

Orientalizem islamskega fundamentalizma

Asasini, teroristi in druge zahodnjaške prikazni

Zahod že od nekdaj strašijo fundamentalistične prikazni, ki niso nič drugega kot simptomatska projekcija njegovih najbolj intimnih travmatičnih izkušenj na cinematično platno, stkano z orientalističnimi tkaninami in opremljeno z arabskimi podnapisi, vzetimi iz Korana.

Toda niso preprosto same prikazni tiste, ki so fundamentalistične, temveč samo to prikazovanje, njihova domišljajska projekcija, ki obvladuje zahodni um od srednjega veka križarskih vojn do vojne proti terorizmu današnjih dni. Kdo še ni slišal za Asasine, Starca iz gore in neosvojljive utrdbe po imenu Alamut, od koder so letela božja bodala in prebadala prsne koše princev sveta? Kdo še ni slišal za Al-Kaido, Osamo bin Laden in globalno teroristično mrežo, ki se razpreda malodane po vsej zemeljski obli?

Na prvi pogled se zdi, da vlada med prvimi in drugimi, torej med asasini in teroristi, neka kontinuiteta, ki jo je mogoče postaviti na podlagi njunega skupnega imenovalca: islamski fundamentalizem. Razmerje je obojestransko: njun skupni imenovalac je po eni strani praviloma služil za pojasnjevanje tega, za kaj pri asasinih/teroristih v resnici gre, po drugi strani pa je islamski fundamentalizem ravno v teh dveh prikaznih našel svoje najbolj emblematično utelešenje; samomorilnost enih in drugih se je poskušalo razumeti s pomočjo domnevne razlage islamskega fundamentalizma in nasprotno, islamski fundamentalizem je našel v samomorilskosti asasinov/teroristov svoje emblematično utelešenje, dokaz za resničnost neke domneve.

Takšno medsebojno oplajanje fantazmatskih umislekov je postopoma omogočilo, da so se prikazni začele sprehajati med ljudmi kakor žive – živim ljudem, na katere so se projicirale takšne fantazme, pa je bil odvzet status človeškega bitja. Ne pravim, da niso obstajali in da ne obstajajo ljudje in skupnosti, ki so jim pripisali vzdevka »asasini« in »teroristi«, temveč trdim, da se jim je dodelil neki imaginarni pribitek, ki je med njima postavil zmoten enačaj na podlagi prav tako zmotne predstave o nekem islamskem fundamentalizmu, ki ima z islamom prav toliko zveze, kot jo ima sonce z luno: res da jo zdaj osvetljuje, zdaj nanjo meče senco, a zaradi tega še nikakor ni z njo istovetno.

¹ Poglavlje o »Mohamedanstvu« se ne nahaja, kakor bi morda pričakovali, v sklepnem delu Orientalskega sveta, temveč na začetku dela o Germanskem svetu, takoj za poglavjem o »barbarskih migracijah« in tik pred poglavjem o »imperiju Karla Velikega« (prim. Hegel, 2001: 364–382).

Razblinjati svetlobne igre je nemara veliko težje kot jih ustvarjati, toda to samo po sebi še ne more biti razlog popuščanja skušnjavi, da jemljemo senco za stvar samo, sonce pa pustimo v nemar, češ da preveč slepi.

Orientalistična konstrukcija islamskega fundamentalizma

Islam kot zadnja in potemtakem najsodobnejša različica v vrsti velikih treh monoteističnih religij, ki so svoj čas krojile zgodovino in rojile po svetovnem prizorišču, ni nikoli bil judovsko-krščanski tradiciji nekaj preprosto tujega in zunanjega, temveč z njim kar se da tesno povezanega – zgodovinsko, teološko, politično in kulturno. Nemara je zahodni človek prav zaradi te bližine začutil nelagodje in potrebo, da bi se od islama distanciral.

