

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 1,171—183

UDK: 323(620)“20“:17

Besedilo prejeto: 12/2016; sprejeto: 4/2017

Matej Hedl

Kompleksnost dialoga v egiptovski tranziciji

Povzetek: Avtorjev članek je prispevek k razumevanju pomena dialoga v procesih politične tranzicije, kot zgled je navedena »arabska pomlad«. Ta pomlad je leta 2010 kot požar zajela države magrebskega pasu in s tem sprožila neustavljiv val političnih sprememb. Egipt ima zaradi svojih geopolitičnih posebnosti pomemben religiozni, politični in varnostni vpliv na stabilnost v širši regiji. Proces politične tranzicije v Egiptu izrazito zaznamujeta predvsem obsežen politično-ideološki in verski konflikt. Tranzicijskim oblastem namreč ne uspe izpeljati medverskega in medideološkega dialoga zaradi zakoreninjene dote samodržne vladavine Hosnija Mubaraka, ki je temeljila na družbenoekonomski neenakosti, na vsenavzoči korupciji, na političnem enoumju, na obveščevalno-policijski represiji in na ideološkem izključevanju. Egipt tako (še) ne more stopiti na pot zelene demokratične stabilnosti in ekonomskega napredka. Ob predstavitvi temeljnih načel konflikta se bo avtor osredotočil predvsem na pomen tehnike in metodike uspešnega dialoga, to pa bo poizkušal dokazati na podlagi kvalitativno-deskriptivnega modela raziskave, ob uporabi metode razčlenitve teorij dialoga Leonarda Swidlerja (1983) in etike diskurza Jürgena Habermasa (1990).

Ključne besede: dialog, konflikt, etika diskurza, korupcija, Egipt, džihad, politična tranzicija

Abstract: **Complexity of Dialogue in the Egiptian Transition**

In the following article, the author's intent is to add to the understanding of the meaning of dialog within the scope of political transition, with the »Arab Spring« used as an example. In 2010, the »Arab Spring« swept through the countries of the Maghreb region and started a wave of unstoppable political changes. Due to its geo-political position, Egypt has an enormous religious, political and security influence in the wider region. The process of political transition in Egypt has been characterized by huge political, ideological and religious conflicts. Due to the deeply-rooted legacy of Hosni Mubarak's autocratic rule, which was marked by economic and social unrest and corruption, political oppression, police and intelligence repression and ideological elimination, the transitional authorities have been unable to achieve an inter-religious or inter-ideological dialogue. Thus, Egypt is still unable to follow the path of desired democratic stability and economic progress. In addition to presenting the basic framework of the conflict, the author is focused on the importance

of the techniques and methodology of a successful dialogue, which he tries to prove by using a qualitative and descriptive method of research while analyzing the theories of dialog by Leonard Swidler (1983) and ethics of discourse by Jürgen Habermas (1990).

Key words: dialogue, conflict, ethics of discourse, political transition, jihad

1. Uvod

Dolgoletna navidezno demokratska, v bistvu pa avtokratska vladavina Hosnija Mubarak je v Egiptu privedla do družbeno-socialno-ekonomskega spora med privilegiranci skorumpiranega sistema in večino populacije, živeče v nenehni gospodarski in socialni stiski. Zamenjava oblasti, ki je sledila uvodu »arabske pomladi« v Tuniziji, je evforično zajela tudi egiptovske množice in s tem sprožila družbeni tok dogodkov, ki je težil k demokratičnim spremembam v Egiptu. Egiptovska družba med Mubarakovo vladavino ni bila zmožna upravljati svoje lastne države, saj so bili vsi vzvodi oblasti v rokah vodilne politične opcije in samega predsednika Mubarak. Če pogledamo zgolj s perspektive elementov Rousseaujeve razlage družbene pogodbe, ki suverenost pušča v rokah skupnosti državljanov – združeni so v obči volji (2001, 31–32) in oblasti ne prenašajo na individualnega vladarja –, je razumljivo, da je bil nastop konflikta med »arabsko pomladjo« v Egiptu skoraj neizogiben. Pri tem je Mubarakov režimski škorenj v svojih represivnih ukrepih in arbitrarnem delovanju, ki je globoko posegel na polje človekovih pravic in svoboščin, daleč presegel te »dogovorjene« predpostavke »družbene pogodbe«. V družbi so tlele želje po demokratičnih spremembah. Elementi egiptovske demokratične družbe so se ob izbruhu dogodkov, ki so pomenili začetek tranzicijskega časa v Egiptu, nenadoma soočili z dvema konfliktoma, z »zunanjim« in z »notranjim«. »Zunanji« konflikt je bil pričakovani in je bil zajet v poizkusu kolikor mogoče malo bolečega prehoda in »obračuna« z avtoritativnim režimom predsednika Mubarak, »notranji« konflikt pa je bil bolj občutljiv in je tlel na temelju verskih in ideoloških nasprotij, neusklajenega političnega delovanja in medsebojnega nezaupanja nastajajočih opozicijskih skupin.

