



UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET POLITIČKIH NAUKA
ODSJEK POLITOLOGIJA

**VESTERNIZACIJSKI NEOIMPERIJALIZAM I ISLAM:
PERCEPCIJA I POLITIČKE IMPLIKACIJE
-magistarski rad-**

Kandidat:
Faris Mušanović
Broj indeksa:
206/II-UPD

Mentor:
prof. dr. Elvis Fejzić

Sarajevo, septembar 2024. godine

2024

Mušanović Faris

**WESTERNIZACIJSKI NEOIMPERIJALIZAM I ISLAM:
PERCEPCIJA I POLITIČKE IMPLIKACIJE**



UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET POLITIČKIH NAUKA
ODSJEK POLITOLOGIJA

**WESTERNIZACIJSKI NEOIMPERIJALIZAM I ISLAM:
PERCEPCIJA I POLITIČKE IMPLIKACIJE
-magistarski rad-**

Kandidat:
Faris Mušanović
Broj indeksa:
206/II-UPD

Mentor:
prof. dr. Elvis Fejzić

Sarajevo, septembar 2024. godine

Sadržaj

Uvod	5
1. Metodološki pristup naučnom istraživanju	7
1.1. Problem i predmet istraživanja	7
1.2. Ciljevi istraživanja	8
1.3. Hipoteze i indikatori	9
1.4. Pristup – paradigma i metodi istraživanja	10
1.5. Naučna i društvena opravdanost istraživanja	11
1.6. Kategorijalno-pojmovni sistem	11
2. Vesternizacijski neoimperijalizam i islam u teorijskim poimanjima.....	15
2.1. Vesternizacija i neoimperijalizam u savremenoj politologiji	15
2.2. Percepcija islama u euroatlanskom svijetu	24
3. Kolonijalna politika i islamski svijet.....	31
3.1. Kolonizacija islamskih zemalja kao prvobitno političko iskustvo	31
3.2. Zapadni imperijalizam i buđenje islamskog fundamentalizma	38
4. Utjecaj ubrzane globalizacije i neoliberalizma na islamske države	47
4.1. Globalizacijski i neoliberalni modernizam protiv islamskog tradicionalizma	48
4.2. Recepcija vesternizacijske politike i dinamične modernizacije u islamskom svijetu ...	57
5. Vesternizacijski neoimperijalizam i islam u 21. stoljeću	64
5.1. Islamistički terorizam kao odgovor na vesternizacijski neoimperijalizam	64
5.2. Izgledi za harmoničnu interakciju i interkulturalno uvažavanje	71
6. Intervju sa akademskom elitom.....	79
Zaključna razmatranja	82
Bibliografija	84

Uvod

Civilizacijski razvoj imao je različite etape i ukoliko taj proces stavimo u hronološko-historijski okvir zaključuje se da je svijet (civilizacija) u svakoj narednoj etapi razvitka bio integriraniji u odnosu na prethodni. Ta činjenica da su nacije/ljudi sve više dolazili u interakciju iz najrazličitijih motiva, rezultirala je veoma kompleksnim društvenim problemima koji se konstantno razmatraju. Jedna od mnogih pojava koja je nastala kao rezultanta navedenog jeste odnos između *vesternizacije*, *neoimperijalizma* i *islama*, čime se bavi ovaj rad. Ovaj odnos koji ima svoje duboke korijene u prošlosti obilježen je nizom susreta, sukoba i prilagođavanja, odražavajući višestruku prirodu kulturne, političke i vjerske razmjene. Globalizacija koja neupitno ima veze sa ovim procesima obuhvata mnoge segmente današnjeg društva, pa je zbog toga razumijevanje interakcija između ovih tema ključno za razumijevanje savremene društveno-političke stvarnosti koja definiira aktuelni svjetski poredak.

Pitanje odnosa između zapadnog svijeta i *islama* je aktuelno zbog sve kompleksnijih društvenih dinamika čiji počeci sežu do 711. godine kada su se muslimani iskrcali na tlo zapadne Evrope (Današnju Španiju). Ovaj odnos je vremenom postajao sve složeniji, što je dovelo do argumentiranog raspravljanja o *vesternizacijskom neoimperijalizmu* prema *islamu*. Međutim, važno je naglasiti da ovaj odnos nije jednostavan i ne može se promatrati monolitno, već ga je potrebno sagledati iz različitih perspektiva.

Postavlja se pitanje kako je došlo do promjene u odnosu koji je nekad bio obilježen međusobnim prihvaćanjem i poštovanjem, a sada se *islam* sve češće smatra retrogradnom religijom. Važno je imati na umu da je islamski svijet iznjedrilo mnoge velike svjetske naučnike u raznim područjima, koje je Zapadni svijet kasnije prihvatio kao svoje kulturno naslijeđe. Da bi se dublje razumio ovaj odnos, potrebno je analizirati historijske, kulturne i političke faktore koji su oblikovali interakcije između zapadnog svijeta i *islama*. Tek kroz ovakvu sveobuhvatnu elaboraciju može se doći do kvalitetnijeg razumijevanja kompleksnosti ovog odnosa i iznalaženja konstruktivnih rješenja za eventualne sukobe ili nesporazume koji proizlaze iz njega.

Kao jedna od najraširenijih svjetskih religija koja obuhvata veliki dio svjetske populacije, *islam* se sastoji od niza vjerovanja, običaja i kulturnih izraza, duboko isprepletenih s historijama i identitetima različitih zajednica i kultura. Susret između *islama* i snaga *vesternizacije* i *neoimperijalizma* izazvao je debate o identitetu, upravljanju i vrijednostima, oblikujući narative o otporu, reformi i obnovi unutar muslimanskih društava.

Bitno je razumjeti kako se ovi fenomeni odražavaju na individualnoj i kolektivnoj razini unutar muslimanskih zajednica. Kroz ovaj rad nastojat će se otvoriti vrata detaljnijem razumijevanju kompleksnosti savremenog globaliziranog svijeta. Također, ovaj rad ima intenciju da dublje analizira pojavu koja je predmet ovog istraživanja i da pokuša opisati uzročno - posljedične veze u kontekstu fenomena koji se istražuje.

1. Metodološki pristup naučnom istraživanju

Naučni pristup izučavanja teme *vesternizacijskog neoimperijalizma i islama* podrazumijeva interdisciplinarno istraživanje: veza između *vesternizacijskog neoimperijalizma* i *islama* će se nastojati provjeriti u kontekstu politologije, teologije, sociologije i historije. Naredna potpoglavlja će se fokusirati na nekoliko ključnih tačaka. Prvo, istražiti će se problem i predmet istraživanja, što će postaviti osnovu za daljnje analize. Zatim će se predstaviti kategorijalno-pojmovni sistem, pružajući strukturalni okvir za razumijevanje koncepta. Ciljevi istraživanja će biti detaljno razmotreni kako bi se postavile smjernice za istraživanje. Nadalje, sistemi hipoteza bit će razmotreni kako bi se identificirale pretpostavke istraživanja. Metode i postupci istraživanja bit će detaljno opisani, pružajući uvid u načine prikupljanja i analize podataka. Konačno, istražit će se vremensko-temporalno određenje istraživanja, što će omogućiti kontekstualizaciju rezultata u određenom vremenskom okviru.

U istraživanju, problem će biti postavljen u obliku pitanja, pružajući smjernice za istraživački fokus, dok će predmet istraživanja precizirati konkretan sadržaj istraživanja. Kategorijalno-pojmovni sistem će uključiti analizu pojmova i sintagmi koje su relevantne za problem i predmet istraživanja, omogućavajući strukturalni pregled ključnih koncepta i njihovih veza. Pojmovi *vesternizacija*, *neoimperijalizam* i *islam* bit će razmatrani detaljnom analizom. U istraživanju, pristup problemu će biti postavljen kroz postavljanje odgovarajućih pitanja, što će služiti kao smjernice za usmjeravanje istraživačkog fokusa. Paralelno s tim, predmet istraživanja će definirati konkretan opseg teme koja se istražuje. Kategorijalno-pojmovni sistem će biti osmišljen kako bi obuhvatio analizu pojmova i fraza koje su relevantne za problem i predmet istraživanja. Ovaj sistem omogućava strukturalni pregled ključnih koncepta i njihovih međusobnih veza, pružajući tako dublje razumijevanje istraživačkog područja. U okviru ovog istraživanja će se koristiti metoda deskripcije i kompilacije prilikom analize ključnih pitanja u radu.

1.1. Problem i predmet istraživanja

Problem ovog istraživanja se ogleda u politici *vesternizacijskog neoimperijalizma* sa anahronim i nerijetko stereotipnim načinom percipiranjem *islama*, i analogno tome negativnih političkih implikacija. Predmet istraživanja čine bitne posljedice *vesternizacijskog neoimperijalizma* u islamskim zemljama. U iskazivanju sadržaja predmeta istraživanja oslonit ćemo se na model tipskog predmeta istraživanja u društvenim i političkim naukama –

strukturalno-funkcionalni model predmeta istraživanja koga čine:

- Uslovi – društveni, politički, ekonomski, socijalni, sigurnosni, kulturni u kojima se ostvaruje proces *vesternizacijskog neoimperijalizma*;
- Subjekti – države, politički pokreti, organizacije itd kao nosioci *vesternizacijskog neoimperijalizma*;
- Motivi, interesi i ciljevi nosilaca *vesternizacijskog neoimperijalizma*;
- Aktivnosti i akcije subjekata *vesternizacijskog neoimperijalizma*;
- Metode i sredstva subjekata *vesternizacijskog neoimperijalizma*;
- Efekti – rezultati i posljedice *vesternizacijskog neoimperijalizma*.

Vremensko i prostorno određenje predmeta istraživanja:

Vremensko određenje predmeta istraživanja obuhvata bitne događaje u vremenskom periodu od 8. stoljeća, kada je *islam* prvi put zakoračio na tlo Španije u kratkom uvodu, pa sve do 21. stoljeća odnosno današnjeg doba, gdje će fokus više biti na savremeni period. Prostorno određenje predmeta istraživanja obuhvata prostor sa arapskim zemljama i prostor zapadne Evrope.

Naučno – disciplinarno određenje predmeta istraživanja

Predmetno naučno istraživanje će se realizovati u okviru političkih nauka s osloncem na bitna naučna saznanja i drugih, za ovo istraživanje, relevantnih naučnih disciplina društvenih i humanističkih nauka: filozofije, historije, sociologije, ekonomije i teologije.

1.2. Ciljevi istraživanja

Ovo istraživanje ima za cilj detaljnije razumijevanje složenih odnosa između Zapada i islamskog svijeta, kako na naučnom, tako i na društvenom planu. Na naučnom planu, istraživanje se fokusira na rasvjetljavanje pojave *vesternizacijskog neoimperijalizma*, identificirajući ga kao globalni fenomen koji ima duboke korijene u historiji i koji danas snažno utiče na međunarodne i međudržavne odnose. Analizirajući ovaj fenomen u odnosu na *islam* kao univerzalnu religiju, cilj je produbiti svijest o kompleksnosti ovog sukoba i njegovim implikacijama za savremeni svijet.

Kroz hronološki prikaz historijskih događaja, od prvih susreta između *islama* i Zapada do današnjih dana, istraživanje će identificirati ključne tačke sukoba i pokušati razumjeti uzroke animoziteta koji postoje danas. Ovo uključuje sagledavanje političkih, ekonomskih, kulturnih i religijskih faktora koji su doprinijeli stvaranju tenzija između ove dvije strane.

Na društvenom planu, cilj je promovisanje pomirenja i izgradnje harmoničnijeg odnosa između islamskog svijeta i Zapada. Prepoznajući da su konflikti između ovih dviju kultura izvor globalnih tenzija i nestabilnosti, istraživanje teži identificirati moguće tačke za dijalog, razumijevanje i saradnju. Kroz istraživanje historijskih sukoba i njihovih uzroka, težnja je stvoriti osnovu za konstruktivni dijalog i izgradnju održivijih međunarodnih odnosa. Ovaj društveni cilj odražava potrebu za sveobuhvatnijim pristupom razvoju globalne harmonije i suživota između različitih kultura i religija.

1.3. Hipoteze i indikatori

Generalna hipoteza u ovom radu glasi: Politika *vesternizacijskog neoimperijalizma* često percipira *islam* na način koji odražava predrasude i nedostatak dubljeg razumijevanja *islama* što proizvodi negativne implikacije u praktičnoj politici, kako na nacionalnom tako i na internacionalnom planu.

Predmet istraživanja i generalna hipoteza su osnov za izvođenje slijedećih posebnih hipoteza:

1. *Vesternizacijski* pristup kao forma *neoimperijalizma* ukazuju na korelaciju između zapadnjačke kulturne dominacije i političkih/nacionalnih aspiracija prema islamskim zemljama.
2. Percepcija *islama* u zapadnom svijetu često je oblikovana kroz prizmu kolonijalne historije, geopolitičkih interesa i medijskih narativa, što rezultira stereotipima i predrasudama.
3. Politike zapadnih zemalja prema islamskim društvima često proizvode strahove ili ambicije vezane za sigurnost, resurse ili geostrateški položaj, što utiče na islamske pokrete i njihove aktivnosti protiv *vesternizacijskog neoimperijalizma* koji razvijaju „očekivane“ neadekvatne odgovore na percepciju zapadnjačke dominacije u formi određenih oblika ekstremizma.
4. Kolonizacija islamskih zemalja kao prvobitno političko iskustvo ostavila je duboke tragove na društva, političke strukture i identitete u tim regijama, oblikujući njihov odnos prema Zapadu i modernizaciji.
5. Zapadni imperijalizam poticao je buđenje islamskog fundamentalizma kao odgovor na nametanje stranih političkih, ekonomskih i kulturnih sustava, što je dodatno oblikovalo geopolitičku dinamiku u islamskom svijetu.

6. Recepcija *vesternizacijske* politike i dinamične modernizacije u islamskom svijetu varirala je, ovisno o političkoj, socio-ekonomskoj i kulturnoj situaciji, kao i o stepenu otvorenosti društva prema vanjskim utjecajima.

Indikatori:

Indikatori u dotičnom istraživanju su pisani iskazi u normativnim dokumentima i relevantnoj naučnoj i stručnoj literaturi, usmeni iskazi u faktičkom ponašanju o vjerovanjima, očekivanjima, željama, namjerama nosilaca *vesternizacijske* politike, iskazi o stvarnom ponašanju, radnjama, djelanjima, činu nosilaca takve politike kao i korištenje prirodnih resursa islamskog svijeta posmatranih u kontekstu društvenih dešavanja i faktičke politike.

1.4. Pristup – paradigma i metodi istraživanja

- Istraživanje po tipu je kombinovano – teorijsko empirijskog karaktera.
- Pristup istraživanju je integralno – sintetički pri čemu neće biti favoriziran bilo koji teorijsko – metodološki pravac.
- U predmetnom istraživanju neizbježno je korištenje svih osnovnih metoda logičkog mišljenja i naučnog saznanja – analitičko-sintetičkih metoda u procesu projektovanja, realizacije istraživanja i prezentacije rezultata istraživanja.
- Iz reda opštenaučnih metoda koristit će hipotetičko-deduktivna metoda, statistička metoda u sprezi sa metodom modelovanja i komparativna metoda.
- Predmet istraživanja, hipoteze i indikatori, kao i izvori podataka, u dotičnom istraživanju determiniraju korištenje operativne metode istraživanja – analize sadržaja dokumenata u varijantama kvalitativne i kvantitativne analize sadržaja dokumenata, te metode ispitivanja i njene istraživačke tehnike - naučnog razgovora (intervjua) po tipu usmjerenog orijentacionog intervjua.
- Izvori podataka će biti naučna djela koja se bave društvenim pojavama relevantnim za istraživanje. Prvenstveno se to odnosi na djela fokusirana na pitanje globalizacije, historije, teologije, *islama* i Zapada. Dakle, koristit će se pisani izvori ili drugi izvori koji su ocijenjeni kao relevantni izvori u dotičnom istraživanju.

1.5. Naučna i društvena opravdanost istraživanja

Rezultati dotičnog naučnog istraživanja će doprinijeti razvoju naučno-teorijskog, odnosno naučnog saznanja i društvenoj koristi Bosni i Hercegovini kao državi u kontekstu njenog geopolitičkog položaja u svijetu s aspekta savremenih međunarodnih političkih procesa i odnosa.

1.6. Kategorijalno-pojmovni sistem

Analiza i objašnjenje prethodno naznačenih pojmova početi će sa pojmom *vesternizacija*. Ovaj pojam je teško definirati ukoliko se posmatra odvojeno od konteksta, međutim ukoliko se pojam *vesternizacije* promatra sa pojmom globalizacije koji su u velikoj mjeri povezani, onda dobija svoje puno značenje.

S tim u vezi „globalizacija je riječ koja, čini se, opisuje okupljanje svih zemalja na Kugli zemaljskoj u jedan entitet. Termin su smislile bogate zemlje, očito, kao odgovor na tehnološki napredak i brzinu i mogućnost putovanja.“ (Mahathir, 2002:7) U konačnici, globalizacija se može posmatrati kao kompleksan fenomen koji zahtijeva analitičko razumijevanje kako bi se iskoristile njene prednosti i minimizirali njeni nedostaci. To zahtijeva saradnju mnogo zemalja i društvenih aktera kako bi se stvorio svijet koji je pravedniji i prosperitetniji za sve.

Izvjestan broj teoretičara je protiv globalizacije i svega što ona sa sobom nosi, uključujući i modernizaciju, smatrajući da se time promovira eksploatacijski sistem u cijelom svijetu. Ovi teoretičari se identifikuju sa marksizmom izražavajući žestok otpor prema postmodernom zaokretu. U tom kontekstu, teoretičari globalizacije prepoznaju potrebu za razvojem novih analitičkih alata i teorijskih okvira koji će bolje odražavati savremene društvene dinamike. To uključuje i osvježavanje marksističkih perspektiva. Teoretičari globalizacije, koji zagovaraju modernizaciju, izražavaju protivljenje i marksističkim idejama i ideji da smo na pragu ulaska u društvo koje se bitno razlikuje od prethodnih. kako bi se uzela u obzir kompleksnost globalizacije i modernizacije.

Također, pojam *vesternizacije* se u velikoj mjeri povezuje i sa pojmom amerikanizacije, gdje se amerikanizacija smatra pozitivnom fenomenom koji se nameće u cijelom svijetu. Postavlja se pitanje odakle amerikanizacija i kako je dobila tako snažan utjecaj u svijetu. Umjetnici iz različitih nacija doprinose američkoj kulturi i umjetnosti, što je čini bogatom i raznolikom zbirkom judeo-kršćanskih, islamskih, hinduističkih i drugih kulturnih elemenata.

Zbog toga je američka kultura privlačna i široko prihvaćena. Postavlja se pitanje da li je moguće

svrstati velike civilizacije poput hindu, kineske, budističke, latinsko-američke, afričke, islamske, pravoslavne i japanske pod "zapadnjačku" *vesternizaciju*, koja oponaša američki kulturni model (Jović, 2013). „Svijet koji se pomalja sličiti će na Bolivud”, smatra Zakarija, ”biće potpuno moderan – dakle snažno oblikovan rukom Zapada – ali zadržat će i važne elemente lokalne kulture” (Zakarija, 2007:80). Ovo nas upućuje na potrebu za razvijanjem adaptivnih modela razvoja koji poštuju i promiču lokalne kulturne identitete dok istovremeno inkorporiraju inovacije i ideje iz globalne zajednice. Upravo u ovoj dinamici nalazi se izazov savremenog društva: kako upravljati kroz procese globalizacije bez gubitka jedinstvenosti i autentičnosti lokalnih kultura. Ključna je riječ ravnoteža - pronaći ravnotežu između globalnog i lokalnog, modernog i tradicionalnog, kako bi se oblikovao svijet koji je bogat i raznolik, ali istovremeno povezan i održiv.

Vesternizacija se odnosi na proces kojim društva usvajaju zapadne kulturne, društvene, političke i ekonomske norme i prakse. Ovaj fenomen je bio posebno utjecajan u modernoj eri zbog globalne dominacije zapadnih sila i širenja zapadnih ideja kroz kolonizaciju, globalizaciju i tehnološki napredak. Istovremeno, *vesternizacija* je također donijela značajne promjene unutar islamskih društava. Napori modernizacije doveli su do usvajanja zapadne tehnologije, obrazovnih sistema, struktura upravljanja i pravnih okvira u mnogim pretežno muslimanskim zemljama. To je rezultiralo miješanjem zapadnih i islamskih elemenata u različitim aspektima života, što je dovelo do hibridnih kulturnih identiteta i praksi. „Ne treba zaboraviti da je u islamskoj historiji priroda našeg sadašnjega prisustva na Zapadu jedan novi fenomen. Mi smo svakako iskusili manjinski položaj tokom svoje povijesti, ali to nema nikakve sličnosti sa prisustvom koje svjedočimo danas“ (Ramadan, 2002:16), stoga je potrebno prilagoditi pristupe i politike kako bi se odgovorilo na specifičnosti današnjeg islamskog prisustva na Zapadu. To zahtijeva otvoren dijalog, međusobno poštovanje i razumijevanje kako bi se izgradili inkluzivniji i prosperitetniji društveni modeli koji promiču harmoniju i raznolikost. U suštini, prihvaćanje i prilagodba novim stvarnostima ključni su za stvaranje izgleda za bolju budućnost. U zajednički kontekst pojmova globalizacija i *vesternizacija* može se dovesti i pojam kultura, gdje globalizacija predstavlja pokretanje procesa redefiniranja stvarnosti. Međutim, pored progresivnog povećanja ekonomskih nejednakosti i rescjepa, možda i najveća štetna dimenzija globalizacije je i destrukcija kulturnih vrijednosti, gdje se promovira jedna univerzalnost iako to ona u suštini nije, i time se dolazi do onog pojma *vesternizacije*, gdje se narušava kulturna dimenzija jednog društva ili zajednice (Kadić, 2019). Pojam *neoimperijalizma* nemoguće je razumjeti bez prethodnog shvatanja pojma imperijalizma. Imperijalizam se definiše na dva glavna načina. Prvo, kao težnju jedne države da dominira nad drugim državama ili narodima,

osvaja njihove teritorije i potčinjava njihov narod radi stvaranja vlastitog imperija. Drugo, u marksističkom kontekstu, imperijalizam se smatra posljednjom fazom kapitalizma, posebno izraženom krajem 19. i početkom 20. stoljeća, kada velike sile traže kolonije i teritorijalnu ekspanziju. Ovi pojmovi često upućuju na sam termin "imperij", koji potječe iz latinske riječi "imperium", što znači gospodarstvo, vlast ili carstvo.

U antičkom Rimu, imperij se opisivao na nekoliko načina. To uključuje pravo na donošenje odluka i davanje zapovijedi, kao i najvišu vojnu i civilnu vlast. U srednjem vijeku, koncept imperija odnosio se na svjetovnu vlast koju su imali kraljevi i carevi, suprotstavljajući se duhovnoj vlasti, odnosno papi. Dakle, bilo koja država koja ima cara ili imperatora na čelu može se nazvati imperijom. Nadalje, svaka država koja posjeduje kolonije, proširujući svoje teritorije na udaljena područja, također se naziva imperijem zbog svojih kolonijalnih posjeda (Opačić, 2010). Dakle, imperijalizam podrazumijeva oblik vladavine gdje postoji stvarna vlast i nadmoć nad određenom skupinom ili državom. Ta nadmoć je vidljiva golim okom, dok neoimperijalizam kao relativno novi pojam podrazumijeva i kulturnu nadmoć, onu nadmoć koja nije vidljiva golim okom, i protiv koje se ne buni ni onaj potčinjeni, već je prihvata. U kontekstu *islama*, među skorijim primjerima iz prošlosti može se navesti Turska koja je postala prva većinski muslimanska zemlja koja se proglasila sekularnom i koja je provela mjeru odvajanja politike i religije.

Time se upravo prihvata obrazac koji je ustanovljen na Zapadu, i slijedi se primjer vladavine koja je dominantna u zapadnom dijelu svijeta. Ovaj period Turske je vrijeme vladavine Kemala Atatürka koji je razradio ideologiju koja predviđa šest *-izama*: nacionalizam, sekularizam, reformizam, etatizam, populizam, republikanizam. Ovim načinom vladavine Turska je prihvatila obrazac koji nije bio njihov do tada, i samim time pokazala da se društvo ne mora nužno oblikovati imperijalističkim osvajanjem, već je to moguće i kulturnim djelovanjem (Ansary, 2020). U ovom slučaju Zapadni svijet je imao snažan utjecaj na ovakvo oblikovanje stvarnosti u Turskoj.

Definiranje *islama* je daleko od jednostavnog. Koristeći zapadne kategorije koje bi mogle biti strane muslimanskim percepcijama, moguće je od početka tvrditi da *islam* može biti i dogmatska kategorija, ali i kao politička ideologija. Također je, u nekim kontekstima, oznaka ličnog i grupnog identiteta.

Pojam *islam* na arapskom jeziku je verbalna imenica, koja znači samopredanje Bogu kao što je otkriveno kroz poruku i život poslanika Muhameda a.s.

U svom primarnom značenju (na primjer, kako se koristi u Kur'anu i drugim temeljnim tekstovima) riječ musliman se odnosi na onoga ko se tako predaje (od aktivnog participa glagola *aslama*, predati se) (Ruthven, 1997).

Pitanje sveobuhvatnosti *islama* je bez sumnje temeljno kod islamskih mislilaca i muslimana. Svi oni, posebno oni s naglaskom na reforme, tvrde da *islam* predstavlja kompleksan sistem života. Smatraju da obuhvata doktrinu i vjerske propise, da je istovremeno misija i država te da se bavi kako vjerom tako i politikom (Topoljak, 2010). Nadalje, *islam* nije samo religija, kultura ili civilizacija. On se može posmatrati kao svjetonazor iznad svega. To je način gledanja na svijet i oblikovanja njegovog razumijevanja. *Islam*, nije samo vjera, to je način života, način spoznaje, postojanja i djelovanja - to je suština ljudskog stanja. Ziauddin Serdar¹ se razlikuje od konvencionalnih teoretičara jer ne "locira" *islam* na određeno mjesto; umjesto toga, tvrdi da *islam* postoji svuda, uključujući i Zapad, koji ima svoju vlastitu islamsku historiju i naslijeđe. S obzirom na značajno muslimansko prisustvo u Evropi i Americi, Serdar naglašava da je Zapad sada prisutan i u drugim dijelovima svijeta poput Bombaja i Kuale Lumpura, isto koliko i u Evropi. Prema Serdaru (2015) i njegovom viđenju, razlika između *islama* i Zapada leži u percepciji, a ne u stvarnoj prisutnosti.*²

¹ Ziauddin Serdar (rođen 31. oktobra 1951.) je britansko-pakistanski mislilac, nagrađivani pisac, i javni intelektualac koji se specijalizirao za muslimansku misao, budućnost islama, futurologiju i nauku.

² Metodološki pristup u ovom naučnom istraživanju je zasnovan na tri savremena i relevantna metodološka djela, to su:

Termiz, Dž. Metodologija društvenih nauka (treće izdanje), Univerzitet u Sarajevu Fakultet političkih nauka, Sarajevo i Međunarodno udruženje metodologa društvenih nauka, Beograd, 2022.

Termiz, Dž. i Milosavljević, S.: Uvod u metodologiju politikologije, DAX - Trade, Sarajevo, 1999.

Termiz, Dž; Milosavljević, S: Praktikum iz metodologije politikologije (drugo izmijenjeno, dopunjeno i prošireno izdanje), Univerzitet u Sarajevu Fakultet političkih nauka, Sarajevo i Međunarodno udruženje metodologa društvenih nauka, Sarajevo/Beograd, 2018.

2. Vesternizacijski neoimperijalizam i islam u teorijskim poimanjima

U interakciji globalne geopolitike i kulturne razmjene, pojmovi *vesternizacije*, *neoimperijalizma* i *islama* pojavljuju se kao kategorije sa dosta dodirnih tačaka. Ovi pojmovi obuhvataju višestruke narative koji se provlače kroz historijsko naslijeđe, društveno-političku dinamiku i ideološke tokove. Na svom presjeku, oni osvjetljavaju složenu interakciju između dinamike moći, kulturne hegemonije i formiranja identiteta u savremenom svijetu. *Vesternizacija*, kao proces, označava širenje zapadnih vrijednosti, normi, institucija i praksi u različitim društvima širom svijeta. Potekla iz stoljeća kolonijalne ekspanzije, industrijalizacije i globalizacije, *vesternizacija* predstavlja snažnu silu koja oblikuje ekonomske, političke i kulturne izgledе društava. Manifestacije *vesternizacije* se kreću od usvajanja kapitalističkih tržišnih sistema i demokratskih struktura upravljanja do usvajanja zapadnog konsumerizma i životnog stila.

Neoimperijalizam, s druge strane, predstavlja moderni oblik imperijalne dominacije, koji karakteriziraju suptilni oblici ekonomskog, političkog i kulturnog utjecaja koje vrše zapadne sile i multinacionalne korporacije nad ranije koloniziranim ili ekonomski ranjivim nacijama. Iako mu nedostaje otvoreno teritorijalno osvajanje, *neoimperijalizam* djeluje kroz različite mehanizme kao što su ekonomska ovisnost, dužničko ropstvo i kulturni imperijalizam, održavajući asimetrične odnose moći na globalnoj razini. Usred strujanja *vesternizacije* i *neoimperijalizma*, *islam* se pojavljuje kao veoma rasprostranjena religija, kao vjerska ideologija, te kao društveno-politička ideologija. Sa preko milijardu sljedbenika koji se protežu u različitim regijama, kulturama i civilizacijama, *islam* zauzima složen prostor u modernom svijetu. Njegove interakcije sa *vesternizacijom* i *neoimperijalizmom* obilježene su spektrom odgovora, u rasponu od prilagođavanja do otpora i ponovnog izbijanja. Unutar društava s muslimanskom većinom vode se debate o kompatibilnosti islamskih vrijednosti sa Zapadnom modernošću, utjecaju neoimperijalnih intervencija na nacionalni suverenitet i tvrdnji islamskog identiteta u suočavanju s kulturnom homogenizacijom.

2.1. Vesternizacija i neoimperijalizam u savremenoj politologiji

U enciklopediji *Britannica*, T. Editors of *Encyclopaedia*, pojam *Vesternizacije*, podrazumijeva usvajanje prakse i kulture Zapadne Evrope od strane društava i zemalja u drugim dijelovima svijeta, bilo putem prisile ili utjecaja.

Vesternizacija je dosegla veći dio svijeta kao dio procesa kolonijalizma i nastavlja biti značajan kulturni fenomen kao rezultat globalizacije. *Vesternizacija* je započela trgovcima, kolonizatorima i misionarima iz Zapadne Evrope koji su vjerovali da je njihov način života superiorniji od načina života naroda u zemljama u koje su putovali. Od okupiranih naroda se zahtijevalo ili podsticalo da usvoje zapadnoevropske poslovne prakse, jezike, pisma i odjeću. Također su bili ohrabreni da preuzmu zapadnoevropske obrazovne sisteme, književne i umjetničke standarde i da pređu na kršćanstvo.

Proces *vesternizacije* u svim oblastima života, poput umjetnosti, zakona, obrazovanja, oblačenja i prehrambene navike, započeo je u 19. stoljeću. Ovaj proces je značajno kulminirao u Turskoj za vrijeme Kemala Atatürka. „Proces *vesternizacije* je u svim oblastima života, poput umjetnosti, zakona, obrazovanja, oblačenja i prehrambenih navika, koje su započele u 19. stoljeću, a ubrzao ih je kemalistički režim. Promjene su bile toliko oštre da su u očima mnogih prorežimskih intelektualaca tog vremena, kemalista bile vrhunac procesa *vesternizacije* i predstavljale su pravu civilizacijsku promjenu. Na primjer, obrazovne i pravne institucije su bile potpuno sekularizirane od strane republikanske države.“ (Azak, 2010:10). Dakle, iz navedenog zaključuje se da je proces *vesternizacije* tekao jako brzo, obuhvatao je sve segmente života, te je bio nezaobilazan proces.

U savremenoj politologiji, pitanja *vesternizacije* i *neoimperijalizma* postala su istaknute teme rasprave. Naučnici iz oblasti političkih nauka sada aktivno istražuju političke, ekonomske i sociološke implikacije kolonijalne vladavine, a posebno Zapadne kolonijalne vladavine. Oni su zainteresovani da razumiju kako su Zapadna dominacija i utjecaj oblikovali razvoj i upravljanje državama, posebno na globalnom jugu. Kolonijalizam, sa svojim međusobno povezanim dimenzijama ekonomske eksploatacije, političke kontrole, kulturne asimilacije i psihološkog utjecaja, odigrao je ključnu ulogu u oblikovanju modernog svijeta. Upravo je kolonizacijom Zapad stekao bogatstvo i moć, eksploatirajući resurse i narode iz koloniziranih regija. Utjecaji kolonijalizma i *neoimperijalizma* evidentni su ne samo u ekonomskim i političkim strukturama bivših kolonija, već i u kulturnoj i društvenoj dinamici koja traje do danas.

