

izvirni znanstveni članek
prejeto: 2005-10-14

UDK 297:316.75

MUSLIMANSKA IDENTITETA V ČASU GLOBALIZACIJE

Anja ZALTA

Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Inštitut za sredozemske humanistične in družboslovne študije,
SI-6000 Koper, Garibaldijeva 1
e-mail: anja.zalta@zrs-kp.si

IZVLEČEK

Islam se je razvijal na mnogih prostorih in zaradi tega je vpletena cela vrsta dejavnikov – kulturnih, političnih, geografskih, ekonomskih, rasnih –, ki so pripomogli k oblikovanju socialne in individualne identitete med muslimani. Zaradi tega ne moremo govoriti o monolitni muslimanski identiteti. Prispevek podrobneje obravnava ideološke smernice islama, kot so: sholastični tradicionalizem, salafijski literalizem, salafijski reformizem, politični formalistični salafizem in druge, ter predstavi tradicionalistično, islamistično in modernistično identiteto muslimanov.

Ključne besede: muslimani, muslimanska identiteta, religiozna identiteta, globalizacija, modernizem, salafizem, tradicionalizem

IDENTITÀ MUSULMANA AL TEMPO DELLA GLOBALIZZAZIONE

SINTESI

L'Islam si è sviluppato in vari campi e per questo motivo coinvolge tutta una serie di fattori – culturali, politici, geografici, economici, di razza – che hanno contribuito alla formazione di un'identità sociale e individuale tra i musulmani. Non si può quindi parlare di un'identità musulmana monolitica. L'articolo si concentra più in particolare sulle linee guida ideologiche dell'islam, quali: il tradizionalismo scolastico, il letteralismo della salafia, il riformismo salafico, la salafia politica formalista, e presenta inoltre un'identità musulmana tradizionalista, islamista e modernista.

Parole chiave: musulmani, identità musulmana, identità religiosa, globalizzazione, modernismo, salafia, tradizionalismo

UVOD

Kot eno glavnih vsebin preoblikovanja svetovne politike in nenavadno povečanje vidnosti *kulturne* dimenzije globalizacije, ki jo je povzročilo legitimiziranje "vojne proti terorizmu" po 11. septembru – tako verbalne kot fizične –, prinaša povečevanje pomena vprašanj, ki zadevajo bodisi samoidentiteto bodisi identifikacijo ljudi, predvsem (a ne samo) muslimanov v Evropi in Ameriki.

Sestavni del tega je prepletenost protimuslimanskih in protiislamskih občutkov. Velik del sodobnega sveta se sooča s povratkom negativnih rasnih, etničnih, kulturnih in religioznih stereotipov. Tudi Slovenija v tem pogledu ne zaostaja. Pomanjkanje študij in strokovnjakov, ki bi se spoprijeli z islamom in vzpostavili dialog z "drugim" v slovenski družbi, v tem primeru z muslimani, botruje dejstvu, da ti že od leta 1969 čakajo na primeren verski objekt. Seveda lahko takoj postavimo naslednji vprašanja:

Koliko slovenski prostor dejansko pozna islam, da lahko sodi in oblikuje stališča, ki posledično vplivajo na medsebojne odnose med muslimanskim in nemuslimanskim prebivalstvom?

Kaj lahko naredijo in želijo narediti pripadniki Islamske verske skupnosti v Sloveniji za vzpostavitev boljšega dialoga s širšo javnostjo?

Odgovore na zastavljena vprašanja sem poskusila poiskati v svojem prispevku *Muslims in Slovenia* (Zalta, 2005). Treba je spomniti, da slovenski muslimani tvorijo 2,4% slovenskega prebivalstva,¹ Islamska verska skupnost pa je druga največja verska skupnost v Sloveniji. Zaradi tega poznavanje islamske kulture, tradicije in seveda identitete ni le zaželeno, temveč nujno. V nadaljevanju prispevka bomo izpostavili tri večje dejavnike, ki so najbolj zaznamovali "evropsko" muslimansko identiteto. To so: lokalni, zgodovinski in v zadnjem času predvsem globalni dejavniki.

Ena od posledic globalizacije je med drugim tudi globalno preseljevanje ljudi. Migracije na splošno povzročijo spremembo koncepta "časa" in "prostora", pomen besed "tuj" in "rojak", "državljanstvo" in "diaspora" ter končno koncept "družbe" in "skupnosti", kar prispeva k spremembi razumevanja občutka pripadnosti in zato tudi identitete.

Zaradi tega se je koncept tako imenovane "diaspore", ki izvira iz judovske razselitve, danes razširil na vsakvrsten tip brezdomstva "doma". Koncept nostalgije "doma" odseva isti pomen.

Pojav nostalgije in samoodtujitve je pomemben vidik modernizacije kakor tudi globalizacije. Za Robertsona (1992) sta nostalgija in odtujenost glavna problema, s katerima se danes sooča religija. Pojava se sprevržeta v

neke vrste slabost, ki pripelje do zloma in razpada religiozne identitete. Na splošno imajo migranti velike težave pri prilagajanju na novi dom, predvsem, če prihajajo iz drugačne kulture in če so drugačnega etničnega izvora. Počutijo se kot tujci in se težko prilagajajo novim socialnim in kulturnim pogojem. Z novim okoljem se soočajo na različne načine: nekateri sprejmejo nove kulturne norme gostiteljske družbe in celo zavrnejo svojo prirojeno kulturo. Drugi spet zavrnejo dominantno kulturo gostiteljske družbe in vztrajajo pri svoji lastni kulturi.

