

Sveučilište u Zadru

Odjel za sociologiju

Preddiplomski sveučilišni studij sociologije (dvopredmetni)

Melinda Vrkić

**Zapadnjačka percepcija islama u svjetlu islamskog
fundamentalizma i islamizma**

Završni rad

Zadar, 2019.

Sveučilište u Zadru

Odjel za sociologiju
Preddiplomski sveučilišni studij sociologije (dvopredmetni)

Zapadnjačka percepcija islama u svjetlu islamskog fundamentalizma i
islamizma

Završni rad

Student/ica:
Melinda Vrkić

Mentor/ica:
Mr.sc. Ratko Čorić

Zadar, 2019.



Izjava o akademskoj čestitosti

Ja, **Melinda Vrkić**, ovime izjavljujem da je moj **završni** rad pod naslovom **Zapadnjačka percepcija islama u svjetlu islamskog fundamentalizma i islamizma** rezultat mogega vlastitog rada, da se temelji na mojim istraživanjima te da se oslanja na izvore i radove navedene u bilješkama i popisu literature. Ni jedan dio mogega rada nije napisan na nedopušten način, odnosno nije prepisan iz necitiranih radova i ne krši bilo čija autorska prava.

Izjavljujem da ni jedan dio ovoga rada nije iskorišten u kojem drugom radu pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj, obrazovnoj ili inoj ustanovi.

Sadržaj mogega rada u potpunosti odgovara sadržaju obranjenoga i nakon obrane uređenoga rada.

Zadar, 26. rujna 2019.

Sadržaj

| | |
|--|----|
| 1. Uvod..... | 1 |
| 2. Ciljevi i svrha..... | 2 |
| 3. Što je to islamski fundamentalizam?..... | 2 |
| 4. Islamski pokret : značaj i uzroci | 5 |
| 4.1. Treći arapsko-izraelski rat i iranska revolucija | 6 |
| 4.2. Reakcija na dominaciju Zapada: sukob civilizacija | 8 |
| 4.3. Moderni intelektualni izvori islamskih pokreta | 10 |
| 5. Kritika teorije o civilizacijama..... | 12 |
| 6. Islam u očima Zapada..... | 14 |
| 7. Zaključak | 16 |
| 8. Literatura | 19 |

Zapadnjačka percepcija islama u svjetlu islamskog fundamentalizma i islamizma

Sažetak

U posljednjoj četvrtini dvadesetog stoljeća svjedočimo porastu i jačanju islamskog pokreta kao oblika otpora imperijalizmu Zapada i nametnutim zapadnim vrijednostima. Socioekonomska kriza i nasilni sukobi izazivaju osjećaje poniženja i otuđenosti kod stanovnika muslimanskih zemalja, te se oni okreću religiji kao glavnom izvoru rekonstrukcije identiteta. U radu se želi ukazati na to da islamski pokret nije tradicionalnog, već modernog karaktera. Danas se islamski pokret, kao i sav islam, pogrešno izjednačava s terorizmom i ekstremizmom. I u nekim akademskim krugovima prikazan je kao kultura dijametralno suprotna i nepomirljiva sa Zapadom. S obzirom na jačanje utjecaja islamizma na globalnoj političkoj sferi, jača i zapadna percepcija o univerzalnoj islamskoj prijetnji. Institucije odgovorne za oblikovanje javnog mnijenja siju strah od terorizma, a islamofobija se inkorporira u političke diskurse i programe.

Ključne riječi: islam, islamski fundamentalizam, islamizam, Zapad, islamofobija

Western perception of Islam in the light of Islamic fundamentalism and Islamism

Abstract

In the last quarter of twentieth century we are witnessing a resurgence and reinforcement of the Islamist movement as a form of resistance toward the imperialism of the West and imposed Western values. Socioeconomic crisis and violent conflicts provoke the sentiments of humiliation and alienation amidst the inhabitants of Muslim countries, so they turn to religion as the main source of identity reconstruction. In this paper, we wish to point out that the character of the Islamist movement isn't traditional, yet modern. Islamist movement, as well as Islam as a whole, is nowadays equated with terrorism and extremism. In certain academic circles it is presented as a culture diametrically opposed to the West. Considering the increase of Islamist influence in the global political sphere, thus the Western perception of the "universal Islamic threat" strengthens. Institutions which are responsible for molding public opinion are spreading the fear of terrorism, and Islamophobia is being incorporated in the political programs and discourses.

Key words: Islam, Islamic fundamentalism, Islamism, West, Islamophobia

1.Uvod

Usljed društvenih promjena i procesa te posljedica ratnih sukoba 20.stoljeća, određenim društvima i društvenim skupinama narušen je identitet i osjećaj pripadnosti. Zato u posljednjoj četvrtini 20. stoljeća svjedočimo pojavi fundamentalizama kao obliku “povratka korijenima” i “uspostavljanja izvornosti”. Pozornost će u ovom radu biti usmjerena na islamski fundamentalizam, složen društveno-politički fenomen koji nadilazi granice religijskog, te pojašnjavanje njegovog, zapravo modernog, karaktera.

Manuel Castells (2002) u svojoj knjizi Moć identiteta donosi analizu islamskog fundamentalizma kao pokreta obnove kulturnog identiteta, uslijed neuspjelih pokušaja “pozapadnjavanja” arapskog svijeta od strane kolonizatora. Fundamentalizam se u tom slučaju javlja kao svojevrsan otpor kapitalizmu, modernizaciji, sekularizaciji te nacionalizmu koji je prema fundamentalistima promašena ideologija postkolonijalnog poretka. Unatoč tome, prema njemu islamski fundamentalizam nije tradicionalan pokret, budući da se formira oko društvene pobune protiv imperijalizma i kolonijalizma u svrhu obnove kulturnog identiteta.

Otpor imperijalizmu svjedoči tome da je islamski fundamentalizam kao fenomen neodvojiv od Zapada i diskursa koji ga stavlja u opoziciju sa Zapadom. O tome piše i Samuel Huntington (1996) u svojoj kontroverznoj knjizi “Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka” koja je i danas relevantna u proučavanju ove teme. Autor donosi tezu o sukobu različitih civilizacija, u ovom kontekstu islama i Zapada, te tvrdi da razlike između njih nisu primarno religijske nego kulturalne. Glavni uzrok sukoba je pritisak od hegemonije Zapada i njegovo nametanje zapadnih vrijednosti ostalim, nezapadnim civilizacijama.

Na neke od njegovih teza osvrće se i John Esposito (2001) koji postavlja pitanje postoji li stvarno islamska prijetnja. On smatra da teorija o sukobu civilizacija proizlazi primarno iz naglašavanja razlika između različitih društava, koja, kako ćemo u radu vidjeti, imaju i neke slične karakteristike i pozitivan uzajamni utjecaj. Autor tvrdi kako postoji i problem u korištenju samog termina “fundamentalizam” zbog njegove obojenosti negativnim konotacijama i povezivanja s nasilnim ekstremizmom i terorizmom. Isto tako, smatra kako teorija o civilizacijama ne objašnjava u dovoljnoj mjeri razlike između samih islamskih pokreta i društava.