Nadalje, postoji želja da se objasne varijacije i dispariteti među zemljama u smislu ekonomskog razvoja, kvaliteta demokratije i nivoa državnih kapaciteta. „*Vesternizacija*, pod utjecajem naslijeđa kolonijalizma, imala je snažnu refleksiju na društva širom svijeta. Proces *vesternizacije* odnosi se na širenje i usvajanje zapadnih normi, vrijednosti, ideologija i praksi u nezapadnim društvima“ (Kassie i Jorgie, 2020:25). *Vesternizacija*, kao produkt naslijeđa

kolonijalizma, pokazuje snažan utjecaj na društva diljem svijeta. Proces širenja i usvajanja zapadnih normi, vrijednosti, ideologija i praksi u nezapadnim društvima nije samo površinski fenomen, već ima duboke i složene posljedice. Dok su neki vidjeli *vesternizaciju* kao put prema modernizaciji i napretku, drugi su je doživljavali kao gubitak identiteta i kulturalne autonomije. Ova dinamika često stvara konflikte unutar društava, potičući rasprave o važnosti očuvanja kulturne raznolikosti i vlastite autentičnosti. U konačnici, razumijevanje i ravnoteža između globalnih trendova i lokalnih potreba ključni su za razvoj inkluzivnih i održivih društava.

Pojmovi kulturne homogenizacije i globalne kulture često se prikazuju kao čvrste istine, no oni su zapravo samo mitovi koji se lahko ruše pred snažnim skeptičkim argumentima. U stvarnosti, moguće je primijetiti snažan naglasak na širenju Zapadne kulturne hegemonije, što vodi prema stvaranju monokulture, potpunoj uniformnosti i standardizaciji načina života. To uključuje uništavanje drugih kulturnih varijanti i načina života. Zbog toga se danas često pored termina *vesternizacije*, upotrebljava i termin amerikanizacije, što podrazumijeva širenje američkih simbola, i poznatih brendova, te njihovog utjecaja na globalnu kulturu. „Na jednoj strani su oni koji tvrde da je globalizacija objektivna i spontan planetarni proces, za druge ona je isključivo projekt dominacije Zapada, preciznije rečeno amerikanizacije svijeta. Za neke je globalizacija nova i unikatna pojava u ljudskoj povijesti, dok je za druge ona samo proces koji je dovršen u dvadesetom stoljeću širenjem svjetskog kapitalističkog poretka po čitavoj planeti. Prema jednoj liniji argumentacije, globalizacija označava kraj nacionalnih država, dok drugi tvrde da će, u sve integriranijem svijetu, uloga nacionalnih država biti još važnija.“ (Kaluderović, 2009:17). Zaključak je da postoji duboka podjela u percepciji globalizacije. Dok jedni smatraju da je to objektivna i spontan proces, drugi ga vide kao projekt dominacije Zapada, posebno amerikanizacije. Za neke je to nov fenomen, dok drugi smatraju da je već dovršen proces proširenjem kapitalističkog poretka.

U svakom slučaju, *vesternizacija*, modernizacija i kolonizacija su pojmovi koji imaju mnogo dužu historiju od savremene intenzivne globalizacije. Možda bi se trenutni preovlađujući oblici globalnosti mogli analizirati kao poseban aspekt, faza i tip modernosti. Također, *vesternizacija* i globalizacija nisu istovremene. Ponekad je uključena i ova *vesternizacija* nasilnih nametanja kojoj bi odgovarao i opis imperijalizama. Štaviše, istina je da su institucije upravljanja, korporacije, masovni mediji, akademici i udruženja civilnog društva u Zapadnoj Evropi i Sjevernoj Americi svrstani među najentuzijastičnije promotere savremene globalizacije (Scholte, 2000). Zaključak je da koncepti *vesternizacije*, modernizacije i kolonizacije imaju duboku historijsku korelaciju sa globalizacijom, koja nije nov fenomen. Aktuelni oblici globalnosti mogu se smatrati specifičnom fazom modernosti, koja nije nužno istovremena sa

vesternizacijom. „Dakako, evropske se zemlje u pogledu kulture uvelike razlikuju, međutim pod utjecajem općeg napretka evropsku se kulturu počelo poistovjećivati s modernizacijom, industrijalizacijom i urbanizacijom. Važnu ulogu u tome odigrala su putovanja i komunikacije jer su upravo oni omogućili uspostavu evropske kulture kao prve globalne kulture.“ (Lončar, 2005:94). Ukratko, unatoč razlikama među evropskim zemljama u kulturi, opći napredak modernizacije, industrijalizacije i urbanizacije doveo je do poistovjećivanja evropske kulture s tim procesima. Putovanja i komunikacije su imali ključnu ulogu u tom procesu, omogućujući evropskoj kulturi da postane prva globalna kultura. Za mnoge koji žive izvan Evrope i Sjeverne Amerike, koncept globalizacije često se percipira kao proces *vesternizacije* ili, možda čak, amerikanizacije. Ovo gledište proizilazi iz činjenice da Sjedinjene Države predstavljaju jedinu supersilu, sa svojom dominantnom ekonomskom, kulturnom i vojnom pozicijom unutar globalnog poretka. Pesimistički stavovi o globalizaciji često je vide kao fenomen koji u velikoj mjeri služi interesima industrijski razvijenih zemalja na sjeveru, dok društva u razvoju na jugu imaju malo ili nikakvog aktivnog učešća u tom procesu. Ovakvo posmatranje dodatno pojačava utisak da multinacionalne korporacije sa sjedištem u SAD-u i drugim industrijski razvijenim zemljama igraju ključnu ulogu u oblikovanju globalne ekonomije i kulture, dok se manje pažnje posvećuje interesima i potrebama zemalja u razvoju (Giddens, 1999). Dakle, može se kazati da mnogi van Evrope i Sjeverne Amerike globalizaciju percipiraju kao proces *vesternizacije* ili amerikanizacije, obzirom na dominaciju Sjedinjenih Država kao supersile u globalnom poretku. Ovakav pogled često vidi globalizaciju kao fenomen koji služi interesima industrijski razvijenih zemalja, dok se manje pažnje posvećuje društvima u razvoju.

Percepcija da multinacionalne korporacije iz industrijski razvijenih zemalja oblikuju globalnu ekonomiju i kulturu dodatno pojačava ovo gledište. „Neće superiorne partnere mnogo koštati ako slabijima pruže neke olakšice. I zaista, dugoročno, i jači partner će iz toga izvući korist, jer prosperitet koji slabiji partner postigne zahvaljujući olakšicama, učinit će da tržište, ono tržište koje postoji samo zbog bogatih, bude još održivije.“ (Mahatir, 2002:114). Ovdje se prvenstveno misli na Sjedinjene Države kao ključnog globalnog igrača, koja ima velike mogućnosti za pomoć zemljama u tranziciji, u kojima bi i oni profitirali, međutim ovo je često ostajalo samo kao mogućnost.

Posmatrajući sa ekonomskog aspekta, građanima se nude dva modela ekonomske integracije i vrlo malo je kazano o njihovoj formulaciji: „dominantni neoliberalni model ili socijaldemokratski model kao alternativa.“ (Held i Moore, 2007:265). Međutim, u praksi građani istražuju razne alternative ekonomske integracije kako unutar Evrope tako i s drugima izvan nje. Na temelju toga, možemo izvesti nekoliko zaključaka: naglasak treba biti na

pravednoj trgovini umjesto slobodne trgovine, podršci lokalnoj ekonomskoj demokratiji umjesto usmjeravanju prema *vesternizaciji*. Stoga, u ovom kontekstu prioritet bi trebao biti jačanje lokalnog identiteta te pružanje podrške u ekonomskom i kulturnom pogledu, a ne promoviranje *vesternizacije* po svaku cijenu.

Edward Said smatra da je uporno nametanje Zapadnih vrijednosti stvorilo duboko antivesternističko raspoloženje koje se javlja i ponavlja u egipatskoj, arapskoj i islamskoj historiji, kao i historiji Trećeg svijeta općenito. Said govori o fenomenu islamskog reformizma kojeg su kasnije detaljno elaborirale ličnosti poput Abduha i Afganija. Napoleonovo iskrcavanje u Egiptu označilo je početni prijenos ideja iz Francuske revolucije u islamski svijet. To je zapravo i početak *vesternizacije* u ovom dijelu svijeta. Ovaj trend je nastavljen i u 19. stoljeću kada je evropska kolonijalna ekspanzija dosegla svoj zenit. Bio je to period kulturnih promjena za muslimanska društva, koja su, pod snažnim evropskim utjecajem, započela svoju transformaciju iz tradicionalnih u moderna (Said, 1993). Međutim stanovništvo je u velikoj mjeri bilo protiv procesa *vesternizacije*, i nametalo se pitanje kako pružiti otpor ovom procesu. U suštini, jedini put za razrješavanje otpora prema zapadnjačkom utjecaju na Bliskom Istoku leži u detaljnom istraživanju ovog regiona, sticanju detaljnijeg uvida u njegovu tradicionalnu kulturu, boljem razumijevanju trenutnih promjena koje se dešavaju, kao i u dubljem razumijevanju psihologije grupa ljudi koji su odgajani unutar kulture Bliskog Istoka (Said, 2008). Ukratko, ključno rješenje za prevladavanje otpora prema *vesternizaciji* na Bliskom Istoku leži u dubljem proučavanju regije, razumijevanju njene bogate tradicionalne kulture, procesa promjene koji se danas odvijaju, te psihologije ljudi koji su odrasli u toj kulturi.

„Naziv Zapad (eng. *West*) također je dao povoda za stvaranje koncepta "*vesternizacije*" i promovirao je miješanje pojmova *vesternizacija* i modernizacija: lakše je zamisliti „*vesternizacija*“ Japana nego "evro-amerikanizacija". Evropsko-američka civilizacija je, međutim, univerzalno nazvana Zapadnom civilizacijom.“ (Huntington, 1996:47). Ukratko, pojam "Zapad" je bio ključan za nastanak koncepta *vesternizacije* te je poticao na miješanje pojmova *vesternizacije* i modernizacije. Često se lakše zamisli proces *vesternizacije* u zemljama poput Japana nego "evro-amerikanizacija". Unatoč tome, evropsko-američka civilizacija općenito se naziva Zapadnom civilizacijom, implicirajući njen univerzalni karakter. „Modernizacija i *vesternizacija* se međusobno pojačavaju i idu zajedno. Ovaj pristup je bio prikazan u argumentima nekih kasnijih japanskih i kineskih intelektualaca iz 19. stoljeća koji su u cilju modernizacije, promovirali da njihova društva treba da napuste svoje maternje jezike i usvoje engleski jezik kao njihov nacionalni jezik. Ovog pogleda, što nije iznenađujuće, bilo je sve više među zapadnjacima nego među nezapadnim elitama gdje njihova poruka ostalima

glasi: „Da budete uspješni, morate biti kao mi; naš put je jedini put.“ (Huntington, 1996:73). Međutim, postavlja se pitanje da li je odricanje vlastitog jezika, a prihvatanja drugog modernizacija ili *vesternizacija*? Modernizacijom bi se moglo smatrati prihvatanje drugog jezika uz svoj matični jezik, međutim napuštanje vlastitog jezika i usvajanje drugog jezika već se može posmatrati kao jedan vid *vesternizacije*.

Ziauddin Sardar poistovjećuje termine *vesternizacija* i globalizacija, pa tako naglašava da je „još jedna sila kolonizirala je budućnost. Obično su ovu silu nazivali “*vesternizacijom*”, ali sada ona dolazi pod imenom “globalizacije”. Možda je naivno ovu prvu izjednačavati s ovom potonjom, ali konačni proizvod je isti: onaj isti proces koji svijet preobražava u već poslovično “globalno selo”, koji brzo smanjuje rastojanja, koji sabija vrijeme i prostor, i oblikuje svijet po slici jedne kulture i civilizacije.“ (Sardar, 2015: 239). Ovdje se zapravo ističe paralela između termina "*vesternizacija*" i "globalizacija", naglašavajući da se često razlikuju, a u svojoj suštini imaju isti krajnji rezultat. Podsjeća da je to suštinski proces koji transformiše svijet u globalnu zajednicu, smanjujući udaljenosti i vremenske razlike, ali istovremeno oblikujući svijet prema jednoj dominantnoj kulturi i civilizaciji

Posmatrajući sa globalne perspektive, ekspanzija evropske kulture od strane vodećih kolonijalnih sila predstavljale su najfenomenalniji događaj kojeg može osjetiti ljudsko iskustvo. Ekspanzija Zapadne kulture zahvatila je cijeli svijet. Ono što se računalo je ne samo veličanje Zapadne kulture, već i umanjenje vrijednosti svih nezapadnih kultura. Nezapadni narodi koji su činili većinu čovječanstva podvrgnuti su beskrajnom poniženju, njihova autonomija je uništena, njihovi uobičajeni načini života su potkopani, njihovi autoriteti diskreditovani, predstavljani su kao neko ko ne pripada Zapadnoj kulturi i civilizaciji, sve dok ne budu zahvaćeni valom *vesternizacije*. „Pojam *vesternizacije* postao je univezalan; sada se jednostavno zove modernizacija odvojena od svih historijskih veza sa Zapadnom kulturom. U tom procesu koncept Zapadne nacionalne država presađen je u dijelove svijeta koji su do tada bili nepoznati sa tim.“ (Van Laue, 1987:276). Dakle, pojam *vesternizacije* postao je univerzalan, međutim sada se često naziva modernizacijom i odvojen je od svih historijskih veza sa Zapadnom kulturom. U ovom procesu, koncept Zapadnih nacionalnih država prenesen je u dijelove svijeta koji su do tada bili manje upoznati s tim konceptom, kako bi Zapad „poklonio“ svoje vrijednosti dijelovima svijeta koji nisu upoznati s njima.

Neoimperijalizam se odnosi na moderni oblik imperijalizma koji se pojavio u kasnom 20. stoljeću i nastavlja da oblikuje globalnu političku dinamiku. U ovom dijelu istraživanja će se ispitati koncept *neoimperijalizma* u savremenoj politologiji, crpeći uvide iz različitih izvora kako bi se pružilo sveobuhvatno razumijevanje njegovih karakteristika i implikacija.

Jedan od ključnih aspekata *neoimperijalizma* u savremenoj politologiji je njegova povezanost sa globalizacijom. Globalizacija se često posmatra kao novi oblik kapitalističkog razvoja koji je evoluirao iz imperijalizma i kolonijalizma. Tvrdi se da globalizacija, sa svojim naglaskom na ekonomski rast, slobodnu trgovinu i tržišne mehanizme, služi kao ideologija *neoimperijalizma*. Ova ideologija promovira ekspanziju globalnog kapitalizma i nejednaku raspodjelu resursa i moći širom svijeta. Štaviše, *neoimperijalizam* u savremenoj politologiji karakteriše promjena dinamike moći i sve manja uloga države. Kako globalizacija napreduje, smatra se da države imaju manje kontrole nad svojim ekonomijama i da su sve više pod utjecajem globalnih tržišnih sila (Purwanto, 2019). Ovdje se ukazuje na povezanost *neoimperijalizma* sa globalizacijom kao ključnim aspektom. Globalizacija se često posmatra kao ideologija *neoimperijalizma*, promovirajući ekspanziju globalnog kapitalizma i nejednaku raspodjelu resursa i moći širom svijeta. Ovaj fenomen karakteriše i promjena dinamike moći, sa sve manjom ulogom države u ekonomiji i sve većim utjecajem globalnih tržišnih sila.

Početak 21. stoljeća, Robert Kuper, vanjskopolitički savjetnik britanskog premijera, je otvoreno pozvao na "novi imperijalizam" koji se dijelio u tri kategorije. „Prvi je bio "dobrovoljni imperijalizam", kojeg su već sprovodili među-nacionalna tijela kao što su MMF i Svjetska banka. Drugi je bio „imperijalizam susjeda“, što se vidi, na primjeru, u protektoratu koji UN vrši nad Bosnom i Kosovo. I treći je imperijalizam „Evropskog stila“, koji podrazumijeva međusobnu saradnju između država Evrope“ (Bin Yu, 2020:495). Sve navedeno zapravo prikazuje želju za dominacijom Zapada nad drugima kroz različite modele i oblike, što je na koncu i rezultiralo stvaranjem pojma *neoimperijalizma*.

Osim toga, *neoimperijalizam* je povezan s uspostavljanjem saglasnosti i afirmacijom nejednakih vrijednosti. Globalizacija ima sposobnost i utjecaj na javno mnijenje da prihvati, pa čak i opravda nejednaku raspodjelu resursa, koristi i vrijednosti širom svijeta. To se postiže različitim sredstvima, kao što su kulturna hegemonija i dominacija Zapadnih iskustava i perspektiva. Nadalje, koncept *neoimperijalizma* u savremenoj politologiji usko je povezan s pitanjima kao što su privatizacija, klimatske promjene i nacionalizam. Ovi faktori, doprinose globalnom stanju nesigurnosti i održavaju *neoimperijalizam*.

Sve u svemu, *neoimperijalizam* u savremenoj politologiji je višestruka pojava koja proizlazi iz procesa globalizacije i promovira ekspanziju globalnog kapitalizma, nejednaku raspodjelu resursa i moći, smanjenu ulogu države, potvrđivanje nejednakih vrijednosti i međusobno povezana pitanja kao što su privatizacija, klimatske promjene i nacionalizam (Stewart, 2024). Ukratko, *neoimperijalizam* u savremenoj politologiji je kompleksan fenomen proistekao iz globalizacije, promovirajući ideju širenja globalnog kapitalizma, nejednakosti u

raspodjeli resursa i moći, i smanjenje uloge države.

Projekat globalizacije i njegovo ideološko opravdanje prethodili su savremenom govoru o *neoimperijalističkoj* vanjskoj politici. Richard Haas³ argumentirao je u radu pod naslovom *Imperijalna Amerika* da Sjedinjene Države trebaju prihvatiti svoju ulogu imperijalne sile. Amerika, tvrdio je Haas, „ne samo što se suočava s strateškom prilikom da proširi svoj utjecaj na globalne događaje, već također nosi moralnu odgovornost da "daruje" svijetu svoj model slobodnog tržišta, ljudskih prava i demokratije.“ (Haas, 2000:11). Haas u ovom radu prikazuje moć Sjedinjenih Država na globalnom nivou, i da je odlučivanje bez njih skoro nemoguće.

Za razliku od ranijih oblika imperijalizma, *neoimperijalizam* je obilježila intenzivna borba za kolonije i teritorije širom svijeta, vođena ekonomskim, političkim i ideološkim motivima. Važan segment za ovaj fenomen bila je izgradnja imperijalnih teritorija raznim sredstvima, uključujući vojna osvajanja, ekonomsku dominaciju i kulturnu asimilaciju. Jedan od primarnih generatora *neoimperijalizma* bila je težnja imperijalističkih sila za ekonomskim interesima. Kako je industrijalizacija zavlada u Evropi i Sjevernoj Americi, rasla je potražnja za sirovinama, tržištima i mogućnostima ulaganja. Na kolonije se gledalo kao na vitalne izvore ovih resursa, pružajući pristup vrijednim robama kao što su guma, nafta i minerali. Imperijalne sile su koristile različite strategije da osiguraju kontrolu nad ovim resursima, uključujući uspostavljanje trgovačkih monopola, nametanje nejednakih ugovora i upotrebu sile za suzbijanje lokalnog otpora. Izgradnja kolonijalnih teritorija tako je služila ekonomskim interesima kolonizatora, omogućavajući im da iskoriste resurse koloniziranih regija za vlastitu korist (Hopkins i Cain, 1993). Pored ekonomskih motiva, politički faktori su također igrali značajnu ulogu u pokretanju ekspanzije imperija tokom ere *neoimperijalizma*. Konkurencija među evropskim silama za geopolitički utjecaj i stratešku prednost podstakla je sukobe i rivalstva, što je dovelo do podjele Afrike, Azije i drugih regiona na sfere utjecaja. Izgradnja kolonijalnih teritorija često je bila praćena nametanjem kolonijalnih uprava i potiskivanjem autohtonih političkih struktura. Imperijalne sile su nastojale da konsoliduju svoju kontrolu kroz uspostavljanje kolonijalnih birokratija, pravnih sistema i institucija upravljanja, efektivno transformišući kolonizovane teritorije u produžetke svojih država. Ovaj proces političke izgradnje bio je vođen željom da se uspostavi dominacija i zadrži kontrola nad osvojenim zemljama. Nadalje, još jedna dimenzija *neoimperijalizma* bila je kulturna dimenzija, koju karakterizira vjerovanje u superiornost Zapadne civilizacije i takozvanu "civilizatorsku misiju" kolonizatora. Imperijalne sile opravdavale su svoja osvajanja kao dobronamjeren poduhvat da

³ Richard Haas, specijalni pomoćnik i član Vijeća za nacionalnu sigurnost u mandatu predsjednika Busha starijeg i direktor za planiranje politike u State Departmentu za vrijeme drugog Busha.

se navodno zaostali i neciviliziranim narodima donese napredak, prosvjetljenje i modernost. Izgradnja kolonijalnih teritorija je stoga uključivala ne samo nametanje političke i ekonomske kontrole već i širenje Zapadnih vrijednosti, normi i ideologija. To je često bilo u obliku misionarskih aktivnosti, obrazovnih inicijativa i programa kulturne asimilacije koji su imali za cilj brisanje autohtonih identiteta i njihovo zamjenjivanje zapadnjačkim načinom života. Izgradnja kolonijalnih teritorija je stoga služila kao sredstvo kulturne hegemonije, jačajući dominaciju Zapadne civilizacije nad koloniziranim društvima.

Uprkos naporima imperijalnih sila da izgrade kolonijalne teritorije, njihovi projekti su često nailazili na otpor i osporavanje koloniziranih naroda. Autohtono stanovništvo se često odupiralo kolonijalnoj vlasti raznim sredstvima, uključujući oružane pobune, političke pokrete i pokrete za preporod kulture. Otpor *neoimperijalizmu* često je bio vođen željom da se očuva nacionalni suverenitet, kulturni identitet i autonomija od strane dominacije. Izgradnja kolonijalnih teritorija tako je izazvala sukobe i borbe za oslobođenje, dovodeći u pitanje hegemoniju imperijalnih sila i na kraju doprinijela raspadanju kolonijalnih carstava u 20. stoljeću (Said, 1993). U zaključku, uprkos značajnim naporima imperijalnih sila da uspostave i održe kolonijalne teritorije, njihovim projektima su se često suprotstavljali kolonizirani narodi. Autohtono stanovništvo je kroz različite oblike otpora, uključujući oružane pobune, političke pokrete i kulturne preporode, branilo svoj nacionalni suverenitet, kulturni identitet i autonomiju. Ovaj otpor je bio ključan u izazivanju sukoba i pokreta za oslobođenje, koji su na kraju doveli do slabljenja i raspada kolonijalnih carstava u 20. stoljeću, čime je dovedena u pitanje hegemonija imperijalnih sila. Zbog toga Zapad je „proizveo sliku Arapina kako ga vidi "napredno" kvazi-zapadnjačko društvo. U svom otporu stranim kolonizatorima, Palestinac je bio ili glupi divljak, ili - u moralnom, pa čak i u egzistencijalnom pogledu - zanemarljiva veličina.“ (Said, 2008:406). Vidimo da je utjecaj Zapadne kulture, naslijeđen kroz kolonijalizam, oblikovao stereotipnu sliku muslimana kao inferiornog ili primitivnog u očima "naprednih" zapadnjačkih društava. U otporu prema stranim kolonizatorima, Palestinci su često prikazivani ili kao divljaci ili kao zanemarljivi u moralnom i egzistencijalnom smislu.

Ova percepcija snažno utječe na međunarodne odnose i razumijevanje različitih kultura, ističući potrebu za razbijanjem predrasuda i promicanjem autentičnih narativa. Činjenica da je Turska država u kojoj je vrlo rano prodro val *neoimperijalizma*, pokret nacionalnog usmjerenja kritikovao je zapadni *neoimperijalizam* i Tursko usvajanje zapadne modernosti kao izvora svoje ekonomije, te njegovu političko-vojnu zavisnost i sve manje nacionalog suvereniteta. „Preuređenje privrede i društva zahtijevalo je odvajanje od struktura moći kojima dominira Zapad i približavanje muslimanskim državama“ (Atasoy, 2009:106). Kasnije su se javljali

pokreti i u drugim muslimanskim zemljama, koji su bili protiv nametanja Zapadnih vrijednosti, pod utjecajem kojih bi autohtono stanovništvo izgubilo svoj nacionalni i kulturni identitet.

U periodu Osmanskog Carstva, sultan Abdulhamid je bio prvi osmanski sultan koji je postao svjestan ogromne moći masa, i koristio je sva sredstva koja su mu bila na raspolaganju da ih iskoristi, kontroliše, obuzda ili potisne, kako se činilo da slučaj nalaže. Paradoksalno, on je također odigrao ključnu ulogu u sprječavanju muslimanskog bijesa protiv Evrope da krene u militantnom, destruktivnom smjeru. „Abdulhamid se protivio evropskom kolonijalizmu i *neoimperijalizmu* u svim njegovim oblicima, posebno njegovom retrogradnom gledanju na muslimane i omalovažavanje *islama*, ali je priznavao materijalna i intelektualna dostignuća Evrope.“ (Karpat, 2000:182). Pored toga što je priznavao dostignuća Evrope, pokazao je poseban interes i pažnju za Sjedinjene Države te njihov napredak u nauci, prosperitet stanovništva i njihov sekularizam, za koji je vjerovao da je sličan islamskom svjetonazoru.

U konačnici, *neoimperijalizam* u savremenom dobu je evoluirao u novi oblik, koji se oslanja na suptilnije mehanizme utjecaja putem savremenih medija i komunikacijskih kanala. Ovaj oblik *neoimperijalizma* nije toliko fizički invazivan kao što su bile kolonijalne ekspanzije prošlosti, već svoju snagu pokazuje utjecajem na promjenu kulturnog, nacionalnog i psihološkog identiteta u cilju očuvanja ili jačanja moći. Pod izgovorom promocije modernosti i savremenosti, imperijalističke sile često promovišu svoje interese i vrijednosti putem globalnih medija, popularne kulture, tehnoloških platformi i obrazovnih programa.

2.2. Percepcija islama u euroatlanskom svijetu

Ukoliko se govori o Evropi, treba naglasiti da je ta Evropa imala mnogo varijacija. Neke od njih su: Evropa koja je nastala od renesanse i reformatorskog pokreta, Evropa prosvjetiteljstva, te imperijalistička Evropa poslije 1850. godine. Bitna činjenica da je unutar svake od ovih Evropa bilo urezano više krugova, odnosno različitih uglova gledanja: političara, vjernika, trgovaca, slobodnih intelektualaca, kolonizatora itd (Džait, 1989). Dakle, Evropa se kroz historiju razvijala u različitim pravcima, od renesanse i reformacije, preko prosvjetiteljstva, do imperijalističke ere nakon 1850. godine. Kako se Evropa mijenjala, tako se i evropska percepcija prema drugima mijenjala. „Na političkom nivou, *islam* je poistovjećivan sa Osmanskim Carstvom. Arapin nestaje sa evropskog horizonta, ali se na njemu sada pojavljuje turski *islam*.“ (Džait, 1989:23). Ovdje se aludira na to da su Emevije⁴ iz Španije

⁴ Emevijska dinastija (661. - 750.) je bila prva dinastija poslije četvorice halifa, a njen prvi predstavnik Muavija je uveo pravo na prijesto putem nasljedstva (dinastijom) a ne putem izbora (šurom).

protjerane 1492. godine. „Te godine je posljednja od teritorija koju je Abdurahman I poslije svog veličanstvenog spasavanja od Emevija u Siriji osvojio svojim mačem sada je pala u ruke nevjernika.“ (Clot, 2012:256), gdje se misli na pad posljednje provincije u Španiji koja je već tada bila cijela podijeljena, a upravo u tom periodu Osmansko Carstvo se širilo Evropom.

Što se tiče intelektualnog gledanja na *islam*, „Istok i islamski duh, znatno se obogatilo, iznijansiralo, postalo je direktnije i jasnije“ (Džait, 1989:23). Pojam Istoka, u stvari tursko-perzijski pojam, izgledao je kao civilizacijski pojam. Predstava ovog Istoka i *islama*, oscilirala je u očima Evropljana, te je nekada to bio čudesni i sjajni Istok, zatim Istok barbarina, grubog i žestokog, a sve je to dopunjavano vizijom fanatičnog, agresivnog, prostog i elementarnog *islama*

U periodu renesanse i prosvjetiteljstva Evropa je, i u fizičkom i u imaginarnom smislu, izašla izvan tradicionalnih granica i otvorila se prema novim horizontima. Razvijao se veliki animozitet prema Katoličkoj crkvi, a otvarala su se vrata paganskoj grčkoj misli od strane velikog dijela Evrope. S druge strane to je probudilo interes da se *islam* analizira na mnogo savjesniji i nepristrasniji način od strane evropskih sekularnih mislioca.

Jedan od primjera toga je i Voltaire, francuski mislilac koji je smatrao da sa jačanjem sekularne misli, antiislamska retorika izgubit će svoju vjersku suštinu i poprimit će potpuno racionalistički i pozitivistički karakter. Također, još jedan radikal koji je govorio o *islamu* i muslimanima u ovom periodu bio je poznati španski kardinal Ivan od Segovie koji je „shvativši da se muslimanski svijet i *islam* ne mogu pobijediti vojnim putem i političkim manevrima, razvio novu strategiju i, predložio je da se *islam* eliminiše teološkim argumentima.“ (Kalin, 2019:292). Pri tome poduhvatu iznosio je mnoge pogrđnosti na račun *islama* i muslimana govoreći da je rat i prolijevanje krvi sastavni dio *islama*, a da je to suprotno suštini kršćanstva. Iznosio je tvrdnje da je „nemoguće jednog Turčina tj. izopačenika ubijedimo našim djelima, odnosno mačem ili vatrom jer je to „islamsko oružje“, već jedini put jesu strpljenje i molitva.“ (Kalin, 2019:292).

Naravno, ove tvrdnje nemaju nikakvo uporište, jer upravo *islam* u svojoj suštini promovira mir i nenasilje, što se i pokazalo istinitim kada je Kur'an preveden prvi put na latinski i španski jezik, i kada su nemuslimani imali uvid u izučavanje *islama*. Iako je ovaj španski kardinal želio da se Kur'an prevede na španski i latinski jezik, njegova iskrena namjera bila je da dokaže da Kur'an nije božanska knjiga, objavljena božanskim nadahnućem. Međutim, ni u tome nije uspio jer se veliki broj Evropljana uvjerio da su *islam* i Kur'an upravo božansko nadahnuće, te je nemoguće da čovjek bude tvorac istoga.

U periodu vrhunca osmansko-evropskog susreta, nastavljeno je kritiziranje *islama* i svega

islamskog. Pored političkog miljea, kritiziranje je nastavljeno i u filozofskom svijetu. Vladala je slična percepcija, *islam* je smatran naopakim, a hazreti Muhammed a.s. je predstavljan kao lažni poslanik. Najveći zagovornik koji je zastupao ovakvo mišljenje bio je vodeći matematičar i mislilac Blaise Pascal. „Nakon što ponavlja tvrdnju da je Muhammed a.s. lažni poslanik, Pascal kaže da je hazreti Isa govorio božanskim autoritetom, da je prikazivao čuda (mudžize), da je njegov dolazak ranije najavljen, da je ono što je on uradio nadčovječanskog i nadvremenskog karaktera. Prema njegovom mišljenju Poslanik Muhammed a.s. nije posjedovao ništa od ovoga“ (Kalin, 2019:295 i 296). Ovime je on zapravo nastojao prikazati hazreti Muhammeda a.s. kao predstavnika *islama* nemoćnim, a hazreti Isa-a a.s. (Isusa) kao predstavnika kršćanstva jakim i moćnim autoritetom.

Ukoliko se vratimo na mišljenje Voltaira, možemo uvidjeti da i on u početku zastupa mišljenje da je *islam* kao religija retrogradna. Njegov stav najbolje se može vidjeti u djelu *Muhammed i Fanatizam*, gdje govori o *islamu* podcjenjivački i neprijateljski. Njegovo kasnije razmišljanje dosta se razlikuje od onog prvog, gdje sada Voltaire govori da je *islam* za razliku od kršćanstva tolerantna religija. Još jedna ličnost koja se ističe u 19. stoljeću jeste i francuski mislilac, historičar, političar i orijentalist Volney. U djelima Volney-a pojavljuje se ideja da se zaostalost islamskog društva može objasniti samo slabljenjem njegove uprave, odnosno njegovih političkih institucija. Smatrao je da je *islam* kao religija netolerantna, da promovira nasilje i ubijanje. Njegovi stavovi su ipak ostali isti i nepromjenjeni za razliku od Voltaira.

U slučaju Njemačke i njenih mislilaca stav se zasnivao na nemiješanju u tuđe poslove. Istina, imali su saveze sa Turskom, ali nije bilo značajnijih odnosa. „U slučaju Njemačke nema ničeg bliskog, ali ni neprijateljskog; samo naklonost i pozitivna predrasuda“ (Džait, 1989:77). Njemačka nije napadala *islam* nikada u prošlosti, nije kolonizirala arapske ili muslimanske države, bila je neprijatelj njihovih neprijatelja, i konačno bila je saveznik Turske koja je bila predstavnik islamskog svijeta. Dvojica istaknutih njemačkih mislilaca jesu Hegel i Oswald Spengler. Njihovo viđenje je bilo sveobuhvatno, duboko i istinito, i prevazilazi sve predrasude koje je Evropa imala o *islamu* do tada. Govorili su pozitivno o *islamu* i Poslaniku a.s., istina nisu mnogo pisali o *islamu*, nekoliko radova na nekoliko stranica, gdje je mišljenje bilo pozitivno (Džait 1989). Dakle, ovdje se može uočiti značajna razlika viđenja *islama* iz ugla njemačkih i francuskih mislilaca. Tako je njemačko viđenje bilo realno i bez predrasuda, dok je francusko gledanje na *islam* uvijek bilo skeptično.