Danes so različne subkulture in ideologije razdelile muslimane na različne oblike identitet: sekularne, nacionalistične, socialistične, modernistične itd.

Da bi razumeli modernizacijo/globalizacijo in njen vpliv na muslimansko identiteto, moramo najprej razumeti koncept "identitete", "religiozne identitete" in "muslimanske identitete".

DOJEMANJE POJMA IDENTITETA

Identiteta

Vprašanje identitete je prva razvila psihologija: psihološko identiteta predstavlja občutje sebe, ki ga razvije otrok, ko se loči od staršev in družine ter najde svoje mesto v družbi. Izražen je torej občutek osebne celovitosti in osebne avtonomije. Berger in Luckmann (1967, 174) sta identiteto definirala kot pojav, ki se pojavi iz dialektike med posameznikom in družbo. Castells (1997) razume identitete kot niz elementov, ki so se oblikovali na podlagi zgodovinskih materialov, iz geografije, biologije, produktivnih in reproduktivnih institucij, iz kolektivnega spomina in iz osebnih fantazij, iz aparatov moči in religioznih razodetij. Identiteto moramo razumeti kot kombinacijo posameznikove izkušnje v navezavi z mnogimi dejavniki – od zgodovinskih virov, geografskega okolja, izobraževalnega in političnega sistema, ekonomske potrošnje, verskega razumevanja, praks in predstav.

Religiozna identiteta

Religiozna identiteta je rezultat religiozne osebnosti, pri kateri se religiozne značilnosti, ideje in principi izražajo v posameznikovih mislih, obnašanju, besedah in dejanjih. Globoko zakoreninjena zgodovina, miti, legende, vzorniki, običaji in pravila so tradicionalni podporniki te identitete. Religiozna identiteta je del religije, ki ostaja po več generacij trdno vsidrana v ljudeh in v religioznih družbah. Kot socialni pojav je relativen koncept, ki ga ni mogoče doseči na osnovi religioznega zakona, temveč se spreminja v času in prostoru. Tiče se

1 Po podatkih popisa prebivalstva iz leta 2002 je bilo v Sloveniji 47.488 pripadnikov Islamske verske skupnosti (SURS, 2002).

zavedanja in samodojemanja. Npr. za posameznika v tradicionalni družbi velja, da je religiozen, če sprejema in izvaja vse dolžnosti, ki jih predpisuje religija. Vendar pa se od obdobja modernizacije naprej parametri, ki definirajo posameznikovo religiozno identiteto, širijo do takšne mere, da za posameznika velja, da je religiozen že na podlagi samodefinicije, posameznikove vere v boga, obiska npr. cerkve ali mošeje ali občasne udeležbe pri verskih obredih, čeprav posameznik ne izvaja večine osnovnih načel religije in se aktivno udeležuje stvari, ki jih religija prepoveduje.

Muslimanska identiteta

Razlika med "muslimansko" in "islamsko" identiteto je po Ameliju zelo pomembna (Ameli, 2002, 30). Razprava o islamski identiteti se osredotoča na osnove islama, s poudarkom na primarnih virih religije, kot npr. islamsko pravo, teologija, filozofija, islamska izobrazba ali interpretacija Korana. Področje "islamske identitete" je torej področje teologije, medtem ko so specifične oblike in izrazi muslimanske identitete opazne na podlagi študija sociologije, psihologije, zgodovine in političnih ved.

Prizadevanja po razkritju "islamske identitete" v glavnem vsebujejo analizo, ki temelji na primarnih besedilnih virih islamske vere in interpretaciji religioznih konceptov, dokler ti vplivajo na muslimansko samodojemanje. Glavna vsebina razprave na področju "muslimanske identitete" je kulturno, socialno in politično ozadje muslimanov ter preoblikovanje religiozne misli v različnih obdobjih zgodovine. "Muslimansko identiteto" potemtakem definirajo specifične značilnosti muslimanskih družb, po katerih se te družbe razlikujejo od ostalih narodov, razumevanje, ki ga imajo muslimani o svoji religiji, motivi delovanja in obnašanja, način udeležbe na različnih javnih področjih itd.

KAKO RAZUMETI GLOBALIZACIJO IN NJEN VPLIV NA PREOBLIKOVANJE RELIGIOZNE IDENTITETE?

