (Jogan, 1990: 79).

Po pregledu koranskih verzov lahko trdimo, da ti dejansko izražajo inferioren položaj žensk, vendar v njem gotovo ne moremo iskati neposredne krivde za vse ekstremne oblike neenakega položaja žensk v muslimanski družbi.

HADISI – OGLEDALO MIZOGINIJ⁵

Tudi drugi vir islamske tradicije – Hadisi – velikokrat omenja ženske, vendar je v nasprotju s Koranom njihova vsebina bistveno bolj mizogina in androcentrična. Če že Koran eksplicitno ne opredeljuje žensk kot manjvredna in inferiorna bitja, so Hadisi tukaj nedvoumni. Potrjujejo namreč vse tri teološke trditve, ki jih navaja Hassanova, ki naj bi indicirale manjvrednost žensk. Obstaja več hadisov, ki zatrjujejo, da je bila ženska ustvarjena iz moškega rebra ali pa, da je podobna rebru, ki je upognjeno in se ga nikoli ni dalo zravhati.⁶ Izro-

⁴ Še bolj neposredno je to izraženo na drugem mestu (16:72) "*Eno od njegovih znamenj je to, da je iz vas samih ustvaril družice, da pri njih najdete uteho ...*" (Kerševan in Svetlič, 2003: 137). Ob vedenju, da Bog nagovarja predvsem moškega, je sklep na dlani.

⁵ Z izrazom mizoginija označujemo sovraštvo do žensk ali strah pred njimi (Slovar tujk, 2002).

⁶ (Buhari, zvezek 4, knjiga 55, št. 548) "*Lepo postopaj z žensko, saj je ustvarjena iz najbolj ukrivljenega dela Adamovega rebra. Če ga boš poskušal izravhati, ga boš zlomil, če pa ga pustiš takšnega, kot je, bo ostal skrivljen. Zato lepo postopaj z žensko.*" Ali nekoliko drugače (Buhari, zvezek 7, knjiga 62, št. 113): "*Ženska je kot rebro, če ga skušaš zravhati, se zlomi. Če torej želiš koristiti od nje, stori to, dokler je v njej še kaj skrivljenosti/sprijenosti.*" (<http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/>)

čila torej potrjujejo antropogonski mit, ki ga je Koran samo nakazoval; namreč, da je bila Hawwa (hebrejsko – arabska različica za Evo) ustvarjena iz Adamovega upognjenega rebra. Haditska literatura jasno in nedvoumno opredeljuje ter določa položaj in vlogo žensk, sočasno pa napaja vernike z mizoginimi občutki,⁷ saj žensko večkrat pojmuje kot 'satanovo (šajtanovo) sodelavko' ali "/.../ ženske so (včasih) kot satanove mreže /.../" (Izbor *poslanikovih* Hadisa, 1984:219), pri čemer je treba poudariti, da je prav satan tisti, ki je zapeljal Adama. Krivda torej spet pade na ženske.

Ob upoštevanju zgornjih trditev lahko sklenemo, da inferioren položaj žensk določajo predvsem Hadisi.⁸ Omenjeno neenakopravnost, ki jo ideološko upravičujejo predvsem Hadisi, je sicer mogoče pojasniti s časom nastanka teološkega besedila. Islamski teologi so namreč zbirali, preverjali, sortirali in urejali zbirko izrekov v zelo patriarhalnem in mizoginem obdobju pod pokroviteljstvom Umajadov in Abasidov. Verjetno ni treba posebej poudarjati, da so avtorji izrekov izključno moški. Prav na slednje dejstvo opozarja Hassanova, ko govori o izvoru ženske inferiornosti (glej Hassan, 1997).

INSTITUCIJA ZASTIRANJA ŽENSK

Zastiranje je za Zahodnega opazovalca ena najbolj razvpitih islamskih institucij in jo razume kot odraz tiranije nad ženskami. Vsekakor je zgražanje te vrste do določene mere nerazumljivo, saj (je) omenjena praksa obstaja(-la) tako v judovski kakor tudi v krščanski tradiciji,⁹ kjer se v določeni meri prakticira še danes.¹⁰ Dejstvo je tudi, da zastiranje ni izvorno islamska praksa, prav tako nima temeljev oziroma ni eksplicitno zahtevana v glavnih virih islamske tradicije – Koranu in Hadisih. Prav zaradi nedefiniranosti je izpostavljena različnim interpretacijam (manipulacijam), s katerimi operirajo nosilci moči in za katere je ruta sredstvo za izpolnjevanje patriarhalnega načrta.

⁷ Naslednji citat dokaj prepričljivo potrjuje omenjeno trditev: "Za seboj ne puščam trpljenja bolj škodljivega moškim kot ženske." (Kahn v Hassan, 1997:51)

⁸ To potrjuje tudi naslednji hadis: "Če bi komu ukazal, naj se pokloni komu drugemu (razen Alahu), bi gotovo ukazal ženski, naj se pokloni možu." (Izbor poslanikovih Hadisa, 1984: 1333)

⁹ Zastiranje je opredeljeno tudi v Svetem pismu: "... vsakemu moškemu je glava Kristus, glava ženske je moški, glava Kristusa pa Bog. Vsak moški, ki moli ali prerokuje s pokrito glavo, dela sramoto svoji glavi. Vsaka ženska pa, ki moli ali prerokuje z odkrito glavo, dela sramoto svoji glavi, ker je to prav tako, kakor če bi bila ostrižena. Če se namreč ženska ne pokriva, naj se še striže! Če pa je za žensko sramotno, da bi se strigla ali brila, naj se pokriva. /.../ Ali vas ne uči že narava sama, da je za moškega nečastno, če si pusti dolge lase, ženski pa v čast, če ima dolge lase. Njej so bili namreč dolgi lasje dani za ogrinjalo." (1 Kor 11: 3–15)

¹⁰ Lep primer so redovnice. Navsezadnje je tudi krščanska Cerkev predpisovala zastiranje žensk, predvsem v svetiščih, in zato še danes zasledimo naglavne rute, čeprav predvsem pri starejši populaciji.

Zastiranje v Koranu – oblačenje v smislu nepoudarjanja spolnosti

Če se najprej osredotočimo na primarni vir islamske tradicije – Koran –, ugotovimo, da noben verz eksplicitno ne predpisuje prakse zastiranja. Kerševan in Svetličeva menita, da Koran daje le splošna napotila glede skromnosti in zadržanosti žensk pri razkazovanju nakita in glede zakrivanja intimnih delov telesa s šalom in ogrinjalom. Ta skromnost seveda odpade pred možem in moškimi sorodniki (mahram), s katerimi ji je po zakonu prepovedana poroka. Na prakso oblačenja se nanašata predvsem naslednja verza (24:30-31): "*Reci vernikom, naj povešajo svoj pogled in zakrivajo svoj sram, to je za njih najbolj npravno, Bog je dobro poučen o tem, kaj počno. In reci vernicam, naj povesijo pogled in zakrijejo sram, naj ne razkazujejo okrasja, razen tistega, ki je (običajno) na očeh, naj oprsje zagrnejo s šalom in naj ne razkazujejo okrasja nikomur, razen svojim soprogom ali svojim očetom ali očetom /.../ Ne topotajo naj z nogami, da bi pritegnile pozornost na okrasje, ki ga prikrivajo /.../*" (Kerševan in Svetlič, 2003: 138)¹¹

Prvi verz in začetek drugega verza sta si vsebinsko identična, le da se prvi nanaša na moške, medtem ko se drugi na ženske. Oba namreč nosita nedvoumno in eksplicitno sporočilo – oblačenje v smislu ne-poudarjanja spolnosti in umikanje pogleda. Tukaj torej izgubi težo argument, ki ga tako radi izpostavljajo zagovorniki zastiranja – da ruta varuje pred nezaželenimi moškimi pogledi. Pred tistimi pogledi, ki jih Koran prepoveduje? Ženske bi torej morale biti pokrite – čeprav Koran tega eksplicitno ne določa (o tem več v nadaljevanju) – zaradi moške ignorance jasno predpisanih določil.

V nasprotju s prvim se v drugem delu drugega verza pojavljajo dvoumna in nejasna določila, zato jih je treba posebej eksplicirati. Nikjer ni namreč natančno definirano, na kaj se nanašajo besede '*/.../ okrasje, ki je običajno na očeh*'. (1) Prva težava je že pomen besede 'zinat'. V Kerševanovi in Svetličevi knjigi, ki vsebuje izbrana poglavja iz Korana, 'zinat' prevajajo kot 'okrasje', prav tako se glasita bosanski in hrvaški prevod – 'ukras', pri čemer je treba poudariti, da ima slednji v oklepaju še dodatno pojasnilo, namreč 'deli telesa'.¹² Šiitski imam Baker je 'zinat' definiriral kot obleko, ličilo, lak za nohte, ogrlice, zapestnice ...; hkrati pa naj bi se nanašalo na celotno žensko telo, ki pomeni fizično dekoracijo, zaradi česar bi moralo biti v celoti zakrito (Afshar, 1999:

¹¹ Za primerjavo navajam še prevod Enesa Karića (24 : 30–31): "Ti reci vjernicima da obore svoje poglede, i da čuvaju stidna mjesta svoja, to im je čednije! Allah zbilja zna sve šta oni čine! I reci vjernicama da obore poglede svoje, i da čuvaju stidna mjesta svoja, i da ne pokazuju ukrase svoje, osim što spoljašnje je, i nek' velove svoje spuste niz grudi svoje, i nek' ukrase svoje ne pokazuju drugima, osim svojim muževima, ili svojim očevima /.../." (Kur'an, 1995: 353)

¹² Navajam verz (24:31) iz najnovejšega hrvaškega prevoda Korana: "I reci vjernicama neka otklone svoje poglede (od tuđina) i neka čuvaju svoje spolne organe i neka pokazuju od svojih ukrasa (djelova tijela) samo ono što je očevidno (lice, dlan, stopala) /.../." (Kur'an, 2000: 478)

198). (2) To nam sočasno razkriva še drugo nejasnost – katero je torej tisto okrasje (ali deli telesa), ki je ponavadi na očeh. Pri interpretaciji tega so najbolj nepopustljivi fundamentalisti, ki zagovarjajo stališče, da je edini predel, ki je ponavadi na očeh, predel okrog oči. Zato menijo, da Koran zapoveduje, naj se ženske v celoti pokrijejo, z izjemo oči (niqab).¹³ Večinsko mnenje glede tega je nekoliko 'liberalnejše'. To 'okrasje' naj bi se nanašalo na obraz in roke do zapestja ter stopala. Tako je zapisano tudi v hrvaškem prevodu Korana, pri čemer ni odveč poudarek, da omenjenega dodatka, ki je v oklepaju, v izvirniku ni, temveč so hrvaški prevajalci to dodali sami (glej opombo št. 12). Tudi Enes Karić v opombah Korana navaja dva kontradiktorna primera: "Po Ibn Kesiru so pri ženski običajno na očeh prstani in nakit, ki se imenuje 'halhale' – vrsta rokavic; po drugi strani pa Ibn Kesir na istem mestu navaja, da je Mohamed rekel: 'O Esmo! Od prve menstruacije dalje ni dobro, da dekle kaže kakoli drugega kot to' in je pokazal na svoj obraz in roke." (Kur'an, 1995: 353) Ta del verza je torej tako dvoumen, da istočasno dovoljuje radikalne kakor tudi liberalnejše interpretacije. Dejstvo pa je, da verz sam po sebi nikjer ne omenja kakršnega koli zastiranja v celoti, vključno z obrazom, ampak je popolnoma ekspliciten le, kadar predpisuje zakrivanje intimnih predelov. Zato menim, da če bi bila zakritost las, obraza, vratu ... tako bistvena, bi to vsekakor bilo specificirano v verzu.

Vendar jedro problema ni samo zastiranje kot tako, ampak tudi dilema, na koga se ta zapoved nanaša. Skoraj vse danes aktivne muslimanske feministke so prepričane, da je zastiranje zadevalo izključno Prerokove žene, ob tem pa opozarjajo, da kakršna koli deviacija ni v skladu s Koranom. V Koranu obstaja tudi verz (33:59), ki bi mogel temu oporekati: "O, Prerok! Reci svojim soprogam in hčeram in vernim ženskam, naj se zagrnejo z ogrinjalom, tako bodo najlažje prepoznane in se jih ne bo nadlegovalo. Bog odpušča in je usmiljen." (Kerševan in Svetlič, 2003: 139)¹⁴ Kljub navidezni eksplicitnosti verza Mernissijeva meni, da gre za časovno in prostorsko specifično situacijo, kar je razvidno tudi iz predhodnih in sledečih verzov, ter da tega ni mogoče posploševati. Čas nastanka verza je namreč čas medinske krize, ki je povezana z Mohamedovimi vojaškimi neuspehi (okrog leta 5 do 7). Gre torej za izredno politično in vojaško nesta-

¹³ Temna obleka iz debelega in grobega blaga, ki pokriva celotno telo. Izvzete so le oči, pred katerimi se nahajata dva majhna razporka.