U nastavku, odnosno u 20. stoljeću ističu se dvije Njemice Annemarie Schimmel i Katharina Mommsen koje su govorile i pisale o *islamu*. One su privukle iznimno široku intelektualnu i kritičnu pozornost na svoje studije i djela o *islamu*. „Njihova predstavljanja mnogolikih

svjetova *islama*, rekli bismo mnogih univerzuma *islama*, i njihovih očitovanja u naukama, kulturi i civilizaciji dobar su primjer autentične i ozbiljne recepcije *islama* na Zapadu u 20. stoljeću.“ (Karić, 2015: 141 i 142). Profesor Karić ovdje naglašava važnost i autoritet ove dvije autorice koje su mnogo doprinijele širenju pozitivne slike *islama* na Zapadu u 20. stoljeću. Još jedno veliko ime koje se dovodi u kontekst sa *islamom* jeste i Johann Wolfgang von Goethe, o kojem je upravo Katharina Mommsen napisala svoje djelo *Goethe i islam*.

On je o *islamu* iznosio izuzetno pozitivne stavove, pisao hvalospjeve o *islamu*, divio se *islamskim* umnicima i duhovnicima (Karić, 2015). Goethe je jedan pozitivan primjer značajnog mislioca koji je imao jako pozitivno mišljenje o *islamu*, i svemu što *islam* promovira.

Početak 21. stoljeća obilježio je događaj koji je u velikoj mjeri promijenio percepciju Zapadnog svijeta prema *islamu* i muslimanima, a to je zasigurno 11. septembar 2001. godine. Odnosi koji su do tada bilo promjenjivi, od međusobnog poštivanja do zahladnjenja, pa do ponovnog približavanja, definitivno su doživjeli svoj krah. Tadašnji predsjednik Sjedinjenih Država Bush, rekao je da teroristi namjeravaju uništiti demokratiju i slobodu, i da se ove vrijednosti moraju braniti krvlju ne birajući sredstva. Ovakav isti narativ pozivanja u krvave pohode desio se i 1930-ih godina pozivajući u borbu protiv nacizma, te 1950-ih godina pozivajući u borbu protiv komunizma. „Tog dana, 11 septembra 2001, dvije svjetske historije udobile su se zajedno, a iz toga je proizašla jedna sigurna stvar: Fukuyama je pogriješio, Historija nije završena“ (Ansary, 2020:442).

Ovdje autor naglašava činjenicu da ovaj datum predstavlja jednu prekretnicu u historiji odnosa između Istoka i Zapada, te da nakon ovoga datuma odnosi nikada nisu bili isti. Do kraja ljeta 2006. godine, javnost se okrenula protiv Republikanske stranke i predsjednika Busha. Potrebno je bilo pridobiti mase, dobiti naklonost birača koji su bili ogorčeni politikom Busha, te je tada očajni Bush počeo definirati neprijatelja nazvavši ga islamskim fašizmom. Ovaj potez svejedno nije oduševio američke birače, a izazvao je velike proteste na Bliskom istoku. „U predsjedničkoj kampanji 2007-2008, islamofobija je postalo važno pitanje kampanje pa su tako kandidati poput Rudija Giulianija i Mikea Huckabeeja redovno davali uvredljive izjave o *islamu* i muslimanima.“ (Alibašić i Jusić, 2014:307). Naime, ovo im nije donijelo mnogo dobroga, jer su ovakve izjave doprinijele još većem jazu stanovništva u Sjedinjenim Državama, gdje su na koncu i izgubili izbore.

Za Obamu su potajno govorili da je musliman, i nakon njegove pobjede pred njim i njegovom administracijom bio je ozbiljan posao, otkloniti tu ozbiljnu smetnju vanjskopolitičkih odnosa Sjedinjenih Država sa državama koje pripadaju muslimanskom svijetu (Cole, 2014). Dakle, trebalo

je otkloniti stereotipe koji su tada preovladali i pokušati ostvariti dijalog sa muslimanskim svijetom koji je samo nekoliko godina prije u potpunosti razoren.

Studije prikazivanja muslimana u Zapadnoj literaturi također suptilno ukazuju na istraživanje nereprezentativnosti. U tišini Zapadnog diskursa o *islamu* i Bliskom istoku leži složena povezanost s pojmovima kao što su *islam* i Arapi, a ta veza postaje sve očiglednija. Naučnici koji su istraživali ova pitanja to su činili gotovo potpuno tajno, pokušavajući na različite načine izvući nešto iz ničega, kreirajući duboke zaključke i oblikujući snažne sile koje će filtrirati sve što dođe do Zapadnih čitatelja, u obliku medija, na papiru ili na ekranu.

„Muslimanski pjesnici, turski komunisti, islamske feministkinje, arapski kršćani, palestinski sekularisti, sirijski katolici...cijeli niz problematičnih fenomena moraju nužno nestati sa vodećih medijskih verzija o muslimanskom svijetu kako bi Zapad mogao razumjeti taj svijet. Goethe je ovo radio prije skoro 200 godina, čitajući osmansku poeziju i misao i istovremeno stvarajući Turke u svojoj poeziji koji su bili nešto više od krvoločnih životinja“ (Almond, 2011:16). Dakle, potrebno je dublje razumijevanje problematike, kako su bi se stvorila realna slika stvarnosti, i to je potrebno raditi na suptilan način kako se nijedna strana ne bi uvrijedila. Nema racionalnog objašnjenja koje bi moglo uvjeriti lidere Zapada da dodavanje pridjeva "islamski" uz riječ „terorizam“ nije samo neprecizno i neistinito, već da takav pristup također šteti položaju muslimana na Zapadu i odnosa između Zapada i muslimanskog svijeta, barem u skorijoj budućnosti. „Šta, uostalom, znači medijska dreka zvana „islamski terorizam“? I ko je, što bi učiteljica kazala, subjekt radnje koji se tu podrazumijeva? Jesu li subjekt radnje milijarda i tri stotine miliona muslimana, koliko ih danas ima u svijetu? Treba li Zapadu danas takva opća, ali lažna slika islamskog svijeta?“ (Karić, 2009: 144). Treba naglasiti da je ovakva predstava *islama* i muslimana jedan od alata Zapada, kojim se nastoji ukaljati slika *islama* na globalnom nivou. Antropolog Richard W. Veekes u svojoj knjizi *Muslimanski narodi* ukazuje na to da se bijeda i siromaštvo među muslimanskim narodima proteže od Atlantskog do Tihog oceana. Ovo siromaštvo postoji pod različitim vladama i podržava ih manje ili više. Neki su muslimani za monarhije, neki za socijalizam ili komunizam, neki podržavaju vojne buntove, dok su drugi za kapitalizam ili islamsku republiku. Mnogi podržavaju višestranački sustav. Neki muslimani su sekularisti, dok drugi slijede različite islamske doktrine poput šijizma, sunizma ili sufizma. Također, muslimansko stanovništvo dolazi u različitim rasama i etničkim skupinama. Kada se stvari ovako raščlanjuju, jasno je da ne postoji homogeni islamski svijet, već je on raznolik poput svakog drugog ljudskog društva (Karić, 2009). Iako Zapadna percepcija može sadržavati neke elemente istine, često je nepravedna generalizacija. Kada se ta percepcija stalno ističe i širi putem medija ili političkih lidera, pretvara se u stereotipe i

predrasude. To može potaknuti rasizam i neprijateljska osjećanja prema svim osobama koje pripadaju muslimanskom svijetu, bez obzira na njihovu individualnu situaciju.

Jasno definiran koncept muslimanskog svijeta zapravo ne postoji. Pokušaji da se to definira često završe u općim zaključcima, ignorirajući bogatstvo različitosti, suprotnosti i unutarnjih sukoba unutar muslimanskih zajednica. Iako se čini da su odnosi između muslimana i Zapada na putu sukoba, što potvrđuju nedavna nasilja i ratovi, situacija je zapravo mnogo složenija. Trgovinski odnosi između zemalja muslimanskog svijeta i Evrope te Sjedinjenih Američkih Država i dalje su jaki. Čak ni konzervativne muslimanske države poput Saudijske Arabije, koje primjenjuju vjerski zakon, ne vide ništa loše u investiranju na Zapadu, saradnji sa zapadnim zemljama i čak pozivima za prisustvo američkih vojnika. To ukazuje na to da odnosi između Zapada i muslimanskog svijeta nisu uglavnom određeni religijom ili ideologijom, već vlastitim ekonomskim interesima.

Kolonizacija i naknadne političke aktivnosti u islamskim zemljama, koje su se protezale kroz različite oblike „zaštite“ unazad 150 do 175 godina, izazvale su značajne promjene. „Savezništvo značajnog broja muslimanskih vladara sa Zapadom i postepeno uvođenje jednog stranog i pozapadnjačenog pravnog sistema dovelo je do široke modifikacije referentnog okvira unutar samih islamskih društava. To nije, niti će ikada biti, jedinstven i zatvoren Svijet ‘očišćen’ od ‘stranih’ utjecaja.“ (Alibašić i Jusić, 2015:287). Ekonomski i politički prioriteti prisilili su milione ljudi da napuste svoje domove u potrazi za poslom ili sigurnošću na Zapadu. Ovaj migracijski proces doveo je do njihovog integriranja u zapadnjačka društva, koja se ističu po svojoj raznolikosti i multireligijskoj te multikulturalnoj dimenziji. Iako muslimani predstavljaju manjinu na Zapadu, djeca druge i narednih generacija osjećaju se kao da pripadaju tom prostoru. S druge strane, Zapad je postao svjestan da značajan dio njegovog stanovništva danas kombinira evropski i muslimanski identitet.

Današnji život savremenog čovjeka obuhvata niz raznolikosti, kompleksnosti i miješanja, što se ne može pojednostaviti u dvopolarni pogled, koji je i redukcionistički i prejednostavan. Danas nije dovoljno ni relevantno koncentrirati se isključivo na pitanja vlasti, primjene zakona ili vlasništva nad zemljom, jer je stanje svijeta takvo da otežava sveobuhvatno bavljenje ovim pitanjima, kako u muslimanskim zemljama, tako i na Zapadu. Proces internacionalizacije i globalizacije vraća čovjeka u prošlost (Ramadan, 2015). Ključna dilema savremenog svijeta leži u osjećaju opsade koji obuzima sve: Sjedinjene Američke Države, cijeli Zapad, Jevreje, muslimane... Muslimani su ti koji imaju najviše objektivnih razloga za osjećaj straha. U takvoj situaciji Nijemci i drugi na Zapadu postavljaju ‘opterećeno pitanje’: „Šta oni (muslimani) hoće ovdje? Potrebno je mnogo energije, umijeća i znanja da se sumnjičave zapadnjake razuvjeri u

zadnje namjere muslimana.“ (Alibašić, 2004:132). Ponašanje nekih muslimana danas ne doprinosi poboljšanju odnosa dvije suprotstavljene strane . Jedan od mogućih koraka prema rješenju bio bi da se muslimani odreknu svih kontroverznih kulturnih običaja. Međutim, to nije dovoljno ni za prihvaćanje ni za uspjeh uopće. Potrebne su temeljite promjene, posebno u odnosu prema svojoj religiji. Ono što je Zapad mnogo puta činio kroz historiju, bilo je posmatranje *islama* kroz jednu državu ili jednu osobu. Često se čuje jednostavna percepcija *islama* i muslimanskog svijeta kao homogenog entiteta, pretpostavka da svi unutar njega dijele iste vjerske, emocionalne, intelektualne i aktivne stavove. Kada govorimo o "predstavniku velike duhovne i etičke religije", često se to povezuje s slikom koja je oblikovana kroz prizmu Irana i njihovog lidera. No, Iran, iako važan, nije bio jedini glas *islama*. Bitno je razumjeti da u *islamu* ne postoji jedna autoritativna figura poput pape u katoličanstvu. Fokusranje na jednu osobu kao predstavnika *islama* znači zanemarivanje raznolikosti unutar muslimanskog svijeta. Mnoge zemlje i muslimani nisu slijedili vođstvo lidera Irana. „Stvaranje predstave o imaginarnom monolitnom islamu dovodi do vjerskog redukcionizma koji političke sukobe u Sudanu, Libanu, na Kosovu u Jugoslaviji i Azerbejdžanu razmatra prvenstveno koristeći religijske pojmove kao što je, na primjer, pojam "islamsko-kršćanski sukobi." (Esposito, 2001:293). Međutim, treba imati u vidu da su sukobi često više povezani s političkim pitanjima poput etničkog nacionalizma, traženja autonomije ili neovisnosti te društveno-ekonomskih faktora, nego s religijskim uvjerenjima. U tradicionalnim društvima, muslimani i *islam*, te članovi drugih nezapadnih kultura smatrani su kulturno različitim, ali su bili viđeni kao ravnopravni. Međutim, u razdoblju evropskih geografskih otkrića i kolonizacije, došlo je do promjene u načinu na koji su nezapadnjaci bili percipirani. Evropski kolonizatori počeli su ih smatrati kao djecu, plemenite divljake, domorodce, primitivne narode, necivilizirane i neobrazovane, i smatrali su da *islam* i muslimani ne pripadaju Zapadu. Takav odnos je trajao godinama poslije, a osjetan je i danas u nekoj mjeri, kroz različite pristupe i mehanizme (Kulenović, 2008). U zaključku, tradicionalna društva su muslimane i pripadnike drugih nezapadnih kultura smatrala kulturno različitim, ali ravnopravnim. Međutim, sa evropskim geografskim otkrićima i kolonizacijom, percepcija nezapadnjaka se promijenila. Evropski kolonizatori su ih počeli posmatrati kao primitivne i necivilizovane, te su *islam* i muslimane isključili iz Zapadne sfere. „U današnjem ozračju vrlo je lako pasti u zamku i odrediti *islam* kao agresivnu stranu, prikladno zaboravljajući da su u prošlosti judaizam i kršćanstvo pod istom izlikom bili odgovorni za isto toliko, ako ne i više nasilja i krvoprolića.“ (Jordan, 2008:3). Naime, stalno naglašavanje *islama* kao agresivnog elementa bez opravdanog razloga i bez valjane argumentacije, doprinosi pogoršanju odnosa muslimana sa pripadnicima drugih religija.

3. Kolonijalna politika i islamski svijet

Kolonijalna politika imala je snažan utjecaj na islamski svijet tokom perioda evropskog imperijalizma. Historijski gledano, islamski svijet je obuhvatao ogromnu teritoriju koja se protezala od sjeverne Afrike do jugoistočne Azije, s različitim kulturama, jezicima i oblicima upravljanja. Tokom ere kolonijalizma, evropske sile su nastojale da prošire svoj utjecaj i kontrolu nad ovim teritorijama, često opravdavajući svoje postupke kroz prizmu ekonomskih prilika, civilizacijskih misija i kolonijalnih obaveza. Oni su na islamski svijet gledali kao na izvor vrijednih resursa, tržišta za njihovu robu i strateškog geopolitičkog pozicioniranja. Evropske sile, prvenstveno Velika Britanija i Francuska, koristile su različite strategije kako bi uspostavile svoju dominaciju u islamskom svijetu. Koristili su vojnu silu, nametali kolonijalnu administraciju i provodili politiku koja je pogodovala njihovim ekonomskim interesima. U središtu kolonijalne politike u islamskom svijetu bile su suprotstavljene ideje "kolonijalne obaveze" i "civilizacijske misije". Ovi koncepti su oblikovali politike i akcije evropskih sila prema islamskim društvima. Koncept "kolonijalne obaveze" posmatrao je kolonizaciju islamskog svijeta više u materijalnom smislu ekonomskih koristi, nego u kulturnim terminima, kao što je ideja civilizacijske misije. Evropske sile su svoju kolonizaciju islamskog svijeta vidjele kao sredstvo za izvlačenje resursa, uspostavljanje trgovinskih mreža i stvaranje ekonomskog prosperiteta.

3.1. Kolonizacija islamskih zemalja kao prvobitno političko iskustvo

Ukoliko bi se govorilo o političkom upoznavanju *islama* i zapadnog svijeta, onda se kao početak toga može uzeti 711. godina i ulazak muslimana na teritorij Iberijskog poluotoka, odnosno današnje Španije. „Kako ne bi privukao pažnju zapadnogotskih stražara, u noći su došli na jedno mjesto po imenu Mons Calde koje je kasnije nazvano Džebel el-Tarik (Gibraltar). Ovaj značajni događaj desio se 711. godine.“ (Clot, 2012:23). Muslimanska uprava u Španiji koja je počela 711. godine, trajala je sve do 1492. godine, odnosno do pada posljednje muslimanske provincije u Granadi. To je označilo definitivni kraj političkog vođstva muslimana u Španiji, ali i drugim dijelovima Evrope gdje su muslimani predstavljali značajan politički i društveni faktor.

Usljedila je ubrzana erozija i unutarnja podjela muslimanske zajednice, što je na koncu i rezultiralo prestankom političkog upravljanja u Španiji. „25 novembra bit će potpisana kapitulacija Granade. U pratnji od pedeset jahača Boabdil napušta grad 2. januara 1492.

Ferdinandu je predao ključeve, a grofu Tendillu, budućem guverneru grada, svoj žig.“ (Clot, 2012:256). Kapitulacijom Granade, krenuo je mučan period za muslimane na ovom području. Iako su im bila obećana sva prava, na koncu su im ostavljene tri opcije: da prime kršćanstvo, da budu ubijeni ili da budu protjerani. Ovi događaji su zapravo uvod svega što će se dešavati u narednom periodu i godinama koje će uslijediti. Oko 1600. godine u Evropi stvaraju se prve velike korporacije, a to su: engleska, holandska i francuska „Istočnoindijska kompanija“. Svaka od ovih nacionalnih korporacija osnovane su s ciljem ostvarenja profita trgovinom u Istočnoj Aziji i bogaćenje njenih dioničara. „Svaku kompaniju unajmile su njihove nacionalne vlade i svaka je dobila nacionalni monopol za poslovanje na islamskom istoku. Dakle, pravi igrači koji su manevrisali i spletkarili po Perziji, Indiji i Jugoistočnoj Aziji bile su ove korporacije.“ (Ansary, 2020:301). Ovi događaji predstavljaju jednu vrstu uvoda u kolonijalizam. Države koje su davale velika ovlaštenja i mogućnosti ovim kompanijama, sve više su gubile svoju samostalnost, a s druge strane bile su pod snažnim utjecajem kompanija i država iz kojih kompanije dolaze. Ovo je jedan od modaliteta kojim su države Evrope nastojale širiti svoje političke ideje koje su na početku bile slabijeg intenziteta, da bi kasnije bile sve agresivnije. „Evropske političke ideje i ustanove prodirale su u muslimanski svijet na dva načina: putem liberalne reforme samostalnih muslimanskih država i putem akata kolonijalne vlasti.“ (Karčić, 1990:45). Put širenja evropskih političkih ideja nije bio jednostavan, i toga su bili svjesni lideri zemalja Zapada. Potrebno je bilo poduzeti niz koraka, krenuvši od obrazovanja gdje ogromna zasluga pripada obrazovnim ustanovama koje su sagrađene u muslimanskim država po uzoru na one sa Zapada. Nadalje, spomenute kompanije koje su na početku bile korporacije sa ograničenom odgovornošću, postale su jako bitan politički faktor u državama u kojima se nalaze, jer su države Zapada preko kompanija uzimale dio po dio suvereniteta države. Također, kompanije su odmah na početku izgradile prijateljski odnos sa lokalnim vlastima koji im je bio potreban da bi proširile svoj utjecaj.

U periodu 16. i 17. stoljeća, španski i portugalski kraljevi nastavili su križarske ratove protiv muslimana u sjevernoj Africi koji su krenuli mnogo godina ranije. Ovaj duh križarskog pohoda proširio se na jugoistočnu Aziju osvajanjem lokalnih muslimanskih država, podstičući trajni negativan (iako ne nužno neprijateljski) pogled na kršćane i kršćanstvo među malajskim muslimanima. Slično, Indonežani su razvili negativna osjećanja prema Holanđanima nakon njihove okupacije Jave i Sumatre 1667. godine. Potlačeno muslimansko stanovništvo gledalo je na tekuća kolonijalna osvajanja muslimanskih teritorija kao na produžetak križarskih ratova, uprkos tome što su kolonijalne sile prvenstveno bile vođene ekonomskim i političkim motivima. Lokalni muslimani u Indiji nazivali su Britance, koji su postepeno preuzeli kontrolu

nad Indijom u 18. i 19. stoljeću, "farangi", što je urdu izraz za "Franke". U međuvremenu, ruska ekspanzija oko Crnog mora i Kavkaza službeno je opravdana kao otvaranje puta do Istanbula s ciljem oživljavanja pravoslavnog Bizantijskog carstva (Hippler, 2008). Sve ovo negativno je utjecalo na lokalno stanovništvo koje je bilo protiv nametanja kolonijalnih uprava.

Inspirisan historijom, grčki kralj Konstantin pokušao je da okupira zapadnu Anadoliju 1922. godine, iskrcavši se na isto mjesto gdje se iskrcao kralj Ričard Lavljeg Srca tokom trećeg križarskog rata 1190. godine. Britanska okupacija Palestine nakon poraza Osmanlija u Prvom svjetskom ratu također je doprinijela negativnoj percepciji Zapada na Bliskom istoku. Zbog toga, većinski dio stanovništva nikada nije prihvatio ovu situaciju i sirijski kongres 1920. godine je odlučno odbacio Balfourovu⁵ deklaraciju koja je donesena 1917. godine putem koje se stvara židovska država na teritoriji Palestine. Nakon toga, izabran je Faysal I za kralja ujedinjene Sirije koja je uključivala i Palestinu. Ta inicijativa je zaustavljena kada su u San Remu na konferenciji iste godine, pobjednički saveznici podijelili okupirane osmanske teritorije kao kvazikolonijalne mandate, uz forsiranje kralja Faysala da prepusti Siriju Francuzima. I baš te godine dešavaju se palestinski nemiri protiv jevrejskih doseljenika na razočaranje Arapa zbog njihovog neuspjeha da ostvare nezavisnost (Goody, 2004). Ovi događaji su još jednom pokazali slabost muslimana i nejedinstvo koje vladalo među njima, i ovim je nagovješteno da će naredne godine za muslimane i *islam* biti još teži. „Balfour je također tvrdio da se neće ništa uraditi što bi išlo nauštrb građanskih i vjerskih prava postojećih nejevrejskih zajednica u Palestini, ali kako Britanija planira da pomiri jevrejski i arapski nacionalizam na istoj teritoriji, James Balfour nije rekao“ (Ansary, 2020:381). Ova izjava će se kasnije ispostaviti kao lažna, jer ne da nije pomirio arapski i jevrejski nacionalizam, naprotiv netrpeljivosti su postale još jače i intenzivnije i nikada se nisu smirile. Iako su u periodu od 1500. do 1850. godine Evropljani oplovili veći dio svijeta i kolonizirali skoro sve, muslimanski svijet im je na početku bio težak zadatak. Međutim, već ranije spomenute korporacije su imale sve više utjecaja, te je tako počela i kolonizacija i Istoka. „Britanija je donijela ukaz da kad god indijski vladar umre bez muškog nasljednika, britanska kruna nasljeđuje njegovu teritoriju“ (Ansary, 2020: 304). Indija je već počela padati pod snažan utjecaj Britanije, i gubiti svoj suverenitet, a period koji će uslijediti naziva se periodom Britanske Indije. U drugim zemljama situacija nije bila ništa bolja. Naredna destinacija koju je trebalo kolonizirati bio je Egipat, oko kojeg su se borili Francuska i Britanija. U ovom poduhvatu kao pobjednik izlazi Francuska,

⁵ James Balfour, također poznat kao Lord Balfour, bio je britanski državnik i konzervativni političar koji je bio premijer Ujedinjenog Kraljevstva od 1902. do 1905. Kao ministar vanjskih poslova u ministarstvu Lloyd Georgea, izdao je Balfourovu deklaraciju iz 1917. u ime kabineta, koja je podržavala "dom za jevrejski narod" u Palestini.

gdje je Napoleon porazio Arape i preuzeo vođstvo nad ovom državom. „Napoleon je u Egiptu dokazao kako se Arapi mogu brzo poraziti, pa je tako 1830. godine, Francuska okupirala Alžir.“ (Ansary, 2020:316). Dakle, nakon preuzimanja vlasti u Egiptu, Francuzi se nisu namjeravali zaustaviti, već im je naredna destinacija bila Alžir, kojeg su brzo i efikasno kolonizirali. „Do 1850. godine, Evropljani su kontrolirali svaki dio svijeta koji se zvao *dar el-islam*⁶“. (Ansary: 2020:318). Dakle, Evropljani su pokorili islamski svijet, živjeli su u muslimanskim državama kao viša klasa, dok je lokalno stanovništvo bilo potlačeno, vladali su Evropljani ili su oni odlučivali ko će vladati, kontrolirali su sve resurse, diktirali su politiku, i na kraju ograničavali su svakodnevni život lokalnog stanovništva. „Psihološki efekat kolonijalnih osvajanja je bio veliki - uzdrmala se vjera u tradicionalne ustanove i poredak stvari za koji se smatralo da je najbolji od svih mogućih poredaka. Započelo je duboko preispitivanje.“ (Karčić, 1990:30). Psihološki utjecaj kolonijalnih osvajanja bio je dubok, poljuljajući vjeru u tradicionalne institucije i uspostavljeni poredak. Ovaj preokret je potaknuo duboko i kritičko preispitivanje vjerovanja i društvenih struktura. Kako je dominacija kolonijalnih sila dovela u pitanje postojeće načine života, to je dovelo do trajnog osjećaja skepticizma i potrebe za kulturnom i političkom introspekcijom među koloniziranim stanovništvom. Ovaj period je označio početak značajne transformacije u kolektivnom načinu razmišljanja, postavljajući teren za buduće pokrete ka nezavisnosti i samoopredjeljenju. Muslimani su bili podijeljeni i potčinjeni pod buržoaskim kolonijalizmom, a nakon ruske Oktobarske revolucije i oni su pali pod vlast komunizma. Bila je potrebna akcija. "Muslimanska braća"⁷ nisu vidjeli nacionalne države kao rješenje za muslimane. Oni su vjerovali da odgovor leži u moralno vođenom islamskom preporodu, tvrdeći da će, kada se ovaj preporod postigne, prirodno slijediti drugi ciljevi. Otuda i njihov slogan: "*Islam* je jedina domovina muslimana" (Karić, 2009). U zaključku, podjela i pokoravanje muslimana pod buržoaskim kolonijalizmom, praćeno kontrolom komunizma nakon ruske Oktobarske revolucije, istakli su potrebu za odlučnim djelovanjem. "Muslimanska braća" su odbacila ideju nacionalnih država kao rješenja za muslimane. Umjesto toga, oni su se zalagali za moralno vođen islamski preporod, vjerujući da će, kada se ova obnova postigne, drugi ciljevi prirodno uslijedit. Ovo uvjerenje bilo je sadržano u njihovom sloganu: "*Islam* je jedina domovina muslimana." Ova perspektiva je naglasila njihovu posvećenost ujedinjenom islamskom identitetu i moralnom preporodu kao putu naprijed za muslimansku zajednicu.

⁶ Dar el-islam ili Darul islam (arapski: دار الإسلام, doslovno 'kuća/prebivalište islama'). Dar el-islam, islamski je izraz za muslimanske regije svijeta.

⁷ Muslimansko bratstvo, poznato i kao Društvo muslimanske braće (na arapskom: الإخوان المسلمون al-ikhwān al-muslimūn), predstavlja najznačajniju i najuticajniju organizaciju sunitskog islamizma. Osnovano 1928. godine u Egiptu, temelji se na idejama i učenjima Hassana al-Banne (1906-1949).

Dakle, ova organizacija je smatrala da je uzrok dekadence kod muslimana u njima samima, te da je potrebno preispitivanje vlastitih uvjerenja i vrijednosti, uz vraćanje *islamu*.

Do tada je vjera u *islam* već bila poljuljana, a to je počelo još od muslimanske Španije kada se muslimani razjedinjavaju i okreću jedni protiv drugih. Postavlja se pitanje kako je Zapad uspostavio vlast nad Istokom? Francuska i Velika Britanija, a potom i druge zapadne zemlje, konsolidirale su neviđenu moć tijekom 19. stoljeća. U to vrijeme, uspon Zapada dosegnuo je svoj vrhunac. Krajem 19. stoljeća zapadne nacije su polagale pravo na više od polovine Zemljine površine, tvrdeći da imaju kontrolu nad oko 35% globalnog teritorija. Do 1878. godine, njihov posjed se proširio na 67% površine planete. To implicira da je prosječna godišnja stopa ekspanzije bila oko 210.000 kvadratnih kilometara. Do izbijanja Prvog svjetskog rata u 1914. godini, ova stopa je porasla do iznenađujućih 620.000 kvadratnih kilometara godišnje (Kulenović, 2008). Dakle, može se uočiti da je Evropa vladala ogromnim teritorijem, koji je obuhvatao oko 85% svjetske površine, uključujući kolonije, protektorate itd. Nikada prije u povijesti kolonijalizma nije postojao tako opsežan teritorij pod potpunom dominacijom matične države. Dok je dominacija Britanskog i Francuskog carstva bila očigledna, ne smije se zanemariti i značajna teritorijalna ekspanzija modernih država poput Španjolske, Portugala, Nizozemske, Belgije, Njemačke, Italije, kao i drugačiji oblici širenja koje su prakticirale Rusija i Sjedinjene Američke Države. Rusija je proširivala svoje carstvo uglavnom anektirajući teritorije s kojima je već dijelila granice, šireći se prema istoku i jugu, za razliku od Britanije i Francuske koje su svoje imperije gradile na drugim kontinentima (Kalanj, 2004). Dakle, može se uočiti razlika od Velike Britanije i Francuske, koje su se širile na druge kontinente, Rusija je osvajala zemlje i narode uz svoje granice, šireći se na istok i jug. „Imperijalizam i kolonijalizam nisu samo jednostavni akti akumulacije i osvajanja. Oba se oslanjaju na impresivne ideološke formacije koje smatraju da određeni ljudi i teritoriji doista zahtijevaju dominaciju, kao i na oblike znanja koji to podržavaju.“ (Said, 1993:8). Zaključno, imperijalizam i kolonijalizam su kompleksni fenomeni koji nadilaze puke teritorijalne ekspanzije i ekonomsku eksploataciju. Oni su ukorijenjeni u ideologijama koje opravdavaju dominaciju nad drugim narodima i prostorima, te su podržani različitim oblicima znanja i kulturnim praksama. Ovi procesi su oblikovali globalnu historiju i nastavljaju utjecati na savremene političke i društvene odnose. Stoga, kritičko razumijevanje imperijalnih i kolonijalnih naslijeđa ostaje ključno za analizu i rješavanje današnjih globalnih izazova. „Dok je u 18. i 19. stoljeću glavni izazov islamskom identitetu i jedinstvu bio, uopćeno govoreći, viđen kao unutrašnji, stvarna prijetnja Zapada nije se osjetila do kraja 19. i početka 20. stoljeća. Ona je predstavljala politički, ekonomski, moralni i kulturni izazov *islamu*. Evropski kolonijalizam i imperijalizam ugrožavali su muslimanski

politički i vjersko-kulturni identitet u historiji. Utjecaj zapadne vladavine i modernizacije postavljao je nova pitanja“ (Esposito, 2001:89). Evropski kolonijalizam i imperijalizam nisu samo promijenili geopolitički krajolik islamskog svijeta, već su također snažno utjecali na njegov politički, kulturni i vjerski identitet. Ova dominacija Zapada izazvala je značajne transformacije i unutrašnje preispitivanje unutar muslimanskih zajednica. Suočavanje s političkim, ekonomskim i kulturnim izazovima zapadnjačkog imperijalizma oblikovalo je put kojim su muslimanske zemlje krenule u modernom dobu, ostavljajući trajne posljedice koje i danas definiraju mnoge aspekte njihovog društvenog i političkog života. „Kolonijalizam je divlji i varvarski pokret koji zna samo svoje želje i ne veliča ništa od onoga što čovječanstvo veliča. Britanci su eksploitalisali našu zemlju, učinili je siromašnom do te faze da farmer ne može da živi kao ljudsko biće. Oni su uništili zemlju u akcijama Sueckog kanala, u cijeni pamuka, i u izvozu tokom i nakon rata.“ (Qutb, 2006:114). Kolonijalizam je bio destruktivan i nemilosrdan pokret koji je zanemarivao osnovne ljudske vrijednosti i težnje. Britanska eksploatacija uništavala je sve pred sobom, razorivši ekonomske temelje i oduzevši dostojanstvo njenim ljudima. Štete nanesene kroz manipulaciju ekonomskim resursima, poput pamuka i Sueckog kanala, te kroz nehumane prakse tokom i nakon rata, ostavile su trajne ožiljke. Razumijevanje ovih bolnih historijskih iskustava važno je za prepoznavanje i prevazilaženje naslijeđa kolonijalne nepravde te za izgradnju pravednije i prosperitetnije budućnosti. Kolonijalisti su nastojali pobrisati sve tragove postojanja stanovništva koje je tu živjelo stotinama godina unazad. Nakon ulaska u Indiju čim su se učvrstili i stabilizirali i pobirali tragove bivše timuridske dinastije, uvidjeli da ima ogroman broj muslimana, te je trebalo pronaći način kako uništiti njihov identitet. „Kolonijalisti su osjetili sljedeće: dok god se muslimani pridržavaju svoje vjere, dok god se Kur'an među njima uči i recitira, nemoguće je da budu potčinjeni tuđoj vlasti...“ (Karić, 2018a:165). Zbog toga su radili na slabljenju islamskoga vjerovanja, navodili su ljude i svećenike da pišu knjige čiji sadržaj izvirgava kritici *islam* kao religiju, te su u potpunosti bili posvećeni na uklanjanju islamske vjere i njezinom slabljenju.