Mnogo sociologov razume globalizacijo preprosto kot globalno razpršenost zahodnjaške modernosti, tj. vesternizacijo. Teorija svetovnega sistema je npr. globalizacijo izenačila z razmahom zahodnjaškega kapitalizma in zahodnjaških institucij. Drugi pa, kot na primer Giddens, so potegnili ločnico med vesternizacijo in globalizacijo ter zavrnili idejo, da je globalizacija sinonim za vesternizacijo (Giddens, 1990), saj je danes ena izmed posledic globalizacije ta, da je vedno več ljudi vpletenih v več kot eno kulturo: pred časom so bile družbe bolj lokalne, danes pa postajajo vse bolj globalne: posamezniki in skupnosti imajo več dostopa do drugih kultur, vrednot, umetnosti ... To povzroča veliko kulturno raznolikost in osnuje neke vrste multikulturno družbo. Čeprav so se človeške družbe vedno soočale s

problemi tujih kultur in tujega posredovanja, je globalizacija povzročila popolnoma novo stopnjo multikulturnizma in kulturne raznolikosti. Kulturna raznolikost ponuja izbiro navad/obnašanja na vseh področjih. Socialne vrednote, religiozne zveze, religiozne predstave in prakse seveda niso izvzete. Zaradi tega postane izredno težko ohraniti religiozno tradicijo kot vir nespreminjajoče se resnice. Religija sama postane do neke mere pluralistična in kot taka tudi predmet "izbire".

Turner (1994) je zastavil vprašanje: Kaj je glavni razlog za religiozno spremembo kot posledico vpliva globalizacije? Ali so spremembe kognitivne in/ali ideološke? Glavna nevarnost religiozni veri je po njegovem udobnost vsakdanjega življenja. Ljudje ne sprejmejo ali zavržejo religioznega sistema le na racionalistični podlagi. Predstave si prisvojijo ali zavržejo zato, ker so primerne ali neprimerne za vsakodnevno življenje. Za Turnerja je dejstvo, ki naredi religiozno vero ali versko predanost v globalizirani postmoderni družbi problematično, to, da je vsakdanje življenje postalo del globalnega sistema izmenjave proizvodov, na katere politični, intelektualni in verski voditelji le težko vplivajo (Turner, 1994, 9–11). V takšnih razmerah bodo po njegovem mnenju prvinsko vero izpridili direktor CNN-a in družba Coca-Cola, ne pa racionalni argumenti, ki so osnova zahodnjaškega sekularizma (Turner, 1994, 10) Zato po njegovem mnenju "vodilnima" študijama postmodernizma in religije/islama – Gellnerjevi knjigi *Postmodernism, Reason and Religion* (1992) in knjigi Akbarja Ahmeda *Postmodernity and Islam* (1992) – primanjkuje dejstvo, da obe govorita o intelektualnih kognitivnih problemih verskih voditeljev in intelektualcev, ne pa o problemih vsakodnevnega življenja. Ljudje ne prenehajo verovati v boga preprosto zato, ker so racionalno kritični, temveč prenehajo verovati, ko versko predstavo spodkopljejo spremembe vsakdanjega načina življenja, ki povzročijo verske predstave, bodisi nepomembne bodisi nemogoče. Po Turnerju je globalizacija religijo iz socialne sfere izgnala v zasebno sfero in posledično tudi spremenila način razmišljanja človeških družb.

Trdimo lahko, da so v dobi globalizacije etične in religiozne vrednote izgubile svojo absolutnost in se spremenile v relativne koncepte. To je pripeljalo do sprejetja pluralističnega odnosa do religije, kakor tudi do pojava ekstremnih konfliktov med religijo in drugimi stranskimi produkti globalizacije.

Identiteta upora in obrnjena globalizacija

V nadaljevanju prispevka nas bo zanimalo, kako prepoznati in definirati ekstremne konflikte. Zanimalo nas bo predvsem, kako razložiti pojav islamizma in islamskega "fundamentalizma" v odnosu do globalizacije. Pri svojem iskanju se bomo opirali na "najznamenitejše" razlagalce odnosa med islamom in Zahodom, od Sayyida do Huntingtona. Presek njihovih mnenj je naslednji:

Sayyid meni, da pojav islamizma temelji na razpadanju evrocentrizma (Sayyid, 1997, 155). Verjame, da po dveh svetovnih vojnah in procesu dekolonializacije predstava o zahodnjaški superiornosti ni več tako očitna: ravnotežje med superiornostjo Zahoda in manjvrednostjo islama ni več merilo za vrednotenje islama: "ena izmed posledic tega globalnega procesa provincializacije Evrope je ta, da izbira med islamom in Zahodom ni nič več izbira med središčem in periferijo" (Sayyid, 1997, 155). Halliday (1999, 892–902) se strinja s Sayyidom in meni, da "spopad proti fundamentalizmu ne poteka med Zahodom in muslimanskim svetom, ampak znotraj muslimanskega sveta samega: to potrjuje sodobna zgodovina Irana, Afganistana, Pakistana, Egipta ali Alžirije."

Samuel Huntington (1996) v kontekstu svoje močno razpredene in kritizirane teorije o "spopadu civilizacij" trdi, da bo glavna os mednarodnega konflikta na svetovni lestvici razlika med kulturami in ne med narodi ali celo političnimi in ekonomskimi sistemi ali razvojnimi standardi. Meni, da v "prihodnosti ne bo univerzalne civilizacije, temveč svet različnih civilizacij in vsaka izmed njih se bo morala naučiti soobstoja z drugimi." (Huntington, 1996, 23).