¹⁴ Ta verz seveda zadeva tudi zgoraj omenjeno temo – obseg zastiranja, vendar nas niti ta ne bo pripeljal do zelene rešitve, saj tudi tukaj naletimo na ambivalenco. Govora je o besedi 'gilbab', ki jo Svetličeva prevaja kot 'ogrinjalo', vendar je prevodu hkrati dodana opomba, ki pojasnjuje, da se beseda lahko nanaša tako na povrhne žensko oblačilo, nekakšno dolgo haljo, ki pokriva celotno telo, ali pa na šal, ki prekriva vrat, ramena in prsi. Tudi Mernissijeva govori o 'gilbabu' kot o nejasnem konceptu, ki lahko označuje številne kose oblačil, rangirane od preproste ženske srajce do plašča. (glej Mernissi, 1991: 180)

bilno okolje, v katerem je bila ogrožena varnost žensk. Ker je bilo nadlegovanje svobodnih žensk strogo prepovedano, je bila potrebna nekakšna markacija, ki bi medinskim hipokritom signalizirala njihov status. Glede na to, da je ob leka tista, prek katere se človek družbeno distancira oziroma razlikuje od drugih, rešitev prinese ogrinjalo, ki je bilo manifesten kazalec 'svobodnosti' (Mernissi, 1991).

Če pogledamo oba verza, ugotovimo, da sta eksplicitna le glede enega – skromnost, zadržanost in neizzivalnost pri oblačenju za oba spola. Zdi se, da je zastiranje le predmet manipulacije tiste družbene skupine, ki ima monopol nad interpretacijo svetih knjig.

Hadisi – zastiranje obvezno za matere vernikov

Prav tako kot pri koranskih verzih tudi v Hadisih naletimo na nejasnosti in dvoumnosti posameznih hadisov. Stopnja nejasnosti je spet najvišja v primerih, ko je govor o vrsti zastiranja oziroma o tem, katere dele telesa zastiranje sploh zajema. To namreč tudi tukaj ni natančno opredeljeno, saj je ves čas govor o ruti nasploh. Vendar pa, ker isti hadis, ki govori o zastiranju, sočasno omenja, da je bil takrat razodet tudi koranski verz o zastiranju, predvidevam, da gre za enako zastiranje, kot je opredeljeno v Koranu.¹⁵ Ker pa v Koranu ni govora o kakršnem koli zakrivanju obraza, ampak samo o zakrivanju intimnih delov telesa in nerazkazovanju okrasja, menim, da se tudi zakrivanje v Hadisih nanaša le na to. Ta hadis nam hkrati odgovarja še na drugo pomembno vprašanje, ki se nam je zastavljalo že pri pregledovanju Korana, namreč na koga se zastiranje nanaša. Medtem ko je torej Koran nejasen, so Hadisi popolnoma nedvoumni, saj več hadisov (Buhari, zvezek 6, knjiga 60, št. 313) opredeljuje, da zastiranje velja za Mohamedove žene. "Pripoveduje Umar: Rekel sem, 'O Allahov Apostol! Dobri in slabi ljudje vstopajo vate, zato predlagam, da ukažeš materam vernikov, da upoštevajo pokrivala.'" (<http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/>) Seveda je jasno, da so z izrazom 'matere vernikov' mišljene Mohamedove žene.¹⁶ Ob upoštevanju zgoraj navedenih hadisov, ki izhajajo iz Buharijeve zbirke, ki velja za najbolj avtentično, lahko upravičeno sklene-

¹⁵ Za boljše razumevanje navajam hadis (Buhari, zvezek 1, knjiga 8, št. 395): "Pripoveduje Umar (bin Al-Khattab): Moj Gospod se je strinjal z menoj v treh stvareh /.../ (2) In kar se tiče zastiranja, sem rekel 'O Allahov Apostol! Želim, da ukažeš svojim ženam, da se zakrijejo pred moškimi, saj dobri in slabi govorijo z njimi! Tako je bil razodet verz o zastiranju.'" (<http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/>)

¹⁶ O tem priča tudi naslednji hadis (Buhari, zvezek 6, knjiga 74, št. 257): Pripoveduje 'Aisha (žena Preroka): 'Umar bin Al-Khattab je govoril Alahovemu Apostolu: 'Naj se tvoje žene zakrijejo s tančico', vendar le-ta tega ni storil. Žene Preroka so hodile ven, da bi v noči odgovorile klicu narave. Enkrat je šla Sauda, hči Zam'a ven. Bila je visoka ženska. Umar bin Al-Khattab jo je videl, ko so se zbirali v množici, in rekel: 'Prepoznal sem te, O Sauda!' Umar je to rekel, saj so ga skrbeli Božji ukazi, zadevajoč tančico. Zatorej je Alah razkril verz o zastiranju (popolno pokritje telesa, z izjemo oči) (<http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/>).

mo, da je zastiranje specificirano le takrat, kadar je govor o Mohamedovih ženah.¹⁷

Nikakor ne moremo spregledati tudi zbirke, ki vsebuje najpomembnejše Prerokove izreke in predpise – 'Izbor Poslančevih Hadisov'.¹⁸ Ob pregledovanju le-teh ugotovimo, da zastiranje v njih sploh ni omenjeno, temveč se vsi predpisi v zvezi z oblačenjem nanašajo le na splošna določila, ki zadevajo skromnost, neizzivalnost in zadržanost: (983) "Dvoje vrst ljudi bodo stanovalci pekla in jaz jih po smrti ne bom več videl: /.../ ženske, ki nosijo prosojno obleko, kot da so gole" ter (1818) "Alejhisselam je prepovedal dve skrajnosti pri oblačenju: zelo tanko obleko in zelo debelo, zelo mehko in zelo grobo, kakor tudi zelo dolgo in zelo kratko obleko. Priporočil je umirjenost in sredino med temi." (Izbor poslanikovih Hadisa, 1984: 227, 392) Zadnji hadis celo spodkopava teorije tradicionalistov, ki menijo, da je obvezna dolga temna obleka.

Karmatianke niso poznale zastiranja

Da ne obstaja univerzalna interpretacija svetih besedil, kakor tudi ne enotno razumevanje družbenih in etičnih aspektov islama, potrjujejo tudi nekatera alternativna islamska gibanja. Tukaj imam v mislih predvsem mistično smer – sufizem in gibanje, ki se je razvilo pod abasidskim režimom in ni preživelo pritiskov ortodoksije – karmatiansko gibanje.¹⁹ "... karmatiansko gibanje samo sebe vidi kot reprezentanta pravega tolmačenja islamskega sporočila in nasprotnika korupcije, katero prakticira vladajoča družba." (Ahmed, 1998: 98) Ključen element, ki izstopa in katerega bi bilo dobro poudariti, je pozitiven odnos do žensk. Ahmedova meni, da so bile ženske spoštovane in po statusu skorajda izenačene z moškimi, tako da je bilo mizogine elemente le redko zaznati. Kar je še najbolj presenetljivo – karmatianke niso poznale institucije zastiranja. Vendar Ahmedova in tudi drugi avtorji žal o tem navajajo le skope podatke. Razloge najdemo v pomanjkanju literature iz tistega obdobja, saj je le-ta bila v večjem delu uničena ali izgubljena. To seveda ni presenetljivo, saj jih je ortodoksija

¹⁷ Pri tem velja poudariti izjemo, ki je časovno specifična, in sicer zastiranje za časa molitve (Buhari, zvezek 1, knjiga 8, št. 368): "Pripoveduje Aisha: Prerok je ponudil 'fajr' molitev in nekatere vernice so se zastrle s plahto, ko so se udeležile teh molitev. In tako so se vrnile domov neprepoznane." (<http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/>) Vendar tudi ta hadis ne vsebuje imperativa, kakor tudi ne predpisa, ki bi določal, kaj zastiranje obsega. Morda gre tukaj samo za pokrivanje ramen, kakor izhaja iz naslednjega hadisa (Buhari, zvezek 1, knjiga 8, št. 355): "Pripoveduje Abu Huraira: Prerok je rekel: 'Nihče ne sme moliti v obleki, ki ne pokriva ramen.'" (<http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/>)

¹⁸ Izbor poslanikovih Hadisa (1984). Starješinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo.

¹⁹ Karmatiansko gibanje (qarmatian movement) je dobilo ime po Hamdanu Karmatu, ustanovitelju gibanja, ki je na podlagi nauka o skritem imamu izpeljal najkorenitejši družbeni prevrat v klasičnem islamu in v sirski puščavi ustanovil močno in cvetočo državo, ki je obstajala od konca 9. do konca 11. stoletja (glej Thoraval, 1998: 161).

razglasila za heretike. Vendar je mogoče prav to dejstvo tisto, s katerim se da pojasniti neizvajanje zgoraj omenjene prakse, saj je, kot meni Južnič "... slečenost postala povezana s herezijami" (Južnič, 1998: 237),²⁰ ker ima 'odvreči obleko' (tukaj je seveda govor samo o določenem kosu obleke) poseben pomen in se izraža kot oblika nestrinjanja z družbenimi normami.

Ob upoštevanju vsega zgoraj navedenega je mogoče trditi, da je institucija zastiranja zelo kompleksna in nejasno opredeljena v glavnih virih islamske tradicije, zato je različno interpretirana, s temi različnimi interpretacijami pa operirajo nosilci moči. Ker je le-ta v interesu ohranitev statusa quo, je ruta sredstvo za izpolnjevanje oziroma ohranjevanje patriarhalnega stanja.

PRAVICA ŽENSK DO DEDOVANJA IN LASTNINE KOT MANIFESTEN IZRAZ PODREDITVE

Kadar gre za žensko vprašanje, veliko tradicionalistov poudarja trditev, da je Koran ob nastanku islama predstavljal najbolj feministična zakonodaja tistega časa. Menijo, da so pravice, ki so jih Angležinje in Američanke dobile komaj v devetnajstem stoletju, muslimanke imele že v sedmem. Tukaj je seveda mišljena predvsem pravica do lastnine in dedovanja. Koran torej ženskam le-to daje, tako pred poroko kakor tudi po njej, pri čemer je glavni princip dedovanja jasno določen – moški dobi dvakrat toliko kot ženska, če sta med dediči moški in ženska.²¹ S tem jim je zagotovljena popolna finančna varnost. Vendar ni čisto jasno, zakaj je muslimankam omenjena pravica sploh potrebna glede na to, da so primarno razumljene vedno samo v relaciji do moških oziroma je njihova identiteta vedno definirana s pripadnostjo moškemu.²² V skladu s tem nad žensko skozi vsa življenjska obdobja obstaja moški sorodnik (oče, brat, mož, sin, nečak ...), ki je definiran kot njen skrbnik. Prav ta institucija skrbništva služi tudi opravičevanju pridobitve večjega deleža pri dedovanju za moške potomce in zdi se, da je to tudi njen primarni namen. Kje je torej smiselnost te pravice, če ženska svoje lastnine v resnici sploh ne potrebuje, saj jo finančno vedno

²⁰ Južnič sicer navaja samo primere iz krščanstva, saj meni, da "ko je krščanstvo razglasilo 'oblečenost' kot spodobnost in religiozno vedenje, so mnogi heretiki nastopili goli" (Južnič, 1998: 237), vendar je vzporednica z islamom po mojem mnenju primerna.

²¹ (4:11) "*Bog vam zapoveduje, kar se tiče otrok: (otroku) moškega spola (pripade) toliko, kot (znaša) deleži dveh (otrok) fienskega spola...*" (Kerševan in Svetlič, 2003:150).

²² Kot primer naj navedem ...: "Kako se lahko identificirajo ženske, ki jih družba pozna zgolj kot hčere, žene in matere. Samira, moja prijateljica, z magisterijem iz poslovne administracije, Samira, ki je prestopala vso Evropo in govori štiri jezike, je v svoji četrti v Kartumu znana kot Om Husein (Huseinova mati). Vsaj polovica sosedov je že pozabila njeno ime. Identificirana je prek najstarejšega sina. Imenujejo jo Om Husein, čeprav je njen najstarejši otrok deklica, Naima." (Skubic, 2001: 371) Ali kot je dejala Joganova v nekem drugem kontekstu: "Ženski torej ni priznana njena svojska identiteta, pač pa je ženska razumljena kot objekt, kar vključuje odnose moči." (Jogan, 1990: 51) Moramo priznati, da je ta trditev dobila prostor tudi v tem kontekstu.

podpira kateri od moških sorodnikov, kar je tudi ena njegovih ključnih vlog. Do še večje diskrepance pride pri popolni sekluziji, saj ženska svoje lastnine nima kje konzumirati. Zdi se, da je edini cilj podeljene pravice le prikrivanje inferiornega položaja žensk, hkrati pa je to primerno sredstvo za opravičevanje dominantnega položaja nasprotnega spola.

POROČNI DAR (MAHR) – PLAČILO ZA SPOLNE STORITVE?

Drugi del t.i. 'lastninske zgodbe' je institucija dajanja poročnega daru. Tako imenovan poročni transfer, ki je formalno vsebovan v poročni pogodbi in ki ga predpisuje tudi sam Koran,²³ je dolžnost vsakega muslimana moškega spola. Ponavadi se nanaša na materialne ali finančne dobrine, s katerimi ženska sama razpolaga tudi v primeru vdovstva ali po razvezi zakonske zveze; torej če jo mož odslovi.²⁴

Ob sklenitvi zakonske zveze je za veljavnost le-te potreben mahr, pa naj gre za 'častivredno' žensko, sužnjo ali nemuslimanko.²⁵ Dar od tega trenutka naprej postane ženina lastnina, ki ostane v njeni lasti tudi v primeru ločitve.²⁶ Mož ji torej poročnega daru načeloma ne sme vzeti, lahko oziroma mora pa mu ga sama vrniti v primeru razveze na njeno pobudo.²⁷ Kar zadeva samo izplačilo, se leto opravi šele takrat, ko je zakon konzumiran.²⁸ Islamski teoretiki sicer menijo, da poročni dogovor nikakor ni kupoprodajna pogodba in da mahr ni cena, ki

²³ (4:4) "In dajte ženskam njihov poročni dar kot darilo, če pa vam same ljubeznivo (odstopijo) del poročnega daru od tega, vzemite ga in naj vam bo v radost in korist." (Kerševan in Svetlič, 2003: 142)

²⁴ Če se zahtevek za ločitev vloži na pobudo moškega, mahr ostane v njeni lasti; sicer pa je v nasprotnem primeru situacija nekoliko bolj zapletena, a o tem več v nadaljevanju.