2. Ciljevi i svrha

Cilj ovoga rada je istražiti fenomen „islamskog fundamentalizma“ te otkriti koji su uzroci njegova porasta i jačanja u muslimanskim društvima i zemljama u posljednjoj četvrtini dvadesetog stoljeća. Jedna od bitnih stavki u pristupu problemu je i definirati sam termin „fundamentalizam“ te istražiti zašto ne postoji konsenzus oko korištenja termina. Također ćemo se pozabaviti problemom proučavanja fenomena u akademskom okružju i navesti neke od problema pristranog stajališta u društvenim i humanističkim znanostima. Kontekst nastanka i razvoja islamskog fundamentalizma nemoguće je promatrati izvan okvira odnosa sa Zapadom, koji ima višestoljetnu povijest, i distinkcije muslimanskog društva u odnosu na Zapad. Stoga ćemo uočiti neke obrasce koji nam pokazuju kako su ti odnosi i međusobni sukobi utjecali na percepciju islamskog fundamentalizma i islama općenito u današnjem zapadnom društvu.

3. Što je to islamski fundamentalizam?

Pojam “fundamentalizam” predstavlja zajednički nazivnik za različite pokrete u kršćanstvu, islamu i židovstvu. Sam pojam nastaje tek početkom prošlog stoljeća u okviru protestantskog fundamentalizma Sjedinjenih Država, dok se u društvenoj teoriji počinje koristiti krajem 70-ih godina te se njime nastoji ukazati na političko-vjerske skupine koje se služe militantnim sredstvima i nasiljem kako bi prenijele svoja učenja i svjetonazore (Knoblauch, 2004; Trninić, 2017). Fundamentalizmima u svim religijama zajedničko je to što oni nastaju kao kontrakulturni pokreti, odnosno odgovor na moderne društvene promjene, a naročito sekularizaciju koja dovodi u pitanje religiju kao bitnu značajku identiteta.

Za mnoge je fundamentalizam pejorativ koji u sebi nosi značenje onoga što je retrogradno i statično dok u stvarnosti mnogi fundamentalistički vođe imaju najbolje visoko obrazovanje te koriste naprednu tehnologiju kao medij širenja svojih svjetonazora. Konkretno u slučaju islama, on se povezuje s ekstremizmom, fanatizmom i terorizmom (Esposito, 2002). Trninić (2017) dalje tvrdi da se pojam fundamentalizam nakon Iranske revolucije 1979. počinje koristiti kao pojam koji općenito označava društvene i političke događaje u vezi islama, iako je pogrešno reći da je sav islam fundamentalistički, budući da unutar njega postoje različite religijske struje. Armstrong

(2007:XV) tvrdi : “Naime, taj termin nije savršen, ali je koristan da se njim označe pokreti koje, uprkos razlikama, karakterizira velika sličnost.” Peter Berger (2008, prema Trninić 2017) drži da je fundamentalizam “nestretno odabran termin”. Autori poput Esposito (2001) usuglašavaju se u mnijenju da je u slučaju promatranja političkih zbivanja u arapskim zemljama izraz fundamentalizam anakron i vrijednosno opterećen negativnim konotacijama. “Vjerujem da je "fundamentalizam" suviše opterećen kršćanskim pretpostavkama i zapadnim stereotipima, kao i da implicira monolitnu prijetnju koja ne postoji. Mnogo podesniji opći pojmovi su "islamski revivalizam" ili "islamski aktivizam", koji su manje vrijednosno opterećeni i imaju korijen u islamskoj tradiciji” (Esposito, 2001:31-32).

Problematika termina fundamentalizam leži i u tome što neki izjednačavaju “fundamentalizam” s nasilnim ekstremizmom, time odbacujući bilo kakvu razliku između militantata (koji svoju militantnost ne izražavaju nužno primjenom nasilja) i terorista. *Mainstream* vjernici unutar tri vodeće svjetske religije protive se upotrebi “fundamentalizma” jer on implicira da su njihovi militantni suvjernici zapravo “pravi vjernici”, dok u stvarnosti manipuliraju svetim tekstovima u svrhu postizanja vlastitih političkih ciljeva. Također, nestručnjaci terminom “fundamentalizam” prave generalizacije, zanemaruju pojedinačne kontekste različitih pokreta te brkaju i umanjuju velike različitosti među njima (Almond, Sivan i Appleby, 2003).

Ipak, nisu svi autori za odbacivanje termina “fundamentalizam”. Almond, Sivan i Appleby (2003) drže da različiti religijski utemeljeni pokreti ipak dijele određene sličnosti, te da trenutno ne postoji drugi zadovoljavajući komparativni konstrukt. Tvrde da specifični termini kao, na primjer “neo-reformistički radikalni revolucionarni islam” mogu poslužiti samo u svrhu objašnjavanja jedinstvenog pokreta, ali ne i u slučaju usporedbe s drugim sličnim religijskim pokretima. “Kao što je Martin E. Marty uočio, oni što napadaju upotrebu termina fundamentalizam služit će se riječima kao što su “kapitalizam”, “socijalistički”, “nacionalistički”, “revolucionaran”, “liberalan”, konzervativan”, iako su one sve nastale u specifičnim okolnostima prije nego što su postale širokoprihvaćeni generalizmi (Almond, Sivan i Appleby, 2003).

Armstrong (2007) također ukazuje na nedostatke korištenja ovog termina koji se predominantno povezuje s kršćanskim bavljenjem doktrinom, što nije naročito preokupacija muslimanskih i židovskih fundamentalista. Doslovan prijevod “fundamentalizma” na arapski jezik daje nam riječ *usuliyyah*, koja se odnosi na proučavanje izvora raznih pravila i principa islamskog

prava. Taj prijevod nije reprezentativan za npr. fundamentaliste na Zapadu koji imaju sasvim drukčije ciljeve i fokus. Međutim, iako termin “fundamentalizam” može dovesti do pogrešnih zaključaka, Armstrong se slaže kako trenutno nema prikladnijeg sveobuhvatnog termina te da fundamentalizam ostaje trajno u upotrebi.

Marty (1988, prema Castells (2002) tvrdi da je fundamentalistima zajedničko to što su uvijek reaktivni i reakcionarni. Iako on primarno nastaje kao religijski pojam, danas se koristi u različite svrhe, bilo da se radi o tržišnom, političkom, kulturnom ili religijskom fundamentalizmu. Rani fundamentalizam nastao je kao odgovor na modernizaciju i moderne uvjete života koji dovode u pitanje tradicionalne vrijednosti, naročito religiju. On je u svojim počecima nastao kao tradicionalistički odgovor na Darwinovo učenje o evoluciji. Tome svjedoči slučaj pod nazivom Scops Monkey Trial, odnosno “Majmunski proces” iz 1925. godine kad je u gradu Daytonu, u američkoj saveznoj državi Tennessee profesor biologije John Scops završio na sudu zbog podučavanja evolucije, što je u to vrijeme bilo zakonom zabranjeno. Iako su fundamentalisti spomenuti slučaj izgubili, on im je bio odskočna daska za širenje utjecaja van zajednice, na javnu i političku sferu. Na taj se način fundametalizam transformira iz konzervativnog i zatvorenog pokreta religijske zajednice u revolucionaran politički pokret, preuzima se aktivna društveno-politička praksa. Iako je rani fundamentalizam religiju imao za cilj, ona postaje sredstvom mobilizacije u cilju osvajanja vlasti i ostvarivanja političkih ciljeva (Trninić, 2017).