Po Turnerju (1994, 77) se v sodobni islamski kulturi odvijata dva ločena, a hkrati povezana procesa – prvi je pojav globalnega islamskega političnega sistema, drugi pa je kulturna reakcija islamskega fundamentalizma proti vesternizaciji in potrošništvu. Meni, da manjšinske skupine, ki so izolirane, pogosto ostanejo ujete v tradicionalnih vzorcih, predstavah in ritualih ter se izogibajo sekularizaciji in modernizaciji, ki jo izkušajo s strani gostiteljske družbe. V tem okviru se islamski fundamentalizem razume kot reakcija proti kulturni in socialni diferenciaciji ter razdrobitvi: fundamentalizem je torej poskus dediferenciacije/nerazločevanja. "Paradoks sodobnih sistemov komunikacij je, da islam istočasno izpostavi zahodnjaškemu potrošništvu in hkrati priskrbi mehanizme za distribucijo globalnega islamskega sporočila" (Turner, 1994, 86).

Za Castellsa (1997, 65) so verski fundamentalizem, kulturni nacionalizem, teritorialne skupnosti, ki so vidiki identitete odpora, obrambne reakcije. Po njegovem v vseh družbah prežijo tri fundamentalne nevarnosti. Prva je globalizacija, ki razdira avtonomijo institucij, organizacij in komunikacijskih sistemov. Druga reakcija je proti omrežjem in fleksibilnosti, ki briše meje članstva in vpletenosti, individualizira socialne odnose produkcije in povzroča strukturalno nestabilnost dela, časa in prostora. Tretja reakcija je proti krizi patriarhalne družine, proti preoblikovanju mehanizmov varnosti, socializacije, spolnosti in s tem osebnostnih sistemov. Meni tudi, da obrambne reakcije oz. identitete "upora" postanejo vir identitete s tem, ko iz zgodovinskega materiala oblikujejo nova kulturna pravila: "Bog, družina in skupnost priskrbijo večna, nezlomljiva pravila, okoli ka-

terih se oblikuje protiofenziva nad kulturo realnih možnosti" (Castells, 1997, 66).

Na tem mestu je prav, da se soočimo tudi s konceptom t. i. "obrnjene globalizacije", ki predstavlja globalno gibanje nezahodnjaške in do neke mere celo zahodnjaške kulture. Poteka v nasprotni smeri kot amerikanizacija sveta.

Giddens (1999) je eden prvih, ki je podvomil v idejo, da je globalizacija oblikovala monolitni tok kulturnih idealov Zahoda, in predstavil idejo o "obrnjeni globalizaciji", o "nasprotnem toku", tj. o vplivu nezahodnjaških idej in praks na Zahod. Kot posledica teh občutkov se oblikuje t. i. uporniška identiteta, ki izhaja iz negotovosti in nevarnosti, ki jo občutijo v našem primeru muslimani, ko se soočajo s tujo kulturo – zahodnjaško kulturo. Uporniška islamistična gibanja oziroma "džihadisti" vsega sveta spadajo v kategorijo skupin, ki se nagibajo k "nasprotni" globalizaciji, vendar to počnejo na "globaliziran" način.

Oblikovanje muslimanske identitete

Islam in muslimansko identiteto lahko, kot smo rekli, razumemo kot eno izmed globalnih sil.

Pred pojavom sodobnega komunikacijskega sistema so svetovne religije večinoma delovale na lokalnih osnovah, s šibkimi povezavami s svojimi kulturnimi središči. V sodobnem času pa so sodobne oblike transporta, komunikacije in integracije pripomogle tudi h globalizaciji islama (in drugih religij). Medtem ko si je islam vedno lastil univerzalističen status, pa, kot pravi Ameli, pred pojavom sodobnih globalnih komunikacijskih sistemov ni bil sposoben vsiliti tovrstne uniformiranosti in univerzalizma (Ameli, 2002, 81).

Od samih začetkov islama je bilo eno izmed najpomembnejših poslanstev preroka Mohameda *univerzalizacija islama*. Klic k islamu – *Da'wah* – se je pojavil kot osrednji del odgovornosti vsakega muslimana, in pomen, ki so ga tej ideji pripisovali muslimani skozi vso svojo zgodovino, se izraža v razširitvi islama po vsem svetu. V dobrem stoletju (622–732 n. št.) je islam postal dominantna religija celotnega arabskega srednjega vzhoda, vse do obrežij severne Afrike, čez Saharo do severne zahodne Afrike, na vzhodnem delu do Kenije, skozi Iran, Afganistan do centralne Azije, severne in severovzhodne Indije, Malezije, Indonezije, Turčije in dela Balkana. Prodril je v Evropo in se utrdil v Španiji in na Portugalskem (Smart, 1998).

V desetletjih so se vse kulture, ki so prišle v stik z islamom, pomembno preoblikovale. Vsaka od teh družb je imela svoje značilne predstave, kulturo in način življenja, ki se je združila s koransko izobrazbo in postala glavni vir oblikovanja muslimanske identitete.