G. W. F. Hegel je v svoji *Filozofiji zgodovine* z leta 1837 zapisal, da je islam dokončno zapustil svetovno prizorišče zgodovine:¹ »Islam je danes, potem ko je bil pregan nazaj v Azijo in Afriko in ga zdaj krščanske oblasti ljubosumno tolerirajo samo v enem kotičku Evrope, za vedno izginil s širšega prizorišča zgodovine in se umaknil v orientalno mirnost in počitek.« (Hegel, 2001: 377) V tej nedvomno pretenciozni konstataciji je zgoščeno povzetih več stvari, ki bi nas morale tukaj zanimati: najprej je v njej izražena svetovnozgodovinska vloga islama, ki jo je pred njim odigralo najprej judovstvo, za njim pa krščanstvo; nato tisti »kotiček Evrope«, ki ga je mogoče istovetiti z Balkanom; ne nazadnje pa »orientalni počitek«, v katerega se je islam umaknil. Naša sedanost postavlja Heglovo trditev na glavo: islam ni prisoten samo na Balkanu kot enem izmed »kotičkov Evrope«, temveč malodane v celotnem zahodnem svetu, če ga pač istovetimo z muslimanskim prebivalstvom; dalje, če se je v nekem obdobju umaknil v »orientalni počitek«, je to naredil samo zato, da bi se odpočil in znova postal dejaven; navsezadnje pa tudi to, da je najpozneje z napadom 9/11 znova prišel v ospredje, v samo središče svetovnozgodovinskega prizorišča. Prav zadnji moment je bistveno povezan z našo temo, če se islam enači z verskim fundamentalizmom, ki je bojda skupni imenovalc, ki povezuje tako asasine v času križarskih vojn kot sodobne teroriste.

Edward Said je v *Orientalizmu* podal kritiko zahodocentričnega orientalizma kot »stila mišljenja, ki temelji na ontološki distinkciji med Okcidentom in Orientom« (Said, 2003: 1–3), pri čemer se je osredinjal predvsem na konstrukcijo »orientalnega drugega« kot islamskega verskega fanatika, ki jaha kamelo, oblečen je v dolga puščavska oblačila, in ki ga obvladujejo iracionalne sile preživete tradicije. V tej orientalistični konstelaciji ima podoba asasina/terorista privilegirano mesto, saj naravnost uteleša in izpolnjuje zahodnjaška pričakovanja glede tega, kakšen je na pogled »tipičen« musliman. Tipizacija, tale lojtra počasnih socioloških umov devetnajstega stoletja, ni nič drugega kot povsem navadna ljudska stereotipizacija, preoblečena v znanstvena oblačila, kar ji daje blišč objektivne validnosti pred širšim občestvom. Zato nima nikakršnega smisla govoriti o »tipičnem« muslimanu, kakor tudi ne o »tipičnem« kristjanu, ateistu, spinozistu ali vegetarijancu. Mnogoterost islamskega sveta, če je o njem sploh mogoče govoriti v ednini, se kaže kot »pluralna singularnost« – če naj uporabim tale izjemno posrečen koncept Jeana-Luca Nancyja koncept iz *Être singulier pluriel* in nadaljujem z njim (prim. Nancy, 1996), pri čemer so asasini/teroristi zgolj ena številnih v njem prisotnih »singularnih pluralnosti«. Toda mnogotere poteze njihove edinstvenosti, posebnosti glede na druge islamske singularnosti, pa se v zahodnih očeh reducirajo na eno samo: na arbitrarno rabo nasilja kot sredstva za dosego religiozno zastavljenih ciljev. Od tod je samo en korak do sprevržene perspektive tega, da se na nasi-

lje asasinov/teroristov gleda kot na pravilo in normo, od katere postane miroljubni musliman odklon, ne pa nasprotno. Dvojna, pravzaprav trojna zmeta: prvič ta, da je nasilje posebnost islamskega fundamentalizma; drugič, da je islamski fundamentalizem norma, sam islam pa izjema; in tretjič in najpomembnejše, da sploh govorimo o islamskem fundamentalizmu.

Islam kot tak, celo v njegovih najbolj ekstremnih različicah, ni prav nič bolj fundamentalen kakor katera koli druga religija, pa naj gre za krščanstvo ali hinduizem, ki je pripravljena izvajati nasilje v imenu svojih idej; še več, prav nič bolj fundamentalen ni od katere koli sekularne ideologije, pa naj gre za nacionalizem in humanizem, ki jemlje življenje v imenu življenja. Izraz »fundamentalizem« ničesar ne razloži, temveč zgolj tавтоloško zagotavlja to, kar tako in tako že vnaprej vemo, da bomo našli v drugem, slednje pa natanko zato, da tega ne bi našli in vedeli o nas samih.

Asasini, teroristi in druge orientalistične prikazni

Predstava, da obstaja nekaj takega kot islamski fundamentalizem in da je distinktivna poteza takšnega fundamentalizma nasilje, ima korenine v mitološkem izročilu, ki še danes kroži o tako imenovanih »asasinih«, domnevnih predhodnikih sodobnih teroristov.