Fundamentalističke pokrete se smatra protestnim odgovorima na izazove modernog društva, oni se u svojoj obrani od modernizacije pozivaju na ono što oni drže “istinskom” religijskom tradicijom. Islamski fundamentalizam ima malo drugačiji kontekst u odnosu na primjerice, onaj kršćanski, budući da se sekularizacija u kršćanstvu već dogodila, dok se taj proces u islamskoj povijesti odvijao sporije. Islamski fundamentalisti rastuću tendenciju razdvajanja države i religije povezuju s “pozapadnjačenjem” te kao zahtjev imaju uspostavljanje islamske države i istinski islamskog društva. Iako oni imaju shizofren stav prema modernizaciji, ipak se u svrhu promicanja svojih uvjerenja i širenja utjecaja služe modernom tehnologijom koju je ona donijela (Knoblauch, 2004; Castells, 2002).

4. Islamski pokret : značaj i uzroci

Kao što su europski imperijalizam i kolonijalizam bili zasnovani i opravdani modernošću, koja je bila zapadna tvorevina, tako je i razvoj nezapadnih regija koje su bile pod kolonijalnim utjecajem, pa tako i muslimanskog svijeta bio zasnovan na teoriji modernizacije koja se poistovjećivala sa sekularizacijom društva. Glavni rezultat modernizacije bio je nastanak novih elita i nagla segregacija muslimanskog društva, što se očitovalo u njihovim pravnim i obrazovnim sustavima. Postojanje tradicionalnih vjerskih i modernih sekularnih škola proizvelo je dvije klase suprotstavljenih svjetonazora. Tu se radi o islamski orijentiranoj većini i modernoj sekularnoj eliti orijentiranoj ka Zapadu. Znanost i tehnologija su se smatrale moćnim oruđem u modernizaciji. Međutim, većina muslimanskog svijeta nije usvojila sekularni svjetonazor, te se u okviru takve krize identiteta rodio islamski pokret. Naj snažniji oblici islamskog preporoda rodili su se upravo u onim zemljama koje se držalo za najnaprednije i “najmodernije” kao što su Egipat, Iran, Libanon i Tunis (Esposito, 2001).

Fundamentalisti su krivili modernizaciju za eroziju religijskih vjerovanja i prakse ali Almond, Sivan i Appleby (2009) uočavaju njihov ambivalentan stav prema modernoj znanosti i simultanu selektivnu upotrebu njezinih metoda. Esposito (2001) upućuje kako je islamski pokret tada brojio članove i vođe koji su mahom visokoobrazovani u medicini, znanosti i tehnici. Tehnološka dostignuća modernizacije kojoj su se fundamentalisti silno protivili poslužila su kao alat u organizaciji pokreta i masovne podrške. Širokom upotrebom medija i medijskih pomagala (kao što su radio, televizija, računala, audio i video kasete, faks-strojevi) uspostavili su učinkovitiju nacionalnu i nadnacionalnu komunikaciju islama.

Castells (2002) navodi da je fundamentalizam nalazio podršku među studentima, sveučilišnim profesorima, državnim činovnicima kojima se pridružuju mali trgovci i obrtnici. Doima se kako uzroci radikalnog fundamentalizma proizlaze iz kombinacije uspješne modernizacije provedene pedesetih i šezdesetih godina te neuspjeha većine muslimanskih zemalja da gospodarstva prilagode novim zahtjevima i uvjetima svjetskog tržišta. Među mladim gradskim visokoobrazovanim stanovništvom raslo je nezadovoljstvo posrnulim gospodarstvom. U nezadovoljstvu im se pridružuju osiromašene mase iz ruralnih krajeva, pogođene neuravnoteženom modernizacijom poljoprivrede. Tome je također pridonijela i kriza zapadne

postkolonijalističke tvorevine nacije-države, oko koje muslimansko stanovništvo nikada nije uspjelo izgraditi identitet. “Samo u *ummi*¹ pojedinac može biti u potpunosti ono što on ili ona jest, kao dio vjerničkog bratstva, temeljnog ujednačujućeg mehanizma koji osigurava zajedničku podršku, solidarnost i zajednički smisao. S druge strane, sama država nacija mora poreći svoj identitet : *al-dawla islamiyya* (islamska država) utemeljena na *šeri'a*² ima prvenstvo u odnosu na državu-naciju (*al-dawla qawmiyya*)”(Castells,2002:26).

Matić (2011) tvrdi da islamski preporod u sebi nosi reakciju na snažno prisutne osjećaje besmisla i poniženja te ga treba promatrati kroz prizmu alijenacije i potrage za autentičnosti. On je složen i multidimenzionalan fenomen kojeg nije moguće objasniti samo preko jednog skupa uzroka : društvena kriza koja je bila njegov povod nije pogodila samo jednu ili nekolicinu zemalja, isto tako je multidimenzionalna; istovremeno se govori o socioekonomskoj, političkoj, kulturnoj i duhovnoj krizi. Ona kulminira kao rezultat iznevjerenih očekivanja i neuspjeha u sferi izgradnje države, vojne moći i socioekonomskog razvoja (Dekmeijan, 1995, prema Matić, 2011). Kroz razne političke procese, fundamentalistički projekt se javlja u svim muslimanskim društvima, oni razočarani ili uskraćeni od sistema izgrađuju novi identitet služeći se tradicijom kako bi ponovno izgradili smisao u aktualnom globalnom poretku (Castells,2002).

4.1. Treći arapsko-izraelski rat i iranska revolucija

Odnosi na Bliskom istoku određeni su posljedicama Drugog svjetskog rata, u kojem je u holokaustu ubijeno oko šest milijuna Židova. Na Londonskoj konferenciji (1946.-1947.) Velika je Britanija ponudila podjelu Palestine na dvije autonomne provincije koje bi ostale pod upravom britanskog povjerenika. Suprotstavljene strane su odbile prijedlog te su se sukobi u Palestini nastavili, stoga se britanska vlada povlači iz Palestine i mandat prepušta Ujedinjenim Narodima. UN je ponudio podjelu Palestine na dvije države vezane ekonomskom unijom. Po povlačenju britanske vlade 15. svibnja 1948. uslijedio je sukob koji je rezultirao masovnim protjerivanjem arapskog stanovništva u okolne zemlje. Kulminacija dugotrajnog sukoba očituje se porazom u

¹ Umma – zajednica muslimana u cijelom svijetu

² Šerijat, izvorno shari'a – Božji zakon koji čine Kuran i hadit

trećem izraelsko-arapskom ratu, 5. lipnja 1967., kada Izrael napada Egipat, Siriju i Jordan (Kalinić, 2013).

Iako je Bliski istok i ranije bio poprištem konflikata, prava eksplozija islamskog pokreta javlja se neposredno nakon trećeg arapsko-izraelskog rata. Dalekosežne posljedice rata očitovale su se u krizi identiteta i samosvijesti koja je navela arapske intelektualce ka preispitivanju nacionalističkih teza. Poraz je potkopao ideološke stupove na kojima je počivao nacionalizam te otvorio puteve za formiranje nove protestne ideologije i pokreta izgrađenih oko religije i identiteta. Uslijed takve krize, ideja arapskog nacionalizma se u sve većoj mjeri počela shvaćati kao alat nametnut od strane Zapada u svrhu stvaranja razdora među muslimanima (Matić, 2011). Boris Havel (2013:20) navodi kako je “arapsko-izraelski sukob bitno određen religijskim, a ne sekularnim pristupom politici.” Dok se u sekularnoj politici sve podređuje pregovorima, religijski pristup je radikaln i isključiv ; svaka suprotstavljena strana vjeruje u “božansko pravo vlasništva na zemljom” koje, prema njima, ne može biti predmet pregovora.