Zgodovina – in s tem tudi sodobne interpretacije zgodovine – odločilno zaznamujejo analizo sodobne muslimanske identitete. Pri sociološki dimenziji iden-

titete moramo najprej predpostaviti dva večja obrata v človeški družbi: prehod od tradicionalne družbe k moderni ter prehod od moderne k postmoderne – globalizacijski dobi. Večji dejavniki, ki so sprožili premik od ene dobe k drugi, so bili v glavnem povezani s spremembami v razumevanju religije, ekonomskih struktur ter političnih in socioloških faktorjev.

Islam se je, kot smo rekli, razvijal v mnogih prostorih in zaradi tega je vpletena cela vrsta dejavnikov – od kulturnih, političnih, ekonomskih, geografskih, rasnih –, ki so pripomogli k oblikovanju socialne in individualne identitete med muslimani. Zaradi tega ne moremo govoriti o monolitni muslimanski identiteti. In drugič, muslimani so bili skoraj vedno razdeljeni na mnogo sekt, ki so temeljile na različnih perspektivah o islamskih doktrinah in praksah. Na tem mestu bi bilo preobširno, če bi se lotili celotnega zgodovinskega pregleda islama v zgodovini, z vsemi dejavniki, ki so odločilno vplivali na oblikovanje muslimanske identitete – od časa umajadske vladavine (661–750 n. št.), abasidskega kalifata (750–1258 n. št.) ter mongolskega, otomanskega, safavidskega in mogulskega cesarstva. Za naš prispevek nas zanima predvsem premik od tradicionalne družbe k sodobni in posledice, ki jih je ta premik povzročil.

Premik od tradicionalne k sodobni družbi

Po Cantwellu Smithu (1957, 47) je temeljna slabost sodobnega islama občutek, da je nekaj v islamski zgodovini "šlo narobe". Osnovni problem sodobnih muslimanov je, kako rehabilitirati to zgodovino, jo ponovno "pognati", da bo lahko islamska družba ponovno zacvetela. Vštric modernizaciji na Zahodu je namreč muslimanska civilizacija na vrhuncu svojih moči pričela usihati. Znanstvena in tehnološka premoč je Evropi omogočila osnivanje svoje prevlade v sodobnem svetu: muslimanski svet ni bil premagan le vojaško, politično in teritorialno, temveč tudi moralno. Za razliko od mongolske destrukcije, ki je bila relativno kratkotrajna in ji ni uspelo odstraniti osnovnih islamskih kulturnih in religiozних norm, zmaga Zahoda traja že več generacij in pomeni šok, ki deformira muslimansko samopodobo na mnogo načinov. Ideološke posledice izrazitega poraza muslimanov lahko povzamemo kot naslednje:

apologetski modernizem pomeni, da je za ponovno oživitve islama potrebna popolna asimilacija sodobnih norm, ki v obratni smeti pomeni vesternizacijo, in

islamske reforme (salafizem), ki zagovarja povratek k "prvobitnemu" islamu, tj. islamu prvih generacij. Tem in podobnim ideološkim orientacijam muslimanov se bomo posvetili v nadaljevanju.

Šest smernic islama

Tariq Ramadan (2004, 24) predstavi šest večjih smernic, ki se nanašajo na različne težnje med tistimi, za

katere je islam referenčna točka njihovega razmišljanja, diskurza in udejstvovanja. Tako imenovani sociološki oziroma kulturni muslimani pa, čeprav jih zakonsko pojmujejo kot muslimane, po Ramadanu ne spadajo v tovrstno tipologijo, saj njihov odnos do islama, po njihovih lastnih ocenah ne igra določene vloge v njihovih refleksijah in delovanju.

Sholastični tradicionalizem je mogoče najti na različnih območjih muslimanskega sveta. Privrženci te smeri imajo poseben način sklicevanja na biblijska besedila, Koran in Suno, ki ga zaznamuje stroga in včasih tudi izključna referenca na eno ali drugo pravno šolo (hanafi, maliki, šafii, hanbali, zajdi, jafari ...). S tem ne dovolijo kritičnosti do legalnih sodb, ki jih je oblikovala določena šola. Obseg interpretacije besedil je zelo omejen in ne dovoljuje razvoja: ponovno branje se razume kot nesprejemljiva svoboščina in modernizacija.

Gibanja sholastičnega tradicionalizma so prisotna na Zahodu, predvsem v ZDA, v Veliki Britaniji med indopakistanskimi skupinami in v Nemčiji med Turki. V glavnem se ukvarjajo z religioznimi praksami, na Zahodu se socialno, civilno in politično ne udeležujejo. Zaradi svojega branja besedil in prvenstva, ki ga namenjajo zaščiti tradicionalnih praks, se ne zanimajo in celo zavračajo vsako povezavo z zahodnim socialnim okoljem. Diskurz, ki ga sprožajo, in izobrazbo, ki jo nudijo, temeljita na verski osnovi in sta gledana skozi prizmo njihovih tradicionalnih branj pravnih principov.