²⁵ V islamu se moški lahko poroči tudi z nemuslimanko, nikakor pa ne velja nasprotno. Razloge najdemo v patriarhalnosti islama, saj kot naravno in samoumevno dejstvo velja opredelitev, da je družina namreč vedno 'njegova' družina. Posledično otroci vselej pripadajo očetu ter po njem tudi dedujejo. To pomeni, da vsak otrok, ki se rodi v mešanem zakonu (očetu muslimanu in materi nemuslimanki), samoumevno sprejme očetovo veroizpoved. Če je situacija nasprotna (mati muslimanka in oče nemusliman), otroci spet sprejmejo očetovo veroizpoved, a tokrat pride do odtegnitve vernikov. Zato je tak mešan zakon nesprejemljiv.

²⁶ (4:20) "Če hočete zamenjati soprogo z drugo, pa ste eni od njih darovali dragoceno darilo, ne jemljite od nje ničesar (nazaj)!" (Kerševan in Svetlič, 2003: 143)

²⁷ Islam sicer ni naklonjen razvezam, vendar jih dovoljuje, saj je zakonska zveza razumljena kot pogodba, ki jo pogodbeni partnerja lahko razdrete. To pravico imajo predvsem moški, ki se lahko ločijo s preprostim dejanjem – tako da na sodišču izgovorijo poseben obrazec (Mož na primer izjavi: "Ločim se od tebe, ločim se od tebe, ločim se od tebe"). Ločitev na pobudo moškega poteka precej hitro in preprosto – ni mu treba navajati kakšnih posebnih razlogov in vzrokov ločitve, prav tako pri tem dejanju ni potrebna prisotnost same žene ali prič. Sicer Koran dovoljuje ločitev tudi na pobudo ženske (2:229), vendar se po vsej verjetnosti ta verz nanaša na situacijo, ko si oba zakonca želita ločitve. Kakorkoli že, ženskam je v praksi to dejanje (bilo in je še vedno) močno oteženo, če že ne sploh onemogočeno. Vendar se danes v velikem delu islamskega sveta 'civilna' ločitev na ženino pobudo vedno bolj širi, čeprav zahteva veliko več napora (kot pri moških), saj se ponavadi udejanji po več poskusih pobotanja in je sploh mogoča samo, če je že poročna pogodba vsebovala ustrezno določilo. Na primer: v Egiptu so ženske pravico do ločitve dobile komaj pred petimi leti, v Maroku pa šele lani.

²⁸ O tem priča tudi Koran (4:21): "Mar ji ga hočete vzeti sebi v sramoto, z obrekovanjem in kot očiten greh? Kako bi jim ga lahko vzeli (nazaj), ko pa sta že vstopila eden v drugega in so (one) od vas vzele trdno zaobljubo?" (Kerševan in Svetlič, 2003: 143); ali na drugem mestu: (4:24) "... Ko ste jih (v zakonu) užili, jim dajte predpisan poročni dar /.../!" (Kerševan in Svetlič, 2003: 140)

jo mož plača za ženo, vendar se s to trditvijo zagotovo ne bi strinjal Malinowski, ki je sicer raziskoval Trobriandce in njihov sistem medplemenske in plemenske menjave – kula,²⁹ a bi mirno lahko potegnili vzporednico z institucijo poročnega obdarovanja v islamu. Pri Trobriandcih je namreč odkril nekaj, kar pojasnjuje vsa ekonomska in pravna razmerja med spoloma v zakonu: "... raznovrstne storitve, ki jih mož izkazuje ženi, veljajo za plačilo – dar za storitev, ki jo naredi žena, ko posodi to, čemur Koran še pravi 'polje'." (Mauss, 1996: 59) Malinowski meni, da je za vsa spolna razmerja značilno nekakšno plačilo moža za tovrstne storitve. Glede na to, da sam Koran določa, da se mahr v celoti izplača ob prvem spolnem stiku, upravičeno lahko sklepamo, da se tudi v islamu poročni dar nanaša na plačilo za ženske seksualne storitve. S tem se ustvari tudi obligacija, da ženska spolnih storitev ne sme zavrnila, saj ima mož s tem, ko so jih prodale za določeno ceno, do njih legitimno pravico.

Sicer pa ima darovanje še eno družbeno pomembno funkcijo. Prek njega se namreč vzpostavlja hierarhija med spoloma, saj "darovati pomeni pokazati svojo superiornost, pokazati, da si več, da si više, da si magister; sprejeti in ne vrniti ali ne vrniti več, kot si dobil, pomeni podrediti se, postati klient in sluga, postati majhen, pasti nižje." (Mauss, 1996: 147–148) Darovalec, v tem primeru mož, ima torej prejemnika, v tem primeru žensko, v oblasti; ali drugače – mož, ki si z obdarovanjem kupi superioren položaj, medtem ko ženska s samim dejanjem sprejetja poročnega daru avtomatično postane inferiorna, manjvredna in drugorazredna bitje. To dejstvo je nespremenljivo, saj ženski tega daru ni treba vrniti niti ob ločitvi. Sicer obstajata izjemi, ki se sprva zdita kot nekaj negativnega, a morda le ni tako. V primeru ločitve na ženo pobudo (če je mogoča) in v primeru, ko ženska stori kakšno razvratno dejanje, je le-ta možu dolžna vrniti poročni dar in se odreči vsem finančnim pravicam, ki izhajajo iz poročne pogodbe. S tem dejanjem vrne možu tisto, kar jo je ob poroki postavilo v še bolj inferioren in odvisen položaj. Ali bi torej ženske z zavrnitvijo poročnega daru bile manj podrejene? Verjetno ne. Bi pa morda imele vsaj tak občutek.

ZAVEZA VZDRŽEVANJA ŽENE (NAFAKEH)

Vzdrževanje žene je, prav tako kot mahr, zavezujoče narave. Mož se ob poroki zaveže, da bo poskrbel za ženo, da bo le-ta živela v največjem udobju, ki ji ga lahko daje. Ženi mora torej izplačevati določeno količino denarja, ki jo porabi za gospodinjstvo (hrano, čistilna sredstva ...), oblačila, najemnino za stanova-

²⁹ Kula je nekakšen velik potlač, ker skozenj poteka velika medplemenska trgovina. To je praksa daru – menjave, ko eni dajejo, drugi pa prejemajo. Kula je najslovesnejši trenutek širokega sistema storitev in povračilnih storitev, ki pravzaprav zajema celotno ekonomsko in civilno življenje Trobriandcev (Mauss, 1996).

nje, druge stroške (npr. kredit) ... Skoraj vse islamske pravne šole se strinjajo, da je omenjeno pravica vsake žene in dolžnost vsakega moža (Afshar, 1999).

Za to prakso ne najdemo osnove v Hadisih,³⁰ v Koranu sicer obstaja verz (4:34), ki bi lahko namigoval na to, vendar je le-ta zelo nenatančen: "Moški so nadrejeni ženskam, ker je Bog odlikoval ene bolj od drugih in zaradi tega, kar izdajajo od svojega premoženja. Častivredne ženske so poslušne in v odsotnosti (moža) skrbijo za tisto, kar varuje Bog. Tiste, za katere se bojite, da bi se uprle, tiste posvarite! Preženite jih iz zakonskih ležišč in pretepaite jih! Če pa se vam (zopet) podvržejo, ne postopajte več proti njim! /.../" (Kerševan in Svetlič, 2003: 135) Če povzamemo; moški torej uživajo superioren položaj iz dveh razlogov: (1) prvi je dokaj jasen – Bog je povzdignil ene (moške) nad druge (ženske), ker ima pač ene rajši oziroma so mu ljubši in jim zato izkazuje večjo naklonjenost;³¹ (2) medtem ko je drugi razlog dvoumen – moški imajo dominanten položaj, ker dajejo od svojega premoženja. Lahko le ugibamo, ali je s tem mišljeno redno finančno oskrbovanje žensk oziroma preživljanje žene (nafakeh) ali morda dajanje poročnega daru (mahr). Handžić meni, da se ta predpis nanaša na oboje; tako na mahr kakor tudi na vzdrževanje žene (pod okrilje katerega spadajo: hrana, obleka in stanovanje). Doda še, da iz drugega dela verza izhaja, da je dolžnost žene v zameno popolnoma podrediti se možu. Če tega ne stori, je možu dana pravica, da jo izžene iz zakonske postelje ali pretepe.³²

Res je, da je bila ženskam že ob samem nastanku islamske veroizpovedi podeljena tako pravica do lastnine kakor tudi do dedovanja. Sicer so bile pri dedovanju prikrajšane za polovico deleža, a se je to upravičevalo s pravico do poročnega daru in pravico do vzdrževanja, zaradi česar naj bi ženske celo uživale superioren položaj. Ta trditev stoji na zelo krhkih temeljih, saj se zgoraj omenjeni pravici zdita vse prej kot pravici. Že sama narava pojma 'pravica' namreč opredeljuje nekaj pozitivnega, česar pa v tem primeru ne moremo trditi. Prvič jim je zaradi teh dveh 'pravic' odvzet polovični delež pri dedovanju; drugič sta

³⁰ (782) "Mož ima dolžnosti do žene: da jo vzdržuje, ko je le-to potrebno, da jo oblači, da je ne maltretira, da se nanjo ne jezi na javnih mestih, ampak samo doma." (Izbor poslanikovih Hadisa, 1984: 179). Nikjer torej ni omenjen nafakeh oziroma hadis celo predpisuje vzdrževanje žene samo takrat, ko ji je le-to potrebno. Kdaj nastopi takšna situacija, ni definirano. Kar zadeva materialne in finančne obveznosti, je hadis nedvoumen – predpisuje le obveznost moža, da skrbi za ženina oblačila.

³¹ Handžić pojasnjuje, da je Bog postavil ene nad druge zaradi prirojenih prednosti in sposobnosti. Moški so torej po naravi sposobnejši, zato jim tudi pripada več pravic, kot so npr.: moški lahko enostransko razdrejo zakonsko zvezo, samo moški lahko vodi islamsko skupnost, v glavnih pravnih zadevah lahko kot priče nastopijo samo moški /.../ (Handžić, 1999: 232).

³² Ob dobesedni interpretaciji verza so sankcije naslednje: najprej je treba poskusiti s pogovorom, ob neuspehu sledi odtegnitev spolnih odnosov in ob dodatnem neuspehu sme mož poseči po fizičnem kaznovanju, s katerim mora prenehati v trenutku, ko žena postane spet pokorna. Zadnja sankcija naj bi se uporabljala le v skrajnih primerih in je torej nujno zlo, ki se kljub temu tolerira. Nekateri celo namigujejo, da zgoraj omenjeni verz daje možu pravico tutorstva nad ženo kot osebo in njeno lastnino. Glede tega so mnenja sicer zelo različna (Handžić, 1999: 235).

le drugo ime za legitimno kupovanje spolnih storitev in tretjič – institucija darovanja vzpostavlja hierarhijo med spoloma in tako potiska ženske v še bolj inferioren in odvisen položaj. Zdi se, da cilj teh tako imenovanih pravic ni izboljšanje položaja žensk, temveč so le sredstvo za opravičevanje superiornega položaja moških. Islamski teoretiki so torej zelo zvito rešili kompleksen položaj. Instituta poročnega obdarovanja (mahr) in vzdrževanja žene (nafakeh) dobita status 'kompenzatorja', s čimer naj bi se vzpostavil enakopraven položaj. Vendar se prav s tem dejanjem neenakopravnost in inferiornost žensk samo še poveča, saj omenjena instituta nosita v sebi tudi svojo izrojeno obliko. Dajanje od svojega premoženja namreč zahteva popolno podreditve prejemnika (ženske), vključno s seksualno. Torej prav darovanje, ki po prepričanju islamskih teoretikov izničuje neenakost, skrbi za to, da se prek njega vzpostavlja hierarhija med spoloma.

POLOŽAJ ŽENSKE SKOZI PRIZMO ISLAMSKE VERSKE SKUPNOSTI V REPUBLIKI SLOVENIJI ALI KAKO JE BOG USTVARIL ŽENSKO ZARADI DOLGOČASJA MOŠKEGA

Ker izhajam iz istih predpostavk kot Ortnerjeva – namreč: "Na podlagi mnogih odkritij o obstoju in delovanju različnih kultur na zelo neenakih stopnjah razvoja je mogoče nedvoumno sklepati, da povsod prevladuje androcentrična kultura in da je 'drugorazredni položaj žensk v družbi ena od resničnih splošnosti'." (Ortner v Jogan, 1990: 77) –, me je zanimalo, kako se androcenzizem izraža v islamski družbi. Izkaže se, da je vzorec, o katerem govori že Joganova, standarden. In sicer – biološke razlike, iz katerih nikakor ne izhaja nujnost hierarhije, se dopolnjujejo s podrobnimi in zelo strogimi moralnimi zapovedmi o mejah obveznega, dopustnega in zaželenega obnašanja, pri čemer je verjetno odveč poudarek, da so omenjene norme spolno asimetrične in hierarhizirane ter da je njihovo bistvo utrjevanje patriarhalne družine (Jogan, 1989).