Razvejena mitologija, s katero je prepletena zgodovina izmailitske sekte in številnim nitim, katerim je poskušal priti na kraj Farhad Daftary v svojem delu *The Assassin Legends – myths of the Isma'īlis*, se začne že na ravni njihovega imena (prim. Daftary, 2003: 8–48). Silvestre de Sacy je v svojem slovitem članku iz leta 1818, *Mémoire sur la dynastie des Assassins et sur l'étymologie de leur nom*, navedel izpeljavo izraza »asasin«, ki naj bi izhajal iz besede *hashishiyya* oziroma *hashishiyyun*, kar pomeni dobesedno »hašišar« (prim. Sacy, 1818). Etimologija nima, tako v tem primeru kot na splošno, zgolj pojasnjevalne funkcije, temveč tudi interpretativno: povezava s hašišem je po navadi služila kot razlaga za očitno iracionalno obnašanje »asasinov«, ki se v svojih morilskih in samomorilskih podvigih niso menili za lastno varnost. Tudi če pustimo vnmear preprosto dejstvo, da hašiš preprosto ni primerna droga za kaj takega, kot je pedantno opazovanje in sledenje tarči, pazljivo zlitje z množico in hladnokrvno dejanje umora, bi se nam morala ob takšni povezavi oglasiti skepsa. Bolj plavzibilno razlago daje M. G. S. Hodgson, ki je v svojem minucioznem delu *The Secret Order of Assassins – the Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World* (morda najboljša knjiga za tiste, ki jih zanima historična izmailitska sekta, ne pa njihova mitologija) zapisal, da ker je sekto že tako in tako marginalizirala in prezirala velika večina muslimanskega prebivalstva, se ji je pripisala še »ena izmed prevladujočih razvad časa«, tako da je ime bilo pravzaprav mišljeno »bolj kot žaljivka in ne v smislu deskripcije« nečesa, kar je konec koncev bila (in še vedno je) precej splošno razširjena praksa (Hodgson, 2005: 136). Skratka, ime »asasini« je bilo zgolj vzdevek, ki so ga uporabljali najprej sami sunitski muslimani za šiitsko ločino izmailitskih nizaritov,² nato pa je tekom križarskih vojn prek živahne izmenjave žensk, dobrin in besed prešel v rabo tudi na Zahodu.

Samo še en korak je bil potreben zatem, ko je praksa, povezana z uživanjem hašiša, porodila ime »asasini«, da je slednje postalo označevalec prakse političnega umora, ki sploh ni bil nikakršna posebnost izmailitske sekte, o kateri je tu govor.³ Umor kot politično sredstvo obstaja vsaj tako

² Za zgodovino šiitov na splošno in sekte nizari izmailitov še posebej, še zlasti pa njihov odnos do večinsko sunitskega muslimanskega sveta, je vsekakor vredno prijeti v roke tudi izvrstno študijo Primoža Šterbenca: *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti* (prim. Šterbenc, 2005).

³ »Beseda 'asasin', ki jo Zahod uporablja za teroristične umore nasploh, je bila izvorno vzdevek sekte in ni imela prav nič opraviti z ubijanjem. Takšne konotacije je dobila v našem jeziku šele po analogiji s slovitiimi umori 'asasinov', katerih poglavitni cilj ni bil morjenje, še zlasti pa ne 'morjenje križarjev'.« (Hodgson, 2005: 1)

⁴ Historično gledano je precej dvomljivo, da bi »posvečenci« tvorili posebno kategorijo v vrstah izmailitske skupnosti: »Malo je dokazov, ki bi pričali o tem, da bi se *fidai* nahajali na izjemnem mestu v hierarhiji [...] ali da bi bili prav posebej izšolani v jezikih, ali da bi nosili kakšna posebna oblačila, kot se je namigovalo.« (Hodgson, 2005: 82–83). Podobne adaptacije se je naredilo tudi, ko je šlo za samomorilske umore z namenom poudarjanja »grozljivega« in »fundamentalističnega« značaja sekte, kakor se kaže v številnih drugih mitoloških pričevanjih (prim. Daftary, 1994: 88–130).

⁵ Drago Bajt nam daje vpogled v nekaj kritičnih mnenj Bartolovih sodobnikov o njegovem delu na splošno in *Alamutu* še posebej (Bajt, 1991: 77–78): B. Borko je govoril o zbirki kratke proze *Al'Araf* kot o »intelektualizmu«, »scientificizmu« in »psihologizmu«, medtem ko sta L. Legiša in T. Potokar *Alamut* denuncirala za »pol poročilo, pol psihološko študijo«, ki je »bliže eseju kot kreativni prozi.«

dolgo, kolikor dolgo obstaja politika, v času delovanja »asasinov« pa je bila še kako razširjena praksa tako po perzijskih kakor tudi evropskih dvorih. Zdi se, da posebnost izmailitskih umorov torej ne izvira toliko iz golega dejanja nasilja, temveč predvsem iz njihovega samomoriskega značaja, kar nas privede do drugih dveh mitoloških elementov, povezanih s »skrivnim redom asasinov«, namreč do zloglasnega »Starca z gore« in njegovega »umetnega paradiza«.