Salafijski literalizem/formalizem se pogosto zamenjuje s tradicionalizmom, ki smo ga pravkar opisali. Kljub temu sta razliki med njima ogromni. Za razliko od sholastičnega tradicionalizma salafijski formalisti zavračajo mediacijo pravnih šol pri branju besedil. Imenujejo se *salafi* zato, ker sledijo *salaf*, ki je ime za Prerokove tovariše in pobožne muslimane prvih treh generacij islama. Koran in Suno se zato interpretira na neposreden način, brez sholastičnih konklav. Dobesednost pristopa se enači s tradicionalističnim značajem, ki vztraja pri referenci k besedilu, a prepoveduje vsako interpretativno branje. Salafiji vztrajajo pri avtentičnosti besedila, bodisi ko to navaja pravila oblačenja, verske prakse ali socialno obnašanje. Doktrinalna pozicija salafijskih formalistov in njihovih skupin na Zahodu, ki so v nenehnem stiku z učitelji, večinoma iz Savdske Arabije, Jordanije, Egipta ali Sirije (večinoma s pomočjo nekdanjih študentov njihovih izobraževalnih inštitucij), zavračajo kakršnokoli vključenost v prostor, ki ni islamski.

Salafijski reformisti si s salafijskimi formalisti delijo skrb, da se izognejo mejam, ki so jih postavile pravne šole, in s tem odkrijejo pravo vrednost branja Korana in Sune brez posrednikov. Zaradi tega se z željo, da bi se izognili komentarjem sholastov iz 18. in 19. stoletja, ki so razglasili popolno avtoriteto razlaganja besedil, sklicujejo na *salafije*, muslimane prve generacije. Večina skupin salafijskih reformistov, ki obstajajo na Zahodu, je nastalo na podlagi vpliva reformističnih mislecev 19. in

zgodnjega 20. stoletja, ki so v muslimanskem svetu našli široko občinstvo (znana imena reformističnih mislecev, kot so al-Afgani, Rida, al-Nursi, Iqbal, Ibn Badis, al-Banna, al-Fasi, Bennabi, Mawdudi, Qutb in Shariati). Čeprav so vsi ti misleci zagovarjali različne ideje, jih povezuje dinamični odnos do besedilnih virov in nenehna želja, da bi uporabljali razum pri obravnavanju besedil, da bi bili kos novim izzivom časa ter socialni, ekonomski in politični evoluciji družbe. Cilj je zaščititi muslimansko identiteto in versko prakso, sprejeti zahodno ustavno strukturo, se kot državljan socializirati in živeti zvesto v državi, ki ji posameznik pripada.

Politični formalistični salafizem je nastal iz zatiranja, ki je razdejal muslimanski svet. Učenjaki in intelektualci so od izvorno legalistično reformistične šole prešli do strogo političnega aktivizma. Od reformizma so si sposodili idejo socialne in politične akcije in jo združili z dobesednim branjem tekstov, ki se ukvarjajo z upravljanjem moči, kalifata, avtoritete, zakona in tako naprej.

Duskurz je oster, politiziran, radikalen in nasprotuje vsakršni ideji vključevanja ali sodelovanja z zahodno družbo. Najbolj znani tovrstni gibanji v Evropi sta:

Hizb al-Tahrir in Al-Muhajirun ter kličeta k *jihadu* in nasprotovanju Zahodu (ki je vedno pojmovan kot *dar al-harb*, območje vojne) z vsemi sredstvi.

"Liberalni" ali "Racionalistični" reformizem se je v osnovi rodil iz vpliva zahodne misli v času kolonialnega obdobja. Velja za socialni in politični sistem, ki je rezultat procesa sekularizacije v Evropi. Liberalci so bili naprimer zagovorniki Mustafa Kemala Atatürka in njegovega sekularizacijskega projekta v Turčiji ter zagovorniki popolne ločitve religiozne sfere od javnega in političnega življenja. Na Zahodu podporniki liberalnega reformizma pridigajo integracijo muslimanov, od katerih pričakujejo popolno sprejetje zahodnjaškega načina življenja. Ne vztrajajo pri dnevnem prakticiranju verskih običajev, temveč zagovarjajo njeno duhovno dimenzijo. Religijo postavljajo v zasebno sfero.

Večina liberalcev je proti razkrivanju kakršnih koli razločevalnih oblačil, ki bi lahko bila sinonim za izoliranost ali celo za fundamentalizem.

V mislih na socialno evolucijo verjamejo, da Koran in Suna ne moreta biti točki reference, ko pridemo do norm ravnanja, in da je razum tisti, ki mora postaviti kriterije za socialno ravnanje.

Sufizem

Biblijska besedila, Koran, Suna itd. imajo globlje pomenne, ki po sufijskem prepričanju, zahtevajo čas za meditacijo in razumevanje. Besedilo je dokončna referenčna točka, ker je način spominjanja (*dhikr*) in bližine (*taqarub*): je edini način izkušanja božje bližine. Sufijski krogi (*туруq*) so neke vrste krogi iniciacije, organizirani navznoter, z določeno hierarhijo od učencev do učitelja (*shaykh*). Vsak sufijski red ima sebi lastno delovanje.

Sufijske bratovščine na Zahodu so neposredno povezane z mrežami redov v Aziji ter v Severni in Zahodni Afriki.