Važno je istaknuti i slučaj Iranske revolucije, koja je također bila jedno od polazišta radikalizacije islamskog svijeta. Šahova Bijela revolucija 1963. predstavljala je ambiciozan pokušaj socioekonomske modernizacije u vidu povezivanja s novim, globalnim kapitalizmom u nastanku. Ona je oslabila glavne strukture tradicionalnog društva, od poljoprivrede do kalendara, pri čemu je glavni sukob šaha i *ulema*³ nastao zbog šahove promjene islamskog u predislamski kalendar Ahemenijske dinastije (Castells, 2002). U šijitskom svetom gradu Komu 1978. godine počinju prvi veći prosvjedi. Prosvjedovali su svi osujećeni diktaturom šaha Pahlavija, počevši od studenata i intelektualaca koji traže slobodu i demokraciju, bazarskih trgovaca i obrtnika nezadovoljnih inflacijom do šijitskih svećenika i vjerodostojnika koji su šahu zamjerali nedovoljnu zaokupljenost islamom i sklonost prozapadnim utjecajima. Društvenu krizu produbljuje ekonomska kriza uslijed štrajkova radnika naftne infrastrukture što dovodi do naglog pada proizvodnje i prihoda (Kalinić, 2013; Castells, 2002). Šahu su svi zamjerali represiju nad političkim protivnicima, korupciju, gospodarske i političke reforme u skladu s interesima zapadnih zemalja. Iako su političke demonstracije podržane od ljevice, na čelu su bili vjerski krugovi uz podršku ajatolaha Homeinija. Po rušenju monarhije, revolucionarno vijeće pod njegovim vodstvom preuzima vlast 11. veljače 1979. godine. Islamska revolucija nije bila od značaja samo

³ Ulema od izvorno *ulama* – označava vjerske duhovnike, učenjake i stručnjake islamske doktrine, religije i zakona

za Iran, ona predstavlja jednu od najznačajnijih revolucija u povijesti budući da nakon nje politički islam ojačava na suvremenoj svjetskoj političkoj sceni. Između dva svjetska bloka islam se legitimira kao treći put (Kalinić, 2013). Islamska se revolucija istodobno suprotstavlja instituciji monarhije, države-nacije, sekularizaciji te modernizaciji kao izrazu pozapadnjavanja.

Kao što tvrdi Karen Armstrong (2007: 391-392): “Islamska revolucija u Iranu predstavljala je poseban problem onima koji su se još uvijek čvrsto držali principa prosvjetiteljstva. Revolucije su trebale biti strogo sekularističke. Smatralo se da se one dešavaju obično kada ovozemaljski svijet stekne novo dostojanstvo i sprema se da proglasi svoju nezavisnost od mitskog svijeta religije.”

Radikalizacija islamskog režima nakon napada Iraka na Iran 1980. godine i okrutan rat koji nastupa dovode do čišćenja društva i imenovanja posebnih vjerskih sudaca za prekršaje koji se smatraju “bezbožnim” i protuislamskim, poput preljuba, homoseksualnosti, kockanja, izdaje. Progon je osobito bio usmjeren na pripadnike političke ljevice koja nije imala autonomni društveni prostor koji bi poslužio kao utočište od represije. S druge strane, islamistička je opozicija uporište pronašla u relativnoj autonomiji vjerskog prostora te je preko islamskih humanitarnih organizacija i privatnih džamija djelovala među masama. Opadanjem prestiža revolucionarnih režima, jača politički utjecaj konzervativnih islamskih zemalja na čelu s naftom bogatom Saudijskom Arabijom koja je financijskom podrškom pomagala različitim islamističkim grupama. Islamistima jača osjećaj samopouzdanja i vjere u superiornost islamskih svjetonazora (Castells, 2002; Matić, 2011).

4.2. Reakcija na dominaciju Zapada: sukob civilizacija

Matić (2011) navodi kako arapsko-izraelski sukob i Iranska revolucija pokazuju da je rast islamskog aktivizma i jačanje političkog islama nedovoljno objasniti samo kroz prizmu socioekonomske krize. Iako je socioekonomska kriza stvorila okružje koje je pospješilo otpor protiv dominantnog modela razvoja, ona sama po sebi ne objašnjava zašto se ideološka reforma očitovala upravo u masovnom okretanju islamu, a ne nekom drugom obliku svjetonazora. Izgradnja suvremenog islamskog identiteta proizišla je iz osjećaja nemoći i besmisla te se nastavlja kao reakcija na zle posljedice globalizacije i imperijalizma Zapada. “Za sve one koji se protive

izvanjskoj dominaciji, islam može funkcionirati kao varijanta kulturnog nacionalizma koja zadovoljava psihološku potrebu za autentičnim identitetom i samosvojnosti (Matić, 2011: 36).”

Samuel Huntington (1996) postavlja tezu o “sukobu civilizacija” te svijet dijeli na osam civilizacija. Neki su zapadni političari, kao, na primjer, Bill Clinton govorili kako prijatnija Zapadu nije islam nego islamski radikalizam i ekstremizam. Huntington (1996: 217-218) se ne slaže s tom tvrdnjom te navodi kako ni muslimanima problem nisu CIA ni Ministarstvo obrane Sjedinjenih Američkih Država. Uzrok dugotrajnih sukoba i međusobne odbojnosti leži upravo u razlikama dviju civilizacija. On tvrdi da razlike među njima nisu u tolikoj mjeri ideološke, političke, već upravo kulturalne. Ljudi se identificiraju kroz naslijeđe, religiju, povijest i običaje te se politikom služe ne samo u svrhu zastupanja interesa nego i definicije vlastitog identiteta. Po završetku ere komunizma i Hladnog rata, najvažnije je kulturno pitanje; kultura je u istoj mjeri ujedinjujuća i razlikovna. Autor (1996) tvrdi da je glavni uzrok društvenih i političkih sukoba civilizacija upravo kulturna hegemonija Zapada i imperijalizam koji je nametao ostalim, “nezapadnim” civilizacijama (“the West and the rest”). Kao što pokazuje činjenica da je Zapad na sve ostale civilizacije imao značajan i u nekoj mjeri i poražavajuć utisak, središnji problem odnosa Zapada s nezapadnim civilizacijama je neuspjeli pokušaj nametanja univerzalne zapadne kulture kulturološki veoma različitim civilizacijama. Zapadni univerzalizam polazi od stava da bi sve civilizacije trebale implementirati zapadne vrijednosti kao što su sekularizacija, slobodno tržište, ljudska prava (Huntington, 1996:183-184).

Iako su muslimanski vođe nekad bili okrenuti Zapadu, današnje islamsko društvo, pogođeno posljedicama ratnih sukoba i socioekonomske krize, reafirmira svoj identitet kroz isticanje različitosti dviju civilizacija (Zapada i islama), superiornosti vlastite kulture i zadržavanja integriteta pred zapadnim pritiskom. Muslimani preziru moć Zapada i smatraju je prijatnijom njihovom društvu i uvjerenjima: zapadnu kulturu smatraju nemoralnom, materijalističkom i korumpiranom, ali također i zavodljivom, odakle i snažna potreba za sačuvanjem integriteta. Bilo bi pogrešno pretpostaviti da sukob islama i Zapada leži samo u religijskim razlikama, jer je zapravo sekularnost ono što je u očima muslimana najveće zlo zapadne kulture (Huntington, 1996).