Vrnimo se za trenutek k de Sacyju in njegovi etimološki razlagi, za katero je našel varljivo potrdilo v eni izmed *Pripovedk* Marca Pola, potopisnem delu, ki nedvomno ni brez zaslug za cirkulacijo mitov o asasinah na Zahodu. Zanašajoč se na pripovedko beneškega popotnika je de Sacy reproduciral mit, da so bili »posvečeni« (*fidai*)⁴ s pomočjo hašiša predhodno pripravljene za svoje misije v »umetnem paradizu«, s katerim je njihov vodja dosegel absolutno poslušnost v zameno za obljubo dejanskega raja. V ozadju te pripovedke stoji bistveno bolj elaborirana literarna zgodba, ki jo je mogoče najti v *Sira Hakim*, arabski noveli iz leta 1430: po tej verziji mita se srečamo z nekim Izmailom iz časa fatimidskega vladarja Zahirja, ki je pristal v Tripoliju in se naselil v bližnji utrdbi na Masyafu, kjer je skrivaj zgradil prelesten vrt, sredi njega pa poslopje, opremljeno z luksuznim interjerjem in številnimi sužnji obeh spolov; na večere je vabil svoje privržence

na gostijo, jih brez njihove vednosti omamil, nato pa jih onezaveščene prek sistema tunelov prenesel v »umetni paradiz«, kjer so ob prebujanju izkusili rajske užitke; kdorkoli je bil izpostavljen takšni izkušnji, je bil pripravljen brezpogojno izpolniti voljo gospodarja, ki je obljubljal, da jih lahko znova spravi v raj. Na podlagi zgodbe iz novele *Sira Hakim* lahko med drugim nazorno vidimo, kako je imel Vladimir Bartol v svojem *Alamutu* – ki ima takoj za potopisnimi pripovedkami Marca Pola zagotovo največ zaslug za kroženje mita o »umetnem paradizu« na Zahodu – le bore malo dela pri izdelavi svoje lastne literarne zamisli (prim. Bartol, 2001): Izmail posodi svoj vzdevek »Starca iz gore« Hasanu as-Sabahu, legendarni ustanovitveni figuri perzijske veje izmailitske sekte; Masyaf se iz Sirije preseli v Perzijo in postane Alamut, sistem tunelov pa se nadomesti s skrivnim dvigalom; vse drugo pa ostane bolj ali manj isto: umetni paradiz, seksualne sužnje, mladi neizkušeni fidaji in seveda hašiš.

Ni težko uvideti, da je obljuba raja, ponujenega čutnemu izkustvu prek seksualnosti in omamljenosti, distinktivno zahodnjaška fantazma, projicirana na orientalskega drugega. Seveda so zgodbe o asasinah sploh in umetnem paradizu še posebej muslimanskega izvora, toda tam delujejo še vedno zgolj kot literatura in mitologija v funkciji diskreditacije, medtem ko jim na Zahodu nasedejo (Bartol *via* de Sacy *via* Polo) v smislu prepričljive racionalne »razlage« islamskega fundamentalizma – tako nekdanjega, izmailitskega, kot sodobnega, al-kaidovskega. O tem pričajo okoliščine, v katerih je postal Bartolov *Alamut* tako zelo popularen, da ga lahko zdaj dobimo tako rekoč – in ne brez ironije rečeno – na vsakem letališču.

Alamutu so ob izidu leta 1938 in še veliko pozneje vseskozi očitali enciklopedičnost, feljtonizem, filozofizem, psihologizem, amoralni nihilizem, predvsem pa »oddaljenost od realnih problemov slovenske nacije« (v skladu z literarno-nacionalističnim kanonom tistega časa, ki ga je neizprosno uveljavljal triumvirat Josipa Vidmarja ter bratov Juša in Ferda Kozaka).⁵ Uspeh je

roman doživel šele s francosko izdajo leta 1988, za katero se je pariški urednik zelo potrudil, da je postavil predhodno slovensko literarno kritiko v oklepaj in amplificiral orientalistični vidik romana, češ da gre za »zvest opis islamskega fundamentalizma«. To je bila briljantna marketinška poteza in če le količkaj poznamo historični kontekst, potem zlahka razumemo, zakaj: v času vseprisotne »grožnje z vzhoda«, ki jo je poosebljal Homeini,⁶ je roman ponujal razlago islamskega fundamentalizma, češ da gre v ozadju za karizmatičnega in prebrisanega vodjo, ki manipulira svoje podanike z obljubami paradiža. Tudi drugi veliki uspeh romana ne bi bil mogoč brez podobnega političnega aktualizma: prvič je bil v angleščino preveden z ameriško izdajo leta 2004, torej takoj po terorističnem napadu 9/11, pri čemer Hasan as-Sabah tokrat postane Osama bin Laden, izmailiti pa pripadniki Al-Kaide. Potem ko je Bartolov roman postal del ameriške zabavne industrije, se je mitološka interpretacija še bolj prijela, s čimer so bili namesto odgovorov na kompleksna geopolitična vprašanja ponujeni navadni orientalistični stereotipi.⁷