Na podlagi raziskav, ki jih je opravil Saied Reza Ameli (2004) med muslimani v Veliki Britaniji, obstajajo trije različni pogledi na definicijo "muslimanstva". Nekateri verjamejo, da je za to, da si musliman, dovolj izpričati obstoj boga in Mohamedovo preroštvo, kar je po šariji formalna zahteva za to, da je človek musliman. Zahtevnejša definicija zagovarja islam kot način življenja: islam naj zaznamuje muslimana v vseh življenjskih vidikih. Tretji pogled vidi islam kot opravljanje izključno ritualnih dolžnosti: molitve, posta, romanja in plačevanja verskih davkov. Ta perspektiva minimalizira ideološke in politične dimenzije religije. V grobem lahko rečemo, da je prva skupina sekularneje usmerjena, saj poskuša omejiti vlogo religije na posameznikove osebne predstave o bogu, brez posluha za socialne in politične implikacije religije. Druga skupina so islamisti in identiteta tretje skupine je bližja tradicionalistični mentaliteti.

Na tem mestu bi bilo prav, da zaključimo s krajšim pregledom raznolikosti in razdrobljenosti muslimanske identitete v današnjem času. Na tak način se bomo še enkrat prepričali, da muslimanska identiteta ni nekaj monolitnega in stalnega.

Tradicionalistična identiteta

Spoznali smo že, da so tradicionalisti tisti, ki poudarjajo nujnost nepretrganosti verskega vidika islamske tradicije in nimajo močnega nagnjenja po islama kot politične ideologije. Kategorija "tradicionalist" je splošna, saj vsebuje različne poglede tistih, ki verjamejo, da se islam ne bi smel spremeniti. Obstajajo tudi takšni, ki verjamejo v nepretrgano veljavo tradicionalne islamske doktrine skupaj s predstavo o nujnosti militantnega socialnega aktivizma. Teh ne moremo pojmovati za "tradicionalniste", temveč prej za "islamiste". Obstajajo tudi tisti, ki nasprotujejo takšnemu aktivizmu, a podpirajo nacionalistično držo in so zato bližje nacionalistom. Odločilen dejavnik ni torej toliko tradicionalna doktrina kot taka, temveč način, po katerem se ta doktrina prevede v prakso – bodisi z izrazi konvencionalnega ritualizma, z izrazi patriotizma bodisi z izrazi politične militantnosti.

Islamistična identiteta

Radikalni islam ali to, kar imenuje Turner "fundamentalizem", moramo razumeti kot verski odgovor na globalizacijo, multikulturalizem in postmoderni pluralizem (Turner, 1994, 186). Dojemanje islama kot politične ideologije je dejavnik, vpleten v oblikovanje islamskih gibanj, predvsem med mladimi muslimani po vsem svetu.

Modernistična identiteta

V nasprotju s sekularisti modernisti menijo, da islam nudi primerno ideološko osnovo za življenje. Modernistični pristop lahko pojmuje kot kombinacijo modernizacije in islamske ideologije. Modernizacija je povzročila poglobljen pregled elementov, ki jih vsebujejo tradicionalne islamske norme. Muslimanski modernisti se želijo na nov način navezati na tradicionalne norme, dopolniti muslimanski etos in ga kot odgovor na potrebe sodobnega sveta bolje vključiti v sodobno družbo. Dve osnovni sestavini modernistične identitete sta potemtakem želja po reformiranju družbe s pomočjo modernizacije in reformiranje verskega razmišljanja v navezavi s sodobnimi oblikami mišljenja.

Čeprav islamisti uporabljajo islam kot ideologijo in s tem delujejo in razmišljajo v "modernističnih" okvirih, se moramo zavedati se moramo, da ni vsak "modernist" hkrati tudi "islamist": mnogo modernistov namreč vidi v ideologizaciji islama fanatičnost, zaostalost in izrazito protimodernost.

Modernisti in islamisti si delijo podoben pogled na politizacijo islama, vendar pa se ideali obeh skupin razlikujejo glede na vlogo islamskih gibanj in nepretrganost tradicionalnega islama. Medtem ko modernisti verjamejo, da se mora "islamizacija" družbe odvijati skozi postopne socialne reforme, islamisti zagovarjajo hitrejšo tranzicijo v socialne spremembe, ki jih je, če je treba, mogoče doseči s pomočjo *jihada*.

Nedoločena identiteta

Nedoločeno identiteto lahko pojmuje kot eden izmed vidikov hibridne identitete. Medtem ko hibridna identiteta predstavlja tisto skupino ljudi, ki najbolj simpatizirajo z raznolikimi kulturnimi vrednotami, nedoločena identiteta predstavlja predvsem zavračanje raznolikih kultur, s katerimi se srečuje posameznik.