Muhammed Abduhu⁸ naglašava da *islam* nikada nije bio protiv istinskih civilizacijskih vrijednosti i smatra da su one jedna opća baština koja pripada svima pa i muslimanima. „Abduhu nije prikazivao zapadne kulturne i civilizacijske vrijednosti neprihvatljivim *islamu*,

⁸ Muhammed Abduhu (1849-1905) (محمد عبده), egipatski pravni stručnjak i učenjak, bio je istaknuti liberal koji se odmaknuo od tradicionalnog islamskog učenja. Njegov životni vijek poklapa se s periodom u Egiptu kada su se usvajali novi zakoni, osnivale moderne škole i uspostavljale nove institucije. novi zakoni, otvarane nove škole i uvedene nove institucije.

Kur'anu i Sunnetu.“ (Karić, 2018b:20). Dakle, ovdje se naglašava da *islam* i muslimani na ovim područjima nisu odbijali modernizaciju, naprotiv veliki broj učenjaka je smatrao da inovacijske stvari sa Zapada su prihvatljive i poželjne, ali s druge strane *islam* je također bio protiv svakog vida ugnjetavanja i uništavanja izvornih kultura koje su dominirale na Istoku, a koje su kolonijalne sile nastojale uništiti.

Pokreti otpora kolonijalizmu javljali su u mnogim zemljama „Šejh Šamil (1798-1871) na Kavkazu, Emir Abdulkadir (1808-1883) u Alžiru, porodica el-Mehdi u Sudanu, Osman dan Fodio (1754-1817) u Nigeriji, el-Hadž Omer Tal (1797-1864) u Senegalu i Zapadnoj Africi, Šejh Muhamed Hasan (1856-1920) u Somaliji, senuijski tarikati i Omer Muhtar (1858-1931) u Libiji, Berelvi porodica u Indiji.“ (Kalin, 2019:359). Dakle svi ovi pokreti predvodili su islamski otpor i odbranu interesa svojih država protiv kolonijalnog okupatora. Iako je dobro poznato da je kolonijalizam sa svojom prevrtljivom i spletkaroškom politikom utjecao i još uvijek utječe na sve što je zadesilo muslimanski svijet, može se pretpostaviti da je upravo kolonijalizam i uspjeh njegove nepravedne politike jedan od osnovnih uzročnika teške bolesti od koje pate glavni organi islamskog društva. „Nećemo se osloboditi kolonizatorske politike, njene dominacije nad islamskim zemljama i narodima, izazivanja sukoba među muslimanima i aktivnog rada na razbijanju muslimanskoga jedinstva sve dok se ne suočimo s latentnim uzrocima i pokretačima duboko ukorijenjenim u samo tkivo islamskoga društva koji malo-pomalo slabe naš imunitet i pripremaju nas na potpunu predaju kolonizatorskim politikama i podložnost njihovim mahinacijama.“ (Ebu Sulejman, 2019:123 i 124). Dakle, kolonijalizam je sa svojom manipulativnom i nepravednom politikom veoma snažno utjecao na muslimanski svijet, narušavajući njegovu stabilnost i jedinstvo, međutim istinski razlog slabljenja muslimana je u njima samima, jer nejedinstvo muslimana koje je krenulo još od muslimanske Španije, nastavljeno je stotinama godina kasnije, i dovelo je muslimanski svijet u potčinjeni položaj. Muslimani su izgubili skoro sve teritorije, Zapad je kontrolisao većinu stvari koja se dešavala na Istoku. Alžir je pripojen Francuskoj, a Velika Britanija je uzela Egiptu sve osim imena. Mediteranska obala sjeverno od Egipta pripadala je Osmanskom carstvu, kao i pola Arabijskog poluotoka, i dijelovi Iraka, međutim Osmansko carstvo je također bilo potčinjeno Evropljanima. Osmansko Carstvo je postepeno gubilo svoje teritorije u Evropi, i bilo sve slabije, i zbog toga su morali pristajati na ponižavajuće ustupke. Jedan od takvih je bio i „ugovor kojim se predviđaju niže carine na evropske proizvode koji ulaze u carstvo, a nameću više carine na osmanske proizvode koji se izvoze“ (Ansary, 2020:365). Iz ovoga se jasno vidi da je Osmansko carstvo činilo ustupke na štetu svoju građana, kako bi udovoljavali Zapadu. Dakle, na kraju se može jasno zaključiti da nije postojala jedinstvena muslimanska svijest na Istoku

koja bi objedinila sve muslimanske zemlje, te nije postojala ni parcijalna svijest koja bi ujedinila jednu ili dvije zemlje (Džait, 1989). Takvo stanje potrajat će sve do 1908. godine, kada se javljaju mladoturski ustanci u Osmanskom carstvu, „mladoturci su se držali na okupu dovoljno dugo da maknu posljednjeg osmanskog sultana Abdulhamida II. Oni su ga 1908. godine natjerali da vrati ustav i sebe svede na marionetu.“ (Ansary, 2020:372). Događaji koji su uslijedili u narednim godinama bili su puni krvoprolića i razaranja, a godina koja se smatra početkom toga jeste 1914. godina – početak Prvog svjetskog rata. Iako muslimani nisu imali interesa u ovom ratu, vođe Komiteta za jedinstvo i napredak smatrali su da bi se muslimani trebali priključiti pobjedničkoj strani prije nego rat završi, a pobjednik je prema svim prognozama trebala biti Njemačka, kao industrijski najrazvijenija zemlja. U narednim godinama, tačnije 1922. godine otpočela je i dekolonizacija muslimanskih država, neovisnošću Egipta, koja je završila 1994. godine slomom apartheida. Svi ovi događaji otvaraju mnogo pitanja, a jedno od najznačajnijih je u kojoj mjeri su sve aktivnosti kolonizatora utjecale na svijest muslimanskog stanovništva, te koliko je to doprinijelo buđenju islamskog fundamentalizma, i stvaranju mnogih vidova otpora protiv nametnutih kolonizatorskih upravitelja. Odgovor na ovo pitanje bit će razmatrano u narednom potpoglavlju ovog istraživanja.

3.2. Zapadni imperijalizam i buđenje islamskog fundamentalizma

Zapadni imperijalizam, kojeg karakteriše dominacija i kontrola evropskih sila nad različitim regionima svijeta, imao je veliki utjecaj na oblikovanje globalne historije. Ova dominacija dovela je do širenja zapadne kulture, ekonomskih sistema i političkih ideologija širom koloniziranih teritorija. Kako su snage imperijalizma uspostavile svoje prisustvo, nastojale su da ostvare dominaciju punog spektra u različitim dimenzijama (Nail, 2019). Imperijalističke sile su, uspostavljajući svoje prisustvo, težile ostvarivanju potpune dominacije u svim aspektima života, transformirajući društva i ostavljajući trajne posljedice koje su i danas vidljive u globalnim političkim i ekonomskim strukturama. Koristili su različite alate kao što su sigurnost hrane, nafta, struja, pomoć, društveni mediji, nevladine organizacije i institucije poput MMF-a i Svjetske banke da bi unaprijedile svoju imperijsku agendu.

Jedno područje koje je značajno pogođeno zapadnim imperijalizmom je Bliski istok, posebno kroz kolonijalni odnos između Osmanskog carstva i Evrope. „Stoljećima prije nego što su Britanci nametnuli svoju obaveznu vladavinu Palestini, evropske sile su pokušavale probiti put

u Osmansko carstvo preko njegovih kršćanskih i jevrejskih zajednica.“ (Irving, 2021:33). Ova strategija pokazuje kako su vjerske manjine u regiji bile instrumentalizirane u službi šireg geopolitičkog nadmetanja. Evropski interesi i ambicije su tako već bili duboko ukorijenjeni u strukturu Osmanskog carstva, postavljajući temelje za kasniju kolonijalnu i imperijalnu dominaciju. Međutim, važno je naglasiti činjenicu da je zapadni imperijalizam bio jednostrani susret u kojem su moć i utjecaj tekli isključivo sa Zapada na Istok. Historičari su pokazali da su na terenu zajednice u Osmanskom carstvu pronašle načine da se prilagode, prepisu i proturječe evropskim idejama i stilovima prema vlastitim lokalnim uvjetima, konceptima i željama (Dwiastuti, 2021). Dakle, iako je zapadni imperijalizam često percipiran kao jednostrani proces dominacije u kojem su moć i utjecaj tekli isključivo sa Zapada na Istok, stvarnost je bila mnogo složenija. Historičari su pokazali da su zajednice unutar Osmanskog carstva aktivno sudjelovale u oblikovanju i prilagodbi evropskih ideja i stilova. Oni su te ideje reinterpreterali i prilagodili svojim lokalnim uvjetima, konceptima i željama, čime su stvorile dinamičan dijalog između različitih kultura, a ne jednostavan proces nametanja i dominacije. Međutim iako su neke zajednice pronalazile put inkorporiranja evropskih vrijednosti u vlastiti sistem, kod drugih je to budilo osjećaj bijesa i srdžbe, nakon kojeg se počeo javljati i jedan vid takozvanog islamskog fundamentalizma. Profesor Enes Karić, u intervju za potrebe ovog istraživanja, a vezano za ovo potpoglavlje kaže: „Naravno, zapadni kolonijalizam, ako ostanemo pri tom nazivu, izazvao je niz reaktivnih pojava u tradicionalnim društvima *islama*, između ostalog i takozvani islamski fundamentalizam kojem svemoćni Zapad određuje ideologiju i političke agende. Ova tvrdnja može biti paradoksalna, ali postaje jasnija ako se čitaju djela o “sukobu fundamentalizama”.“ (akademik. prof. dr. Enes Karić, 2024, pers. comm., 13. april).

Javljanje fundamentalizma je zapravo proizvod Zapada i njegove politike. Godine ratova, pustošenja, uništenja doveli su do toga da se na Bliskom Istoku počinju javljati radikalniji pokreti otpora. Međutim, takvi pravci se ne mogu dovesti u vezu samo sa *islamom*. Fundamentalističke struje se mogu pronaći unutar kršćanstva, judaizma, hinduizma, budizma, kao i u *islamu* (Kulenović, 2008). Dakle, u kontekstu fundamentalizma nije bitna religija, već okolnosti koje mogu dovesti do buđenja fundamentalizma.

Prvo, međutim, nužno je ustanoviti da postoji fenomen koji treba razumjeti. Postoji li zaista kategorija vjerskih pokreta koja se može nazvati fundamentalizmom, ili je izraz jednostavno korišten pejorativno za ljude koji uzimaju svoje religiju previše ozbiljno da bi se svidjelo ostalima? „Prva i najosnovnija karakteristika fundamentalističkih pokreta je da su reaktivni.

Fundamentalisti vjeruju da je njihova religija pod smrtnom prijetnjom sekularizma modernog svijeta, a oni djeluju uzvraćajući. Mogu se opirati na različite načine, ali svi su u suštini opozicioni; moraju imati neprijatelja.“ (Herriot, 2009:2). Stoga, fundamentalistički pokreti se ističu kao reaktivni entiteti, često motivirani percepcijom prijetnje svojoj religiji od strane sekularizma i modernizma. Njihov odgovor na ovu percepciju uključuje različite oblike otpora, ali suštinski su usmjereni na otpor prema vanjskim silama koje doživljavaju kao neprijatelje. „Iako islamski fundamentalizam reprezentira isključivu i radikalnu političku doktrinu, u njegovom poimanju ima, zapravo, defanzivan politički karakter. Bio je beskompromisni protivnik politike religijskog prozelitizma.“ (Fejzić, 2018:568). Dakle, islamski fundamentalizam je djelovao kao jedna vrsta odgovora na evropocentrizam, i bio je snažan protivnik usvajanja zapadnih vrijednosti koje mogu biti pogubne za *islam* i muslimanski svijet. Jedan od prvih pokreta islamskog fundamentalizma je bio pokret vehabizma u Saudijskoj Arabiji, poznat i kao selefizam, koji je zapravo konzervativni religijski pokret u *islamu* kojeg je osnovao Muhammad ibn Abd al-Wahhab krajem 17. i početkom 18. stoljeća, u Saudijskoj Arabiji. Ovaj pokret se temelji na redukcionističkim interpretacijama *islama*. „U Saudijskoj Arabiji, vladajuća porodica praktikuje fundamentalistički oblik *islama* poznat kao vehabizam, koji se prvi put propovijeda u 18. stoljeću. Sva ostala javna bogoslužjenja u Saudijskoj Arabiji su zabranjena – što je bilo kršenje prava od 3 miliona nemuslimana koji žive i rade u kraljevstvu. Kršćanima koji žive u Saudijskoj Arabiji je zabranjeno prikazivanje Božićnih ukrasa.“ (Marcovitz, 2010:11). Dakle, radikalizam u vjeri se tada pojavio, svako ko nije promišljao o vjeri na način kojeg je zamišljala vladajuća porodica u Saudijskoj Arabiji, bio je ugrožen. Ova situacija ukazuje na složene probleme vezane za vjersku slobodu i prava manjinskih religijskih zajednica u Saudijskoj Arabiji. Očuvanje prava svih građana, bez obzira na vjersku pripadnost, i promicanje tolerancije i razumijevanja među različitim vjerskim zajednicama postaju ključni izazovi za ovo kraljevstvo kako bi se postigao napredak u pravcu inkluzivnijeg društva. Vjerski fundamentalisti nastoje da se njihova agenda širi nasilnim sredstvima što u kontekstu ljudskih prava postaje gorući problem. „Militantnost je, već smo primijetili, važna karakteristika fundamentalističke strategije općenito, često zasnovane na isključivim zahtjevima određene grupe na račun drugih grupa.“ (Haar, 2003:12). Dakle, veliki problem u ovome je što sve ove skupine djeluju pod zastavom *islama*, uzimajući kao opravdanje da rade na zaštiti *islama*, a u suštini prikazuju *islam* u negativnom kontekstu cijelome svijetu. Još od vremena ajetullaha Homeinija pa do Saddama Husejna, proteklo je više od desetljeća tijekom kojih je percepcija islamskog fundamentalizma ili militantnog *islama* kao prijetnje Zapadu privukla pažnju zapadnih vlada i medija. Homeinijev opis Amerike kao "velike sotone", stalno ponavljanje fraze

"Smrt Americi", osuda Salmana Rušdija i njegovih „Satanskih stihova“, te pozivi Saddama Husejna na džihad protiv nevjernika, dodatno su utvrdili percepciju *islama* kao militantnog i ekspanzionističkog. „Islamski fundamentalizam“ je često smatran glavnom prijetnjom regionalnoj stabilnosti Bliskog istoka i zapadnim interesima u širem muslimanskom svijetu.“ (Esposito, 2001:26). Ono što je veoma važno razumjeti jeste i sama priroda islamskog fundamentalizma. On obično obično teži strogoj interpretaciji islamskih doktrina, često ignorirajući ili odbacujući savremene interpretacije i prakse.

Fundamentalistički lideri često svoje ideje zasnivaju na povratku "izvornom" *islamu*, nerijetko ih nazivajući revolucijom koja bi uklonila "nečistoće" modernog društva. Pored toga, islamski fundamentalizam često dovodi do napetosti u odnosima između muslimanskih zemalja i Zapada. Na koncu, islamski fundamentalizam često oblikuje društvene norme i vrijednosti, posebno u područjima gdje ima snažan utjecaj. Žene i manjinske grupe često su žrtve restriktivnih praksi koje promiču fundamentalistički lideri, što može dovesti do dubokih društvenih podjela i nepovjerenja.

U ovom dijelu istraživanja bit će objašnjeni pojmovi „ummet“ i „millet“ s obzirom da islamski fundamentalisti preferiraju značaj „ummeta“, a u velikoj mjeri minimiziraju ulogu milleta, što se može destimulativno reflektirati na nacionalno pitanje i proces izgradnje države. Pojam „ummet“ može označavati „vjersku zajednicu muslimana u okviru Tevhida i Kelime-i-šehadeta, utemeljena na jedinstvenim i nepromjenjivim temeljima *islama*, Kur'ana i sunneta.“ (Kadić i Hamzić, 2007:209). Ova riječ se često koristi za opisivanje globalne muslimanske zajednice koja dijeli zajedničku religiju i religijske obaveze. „Ummet“ naglašava jedinstvo i solidarnost među muslimanima širom svijeta, bez obzira na nacionalne, kulturne ili etničke razlike. Ključni koncept „ummeta“ je zajedništvo svih muslimana pod jednim vjerovanjem i Bogom. S druge strane pojam „milleta“ označava „skupine osnovane na principu religijske pripadnosti. „Milleti“ su imali visoki stupanj autonomije, uključujući i zasebno obrazovanje i sudstvo. Zbog slabljenja središnje vlasti jačaju regionalne autonomije i tendencije ka osamostaljenju dijelova Osmanskog carstva.“ (Kulenović, 2008:72). Sistem "milleta" je omogućio različitim, uglavnom religijskim zajednicama, da uživaju u upravnoj samostalnosti, koja se pružala sve do vrhovne državne vlasti, gdje se jedinstvo države simboliziralo kroz ličnost sultana. Zbog svega navedenog i naglašavanja „ummeta“ kao globalnog pojma, koji je obuhvatao muslimane iz više različitih država, a zanemarivanje „milleta“, često je dolazilo do nemogućnosti izgradnje vlastitog nacionalnog pitanja. Za muslimane koji imaju osjećaj pripadnosti nadnacionalnoj zajednici vjernika, od velike važnosti bio je pojam „ummet“, što bi nerijetko rezultiralo ostajanjem bez vlastite nacionalne države (Esposito, 2001). Najbolji

primjer toga jeste Palestina, gdje su ovo pitanje muslimani često percipirali kao pitanje islamske solidarnosti, ali to nije pomoglo muslimanima Palestine u njihovim težnjama za izgradnju nacionalne države. Dakle, naglašavanje značaja „ummeta“ na račun „milleta“ može imati nekoliko destimulativnih efekata na nacionalno pitanje i proces izgradnje države. Ako se primat daje „ummetu“, to može oslabiti nacionalni identitet i koheziju unutar države, jer se lojalnost premješta sa države na vjersku zajednicu.

U sekularnim državama, insistiranje na „ummetu“ može izazvati tenzije između vjerske zajednice i države, posebno ako država pokušava da održi sekularni karakter i zakone. Naglasak na „ummetu“ može voditi ka političkoj nestabilnosti, posebno u multietničkim i multireligijskim društvima gdje različite grupe možda ne dijele isti vjerski identitet. Ukratko, dok „ummet“ naglašava jedinstvo muslimana na globalnom nivou, „millet“ pruža okvir za vjersku i kulturnu raznolikost unutar političkih sistema. Balansiranje između ovih koncepata može biti izazov, posebno u kontekstu nacionalne države i izgradnje identiteta.

Od 1920. do 1970. godine, muslimanski svijet je prolazio kroz proces modernizacije koji se odvijao sporije nego što je bilo potrebno. Muslimani su se još uvijek trudili da prilagode svoje vjerske tradicije kako bi se suočili s izazovima suvremenog doba, koristeći *islam* kao sredstvo za olakšavanje razumijevanja promjena koje donosi novi svijet. U Egiptu je jedan mladi učitelj uspio približiti ideje reformatora poput Afganija, Abduha i Ride običnim ljudima, čime su reforme, koje su do tada bile ograničene na uski krug intelektualaca, postale dostupnije široj populaciji. Ovo je predstavljalo značajan korak u modernizaciji. Dok su stari reformatori još uvijek bili vezani za tradicionalni sistem vrijednosti, Hasan al-Benna je pronašao način da njihove reformističke ideje transformiše u pokret koji je privukao mase. „Za Bennu vjera nije bila apstraktno prihvaćanje vjerskih uvjerenja; ona se mogla razumjeti samo ako se živjela i ako su se njeni obredi pažljivo izvršavali.

On je znao da su Egipćanima potrebne zapadne nauke i tehnologija; također je shvaćao da se njihovo društvo mora modernizirati u političkom, društvenom i ekonomskom smislu“ (Armstrong, 2007:293). Međutim, u Egiptu to nije bilo jednostavno izvesti, jer su Britanci i dalje kontrolisali sve u javnom životu. Kada je Benna dobio svoj prvi posao učitelja u blizini Sueckog kanala gdje su se Britanci nalazili, vidio je poniženost svog naroda prema Britancima, i shvatio je da je potrebna reforma. „Benna je osjećao duševnu bol zbog bijednog položaja svoga naroda, kao i protestantski fundamentalist kad bi osjetio da se osporava bezgrešnost Biblije ili pripadnik Neturei Karte kad bi vidio ono što je smatrao sknavljenjem Svete zemlje od cionista.“ (Armstrong, 2007:294). Stanje u kojem su se muslimani nalazili bilo je katastrofalno, duhovno nazadovanje, okretanje leđa džamijama, kulturno propadanje bili su

samo neki od faktora kojima je bio obuhvaćen ovaj dio muslimanskog svijeta. Muslimani, a posebno Egipćani su snažno bili okrenuti ka modernizaciji i *vesternizaciji*. Sve ove aktivnosti potakle su Benna za osnivanje pokreta „Muslimanska braća“, 1928. godine na sastanku kojeg je obilježio ogroman broj ljudi. „Međutim, ono što je bilo čak i važnije, sve institucije Društva imale su izrazito islamski identitet. Sve fabrike imale su džamije, a radnicima je davano slobodno vrijeme za obavljanje obaveznih molitvi; u skladu sa socijalnom porukom Kur'ana, uvjeti za rad bili su dobri, kao i plaće; radnici su imali zdravstveno osiguranje i odgovarajuće odmore; nesporazumi su rješavani na pravičan način“ (Armstrong, 2007:297). Benna je uspio oživjeti religijski osjećaj među Egipćanima, pokazujući da većina stanovništva želi živjeti u skladu s religijskim načelima. Ipak, postojali su brojni kritičari koji su tvrdili da Hasan al-Benna stvara paralelnu državnu strukturu unutar Egipta, čime potkopava pravni sustav zemlje. U to vrijeme jedino je organizacija „Muslimanska braća“ promicala ideologiju koja je mogla obuhvatiti sve dijelove društva. El-Benna je bio svjestan da muslimani trebaju zapadnu nauku i tehnologiju kako bi reformirali svoje političke i društvene institucije, ali je, kao i svi reformisti, vjerovao da svjetovna modernizacija mora ići ruku pod ruku s duhovnom reformacijom. Isticao je da je *islam* sveobuhvatan način života i da religija ne bi smjela biti svedena samo na osobnu sferu života, kao što je slučaj na Zapadu. Također je nastojao stvoriti muslimansku zajednicu u kojoj su načela Kur'ana usklađena s duhom novog vremena. Posebno se zalagao za ujedinjenje svih islamskih nacija, podizanje općeg životnog standarda muslimanskih vjernika, veću društvenu pravdu, borbu protiv nepismenosti i duhovnog siromaštva, te oslobođenje muslimanskih zemalja od stranog gospodstva. Smatrao je da su pod kolonijalnom upravom muslimani izgubili vezu sa svojom tradicijom. Međutim, problem je nastao kada je određeni broj pristalica ove organizacije bio uključen u terorističke aktivnosti. „Društvo „Muslimanske braće“ imalo je svojih mana. Manji broj njegovih sljedbenika bio je uključen u terorističke akcije, što je dovelo do raspuštanja organizacije (iako su ga od tada razni pokrovitelji nastojali obnoviti).“ (Armstrong, 2008:247 i 248). Dakle, ova organizacija je nastojala napraviti ravnotežu između zapadne modernosti i tehnologije i islamske duhovnosti, međutim kasnije će se ispostaviti da je ova organizacija otišla u drugu krajnost zbog koje je na kraju i ugašena. Iako je imala mnogo kritičara ova organizacija bila sve popularnija i poznatija, te se javila potreba za otvaranjem novih centara. U ovom periodu organizacija dobija jednu sasvim novu dimenziju gdje se „ona polahko preoblikovala u politički pokret, pokret koji je sekularni *islam*, i vlastitu, egipatsku „vesterniziranu“ elitu proglasio za glavne neprijatelje zemlje“ (Ansary, 2020:393). Organizacija se snažno protivila nacionalizmu, bili su posvećeni ideji da se osiguraju nacionalni suvereniteti državama kao što su Sirija, Libija i Egipat. Pozivali su

muslimane da obnove transnacionalni ummet, novi hilafet jedinstva svih muslimana. „Poput Afganija, oni su propovijedali panislamističku modernizaciju, bez *vesternizacije*“. (Ansary, 2020:293). Njihove ideje imale su odziva, ali samo u Egiptu, dok izvan njega skoro pa nikako. Uglavnom su o njima pisale egipatske novine, dok zapadna štampa nije niti jednu aktivnost. Nakon što je ova organizacija prerasla u politički pokret, bili su više usmjereni protiv sekularizma i zapadnog utjecaja, protiv svih nacionalističkih vlada u islamskom svijetu, pa čak i protiv demokratskih sistema, ako su oni u nekoj mjeri bili povezani sa Zapadom. El-Benna nije imao namjeru da pokret "Muslimanska braća" postane nasilan ili radikalniji. Njegov cilj bio je duboka reforma muslimanskog društva, koje je, po njegovom mišljenju, bilo oslabljeno kolonijalnim utjecajem i odvojeno od svojih tradicionalnih vrijednosti. "Muslimanska braća" su stvorena s ciljem obnove političke uloge *islama*, koja je ranije bila personificirana kroz instituciju kalifata, a koju je Kemal Ataturk ukinuo 1924. godine. U kontekstu nacionalističkih težnji za neovisnošću, povlačenja Britanaca i uspostave demokratskog ustroja, "Muslimanska braća" su se izrazila sloganom koji je i danas prisutan u islamističkim pokretima: "Kur'an je naš ustav." Za njih, *islam* je predstavljao sveobuhvatan sistem koji nije zahtijevao oslanjanje na evropske vrijednosti kao temelj za društveni red. Kur'an je, prema "Muslimanskoj braći", sadržavao univerzalne moralne principe koji su bili dovoljni za vođenje društva (Kulenović, 2008). Dakle, prvenstvena ideja zbog koje je i osnovana ova organizacija dobila je potpuno drugu dimenziju, i otišla je u drugu krajnost zbog čega se na koncu i smatra radikalnom organizacijom. „Muslimanska braća“ su vidjela svijet kroz dvije krajnosti: tamu ili svjetlost, Sotonu ili Boga, neznanje (neislamsko) ili *islam*. U središtu njihove poruke, leži uvjerenje da *islam* nudi božanski objavljenu i propisanu treću alternativu zapadnom kapitalizmu i sovjetskom marksizmu.

Kao što su ideološki pogledi Hasana al-Benne bili oblikovani njegovim društvenim kontekstom, ideologija islamskog revivalizma u Egiptu postala je militantnija i borbenija u kasnim pedesetim i šezdesetim godinama zbog sukoba između „Muslimanske braće“ i egipatske države. Jedan čovjek se ističe kao ključna figura radikalnog *islama*: Sejjid Kutb. „Šezdesetih godina Kutb je, radikalizirajući svoje poglede pod utjecajem Naserovog gušenja „Muslimanske braće“, preoblikovao ideološka uvjerenja El-Bennaa i Mevdudija u revolucionarni poziv na oružje.“ (Esposito, 2001:188). Ideje koje su u početku organizacije bile pozitivne za muslimane, dovode se do radikalnog zaključka. Muslimani koji odbijaju sudjelovati u akcijama „Muslimanske braće“ ili se kolebaju treba gledati kao na neprijatelje Boga. Ova Kutbova ideja postala je temelj mnogih radikalnih grupa. Nečelovito i nejedinstveno naslijeđe „Muslimanske braće“ i sukobi njihovih ekstremističkih frakcija s

državom postali su, više od jedne decenije, obrazac islamske politike. Većina muslimanskih organizacija, koje su predstavljala „Muslimanska braća“, nastavila je evolucijskim putem propovijedanja i društveno-političke akcije. Međutim, manjina ekstremista, poput pripadnika grupa „Sveti rat“ i „Spasenje iz pakla“, izravno je ugrožavala autoritet države.

Članovi „Muslimanske braće“ koji su dugo bili u ilegali i izgnanstvu opet su se vratili zajedničkom poslu sa svojim suborcima koji su pušteni iz zatvora. Nastavili su da privlače pristalice iz srednje i niže srednje klase, uključujući poslovne ljude, činovnike, ljekare, inženjere i advokate. Prihodi su počeli pristizati od članova „Muslimanske braće“ koji su radili u naftom bogatim zemljama Zaliva i u Iraku, kao i od pokrovitelja poput Saudijske Arabije. Nakon što su politički ugušeni, „Muslimanska braća“ te mnogi militantni islamisti su se povukli u ilegalu i postali aktivni u drugim radikalnim grupama. Nekoliko ovih grupa, poput Džundullaha (Božije armije) i Džema'atu-l-džihada (Društvo svetog rata), postalo je poznato, te grupa Džema'atu-l-džihad, koja je poznata po atentatu na Anvara Sadata⁹ 6. oktobra 1981. Svojom prisustvom „Muslimanska braća“ na međunarodnoj sceni, doprinijela je stvaranju novih pokreta od kojih su politički bile aktivne u Pakistanu, Bangladešu, Indiji, Afganistanu i Kašmiru (Esposito, 2001). Dakle, iako je većina pripadnika ove organizacije bila proganjanja i zatvarana, veliki broj pristalica se raširio islamskim svijetom, te je radio na širenju ideja. Krajem 1930-ih godina sekularni lideri širom muslimanskog svijeta predvodili su pokrete za nezavisnost. U Egiptu se brzo stvorio punokrvni pokret za nezavisnost što je bilo uvredljivo za Britance. Francuzi se suočavaju sa velikim problemima u Siriji, koja je nastala kada je Francuska podijelila svoju mandatnu teritoriju na dvije zemlje: Siriju i Liban. Britanci su sastavili tri bivše osmanske pokrajine i stvorili jednu novu državu: Irak, a jednog Hašimiju¹⁰ su postavili za kralja, a to je bio Faisal, drugi sin mekanskog šejha. Faisal, je imao starijeg brata Abdullaha, te nije dolikovalo da jedan brat ima zemlju, a drugi nema, tako da je pod britanskim mandatom stvorena još jedna nova država, a to je Jordan. Dakle, iz evropskih mandata nastaju četiri nove države, a Egipat je stekao nezavisnost od Britanije uz mnoštvo ustupaka i napomena. Postavljalo se pitanje šta uraditi sa Palestinom? Kome pripada zemlja u kojoj je 90 procenata stanovništva muslimansko s jedne strane, a s druge strane tu su Jevreji koji su većinom došli iz Evrope, ali su njihovi preci živjeli tu prije 2000 godina. Muslimani su naravno tvrdili da ova

⁹ Muhammad Anwar Al Sadat (1918. –1981.), egipatski vojnik i predsjednik. Riskirajući pogoršanje odnosa s arapskim zemljama, Sadat je u drugoj polovici sedamdesetih približio Egipat Izraelu, što je rezultiralo Sporazumom iz Camp Davida.

¹⁰ Ta je sekta bila posebno snažna na krajnjem istoku Halifata, odnosno u Horasanu, gdje su se u prvoj polovici 8. stoljeća njena vjerovanja proširila među islamiziranim domorocima i arapskim doseljenicima. Kasnije je prihvatila sunitski islam.

zemlja pripada njima, dok su i Jevreji tvrdili isto, pod izgovorom da oni nemaju gdje otići i da nigdje drugo nisu sigurni. Tada im i je i Britanac Balfour dao obećanje, o kojem je ranije bilo govora. Pokreti i organizacije koje su se javljale u nastavku imali su namjeru se odupru imperijalističkim napadima Zapada i glavne uzroke vidjeli u stagnaciji *islama*, odnosno u napuštanju izvornog učenja Kur'ana i praksi Poslanika hazreti Muhammeda a.s. (Matić, 2011). Iako su njihovi argumenti bili dio šire apologije *islama*, koja je trebala pokazati univerzalnu valjanost osnovnih načela *islama* i relevantnost islamskog naslijeđa u savremenom svijetu, ti su argumenti bili predstavljeni na način koji je naglašavao temeljnu kompatibilnost izvornog *islama* s modernim institucijama i idejama, uključujući znanost, politički pluralizam i demokratiju. Fokusrajući se na period tri ili četiri posljednje decenije 20. stoljeća, i prvu deceniju 21. stoljeća mogle bi se spomenuti sljedeće grupacija za koje se tvrdi da su radikalne, a to su: „(Džundu 'llah) ili „Božija vojska“ koja je od zvaničnog Irana gdje inače djeluje proglašena terorističkom, bori se protiv ši'jskih režima, zatim organizacija Al-Ka'ide koja se bori protiv svih arapskih ehli- sunetskih režima, različite grupacija islamskog džihada na Bliskom i Srednjem istoku koje se koriste različitih oružanim metodama protiv ehli-sunnetskih i ši'jskih režima, ali i protiv Zapada i Sjedinjenih Država na Bliskom i Srednjem Istoku. Također, Hezbollah (Božija partija) iz Libana je ši'jska grupacija označena na Zapadu kao ekstremna i radikalna organizacija. Još neke od radikalnih grupacija jesu i ove: Džama'atut-takvir wal-hidžrah, osnovana u Egiptu, Hizbut-takviri l-islam koja ima ogranke na Zapadu i Bliskom istoku, Tanzimul-džihad, u Gornjem Egiptu i mnoge druge.“ (Karić, 2015:185 i 186). Razlozi zbog kojih se spomenute grupacije javljaju u 20. i 21. stoljeću, a pri tome se najčešće pozivaju na *islam* jesu: veliko siromaštvo koje je zavladao među lokalnim stanovništvom, osjećaj političkog beznađa i poraza, porazi u ratu sa Izraelom koji su doveli do formiranja mnogih radikalnih i na Zapadu označenih kao ekstremnih skupina, neuspjeh arapskih političkih elita da riješe političke probleme, sukob tradicionalnih muslimanskih skupina protiv sekularnih skupina koje su za *vesternizaciju* i modernizaciju društva, nepostojanje efikasne demokratije u arapskim državama i arapskim društvima općenito, nasilno vršenje vlasti korumpiranih pozapadnjačenih elita u islamskih državama, te mnogi drugi faktori. Svi ovi faktori izazivali su osjećaj ljutnje i bijesa godinama unazad u zemljama koje su bile kolonijalizirane, te je veliki broj muslimana nastojao pružiti neku vrstu otpora koji traje i danas drugim sredstvima.