Ker bi bilo pristransko, če bi zanemarili religijski vidik, sem se odločila za intervju s tajnikom Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji, g. Nevzetom Poričem.³³ Z analiziranjem njegovih izjav sem ugotovila, da so le-te vpete v dualistično podobo sveta kot naravnega in kultiviranega, ženskega in moškega oziroma, če uporabimo besede Ortnerjeve, je ženska družbeno razumljena kot bližja naravi, medtem ko je moški razumljen kot tvorec kulture oziroma je moški tisti, ki kultivira surovo naravo (Ortner, 1983: 161). Ker je torej kultura pra-

³³ Intervju je bil narejen za potrebe diplomske naloge z naslovom 'Ženske v islamu', v kateri sem proučevala vidike podrejenosti žensk v islamski družbi.

viloma definirana kot nekaj več oziroma kot nekakšen presežek, gre tudi pri spolu za jasno nadvlado enega (moškega) nad drugim (žensko). Zatorej je moški tisti, ki vzdržuje, in so ženske slabotne, nesamostojne in vzdrževane, torej submisivne, kar omogoča (re)produciranje moške superiornosti. Za ohranitev podrejenosti žensk je le-ta morala biti razumljena kot naravna in samoumevna, pojasnjena torej kot normalna in moralna, za kar so poskrbele tudi svete knjige, katerih avtorji so izključno tisti, ki imajo od omenjenega sistema koristi, torej moški. Manipuliralo se je predvsem s Hadisi, kjer se je vsebina poljubno dodajala in odvezemala vse do devetega stoletja, o njihovi avtentičnosti pa teče beseda še danes. Zatorej, kjer Koran ne izraža dovolj visoke stopnje patriarhalizma in androcentrizma, ga dopolnjujejo Hadisi. Lep primer je enakost med spoloma, ki po mnenju nekaterih feministk (predvsem Riffat Hassanove) izhaja iz Korana, pri čemer se opirajo predvsem na verz, ki govori o nastanku človeka (4:1) in ki po njihovem mnenju potrjuje tezo, da naj bi bila moški in ženska ustvarjena iz istega bitja. Tej trditvi sem sicer tudi sama oporekala v enem zgornjih poglavij, vendar to niti ni tako bistveno. Pomembno je, da se islamski teoretiki s tem verzom niti ne ukvarjajo, ampak v tem primeru preprosto vzamejo Hadise, ki so glede nastanka žensk eksplicitni in iz katerih izhaja, da je bila ženska ustvarjena iz Adamovega ukrivljenega rebra. Temu mnenju se pridružuje tudi Porić, vendar gre sam še korak dlje, saj govori o nastanku ženske iz izključno egoističnih vzvodov: "Jaz razumem, da je bil najprej ustvarjen Adam, ki je postal osamljen in mu je njegov Gospodar ustvaril ženo iz njegovega rebra." ali drugače: "...vsak človek je ustvarjen iz moškega" (v Rajšp, 2004: 84). Tukaj niti ne gre za reduciranje ženske na njeno prokreacijsko vlogo, ampak zgolj na vlogo 'rodilje', kar je po mojem mnenju absurdno. Vendar nas poudarjanje omenjene svete knjige s strani islamskih teoretikov nikakor ne sme presenečati, saj je evidentno, da je le-ta potrebna za nemoteno (re)produciranje patriarhalnosti.

Če se je ves čas zastavljalo vprašanje izvora superiornosti, sem ob tem dobila odgovor; moški so superiorni že po naravi (biološki determinizem). Odgovor je pričakovan, saj je naturalizacija superiornosti zelo primerno sredstvo za upravičevanje omenjenega položaja. Nadrejenost moškega se lepo kaže v pridobitvi večjega deleža pri dedovanju. Sicer se to upravičuje z mahrom in dolžnostjo vzdrževanja žene, vendar je položaj zelo intriganten. Omenjeno namreč služi ohranjanju superiornega položaja, saj implicira popolno podreditev ženske, ker moški daje od svojega premoženja. Mahr je tudi vse prej kot darilo, kajti gre za plačevanje za spolne storitve, oziroma, kot je dejal Porić: "Zato ker ji je vzel nedolžnost, je njegova dolžnost izplačati njeno poročno darilo." (v Rajšp, 2004: 87) Zdi se, da gre za začaran krog, iz katerega ni mogoče izstopiti.

SKLEP

Dejstvo je, da so teološka besedila tista, ki so zaznamovala islamsko veroizpoved, pri čemer zaradi ambivalentnosti v razlaganju religijskih nauk služijo kot podlaga za upravičevanje stvarnih neenakosti, lahko pa tudi nastopajo kot izhodišče za opravičevanje teženj po večji enakosti (Jogan, 1990: 80). Interpretacije Korana, predvsem pa Hadisov, nad katerimi ohranjajo monopol moški, so sredstvo za legitimizacijo in ohranjanje patriarhalizma. Dober primer je podala Šabčeva, ko je govorila o mešanju bioloških razlik z družbenimi oziroma uporabi/zlorabi bioloških razlik, iz katerih ne izhaja nujnost hierarhije, za legitimizacijo hierarhičnih odnosov (Šabec, 2004: 298). Pomembno je poudariti, da je ključnega pomena prav interpretacija, saj sveta besedila v tem primeru puščajo na široko odprto prostor, za kar so delno krive tudi številne nekonsistentnosti med teološkimi besedili kakor tudi znotraj njih samih. In ravno v tej točki vidi Hassanova bistvo problema, hkrati pa je to lahko tudi točka, ki prinaša rešitev; pri čemer je moč trditi, da se le-ta vendarle že nakazuje, saj je kljub rigidnosti islamske tradicije številna literatura, ki je prišla izpod peresa muslimank, dokaz, da ženske počasi le vstopajo v sfero, ki je v domeni moških. Šele s pripuščanjem k (re)interpretiranju teoloških besedil bodo ženske spoznale, da sedanji patriarhalni sistem ni institucionaliziran po božji volji in da je slab položaj ženske vkoreninjen v teologiji, ki je prežeta z mizoginijo in androcentризmom.

Primerjava Korana in Hadisov nas pripelje do sklepa, da slednji izražajo večjo stopnjo androcentrizma, patriarhalizma in mizoginije; pri čemer menim, da je to odraz specifične dobe, v kateri so nastajali. Ekspanzionizem je namreč kriv za prevzemanje moško dominirane in androcentrične kulture Bizanca in Perzije, temelječe na asimetriji moči glede na spol. Vse to se močno odraža v Hadisih, saj so povsod tam, kjer Koran ni ekspliciten ali pa vsaj dopušča širši manevrski prostor pri interpretacijah, Hadisi nedvoumni. Ni naključje, da se v vseh takih primerih upoštevajo prav Hadisi, saj bo v interesu moških, dokler bodo imeli monopol nad svetimi knjigami, ohranitev statusa quo oziroma utečenega vzorca (re)produkcije patriarhalizma.³⁴

³⁴ V omenjeni vzorec pade praksa, ki prav tako ni islamskega izvora in služi nadzorovanju ženske spolnosti oziroma je glavno orodje za implementacijo seksualnega apartheida. Seveda je govor o sekluziji, ki jasno izraža podrejenost in inferiornost žensk. Pri tem je sicer treba poudariti, da je omenjena praksa v določenih delih islamskega sveta že doživela svoj epilog, v veliki meri pa jo še vedno izvajajo fundamentalistične skupine (npr. Talibani), pri čemer se sklicujejo predvsem na nezmotljivo in absolutno avtoriteto svetih spisov, ki jih razlagajo v ekskluzivni maniri dobeseednega branja.

LITERATURA:

- AFSHAR, Haleh (1999): *Islam and Feminisms: An Iranian Case-Study*. St. Martin's Press, New York;
- AHMED, Leila (1998): *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press, London;
- ETIENNE, Bruno (2000): *Radikalni islamizem*. Cankarjeva založba, Ljubljana;
- HANDŽIČ, Mehmed (1999): *Tefsirske i hadiske rasprave*. Ogledalo, Sarajevo;
- HASSAN, Riffat (1994): "Ženske v islamu in krščanstvu". *Znamenje*, 24, št. 5/6, str. 57–60;
- HASSAN, Riffat (1997): "Muslim Women and Post-Patriarchal Islam". V: Cooley, P. M., Eakin, W. R. in McDaniel, J. B. (ur.) *After Patriarchy*. Maryknoll, New York: Orbis Books; *Izbor poslanikovih hadisa* (1984). Starješinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo;
- JOGAN, Maca (1989): "Patriarhalizem, mizoginija in religija". *Anthropos*, 20, št. 5/6, str. 417–428;
- JOGAN, Maca (1990): *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana;
- JUŽNIČ, Stane (1998): *Človekovo telo med naravo in kulturo*. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana;
- KERŠEVAN Marko in Svetlič Nina (2003): *Koran: o Koranu, Bogu, islamu ...*. Cankarjeva založba, Ljubljana;
- Kuržan časni* (2000): Naklada C, Zagreb;
- Kuržan sa prijevodom na bosanski jezik* (1995): Bosanska knjiga, Sarajevo;
- MAUSS, Marcel (1996): *Esej o daru in drugi spisi*. Studia humanitatis, Ljubljana;
- MERNISSI, Fatima (1991): *The veil and the male elite*. Perseus Books, Massachusetts;
- ORTNER, Sherry (1983): "Žena spram muškarca kao priroda spram kulture?". V: Papić, Ž., Sklevicky, L. (ur.): *Antropologija žene*. Prosveta, Beograd;
- RAJŠP, Simona (2004): *Ženske v islamu*. Diplomsko delo. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana;
- SAADAWI, Nawal El (1998): *The Nawal El Saadawi reader*. Zed Books, London, New York;
- SKUBIC, Barbara (2002): "Sudanke ... Afričanke ... Arabke ... ženske". *Časopis za kritiko znanosti*, 29, št. 204/205/206, str. 369–383; *Sveto pismo stare in nove zaveze* (1981): Britanska biblična družba, Beograd;
- ŠABEC, Ksenija (2004): "Daleč od Vzhoda". *Nova revija*, 23, št. 261/262, str. 282–299;
- THORAVAL, Yves (1998): *Islam: mali leksikon*. Mladinska knjiga, Ljubljana;
- Ohhttp://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/, 20.11.2004.

Samomorilski napadi kot posledica modernih interpretacij mučeništva v islamu

UVOD

Mučeništvo ima v islamu pomembno vlogo. Izraža se s pojmom *šahada* ali *šu-hada*, ki pomeni smrt na božji poti in priča o najgloblji pripadnosti Bogu (Alahu). *Šahid* ali *šehid* pomeni pričo/pričati in mučenika. To je oseba, ki v boju za islamske vrednote in v imenu Boga žrtvuje svoje življenje (Čengić, 2001; Glosar religijskih pojmov, 1999). Samomorilski napadi so v očeh izvajalcev in zagovornikov mučeniška dejanja in zatoorej legitimno sredstvo v boju za njihove ideale. V članku bom poskusila pokazati, da so sodobni primeri samomorilskih napadov¹ posledica povsem novih interpretacij svetih spisov in zgodovine mučeništva, ki jih je izpeljal *radikalni islamski fundamentalizem*. Hkrati bi opozorila, da islamski fundamentalizem ni reprezentativna "smer" v islamu. Moramo se zavedati, da se islam razteza prek velikanskega območja, kjer je bil skozi stoletja priča raznovrstnemu mešanju različnih ljudstev, kultur, jezikov in običajev, ki so vplivali na raznoliko podobo islama po svetu. Etienne pojasnjuje to dinamiko in pojmuje islam kot družbeno, zgodovinsko in geografsko pluralen (Etienne, 1987/2000: 23). Islamski fundamentalizem je torej le ena od teh pluralnosti, na katero je treba nenehno opozarjati. V islamu se za pravoverni in "glavni tok" islama sicer šteje tradicionalna skupnost sunitov, ki zajema kakih 80 odstotkov muslimanov. Toda poleg sunizma sta precej znana še šiizem in sufizem. Etienne pa se sprašuje, zakaj bi v pluralnosti islama sunizem morali razumeti kot izraz islamske pravovernosti in opozarja na neprimernost termina pravovernost (Etienne, 1987/2000: 37, 391). Zelo pomembno je torej opozoriti na obstoj raznolikega občestva muslimanov. Le-ta se, čeprav lahko simpatizira z npr. bojem Palestinecev, ne identificira nujno z nasilnimi interpretacijami in akcijami skrajnih, manjšinskih skupin. Nasilje večinoma obsojajo in mnenje večine vernikov vsekakor šteje. V članku bomo torej analizirali interpretacije is-

¹ Zaradi problematične uporabe izraza "samomorilski" bombni napad Raphael Israeli (1997) predlaga izraz "človeška bomba" ali "islamikaze" v analogiji z japonskimi kamikaze.

lamskega fundamentalizma z zgodovinskega, političnega in teološkega vidika ter prikazali, kje tiči njihova izvirnost oziroma modernost.