4.3. Moderni intelektualni izvori islamskih pokreta

Važno je spomenuti kako suvremeni islamski pokret misao i inspiraciju za svoje djelovanje nalazi u idejama i konceptima koje su razvili osnivač egipatskog Muslimanskog bratstva Hassan al-Banna (1906-1949), indijsko-pakistanski mislioc Abul Ala Maududi⁴ (1903-1979) i Egipćanin Sayyid Qutb (1906-1966). Isto tako, nužno je uočiti kako se svi oblici islamskog fundamentalizma ne mogu svesti na zajednički nazivnik. Kako kaže Castells (2002:25-26) :”postoji širok raspon varijacija između konzervativnog fundamentalizma, poput onoga kojeg predstavlja Saudska kuća, i radikalnog fundamentalizma koji su pedesetih i šezdesetih godina u svojim radovima razradili al-Maududi ili Sayyid Qutb. Jednako tako postoje značajne razlike između šijitske tradicije, one koje inspirira Homeinija, i sunitske tradicije kojoj pripada oko 85 milijuna muslimana”.

Hassan al-Banna postavlja prvu modernu formu koncepta političkog islama u arapskom svijetu. Njegova religijska i politička misao oblikuje se tijekom egipatske borbe za nezavisnost i kao reakcija na sekularni nacionalizam wafdističke⁵ vlade. Kao odgovor na rastuću sekularizaciju egipatskog društva, al-Banna 1928. godine osniva religijsko društvo posvećeno promicanju islamskog morala, pod nazivom Muslimansko bratstvo (*al-Ikhwān al-Muslimūn*) koje će postati najutjecajnija islamistička organizacija i posvetiti se promidžbi islama kao sveobuhvatnog načina života. Al-Banna u svojim učenjima i predavanjima poziva na borbu protiv zapadnog kolonijalizma i kulturnog utjecaja, zagovara povratak islamskim korijenima i veću ulogu islama u javnom životu. Iako je aktivnost Muslimanskog bratstva bila orijentirana na uspostavu “islamskog poretka” (*nizam al-islami*), krajnji cilj bila je reforma sekularnog Egipta u islamsku državu, i to na način da država prihvati religiju kao dio javne sfere i potpomaže širenje religioznosti, odnosno držao je da bi država trebala biti podređena religiji (Matić, 2011; Castells: 2002). Iako se Muslimansko bratstvo u počecima nije predstavljalo kao politička stranka, ono će kasnije postati moćna politička organizacija koja će se po završetku Drugog svjetskog rata otvoreno sukobiti sa sekularnom vlašću.

Druga važna ličnost u oblikovanju moderne islamističke misli je Sayyid Abul A'la Maududi. Njegovo je djelovanje bilo specifično orijentirano na indijsko-pakistanski potkontinent,

⁴ Ime se u nekim publikacijama navodi i kao al-Mawdudi.

⁵ Wafd je bila nacionalistička liberalna politička stranka u Egiptu, popularna od kraja Prvog svjetskog rata do 1930-ih godina. Raspala se nakon Egipatske revolucije 1952. godine

ali je svoju islamsku političku teoriju prezentirao u univerzalističkim terminima te je ona snažno odjeknula i u arapskom svijetu. Iako je u mlađim danima bio povezan s pronacionalističkim i antikolonijalnim pokretima, Maududi s vremenom postaje skeptičan oko mogućnosti sklapanja nacionalizma i islama u jednu cjelinu. Maududi je uočio slabljenje islamskog utjecaja i društva u Indiji, za što okrivljuje pojavu modernog nacionalizma i zapadnu ideologiju koja je razjedinila ljude, inovacije u islamskoj praksi i prihvaćanje neislamskih običaja. On 1942. godine osniva Islamsku stranku (Jamaat-e-Islami) koja nakon podjele Indije pod njegovim vodstvom postaje jedna od važnijih političkih organizacija u Pakistanu. Iako je Pakistan bio muslimanska država, Maududi je htio rekonstrukciju Pakistana kao islamske države, koja nije tek država muslimana već država utemeljena na ideologiji, čija je zadaća osiguravanje te ideologije. Kao i njegov suvremenik, al-Banna, Maududi je smatrao da je Bog u centru svega te da nijedna svjetovna vlast ne može preuzeti ulogu donošenja zakona, taj se proces mora odvijati u provođenju Božjih naredbi. Božji zakon superioran je nad čovječjim te jedini može osigurati jednakost i pravdu. Međutim, svaki vladar ne samo da odgovara Bogu nego i narodu koji ga je izabrao. Ovime je Maududi nastojao prikazati demokratski karakter islamskog sustava, iako se njegovo shvaćanje demokracije razlikuje od onog zapadnog. Iako odbacuje zapadnu demokraciju koja se temelji na suverenosti naroda, zagovara vrstu demokracije utemeljenu na “suverenosti božanstva”, odnosno govori o “teodemokraciji” – obliku političke islamske vlasti koja je istodobno i božanska i demokratska. Za razliku od kasnijih islamističkih ideologa poput Sayyida Qutba i Homeinija, Maududi ne zagovara nasilje i radikalne promjene političkog poretka. (Matić, 2011; Esposito: 2002).

Sayyid Qutb je najznačajniji ideolog radikalnog krila sunitskog islamskog pokreta. Iako se do pred kraj četrdesetih godina prošlog stoljeća Qutb prvenstveno bavio problemom jezika, kulture i obrazovne politike Egipta, početkom 50-ih njegov se interes u potpunosti orijentira na društvene i religijske teme. Qutb 1949. odlazi u na studij u Sjedinjene Američke Države, i taj se boravak pokazuje kao preokret u njegovom životu i interesu. Iako u Sjedinjene Države dolazi s osjećajem divljenja, doživljava kulturoški šok zbog čega kasnije postaje žestoki kritičar Zapada. Qutb je prvenstveno bio zgađen antiarapskim rasizmom i predrasudama, a potom i dekadentnim načinom zapadnjačkog života – seksualna sloboda, slobodna upotreba alkohola te slobodna izmiješanost muškaraca i žena u javnom životu uvjerali su ga u dekadenciju zapadne civilizacije i superiornost islamske paradigme jednakosti, pravde i moralnosti. Po povratku u Egipat, pridružuje se Muslimanskom bratstvu 1951. godine. U njegovim radovima naglasak je na značaju izravnog