Vsekakor ni izključno Bartol tisti, ki je odgovoren za cirkulacijo orientalističnih mitologij in z njimi povezanih stereotipov po zahodnem svetu, prav tako kakor ni bil izključno *Alamut* tisti, ki je omogočil zmotno, skoraj tisočletno premestitev asasinskih praks na sodobni terorizem. Znanost je imela in še vedno ima levji delež pri reprodukciji takšnih predstav, še zlasti ko gre za varljivo izenačevanje modernih teroristov z nekdanjimi pripadniki izmailitske sekte na podlagi njima domnevno skupnega imenovalca v »islamskem fundamentalizmu«. Bernard Lewis, denimo, je v svoji knjigi *The Assassins: A radical sect in Islam* posvetil celotno sklepno poglavje z naslovom »Sredstva in cilji« demonstraciji tega, kako so »asasini izumili terorizem«, čeprav se je prav dobro zavedal, da asasini niso izumili niti prakse umora (kaj šele terorizem!), temveč so ji samo posodili ime: »Z enega vidika pa so asasini brez precedensov – v načrtni, sistematični in dolgoročni uporabi terorja kot političnega orožja.« (Lewis, 2003: 129) Bistveno bolj kredibilni in politično nemotivirani avtorji kot že omenjeni Hodgson takšnim izpeljavam upravičeno oporekajo na podlagi ključne razlike, ki teče med asasini in teroristi, namreč, da je imela izmailitska praksa umora za tarčo izključno vodilne politične, religiozne in vojaške figure, medtem ko sodobni terorizem ravno nasprotno in po svojem lastnem ustroju meri predvsem na civilno prebivalstvo.⁸

V grobih obrisih smo torej videli, kako so orientalistične mitologije o historični izmailitski sekti izvorno nastale v samem muslimanskem svetu, kako so se postopoma preobrazile v razlago islamskega fundamentalizma in kako se je na tej podlagi vzpostavila povezava med starimi asasini in sodobnim terorizmom. Če smo poprej dejali, da je Orient na splošno in islamski fundamentalizem še posebej predvsem platno, na katero Zahod projicira svoje lastne fantazme, potem nam zdaj preostane le še to, da odpremo orientalistični projektor in pogledamo originalni okcidentalni negativ.

⁶ Syed Ruhollah Moosavi Khomeini je bil najbolj vidna figura iranske revolucije leta 1979, pozneje izvoljen za »vrhovnega voditelja« (funkcija, ki jo ustava definira kot najvišjo politično in versko avtoriteto v državi). Časopisi so ga imenovali »karizmatični vodja neskončne priljubljenosti«, muslimani so ga imeli za »šampiona ponovnega oživljanja islama«, na splošno pa je na Zahodu, še zlasti v popkulturi, veljal za »virtualni obraz islama.« (Nasr, 2006: 138).

⁷ Na splošno je značilnost ameriške »zabavne industrije« (*entertainment industry*), kakor sta opozorila Max Horkheimer in Theodor Adorno v svojem slovitim eseju o »kulturni industriji«, da svojo lastno ideološko kamuflija v transideološko zabavo in užitek, s čimer po ovinku doseže ideološki učinek (Horkheimer in Adorno, 2006: 133–179).

⁸ »Treba je opozoriti, da niti nizariti niti šiiti niso bili edini, ki so uporabljali tehniko umora. To je bilo sredstvo, ki je imelo posebno privlačnost še zlasti zato, ker je vse ljudi izenačila na skupno raven; v primerjavi z vojno je bilo relativno nekrvavo, saj je udarjalo po mogočnih, ne pa po malih ljudeh, ki so bili v veliki meri ravnodušni do razlogov za vojne mogočnikov.« (Hodgson, 2005: 84)

⁹ Glej, recimo, dodatka v že omenjeni Hodgsonovi knjigi: »Qiyama in njen ljudski apel: komentar in prevod, *Haft Bab-i Baba Sayyid-na*« ter »Hasan-i Sabbah in njegova doktrina: prevod iz Shahrastani-ja« (Hodgson, 2005: 279–324, 325–328)

»Nič ni resnično, vse je dovoljeno«

Nikjer drugje ni mogoče bolj zgoščeno zapopasti orientalistične fantazme islamskega fundamentalizma, ki se osredinja okoli travmatičnega jedra asasinov/terorizma, kakor ravno v maksimi: »Nič ni resnično, vse je dovoljeno,« ki v večini zahodnih glav zmotno velja za »vrhovno sentenco izmailitov«.