ZGODOVINA, RAZVOJ IN POMEN MUČENIŠTVA V ISLAMU

Zgodovina mučeništva v islamu se razlikuje glede na šiitsko oziroma sunit-sko versko tradicijo. Sunizem ni razvil doktrine o mučeništvu oziroma le-temu ni dajal eksplicitnega poudarka, kot se je to v ključnem zgodovinskem dogodku, ki ga bomo obravnavali, zgodilo v šiizmu. Pomembno je tudi opozoriti, da si koncepte mučeništva v imenu vere delijo vsa tri monoteistična verstva; židovstvo, krščanstvo in islam. Zanimivo je dejstvo, da je veliko podobnosti med islamskim in krščanskim pojmovanjem mučeništva. Oboji razumejo mučenika kot pričo Boga, katerega čaka raj in oprostitev grehov (Israeli, 2002: 24). Tudi Ernest Gellner šiizem primerja s krščanstvom, predvsem zaradi kulta mučeništva in kulta osebnosti, ki ga v šiizmu predstavlja Husein, v krščanstvu pa Jezus (Smrke, 2000: 270).

Razlike med suniti in šiiti izhajajo predvsem iz različne interpretacije politične legitimacije nasledstva oblasti po Mohamedu, ne pa v teološkem jedru islama (Etienne, 1987/2000: 33, 39). Suniti priznavajo Mohamedove naslednike (kalife) iz plemena Kurajš (Smrke 2000: 268). Za šiite² pa bi moral Mohameda že takoj naslediti Ali, ki se je poročil z Mohamedovo hčerjo Fatimo (Etienne, 1987/2000: 41, 44). Kot posledica okoliščin pa je Ali izvoljen šele kot četrti kalif in tudi pri njegovem nasledstvu se zaplete. Sunitska tradicija si prizadeva postaviti na oblast svoje ljudi in tako se začne boj za oblast med Alijevimi sinovi in sunitskimi plemeni. *Od tod naprej šiiti in suniti priznavajo popolnoma različne voditelje muslimanske skupnosti in nastane razkol, ki traja še danes.*³ Alijev sin Husein zahteva nasledstvo in se zaplete v boj z Jazidom, sinom sunitskega kalifa. Ravno ta boj je temelj mučeništva v šiizmu, ki ga simbolizira bitka pri Karbali (na ozemlju sedanjega Iraka). Desetega muharama⁴ leta 680 n.š. Jazidova vojska pobije Huseina in njegove pripadnike. Datum je znan kot *ašura*, ki pomeni deseti. Zgodba je resnični zgodovinski dogodek, vendar pa prihaja do razhajanj pri njeni interpretaciji. Za šiite velja Husein za mučenika, ki se je boril za svojo pravico do nasledstva, saj je bil po njihovem mnenju najbolj upravičen do vodstva islamske ume (skupnosti). Huseinovo trpljenje oz. mučeništvo dobi za šiite izjemen pomen. Pri pojmovanju mučeništva je pomembna tudi *doktrina o*

² "Šia" pomeni stranka ali privrženci Alija (Smrke, 2000: 269). Spor glede pravice do nasledstva sproži nastanek dveh struj, sunitov in šiitov.

³ Šiiti tedaj razvijejo nenehen upor proti krivici (sunitskim uzurpatorjem oblasti), ki je bila storjena Aliju in njegovim naslednikom, ki so bili ovirani in umorjeni v njihovem legitimnem nasledstvu (Etienne, 1987/2000: 37).

⁴ Islamski koledar je lunaren. Deseti muharam leta 61 ustreza 10. oktobru leta 680 (Etienne, 1987/2000: 40).

*mahdijevem*⁵ prihodu, ko šiiti pričakujejo veliko bitko, pravično vrnitev oblasti in kazen za uzurpatorje. Zaradi pričakovanja mahdija so šiiti razvili politični kvietizem oz. brezvoljno in pasivno predajanje božji volji (Israeli, 2002: 25–26). Merari in Sachedina omenjata tudi nastanek šiitske doktrine o *takiji* (taqiyya), ki označuje ohranitev življenja in preživetje, kljub slabim razmeram šiitov, ki jim ni dano imeti oblasti (Merari, 1998: 197; Sachedina, 1991: 408).

V Iranu še vedno praznujejo Huseinovo mučeništvo. Povsod po državi se vsako leto zvrstijo komemoracije v obliki pasijonskih iger – tazije in recitacij. V dokumentarni oddaji *Ubiti in umreti za Boga*⁶ je prikazano, kako verniki dosegajo trpljenje, ko se z ostrimi rezili sekajo po telesu. Iz fizičnega trpljenja niso izvzeti niti otroci, ki se že od malega seznanjajo in navajajo na mučeniško prakso. Trpljenje je za šiita namreč način življenja in ko trpeči krvavi, izraža vrhunec identifikacije s Huseinom – gre za transfer trpljenja, da bi bil vernik bližje Huseinu (Winters, 1997; Israeli, 2002: 25). Pri igrah jokajo, kričijo in predvsem žalujejo. Zanimivo je, da Husein ni junak zmage, temveč junak trpljenja in poraza. Huseinova iskrenost, pobožnost in njegovo védenje, da se bo srečal s smrtjo, so šiitske vrednote. Prepričanje v bodočo smrt pa naj bi bil eden od dodatkov k interpretaciji zgodbe, saj po vsej verjetnosti Husein ni vedel, da bo umrl, in domneva se, da so šiiti postulat smrti dodali pozneje, da bi poudarili njegovo požrtvovalnost in junaštvo. *Kajti če se njegovo védenje o gotovi smrti postulira, se celoten pomen zgodbe spremeni.* Njegova požrtvovalnost postane želja po resnici, za katero je vredno umreti. Husein naj bi tako odšel v PROSTOVOLJNO smrt (Winters, 1997).

ASASINI

V zgodovini šiizma srečamo tudi zelo znano sekto, ki je svojo aktivnost utemeljevala na mučeništvu. Toda tako imenovani Asasini ali Nizari so zgodovinsko dejstvo in ne samo fikcija. Aktivni v letih 1090–1275 so postali znani morilci, ki so svoje (predvsem politične) nasprotnike likvidirali z umori. Z infiltracijo so si pridobili veliko zaupanja in žrtev v najbolj intimnem in zavarovanem okolju ubili. Pri tem so vedno uporabljali bodalo. Taktika infiltriranja je bila zelo tvegana in skoraj nikoli ni bilo možnosti za beg, večina morilcev je bila tako zajeta in ubita. Zaradi take neobčutljivosti in pripravljenosti žrtvovati življenje so ljudje sklepali, da se drogirajo oziroma za indoktrinacijo privržen-

⁵ Mahdi (ali mesija v krščanstvu) je odrešenik, ki bo prišel "ob koncu časov" in ustanovil kraljestvo pravice. Mahdi je pri šiitih skriti imam, voditelj šiitov, ki je izginil v okultacijo (Smrke, 2000: 270). Zatorej ni več zakonitega in pravičnega voditelja šiitske skupnosti, temveč to vlogo le začasno prevzema eden od šiitskih učenjakov.

⁶ POP TV (27. 5. 2004).

cev uporabljajo hašiš. Od tod tudi ime asasini (angl. assassin – atentator, morilec), ki izvira iz arabske besede hašisij in pomeni vdani hašišu, za kar pa ni dokazov⁷ (Rapoport, 1998: 123; Smrke, 2000: 273). Izbrani med njimi – fedaji⁸ so bili najbolj predani verniki, ki so opravljali najtežje naloge. Postali so mučeniki, katerim so bili odpuščeni vsi grehi in so šli naravnost v nebеса (Rapoport, 1998: 121–125). Toda čeprav so asasini dali ime sodobni terminologiji nasilja in so precej znani, v islamu veljajo za nepomembno in obrobno sekto (Jurgensmeyer, 2000: 80), zato je potrebna previdnost pri povezavah asasinov s sodobnim “terorizmom”.⁹

HOMEINIJEV PRELOM

V Iranu, kjer so šiiti večinsko prebivalstvo, je, kot sem omenila, koncept mučeništva zelo prisoten, kar je oblast pred revolucijo leta 1979 in po njej ter v iransko-iraški vojni v letih 1980–1988 izkoristila. Iraški napad je za šiizem pomenil ponovno grožnjo, sunita Sadama Huseina so namreč šteli za uzurpatorja oblasti. V tem obdobju so v boju sodelovale celo ženske in otroci, ki so postali znani kot “človeški val” (Davis, 2003: 23). Ljudje so stopali pod tanke ali korakali po minskem polju, da bi se njihova vojska izognila nevarnosti in laže napredovala. Veliko je bilo otrok, ki so na vratu nosili “ključ do raja” (Israeli, 2002: 25; Jevtić, 1989: 64). Še danes lahko v Teheranu obiščemo muzej mučenikov, padlih med iransko-iraško vojno, eno glavnih cest v Teheranu pa je v obdobju po vojni krasil vodnjak z rdečo vodo, ki je simbolizirala kri mučenikov, prelito med vojno (Davis, 2003: 45–51).

Huseinovo mučeništvo je bilo iranskemu prebivalstvu v nekonvencionalnem boju s sovražnikom za zgled. Da pa je do tega prišlo, je bil potreben prelom. *Ajatola Homeini*, ki je prišel na oblast leta 1979 z revolucijo in odstavil prozahodno usmerjenega šaha Pahlavija, je s *svojimi interpretacijami izvedel izjemen ideološki in politični preobrat*¹⁰ v pojmovanju in prakticiranju mučeništva. Spodbudil je nastanek novega aktivizma, ki je iz pasivnosti trpljenja (takija) in pri-

⁷ Tudi v dobi modernih samomorilskih napadov mediji v Izraelu širijo novico, da se samomorilci drogirajo ali opijajo, vendar so forenzične raziskave ostankov samomorilcev pokazale, da v njihovih telesih ni bilo nobenih opojnih substanc (Silke, 2003b: 93–94).

⁸ “Fedaji”, tudi “fidai”, pomeni “posvečeni” ali “posameznik prostovoljec” (Etienne, 1987/2000: 392).

⁹ Pomanjkanje splošne definicije terorizma, ki bi jo sprejeli vsi narodi sveta, ima za posledico elastičnost koncepta terorizma in njegove uporabe. Vprašanje, ki ustvarja polemiko, je dejstvo, da je terorist za nekoga, legitimni borec za svobodo (*freedom fighter*). Sama se v članku skušam distancirati od vrednostne uporabe omenjenega termina, ker ni namen članka polemizirati z njegovo definicijo.

¹⁰ Ker je izvor prava v Iranu šeriatsko (versko) pravo, je vsak šeriatski odlok v povezavi z vojno tudi zakon. Ker je ajatola Homeini veljal za nezmotljivega voditelja, se je vsaka njegova odločitev štela za enakopravno odločitev preroka Mohameda. Od tod mu tudi moč interpretirati in uveljaviti tak prelom (Jevtić, 1989: 62–63).

čakovanja mahdija šiite nagovoril k agresiji in aktivni akciji najprej proti nepravičnemu šahu, pozneje pa proti iraškemu vdoru. *Homeiniju je uspelo mučeništvu dodati element, ki ga v celotni zgodovini šiizma niso poznali!* Praznovanje ašure je izkoristil kot forum, kjer je posredoval svoje interpretacije, mobiliziral množice in ustvarjal novo aktivistično sliko mučeništva. Poudaril je pomen mučeništva, da bi celo ženske in otroke spodbudil k mučeništvu. Homeinijeva čarobna retorika je za nekatere pomenila inkarnacijo skritega imama, čeprav si Homeini ni nikoli domisljal, da je pravi imam (Israeli, 2002: 26). *Takija, kot pasivno sprejemanje situacije in vdajanja v usodo, se je spremenila v aktivno udejstvovanje in podporo Homeiniju in šiitskim teologom v njihovi revoluciji in vojni* (Sachedina, 1991: 430–434). Toda Homeini je mučeniško dolžnost muslimanov apliciral tudi na podporo nacionalnim osvobodilnim gibanjem zatiranih ljudstev na Bližnjem vzhodu in tako implicitno podprl skrajne metode boja. Iran je s kultom mučeništva vplival na šiite drugod, predvsem pa na organizacijo Hezbolah v Libanonu (Israeli, 2002: 26).

ŠIRJENJE IN NOVE INTERPRETACIJE MUČENIŠTVA

Šiitski organizaciji Hezbolah je z akcijo samomorilskih napadov uspelo izgnati Izrael in ZDA iz Libanona. Prve samomorilske napade je izvedla leta 1983 na ameriško veleposlaništvo v Bejrutu. Ajatola Homeini in Mohamed Husein Fadlallah, ki veljata za duhovni vodji Hezbolaha, sta vplivala na njegovo ideologijo in uveljavljanje nove podobe mučeništva (Davis, 2003: 62–63; Kramer, 1998: 139–140).