angažmana u otkrivanju prave namjere Božjeg zakona. Tada se Qutb još uvijek smatrao kao “prijatelj islamskog poziva”. Tijekom pedesetih godina, bio je najutjecajni ideolog Muslimanskog bratstva u sukobima represivnog režima i Bratstva. Nakon neuspjelog atentata na Nassera 1954. uslijedila su masovna utamničenja pripadnika Muslimanskog bratstva među kojima je bio i sam Qutb. Uslijed desetogodišnjeg mučeništva i torture Qutb se iz angažiranog kritičara egipatskog društveno-političkog uređenja transformira u ideologa islamske revolucije koja teži anihilaciji statusa quo. Njegova misao se zaoštrava ka radikalnoj interpretaciji islama u kojoj spominje koncepte *džahilije*, *hakimije* i *džihada* koje spominje u knjizi iz 1964. pod naslovom “Znakovi na putu” (Maalam fi al-tariq). Prema njemu, islamski pokret je ispravna manjina u moru neznanja i nevjerništva (džahilija). Džahiliju opisuje kao duhovno stanje u koju zapadaju ljudske zajednice kad zastrane s islamskog koncepta života, ne samo zapadne nego i islamske, te je stavlja u opreku s hakimijom (priznavanje apsolutne suverenosti Boga). Qutb je smatrao da je svijet koji stavlja čovjeka u središte potisnuo islamski svijet s Bogom u središtu. On stavlja važnost na nužnost džihada kao oružane borbe protiv džahilije te smatra kako je reformu društvenog poretka nemoguće uspostaviti samo dijalogom. Za razliku od drugih muslimanskih učenjaka koji džihad interpretiraju samo kao stremljenje ka životu povezanom s bogom, Qutb ga shvaća kao instrument uspostave Božjeg autoriteta na zemlji te opravdava upotrebu sile nad preprekama koje osporavaju uspostavu Božjeg zakona. Prema njemu džihad je dužnost svakog vjernika te je na muslimane koji su mu se protivili gledao kao na neprijatelje Boga. Qutbove ideje i uvjerenja imali su velik utjecaj na militantne džihadističke skupine te su postali sastavnicom diskursa ekstremnih islamističkih skupina poput Al-Qaide (Matić, 2011; Esposito, 2002).

5. Kritika teorije o civilizacijama

John Esposito (2001) u svojoj knjizi “Islamska prijetnja – stvarnost ili mit?” dovodi u pitanje neke Huntingtonove teze. On tvrdi da je monolitna ideja civilizacije zastarjela i preširoka te da civilizacije obuhvaćaju različite i često suprotstavljene svjetonazore i vrijednosti koje se ne mogu lako podvrgnuti generalizacijama. Prema njemu, Huntington svojom teorijom ne uspijeva ozbiljno raspraviti širok spektar različitosti i postojeće sukobe ne samo između, nego i unutar muslimanskih društava. Iako društva kao što su zapadno ili islamsko, dijele određene karakteristike i svjetonazore, njihova politička i povijesna slika ukazuje na unutarnje sukobe koji

poriču to jedinstvo. Za primjer, Esposito (2001) navodi Prvi i Drugi svjetski rat u kojima se Njemačka zaratila s većinom Europe i Amerike, Iransko-irački rat, sukobe među islamskim zemljama i sukobe između različitih islamskih organizacija.

Autor (2001) naglašava važnost osjetljivosti pristupa zbivanjima u muslimanskom svijetu i ukazuje na postojanje opasnosti da autori koji se bave ovom tematikom upadnu u zamku olakih generalizacija i naginjanja sekularnim režimima. Kao što navodi Esposito (2001) postoje “lakši” i “teži” put pristupa ovoj polemici. Lakši put bio bi podlegnuti stereotipima o postojanju “monolitne, panislamske prijetnje” koja je dijametralno suprotna Zapadnim vrijednostima; teži put nalaže lišavanje okova takvih olakih stereotipa. “Kao što je gledanje Sovjetskog saveza kroz prizmu “imperija zla” imalo svoju cijenu, tako i tendencija vlada i medija da islam i islamski aktivizam izjednačavaju s radikalizmom, terorizmom i antivesternizmom ozbiljno otežava naše razumijevanje i naše odgovore (Esposito,2001: 273-274).” Huntington (1996) je u svojoj knjizi jedno poglavlje nazvao “krvave granice islama” i izjavio da su “granice islama krvave kao i njegovo dvorište” te mu Esposito (2001) zamjera što je prolijevanje krvi pripisao islamu kao religiji općenito, a ne samo postupcima pojedinih muslimana.

Esposito (2001) se slaže s Huntingtonovom primjedbom da identificiranje kroz religiju i pripadnost etnicitetu može dovesti do gledanja kroz podjelu “mi” i “oni”, kao i da različita društva podliježu dvostrukim standardima: “ljudi primjenjuju jedne standarde na njima srodne zemlje i drugačije standarde na druge.” On uočava kako se generalizacije i stereotipi mogu uočiti i u pristupu muslimana Zapadu. Međutim, Huntingtonovo predstavljanje dijametralno suprotnih civilizacija zapravo doprinosi problemu dihotomičnog viđenja svijeta.

Huntingtonov (1996) interes i pristup civilizacijama promatra povijest isključivo kroz prizmu izvora sukoba te na taj način ističe razlike u vrijednostima i uvjerenjima sukobljenih društava. Esposito (2001) tvrdi da je to samo dio stvarnosti, te da je bitno ne zanemariti i velike sličnosti između njih. Na primjeru triju najvećih religija, navodi kako “se svi smatraju djecom Ibrahimovom ili Abrahamovom, su svi monoteisti, vjeruju u poslanstvo i božansku objavu i imaju koncept moralne odgovornosti”. Ta zajednička perspektiva je uglavnom prepoznata u obliku judeo-kršćanske tradicije, ali je neki autori posljednjih godina proširuju u judeo-kršćanskoislamsku tradiciju. Esposito (2001) ne zanemaruje da povijest svjedoči o velikim i nasilnim sukobima, ali smatra da je bitno naglasiti da se odvijala i određena pozitivna razmjena i

međusobni utjecaj. Ista stvar je i u međuodnosu islamske i zapadne civilizacije čiji su se izvori u filozofiji, znanostima i tehnologiji kroz povijest kontinuirano nadograđivali i nastavljali jedni na druge.

“Islamska civilizacija duguje "Zapadu" mnoge izvore koji su joj omogućili da posudi, prevede i potom razvije visoku civilizaciju koja je dala svoj vlastiti izvanredan doprinos filozofiji, znanostima i tehnologiji, dok je Zapad padao u tmine srednjega vijeka. Istovjetno, Zapad je ponovno preuzeo obnovljeno filozofsko i znanstveno naslijeđe od islamske civilizacije, ponovno prevodeći i prihvatajući znanje, koje je potom postalo temeljem renesanse. U moderno doba, muslimani slobodno preuzimaju ostvarenja moderne znanosti i tehnologije (Esposito, 2001: 298).”

6. Islam u očima Zapada

Važno se u kontekstu zapadne percepcije islama osvrnuti na orijentalistički diskurs o kojemu piše Edward Said u svome djelu “Orijentalizam”. Autor nudi nekoliko objašnjenja pojma: pojam orijentalizam suprotstavlja se pojmu kolonijalizam, orijentalizam kao diskurs utemeljen na distinkciji Orijenta i Okcidenta, te kao oblik zapadne dominacije nad Orijentom. Autor smatra da je orijentalizam europski projekt i sastavni dio europske materijalne civilizacije i kulture; orijentalizam je oblik diskursa koji nailazi na podršku kako u institucijama, tako i u akademskim krugovima. To je ”stil mišljenja koji se zasniva na ontološkoj i epistemološkoj distinkciji između Orijenta i Okcidenta”(Said, 2008:11). Said(2008) dalje navodi kako su brojni autori, kako književni, tako i oni iz područja društvenih i humanističkih znanosti prihvatili razliku između Istoka i Zapada kao polaznu točku za svoje teorije, epove, romane ili političke izvještaje o Orijentu i njegovim ljudima i običajima. Orijentalist je svatko tko istražuje ili piše o Orijentu. Said (2008) uočava kako su današnji znanstvenici manje skloni terminu, što zbog njegove neodređenosti, što zbog kolonijalističkog stava koji on podrazumijeva. Ipak, on tvrdi kako orijentalizam u akademskoj sredini nastavlja živjeti u novom ruhu sve dok je onih koji proučavaju i pišu o Orijentu i Orijentalcima. “Orijentalizam također predstavlja zapadni stil dominacije, restrukturiranja i posjedovanja vlasti nad Orijentom” (Said, 2008:11). Said (2008) smatra da je orijentalistički diskurs pomagao europsku dominaciju i vlast nad Orijentom na više razina: političkoj, vojnoj, ideološkoj, sociološkoj, znanstvenoj, te upravo zbog toga diskursa nije niti je bio slobodan predmet