4. Utjecaj ubrzane globalizacije i neoliberalizma na islamske države

U proteklih nekoliko decenija ubrzana globalizacija i uspon neoliberalizma imali su snažan utjecaj na islamske države. Ovi procesi su rezultirali značajnim promjenama u ekonomskom, političkom i kulturnom izgledu ovih zemalja. Nadalje, rastuća ilegalna ekonomija i neželjene posljedice globalizacije dodatno su oblikovale putanju islamskih država. Sve veća međupovezanost koju je donijela ubrzana globalizacija stvorila je prilike i izazove za islamske države. Jedan od ključnih utjecaja ubrzane globalizacije i neoliberalizma na islamske države je transformacija njihovih ekonomija. Ovu transformaciju karakteriše povećano oslanjanje na trgovinu, direktna strana ulaganja i tržišno vođene politike. Kao rezultat toga, islamske države su doživjele pomak sa tradicionalnih ekonomskih struktura na kapitalističke modele. Ovaj neoliberalni pristup doveo je do privatizacije državnih preduzeća i usvajanja tržišno orijentisanih reformi. Nadalje, integracija islamskih država u globalnu ekonomiju ih je izložila silama konkurencije i deregulacije. To je dovelo do ekonomskog rasta i dispariteta unutar islamskih država. Utjecaj ubrzane globalizacije i neoliberalizma na islamske države može se vidjeti i u političkoj sferi. Ovi procesi su često bili praćeni slabljenjem državnog suvereniteta i sve većim utjecajem međunarodnih organizacija i globalnih struktura upravljanja. Ovo je dovelo u pitanje tradicionalni autoritet i moć islamskih država, jer se od njih često traži da usklade svoju politiku i praksu sa globalnim normama i standardima. Uz to, uspon neoliberalizma i ubrzana globalizacija imali su direktan utjecaj na islamski identitet i kulturu ovih država. Islamske države su često morale pronalaziti mjeru između održavanja svojih vjerskih i kulturnih tradicija uz prilagođavanje globaliziranim normama i praksama. Ove promjene su ponekad rezultirale sukobom između konzervativnih islamskih vrijednosti i liberalnih ideala promoviranih globalizacijom i neoliberalizmom. Sve u svemu, utjecaj ubrzane globalizacije i neoliberalizma na islamske države je višestruk. To je dovelo do ekonomskih transformacija, političkih izazova i tenzija u kulturnom identitetu. Ovo je utjecalo na populaciju mladih u islamskim državama, što je rezultiralo visokim nivoom siromaštva i nezaposlenosti. Ovi izazovi su ometali rast i razvoj mladih, dodatno pogoršavajući postojeće etničke i vjerske krize. Dakle, utjecaj ubrzane globalizacije i neoliberalizma na islamske države je složen i imao je i pozitivne i negativne posljedice za ove nacije. Utjecaj ubrzane globalizacije i neoliberalizma na islamske države bio je transformativan, sa značajnim promjenama u njihovim ekonomskim strukturama, političkim okruženjima i kulturnim identitetima.

4.1. Globalizacijski i neoliberalni modernizam protiv islamskog tradicionalizma

Globalizacija i neoliberalni modernizam su imali velikog utjecaja na društva širom svijeta. Razvoj nauke, tehnologije i ekonomije ekstremno je djelovao na povećanje stepena kretanja ljudi, dobara i usluga u svijetu, što je rezultiralo integracijom ljudi na individualnom i kolektivnom (društvenom) nivou. Sa pojavom globalnog društva, ekonomski, politički, ekološki i kulturni događaji u jednom dijelu svijeta brzo postaju značajni za ljude u drugim dijelovima svijeta. Ova međupovezanost je dovela do integracije globalnih, kulturnih, političkih i ekonomskih sistema. Međutim, ovaj proces globalizacije i neoliberalnog modernizma također je postavio značajne izazove za islamski tradicionalizam. Kako globalizacija promovira širenje zapadnih vrijednosti i normi, ona se može sukobiti s islamskim tradicionalizmom, koji često naglašava privrženost vjerskim principima i kulturnom naslijeđu. Globalizacija i neoliberalni modernizam daju prednost individualizmu, konzumerizmu i sekularizmu, koji su u suprotnosti sa zajedničkim, duhovno orijentiranim i tradicionalnim vrijednostima islamskog tradicionalizma. Ovaj sukob između globalizacije i islamskog tradicionalizma može se vidjeti u različitim aspektima društva, kao što su ekonomija, politika i društvene norme. U ekonomskom području, globalizacija i neoliberalni modernizam promoviraju slobodnu trgovinu, deregulaciju i privatizaciju, što može dovesti do erozije lokalne industrije i pomjeranja tradicionalnih zanimanja u islamskim društvima. „Kulturološke i civilizacijske promjene u modernome svijetu uvjetovat će i ozbiljne promjene unutar teologije religija.“ (Silajdžić, 1999:209). Dakle, nalet modernizma obuhvatao je sve segmente života, i toga nije bio amnestiran ni *islam* kao religija, te su bile nužne promjene unutar tumačenja *islama*, kako bi se prilagodio duhu vremena u kojem se nalazi. Ono što je bilo nužno jeste savremeno tumačenje i predstavljanje *islama*, ali u muslimanskom svijetu bilo je mnogo onih koji su iz neznanja, nekompetentnosti ili nemarnosti promovisali ideje o militantnom *islamu*. Njihova paradigma je bila borba protiv neprijatelja ili nevjernika, i u svrhu toga su gradili militantne, fanatične i ubilačke platforme kako bi realizovali svoje ideje. „Za krajnju posljedicu takvog nastojanja, međutim, muslimani imaju samo nepopravivu štetu koja se stavlja na dušu *islamu*, dok muslimane čini dežurnom metom prema kojoj se odapinju pogubne strelice sa sveudiljne zemljovidne obodnice na planeti.“ (Hafizović, 2015:227). Dakle, ono što se ovdje naglašava jeste da slika *islama* u svijetu nije nastala tek tako, već su tome doprinijeli mnogi koji se deklariraju kao zaštitnici *islama*. Neki su to radili iz neznanja, i nemogućnosti shvatanja *islama* u savremenom kontekstu, i utjecaja globalizacije na sve savremene tokove pa tako i na religije, dok su drugi to radili misleći da rade na odbrani *islama* protiv neprijatelja, gdje se na kraju

ispostavilo da su uradili upravo suprotno, predstavljajući *islam* kao nasilan u svijetu. Najbolja religija je ona koja je najbliža prirodnoj vjeri i koja je najmanje pokvarena. „Poimanje da je *islam* najbliža vjera razumu i prirodnoj vjeri jedna je od najrasprostranjenijih ideja perioda prosvjetiteljstva.“ (Kalin, 2019:305). Ideja zbog koje je veliki broj Evropljana prihvatao *islam* i zanimao se za njega, jeste upravo njegova čistoća i nepokvarenost. Ukoliko uzmemo u obzir da je period prosvjetiteljstva trajao od 1650-ih do 1780-ih godina, bilo je potrebno samo nekoliko stotina godina kako bi se slika o *islamu* u potpunosti promijenila. U periodu 1970-ih godina moglo se uočiti da je društvo u muslimanskim državama bilo podijeljeno na sasvim različite svjetove. Politički islamisti, selefije, vehabije, deobandije, džihadisti i drugi nastavili su bujati u zapostavljenom narodu zaostalih ekonomija. Ono što je mučilo muslimanske narode jeste zaostalost i zanemarivanje obrazovanja i nauke. „Problem koji je mučio zaostale narode muslimanskog svijeta nisu bili društveni uvjeti u kojima oni žive, nego pogrešne ideje koje oni imaju.“ (Ansary, 2020:436). Dakle, zbog pogrešne percepcije stanovništva sekularni modernisti su počeli padati. Jedan od prvih slučajeva je obrazovani premijer Pakistana Zulfikar Ali Bhutto, kojeg je jedan islamistički general zatvorio. Na teret su mu se stavljala mnoga nejasna krivična djela i na kraju je osuđen na smrt vješanjem. Istu sudbinu je doživio i Sejjid Kutb trinaest godina ranije u Egiptu (Ansaray, 2020). Svaki pojedinac koji bi se odlučio za promjenu ili modernizaciju bio bi svrgnut ili ubijen. Još jedna ličnost koja je bitna u periodu 1980. godine je bio Sadam Husein, vladar Iraka, koji je bio sunijski sekularni modernist i zakleti neprijatelj radikalnog religijskog islamizma. On je iste godine napao Iran nakon što je Homeini preuzeo vlast, i kakvi god ciljevi da su bili, rat je bio katastrofalan po obje strane u sukobu. Obje strane su izgubile mnogo mladih ljudi, zarad beznačajne dobiti. Također, ovdje treba napomenuti da su Sjedinjene Države podupirale Irak i oružjem i novcem, motivirajući ih da se bore do posljednjeg Iračanina, a glavni razlog tome jeste strah Sjedinjenih Država od Sovjeta koji su mogli steći veoma bitna strateška uporišta, koja su Amerikanci izgubili u Iranu. Iransko-irački rat je završen 1988. godine bez pobjednika, Irak je završio u velikoj krizi, a Iran je opstao kao država. 1990. godine Sadam Husein je napao i anektirao susjedni Kuvajt, a cilj toga je bila nafta koju je nastojao pridodati svojoj. Iako je mislio da će mu Sjedinjene Države pomoći i u ovom poduhvatu, Sjedinjene Države su stale na čelo koalicije od 34 države i povele napad protiv svog bivšeg saveznika pod nazivom „Pustinjska oluja“. Veliki dio iračke strukture je bio uništen, Irak je bio totalno poražen, uprkos porazu Sadam Husein je ostao na vlasti. Nakon ovoga Iraku su uvedene sankcije koje su ga u potpunosti izolirale od ostatka svijeta, te je Irak postao jedna od najsiromašnijih država na svijetu (Ansary, 2020). Svi ovi događaji nagovještavali su da je pobijedila liberalna kapitalistička demokratija.

Postavlja se pitanja kako su sva ova dešavanja utjecala na tradicionalni svijet *islama*, obzirom da *islam* nije poznavao temu sekularizma. „Za tradicionalni *islam*, kao i za tradicionalno kršćanstvo, veoma je važno uočiti da su se njihova društva i društvene okolnosti znatno promijenile tokom savremenog ili modernog doba.“ (Karić, 2015:54). Dakle, društva u kojima je dominirao islamski tradicionalizam morala su se mijenjati ukoliko su željela opstati i prilagoditi se vremenu i prilikama koje je nametnuo globalizam. Muslimansko mišljenje u 19. i 20. stoljeću u potpunom je znaku prisjećanja na prva stoljeća zlatnog doba *islama*. „Otuda se muslimansko mišljenje u 19. i 20. stoljeću iscrpljuje u različitim ideološkim matricama, a kojima je zajednička zloupotreba pojma „islamskog“. Islamizira se politika, država, ekonomija, znanost, banke i šta sve ne.“ (Hodžić, 2021:20). Ova zloupotreba *islama* doprinijela je i percepciji Zapada prema *islamu*, ali i državama muslimanskog svijeta. „Veliki problem kulturnog pozapadnjačenja islamskog svijeta, koji je mnogo šire od obične otuđenosti uzrokovane kolonizacijom, postavili su početkom stoljeća orijentalisti, „muslimanski“ državnici i mislioci kao što su Becker, Atatürk ili Takizade.“ (Džait, 1989:171). S jedne strane parcijalno oslobađanje od kolonijalne vlasti, imat će za posljedicu integraciju muslimanskih zemalja u savremenoj historiji, dok s druge strane iskušenje tehnološke modernizacije nikada se nije nudilo u toliko mjeri kao što je slučaj u današnjem moderniziranom vremenu. „Od muslimana se više ne traži da se pozapadnjače u duši kako bi našli svoje mjesto u svijetu, nego da se racionalizuju i modernizuju.“ (Džait, 1989:171). Dakle, period modernog i tehnološkog prosperiteta u potpunosti je pripao Zapadu, i tu je islamski svijet u potpunosti poražen. Muslimansko vezanje za tradicionalizam pokazalo se potpuno pogrešnim, iako prihvatanje modernizma, ni u kojem slučaju ne znači odricanje od suštinskih dimenzija *islama*. „Živimo u svijetu koji se sve više globalizira, svijetu propusnih granica i javljanja fleksibilnih identiteta te promjena nezamislivih prije stotinu godina. To ima ozbiljne posljedice po oblikovanje skupnog identiteta kao funkcije vjere.“ (Jordan, 2008:227). Globalni trendovi i miješanje kultura utječu na tradicionalne vrijednosti i vjerske zajednice, izazivajući potrebu za prilagođavanjem i reinterpretacijom vjerskog identiteta u modernom svijetu. U takvom dinamičnom okruženju, vjera mora pronaći načine da ostane relevantna i kohezivna sila, istovremeno prihvatajući raznolikost i promjene koje donosi globalizacija. *Islam* i islamski svijet ne može pratiti Zapad u tehnološkom smislu, međutim ono što islamski svijet treba sačuvati je humana dimenzija koja je veoma značajna. Upravo unutrašnja patnja Zapada potiče otuda što je njegova savremenost i modernost uništila njegovu kulturu. Na Zapadu je „Bog protjeran“, to jeste došlo je do velike raširenosti nevjerovanja, a sukob kulture i modernosti je otuđio čovjeka.

Na pitanje kakav je odnos između globalizacijskog i neoliberalnog modernizma s jedne strane i islamskog tradicionalizma s druge strane profesor Enes Karić navodi: „mislim da su u pravu oni autori, među njima sam i ja, koji smatraju da uvijek treba preispitati značenje termina, posebno treba kritički analizirati snage koje stoje iza promoviranja intendiranih značenja u terminima. Globalizacija i neoliberalni modernizam također su samo eufemizmi za gospodareće ideologije i strategije svemoćnog Zapada. Naravno, u nekim svojim izrazima "islamski tradicionalizam" pokazuje da nije imun na brze i stubokne pojave koje, kao sezonske mode, dolaze odasvuda od gospodarećeg Zapada. Ali ja smatram da "islamski tradicionalizam", ako privremeno prihvatimo tu sintagmu, jeste reaktivna pojava na ono čemu se tepa riječima "globalizacijski liberalizam", s tim što treba imati u vidu da u samoj islamskoj tradiciji, u njezinim živim izvorima koji nisu presahli, imaju itekako brojni "osigurači" koji ne dopuštaju da glavni tokovi *islama* završe u tzv. "islamskom tradicionalizmu". Naime, ovim hoću reći da je sama islamska kultura i civilizacija iznutar sebe itekako sposobna obnavljati svoje duhovne izraze i prinose čovječanstvu, i na nju, tu islamsku kulturu i civilizaciju, ne treba gledati kao na nešto što stoji pod presudnim utjecajem nečega izvan nje.“ (akademik. prof. dr. Enes Karić, 2024, pers. comm., 13. april). „Moralna kriza kroz koju arapsko društvo prolazi manifestira se u neposobnosti modernizacije da ponudi razumnu moralnu podlogu dok, u isto vrijeme, uništava vjersku podršku toj podlozi.“ (Shabbar, 2019:96 i 97). *Islam* je u svojim ranim godinama bio u stanju pomiriti potrebe ljudi za ličnom slobodom sa neophodnošću izgradnje i održavanja državne vlasti. Međutim, nacionalistički pokreti sada religioznom faktoru pridaju sekundarnu važnost, a sekularni pokreti, u svojoj revnosti da promovišu "otvorenost" i "umjerenost", religiju ograničavaju na privatnu sferu. S druge strane, islamistički pokreti daju prioritet vjerskom faktoru, ali s prezirom odbacuju pozitivne doprinose koje nereligijski elementi mogu pružiti u jačanju nacionalnog jedinstva i ponudi stručnosti i znanja iz nereligijskih izvora. Otpor prema kolonijalnoj vlasti i unutrašnji sukobi među različitim muslimanskim elitama, koje su svaka zagovarale svoju interpretaciju historijske muslimanske političke tradicije, igrali su ključnu ulogu u oblikovanju modernih muslimanskih država i društava. U zemljama koje su postale nezavisne nakon Prvog i Drugog svjetskog rata, sve do sedamdesetih godina 20. stoljeća, ovi sukobi su doveli do stvaranja trodjelne društvene strukture. Ova struktura se sastojala od sekularne države, različitih ne-političkih muslimanskih vjerskih organizacija i opozicionih pokreta koji su se zalagali za ponovno uspostavljanje ujedinjene muslimanske države i društva. (Lapidus, 2002). Francuski mandati, Sirija i Liban, ostvarili su nezavisnost u fazama od 1930-ih do 1946.

Jordan je, pod britanskim mandatom, započeo proces sticanja nezavisnosti 1928. godine, kada je dobio kontrolu nad nekim unutrašnjim poslovima. Ovaj proces se nastavio do 1946. godine kada je stekao punu nezavisnost. „Tokom istog perioda, dok je Britanija stvarala Arapsku ligu da promovira harmoničan i probritanski arapski svijet, više nije mogla držati Jordan kao protektorat.“ (Field, 1994:50 i 51). Dok su arapske zemlje na Bliskom istoku i u Africi počele akumulirati bogatstvo zahvaljujući nafti, ili su barem počele primati kompenzacije za nju, to im je omogućilo da se izdignu iz siromaštva. Vladajuće strukture su preuzele kontrolu nad zakonodavstvom i obrazovanjem od uleme, stavljajući ih pod državni nadzor. U društvima gdje je ulema zadržala utjecaj nad zakonom i obrazovanjem, oni su postali dio paralelnih, ali manje značajnih, privatnih obrazovnih sistema. Sufizam, koji je nekad služio kao sredstvo organizacije plemena za političke ciljeve, je ili nestao ili se smanjio na ulogu u liječenju i obavljanju ceremonija. Centralizacija državne moći je razgradila ili neutralizirala plemenske zajednice u Turskoj, Iranu, Centralnoj Aziji, Egiptu, Siriji, Alžiru i drugim zemljama s muslimanskom većinom. Do kraja 1960-ih, većina muslimanskih država je postigla nezavisnost od kolonijalne uprave. U tom trenutku postoje „dvije kategorije režima koji su došli na vlast u novim islamskim nacijama u dva glavna ideološka bloka: komuniste i Zapad. S jedne strane bile su socijalističke zemlje fokusirane na napredak i blisko povezane s Moskvom, uključujući Naserov Egipat, Baasističku Siriju i Irak, Gadafijevu Libiju, Alžir pod Ahmedom Ben Bellom i Houari Boumedienne, Južni Jemen i Sukarnovu Indoneziju.“ (Kepel, 2002:45). Lideri ovih zemalja su tradicionalne islamske institucije smatrali potpuno reakcionarnim, ograničavajući njihove nezavisne društvene funkcije i podvrgavajući ih strogoj kontroli kako bi promovirali svoju socijalističku ideologiju.

S druge strane, Kepel prepoznaje islamske države koje su blisko povezane sa Zapadom, ističući njihov raspon od onih s izričito sekularnim temeljima, kao što su Turska i Tunis, do onih koji se u potpunosti oslanjaju na islam kao temelj legitimnosti vlasti, kao što je slučaj sa Saudijskom Arabijom. Modernizacija muslimanskih društava u 19. i 20. stoljeću može se analizirati kroz dva različita pristupa koji su se razvijali kroz vrijeme: model modernizacije koji inkorporira religiju i model modernizacije koji se odvija u suprotnosti s religijom. Modernizacija se odnosi na proces u kojem se moderne ideje, promovirane od strane prosvjetiteljstva, šire među masama, praćene tehnologijama i organizacionim metodama karakterističnim za moderna društva. U prvom modelu, islamske institucije su služile kao društvene mreže za modernizacijske agencije, čime je Islamska zajednica sama postala agencija za modernizaciju. Ovaj fenomen se javlja u društvima gdje su vladajuće elite svoj legitimitet temeljile na tradicionalnim oblicima vlasti, kao što su monarhije, primjerice u Maroku. U suprotnom

modelu, *islam* se smatrao sastavnim dijelom zastarjelog sistema koji je, prema mišljenju marksističkih pokreta, održavao mase u stanju poslušnosti. (Kulenović, 2008). U oba pristupa, *islam* je bio ključan za mobilizaciju masa, koje su većinom činili ruralni, nepismeni i neobrazovani ljudi, koji su generacijama ostajali na svojim tradicionalnim teritorijima. Ideja nacije trebala je privući ove mase. U oba modela, koncept nacije zamijenio je religiju kao vrhovni simbol suvereniteta. U modelu modernizacije koji se suprotstavlja religiji, cilj je bio isključiti vjerske elite iz političke sfere, udaljivši ih od centara društvene moći i odlučivanja. Ovaj pristup bio je dominantan u državama gdje su se modernizacijske elite otvoreno suprotstavljale tradicionalnim političkim elitama i vrijednostima. Revolucionarni režimi poput baasista u Iraku i Siriji, kemalista u Turskoj, naserista u Egiptu, FLN-a u Alžiru, komunističkih režima u Bosni, Bugarskoj, Rumuniji, SSSR-u, kao i monarhija Pahlavija u Iranu, predstavljali su sekularnu modernizaciju elite. Njihov revolucionarni legitimitet uključivao je opoziciju prema religiji kao dijelu starog sistema, postavljajući religiju kao direktnog protivnika modernizacijskih nastojanja. Ovi modernisti su se odlučili ugledati na Zapad, vjerujući da će usvajanje i implementacija zapadnog modela modernizacije pomoći modernizaciji njihovih društava i učiniti ih jednakima Zapadu. „Postojao je, i ponegdje još postoji, naprimjer komunistički sekularizam, koji je sve tradicionalne religije proganjao, štaviše, proglasio ih je neprijateljima.“ (Karić, 2015:55). Dakle komunistički režimi su bili snažno opredjeljeni protiv svakog oblika religije, i smatrali su da religija ne može pratiti modernizacijski zamah. Elite koje su vodile proces modernizacije potekle su iz vojnih, upravnih i ekonomskih struktura koje su se razvile za vrijeme kolonijalne uprave.

Iranska revolucija koja je počela 1978. godine pod vođstvom Homeinija predstavlja ključni događaj u ovom periodu, koji je proizveo značajne političke i društvene promjene. Revolucija je bila izraz političkog tradicionalizma i direktan odgovor na zapadnu modernizaciju, koja je percipirana kao prijetnja iranskom identitetu i islamskim vrijednostima.. „U svakom slučaju, Homeini je transformisao Iran u Islamsku Republiku, kojom su upravljali najkonzervativniji klerici iranske pravovjerne šijske uleme“ (Ansary, 2020:437). Ovaj prijelomni događaj ne samo da je promijenio unutrašnju političku i društvenu strukturu Irana, već je imao i dalekosežne posljedice po međunarodne odnose i dinamiku moći na Bliskom istoku. Islamska Republika postala je simbol otpora zapadnoj modernizaciji i utjecaju, utirući put za novu eru u kojoj religija igra ključnu ulogu u upravljanju državom i oblikovanju njene politike. Nakon iranske revolucije, Homeini je uspostavio jedinstveni politički sistem zasnovan na specifičnoj kombinaciji teokratskih i demokratskih elemenata.

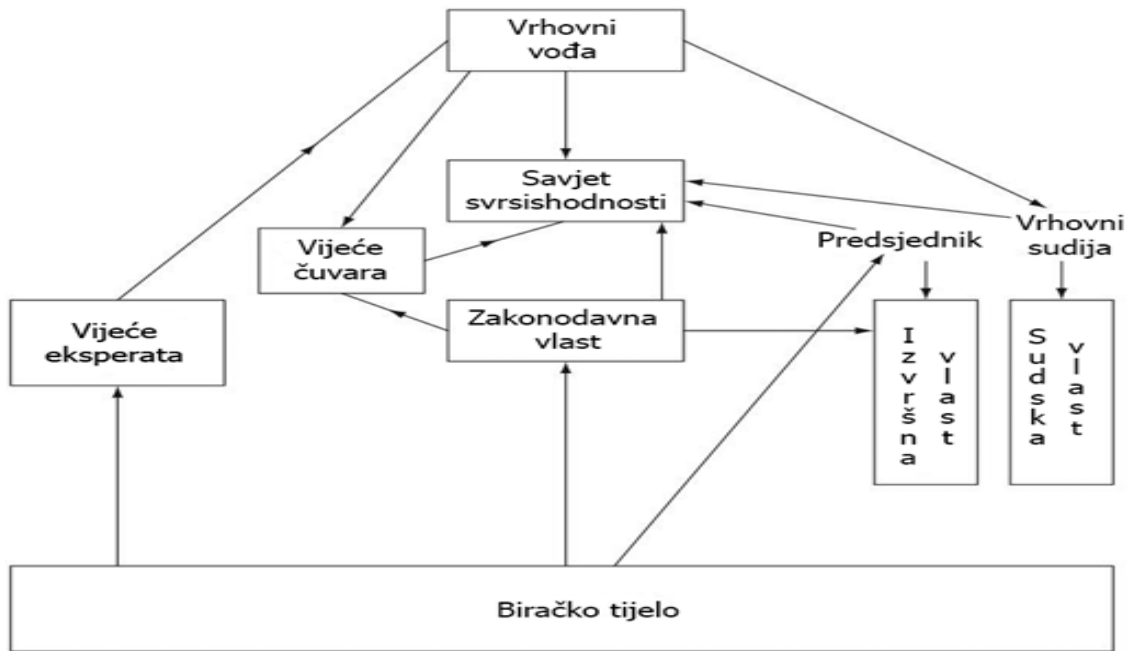
Politički sustav Irana utemeljen je na Ustavu usvojenom 1979. godine, koji je naknadno revidiran i dopunjen izmjenama 1989. godine. On predstavlja političku i pravnu sintezu teokratskih i demokratskih elemenata, uključujući različita vladajuća tijela.

Homeinijeva harizma i retorika mobilizirali su mase, stvarajući jedinstven trenutak u povijesti kada su se ideali pravde, suvereniteta i društvenih reformi susreli u jednom revolucionarnom pokretu. „Poziv ajetullaha Homeinija na islamsku revoluciju pogodio je u žicu mnoge koji su se identificirali s njegovom antiimperijalističkom porukom, njegovom osudom promašenih, nepravednih i tiranskih režima i njegovom vizijom modernog pravednog društva.“ (Esposito, 2001:45). Ova poruka odjeknula je širom islamskog svijeta, inspirišući pokrete i promjene koje su težile uspostavljanju sistema zasnovanih na pravdi, moralnim vrijednostima i suverenitetu naroda, u kontrastu sa prethodnim režimima koji su bili percipirani kao korumpirani i represivni. Najviša vlast u Iranu sada pripada vrhovnom vođi, Fagihu, koji odlučuje o državnoj politici. „U ovom sistemu postoji i predstavnička dimenzija (s obzirom da je narod nosilac suverenosti), te se na izborima biraju predsjednik republike, poslanici medžlisa i članovi Vijeća eksperata. Ipak, potrebno je istaći da pravi politički pluralizam ne postoji, jer sve stranke pripadaju islamističkom bloku. Osnovni princip horizontalne organizacije vlasti jeste podjela na izvršnu, zakonodavnu i sudsku vlast.“ (Ajzenhamer, 2012:10). Ova struktura osigurava da, uprkos formalnom postojanju demokratskih elemenata, teokratski karakter sistema ostaje dominantan, ograničavajući stvarnu političku raznolikost i slobodu. Naravno, ovdje se može govoriti o novoj formi fundamentalizma koji je prisutan u religiji i započeo je upravo iranskom revolucijom.

To je zapravo bio samo odgovor na pritisak Zapada koji se odvijao godinama ranije. „Mislilo se najprije na revolucionarni Iran pod Homeinijem, a kasnije i na druge islamske zemlje. Ovaj preporod *islama* bio je naročito za Zapad iznenadan, pogotovo što se mislilo da su uočene tendencije ka liberalizaciji i zamor *islama*, kao posljedica dešavanja u 19. stoljeću kada su se imperijalističke i kolonijalne sile prema islamskim i arapskim državama ponašale zaista beskrupulozno.“ (Kincler, 2002:9). Međutim, islamski preporod pokazao je da su tradicionalne vrijednosti i vjerski identiteti u mnogim muslimanskim društvima ostali duboko urezani, vodeći do značajnih političkih i društvenih promjena u regionu. Revolucija je donijela velike promjene iranskom društvu, uključujući nacionalizaciju napuštenih fabrika i ravnopravnu raspodjelu zaplijenjene imovine. Uvedene su pogodnosti za najsiromašnije, omogućavajući im osnovne životne namirnice putem bonova. Reformisani su sudski i obrazovni sistemi, a život na selu se poboljšao kroz raspodjelu zemlje bezemljašima i uvođenje savremenih pogodnosti, pretvarajući seljake u farmere. Uspostavljeni su diplomatski odnosi sa većinom zapadnih zemalja.

Islamska republika Iran i dalje napreduje uprkos opstrukcijama i sankcijama, pokazujući da je moguće spojiti tradicionalne i moderne vrijednosti (Bišćević, 1987). Dakle, islamska revolucija u Iranu donijela je mnogo dobrog po lokalno stanovništvo, i postavila je temelje za jednu stabilnu državu koja je do tada bila u stalnim turbulencijama.

U naredna dva prikaza može se vidjeti struktura vlasti nakon revolucije i najveća žarišta u toku revolucije.



Slika 1. Grafički prikaz političke strukture Islamske Republike Iran



Slika 2. Karta Islamske Republike Iran sa označenim žarištima u toku Islamske revolucije

Muslimanski identitet je viđen kao relik, osuđen na izumiranje kroz procese modernizacije poput urbanizacije, industrijalizacije, pismenosti i poboljšane zdravstvene zaštite, što je dovelo do sekularizacije. U modelu koji podrazumijeva sintezu modernizacije i religije, vladajuće elite su se odlučile za saradnju sa tradicionalnim elitama (sufijski redovi, plemenske strukture, ulema), koristeći podršku Islamske zajednice da afirmišu svoj legitimitet kroz tradiciju. Primjeri uključuju Saudijsku Arabiju, Maroko i Jordan, posebno evidentno nakon Drugog svjetskog rata. Kako bi zadržali vlast protiv revolucionarnih socijalističkih grupa, vladajući režimi, pretežno monarhije, tražili su legitimitet od grupa koje su tradicionalno imale društvenu moć. U oba modela, vladajuće elite su pokrenule opsežne projekte modernizacije koji su poboljšali životni standard, urbanizaciju, industrijalizaciju i povećali zdravstvenu zaštitu i obrazovanje. Međutim, budućnost ovih društava zavisila je od njihovih ekonomija. Dok su muslimanska društva stekla političku nezavisnost u talasima nakon Prvog i Drugog svjetskog rata, postala su dio globalne ekonomije. U ovoj ekonomskoj distribuciji, muslimanska društva su prvenstveno gradila ekonomije zasnovane na eksploataciji resursa, zanemarujući industrijsku proizvodnju i tehnološke inovacije.

Tako se, pod utjecajem Naserovog revolucionarnog Egipta, 1960-ih u muslimanskim društvima pojavio val nacionalističko-modernističkog entuzijazma. Trend izgradnje teške industrije i kolosalnih projekata, praćen urbanizacijom, imao je za cilj stvaranje muslimanskih društava koja bi na kraju bila ravnopravna sa zapadnim društvima. Ovaj trend, vođen sekularizirajućim elitama, varirao je u pristupu sticanja masovne podrške u modernim masovnim društvima. Tamo gdje je masama ponuđena adekvatna alternativa *islamu* kao temelj identiteta, sekularizirajuće elite su uspjele. Tamo gdje takva alternativa nije bila ponuđena, pokušaji sekularizacije su propali. Međutim, neuspjeh sekularizacije je diskutabilan. Postojanje grupa zasnovanih na vjerskom identitetu potvrđuje uspjeh sekularizacije. Dok se tradicionalno društvo u potpunosti zasnivalo na vjerskom identitetu, danas samo dio stanovništva religiju vidi kao svoj temeljni identitet. Islamisti su, u svom pokušaju da monopoliziraju tumačenje vjerske istine, potvrdili diferencijaciju unutar muslimanskih društava. „Fukuyama prihvata da se *islam* opire hegemoniji, budući da, baš kao i komunizam i liberalizam ima sebi svoju sistematsku i konzistentnu ideologiju, shvatanje morala i učenje o političkoj i društvenoj pravdi.“ (Kalin, 2019:490). Ova ideološka otpornost omogućava *islamu* da ponudi kompaktan alternativni okvir dominantnim globalnim narativima, zadržavajući svoj utjecaj i relevantnost u savremenom političkom i društvenom diskursu.