Hezbolah je Homeinijevo interpretacijo mučeništva prevzel in nadaljeval preoblikovanje. Nova doktrina mučeništva, ki jo Hezbolah uporablja pri samomorilskih napadih, tako pomeni *aktivno smrt* (Israeli, 2002: 24–27). Fadlallah je sicer glede uporabe samomorilskih napadov imel nekoliko ambivalenten odnos. Zaradi koranske prepovedi samomora je izražal zadržke pri uporabi samomorilskih taktik, vendar naj bi v ekstremnih situacijah in ob konkretnih rezultatih dovolil, čeprav nikoli eksplicitno, uporabo samomorilskih napadov (Kramer, 1998: 143–147).

Israeli in Ganor trdita, da so samomorilski napadi, ki jih je v 80. letih izvedel Hezbolah, bistveno vplivali na palestinske organizacije, ki so po zgledu Hezbolaha začele uporabljati taktiko samomorilskih napadov. *Tukaj se torej združita in reinterpretirata sunitska in šiitska verska doktrina in ideologija mučeništva.* Večinoma sunitske palestinske organizacije so ugotovile, da so samomorilski napadi izjemno učinkovito sredstvo za doseganje vojaških in političnih ciljev in napade proti izraelskemu sovražniku (Ganor, 1998; Israeli, 2002: 28–30).

Prvi samomorilski napadi v Palestini so se začeli v *devetdesetih letih 20. stoletja* in zaznamovali novo, krvavo obdobje palestinsko-izraelskega konflikta. Toda učinkovitost samomorov je močno vplivala tudi na druge organizacije, ki pa z radikalnimi fundamentalističnimi islamskimi organizacijami nimajo versko-ideološke zveze. *To je tudi pomemben argument v prid temu, da samomorilske akcije nimajo izključno religiozne podlage, niti izključno islamske.* Samomorilske napade so namreč prevzele tudi *sekularne* organizacije, kot so Brigade mučenikov al-Akse, marksistična Ljudska fronta za osvoboditev Palestine¹¹ in kurdska marksistična PKK (Kurdská delavska stranka) v Turčiji (Schweitzer, 2001).

Dokaz, da samomorilski terorizem ni specifičen le za islamsko¹² religijo ali religijo nasploh, je organizacija, ki je do sedaj izvedla največ samomorilskih napadov. To so *Tamilski tigri* (LTTE) na Šrilanki, ki se borijo za neodvisno tamilsko državo in so motivirani z *nacionalističnimi koncepti* – boj za neodvisnost in *kultom osebnosti*, ki ga predstavlja karizmatični vodja Phalarabakan (Schweitzer, 2001). Tamilski tigri ne verjamejo, da so verski mučeniki, in ne pričakujejo nagrade v onostranstvu (Silke, 2003b: 101).

Uporaba samomorilskih napadov na Bližjem vzhodu je imela svoj uspeh predvsem v luči izraelske nezakonite okupacije in moderne vojaške premoči, saj Palestinci nimajo vojske, ki bi varovala ljudstvo in zemljo (Said, 2002). Palestinske organizacije naj bi se torej zatele k uporabi samomorilskih napadov kot učinkovite taktike.¹³

V Palestini sta najbolj znani dve organizaciji, ki napade izvajata najpogostejše in katerih ideologija je skrajno fundamentalistična in mučeniška. Hamas izvede prvi samomorilski napad leta 1993, Islamski džihad pa leta 1994 (Weinberg, Pedahzur in Canetti–Nisim, 2003: 141; Israeli, 2002: 31). Najvidnejši vodja Hamasa je bil znani šejk Ahmed Jasir. Veliko muslimanov šteje Hamas za socialno in dobrodelno organizacijo ter odporniško gibanje. *Islamski džihad* pa je skrajnejši od Hamasa in verjame, da je osvoboditev Palestine verska, ne pa nacionalna zadeva (Davis, 2003: 137–139).

Obe organizaciji sta razvili tako imenovano *“tazijo v obratu”*, kar pomeni združenje in reinterpretacijo šiitske doktrine pasivnega mučeništva s sunitsko

¹¹ Ljudska fronta za osvoboditev Palestine sicer trdi, da je izvedla prvi samomorilski napad in da jih je tudi izumila že dolgo prej, preden so druge organizacije prevzele samomorilsko taktiko (Hezbollah leta 1983, Hamas leta 1993), in sicer že leta 1974 (Goldberg, 2001).

¹² Prva ženska, ki je leta 1985 izvedla samomorilski napad v Libanonu in je verjetno bila vzor za prvo žensko samomorilko v Palestini leta 2002, je bila *kristjanka* Loula Abboud. V njeni družini je bilo več primerov samomorilskih napadalcev (Davis, 2003: 68).

¹³ Uporabo samomorilskih napadov (in drugih terorističnih metod) kot posledico racionalne izbire obravnavajo nekateri avtorji (Crenshaw, 1998; Polić, 2001; Dolnik in Bhattacharjee, 2002; Ganor, 2000; Weinberg, Pedahzur in Canetti–Nisim 2003, Schweitzer 2001), ki zatekanje k skrajnim metodam vidijo v njihovi taktični in strateški prednosti.

versko tradicijo in nastanek nove, aktivne mučeniške ideologije. Šiiti so v svojih pasijonskih igrah (tazijah) dajali predvsem poudarek na *trpljenje in žalost v osebnem vzdušju, ter se pasivno identificirali s Huseinom. Predvsem sta bila vsa aktivnost in trpljenje vernikov obrnjena navznoter, vase. Spremembo takega doživljanja je povzročil že Homeini; Hezbolah, Hamas in Islamski džihad pa so reinterpreteracijo nadaljevali. Za Hamas in Islamski džihad je značilno postavljanje, hvaljenje in uživanje ob trpljenju in uničenju, ki ga aktivno povzročajo drugim. Na uličnih proslavah praznujejo in se veselijo uspešnih napadov na sovražnika, zažigajo sovražnikove zastave ter prirejajo simbolične igre uničenja le-tega. Širijo nove, izkrivljene predstave o mučeništvu, da bi jih čim bolj prenesli in vnesli v družbeno zavest. Izkazujejo spoštovanje in slavo umrlim mučenikom ter tako zbirajo in opogumljajo bodoče mučenike. Zato islamske ekstremistične organizacije opravljajo tudi vojaške treninge, urjenje in šolanje, ki jih izvajajo že na otrocih. Ti so zaradi mladosti in življenja v katastrofalnih razmerah begunskih taborov izredno podvrženi indoktrinaciji in pri tem je res vprašanje, ali se po letih učenja o koristnosti in pričakovanju mučeništva resnično "prostovoljno" odločijo za samomorilski napad, kar velikokrat trdijo voditelji skrajnih skupin (Israeli, 2002: 28–29, 98–99; Israeli, 1997: 100). To prostovoljnost je treba razumeti v kontekstu izrednih in edinstvenih okoliščin več desetletij trajajočega konflikta, v katerem se ljudje (tako Palestinci kot Izraelci) vsak dan soočajo z grožnjami in smrtjo. Zato Ganor in Israeli trdita, da samomorilski napadalci ne volontirajo¹⁴ in da jih za akcijo izberejo islamski voditelji ali verski učenjaki, ki mlade izpostavljajo versko obarvanim ideološkim pridigam oz. indoktrinaciji (Ganor, 2000; Israeli, 1997: 100). Učijo jih o radostih mučeništva v nebesih in mladi odrastejo v veri, da sta mučeništvo in smrt v boju najplemenitejši akt za Boga. Prepričani so, da gredo takoj v nebesa in da ne bodo čutili bolečine (Davis, 2003: 153–155; Feldner, 2001). Za simbolično indoktrinacijo se skrajna gibanja poslužujejo tehnologije, predvsem videoposnetkov, ki jih organizacije opravijo, preden posameznika pošljejo v akcijo, in jih distribuirajo kot propagandno gradivo za rekrutacijo novih članov (Israeli, 1997: 105). Toda uporabniki samomorilskih napadov se trudijo zmanjšati izgube na svoji strani in povečati škodo pri sovraž-*

¹⁴ Nekateri raziskovalci opozarjajo na primere samomorilskih napadov, kjer izvajalci niso hoteli ali pa niso vedeli, da bodo pri akciji umrli (Merari 1998, 193–195; Atran, 2003). Raziskovalci se prav tako strinjajo, da je vzrokov za samomorilski terorizem več: okoliščine (predvsem okupacija in represija), ideologija oz. indoktrinacija, družba, življenjske razmere in tudi osebnostne značilnosti (npr. želja po maščevanju), zaradi česar so predvsem mladi družbeno in emocionalno zelo ranljivi in lahka žrtev manipulacije raznih voditeljev. Prav tako pa je pomembno opozoriti, da so najnovejše raziskave izključile psihopatologijo (norost) samomorilskih napadalcev. Ravno nasprotno, raziskave so potrdile, da so akterji normalni ljudje in poudarjajo predvsem pomen in vpliv okoliščin na delovanje posameznikov, ki se jim v izrednih okoliščinah marsikaj zdi sprejemljivo (Davis, 2003; Silke, 2003a; Silke 2003b; Atran, 2003; Horgan, 2003; Crenshaw, 1998; Berko, Wolf in Addad, 2004; Taylor in Horgan, 2001).

niku, zato se Israeli pravilno retorično sprašuje, in sicer: če bi bila smrt ideal sama po sebi, ne bi bilo potrebe po racionalnem upravljanju samomorilskih napadov in spodbujanju smrti z indoktrinacijo (Israeli, 1997: 107–108).

FUNDAMENTALISTIČNA OPRAVIČILA

Radikalni ideologi in njihovo upravičevanje nasilja si seveda prizadeva ostati v okviru versko utemeljenih pravil, ki jih nato “prevajajo” v ideološke manifeste in aktivizem. Zato se vedno sklicujejo na tradicionalne vire islama. Ker je samomor v islamu strogo prepovedan, vsi radikalni ideologi eksplicitno poudarjajo, da ta dejanja *niso samomori, temveč mučeništvo*, ki je versko sprejemljivo in zaželeno (K: 3: 169–170). Po njihovem mnenju “samomorilski” napadalci težijo k mučeništvu in niso samomorilci, temveč *istishhadi* ali “samoizbrani mučenik” (Jurgensmeyer, 2000: 72). Toda nasprotniki samomora trdijo, da islam prepoveduje vse oblike samomora, iz kateregakoli razloga (Davis, 2003: 111; Israeli, 2000: 31). Radikalci sicer potrjujejo, da je ubijanje nedolžnih, žensk in otrok islamsko neutemeljeno in napačno, toda hkrati ne ponujajo nobenega zadovoljivega odgovora. Ubijanje civilistov upravičujejo zgolj s tem, da to ni namen in če se zgodi, je nenamenoma in nujna posledica vojne (Davis, 2003: 108–109). John Kelsay in Raphael Israeli poudarjata, da večina pripadnikov skrajnih organizacij meni, da ni nedolžnih Izraelcev, kajti v Izraelu so tako moški kot ženske vključeni v vojsko in so vsi potencialni vojaki. Izraelska družba je torej militaristična družba in od tod pravica napadov nanjo. Toda ne glede na opisane izgovore so po Kelsayevem mnenju samomorilski napadi napačni glede na islamsko vojno pravo (Kelsay v Davis, 2003: 110; Israeli, 1997: 115).

V okviru indoktrinacije je najbolj znana nagrada za mučenika prostor v *raju*, ob *Bogu* (K: 3: 185; 3: 169). Mučeniku naj bi se odpustili vsi grehi, pri Bogu lahko posreduje za sedemdeset svojih najbližjih in v raju mu je na voljo 72/70 devic (Rapoport, 1998: 117). Nekateri islamski učenjaki takemu pojmovanju nasprotujejo, saj je po njihovem mnenju obstoj rajskih deklic treba razumeti alegorično, ne pa dobesedno. O rajskih devicah pišejo naslednji koranski verzi K: 55: 56–58, 70–74; 37: 48; 38: 52. Toda v Palestini obstaja široko prepričanje o devicah. O njih pišejo mediji, učijo šole in jih potrjujejo radikalni ideologi, ki s svojimi teološkimi nauki o raju ipd. vodijo mlade k mučeništvu (Feldner, 2001).

Ne glede na vse argumente, s katerimi se fundamentalisti trudijo upravičiti samomorilske napade, naj omenim dejstvo, ki se ga verjetno zavedajo vsi muslimani. O resničnih namenih in dejanjih vsakega človeka, po prepričanju vernikov, sodi Bog. Neko dejanje, ki je v očeh radikalcev mučeniško, lahko Bog

obsodi kot zločin in nasprotno (Israeli, 2002: 35) Poleg tega sam akt samomora ni dovolj, da nekdo postane mučenik. Mučenik je tisti, ki se žrtvuje za Boga in ne zaradi "osebnih" dobičkov ali koristi (raj, plačilo staršem,¹⁵ maščevanje, palestinska država itn.), kar že samo po sebi izniči učinek nesebično žrtvovanega telesa (Silke, 2003b: 101).¹⁶

KORANSKE INTERPRETACIJE

Različne interpretacije Korana izhajajo iz konteksta njegovega nastanka in razvoja. Etienne pojasnjuje, da je Koran za muslimane *neustvarjen* od ljudi. Bil je namreč razodet Mohamedu, nato pa so ga po nareku zapisali¹⁷ njegovi znanzi. Napisan je v arabščini in ker muslimani štejejo arabščino za sveti jezik, še danes mnogi menijo, da je Koran neprevedljiv.¹⁸ Tudi v samem Koranu je zapisano, da je bil razodet v arabščini, da je jezik Korana neposnemljiv in zato neprevedljiv (K: 39: 28; K: 46: 11) (Etienne, 1987/2000: 48–58; Smrke, 2000: 266–267; Kerševan in Svetlič, 2003: 17). Koran kot božja beseda pomeni, da med vernikom in Bogom ni nobenih posrednikov, Bog posameznika nagovarja neposredno prek besedila in vernik sam bere Koran. Kar bo razumel in storil, bo sam za to odgovoren pred Bogom. Torej mu noben drug musliman ne more vsiliti "pravičnega" branja in razumevanja Korana (Etienne, 1987/2000: 58). Toda razvili so se različni načini branja Korana, ki so priznani zaradi avtoritete posameznih izvajalcev. Sunitom je ljubša literarna in slovnična eksegeza, šiitom pa ezoterična (skrivnostna) interpretacija (Winters, 1997). Šiizem ohranja skriti pomen razodetja, ki je sunitom nedostopen, saj pojmujejo, da zares razlagati Koran zna le Bog in "ljudje s temeljitim znanjem". (Kerševan in Svetlič, 2003: 19).