mišljenja ili djelovanja. Autor tvrdi kako je Orijenta i Okcidenta odnos višeslojne hegemonije koja je utemeljena na ideji o zapadnom (europskom) identitetu kao superiornom ostalim ne-zapadnim kulturama. Said (2008) vjeruje kako je orijentalizam značajniji kao iskaz zapadne moći nad Orijentom nego istinit diskurs o Orijentu; on smatra kako Orijent nije inertna činjenica niti nešto što jednostavno postoji, isto vrijedi i za Okcident – to su ideje konstruirane od strane čovjeka. Međutim, Said (2008) drži da orijentalizam nije nestvarna europska fikcija o Orijentu, o čemu svjedoče njegove uske veze s moćnim socioekonomskim i političkim institucijama, “nego stvoreni korpus teorije i prakse, u koji se tijekom mnogih generacija materijalno znatno ulagalo” (Said, 2008:16).

Esposito (2001) tvrdi kako se danas stvara novi mit o univerzalnoj islamskoj prijetnji te zamjera nekim autorima nemogućnost da pronađu specifične uzroke sukoba i sučeljavanja, umjesto da ih pripisuju stereotipu o muslimanskoj ratobornosti i agresivnosti. Danas se ta prijetnja više ne vidi samo kao globalna nego i potencijalna domaća opasnost, s obzirom na jačanje islamskog utjecaja na Zapadu. S obzirom na valove migracije u posljednjih nekoliko desetljeća prisustnost značajne muslimanske manjinske populacije predstavlja pritisak i demografsku prijetnju europskim državama kao što je, na primjer, Francuska, gdje je islam druga vodeća religija. Antimuslimanski osjećaji i retorika dio su rastuće kombinacije islamofobije i ksenofobije. On se osvrće na studiju Runnymedeove komisije za britanske muslimane i islamofobiju pod nazivom “Islamofobija: Izazov za sve nas”. Podupire navode studije da su najveći problem izvori koji se navodno zalažu za sekularizaciju i toleranciju, jer se bore protiv rasizma i islama (odnosno muslimana) istodobno; naizgled promiču jednakost prilika za sve, a zanemaruju činjenicu da društvo muslimanima nudi ograničene mogućnosti. Sličan stav se može naći i u akademskim krugovima: “Ne samo da su akademski krugovi bastion orijentalizma i islamofobije već su i izvorište utjecaja koji kreiraju kulturu i koji se slijevaju nadalje putem službenih večera i trustova mozгова i strateških centara u političke stranke, novinarstvo, umjetnost, popularnu kulturu, profesije, lokalne vlasti i svakodnevnu misao i razgovore na radnom mjestu i na ulici.” (Esposito, 2001: 303, prema Runnymede trust, 1997).

Islamofobija je rastući društveni problem koji je iz lokalnog postao globalni fenomen nakon terorističkih napada 11. rujna 2001. godine. Zapad je na terorističke napade oštro odgovorio “ratom protiv terorizma” ali je važno naglasiti da kritika na terorizam i ekstremizam postoji upravo

u islamskom svijetu. Muslimani također zaziru od islamističkog radikalizma i nasilja. Problem leži u činjenici da strah potiče medijski senzacionalizam i demonizaciju islama te se prebacuje s terorista na muslimanske imigrante, jer takve stereotipizacije potiču širenje islamofobije i paniku među stanovništvom na Zapadu (Pavelić, Čačić-Kumpes, 2015). Autorice (2015) smatraju da u suvremenom kontekstu odnosa islama i Zapada teza o sukobu civilizacija ponovno postaje aktualna. Fekete (2009) uočava kako je islamofobija također adaptirana u europske sigurnosne politike i programe što svjedoči nastanku novog oblika institucionaliziranog rasizma. Europa je imala dugu povijest tretiranja manjina poput Židova i Roma kao “stranih neprijatelja”, međutim u današnje vrijeme formira se novi oblik rasizma prema muslimanskoj manjini. Devedesetih godina prošlog stoljeća primjećuje se porast broja radikalnih desnih političkih opcija koje smatraju kako su pitanje nacionalnog identiteta i kulture u opasnosti od multikulturalnosti. Ekstremna desnica je također upozoravala na “stranu kriminalnost” - širenje ovakvih upozorenja potpomognuto je na način da su policija, ministarstva unutarnjih poslova i političari desnog krila objavili znanstveno neutemeljenu, sumnjivu statistiku da je europsko društvo pod prijetnjom od imigrantskog nasilja. Statistika je senzacionalizirana u medijima koji su u istu rubriku svrstavali teme imigracije, zločina i sigurnosti. Međutim, Fekete (2009) tvrdi da anti-imigrantski i islamofobični svjetonazori i programi radikalne desnice više nisu na rubu političke scene, te se isprepliću sa sigurnosnom politikom Europske Unije i njezinih zemalja članica. Spomenute mjere sigurnosti, uz mjere integracije nametnute od strane vlasti samo pojačavaju i učvršćuju islamofobiju, koja je u današnje vrijeme baza rata protiv terorizma.

7. Zaključak

Islamski fundamentalizam javio se kao odgovor na dominaciju Zapada i neuspjelih pokušaja Zapada da prilagodi islamska društva vlastitim vrijednostima kao što su sekularizacija i demokratizacija. Gospodarstvena kriza kao rezultat propale tržišne modernizacije te krvavi ratni sukobi poput izraelsko-arapskog sukoba oko Palestine i Iranske revolucije su bitni katalizatori uspona i jačanja islamskog pokreta. Kao što smo već uočili, islamski fundamentalizam, odnosno islamski pokret je rastući društveni pokret koji više nije rezerviran za marginalizirane skupine nego ima sve veći utjecaj na globalnoj političkoj sceni te je postao sastavnim dijelom političkih i socijalnih struktura arapskih zemalja. On je multidimenzionalan te njegov utjecaj možemo uočiti na više razina: kulturnoj, društvenoj i političkoj. Isto tako smo primijetili kako njegova forma nije