ZAKLJUČEK

Zaradi zgostitve sveta na tako majhen prostor so mnoge skupine in posamezniki prisiljeni na novo reformulirati svojo identiteto. Tak proces vsebuje pre-delave, omejevanje ali iznajdbo novih socialnih identitet in preoblikovanje simboličnih meja. Govorimo o neke vrste fragmentaciji identitete na različne tipe identitet, ki je posledica procesa globalne kulturne raznolikosti ter procesov socialne in kulturne diferenciacije. Religiozne identitete so se oblikovale iz različnih elementov in ne le diskurzivnih idej. V tem smislu takšne identitete niso samo posledice verskega idealizma, temveč so socialni, politični, ekonomski in kulturni konstrukti. Zaradi tega muslimanska identiteta ni nekaj nespremenljivega, ni predobstoječa, "fiksna" identiteta, posedovanje absolutne in ekskluzivne oblike kolektivne samoidentifikacije kot muslimana in ničesar drugega, temveč prehaja skozi nenehne in nenapovedljive spremembe glede na spreminjajoče se pogoje v času in prostoru, v odnosu z dinamiko posameznikovega in kolektivnega življenja ter v evolviranju socialnih in kulturnih kontekstov. Muslimanski odgovori na pritiske, ki jih je ustvarila globalizacija kulture, se, kot smo videli, med posameznimi družbami razlikujejo. Obstaja strukturna razlika med odgovorom stare generacije in tistim, ki ga ponuja mlada generacija, vsi elementi identitete pa postanejo v novem okolju do neke mere radikalni. Čeprav je to bolj jasno v primeru militantne reakcije muslimanov na vpliv tuje kulture, ni po nujnosti manj resnično v primeru sekularnih, nacionalističnih, nedoločenih in hibridnih identitet. Na podlagi raziskovanj zgodovinske dimenzije muslimanske identitete smo že omenili, da se je islamski element vedno spojil z lokalno kulturo. Današnji globalizirani svet v osnovi ne spreminja tega dialektičnega vzorca, vendar pa temeljito spreminja parametre tega, kaj je "lokalna" kultura. Trdimo lahko, da je celoten svet postal lokaliziran in zato se morajo formalni islamski elementi znotraj muslimanske identitete prilagoditi mnogo širšemu okviru kot kdajkoli doslej.

MUSLIM IDENTITY IN TIMES OF GLOBALISATION

Anja ZALTA

University of Primorska, Science and research centre of Koper, Institute for Mediterranean Humanities and Social Studies,
SI-6000 Koper, Garibaldijeva 1
e-mail: anja.zalta@zrs-kp.si

SUMMARY

The article deals with Muslim identity in times of globalisation and tries to answer the following questions: in which way does globalisation affect the reshaping of religious identity (Muslim identity, in our case); what is the meaning of identity of resistance (that which religious fundamentalism, cultural nationalism and other defence reactions stem from); what are the consequences of the shift from the traditional to a modern society and in which

way do these consequences shape the varied Muslim identities. The ideological consequences of this shift (from the traditional to the modern) and the confrontation with the West can be summarised as: apologetic modernism, which claims that a revival of Islam is only possible through a complete assimilation of modern norms, which in reverse equals westernisation, and Islamic reforms (Salafism), which advocates the return to the "original" Islam, i.e. the Islam of the early generations. The article presents in detail the ideological orientations of the Muslims.

Key words: Muslims, Muslim identity, religious identity, globalisation, modernism, Salafism, traditionalism

LITERATURA

- Ameli, S. R. (2002):** Globalization, Americanization and British Muslim Identity. London, ICAS Press.
- Castells, M. (1997):** The Information Age: Economy, Society and Culture, Volume II: Power of Identity. Oxford, Blackwell Publishers.
- Cole, J. R. I. (1992):** Comparing Muslim Societies – Knowledge and the State in a World Civilization. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Donohue, J. J., Esposito J. L. (1982):** Islam in Transition – Muslim Perspective. Oxford, Oxford University Press.
- Giddens, A. (1990):** The Consequences of Modernity. Stanford, Stanford University Press.
- Giddens, A. (1999):** Runaway World: How Globalization is Reshaping our Lives. London, Profile Books.
- Halliday, F. (1999):** Islamophobia. Ethnic and Racial Studies, 22, 5. London, 892–902.
- Huntington, S. P. (1996):** The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York, Simon & Schuster.
- Kepel, G. (2004):** The War for Muslim Minds – Islam and the West. Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Lewis, B. (1993):** Islam in History – Ideas, People, and Events in the Middle East. Chicago, Open Court Publishing.
- Nasr, S. H. (2003):** Islam – Religion, History, and Civilization. San Francisco, Harper San Francisco.
- Nasr, S. H. (1987):** Traditional Islam in the Modern World. London, Kegan Paul International.
- Ramadan, T. (2004):** Western Muslims and the Future of Islam. Oxford, Oxford University Press.
- Robertson, R. (1992):** Globalization: Social Theory and Global Culture. London, Sage.
- Sayyid, B. S. (1997):** A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamists. London & New York, Zed Books Ltd.
- Smart, N. (1998):** The World's Religion. Cambridge, Cambridge University Press.
- Smith, C. (1957):** Islam in Modern History. New York, New American Library, Mentor.
- Spencer, R. (2005):** The Mythe of Islamic Tolerance. New York, Prometheus Books.
- SURS (2002):** Popis prebivalstva, gospodinjstev in stanovanj. Statistični urad Republike Slovenije.
- Turner, B. S. (1994):** Orientalism, Postmodernism and Globalism. London – New York, Routledge.
- Zalta, A. (2005):** Muslims in Slovenia. Islamic Studies, 44, 1. Islamabad, 93–112.