Že v de Sacyjevem *Exposé de la Religion des Druzes* iz leta 1838 je navedeno, da mora proselit v skladu z izmailitsko doktrino preiti osem stopenj poučevanj, da se »na koncu otrese jarma religije in postane pravi materialist, ki ne priznava ne Boga ne morale«; toda šele v *Geschichte der Araber* Gustava Flügla iz leta 1867 lahko najdemo frazo v natanko takšni obliki, kakršna je cirkulirala in še vedno cirkulira kot »maksima izmailitov«, namreč tam, kjer je rečeno (sicer povzemajoč de Sacyja), da učenec na deveti stopnji naposled spozna vrhovno modrost: »*Nichts zu glauben und Alles tun zu dürfen.*« (Kos, 1991: 37–38) Po vsej verjetnosti se je prav od tod napaka razširila v širši javnosti prek marsikaterega avtorja veliko pred Bartolom, ki jo je postavil na začetek svojega *Alamuta* kot »vrhovno sentenco izmailitov« in vseskozi zagotavljal njeno avtentičnost, denimo, vsekakor bistveno bolj odločilno, prek Nietzscheja, ki je v *H genealogiji morale* leta 1887 zapisal (tretja razprava, razdelek 24): »Ko so krščanski križarji naleteli na Orientu na nepremagljivi red asasinov, na red svobodnih duhov *par excellence*, katerega najnižje stopnje so živele v pokorščini, ki je ni dosegel noben meniški red, so tam dobili, na že kakšen način, tudi namig za tisti simbol in geslo, ki je bilo pridržano samo za najvišje stopnje kot njihov secretum: 'Nič ni resnično, vse je dovoljeno'.« (Nietzsche, 1988: 334) Čez dobrih sto let in več se bo kot popkulturni fenomen pojavila celo v izjemno popularni videoigrici z asasinom v glavni vlogi, ki je prišla iz produkcijske hiše Ubisoft in ki nosi pomenljiv naslov *Assassin's Creed*, pri čemer je kredo glavnega lika izražen natanko z istimi besedami: »*Nothing is true, everything is permitted.*«

V izmailitskih spisih in v poročilih muslimanskih zgodovinarjev obdobja seveda ni nikjer najti takšnega nesmisla, namreč da bi fraza imela kar koli opraviti z omenjeno sekto: v tistem, kar je ostalo od izmailitskih spisov po požigu alamutske knjižnice, ni mogoče prebirati ničesar drugega razen izrazov pristne pietete, podkrepjenih z elaboriranimi filozofskimi mislimi.⁹

Sentenca, ali bolje, aforizem »Nič ni resnično, vse je dovoljeno«, ravno nasprotno izraža tipično evropsko dilemo devetnajstega stoletja, ki moderni subjekt razpenja med absolutno svobodo in moralno prisilo, kar je izvrstno povzel recimo Dostojevski v svojih *Bratih Karamazovih*; vendar, če smo natančni, nikoli v prav takšni obliki, kakor se po navadi navaja famozni stavek: »Če boga ni, potem je vse dovoljeno.« (prim. Dostojevski, 2010) Tisto, o čemer omenjeni aforizem pravi, je potemtakem nihilizem kot distinktivno evropski filozofski problem, ne pa neka skrivna resnica izmailitske sekte, ki naj bi razkrivala domnevno ateistično jedro njihovih nauk in s tem kakor koli razložila islamski fundamentalizem. Zdi se, da takšno pripisovanje črpa svojo prepričljivost iz neke – prav tako zmotne – predstave o islamskem fundamentalizmu, namreč da v ozadju neobrzdane rabe nasilja stoji mogočna figura makiavelističnega voditelja, ki se ne ozira na sredstva, ko gre za dosego cilja, pri čemer je njegova oseba vir neizmerne religiozne fascinacije, on sam pa se skrivaj posmehuje pobožnosti in goji ateistične misli. Idealni prikaz tega je Bartolova literarna konstrukcija, ki sicer nosi ime historičnega voditelja izmailitov in nekaj njegovih anekdotičnih potez, toda njegova filozofija je v celoti zahodocentrično obarvana s skepticizmom, nihilizmom in makiavelizmom.