Poraja se vprašanje: če je bil Koran neustvarjen in v daljšem obdobju razodet Mohamedu, kako se pojasnijo spremembe in protislovja v samem Koranu?

¹⁵ Družinam mučenikov nekatere muslimanske države ali skrajne organizacije plačajo določene vsote denarja, kot "plačilo" in pomoč. Toda vsi ne dobijo denarja, kar izpodbija možnost, da se posamezniki ubijejo zgolj zaradi plačila družinam. Poleg tega o plačilu ni nobenega zagotovila, tako motivacijo pa vztrajno zavračajo družine umrlih (Davis, 2003: 123–125).

¹⁶ Podobno Strenski zagovarja, da popolno odrekanje svojemu sebstvu ni inherentno islamu, saj je ravno Abrahamov primer, ko je Bog posredoval in ni dovolil žrtvovanja Abrahamovega sina Izaka (kljub temu, da mu je to ukazal), pokazal, da Bog tega ne zahteva. Zato Strenski sklepa, da ekstremisti, ki se žrtvujejo, dajo več kot Bog pričakuje. Strenski nadaljuje in trdi, da obstaja med muslimani prepričanje, da se človeka ne žrtvuje (Strenski, 2003: 16–23).

¹⁷ Zanimivo je, da so rokopisi vsebovali le zapise soglasnikov. Samoglasniki, ki so bili predvsem del ustnega recitiranja Korana, so bili tako izpostavljeni spremembam, kar je lahko privedlo do sprememb v razumevanju vsebine Korana že zelo zgodaj (Kerševan in Svetlič, 2003: 13).

¹⁸ Obstaja več kot 30 prevodov Korana v angleščino, ki so različne kakovosti. Med njimi je tudi nekaj takih, ki so jih prevajali nemuslimani. Veliko prevodov vsebuje špekulativne interpretacije, ki ne odražajo razumevanja večine (*mainstream*) muslimanov. Poleg tega ne vsebujejo razlag, kar povzroča nerazumljivost Korana (The Holy Qur'an, 2000: vii–viii).

Oblikovanje sur/poglavij je bilo pogojeno z ustnim recitiranjem in zaporedjem, ki naj bi ga določal Mohamed sam, ne glede na časovno zaporedje razodevanja. Različna koranska sporočila so tako bila izpostavljena vplivom različnih dogodkov v Mohamedovem življenju (politični spopadi in osebno življenje), zato islamska tradicija in razlagalci Korana soglašajo, da je treba za razumevanje in interpretacijo Korana poznati in upoštevati konkretne situacije Mohamedovega življenja, saj se le-te odražajo v Koranu. Toda vprašanje ostaja, ali je sam spreminjal razodeto besedo? Zato imajo dodaten pomen razlaganja sune in hadisi.¹⁹ V Koranu namreč ni vedno razvidno, na kaj se nanaša. Tudi Koran sam pravi, da nekateri verzi ostajajo skrivnostni in nejasni. Koran (83: 7) jasno pove: *“To je Knjiga, ki ti je razodeta. Neki njeni stihi so enoznačni/razvidni, ti so jedro Knjige, drugi so temni, večpomenski stihi (alegorični, op. A. F.). Tisti, ki se v srcu odvrta-jo od prave poti, sledijo nejasnim, večznačnim in skušajo ljudi zmesi, da bi jih tolmačili po svoje (poudarila A. F), toda zares tolmačiti jih ne zna nihče razen Boga. ...”* (Kerševan in Svetlič, 2003: 13–19; Etienne, 1987/2000: 75).

Islamska tradicija torej upošteva vpliv in slabosti človeškega značaja, zato obstajajo v islamskem svetu štiri stopnje in viri islamskega prava, s katerimi se razlaga Koran. Najprej se upošteva Koran, nato suno, nato soglasje pravnih učenjakov ali *idžma* ter analogijo ali *kijas* (sprejemanje odločitev po analogiji že sprejetih odločitev). Velik pomen ima tudi *idžtihad* ali napor posameznega muslimana, da s samostojno interpretacijo pride do rešitve (Kerševan in Svetlič, 2003: 20–21; Šabič, 1990: 32). Idžtihad je dobrodošla rešitev problema, vendar vsekakor ni samovoljna interpretacija. Idžtihad mora potrditi družba s soglasjem in mora biti skladna z božjo besedo. Toda v četrtem stoletju je sunitska ulema (duhovščina) zaprla možnost idžtihada, saj je ugotovila, da je “našla odgovore na vsa pomembna vprašanja”. Ravno to je izzvalo velik odpor predvsem pri naprednejših muslimanih in fundamentalistih. Strinjajo se, da si je ulema s tem utrdila moč in oblast in si prisvojila pravico edinega legitimnega razlagalca svetih spisov. Ker je uradna ulema nastala šele v drugem stoletju po Mohamedovi smrti, se njen monopol nad razlaganjem svetih spisov izpodbija (Šabič, 1990: 34).²⁰

Največkrat zlorabljen in reinterpreteriran je koranski termin džihad, ki se največkrat prevaja kot “sveta vojna”, na katero se sklicujejo fundamentalisti, ko ho-

¹⁹ Hadisi so zapis sune ali prakse Mohameda in njegovih tovarišev, ki dopolnjujejo Koran. Vsebujejo napotke in zglede iz Mohamedovega življenja (Kerševan in Svetlič, 2003: 25). Obstaja več vrst hadisov, ki so jih zapisali različni avtorji, zato pa imajo različno avtoriteto, kar je posledica večje ali manjše verodostojnosti. Medtem ko so nekateri hadisi splošno sprejeti, so nekateri celo napačni in izmišljeni, kar je posledica nevednosti ali namernega zavajanja (Winters, 1997).

²⁰ Ker je ulema velikokrat podpirala režime na oblasti, je v skladu z njihovimi interesi tudi razlagala svete spise in interpretirala šarijo. Zatorej se moramo pri avtoritativnosti uleme kot “legitimnega” razlagalca svetih spisov zavedati, da je tudi sama izkoriščala položaj za kontroverzne razlage islamskih pravil in upravičevanja konkretnih interesov oblasti v določenem obdobju.

čejo upravičiti samomorilske napade. Toda Koran nikjer ne omenja vojne kot svete, še manj pa z vojno povezuje termin džihad.²¹ Debeljak, Kerševan in Svetlič ter Jurgensmeyer pišejo, da Koran daje prednost nenasilju in miru, v primeru ogroženosti vere ali napada na vernike pa brez dvoma dovoljuje tudi oboroženi boj, ki pa je omejen na samoobrambo in vključuje samodisciplino in regulacijo vojne (Kerševan in Svetlič, 2003: 30; Debeljak, 1995: 55; Jurgensmeyer, 2000: 79). Taka opredelitev vojne je nujno *defenzivna* in je utemeljena v Koranu. Toda opredelitev se je v *ofenzivno vojno* razširila v *doktrini o pravični vojni*, ki se je razvijala v obdobju umajadskih in abasidskih kalifov. Džihad kot vojaško sredstvo so utemeljevali predvsem hadisi in ne Koran, kar je implicitno privedlo do razvoja vojaške doktrine, ki je pojme džihad in vojskovanje neločljivo povezala (Debeljak, 1995: 56–57). Zato Hoffmann in Sachedina opozarjata, da je *treba ločiti religijo od njene zgodovine*. V zgodovini se je namreč religija razvijala in spreminjala v skladu s trenutnimi politično-ekonomskimi odnosi moči, kar se je odražalo v verski (in vojaški) doktrini. Religija je tako velikokrat uporabljena kot ideologija, ki jo vpleteni z interpretacijami instrumentalizirajo v skladu s političnimi, ekonomskimi in drugimi interesi (Hoffmann, 2004; Sachedina, 2003). Toda ne glede na to je doktrina razvila jasna pravila vojne, ki ne dovoljujejo arbitrarne uporabe nasilja in omejuje fanatizme in ekscese sile (Debeljak, 1995: 58).

Interpretacije fundamentalistov so torej le navidezno podobne Koranu, saj ima ista izjava v drugem kontekstu popolnoma drugačen pomen. Ker Koran predstavlja ideale mišljenja in obnašanja, je torej treba vse islamske pojme in koncepte analizirati v okviru islama kot CELOTE. Koncepta mučeništva ne smemo razumeti v izolaciji od celote islama, ki ceni predvsem predanost Bogu in mir. Mučeništvo pomeni žrtvovanje v imenu te predanosti, ki nikakor ni nasilno in nepremišljeno škodovanje drugemu. Zato je napačno iskati povezave mučeništva zgolj v nasilnem bojevanju ali s samomorom, ki ga Koran strogo prepoveduje, temveč ga je treba razumeti kot *vseživljenjski proces* (Ezzati, 1986).

MODERNOST ISLAMSKEGA FUNDAMENTALIZMA V INTERPRETACIJI MUČENIŠTVA

Sodobne interpretacije Korana in mučeništva so torej moderne in invariantne. Naj pojasnim, kako je v okviru islamskega fundamentalizma²² do tega pri-

²¹ Džihad pomeni predvsem prizadevanje in napor, ne nujno nasilje. Za nasilje in vojni spopad Koran uporablja besedo qital (katala), ki pomeni ubijanje, vojno, boj (Hoffmann, 2004; Kerševan in Svetlič, 2003: 30; Debeljak, 1995: 54).

²² Termin fundamentalizem je krščanskega izvora. V letih 1910–1913 v Ameriki izide niz brošur "The fundamentals," v katerih nekatere protestantske ločine Sveto pismo pojmujejo kot nezmotljiv tekst. Prav tako sam pojem fundamentalizem izraža verovanje v fundamente vere, v kar pa verjamejo verniki vseh religij (Debeljak, 1995: 36; Smrke, 2000: 241).

šlo. Analizo islamskega fundamentalizma bomo začeli s poudarkom, da kljub specifičnim diskurzom religije, ki se (jo) umešča zunaj meja razuma, v transcendentno sfero, gibanj, kot so fundamentalistična, ne smemo jemati kot subjekt s kakršnokoli ontološko ali epistemološko prednostjo. Kajti ravno ta zahteva, da so fundamentalisti ontološko superiorni in izredni ter da njihova oblast izhaja iz Boga, daje fundamentalističnim gibanjem potrebno avtoriteto, da njihova ideologija uspe. Verska gibanja je treba analizirati kot katerokoli drugo sekularno gibanje ali ideologijo (Bhatt, 1997: 35).

Veliko avtorjev (Etienne, 1987/2000; Choueiri, 1990/1997; Davidson, 2003; Debeljak, 1995; Šabič, 1990; Smrke, 2000; Jurgensmeyer, 1997; Jevtić, 1989; Taylor in Horgan, 2001) islamistična gibanja analizira v kontekstu zunanjih vplivov kolonizacije in dekolonizacije, ki so radikalno posegli v drugo kulturno sfero in imaginarij. Predvsem kapitalizem (ali neoimperializem) prek ekonomske, toda tudi kulturne plati izziva reakcijo, ne smemo pa zanemariti tudi notranjih konfliktov, korupcije in totalitarnih režimov, ki so v nekaterih islamskih državah pripeljali do uporov in nastanka skrajnih islamističnih skupin.

V takih okoliščinah je zatekanje k religiji pogosto ravno zato, ker je edina sposobna izzvati državo, ki si lasti monopol nad orožjem in nasiljem, saj si tudi religija lasti iste diskurze in je zato učinkovit lokus za interpretacije in legitimacijo nasilja, ker ga upravičuje neizpodbitna avtoriteta – Bog sam. (Jurgensmeyer, 1997: 16–23). Radikalni islamski fundamentalisti iščejo rešitve in legitimnost v povratku h koreninam islama, toda pri tem se Etienne utemeljeno sprašuje, h kateremu islamu ter kdo in kako si ga na novo prisvaja (Etienne, 1987/2000: 11). Ravno tu pridejo v poštev verska izkustva (mučeništvo, džihad), na katera se z reinterpreteracijo nanašajo islamisti (Sachedina, 1991: 406–407). Pomislili bi torej, da gre zaradi sklicevanja na preteklost religijskih struktur za tradicionalno gibanje, toda islamski fundamentalizem interpretira zgodovino in islamski nauk na izviren način in mu zato Bhatt pripisuje “*izum tradicije*” (Bhatt, 1997: xiv-xvi). Islamizem je torej povsem *moderno gibanje*, je renesansa, “*znova najdena tradicija*” ali “retradicionalizacija zaradi pretirane modernosti”, kjer “prilastitev političnega poteka prek religioznega” (Etienne, 1987/2000: 24, 69).

