

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

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

Tariq Ramadan

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

Johann Wolfgang Goethe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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