Če si na podlagi romana *Alamut* privoščimo narediti še korak naprej, potem lahko še podrobneje pokažemo doseg zahodocentrično-orientalistične projekcije, ki na podlagi umišljenega islamskega fundamentalizma spaja historična ekstrema izmailitskih asasinov in modernih tero-

ristov. Znano je, da je Bartol simpatiziral s podzemno organizacijo TIGR in kljub temu, da se ji ni nikoli čisto zares pridružil, obstaja vsaj ena njegova izjava, ki priča o njegovi pripadnosti: ko so italijanski fašisti ujeli in umorili enega njenih najbolj znanih voditeljev, Zorka Jelinčiča, se je Bartol v svojem dnevniku zapisregel maščevanju. Od tod in na podlagi še nekaj drugega gradiva je Miran Hladnik podal svojo intrigantno interpretacijo *Alamuta*, namreč, da se je Bartol kljub vsemu le hotel pridružiti etabliranemu literarnemu klubu nacionalnih piscev, saj da je skozi zgodbo o izmailitih in njihovem boju proti imperiju Sedžukov pravzaprav govoril o organizaciji TIGR, ki se ji zaradi nasilne narave njenega podtalnega delovanja pogosto pripisuje oznaka »teroristična« (prim. Hladnik, 2004). Toda kljub morda pretirano pretenciozni interpretaciji lahko dejansko najdemo več stičnih točk z asasini kot s teroristi, kolikor se je pač TIGR bolj osredinjal na vojaške tarče in celo poskusil izvesti atentat na Mussolinija.

Said je na koncu svojega dela nakazal, kako se je dediščina evropskega orientalizma preselila na ameriška tla, se tam preobrazila in naposled vzcvetela kot *Area Studies*, pri čemer je seveda ohranila tisto čvrsto foucaultjevsko razmerje med vednostjo in oblastjo (Said, 2003: 285–286). V tem pogledu je pomenljivo tudi to, da je še zlasti po 9/11 ravno musliman postal ključna demonizirana figura, s katero se ukvarja sodobni ameriški orientalizem, da bi legitimiral imperialistične prakse novodobnega sekularnega imperija – Združenih držav Amerike. Znotraj imperialistične ideologije pa se seveda vse nasilje, ki ni v skladu z njo samo, zlahka, vse preveč zlahka takoj etiketira s »terorizmom«, označevalcem, ki se je izpraznil vsega pomena in s tem postal izjemno prilagodljivo prilepljiv na katero koli antiimperialistično dejanje.

Zaradi vsega tega se fraza »Nič ni resnično, vse je dovoljeno« tako zelo prilega ne samo orientalističnim mitologijam, za katere »nič ni resnično, vse je izmišljeno«, temveč tudi imperalističnim ideologijam, kolikor še zlasti za zadnje velja, da »nič ni resnično – vse je dovoljeno«.

Sklepna misel

Če je kaj skupnega enim in drugim, torej stari, danes skoraj izumrli izmailitski sekti, ter moderne- mu terorizmu, ni njihov domnevno skupen značaj islamskega fundamentalizma, tale fantazmatski umislek Zahoda, temveč ravno geopolitičen problem imperializma, ki, mimogrede rečeno, ni samo »njihov«, temveč tudi »naš« problem. V tem smo enotni, namreč da je naš svet tudi njihov svet in da je njihov svet tudi naš svet in da smo medsebojno bolj povezani, kot se nam zdi na prvi pogled in kot nam nemara narekuje orientalistična misel, ki temelji na fundamentalni razliki med Okcidentom in Orientom. V tem pogledu bi nas ne smelo presenetiti, če bi se izkazalo, da orientalni drugi, še zlasti ko gre za islamskega orientalnega drugega, ni tako zelo drugačen od okcidentalnega »mi«, s katerim se po navadi identificiramo. Za konec tako nemara ni bolj primerne- ga protiorientalističnega citata, kot so prelepi verzi slavnega pesnika, ki sicer ni nikoli obiskal Orienta, a je kljub vsemu dognal pravo misel:

*Ta, ki sebe in druge pozna,
je tukaj na pravi poti;
šele tako Orienta in Okcidenta
ne gre več narazen ločevati.*