Prepoznajući sposobnost *islama* da artikulira sveobuhvatan pogled na svijet, Fukuyama naglašava trajnu složenost i raznolikost globalnih ideoloških pejzaža, dovodeći u pitanje sve pojednostavljene pojmove ideološke nadmoći ili kraja ideološke evolucije.

4.2. Recepcija vesternizacijske politike i dinamične modernizacije u islamskom svijetu

Islamski svijet se uhvatio u koštac s izazovom pomirenja svojih tradicionalnih vrijednosti i vjerovanja sa brzim napretkom modernog svijeta kojim dominira Zapad. Sprovođenje zapadnih modela razvoja često je nagrizzalo tradicionalne islamske vrijednosti i potkopavalo povjerenje muslimana u vlastito kulturno naslijeđe. Kao rezultat toga, veliki sektori islamskih društava postali su razočarani naukom i osuđuju vrijednosti modernosti izvan tehnološkog konzumerizma (Maziak, 2017). Međutim, islamski modernizam uključuje ne samo dogmatsku, već i religijsku osnovu, i mora se mijenjati u skladu sa savremenim svijetom sa jasnim pojmom i bez žaljenja prihvatanjem zapadnog svijeta.

Mnogi muslimanski mislioci tvrde da islamski svijet ne mora posuđivati bilo koji strani sistem za modernizaciju, jer mogu pronaći sve sastojke koji su im potrebni u svom vlastitom „zlatnom dobu“. Istovremeno, savremeni umjereni islamski i islamistički mislioci vraćaju se

helenističkoj filozofskoj tradiciji kako bi političke implikacije modernizma ugradili u novi islamski projekt.

Problem je kompliciran činjenicom da postoji niz normativnih pozicija na svakoj strani zbog bogatstva odnosnih tradicija. Islamska ideja razvoja ne može se svesti ni na jedan od modela koji prevladavaju na Zapadu, koji se zasnivaju na konceptima napretka i evolucije koji su strani islamskom svjetonazoru. Recepcija *vesternizacijske* politike nije išla onom brzinom koja je zamišljena na Zapadu. Iako je određeni broj država nakon kolonizacije prihvatio *vesternizacijski* šablon, ipak značajan dio država se odupirao tome. S toga, bitno je naglasiti da se ovdje javljaju dvije vrste skupina: „oslobodilačkih i odbrambenih pokreta s jedne strane i „terorističkih“ grupacija s druge strane.“ (Karić, 2015:186). Veoma je bitno razlikovati ove dvije vrste skupina pogotovo jer se one često stavljaju u isti kontekst iako nemaju isti karakter. Iako se obje grupacije javljaju kao jedan vid otpora prema *vesternizacijskoj* politici i nametanju zapadnih vrijednosti, isti se često pozivaju na izvore *islama*, navodeći da je potrebno vraćanje izvorima i vrelima *islama*. Izvori *islama* su uvijek tu, kao što su bili i u samom početku *islama*. Činjenica da je trenutno 21. stoljeće ne znači da su izvori *islama* danas nešto manje otvoreni. Važno je shvatiti činjenicu da je od prve generacije *islama* do danas prošlo četrnaest stoljeća, i da je nemoguće promatrati *islam* u 21. stoljeću kao u periodu njegove objave. Potrebna je reinterpretacija i savremeno shvatanje *islama* u skladom sa vremenom i okolnostima koje vladaju. Samo tako je moguće i usvajanje zapadnih vrijednosti bez gubljenja vlastitog identiteta. Bio je niz pokreta koji se javljaju u periodu nastanka mladih muslimanskih država, koji su iskazivali nezadovoljstvo zbog nametanja *vesternizacijske* politike. Pakistanski novinar i politički mislilac Mawlana Mawdudi (1903-1979), koji se smatra pionirskim ideologom suvremenog islamizma, bio je uvjeren da *islamu* prijeti opasnost od uništenja. Uočavao je kako se moćni Zapad udružuje s ciljem uništenja *islama*. Mawdudi je smatrao da se *islam* nalazi u smrtonosnoj krizi i vjerovao da pobožni muslimani ne mogu odstupiti i prepustiti politiku drugima. Smatrao je da se moraju okupiti i formirati čvrsto povezanu skupinu koja će se boriti protiv uljeza bezvjerničkog sekularizma. Nešto ranije spomenuti Sejjid Kutb također se može navesti kao jedan od buntovnika protiv Zapada i *vesternizacije*. Jedan je od onih na koje je Mawdudijevo djelo ozbiljno utjecalo. Pridružio se Muslimanskoj braći 1953. godine, a nakon atentata na Nasera 1954. godine bio je zatvoren i osuđen na petnaest godina teške robije, tijekom koje je svjedočio brutalnosti režima prema islamistima. Zatvorska iskustva su ga duboko užasnula. „Posljedično, njegove su ideje postale mnogo radikalnije od Mawdudijevih, te se Kutba može smatrati utemeljiteljem sunitskog fundamentalizma.“ (Kulenović, 2008:144). Treba naglasiti da svi ovi pokreti su nastajali kao jedan vid otpora *vesternizacijskoj* politici koja

je sve više nametala svoje mišljenje u ovim državama, s toga su mnogi tragali za različitim modelima otpora.

Reakcije na *vesternizaciju* u islamskom svijetu variraju od prihvaćanja do otvorenog odbijanja. U mnogim slučajevima, političke elite u muslimanskim zemljama nastojale su usvojiti zapadne modele ekonomskog razvoja, obrazovanja i upravljanja. Na primjer, Turska pod vodstvom Kemala Atatürka provela je radikalne reforme u cilju *vesternizacije*, uključujući sekularizaciju države, reformu jezika i pravnog sistema te usvajanje zapadnog načina odijevanja i običaja. „Ataturk se nije šalio, a imao je i moć da radi šta hoće. Njegov parlament potpuno ga je podržao kada je predložio zakon da se od tada Kur'an javno uči na turskom jeziku, ne na arapskom što je za vjernike bilo bogohuljenje.“ (Ansary, 2020:385). Dakle, Atatürk je bio jedan od onih sekularista koji su snažno prigrlili zapadni *vesternizam*, i nastojao je u potpunosti reintegrirati Tursku u jednu modernu sekularnu državu. Dinamična modernizacija, koja uključuje brze tehnološke inovacije, globalizaciju i društvene promjene, donosi dodatne izazove islamskim društvima. Tehnološki napredak i globalna povezanost pružaju mnoge prednosti, ali također mogu dovesti do kulturnih sukoba i društvenih tenzija. Mnoge muslimanske zemlje, poput Ujedinjenih Arapskih Emirata i Katara, uspješno su se modernizirale, integrirajući visoke tehnologije i globalne ekonomske modele dok su nastojale očuvati svoj kulturni identitet. Međutim, brza modernizacija često dovodi do društvenih nejednakosti i političke nestabilnosti. Primjerice, Iran je prošao kroz intenzivan proces modernizacije pod režimom šaha Pahlavija, što je rezultiralo dubokim socijalnim napetostima i na kraju Islamskom revolucijom 1979. godine. Revolucija je bila izraz nezadovoljstva mnogih Iranaca koji su osjećali da su tradicionalne islamske vrijednosti ugrožene brzim tempom zapadne modernizacije. „Iranska islamska revolucija 1979. godine potvrdila je to uvjerenje među stranim promatračima i dovela do ishitrenog zaključka o neuspjehu modernizacije u nezapadnim, primarno muslimanskim društvima.“ (Kulenović, 2008:66). Jednostavno za shvatiti neka područja na Istoku bila su pogodnija za *vesternizaciju* zbog svojih historijskih okolnosti i povezanosti sa Zapadom, dok su drugi bili doista zatvoreni za bilo kakav oblik modernizacije i *vesternizacije*. Prilagođavanje Zapadu, koje se kontinuirano odvija od sticanja nezavisnosti pojedinih država u islamskom svijetu, u suštini je u skladu sa kemalističkom doktrinom i idealima *vesternizacije* modernističkih muslimana, poput Muhammada 'Arqûna u Francuskoj i Bassama Tibija u Njemačkoj. „Protivno ovom backgroundu, početkom sedamdesetih godina ovoga vijeka fenomen reislamizacije je u porastu i od tada je neprekidno predmet analiza s aspekta islamizma, fundamentalizma i integrizma“. (Hofmann, 2009:29). Dok neki posmatraju reislamizaciju kroz prizmu ekstremizma i sigurnosnih prijetnji, drugi je vide kao legitimnu

potragu za autentičnim identitetom i suverenitetom. U svakom slučaju, rast reislamizacije ističe važnost razumijevanja složenih interakcija između religije, politike i društva u savremenom svijetu. Potrebno je pristupiti ovom fenomenu s otvorenim umom, uzimajući u obzir različite perspektive i kontekste iz kojih proizlazi. S početkom dekolonizacije (od 1920-ih), otvorilo se drugo veliko pitanje savremene islamske misli: uloga *islama* u javnom životu muslimanskih društava. *Islam* je, barem teoretski, bio referentni okvir za predmoderna muslimanska društva u pravnom, ekonomskom, intelektualnom i društvenom aspektu. Ulema je bila jedina intelektualna elita, a medrese jedine škole. Čak i kada su se pojavila odstupanja, ona su bila opravdana islamskim terminima, kao što je bio slučaj s kanunom ili ranim reformama u Osmanskoj državi. Kada su kolonijalisti počeli postepeno da se povlače iz muslimanskog svijeta, a Turci osnovali sekularnu republiku umjesto Osmanske države i ukinuli hilafet, situacija se značajno promijenila. Počela je intenzivna rasprava o odgovarajućem mjestu *islama* u društvu, posebno o ulozi šerijata u ustavno-pravnim sistemima postkolonijalnih muslimanskih država. Tokom vremena, iskristalizirale su se četiri pozicije: sekularisti, islamisti, nasilni islamisti i post-islamisti. Po uzoru na francusku republiku, sekularisti zagovaraju potpuno odvajanje vjerskih od državnih institucija. Pri tome, obično ne razmatraju mogućnost davanja autonomije i neovisnosti vjerskim institucijama. Sekularna država u muslimanskom kontekstu uglavnom nije ideološki neutralna, već nastoji kontrolirati vjerske institucije, autoritete i simbole.

Takav radikalni projekt nije bio prihvaćen od strane svih islamskih autoriteta niti šire muslimanske javnosti, pa je često nametan represivnim mjerama (npr. Turska do oko 2007. godine, Tunis od 1957. do 2011. godine). Pasivan i servilan odnos velikog dijela uleme prema velikim društveno-političkim promjenama u muslimanskim državama izazvao je nezadovoljstvo među muslimanima laicima i nekim članovima uleme. Oni su vjerovali da su islamska učenja relevantna za društveno-politički život muslimanskih zajednica. Gubeći povjerenje u ulemu, odlučili su preuzeti inicijativu. Ovaj period, od Prvog svjetskog rata do pada Berlinskog zida, bio je obilježen sukobom ideologija i pojavljivanjem ideologiziranih tumačenja *islama*, s ciljem uspostave islamske države putem nenasilnih strategija poput organiziranja masovnih pokreta i političkih stranaka. Unatoč nekim uspjesima, glavna društvena struja u dekoloniziranim muslimanskim zemljama ostala je unutar sekularnih nacionalnih država, koje su kombinacijom propagande i represije uspjele ugušiti glasove zagovornika islamske države. Veliki preokret dogodio se nakon katastrofalnog poraza arapskih država u Šestodnevnom ratu 1967. godine, što je rezultiralo razočaranjem u sekularne ideologije i obnovljenim interesom za *islam* kao alternativu. To je dovelo do reaktualizacije islamske misli

i niza događaja koji su podržali ideju povratka *islama* na javnu scenu, uključujući osnivanje Organizacije islamske konferencije, Oktobarski rat 1973. godine, rast cijena nafte, Iransku revoluciju 1979. godine, uspjeh afganistanskog otpora Sovjetima, dvije intifade, osnivanje Hamasa i pobjedu FIS-a na izborima u Alžiru 1990. godine (Alibašić, 2018). Dakle, ovako gledanje na poziciju *islama* imali su islamisti, koji su snažno zagovarali povratak *islama* na političku scenu, za razliku od sekularista. Paralelno s nenasilnim nastojanjima islamista, u zatvorima i na arapskim ulicama bili su i oni koji su, pod represijom sekularnih režima, zaključili da se nasilje tiranina može zaustaviti jedino nasiljem. Rat protiv islamizma i zapadnog vesternizma radikalizirao je ove pojedince i privukao nove simpatizere. „Tako su nastali Islamski džihad i Zajednica vjernika (Džema'at el-muslimin ili Et-Tekfir ve el-hidžre) u Egiptu i druge militantne islamske grupe. Oko dvije decenije (1975-1998) one su probleme stvarale uglavnom lokalnim režimima (ubistvo predsjednika Sadata, alžirski građanski rat itd.). Krajem 1990-tih došlo je do zaokreta kada su 1998. godine Osama bin Ladin (1957-2011) i Ejmen ez-Zavahiri (r. 1951) osnovali su El-Ka'idu i uz optužbu za okupaciju muslimanske zemlje i podršku lokalnim režimima nasilje proširili izvan regiona. Kulminacija te nove strategije bio je napad na Svjetski trgovinski centar u New Yorku 11. septembra 2001. godine.“ (Alibašić, 2018:104 i 105). I posljednja grupacija jesu post-islamisti koji se nalaze između zagovornika mirnog osnivanja islamske države i sekularista, promovirajući društveni utjecaj *islama* koji ne mora nužno voditi do islamske države. Asef Bayat je 1996. godine uveo pojam post-islamizma, koji nije anti-islamski, već se zalaže za resekularizaciju religije. Post-islamisti se fokusiraju na društveno-ekonomska pitanja više nego na politička, koristeći nenasilna sredstva poput humanitarnih organizacija, političkih pokreta, stranaka i obrazovnog rada. Primjeri uključuju Stranku pravde i razvoja (AKP) u Turskoj i Maroku, En-Nahdu u Tunisu i iranske reformiste predvođene Muhammedom Hatemijem. Rasprave među različitim trendovima obuhvataju teme poput prirode *islama*, hilafeta, šure i diktature, s novijim fokusom na dobru vladavinu koja poštuje islamske vrijednosti. „Društveno-ekonomska pitanja su važnija od političkih pri čemu su ciljevi važniji od konkretnih rješenja.“ (Alibašić, 2018:106). Dakle, u ovom periodu iskristalizirale su se četiri skupine koje su zagovarale različite stavove i gledišta u odnosu na *islam*. Iako nisu imali svoje rukovodstvo, oni su pod okriljem raznih organizacija djelovali i širili svoj utjecaj na Istoku. Veoma brzo se u upotrebu među Evropljanima uvukao izraz „Istočno pitanje“ koje je predstavljalo „Paradigmu koja se odnosi na ispunjavanje političkog vakuuma nastalog padom i postepenom dezintegracijom Osmanlijske države i rješavanje pitanja osmanlijskoga naslijeđa. Teritorijalno, "Istočno pitanje" odnosilo se na događaje u širokom geografskom dijapazonu od Bosne do Crnog mora i Kavkaza i od Arapskog zaliva do

Alžira.“ (Karčić, 2014:16). Ovi događaji su itekako međusobno povezani, te imaju svoje duboke korijene u historiji islamske civilizacije.

S obzirom na snažnu dominaciju Zapada naspram muslimanskih država na Istoku, bilo je nekoliko reakcija na ovu pojavu. Prva reakcija jeste aktivan otpor. Otpor je bio najčešća reakcija na evropsku dominaciju od trenutka kada su muslimani postali svjesni hegemonističkih namjera Evropljana. Isprva, taj otpor se artikulirao kao džihad, borba na Božijem putu, što je bilo razumljivo u tradicionalnim društvima gdje je *islam* bio jedini nad-plemenski referentni okvir koji je mogao mobilizirati različite plemenske grupe. Kasnije, s razvojem nacionalizma u muslimanskim društvima, ta borba se vodila i u ime nacije. Druga reakcija je bila aktivno prihvatanje evropske kulture i razvojnog modela, odnosno evropeizacija (kasnije *vesternizacija*), koja je postala je drugi izbor za neke muslimane. „Sir Sejjid Ahmed Han (1817-1898) je možda međunarodno najpoznatije ime iz ove skupine ali na lokalnom nivou bilo je mnogo njemu sličnih iako u početku ne onoliko koliko je bilo boraca.“ (Alibašić, 2018:108). Njihov pristup ukazuje na postojanje alternativnih puteva unutar muslimanskog svijeta, gdje su neki pojedinci vidjeli u evropskoj kulturi i razvoju model za napredak i prosperitet. Ova grupa je vjerovala da prihvatanje elemenata evropske civilizacije može donijeti univerzalno dobro i muslimanskim društvima, ističući optimizam i otvorenost prema *vesternizaciji* kao putu ka modernizaciji i poboljšanju života. Poznata izjava „U Evropi sam našao *islam* a nisam muslimane, a u muslimanskom svijetu vidim muslimane ali ne i *islam*“, koja se pripisuje nekolicini muslimanskih autora, odražava optimizam ove skupine da je uspjeh evropskog čovjeka univerzalno pa time i muslimansko dobro. Lista mislilaca koji su tokom posljednja dva stoljeća zagovarali *vesternizaciju* je duga i uključuje kasnijeg Muhammeda Abduhua, Taha Husejna (1889-1973), Muhammeda Arkouna (1928-2010) i druge. Treća reakcija koju je većina muslimana i njihovih predstavnika izabrala je pasivni otpor i ignorisanje neugodne stvarnosti. Krstaši iz 11. i Mongoli iz 13. stoljeća nudili su lahke, ali pogrešne analogije. U poređenju s evropskim kolonizatorima, oni su bili poput prolaznih pojava. Ovaj stav bio je u skladu s tradicionalističkim pristupom prema životu: promjene se ignorišu dok se ne potvrde kao trajne, a zatim se prihvataju kao neizbježne. Tako je bilo i s evropskom dominacijom. Konačno, bilo je i onih koji su smatrali da je neprihvatljivo prihvatiti sve što dolazi sa Zapada, jer su bili svjesni da u tome ima i štetnih elemenata (vestoksikacija, kako je govorio Dželal Ale Ahmed, 1923-1969). Zato su se odlučili za selektivni otpor i selektivno prihvatanje, svjesni da Evropljani sa sobom donose i negativne, ali i pozitivne ideje i prakse. „Takvi su se obično odlučivali za reforme i islamske misli (tedždid) i muslimanskih društava (islah) istovremeno.“ (Alibašić, 2018:109). Ovaj pristup predstavlja uravnotežen pogled na modernizaciju, gdje se

pažljivo biraju elementi koji mogu doprinijeti razvoju muslimanskih zajednica, istovremeno zadržavajući kritički stav prema onim aspektima koji bi mogli biti štetni.

Tako su oni koji su zagovarali selektivno prihvatanje zapadnih ideja i praksi postali ključni akteri u procesu reforme i prilagođavanja, nastojeći da očuvaju autentičnost islamske kulture dok se suočavaju sa izazovima modernog doba. Što se tiče pitanja odnosa prema liberalnim vrijednostima i institucijama bitno je naglasiti da i ovdje postoje tri skupine. Prva, jesu liberalni (progresivni) muslimani. Liberalni (progresivni) muslimani vjeruju da nema sukoba između *islama* i ključnih liberalnih vrijednosti, kao što su sloboda, jednakost, ljudska prava, liberalna demokratska država i vladavina prava. „Liberalni muslimani ne moraju nužno biti zagovornici sekularne države ali u svakom slučaju liberalni koncepti služe kao polazna tačka u potrazi za njihovim pandanima u islamskoj tradiciji dok liberalni ideali služe kao mjera za one “islamske”.“ (Alibašić, 2018:110). Ovaj pristup omogućava im da istraže kako *islam* može podržati vrijednosti poput slobode, jednakosti i vladavine prava, prilagođavajući ih kontekstu savremenog društva. Druga skupina jesu islamski teokrati ili fundamentalisti koji stavljaju Boga i Njegovu volju u centar svojih razmišljanja, izraženu kroz šerijatsko pravo koje ne dopušta mnogo slobode pojedincima ili zajednici u donošenju izbora. Za njih, islamska demokratija je paradoks jer suverenost pripada Bogu, a ne narodu. Ova grupa se dijeli na revolucionarne zagovornike stroge primjene šerijata poput Sejjida Kutba i Mevdudija, te konzervativce koji koriste *islam* za odbranu postojećih nedemokratskih režima, kao što je slučaj s medhalijama ili džamijama u Saudijskoj Arabiji.

I posljednja skupina jesu apolitični muslimani koji su brojniji i tihi u poređenju s glasnijim liberalima i fundamentalistima. Većina uleme u prošlosti, a možda i danas pripada ovoj grupi, koja uključuje Abdullah bin Bejju (rođ. 1935), Seida Ramadana el-Butija (1929-2013) i Ahmeda et-Tajjiba (rođ. 1946). Ovi muslimani pasivno podržavaju političke aktivnosti, uključujući i kvijetističke selefije koji smatraju političke režime neislamskim, ali se čvrsto drže izvan politike. Ipak, ova pozicija može koristiti postojećim autoritarnim režimima, koji ih podržavaju i finansiraju zbog njihove neangažiranosti u političkim pitanjima (Alibašić, 2018). Raznolikost ovih pristupa unutar islamske misli odražava duboku dilemu između modernih liberalnih vrijednosti i tradicionalnih islamskih normi u savremenom svijetu. Navodeći mnoštvo skupina i grupacija, moguće je uočiti kako je korištena različita metodologija i pristup prema određenim pitanjima. Ova složenost odnosa između muslimanskih država s jedne strane i Zapada s druge strane, dovela je stvaranja ovih grupacija koje posmatraju probleme u muslimanskom svijetu na različite načine. Problem nikada nije riješen i on traje i danas, iako je u međuvremenu nastajalo još više skupina, koje problematiku posmatraju na svoj način.

5. Vesternizacijski neoimperijalizam i islam u 21. stoljeću

U 21. stoljeću, kompleksna interakcija između *vesternizacije*, *neoimperijalizma* i *islama* postala je tema intenzivnog akademskog i političkog diskursa. Ispitivanje ove tematike zahtijeva analitičko razumijevanje historijskog naslijeđa kolonijalizma, tekućih procesa kulturne globalizacije i evoluirajuće uloge islamskog identiteta i politike na globalnoj sceni. Jedan ključni aspekt koji treba razmotriti je islamska teologija kršćansko-muslimanskih odnosa, koja može poslužiti kao temelj za uključivanje u smislen dijalog sa normativnom tradicijom *islama*. Kako *islam* postaje sve istaknutija snaga u preoblikovanju modernog međunarodnog poretka, muslimanski mislioci moraju biti voljni prepoznati neophodnost da se prevaziđu nauke koje su date u klasičnim izvorima, kako bi odgovorili na pluralizam u globalnoj zajednici danas. Politizacija religije, posebno uspon političkog *islama* kao odbrambeno-kulturnog odgovora na globalne izazove, ključni je faktor u razumijevanju tenzija između *vesternizacije* i islamskog identiteta. Fundamentalistički revolt protiv sekularnog poretka i oživljavanje šerijatskog zakona kao sredstva islamizacije, naglašavaju složenu interakciju između religije, kulture i politike u 21. stoljeću. U isto vrijeme, važno je prepoznati raznolikost unutar islamskog svijeta i postojanje kritičko-progresivne muslimanske misli koja odbija prihvatiti hegemoniju bilo zapadnog sekularizma ili islamističkog fundamentalizma. Ovi naučnici-aktivisti reinterpetiraju normativna učenja muslimanskog pogleda na svijet i razvijaju karakterističan pristup trećeg smjera, sa značajnim razgranitostima. Kako sile ekonomske globalizacije i kulturne promjene nastavljaju oblikovati muslimanski svijet, stvarni efekti na bliskoistočne vrijednosti i razvoj moraju se pažljivo ispitati. Nelagodna koegzistencija formalno islamskih nacionalnih država koje su se u potpunosti integrirane u globalni kapitalizam, i tekuće borbe oko kulturnog identiteta i političke sudbine, naglašavaju složenu i često kontradiktornu dinamiku u igri. Konačno, razumijevanje pojmova *vesternizacije*, *neoimperijalizma* i *islama* u 21. stoljeću zahtijeva višestruki pristup i razumijevanje historijskog konteksta i svih okolnosti koje su se dešavale na ovome području, također pristup koji uvažava historijsko naslijeđe, savremenu stvarnost i razvoj teoloških i intelektualnih trendova unutar islamskog svijeta.

5.1. Islamistički terorizam kao odgovor na vesternizacijski neoimperijalizam

Uspon islamističkog terorizma bio je tema velike zabrinutosti u posljednjih nekoliko decenija, a mnogi naučnici i kreatori politike pokušavaju razumjeti njegove temeljne uzroke i motive. Jedna perspektiva koja je dobila na snazi je gledište da se islamistički terorizam može

posmatrati kao odgovor na percipiranu prijetnju zapadnjačkog *neoimperijalizma* u muslimanskom svijetu. Savremeni islamistički pokret nije samo reakcija na domaće političke situacije u muslimanskim zemljama ili na politiku Sjedinjenih Država i drugih zapadnih nacija. Umjesto toga, to je i manifestacija vjerske tvrdnje i kovanja alternativne ideologije, ne samo kao sredstvo osnaživanja već i kao način uspostavljanja određenog društvenog poretka. Predatorska globalizacija, koju karakterizira sužavanje političkog prostora za demokratsko izražavanje i nepovezanost između rascjepkanih političkih zajednica i sve više nelegitimnih država, pružila je islamistima priliku da zauzmu ključne institucije u civilnom društvu ili da stvore alternativne puteve zajedničkog identiteta. Ova dinamika je doprinijela porastu islamističkog terorizma, budući da ekstremističke grupe poput ISIS-a i el-Kaide tvrde da su istinski sljedbenici *islama* i iskorištavaju fleksibilnost religije da služe svojim nasilnim ciljevima (Pasha, 2002). Dakle, uspon islamističkog terorizma može se posmatrati kao višeslojni fenomen, koji uključuje reakciju na percipirane prijetnje zapadnjačkog *neoimperijalizma*, domaće političke izazove i globalne socio-ekonomske promjene. Ukoliko bi se govorilo o godini početka ovih događaja, kao prekretnica se može uzeti 11. septembar 2001. godine i teroristički napad u New Yorku i Washington D.C.-u. „I naposljetku, neka grupica militantnih džihadista koja se skrivala u lešini Afganistana, smislila je plan da se otetim avionima zabije u tornjeve Svjetskog trgovinskog centra u New Yorku i štabove pentagona u Washington, D.C.“ (Ansary, 2020:442). Ovi napadi ne samo da su rezultirali ogromnim gubicima ljudskih života i materijalne štete, već su također izazvali globalne promjene u sigurnosnim politikama i međunarodnim odnosima, te su dodatno oblikovali narativ i strategije borbe protiv terorizma u narednim decenijama. „Tragični događaji 11. septembra 2001. godine su nas naveli da shvatimo kolika je opasnost od terorizma, te izazvali osjećaj ranjivosti.“ (Ahsani, 2010:208). Ova dešavanja su značajno promijenila percepciju sigurnosti i globalnih prijetnji, ali i sliku *islama* u svijetu, zbog neke radikalne skupine džihadista. „11. septembra 2001. devetnaest je muslimanskih ekstremista otelo četiri putnička zrakoplova, zabilo ih u Svjetski trgovački centar u New Yorku i u Pentagon u Washingtonu., prouzročivši smrt preko tri hiljade ljudi. Četvrti se zrakoplov srušio u Pennsylvaniji.

Otmičari su bili sljedbenici Osame bin Ladena, čiji je militantno obilježeni *islam* bio pod snažnim utjecajem Sejida Kutba.“ (Armstrong, 2008:295). Ova radikalna skupina islamista je mislila da će ovim činom doći do neke vrste osvete prema „neprijateljima“, ili šta već, međutim postigla je suprotno od toga, Zapad ali i cijeli svijet od tada posmatra *islam* kao prijetnju, i skeptičan je prema muslimanima. Također, ovaj događaj naglo je promijenio globalni pristup sigurnosti i borbi protiv terorizma, ostavljajući trajne posljedice na svjetsku historiju. Ono što

se posljedično ovom događaju desilo jeste buđenje islamofobije širom svijeta. Iako je islamofobija postojala i prije 11. septembra 2001. godine, ovaj događaj je samo ojačao njeno prisustvo i stavio je u prvi plan. Ovim činom se zapravo svi muslimani, ma gdje oni živjeli, etiketiraju kao nasilni i radikalni. „Jednostavno kazano, to je islamofobija kao fenomen koji je upravljen na muslimane od nemuslimana u zadnjem dijelu dvadesetog stoljeća, kako se pojavio i postao shvaćen i priznat u evropskom – prvenstveno britanskom političkom prostoru.“ (Allen, 2014:192). Dakle, napadi 11. septembra ne samo da su izazvali globalnu sigurnosnu krizu, već su također pogoršali postojeće predrasude i strahove prema muslimanima. Islamofobija je dobila novi zamah, što je dovelo do povećane diskriminacije i stigmatizacije muslimanskih zajednica širom svijeta. Ovaj događaj je istaknuo potrebu za boljim razumijevanjem i dijalogom među različitim kulturama i vjerama kako bi se prevladale podjele i promovirala tolerancija.

Sljedeći bitan događaj desio se 2006. godine, kada je u predgrađu Bagdada obješen Sadam Husein. „Na dan 30. 12. 2006. godine, u vojarni u predgrađu Bagdada, obješen je bivši irački predsjednik Sadam Husein.“ (Kulenović, 2008:175). Ovaj događaj je bio simboličan kraj ere njegove vladavine i početak novog perioda nestabilnosti i sukoba u Iraku, koji su dodatno doprinijeli globalnom kontekstu borbe protiv terorizma i radikalizacije. Poznati pod imenima kao što su islamski militanti, ekstremisti, teroristi, mudžahedini ili islamski fundamentalisti, militantni islamisti predstavljaju mrežnu strukturu koja djeluje na područjima naseljenima muslimanima i na područjima država koje smatraju neprijateljima muslimana. Sve skupine koje u svojoj borbi koriste oružje, a *islam* kao ideološku osnovu mobilizacije, nazivamo militantnim islamistima. Kur'an propisuje oružanu borbu kao posljednje sredstvo kojem muslimani trebaju pribjeći i to isključivo u samoobrani, kada su sva druga sredstva iscrpljena. Muslimanima je definitivno bio potreban reformistički *islam*, a ne radikalizam i terorizam. Zbog toga osoba koja prihvati reformistički *islam*, ne mora osjećati bezvrijednost prema svojim precima i tradiciji. Štoviše, ona potvrđuje i ističe one aspekte lokalne kulture za koje smatra da su najvredniji i koji su inherentno prisutni.

Također, osoba koja prihvati reformistički *islam* ostaje bliska narodu, prakticirajući ono što mnogi pripadnici sitne buržoazije već čine, a čemu brojni seljaci teže, bez idealizacije seljačkog ili pastirskog života (Kulenović, 2008). Dakle, muslimanima i islamskom svijetu je bilo potrebno tumačenje *islama* u skladu sa vremenom i okolnostima. Međutim, sva dešavanja u ovom periodu doprinijela su većem pritisku Evrope i Sjedinjenih Država prema islamskom svijetu, što je za posljedicu imalo još veće buđenje otpora prema Zapadu i javljanje islamističkog terorizma kao odgovora na *vesternizacijski neoimperijalizam*. Islamistički pokreti osporavaju osnovna načela postkolonijalne države, posebno sekularizaciju i prihvatanje

zapadnih vrijednosti, što često uključuje zamjenu islamskih vrijednosti zapadnim. Islamisti u arapskom svijetu odbacuju argumente arapskih nacionalista o "nazadnosti" *islama* i nadmoći socijalizma, slično kao što su islamisti u Iranu i Turskoj odbacivali kemalizam i nacionalističku retoriku Pahlavijeve države. Sličan stav zauzimaju i svjetovne muslimanske države poput Malezije i Indonezije, gdje je predsjednik malezijske vlade Mahatir Muhammed predvodio pokret za očuvanje azijskih vrijednosti i odbacivanje univerzalnosti zapadnih društvenih i pravnih normi. Islamizam je zauzeo politički stav koji odbacuje postojanje sekularne države i njene pokušaje da se uplete u sve aspekte društva.