univerzalna i monocentrična jer postoje razlike u ideologiji i načinu djelovanja islamističkih organizacija. Neke su se od njih zalagale za postupnu reformu društva iznutra putem postojećih pravnih okvira, dok su druge promovirale nasilje i oružanu borbu kao sredstvo uspostavljanja novog islamskog poretka (Matić, 2011). Zbog djelovanja i retorike ovih potonjih skupina, cijeli se islamski pokret, kao i islam općenito, prikazuje kao ekstremistički, nasilan i “krvav”, ne samo od strane zapadnog društva nego i pojedinih autora koji se bave ovom tematikom. Jedan od njih je Huntington (1996) koji govori kako će se u budućnosti odvijati sukobi između civilizacija te naglašava razlike i nepomirljivost islama i Zapada. Esposito (2002) postavlja pitanje je li porast i utjecaj islamskog pokreta zaista prijetnja muslimanskom i zapadnom svijetu. Smatra da prijetnju treba vidjeti isključivo u ekstremističkim skupinama koje se služe nelegitimnom upotrebom nasilja u ostvarenju svojih ciljeva, bile one islamske ili neke druge. Mnogi islamski pokreti danas pozivaju na političku liberalizaciju, sudjeluju u izbornoj politici i nižu velike uspjehe, te je transformacija islamskog pokreta u legitimnu političku snagu samo osnažila zapadnu percepciju o prijetnji. Ako ih se nekad prozivalo zbog radikalizma, danas ih se optužuje za “krađu demokracije”. Autor također tvrdi da problem leži i u analizi i formulaciji politike kroz prizmu liberalnog sekularizma koji i sam predstavlja svjetonazor koji može postati “sekularni fundamentalizam” ako ga se slijepo i nekritički pridržavamo : sekularna pristranost zanemaruje ulogu religije kao izvora vjere i identiteta.

Todorov (2009) uočava kako glavni uzroci sukoba i ratova nisu vjerski ili ideološki, nego političke, ekonomske, teritorijalne ili demografske prirode. Duga povijest ratovanja svjedoči o manipuliranju religijom u svrhu mobilizacije. Križarski ratovi, na primjer, imali su brojne svjetovne motive (ponovno osvajanje zemalja koje su nekoć oteli muslimani), ali oni nisu bili dovoljno časni za pokretanje osvajačkog pohoda. Bolje je bilo izjaviti da treba osloboditi Jeruzalem, jer se takav razlog činio plemenitijim. Kako kaže Todorov (2009 : 104) : “ne ratuju kulture i religije, ratuju politički entiteti – države, organizacije, stranke”.

Percepcija islamskog fundamentalizma kao globalne prijetnje ojačala je sklonost ka nekritičkom i neutemeljenom izjednačavanju islama s terorizmom i percepciji muslimana kao sklonih nasilju i ratovanju. Esposito (2002) govori kako se takve generalizacije ne primjenjuju na kršćanstvo i židovstvo, iako povijest svjedoči o sklonosti kršćanskih i zapadnih zemalja ka ratovanju i razvijanju oružja masovnog uništenja u svrhu ostvarivanja svojih imperijalnih ciljeva.

Todorov (2009) tvrdi da je neopravdano izjednačavati izgređnike u siromašnim predgrađima europskih gradova s islamistima: njihova pobuna uzrok pronalazi u osjećaju frustracije i bespomoćnosti. Mediji im serviraju slike bogatstva dok oni žive na rubu siromaštva.

Pretjerani strahovi od prijetnje nas u konačnici dovode do rizika od primjene dvostrukih standarda u promicanju demokracije i ljudskih prava u muslimanskom svijetu. Iako islamski pokreti predstavljaju izazov staromodnim tezama o utvrđenom poretku, oni nisu nužno anti-zapadni. Esposito (2002) tvrdi da je izazov i zadaća struke bolje shvatiti povijest i stvarnost muslimanskog svijeta i uvažiti raznolikost islama, što vodi smanjenju rizika od fatalnih proročanstava o sukobu civilizacija ili borbe Zapada protiv radikalnog islama. Bitno je da Zapad uvaži težnje muslimana u njihovoj potrazi za identitetom te afirmira politički islam kao legitimnu političku opciju.

Strah od terorizma i islamskog nasilja dovodi do negativne percepcije islama i muslimana u zapadnim društvima, što otežava svakodnevni život muslimanskim manjinama u nekim europskim zemljama u kojima su one u stalnom porastu, poput Francuske i Njemačke. Fekete (2009) tvrdi kako je nekadašnji orijentalizam o kojem govori Said u današnje vrijeme preuzeo novi oblik koji dominira europskim političkim diskursom. Orijent se u tome slučaju ne prikazuje kao zasebna geografska cjelina nego prijetnja unutar samih granica Europe, odnosno Okcidenta. Pojavljuje se novi oblik institucionaliziranog rasizma, kseno-rasizam koji se preuzima od radikalnih desnih političkih skupina te inkorporira u sigurnosne mjere nadnacionalnih organizacija kao što je Europska Unija. Islamofobija se očituje i u prisilnim mjerama kulturne asimilacije, kao što je na primjer zabrana nošenja hijaba u Francuskoj. Sijanje straha od prijetnje islamskog nasilja od strane političkog vodstva i medija, kao i slučajevi policijske brutalnosti, svakako ne doprinose izgradnji konstruktivnog dijaloga između muslimana i Zapada. Fekete (2009) tvrdi kako budućnost leži u novim, mladim interrasnim pokretima koji se, zanemarujući etničke, rasne i religijske razlike, ujedinjuju u borbi protiv rasizma i diskriminacije.

8. Literatura

Almond, Gabriel A., Sivan, Emmanuel i Appleby, R. Scott (2013). *Strong religions: The rise of the fundamentalisms around the world*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Armstrong, Karen (2007). *Bitka za Boga*. Sarajevo: TKD Šahinpašić.

Berger, Peter L. (2008). „Desekularizacija sveta: opšti pregled“, u: Berger, Peter L. (pri.), *Desekularizacija sveta: Oživljavanje religije i svetska politika*. Novi Sad: Mediterran Publishing, str. 11–30.

Castells, Manuel (2001). *Informacijsko doba – ekonomija, društvo i kultura: Moć identiteta*. Zagreb : Golden Marketing.

Dekmejian, Hrair R. (1995). *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. New York: Syracuse University Press

Esposito, John L. (2001). *Islamska prijetnja : mit ili stvarnost?* Živinice: Selsebil.

Fekete, Liz. (2009). *A suitable enemy: racism, migration and Islamophobia in Europe*. New York : Pluto Press

Havel, Boris (2013). *Arapsko-izraelski sukob: Religija, politika i povijest Svete zemlje*. Zagreb: Naklada Ljevak.

Huntington, Samuel P. (1996). *The clash of civilisations and the remaking of the world order*. New York: Simon and Schuster.

Kalinić, Pavle (2013). “Ishodišne točke političkog islama“, *Polemos*, 16 (1): 97- 114.

Knoblauch, Hubert (2004). *Sociologija religije*. Zagre: Demetra.

Marty, Martin E. (1988). "Fundamentalism as a social phenomenon", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 42: 15-29.

Matić, Davorka (2011). "Islamski pokret u arapskom svijetu: uzroci, teme i značaj", *Socijalna ekologija: časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, 20 (1): 31-54.

Pavelić, Adila i Čačić-Kumpes, Jadranka (2015). „Islam, islamofobija i Zapad: suprotstavljeni pogledi i društvena stvarnost“, *Migracije i etničke teme*, 31 (3): 407-427.

Said, Edward W (2008). *Orijentalizam*. Beograd: Biblioteka XX Vek.

Todorov, Tzvetan (2009). *Strah od barbara: S onu stranu sukoba civilizacija*. Zagreb: Naslijeđe.

Trninić, Duško (2017). "Religijski fundamentalizam : vraćanje tradiciji modernim sredstvima", *Religija i tolerancija*, XV (15) : 31-44