J. W. Goethe

Literatura

- ADORNO T. & HORKHEIMER M. (2006): Kulturna industrija. V *Dialektika razsvetljenstva*, 133–179. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- BAJT, D. (1991): Problemi Bartolove esejistike. V *Pogledi na Bartola*, I. Bratuž (ur.), 77–89. Ljubljana, Literatura.
- BARTOL, V. (2001): *Alamut*. Ljubljana, Sanje.
- DOSTOJEVSKI, F. M. (2010): *Bratje Karamazovi*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- HEGEL, G. W. F. (2001): *The Philosophy of History*. Kitchener, Batoche Books.
- HLADNIK, M. (2004): Nevertheless, is it also a Machiavellian novel? V *Slovene Studies* 26^{1/2}, 107–115. Ljubljana.
- HODGSON, M. G. S. (2005): *The Secret Order of Assassins: the Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- KOS, J. (1991): Težave z Bartolom. V *Pogledi na Bartola*, I. Bratuž (ur.), 9–52. Ljubljana, Literatura.
- LEWIS, B. (2003): *The Assassins : A Radical Sect in Islam*. London, Phoenix.
- NANCY, J.-L. (1996): *Être singulier pluriel*. Pariz, Galilée.
- NASR, V. (2006): *The Shia Revival – How Conflicts Within Islam will Shape the Future*. New York, W. W. Norton & Company.
- SACY, S. (1818): Mémoire sur la Dynastie des Assassins et sur l'etymologie de leur nom. V *Mémoire de sins et sur l'Institut Royal de France* Vol. 4, 1–84. Paris.
- SAID, E. (2003): *Orientalism*. London, Penguin.
- ŠTERBENC, P. (2005): *Šiiti : geneza, doktrina in zgodovina odnosov s Suniti*. Ljubljana, Založba FDV.

neširjenju jedrskega orožja. Pri tem prizadevanju želi preseči strukturno podrejenost držav v razvoju, ki jim jedrsko razvite države odrekajo možnost polne uporabe jedrske energije za miroljubne namene, s tem pa je zanikano ravnotežje, ki je vodilo k sprejetju Pogodbe o neširjenju jedrskega orožja.

Ključne besede: Iran, zgodovina Irana, zahteva po neodvisnosti, strukturalistična teorija mednarodnih odnosov, Pogodba o neširjenju jedrskega orožja, prepoved širjenja jedrskega orožja, miroljuben jedrski razvoj, iranski jedrski program, bogatenje urana.

Primož Šterbenc, doktor sociologije religij, raziskovalec na področju mednarodnih odnosov. (primoz.sterbenc@guest.arnes.si)

181–188 Mirt Komel

Orientalizem islamskega fundamentalizma: asasini, teroristi in druge zahodnjaške prikazni

Tekst se ukvarja z dekonstrukcijo orientalistične konstrukcije islamskega fundamentalizma, predvsem diskurza in predstave, ki za njegovo distinktivno potezo izpostavlja nasilje, izvor pa vidi v še danes krožečem mitološkem izročilu o tako imenovanih asasinih, domnevnih predhodnikih sodobnih teroristov.

Ključne besede: orientalizem, imperializem, terorizem, fundamentalizem.

Mirt Komel, doktor filozofije, asistent in raziskovalec na Oddelku za kulturologijo Fakultete za družbene vede Univerze v Ljubljani. (mirt.komel@fdv.uni-lj.si)

SUMMARIES

ISLAM AND THE MIDDLE EASTS

13–28 Raid Al-Daghistani

Islam as a Polyvalent Culture

Classical Islamic culture was characterised by phenomena of equivocation, tolerance of ambiguity, plurality of discourses, and acceptance of different interpretations. Contrary to this stance, various modern Islamic attitudes formed during the 19th century and entrenched during the 20th century are set. The emergence of politico-ideological Islam, which appeared foremost as a reaction to the geopolitical colonization and economic-military domination by the West, induced hatred of the rich Islamic tradition, which was exactly expressed by the suspension of a demand for an absolute single interpretation of spiritual tradition or *Truth*.

Keywords: Islam, culture, modernism, equivocation, ambiguity.

Raid Al-Daghistani, graduate student, Islamwissenschaft und Arabistik, Westfälische Wilhelms-Universität Münster. (raid.aldaghistani@gmail.com)

29–45 Sami Al-Daghistani

The Quran, the Philosophy of the Arabic Language and Islamic Aesthetics

The article deals with Islamic aesthetics and the notion of the Qur'an as a literary phenomenon. Even nowadays, reading the sacred text and considering its literary and aesthetic value is reckoned to be essential by the key Arabic poets and theologians. The article addresses the code of the Qur'an – the Arabic language and its

Orientalism of Islamic Fundamentalism:
Assassins, Terrorists and other Western
Phantoms

The article tries to deconstruct the orientalist construction of Islamic fundamentalism, especially those discourses and images that are specifically related to the question of violence originally found in the mythologies of the alleged forerunners of modern terrorism, the so-called »Assassins«, mythologies still in circulation today.

Keywords: orientalism, imperialism, terrorism, fundamentalism.

Mirt Komel, PhD. in philosophy, assistant and researcher at the department of Cultural Studies of the Faculty of Social Sciences of the University of Ljubljana. (mirt.komel@fdv.uni-lj.si)