Prema islamizmu, takvi pokušaji predstavljaju nastavak kolonijalnih programa kontrole i transformacije društva, navodno radi poboljšanja sudbine lokalnih naroda, ali zapravo u službi kolonijalnih ambicija. (Nasr, S.V.R. 2002). Ova pozicija ilustrira snažnu podjelu između sekularnih i religioznih shvatanja državnosti i društva u kontekstu islamskog svijeta. Jačanje islamizma je bilo sve jače u narednim godinama tako da je početak 2013. godine vrhunac islamističkog vala pri čemu se u islamiste zajedno svrstava Muslimansku braću i El-Kaidu, Boko Haram, Eš-Šebab i druge militantne ekstremističke skupine. „Ubistvo sirijskog alima šejha Butija u februaru 2013. godine pomoglo je otrjeznjenju mnogih koji više nisu bili spremni podržavati sirijske ustanike. Masovne demonstracije u Egiptu koje su “dale mandat” egipatskoj vojsci da 3. jula 2013. godine svrgne Braću s vlasti kao da su najavile povlačenje islamističkog vala.“ (Alibašić, 2015:185 i 186). Većina posmatrača primijetila je rastuću polarizaciju između islamista i sekularista u arapskim društvima, posebno u Egiptu. Međutim, mnogima je promakla polarizacija i fragmentacija među različitim islamskim grupama, što je doprinijelo rapidnoj politizaciji svih vjerskih i intelektualnih snaga na egipatskoj političkoj sceni. Početak ovih procesa započeo je u decembru 2010. godine, čime je i zvanično otpočelo arapsko proljeće. Prvi čin, odigran 18. decembra 2010. godine kada se u Tunisu iz protesta spalio ulični prodavač s univerzitetskom diplomom, Muhammed Buazizi, pozadinski je scenarij u kojem su ključni akteri danas najviši vjerski autoriteti muslimanskog svijeta.

Ako se razmatraju islamistički pokreti, Hezbollah predstavlja primjer uspješne političke mobilizacije zajednice temeljene na islamskim principima. Kako je pokret rastao, postavili su dva glavna cilja: prvi je bio osloboditi Libanon od izraelske okupacije, a drugi je bio osigurati punu integraciju šijitske zajednice u libanonsko društvo. Prvi cilj je ostvaren 2000. godine kada je Hezbollah uspio prisiliti Izrael da povuče svoje vojne snage iz Libanona, što je označilo izraelski vojni neuspjeh. Ovim postignućem, Hezbollah je postao prva arapska vojna sila koja je izborila izraelsko povlačenje. „Hamasa je drugi primjer uspješnog nacionalno-oslobodilačkog pokreta koji se u svom djelovanju oslanja na islamističku ideologiju. Izlazak Hamasa u javnost

koincidira s Prvom palestinskom intifadom 1987. godine.“ (Kulenović, 2008:173). Palestinski narod je u Hamasu vidio izlaz, jer je narod ostao bez organizacije koja je, uza sve svoje slabosti, značila težnju palestinskog naroda za samoodređenjem i stvaranjem neovisne palestinske države. „Oružana islamska grupa u Alžiru, El-Džema'atu-l-islamijje i Islamski džihad u Egiptu jasni su primjeri nasilnih revolucionara. Hezbollah u Libanu i Hamas u Izraelu/Palestini danas funkcioniraju u matici društva vodeći istovremeno oružanu borbu. Talibani su milicija koja je borbom stigla na vlast u Afganistanu.“ (Esposito, 2001:359). Svi ovi pokreti nastajali su kao posljedična reakcija nametanja volje Zapada, prvenstveno Sjedinjenih Država. Obzirom da su ovi pokreti pružali otpor prema *vesternizaciji*, na Zapadu su vrlo brzo okarakterisani kao teroristički. Hamas je formiran 1987. godine tokom palestinskog ustanka protiv izraelske okupacije i uprave u Gazi i na Zapadnoj obali. Među osnivačima Hamasa su i Šejh Ahmed Jasin, harizmatični paraplegičar-vođa Muslimanske braće, te palestinski stručnjaci iz raznih oblasti (doktori, učitelji i inženjeri). Hamas je ponudio militantnu islamsku alternativu čiji uspjeh je zasjenio civilno krilo Muslimanske braće i pojavio se kao izazov vođstvu PLO-a u borbi protiv izraelske okupacije (Esposito, 2001). Po mišljenju vođa ova organizacije sve vojne i političke aktivnosti se smatraju komplementarnim i nužnim komponentama džihada (borbe), koji je obaveza svih muslimana, za oslobođenje Palestine od izraelske okupacije. Najznačajniji razlog za popularnost Hamasa i brojno članstvo je široka mreža socijalnih i dobrotvornih projekata i programa: obdaništa, škola, stipendija, stipendija za studente koji studiraju u inostranstvu, biblioteke, društveni i sportski klubovi i druge društvene i socijalne usluge. Usred siromaštva i izbjegličkih kampova na okupiranim teritorijama, Hamas je bio jedina alternativa koja je ponuđena palestinskom stanovništvu. Događaj koji je dodatno radikalizirao Hamas je bio sporazum koji je tajno postigao Jasir Arafat, poznat kao Mirovni sporazum iz Osla, potpisan 13. septembra 1993. Njihova opozicija Arafatu i mirovnom sporazumu, zajedno s pozivom na nastavak borbe protiv Izraela, dovela je do sukoba s PLO-om, Palestinskom autonomnom vlašću i Izraelom (Esposito, 2001). Prije sporazuma, i PLO i Hamas su bili označeni kao terorističke organizacije, a nakon sporazuma samo je Hamas ostao označen kao teroristička organizacija. Hamas je svakako nastavio svoje postojanje, ali je označen kao radikalna teroristička organizacija od koje muslimani na ovom prostoru imaju mnogo više štete, nego li koristi. Još jedna radikalna islamistička organizacija koja se pojavila u 21. stoljeću jeste ISIS, odnosno „Islamska država Iraka i Sirije“. Korijeni ISIS-a sežu u 1999. godinu kada je Abu Musab al-Zarqawi pušten iz jordanskog zatvora, gdje je služio kaznu zbog povezanosti s terorističkom organizacijom Bayat al-Imam, koju je osnovao Abu Mohammed al-Maqdisi, al-Zarqawijev mentor. Nakon puštanja, al-Zarqawi odlazi u Afganistan i povezuje se s vođstvom

el-Kaide, uspostavljajući kamp za treniranje boraca. Za razumijevanje stvaranja ISIS-a, potrebno je shvatiti nastanak El.Kaide, koju su 1988. osnovali Osama bin Laden i drugi arapski borci s ciljem uspostave globalnog džihadističkog pokreta i islamske vladavine prema njihovoj interpretaciji šerijatskog zakona. El-Kaida je odgovorna za brojne napade, uključujući napade 11. septembra 2001. godine, koji su rezultirali smrću gotovo 3000 ljudi. Djeluje kroz decentraliziranu mrežu povezanih skupina, pružajući obuku, resurse i ideološko vodstvo za džihadističke pokrete diljem svijeta. Ono što je problematično je što se većina islamističkih organizacija povezuju sa džihadom, iako se pojam džihada vrlo često pogrešno interpretira i razumijeva. „Arapski pojam za džihad je jedan od najviše iskrivljenih i svjesno ili nesvjesno zlonamjerno prevođenih pojmova u abecedi muslimanske vjerujuće i misleće tradicije. Posebice je to izraženo na Zapadu usljed predrasudne ili neprijateljske svijesti koja se ondje stoljećima sustavno njegovana naspram *islama* i muslimana.“ (Hafizović, 2015:227). Dakle, džihad kao pojam može se definirati kao jedna vrsta duhovnog pregnuća da se dosegnu najprodubljenije spoznaje o Bogu, svijetu i čovjeku. Međutim, ovaj pojam se često zloupotrebljava pa se njim danas najčešće označavaju organizacije koje su militantne, fanatične, ubilačke i nerazumne kakav je i sam ISIS, ali i druge organizacije koje djeluju na istim načelima, koji imaju za cilj borbu protiv „nevjernika“ i neprijatelja *islama* i muslimana svih usmjerenja. ISIS-ova ideologija uključuje uspostavu hilafeta, tekfirizam, džihad i nasilje, podržavanje sektaštva te apokaliptična uvjerenja. Cilj im je uspostaviti islamsku državu pod vođstvom halife. Prakticiraju tekfirizam, proglašavajući druge muslimane i nemuslimane otpadnicima, što opravdava njihovo nasilje nad "nevjernicima". Njihove brutalne taktike borbe uključuju terorističke napade, smaknuća i masovna ubistva, usmjerena na heretike poput šijitskih muslimana. Potiču sektaške napetosti i vjeruju u skori kraj svijeta, videći svoje postupke kao dio kozmičke borbe između dobra i zla. Nasilje koje prakticiraju usporedivo je s Francuskom revolucijom, osobito tijekom Vladavine terora, koja je bila obilježena masovnim pogubljenjima i represijom.

Naziv "Islamska država" izaziva kontroverze jer povezuje ISIS s *islamom*. Većina muslimana smatra da je uvredljivo i neprikladno povezivati ISIS s njihovom religijom, budući da ISIS-ova učenja i radnje proturječe islamskim načelima. ISIS selektivno koristi vjerske simbole kako bi opravdao svoje nasilje i privukao sljedbenike, iako su njihove akcije suprotne vrijednostima mira, pravde i suosjećanja koje *islam* propovijeda (Hassan i Weiss, 2015). Dakle, povezivanje ISIS-a s *islamom* putem naziva "Islamska država" nepravedno stigmatizira muslimane diljem svijeta. ISIS-ovo nasilje i terorizam proturječe temeljnim islamskim vrijednostima, a njihovo selektivno tumačenje vjerskih učenja služi samo za legitimizaciju njihovih djela i regrutaciju

sljedbenika, što dodatno naglašava razliku između njihove ideologije i pravog značenja *islama*. Još jedna islamistička organizacija koja je djelovala na prostoru Nigerije bila je Boko Haram. Mohammed Yusuf je 2002. godine u Maiduguriju, glavnom gradu nigerijske države Borno, osnovao Boko Haram. Osnovao je vjerski kompleks i školu koja je privukla siromašne muslimanske obitelji iz Nigerije i susjednih zemalja. Centar je imao politički cilj stvaranja islamske države i postao je regrutno polje za sve sljedbenike. Kritikom policije i državne korupcije, Yusuf je privukao nezaposlene mlade sljedbenike. U prvih sedam godina postojanja, Boko Haram je uglavnom djelovao mirno i povukao se u sjeveroistočna područja. Vlada je više puta ignorirala upozorenja o sve militantnijem karakteru organizacije. Yusufovo hapšenje ga je pretvorilo u heroja. Zamjenik guvernera Bornoa, Alhaji Dibal, tvrdio je da je el-Kaida imala veze s Boko Haramom, ali su prekinuli saradnju zbog Yusufove nepouzdanosti. Tijekom 2009. godine, nasilje je eskaliralo nakon što grupi Boko Haram nije dopušteno da organizira demonstracije u području Bauchi, a policija je uhapsila nekoliko članova zbog sumnje u planiranje atentata. Dan nakon toga, Boko Haram je izveo napade paljenjem nekoliko crkava, policijske postaje, carinskog ureda i zatvora u Bornu. Kao odgovor, vojska je pokrenula veliku ofanzivu u Maiduguriju, u kojoj je tijekom pet dana borbi ubijeno oko 700 ljudi, a 100 tijela pronađeno je u blizini jedne džamije. Yusuf, vođa grupe, pokušao je pobjeći, ali je uhapšen i ubijen u pritvoru nekoliko sati kasnije. Njegov bliski suradnik, Abubakar Shekau, bio je ranjen i smatralo se da je preminuo, ali je preživio i preuzeo vodstvo nad organizacijom. (Ahokegh, 2012). Ova teroristička organizacija je nastavila svoje djelovanje, i smatra neprijateljem većinu zapadnih zemalja baš kao i ISIS. I još jedna od poznatijih islamističkih organizacija je također i el-Kaida. El-Kaidu je osnovao saudijski poduzetnik Osama bin Laden oko 1988. godine, izrasla je iz "Afganistanskog džihada." Isprva su se terorističke grupe fokusirale na svoje zemlje, ali afganistanski džihad protiv sovjetske okupacije je privukao muslimane iz cijelog svijeta, stvarajući globalniji džihad osjećaj i kulturu. Ovaj rat je označen kao džihad, a uspjeh je potaknuo terorističke strategije koje su postale simbol i poklik za mobilizaciju u ratovima otpora i terorizma.

El-Kaida je započela kao organizacija za one koji su se borili u Afganistanu, ali je ubrzo postala entitet sa ciljem svrgavanja korumpiranih režima u muslimanskim zemljama i uspostave islamske vlasti. Nakon sovjetskog povlačenja, Bin Laden je usmjerio organizaciju prema antizapadnoj agitaciji, ističući SAD kao glavnog neprijatelja *islama*. „Primarni cilj el-Kaide, prema onome što su o njoj izrekli njeni osnivači i podržavatelji, bio je rušenje režima u muslimanskim zemljama koje su smatrali korumpiranim i nevjerničkim, te njihova zamjena uspostavom vlasti koje će sprovesti šerijat (islamski vjerezakon). Iako je el-Kaida nastala kao

rezultat Afganistanskog rata u kojemu su SAD bile strana koja je pomagala mudžahedinske frakcije, nedugo nakon povlačenja Sovjeta ideolozi ove organizacije će krenuti sa otvorenom antizapadnom agitacijom ističući SAD kao glavnog neprijatelja *islama*.“ (Kovač, 2019:82). Dakle, iako je el-Kaida u početku djelovala kao organizacija koja se borila protiv korumpiranih režima, vremenom je prerasla u islamističku organizaciju koja je neprijatelja vidjela prvenstveno u Sjedinjenim Državama ali i cijelom Zapadu, što je zapravo bio odgovor na *vesternizacijsku* politiku Zapada prema cijelom muslimanskom svijetu. Sve ove organizacije su smatrale da je njihovo tumačenje i razumijevanje *islama* najispravnije, te da je njihova borba jedina istinska borba protiv *vesternizacije*, međutim u svom nastojanju često bi postajali radikalni i sa pravom bi dobijali epitet terorističke organizacije. Namjera za odbranu *islama* je legitiman cilj, međutim potpuno pogrešno je to raditi na način ubijanja hiljada nevinih ljudi, ma gdje se oni nalazili ili kojem narodu pripadali. Zbog toga *islam* kao religija se ni na koji način ne može identificirati sa bilo kojom od ovih organizacija, jer *islam* u korijenu svoje riječi sadrži mir, i cijeli koncept ove religije je promovisanje mira koji je naglašen i u svetoj knjizi Kur'anu. „O vjernici, živite svi u miru i ne idite stopama šejtanovim; on vam je, zaista, neprijatelj otvoreni.“ (Kur'an, El-Bekare:204). Dakle, mir kao kur'anski imperativ je naređenje svim muslimanima koji slijede ovu časnu knjigu, stoga je potrebno raditi na pomirenju muslimana sa pripadnicima drugih religijskih skupina, i otvarati više prostora za međusobni dijalog. „Mnoga diskutabilna pitanja, čak i sporenja, ključaju između islamskog i zapadnog svijeta. Međutim, neće biti smislene rasprave, sve dok obje strane ne budu koristile iste termine i podrazumijevale iste stvari pod tim terminima, to jest, sve dok obje ne budu imale isti okvir ili barem shvatale šta okvir onog drugog podrazumijeva.“ (Ansary, 2020:451). Zbog toga je od suštinske važnosti raditi na međusobnom razumijevanju i prevazilaženju semantičkih, kulturnih, religijskih i svih drugih prepreka kako bi se postigao konstruktivan dijalog između svih strana.

5.2. Izgledi za harmoničnu interakciju i interkulturalno uvažavanje

Odnos između muslimana i Zapada kroz historiju bio je složen i često zategnut, obilježen i periodima saradnje ali i periodima sukoba. Iako svakako postoje izazovi i područja napetosti, postoji i potencijal za veće razumijevanje i saradnju između ove dvije kulture. Jedan od ključnih aspekata njegovanja harmonične interakcije je potreba za pojačanim dijalogom. Dijalozi, i međureligijski i unutarmuslimanski, mogu pomoći u izgradnji mostova, podsticanju međusobnog razumijevanja i rješavanju pogrešnih percepcija i zabluda.

Još jedno važno razmatranje je potreba da muslimanski mislioci i teolozi kritički procijene svoju vlastitu normativnu tradiciju i uključe se u dijalog sa njenom normativnom tradicijom kako bi pronašli relevantnu teologiju za 21. stoljeće. Ova otvorenost za preispitivanje i prilagođavanje tradicionalnih islamskih koncepata i ideja može ih učiniti osjetljivijima na novi pluralizam moderne globalne zajednice. U konačnici, izgledi za harmoničnu interakciju i interkulturalno uvažavanje između muslimana i Zapada ovisit će o višestrukome pristupu koji uključuje pojačan dijalog, spremnost da se kritički preispitaju vlastite tradicije i posvećenost prepoznavanju zajedničkih tačaka. Razgovor o osnovnim principima dijaloga između muslimana i Zapada zahtijeva veliku odgovornost zbog različitih interpretacija dijaloga iz obje perspektive. Dijalog ne može postojati bez slobode vjerovanja i izražavanja, jer bez slobode nema istinske religioznosti. Nova faza dijaloga između muslimana i Zapada, a posebno katolika, započela je nakon Drugog vatikanskog koncila. Muslimanski teolozi trebaju razmotriti kako govoriti o religijskoj slobodi modernog čovjeka u postmodernoj paradigmi koja je sve nesnošljivija prema tradicionalnim religijskim učenjima, institucijama, filozofiji, nauci i umjetnosti. „Svako odgovorno mišljenje muslimanskog teologa mora voditi računa o tome kako govoriti o religijskoj slobodi modernog čovjeka u postmodernoj paradigmi koja izražava povećanu idiosinkraziju, neku vrstu nesnošljivosti prema tradicionalnom religijskom učenju i institucijama, prema filozofiji, nauci i umjetnosti, a posebno prema onome što se naziva islamski pogled na svijet koji ima i neku vrstu društvene moći.“ (Grabus, 2020:117). Dakle, njihova odgovornost je da pronađu načine za konstruktivan dijalog koji poštuje slobodu vjerovanja i izražavanja, te doprinosi boljem razumijevanju i suživotu u pluralističkom društvu. Ono o čemu je i ranije pisano u ovome radu, naglasak bi trebao biti na promociji *islama* u savremenom kontekstu u skladu sa vremenom i okolnostima u kojima muslimani žive, ne odstupajući od izvornih vrela *islama*. Izvori *islama* su uvijek isti, i nude poruku u svakom vremenu, samo je potrebno u skladu sa 21. stoljećem pravilno interpretirati poruku *islama*.

U periodu ubrzane globalizacije muslimani i Zapad imaju sve više kontakta jedni sa drugima, te je potreba za dijalog u godinama koje slijede još veća, a pored toga muslimani i kršćani kao pripadnici monoteističke religije pripadaju istom obrascu ponašanja. „Muslimansko-kršćanski dijalog prije svega ima svoje metafizičke i doktrinarne razloge: i jedni i drugi pripadaju jedinstvenome nebeskome arhetipu.“ (Silajdžić, 1999:207). Ovaj dijalog nije samo intelektualna razmjena, već duhovna potreba za prepoznavanjem zajedničkih vrijednosti i istina koje nadilaze specifične teološke razlike. Obje tradicije dijele vjeru u jednog Boga, posvećenost moralnim principima i težnju za duhovnim usavršavanjem. Muslimanski teolozi imaju posebnu odgovornost da u ovom dijalogu uzmu u obzir izazove modernog doba, posebno u kontekstu

postmoderne paradigme koja često pokazuje netrpeljivost prema tradicionalnim religijskim učenjima i institucijama. Ova netrpeljivost može se manifestirati kroz kritički stav prema filozofiji, nauci i umjetnosti, kao i prema islamskom pogledu na svijet koji ima značajnu društvenu moć. U tom kontekstu, muslimanski teolozi trebaju tražiti načine da promoviraju religijsku slobodu i istinsku religioznost koja se temelji na slobodi vjerovanja i izražavanja. Važno je da teolozi iz obje tradicije razvijaju svijest o zajedničkoj odgovornosti za izgradnju mostova razumijevanja i poštovanja. To uključuje priznanje i poštovanje religijskih razlika, ali i naglašavanje zajedničkih etičkih i duhovnih vrijednosti. Dijalog treba biti usmjeren prema stvaranju prostora gdje se različite perspektive mogu slobodno izražavati i gdje se može raditi na zajedničkim ciljevima, kao što su pravda, mir i ljudska solidarnost. „Naravno, ti dijalozi civilizacija i religija su potrebni, jer oni objašnjavaju značenje i smisao religijskih simbola, ali je potrebno imati i dijalog politika, dijalog ekonomija, dijalog medija, dijalog onih koji su na vlasti i drže moć“ (Karić, 2015:93). Samo kroz sveobuhvatni pristup dijalogu, koji uključuje sve ove dimenzije, moguće je izgraditi društvo koje je istinski pluralističko, pravedno i utemeljeno na međusobnom poštovanju i saradnji. Dijalog i međusobna interakcija između muslimana i Zapada sve su više neophodni pod utjecajem ubrzane globalizacije. Iako se historija između ove dvije kulture često sukobila, izgledi za harmoničnu interakciju su sve više neophodni. „Za dalje produbljivanje i proširivanje međureligijskog dijaloga, pored dosadašnjih, moglo bi se reći, već tradicionalnih teoloških, etičkih, socijalnih i kulturalnih poticaja, razloga i interesa, sve više valja uzimati u obzir razloge koji nam se nadaju iz savremene znanstveno-tehnološki određene duhovne, socijalne i kulturne stvarnosti globalnoga svijeta.“ (Hodžić, 2021:73 i 74). Savremene tehnologije i znanstvena dostignuća mijenjaju način na koji se komunicira, radi i živi, stvarajući nove izazove i mogućnosti za međureligijski dijalog. Digitalna komunikacija omogućava lakšu razmjenu ideja i saradnju između različitih religijskih zajednica na globalnom nivou. Istovremeno, znanstvena istraživanja o ljudskoj svijesti, etici i društvenom ponašanju otvaraju nova pitanja koja zahtijevaju zajednički odgovor religijskih i sekularnih mislilaca. U tom kontekstu, međureligijski dijalog mora se prilagoditi i uključiti rasprave o pitanjima kao što su etika umjetne inteligencije, biotehnologija, ekološka održivost i socijalna pravda u globaliziranom svijetu. „Naime, iz nepresušnih vrela Konstitutivne tradicije muslimana proistječu precizna moralna načela odnosa religioznog čovjeka prema Bogu, kozmosu, ljudima, biljnom i životinjskom svijetu, te se na temelju toga može izrađivati bioetički senzibilitet.“ (Jašić, 2019:45). Ove teme su ključne za budućnost čovječanstva i zahtijevaju saradnju svih religijskih tradicija kako bi se pronašla rješenja koja poštuju ljudsko dostojanstvo i zajedničke vrijednosti. Samo kroz integriranje ovih savremenih aspekata u međureligijski

dijalog moguće je osigurati da on ostane relevantan i efikasan alat za izgradnju mira, razumijevanja i saradnje u sve složenijem globalnom društvu. „Budući da je tehnologija otvorila ljudima horizonte neslućenih mogućnosti, bit će nužno uspostaviti i globalnu odgovornost za zajedničku sudbinu. Velike sile će morat redefinirati svoje pozicije: od pukog istrajavanja na višku moći ka jačanju svijesti o globalnoj ranjivosti.“ (Kadić, 2019:71). Ova promjena perspektive, od jednostranog pristupa moći prema svjesnosti o zajedničkoj ranjivosti, ključna je za stvaranje pravednijeg i otpornijeg globalnog društva. Samo kroz priznavanje i djelovanje na osnovu međusobne povezanosti svih ljudi i naroda, moguće je osigurati svijet u kojem tehnologija koristi cijelom čovječanstvu, za razvijanje međusobne interakcije različitih kultura. Muslimani bi trebali promovirati *islam* u savremenom kontekstu, a ne predstavljati je kao suhoparnu religiju koja je reducirana na ponavljanje temeljnih istina. Kako navodi Nerkez Smailagić „*islam* nije samo vjera, nego i stil života kojim se oblikuje egzistencija, svakidašnjost i ponašanje njegovih pristaša. Ili drugim riječima, *islam* nije samo teologijski nego i kulturni sistem.“ (Smailagić, 1975:3). Dakle, razumijevanje *islama* kao i teološkog i kulturnog sistema ključ je za uspješan međureligijski dijalog i izgradnju harmonije u pluralističkom svijetu. Ova širina zahtijeva od učesnika u dijalogu da prepoznaju i poštuju kompleksnost islamskog identiteta i načina života, ali s druge strane i muslimana prema pripadnicima drugih kultura ili religija. *Islam* je od svoga početka promovirao otvorenost i tolerantnost prema drugim kulturama i religijama. Štaviše, *islam* kao religija pokazuje najveću otvorenost i tolerantnost prema drugima. „Ukratko, arhitektonski pejzaž *islama* iz sebe nije ekskomunicirao nikoga, ni krćane, ni jevreje, ni mage, ni hinduse, ni budiste... Niti je ekskomunicirao njihova vjerovanja, nazore, filozofije...“ (Karić, 2004:635). Zaključno, inkluzivni karakter *islama* pruža važnu lekciju za sve religijske i kulturne tradicije: prihvatanje i poštovanje raznolikosti je put ka miru, razumijevanju i zajedničkoj budućnosti. Koncept života svakog muslimana trebao bi biti zasnovan na osnovnim postulatima *islama*, koji predstavlja jedinstven cjeloživotni sistem. *Islam* nije samo ime ili obredi, *islam* je koncept života. „On predstavlja i tvori jednu raznolikost a opet jedinstvenu civilizaciju što se karakterizira: jedinstvenom društvenom perspektivom definiranom u kalamu¹¹, jedinstveno orijentiranom etikom, što se, u strogoj povezanosti sa vjerskim učenjem, strukturalno ugrađuje u socijalnu i svakidašnju zbilju čovjeka, jedinstvenim stilom života i to uzetog u cjelini od ishrane do odgojnog sistema.“ (Smailagić, 1973:30 i 31). Dakle, *islam* predstavlja jedan jedinstveni obrazac, koji obuhvata

¹¹ Kelâm (kalâm), ili ilm-ul-kelâm ('ilm al-kalâm, znanost kelâma), naziv je one znanosti *islama* koja se obično oslovljava “spekulativna teologija”. Doslovno, kelâm znači “govor”, “razgovor” ili “riječi”; jetekellem fi (yatakallam fi) znači razgovarati ili diskutirati o nekoj stvari ili temi.

sve segmente života, i kao takav predvidio je prostor za međusobnu interakciju između drugih. Istok i Zapad su kroz historiju imali mnogo sukoba i ratova. Neki od njih traju i danas, i nije izvjestan njihov kraj, kao što je sukob između Palestine i Izraela, međutim to ne mora biti tako. Svijet je sasvim dovoljan za sve, i ne može biti tijesan bez obzira da li je muslimana ili kršćana brojčano više. „Istok i Zapad ne moraju se svađati. Neka svako ostane ono što jeste i neka se dogovore o zajedničkom dobru. To bi bio novi participativni i mirni svijet.“ (Kalin, 2019:581). Ukoliko svaka strana ostane vjerna svojim identitetima i postigne dogovor o zajedničkom dobru, moguće je izgraditi novi participativni i mirni svijet. Ova vizija harmonije omogućila bi saradnju i napredak, stvarajući svijet u kojem različitosti obogaćuju globalno društvo umjesto da ga razdvajaju. Ukoliko muslimani žele biti ravnopravan sagovornik sa Zapadom onda definitivno trebaju više ulagati u nova saznanja. To je i kur'anski imperativ za svakog muslimana, ali i potreba savremenog svijeta. „Pošto je znanje u islamskoj vjerujućoj tradiciji zaštitini znak *islama* i drugo ime za *islam* u smislu onog egzistencijalnog stanja potpune i savršene izmirenosti krunskog Božijeg stvorenja sa sobom samim, s jedne, i s Bogom i univerzumom, s druge strane, tad je još lakše razumjeti zašto Bog dar spoznaje smješta na isto mjesto gdje i dar vjere, to jeste u ljudsko srce, čiju nestalnost Bog smiruje ‘među Dva Prsta Milostivoga’, to jeste smiruje ga vlastitom Milošću i Znanjem.“ (Hafizović, 2017:224). Spoznaja i vjera su, prema islamskom učenju, nerazdvojni darovi koji zajedno oblikuju ljudsko iskustvo i vode ga ka duhovnom ispunjenju. U tom kontekstu, harmonija između znanja i vjere nije samo ideal, već esencijalni aspekt života koji omogućava pojedincu da postigne istinski mir i sklad. Islamska tradicija time poziva na integraciju intelektualnog i duhovnog razvoja, ističući da pravo znanje dolazi iz srca koje je smireno Božijom Milošću. U konačnici, ova integracija vodi ka životu ispunjenom mudrošću, vjerom i harmonijom sa svijetom i Stvoriteljem.

Islam kao religija je uvijek afirmirao srednji put, bez ikakvih krajnosti. Snažan utjecaj *vesternizacije* i *neoimperijalizma* doprinio je tome da se *islam* počinje opisivati kroz razne epitete koji nemaju svoje uporište. Tome su naravno doprinijeli i mnogi radikalni i islamistički pokreti koji su nastajali kao jedna vrsta otpora prema *vesternizacijskom neoimperijalizmu*, međutim često su prelazili su krajnosti. „*Islam* je ipak samo jedan, ali, kao i čovjek, on ima dušu i tijelo, a njegovi za posmatrača potpuno različiti izgledi zavise samo od različitog izbora stanovišta: materijalist će *islam* uvijek vidjeti samo kao religiju i mistiku (kao „desnu“ tendenciju), kao što će kršćani uvijek u njemu morati vidjeti društveni i politički pokret (kao „lijevu“ tendenciju). Iz ovih „viđenja“ može se odrediti specifični put *islama*, ustvari, njegova srednja pozicija.“ (Izetbegović, 1984:20). Ove različite perspektive ne samo da otkrivaju

kompleksnost *islama*, već i njegovu sposobnost da funkcioniše na više nivoa i u različitim kontekstima. *Islam*, kao religija i njegova sociološka dimenzija, nalazi se u srednjoj poziciji koji balansira između duhovnog i materijalnog. Ova srednja pozicija omogućava *islamu* da se prilagođava i odgovara na različite potrebe i izazove, bilo da su oni duhovne ili društveno-političke prirode. *Islam* nije samo statična religija; on je dinamičan i evoluirajući sistem koji se prilagođava promjenama u društvu i vremenu, dok istovremeno zadržava svoju suštinsku duhovnu bit. Ova dualnost omogućava *islamu* da bude relevantan i utjecajan, pružajući odgovore i smjernice kako za individualni duhovni rast, tako i za kolektivni društveni razvoj. Upravo taj srednji put *islama* i afirmira interakciju sa drugim kulturama i civilizacijama. *Islam* nije zatvoren sistem koji je izoliran od ostatka svijeta, već naprotiv promovira otvorenost prema drugima. U 21. stoljeću dijalog i harmonična interakcija su potrebni više nego ikada zbog ubrzane globalizacije. „Na kraju rekao bih da će dijalog između *islama* i kršćanstva u 21. stoljeću biti možda najvažnije svjetsko pitanje. Te dvije svjetske religije planetarno sačinjavaju jednu cjelinu, njihovi su vjernici izmiješani, često žive u zajedničkim društvima. Pokazalo se da se društveni obrasci za miroljubivu koegzistenciju različitih ljudi i naroda, i različitih vjernika i nevjernika, ne mogu uzimati iz davne prošlosti.“ (Karić, 2015:33). S obzirom na to, nužno je razvijati nove modele međureligijskog dijaloga i saradnje, prilagođene savremenim izazovima i okolnostima. Otvorena komunikacija, međusobno razumijevanje i zajednički rad na izgradnji društava utemeljenih na poštovanju i uvažavanju razlika, ključni su za stabilnost i mir u svijetu. Samo kroz kontinuiran i iskren dijalog između *islama* i Zapada moguće je postići trajni mir i harmoniju u zajedničkim društvima. Dakako, uključivanje obje strane u dijalog je od velike važnosti jer nemoguće je odstraniti bilo koju stranu iz razgovora, zbog toga napori trebaju biti usmjereni ka promovisanju istinskih vrijednosti od kojih će *islam* i Zapad imati koristi.