Islamski fundamentalizem uporablja *nove oblike* delovanja in nove politične govorce (Bhatt, 1997: xvii). Da bi učinkovito nastopil, islamski fundamentalizem razvije *ново ideologijo* in novo avtoriteto, ki jo utemeljuje na religiji. Toda da bi *avtoriteto* ohranili, jo morajo podkrepiti s svetimi besedili, zato so islamisti ponovno brali islamske svete spise in jih interpretirali v skladu z njihovimi interesi. Zato Debeljak islamistično branje označuje kot selektivno prisvajanje svetih spisov. Noviteta islamskega fundamentalizma je tudi *ambiva-*

lenten odnos do modernosti, saj se ne izognejo uporabi videoposnetkov in kaset, kar ironično skomercializira religijo in le-ta z uporabo teh medijev postane tržno blago (Debeljak, 1995: 20–48). Fundamentalisti s pomočjo informacijske tehnologije novo avtoriteto aplicirajo na celotno skupnost. V svojih nagovorih trdijo, da islam pravi “to in ono”, muslimani mislijo “to in ono” in tako trdijo, da predstavljajo “legitimen” substitut milijarde muslimanov! (Bhatt, 1997: 121–123).

Radikalna islamska gibanja so se začela v koloniziranih mestih, kjer so se srečevale različne kulture in se v procesu stika soočile s transformacijo socialnih, političnih in kulturnih kategorij (Bhatt, 1997: 64; Debeljak, 1995: 37). Napetost med dvema različnima prostoroma in meja med njimi, ki jo Bhatt imenuje kolonialna meja, povzroča nastanek *novih identitet in novih simbolov*. Te nove identitete so hibridne in odmevajo skozi nove tradicije, ki niso nikoli imele nobene zgodovinske, geografske, nacionalne, etnične ali verske podlage (Bhatt, 1997: 42–43, 147–148). Toda fundamentalisti so obremenjeni s čistostjo (purity) in iskanjem novega sebstva, ki bi izražal to čistost. Iskanje čistega in primitivnega sebstva je posledica antikolonializma in protisujeznjskih gibanj, kjer so se trudili ne le osvoboditi, ampak tudi očistiti svojo identiteto. Zato produkcija identitet, transformacija fizičnega in simbolnega prostora zahtevajo proizvodnjo teles, ki bi ustrezala tem kategorijam, kar pa izraža utopične (ali distopične) želje islamistov. Namreč, če se pri ustvarjanju identitet obračajo v preteklost, da bi te nove identitete prikazali kot stare, zato reinterpreterirajo besedila in si selektivno prisvajajo zgodovino skozi prizmo sedanjosti. Bhatt ta poskus imenuje “zgodovino sedanjosti” (Bhatt, 1997: 50–58, 66–67). Islamisti ustvarjajo nove antropologije telesa tako na konkretni kot simbolni ravni, ki povzročajo decentralizacijo subjekta v prid skupnosti (Bhatt, 1997: 70–71). Bhatt piše, da je ravno telo tisti medij, prek katerega se meri islamizem. Ustvarjena so nova telesa, vključno z mrtvimi. Primer za to je aktivizacija mučeništva v času Homeinija (Bhatt, 1997: 106–107, 276).

Na novo nastalo avtoriteto in koncepte fundamentalisti potencirajo z rednim ponavljanjem. Redni verski festivali, kot so ašura in Hamasove procesije, pomagajo upravičevati in utrjevati alternativne interpretacije nasilja. Politična govorica smrti, umiranja, maščevanja, mučeništva in očiščenja predstavlja družbeno totaliteto, ki manipulira s telesi in umi družbenih skupin, nad katerimi imajo karizmatični voditelji nadzor in moč. *Odvzamejo jim vsakršne etične pomisleke o nasilju in ubijanju teles* (Bhatt, 1997: 69, 72–73). Bhatt trdi, da sklicevanje na sveta besedila v proizvodnji novih etičnih načel nima podpore v tradicionalni verski ortodoksiji. V novih interpretacijah namreč ni več etike in morale, temveč čistost in osvobajanje. Čeprav se sklicujejo na besedila in prak-

so iz preteklosti, jih vse nove značilnosti nedvomno uvrščajo med moderna gibanja in zato Bhatt predlaga izraz *neofundamentalizem*, saj današnji fundamentalizem pomeni novost verskih identitet, reinvincijo arheoloških in antropoloških tradicij in originalno filozofsko obdelavo tradicije ne glede na to, koliko vztrajajo pri tem, da izhajajo in črpajo iz tradicije (Bhatt, 1997: 35, 74–78, 100–101).

SKLEP

Predstavljena analiza je le del kompleksnosti fenomena samomorilskih napadov, ki ga zaznamujejo mnogoteri vzroki in morebitne rešitve. Silke in Rapoport povzameta, da je samomorilski terorizem ne glede na njegovo posebnost in šokantnost simptom širših družbenih, političnih in ekonomskih problemov, ki jih moramo nujno dekodirati, če hočemo doseči razumevanje in rešitev (Silke, 2003b: 107; Rapoport, 1998: 10–106). Toda žal je dandanes zaradi terorizma, ki se upravičuje s teološkimi sredstvi, javnost napeljana na misel, da ljudje ubijajo samo zaradi verskih razlogov. Zato je članek skušal osvetliti okoliščine in sodobne interpretacije mučeništva, ki so zelo netradicionalne in destruktivne, saj predvidevajo popolno uničenje sebe in drugega. Navid Kermani (2003) vidi v taki radikalizaciji vere variacijo nihilizma, saj je spoštovanje, ki ga goji Koran do življenja in stvarjenja, v popolnem nasprotju z destrukcijo posameznika, ki jo razvijajo sodobne fundamentalistične ideologije in zlorablajo cenjeno in kompleksno versko mučeništvo.

LITERATURA:

- ATRAN, Scott (2003): *Genesis of Suicide Terrorism*, <http://search.epnet.com/direct.asp?an=9355002&db=aph> (15.08.2004);
- BERKO, Anat, Yuval Wolf in Moshe Addad (2004): The Moral Infrastructure of Chief Perpetrators of Suicidal Terrorism: An analysis in terms of moral judgment, <http://www.ict.org.il/articles/articleDet.cfm?articleid=517> (1. 8. 2004);
- BHATT, Chetan (1997): *Liberation and Purity: Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity*. London: UCL Press.
- CHOUËIRI, Youssef M. (1990/1997): *Islamic Fundamentalism*, 2. izdaja. London in Washington: Pinter;
- CRENSHAW, Martha (1998): "The logic of terrorism: Terrorist behaviour as a product of strategic choice". V: Walter Reich (ur.) *Origins of Terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, 7–24. Washington D. C.: Woodrow Wilson Center Press;
- ČENGJIĆ, Haris (2001): *Mjesto i uloga žrtve u islamu*, <http://www.znaci.com/printart7.html> (15. 2. 2003);
- DAVIDSON, Lawrence (2003): *Islamic Fundamentalism*. Westport: Greenwood Press;
- DAVIS, Joyce M. (2003): *Martyrs: innocence, vengeance, and despair in the Middle East*. New York etc.: Palgrave Macmillan;
- DEBELJAK, Aleš (1995): *Oblike religiozne imaginacije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče;
- DOLNIK, Adam in Anjali Bhattacharjee (2002): "Hamas: suicide bombings, Rockets, or WMD?", *Terrorism and Political Violence*, Vol. 14, No. 3, 109–128. London: Frank Cass;
- ÉTIENNE, Bruno (1987/2000): *Radikalni islamizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba;
- EZZATI, Abdul Fazl (1986): *The Concept Of Martyrdom In Islam*, <http://www.al-islam.org/al-serat/Concept-Ezzati.htm> (25. 12. 2003);

- FELDER, Yotam (2001): *72 Black Eyed Virgins: A Muslim Debate on the Rewards of Martyrs*, <http://www.dhushara.com/book/sakina/isl/#anchor1359674> (25. 12. 2003);
- GANOR, Boaz (2000): *Suicide Terrorism: an overview*, <http://www.ict.org.il/articles/articledet.cfm?articleid=128> (15. 2. 2003);
- Glasar religijskih pojmov* (1999): Sarajevo: Međureligijsko vijeće Bosne i Hercegovine;
- GOLDBERG, Jeffrey (2001): *The Martyr Strategy*, <http://www.dhushara.com/book/sakina/isl/#anchor1302727> (25. 12. 2003);
- HOFFMANN, Christian H. Abdul Hadi (2004): "Lecture at the Embassy of the Arab Republic of Egypt". Berlin: The European Student Conference "Religion in Europe: its Impact on Civil Society, 17-22 februar 2004;
- HORGAN, John (2003): "The Search for the Terrorist Personality". V: Andrew Silke (ur.) *Terrorists, Victims and Society: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, 3-27. Wiley: University of Leicester;
- ISRAELI, Raphael (1997): "Islamikaze and their Significance". *Terrorism and Political Violence*, Vol. 9, No. 3, 96-121. London: Frank Cass;
- ISRAELI, Raphael (2002): "A Manual of Islamic Fundamentalist Terrorism". *Terrorism and Political Violence*, Vol. 14, No. 4, 23-40. London: Frank Cass;
- JEVTIĆ, Mirosljub (1989): *Savremeni džihad kao rat*. Beograd: Nova knjiga;
- JURGENSEMEYER, Mark (1997): "Terror Mandated by God". *Terrorism and Political Violence*, Vol. 9, No. 2, 16-23. London: Frank Cass;
- JURGENSEMEYER, Mark (2000): *Terror in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence*. Berkley, Los Angeles in London: University of California Press;
- KERMANI, Navid (2002): *Roots of terror: suicide, martyrdom, self-redemption and Islam*, <http://www.opendemocracy.net/debates/article-2-44-88.jsp;jsessionid=823C166095216E9EDFB1BD3B924DF585#0> (25. 12. 2003);
- KERŠEVAN, Marko in Nina Svetlič (2003): *Koran. O Koranu, Bogu, islamu ...* Ljubljana: Cankarjeva založba;
- KRAMER, Martin (1998): "The moral logic of Hizballah". V: Walter Reich (ur.) *Origins of Terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, 131-157. Washington D. C.: Woodrow Wilson Center Press;
- MERARI, Ariel (1998): "The readiness to kill and die: Suicidal terrorism in the Middle East". V: Walter Reich (ur.) *Origins of Terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, 192-207. Washington D. C.: Woodrow Wilson Center Press;
- POLIČ, Marko (2001): "Posvećeni bojevnik ali brezumni norci?". *Revija Obramba*, let. 33, št. 10, 20-21;
- RAPOPORT, David C. (1998): "Sacred terror: A contemporary example from Islam". V: Walter Reich (ur.) *Origins of Terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, 103-130. Washington D. C.: Woodrow Wilson Center Press;
- SACHEDINA, Abdulaziz A. (1991): "Activist Shizism in Iran, Iraq, and Lebanon". V: Martin E. Marty in R. Scott Appleby (ur.) *The Fundamentalism Project: Fundamentalisms Observed*, 403-456. Chicago in London: The University of Chicago Press;
- SACHEDINA, Abdulaziz (2003): *Justifications for Violence in Islam*, http://www.elca.org/jle/articles/contemporary_issues/article.sachedina_abdulaziz_printer-friendly.html (25. 12. 2003);
- SAID, Edward (2002): *Is Israel more secure now?* <http://www.counterpunch.org/saidsecure.html> (15. 5. 2004);
- SCHWEITZER, Yoram (2001): *Suicide Bombings; The Ultimate Weapon?* <http://www.ict.org.il/articles/articledet.cfm?articleid=373> (15. 2. 2003);
- SILKE, Andrew (2003a): "Becoming a Terrorist". V: Andrew Silke (ur.) *Terrorists, Victims and Society: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, 29-53. Wiley: University of Leicester;
- SILKE, Andrew (2003b): "The Psychology of Suicidal Terrorism". V: Andrew Silke (ur.) *Terrorists, Victims and Society: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, 93-108. Wiley: University of Leicester;
- SMRKE, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede;
- STRENSKI, Ivan (2003): "Sacrifice, Gift and the Social Logic of muslim 'Human Bombers'". *Terrorism and Political Violence*, Vol. 15, No. 3, 1-34;
- ŠABIČ, Zlatko (1990): *Islamska opozicija: ideja in praksa islamskega (konservativnega in ekstremnega) fundamentalizma* (diplomska naloga). Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo;
- TAYLOR, Max in John Horgan (2001): "The Psychological and Behavioural Bases of Islamic Fundamentalism". *Terrorism and Political Violence*, Vol. 13, No. 4, 37-71. London: Frank Cass; *The Holy Qur'an With English Translation* (2000): 6. izdaja. Istanbul: İlmî neşriyat;
- WEINBERG, Leonard, Ami Pedahzur in Daphna Canetti-Nisim (2003): "The Social and Religious Characteristics of Suicide Bombers and their Victims". *Terrorism and Political Violence*, Vol. 15, No. 3, 139-153;
- WINTERS, Jonah (1997): *Dying for God: Martyrdom in the Shii and Babi Religions*, <http://bahai-library.org/theses/dying/> (25. 12. 2003).