Kraj dvadesetog stoljeća obilježen je raspadom komunističkog bloka i krajem hladnog rata između demokratskog Zapada i totalitarnog Istoka. Završetak ove bipolarne podjele svijeta doveo je do novih teorija o svjetskom poretku i potencijalnim sukobima. Među najutjecajnijim teoretičarima bili su Francis Fukuyama, Samuel Huntington i Bernard Lewis, koji su krajem 20. i početkom 21. stoljeća pisali o mogućim smjerovima svjetskog razvoja. Posebno kontroverzna bila je Huntingtonova teorija o sukobu civilizacija, koja je predviđala da će kulturni i religijski identitet postati glavni izvor sukoba u post-hladnoratovskom svijetu. Ova teorija dobila je na popularnosti nakon terorističkih napada 11. septembra 2001. godine. Iako je Huntington često povezan s ovom teorijom, termin "sukob civilizacija" prvi je upotrijebio Bernard Lewis u svom članku *The Roots of Muslim Rage* iz 1990. godine. Huntington je

predviđao da će budući sukobi biti vođeni duž kulturnih i religijskih linija, dok je Lewisova knjiga *Kulture u konfliktu* također pridonijela ovoj debati. Njihove ideje izazvale su brojne reakcije i pokušaje da se ponude alternativne poglede, uključujući ideju o "uzajamnom prožimanju kultura i civilizacija" (Grabus, 2020). Početkom 21. stoljeća, većina sukoba se događa u dijelovima svijeta s većinskim muslimanskim stanovništvom, često zbog lošeg upravljanja, slabosti totalitarnih režima, zahtjeva za demokratskim reformama i ekonomske nejednakosti. Također, prirodna bogatstva tih područja privlače interese moćnih država, dok religijske i ideološke razlike dodatno potpiruju sukobe. Porast međuvjerskih i međukulturnih sukoba širom svijeta naglasio je važnost promoviranja dijaloga među različitim zajednicama. Iako su mnogi sukobi ekonomske ili političke prirode, oni se često manifestiraju kroz religijske i kulturne kanale. Poboljšanje ekonomskih uvjeta može smanjiti neke tenzije, ali sloboda mišljenja i izražavanja također su ključni za mir. Propaganda, predrasude i stereotipi, posebno prema muslimanima, dodatno pogoršavaju odnose, što je vidljivo kroz porast islamofobije i terorističkih napada inspiriranih mržnjom prema muslimanima. U tom kontekstu, međuvjerski i interkulturalni dijalog postaje ključan za budućnost Evrope i svijeta, kako bi se prevladale predrasude i stereotipi te osiguralo sigurnije društvo za sve strane. „Svjetska historija baš je takva: cijela priča čovječanstva s određene tačke gledišta, gdje svaka historija sadrži sve druge, sa svim stvarnim događajima smještenim negdje u odnosu na centralni narativ, čak i kada je to „negdje“ u pozadini, kao dio bijelog šuma po kojem se ispisuju i ističu smislene crte. Sve su one prave historije svijeta. Treba raditi na beskrajnom zadatku skupljanja tih historija, u težnji da se izgradi univerzalna ljudska zajednica, smještena unutar jedne zajedničke historije.“ (Ansary, 2020:453). Izgradnja univerzalne ljudske zajednice temelji se na zajedničkoj historiji koja ne isključuje, već obuhvata sve. To zahtijeva otvorenost, empatiju i spremnost na učenje od drugih. Samo kroz kontinuirani napor da se prikupe i povežu sve niti zajedničke prošlosti ovih strana moguće je izgraditi budućnost koja odražava univerzalne vrijednosti ljudskosti i solidarnosti. Međutim, uprkos potencijalu za harmoničnu interakciju, ostaju značajni izazovi. Politički sukobi, ekonomske nejednakosti i društvene podjele i dalje predstavljaju prepreke. Rješavanje ovih pitanja zahtijeva kontinuirani napor, političku volju i uključivanje više sudionika, uključujući vlade, civilno društvo i pojedince. Gledajući u budućnost, izgledi za harmoničnu interakciju i interkulturalno uvažavanje između muslimana i Zapada zavise od kolektivne posvećenosti dijalogu, obrazovanju i saradnji. Prepoznajući zajedničku osobinu svih a to je ljudskost i radeći na zajedničkim ciljevima, moguće je prevazići historijske animozitete i izgraditi inkluzivniju i harmoničniju globalnu zajednicu. Dakle, iako je put do skladne interakcije i interkulturalnog uvažavanja između muslimana i Zapada pun izazova, on je također

bogat potencijalom. Kroz obrazovanje, dijalog, medijsko predstavljanje, političku i ekonomsku saradnju i kulturnu razmjenu, napredak bi bio mnogo izvjesniji. Put ka ovom cilju zahtijeva strpljenje, upornost i istinsku posvećenost prihvaćanju razlika kao prednosti, a ne kao podjela. „Skladni hor novih glasova, mada u manjini, koji se poduže na Zapadu preklinjući muslimane da ostanu ono što jesu, predstavlja prije svega naivnu nesretnu svijest Zapada koja, pred otuđenjem od kojeg sama pati, vidi u jednom mitskom ili realnom *islamu* upravo suprotnost svoje patnje: smisao za sreću, za duhovnost, za zajedničke vrijednosti.“ (Džait, 1989:172). Upravo ova potraga za smislom, duhovnošću i zajedničkim vrijednostima u *islamu* reflektira patnju od vlastitog osjećaja otuđenja. Ovaj poziv ne samo da ističe važnost raznolikosti i identiteta, već ukazuje na potrebu za međusobnim uvažavanjem, i samo na taj način moguće je izgraditi svijet u kojem će biti mjesta za sve bez obzira kojoj kulturi, religiji, naciji pripadali.

6. Intervju sa akademskom elitom

U svrhu istraživanja i pisanja ovog rada, izvršen je strukturirani intervju sa emeritusom, akademikom, profesorom Enesom Karićem 17. 04. 2024. godine, i sa profesorom na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, prof. dr. dr. Orhanom Jašićem 28. 08. 2024. godine. Postavljena su dva pitanja koja glase:

1. U kojoj mjeri je Zapadni imperijalizam utjecao na buđenje islamskog fundamentalizma?
2. Kakav je odnos između globalizacijskog i neoliberalnog modernizma s jedne strane i islamskog tradicionalizma s druge strane?

Na pitanje u kojoj mjeri je Zapadni imperijalizam utjecao na buđenje islamskog fundamentalizma profesor Enes Karić odgovara slijedeće: „Rekao bih, prvo, da su sintagme “zapadni imperijalizam” i “islamski fundamentalizam” vrlo zastarjele i klišeizirane. Naime, preblago je za okrutne ratove reći da su bili tek puki “kolonijalizam”. Kao što je i “islamski fundamentalizam” jedna jako neprecizna oznaka za mnoštvo reaktivnih pojava u islamskim društvima usmjerenih protiv svemoćne hegemonije Zapada. Dopustimo li da se nazivom “islamski fundamentalizam” ukazuje na neki realan sadržaj, potrebno je reći da je taj sadržaj više oblikovan pod uplivom ideologija svemoćnog Zapada, a ne iznutar genuinih duhovnih resursa *islama*. *Islam* nema potrebe za bilo kakvim fundamentalizmom jer on nije nikada doživio prekid unutar svoje tradicije i nema potrebe vraćati se nečemu što je uvijek ostalo pri njemu. Naime, izvori ili temelji ili fundamenti *islama* uvijek su bili sastavni ili integralni dio *islama* kao žive vjere, kulture, civilizacije, duhovnosti, književnosti.

Naravno, zapadni kolonijalizam, ako ostanemo pri tom nazivu, izazvao je niz reaktivnih pojava u tradicionalnim društvima *islama*, između ostalog i takozvani islamski fundamentalizam kojem svemoćni Zapad određuje ideologiju i političke agende. Ova tvrdnja može biti paradoksalna, ali postaje jasnija ako se čitaju djela o “sukobu fundamentalizama”.

Na drugo pitanje, odnosno kakav je odnos između globalizacijskog i neoliberalnog modernizma s jedne strane i islamskog tradicionalizma s druge strane profesor Karić dalje navodi: „mislim da su u pravu oni autori, među njima sam i ja, koji smatraju da uvijek treba preispitati značenje termina, posebno treba kritički analizirati snage koje stoje iza promoviranja intendiranih značenja u terminima. Globalizacija i neoliberalni modernizam također su samo eufemizmi za gospodareće ideologije i strategije svemoćnog Zapada.

Naravno, u nekim svojim izrazima "islamski tradicionalizam" pokazuje da nije imun na brze i stubokne pojave koje, kao sezonske mode, dolaze odasvuda od gospodarećeg Zapada.

Ali ja smatram da "islamski tradicionalizam", ako privremeno prihvatimo tu sintagmu, jeste reaktivna pojava na ono čemu se tepa riječima "globalizacijski liberalizam", s tim što treba imati u vidu da u samoj islamskoj tradiciji, u njezinim živim izvorima koji nisu presahli, imaju itekako brojni "osigurači" koji ne dopuštaju da glavni tokovi islama završe u tzv. "islamskom tradicionalizmu".

Naime, ovim hoću reći da je sama islamska kultura i civilizacija iznutar sebe itekako sposobna obnavljati svoje duhovne izraze i prinose čovječanstvu, i na nju, tu islamsku kulturu i civilizaciju, ne treba gledati kao na nešto što stoji pod presudnim utjecajem nečega izvan nje.“

Profesor Karić zaključuje riječima: „Kad se ovdje kaže “gospodareće ideologije i strategije Zapada” ne želimo da dođe do jedne strašne i opasne redukcije svega svekolikog na Zapadu samo na ono gdje se Zapad pokazuje u piramidi svjetske moći!

Naime, danas kao i uvijek ima “mnogo Zapada” i “mnogo Istoka”. Treba biti svjestan ovih razlika i reći da na Zapadu ima mnogo toga dobro bitnog u znanosti, u umjetnosti, u kulturi, u duhovnosti... Svima se treba savjetovati ova osjetljivost na razlike i budnost spram te osjetljivosti...

Jednako tako, potrebno je proučavati pojave i izraze u kojima je čovječanstvo danas de facto postalo dobrobitno ujedinjeno, tih pojava i izraza ima, srećom, mnogo.“ (akademik. prof. dr. Enes Karić, 2024, pers. comm., 13. april).

Na pitanje u kojoj mjeri je Zapadni imperijalizam utjecao na buđenje islamskog fundamentalizma profesor Orhan Jašić navodi: „Samo bih načinio jedan kraći osvrt na pojam islamski, prije negoli pokušam odgovoriti na pitanje. Naime, pod *islamom* se podrazumijeva predanost Jednom i Jedinom Bogu, stoga je konstrukcija islamski fundamentalizam, motreći iz navedenog ugla, prikladna. No s druge strane mislim da bi bilo prikladnije upotrijebiti pojam muslimanski fundamentalizam, jer samim time involviran je segment ljudske naravi u pojedinačnom odnosno općem djelovanju navedene grupacije. Osim rečenog skrenuo bih pozornost da je čak i sam pojam fundamentalizam moguće tumačiti višestruko, ali u ovome slučaju ga razumijevamo u jednome rigidnom, isključujućem i militantnome smislu.

Kada je riječ o zapadnome imperijalizmu u suodnosu sa fundamentalizmom za sigurno je da su navedena dva segmenta iz Vašega pitanja međusobno povezane. Nažalost okcidentalna kolonijalistička i imperijalistička nemoralnih gibanja tj. podjarmljivanje, obezvređivanja, eksploatiranja najčešće istočnog muslimanskog areala (indijskog podkontinenta, arapskih država etc.), prouzročili su tokom historije a i danas putem neokolonijalizma jedan ozbiljan vid isfrustriranosti koji je na koncu, između ostaloga, imao za proizvod bujanje fundamentalističkih stremljenja. No, i među samim fundamentalistima došlo je do disperziranosti, jer su s jedne strane neki fundamentalistički pokreti nastajali kao oporba dok su drugi katkada dobro koegzistirali sa okcidentalnim imperijalizmom, koji nije morao biti samo vojnog, nego općenito ideološkog i kulturnog karaktera. U odnosu na gore rečeno i dan danas navedeni vidovi fundamentalističkih pokreta, uglavnom, produciraju poteškoće i samom muslimanskom populusu koji nastanjuje podneblja i na istoku i na zapadu kao većinska ili pak manjinska grupacija.“

Na drugo pitanje, kakav je odnos između globalizacijskog i neoliberalnog modernizma s jedne strane i islamskog tradicionalizma s druge strane, profesor Jašić govori: „Globalizacija u općemu sociološkome i ideološkome smislu teži unificirati svijet u kulturno-civilizacijskome smislu sukladno okcidentlano-američkom pogledu na svijet. Ipak valja istaknuti da je i sama globalizacija doprinijela razvijenim protoku informacija, što je zasigurno zasluga suvremenih tehničkih otkrića. No s druge strane vrlo često u globalizacijskom pogledu na svijet bivaju katkada suptilno a nekada i agresivno isključivani drukčiji odnosno drugi a najčešće manjinski ili finansijski inferiorniji kulturni i civilizacijski egzistenti koji, što je i logično, ne proizilaze iz ekonomsko-tehnološki “napredne“ okcidentalne civilizacije.

Stoga proces globalizacije biva popraćen u svojstvu ideološko-materijalnog pokretača putem neoliberalna ekonomija. Ona s obzirom na svoj pogled na svijet u središtu zbilje fokusira primarno interes k novcu, ali i moći te drugim utilitarnim vrijednostima. Time je esencija navedenog ideološkog obrasca pozicionirana primarno antropocentrično odnosno potrošački. S druge strane u muslimanskom tradicijskom konceptu razumijevanja kulture i pogleda na svijet, fokus je usmjeren prema Bogu Jednom i Jednim. Teocentrični pogled na svijet inzistira na predanosti Bogu, ali i na harmoniji svega stvorenoga, za razliku od neoliberalnog koji za ishod može imati otuđenost od Boga, vlastite primordijalne prirode, ali i zajednice vjerujućih.“ (prof. dr.dr. Orhan Jašić, 2024, pers. comm., 27. august).

Zaključna razmatranja

U konačnici ovaj rad istražuje kako politika *vesternizacijskog neoimperijalizma* utječe na percepciju *islama* i oblikuje praktičnu politiku prema islamskim zemljama. Generalna hipoteza sugerira da ovaj pristup često percipira *islam* kroz prizmu predrasuda i nedostatka dubljeg razumijevanja, što može rezultirati neželjenim i negativnim implikacijama na domaćem i međunarodnom nivou. Prva pomoćna hipoteza potvrđuje da postoji jasna korelacija između zapadnjačke kulturne dominacije i političkih aspiracija prema islamskim zemljama. To je jasno prikazano i u istraživanju, pogotovo u periodu kolonijalizma i postkolonijalizma. *Vesternizacija* i *neoimperijalizam* su prepoznati kao ključni koncepti u savremenoj politološkoj teoriji, s posebnim fokusom na njihov utjecaj na islamske zemlje. Druga hipoteza naglašava da je percepcija *islama* u zapadnom svijetu često oblikovana kroz prizmu kolonijalne historije, geopolitičkih interesa i medijskih narativa, što može rezultirati stereotipima i predrasudama. Treća pomoćna hipoteza ukazuje na to da politike zapadnih zemalja prema islamskim društvima često reflektiraju strahove ili ambicije vezane za sigurnost, resurse ili geostrateški položaj. Kao odgovor, islamski pokreti protiv *vesternizacijskog neoimperijalizma* razvijaju se kao reakcija na percepciju zapadnjačke dominacije. Tako su nerijetko i nastajali pokreti kao jedan vid otpora prema zapadnjačkom *neoimperijalizmu*, koji se povezuju s terorizmom. Kroz istraživanje je također potvrđena i četvrta hipoteza gdje se naglašava da je kolonizacija islamskih zemalja ostavila duboke tragove na društva, političke strukture i identitete, oblikujući njihov odnos prema Zapadu i modernizaciji. Nadalje, potvrda pete hipoteze može se uočiti kroz osnivanje raznih fundamentalističkih pokreta otpora i bitno je istaknuti da je zapadni imperijalizam potaknuo buđenje islamskog fundamentalizma kao odgovor na nametanje stranih političkih, ekonomskih i kulturnih sistema, što je dodatno oblikovalo geopolitičku dinamiku u islamskom svijetu. Šesta hipoteza pokazuje da je recepcija *vesternizacijske* politike i dinamične modernizacije u islamskom svijetu varirala, ovisno o socio-ekonomskim, političkim i kulturnim faktorima, te o stepenu otvorenosti društva prema vanjskim utjecajima. Konačno, sedma pomoćna hipoteza ukazuje na to da se islamistički terorizam često interpretira kao odgovor na *vesternizacijski neoimperijalizam* i dominaciju zapadnih sila u muslimanskim zemljama, reflektirajući duboke frustracije i osjećaj nemoći unutar muslimanskih država. Dakle, islamistički terorizam se razvijao u društvima i država gdje je *vesternizacijski neoimperijalizam* bio snažno razvijen i utjecajan, s toga je islamistički terorizam bio odgovor na ovakvu politiku. Zaključci istraživanja potvrđuju da *vesternizacijski* pristup često vodi do generalizacija i pojednostavljenja kompleksne religije i kulture *islama*, ignorirajući raznolikost unutar

islamskog svijeta. To može rezultirati političkim odlukama zasnovanim na stereotipima umjesto na stvarnim činjenicama i potrebama zajednice, što ima dalekosežne posljedice kako za odnose između Zapada i islamskog svijeta, tako i za unutrašnju stabilnost islamskih zemalja. Preporuke za buduća istraživanja i politike uključuju dublje razumijevanje i poštivanje kulturne i religijske raznolikosti, te izbjegavanje simplificiranih narativa koji vode do negativnih implikacija u praktičnoj politici.

Nalazi ovog istraživanja sugeriraju da je *vesternizacija* islamskih društava, često vođena brutalnim neoimperijalističkim agendama, gdje se stvorio prostor za nesporazume, stereotipe i nedostatak nijansiranog razumijevanja između strana. Kolonijalno naslijeđe i težnja za geopolitičkim interesima bili su instrumentalni u oblikovanju zapadnjačke percepcije *islama*, što je dovelo do previše pojednostavljenih narativa i ignoriranja složene realnosti na terenu. Štaviše, istraživanje naglašava recipročnu prirodu ove dinamike, gdje je percepcija zapadne dominacije potaknula uspon islamskog fundamentalizma kao reakcionarnog odgovora. Ovo je zauzvrat dodatno ojačalo negativne stereotipe unutar Zapada, stvarajući začarani krug koji održava podjelu između te dvije sfere. Na kraju, zaključak koji proizilazi iz ove studije je da je za rješavanje ovog kompleksnog pitanja potreban višestruki pristup. Taj pristup uključuje kritičko ispitivanje historijskih i političkih faktora koji su doprinijeli trenutnom stanju stvari, dubokom angažmanu na stvaranju harmoničnijeg odnosa između ove dvije strane, te promoviranje mira i zajedničkih vrijednosti kroz dijalog.

Bibliografija

Popis knjiga:

1. Almond, Ian (2011). *Predstavljjanja islama u zapadnjačkoj misli*. Sarajevo: Centar za napredne studije.
2. Ansary, Tamim (2020). *Ometena sudbina*. Sarajevo: Centar za napredne studije.
3. Ansary, Tamim (2020). *Ometena sudbina*. Sarajevo: Centar za napredne studije.
4. Armstrong, Karen (2007). *Bitka za Boga (Fundamentalizam u judaizmu, kršćanstvu i islamu)*. Sarajevo: Šahinpašić.
5. Armstrong, Karen (2008). *Islam (kratka povijest)*. Zagreb: Alfa d.d.
6. Atasoy, Yildiz (2009). *Islam's Marriage with Neoliberalism - State Transformation in Turkey*. London: Palgrave macmillan.
7. Azak, Umut (2010). *Islam and secularism in turkey*. London: I.B.Tauris.
8. Bišćević, Hido (1987). *U ime Alaha: iransko islamska revolucija*. Zagreb: Naprijed.
9. Cain, P. J., i Hopkins, A. G. (1993). *British imperialism: Innovation and expansion, 1688-1914*. Boston: Addison-Wesley Longman Ltd.
10. Clot, Andre (2012). *Muslimanska Španija*. Sarajevo: Libris.
11. Džait, Hišam (1989). *Evropa i islam*. Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije.
12. Ebu Sulejman, Abdulhamid (2019). *Slabljenje islamske civilizacije i njena obnova: obrazovni i odgojni korijeni*. Sarajevo: Centar za napredne studije.
13. Esposito, L. John (2001). *Islamska prijetnja mit ili stvarnost?*. Živinice: Selsebil.
14. Field, Michael (1994). *Inside the Arab World*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
15. Giddens, Antony (1999). *Runaway World*. London: The BBC Reith Lectures.
16. Goody, Jack (2004). *Islam in Europe*. Cambridge: Polity Press.
17. Grabus, Nedžad (2020). *Od "drugoga" do blišnjega: (eseji o islamu u sekularnoj državi i međureligijskom dijalogu)*. Ljubljana: Averroes.
18. Haar, ter. Gerrie i Busuttil, J. James (2003). *The freedom to do God's will (Religious fundamentalism and social change)*. London i New York: Routledge.
19. Hafizović, Rešid (2015). *Stubovi islama i džihad*. Sarajevo: Connectum.
20. Hafizović, Rešid (2017). *Spoznaja, prva vrijednost islama*. Sarajevo: Naučnoistraživački institut "IBN SINA".

21. Hassan, Hassan i Weiss, Michael (2015). *ISIS u srcu vojske terora*. Sarajevo: Buybook.
22. Held, David i Moore, L. Henrietta (2007). *Cultural politics in a global age*. London: A Oneworld Book.
23. Herriot, Peter (2009). *Religious Fundamentalism (Global, Local and Personal)*. London i New York: Routledge.
24. Hodžić, Dževad (2021). *Eseji (Kratki uvod u pitanje kritičke interpretacije poruke islama)*. Sarajevo: El-Kalem.
25. Hofmann, Murad Wilfried (2009). *Islam i Zapad - kako izbjeći katastrofu i služiti islamu*. Biblioteka: Savremeni islamski mislioci.
26. Huntington, P. Samuel (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
27. Izetbegović, Alija (1984). *Islam između Istoka i Zapada*. Sarajevo: Svjetlost - El-kalem.
28. Jašić, Orhan (2019). *Bioetički problemi u publikacijama islamske zajednice u Bosni i Hercegovini od 1945. do 2012*. Zagreb: Pergamena.
29. Jordan, Michael (2008). *U ime Božje*. Zagreb: Naklada Ljevak.
30. Kadić, Samedin (2019). *Mali leksikon velikih tema*. Sarajevo: Centar za napredne studije.
31. Kalanj, Rade (2004). *Globalizacija i postmodernost*. Zagreb: Politička kultura.
32. Kalim, Ibrahim (2019). *Ja, onaj drugi i drugačiji svijet (uvod u historiju odnosa islama i Zapada)*. Sarajevo: Dobra knjiga.
33. Karčić, Fikret (1990). *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*. Sarajevo: Biblioteka posebnih izdanja - Islamski teološki fakultet u Sarajevu.
34. Karčić, Fikret (2014). *Muslimani balkana "Istočno pitanje" u XX. Vijeku*. Sarajevo: Centar za napredne studije.
35. Karić, Enes (2004). *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća I*. Sarajevo: El-Kalem.
36. Karić, Enes (2009). *Islam i muslimani pred savremenim izazovima*. Sarajevo: Biblioteka savremeni islamski mislioci.
37. Karić, Enes (2015). *Čekajući Evropu*. Sarajevo – Zagreb: Synopsis.
38. Karić, Enes (2018). *Džemaludin el-Afgani (reformator i predvodnik islamske obnove)*. Sarajevo: El-Kalem.
39. Karić, Enes (2018). *Muhammed Abduhu (život i komentatorski prinosi)*. Sarajevo: El-Kalem.

40. Karpat, H. Kemal (2000). *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. Oxford University Press.
41. Kejt, Neš (2006). *Savremena politička sociologija*. Beograd: Blackwell Publishing Ltd.
42. Kepel, Gilles (2002). *Jihad - The Trail of Political Islam*. Cambridge, Mass: The Belenap Press of Harvard University Press.
43. Kincler, Klaus (2002). *Verski fundamentalizam (Hrišćanstvo – judaizam – islam)*. Beograd: Clio.
44. Kulenović, Tarik (2008). *Politički islam*. Zagreb: VBZ.
45. Lapidus, Ira M. (2002). *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
46. Mahathir, Mohamad (2002). *Globalizacija i nove realnosti*. Sarajevo: Ljiljan.
47. Marcovitz, Hal (2010). *Religious fundamentalism*. San Diego: ReferencePoint Press, Inc.
48. Qutb, Sayyid (2006). *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*. London: Routledge.
49. Ramadan, Tariq (2002). *Biti evropski musliman*. Sarajevo: Udruženje ilmijje Islamske zajednice u BiH.
50. Ruthven, Malise (1997). *Islam: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
51. Said, W. Edward (1993). *Culture and imperialism*. London: Vintage Books.
52. Said, W. Edward (2008). *Orijentalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.
53. Sardar, Ziauddin (2015). *O islamu, nauci i budućnosti*. Sarajevo: Centar za napredne studije.
54. Scholte, Jan Aart (2000). *Globalization: A Critical Introduction*. New York: Palgrave Macmillan.
55. Serdar, Ziauddin (2015). *O islamu, nauci i budućnosti*. Sarajevo: Centar za napredne studije.
56. Shabbar, Said (2019). *Idžtihad i obnova*. Sarajevo: Centar za napredne studije.
57. Smailagić, Nerkez (1973). *Klasična kultura islama (knjiga I)*. Zagreb: Vlastita autorska naklada.
58. Smailagić, Nerkez (1975). *Uvod u Kur'an*. Zagreb: Vlastita autorska naklada.
59. Stewart, S. Geoffrey (2024). *Arming the World: American Gun-Makers in the Gilded Age*. Guilford: Lyons Press.

60. Termiz, Dževad (2022). *Metodologija društvenih nauka (treće izdanje)*, Univerzitet u Sarajevu Fakultet političkih nauka, Sarajevo i Beograd: Međunarodno udruženje metodologa društvenih nauka,
61. Termiz Dževad i Milosavljević, Slavomir (1999). *Uvod u metodologiju politikologije*, Sarajevo: DAX – Trade.
62. Termiz, Dževad i Milosavljević, Slavomir (2018). *Praktikum iz metodologije politikologije (drugo izmijenjeno, dopunjeno i prošireno izdanje)*, Sarajevo/Beograd: Univerzitet u Sarajevu Fakultet političkih nauka, Sarajevo i Međunarodno udruženje metodologa društvenih nauka.
63. Zakaria, Farid (2007). *Post-američki svet*. Smederevo: Heliks.

Članci u časopisima i zbornicima:

1. Ahokegh, A.F. (2012). *Boko Haram: a 21st century challenge in Nigeria*. European Scientific Journal, vol. 8., god. 21., str. 46-55.
2. Ahsani, Syed Ali (2010). *Kuda dalje? Muslimanski doprinos civilizaciji: predznak treće renesanse*, u: Ahmed, Basheer, Ahsani, Syed, Siddiqui, Dilnawaz. *Doprinos svjetskoj civilizaciji*. Sarajevo: El-Kalem i Centar za napredne studije.
3. Ajzenhamer, Vladimir (2012). *Politički eksperiment koji traje – politički sistem Islamske Republike Iran*. Azijske sveske, vol. 1., god. 1.
4. Alibašić, Ahmet (2004). *Islam i zapad: komplementarni, ne suprotstavljeni*. Novi muallim, vol. 19., str. 131-133.
5. Alibašić, Ahmet (2015). *Arapsko proljeće i reakcije tradicionalističke uleme*. Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, god. 19., str. 165-190.
6. Alibašić, Ahmet (2018). *Trendovi u savremenoj islamskoj misli*. Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, god. 22., str. 91-119.
7. Bin, Yu (2020). *Neo-imperialism, the Final Stage of Imperialism*. International Critical Thought, vol. 10., br. 04., str. 495-518.
8. Chris, Allen (2014). *Kratka povijest savremene islamofobije prije 11. septembra 2001. godine*. u: Alibašić, Ahmet i Jusić, Muhamed. *Islamofobija*, Sarajevo: Centar za napredne studije.
9. Cole, Juan (2014). *Islamofobija i retorika američke vanjske politike: Za vrijeme Busha i poslije*, u: Alibašić, Ahmet i Jusić, Muhamed. *Islamofobija*, Sarajevo: Centar za napredne studije.
10. Dwiastuti, Ilmi (2021). *The Roots of Israel-Palestine Conflict: A Political Culture Analysis*. AEGIS: Journal of International Relations, vol. 04., br. 02., str. 19-33.

11. Fejzić, Elvis (2018). *Razvoj socijalne, političke i ideološke misli u Bosni i Hercegovini do kraja Prvog svjetskog rata*. Zbornik radova - Naučno savjetovanje: Naučna misao u Bosni i Hercegovini/historijski razvoj do kraja XX stoljeća/Knjiga 2, str. 559-576.
12. Haas, Richard (2000). *Imperial America*. Atlanta Conference. Puerto Rico.
13. Irving, Sarah (2021). *Introduction Part I Indigenising Cultural Diplomacy?*, u: Summerer, Karène Sanchez i Zananiri, Sary. *European Cultural Diplomacy and Arab Christians in Palestine, 1918–1948*. London: Palgrave Macmillan.
14. Jochen, Hippler (2008). *Naslijeđe prošlosti (Sukob kao tradicija)*, u: Goldman, Michael. *Zapad i muslimanski svijet*. Sarajevo: Centar za napredne studije i Goethe institut.
15. Jović, Nikola (2013). *Kultura i globalizacija - suprotstavljena tumačenja*. Godišnjak Fakulteta političkih nauka. Beograd, vol. 7., br. 9., str. 65-79.
16. Kaluđerović, Željko (2009). *Poimanje globalizacije*. Filozofska istraživanja. Novi Sad, vol. 29., br.1., str. 15-29.
17. Kassie, Tewodros i Jorgie, Yemiamrew (2020). *The Challenges of Globalization to Africa: Theoretical Reflections and Practical Assessments*. World Journal of Research and Review (WJRR). vol. 11., br.3., str. 21-38.
18. Kovač, Mirnes (2019). *Novi akteri u međunarodnim odnosima: razlika između al-Kaide i Isil-a*. Novi muallim, god. 79., str. 81-89.
19. Lončar, Jelena (2005). *Globalizacija pojam, nastanak i trendovi razvoja*. Geoadria, vol. 10., br. 01., str. 91-104.
20. Matić, Davorka (2011). *Islamski pokret u arapskom svijetu: uzroci, teme i značaj*. Socijalna ekologija: časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline, vol. 20., br. 01., str. 31-54.
21. Maziak, Wasim (2017). *Science, modernity, and the Muslim world: To improve scientific research in Muslim countries requires profound social and economic liberalization of their societies*. EMBO reports, vol. 18., god. 2., str. 194-197.
22. Nail, Thomas (2019). *Migrant climate in the Kinocene*. Mobilities, vol. 14., br. 03., str. 375-380.
23. Nasr, S.V.R. (2002). *Evropski kolonijalizam i nastanak modernih muslimanskih država*. u: Espozito, Džon L. *Oksfordska istorija islama*, Beograd: Clio.
24. Opačić, Nives (2010). *Jezični imperijalizam i politička korektnost*. Slavia Meridionalis. Warsaw, vol. 10., br.19., str. 235-250.

25. Pasha, Mustapha Kamal (2002). *Predatory Globalization and Democracy in the Islamic World*. The Annals of the American Academy of Political and Social Science, vol. 581., god. 1., str. 121-132.
26. Purwanto, Adi Joko (2019). *Globalization and Economics Discrepancy of Northern-Southern Countries*. Atlantis Press. Semarang, vol. 149., str. 45-47.
27. Ramadan, Tariq (2015). *Zapad: teritorij svjedočenja*, u: Alibašić, Ahmet i Jusić, Muhamed. *Savremene muslimanske dileme*. Sarajevo: Centar za napredne studije.
28. Silajdžić, Adnan (1999). *Potreba i mogućnosti muslimansko-kršćanskog dijaloga-islamski pogled*. Vrhbosnensia, časopis za teološka i međureligijska pitanja, vol. 3., god. 2., str. 205-216.
29. Topoljak, Sulejman (2010). *Odnos vjere i politike u percepciji islamista i sekularista*. Zbornik islamskog pedagoškog fakulteta u Bihaću. Bihać, vol. 3., br. 3., str. 65-98.
30. Van Laue, H. Theodore (1987). *The World Revolution of Westernization*. The History Teacher, Society for History Education. California, vol. 20., br. 02., str. 263-279.

Internet izvori:

1. McDougall, W. A. i Magdoff, Harry (2023). *New Imperialism*. *Encyclopedia Britannica*. Datum pristupa: 27.04.2024. godine, tekst dostupan na: <https://www.britannica.com/topic/New-Imperialism>.



FAKULTET
POLITIČKIH
NAUKA

Obrazac AR

UNIVERZITET U SARAJEVU – FAKULTET POLITIČKIH NAUKA
IZJAVA o autentičnosti radova

Stranica 90 od 90

Naziv odsjeka i/ili katedre: Politologija
Predmet: Završni magistarski rad

IZJAVA O AUTENTIČNOSTI RADOVA

Ime i prezime: Faris Mušanović
Naslov rada: Vesternizacijski neoimperijalizam i islam: percepcija i političke implikacije
Vrsta rada: Završni magistarski rad
Broj stranica: 90

Potvrđujem:

- da sam pročitao/la dokumente koji se odnose na plagijarizam, kako je to definirano Statutom Univerziteta u Sarajevu, Etičkim kodeksom Univerziteta u Sarajevu i pravilima studiranja koja se odnose na I i II ciklus studija, integrirani studijski program I i II ciklusa i III ciklus studija na Univerzitetu u Sarajevu, kao i uputama o plagijarizmu navedenim na web stranici Univerziteta u Sarajevu;
- da sam svjestan/na univerzitetskih disciplinskih pravila koja se tiču plagijarizma;
- da je rad koji predajem potpuno moj, samostalni rad, osim u dijelovima gdje je to naznačeno;
- da rad nije predat, u cjelini ili djelimično, za stjecanje zvanja na Univerzitetu u Sarajevu ili nekoj drugoj visokoškolskoj ustanovi;
- da sam jasno naznačio/la prisustvo citiranog ili parafraziranog materijala i da sam se referirao/la na sve izvore;
- da sam dosljedno naveo/la korištene i citirane izvore ili bibliografiju po nekom od preporučenih stilova citiranja, sa navođenjem potpune reference koja obuhvata potpuni bibliografski opis korištenog i citiranog izvora;
- da sam odgovarajuće naznačio/la svaku pomoć koju sam dobio/la pored pomoći mentora/ice i akademskih tutora/ica.

Mjesto, datum

Sarajevo, 12. 09. 2024.

Potpis