2. Pomen družbenega spora kot elementa politične tranzicije v Egiptu

Bistvo grožnje procesu tranzicije v Egiptu in njen morebitni (ne)uspeh je treba celostno pogledati skozi okvir prepletanja več teorij: teorije spora, teorije dialoga in teorije etičnega diskurza. Razslojenosti in težave egiptovske družbe bomo poskušali dognati skozi spekter konsenzualne teorije in teorije spora. Razliko med teorijama nam daje Ritzer (1992), ki trdi:

»Konsenzualne teorije vidijo skupne norme in vrednote kot temelj družbe, osredotočajo se na družbeni red, ki temelji na tistem dogovoru, in spreje-

majo odvijanje družbenih sprememb v počasni ter urejeni obliki. Nasprotno, sporne teorije poudarjajo prevlado določenih družbenih skupin nad drugimi, družbeni red zanje temelji na manipulaciji in nadzoru s strani vladajočih skupin, družbene spremembe pa se po njihovem mnenju odvijajo hitro ter izven zakonske opredelitve, kot naskok podrejenih skupin na vladajoče skupine.« (231)

Družbeni konflikt, ki se je nakazoval med egiptovsko tranzicijo, je tako soočil dva politična pola. Na eni strani sta bili politična klika in elita vladajočega razreda pod okriljem predsednika Mubaraka in njegove Nacionalne demokratične stranke, na drugi strani pa versko, ideološko in politično pisana opozicija. Tu lahko ključno vlogo v procesih egiptovske tranzicije pripišemo več političnim akterjem oziroma skupinam:

1. Glavni namen skupine radikalnih protestnikov je bil, odstaviti predsednika Mubaraka in preprečiti imenovanje njegovega sina za naslednika. Skupina je bila pripravljena na sodelovanje z odhajajočimi strukturami starega sistema. V njenem političnem delovanju je opaziti pomanjkanje politične ideologije, jasno zastavljenih ciljev in koncepta ureditve prihodnjega Egipta.
2. Skupina reformističnih protestnikov je želela uvesti korenite spremembe egiptovske države, a pri tem niso želeli posegati v temelje državne ureditve. Za vzroke krize so krivili razraslo in razvejano državno korupcijo. Z reformo države so želeli doseči pravno odgovornost državnih funkcionarjev in demokratično izraženo voljo ljudstva. V to skupino se uvršča Muslimanska bratovščina (MB) in njej sorodne islamske stranke. Prav MB je v tranziciji videla zgodovinsko priložnost, da državo približa islamskim tradicionalnim vrednotam in politični doktrini.
3. Skupina mladih protestnikov politično tranzicijo razume kot revolucionarno priložnost temeljite rekonstrukcije egiptovske države. Prekinitev vseh vezi z državno ureditvijo in strukturo dosedanje države je bila njihova prioriteta naloga. Skupina ni imela širše politične platforme natančnega načrta ureditve Egipta po prenosu oblasti.
4. Manjše so bile skupine koptskih, evangeličanskih in drugih verskih manjšin. Njihov cilj je bil, ob politični tranziciji ustvariti ekonomsko-socialne možnosti, ki bi vodile v zmanjševanje družbenih in socialnih razlik egiptovske družbe in k zagamčeni enakopravnosti vseh veroizpovedi.
5. Vrhovni svet oboroženih sil (SCAF)¹ ima za cilj ohranjanje enotnosti države, reda in zakonitosti in med tranzicijo dekretno upravlja državo. Bolj kakor člen prehoda in katalizator tranzicijskih težav pa SCAF deluje kot avtoritativni oblastniški organ, saj zgolj utrjuje moč vojske kot enega najpomembnejših elementov egiptovske družbe, ne vključuje pa vseh političnih subjektov v kreiranje prihodnje politične ureditve Egipta.

¹ Vrhovni svet oboroženih sil (Supreme Council of the Armed Forces – SCAF) je vojaški organ dvajsetih najvišjih vojaških predstavnikov vseh rodov egiptovske vojske na čelu z maršalom Mohamedom Husseinom Tantawijem.

Primarni konflikt med demokratičnimi zahtevami egiptovske družbe in Mubarakovim režimom je težil h kvalitativnim spremembam egiptovske družbe. Temu pritrjuje tudi Dahrendorfova teorija sporov, ki zagovarja tezo, da »vse, kar je kreativnost, inovativnost in razvoj v življenju posameznika, njegove skupine in družbe, obstaja v nezanemarljivi meri zaradi delovanja sporov med skupino in skupino, posameznikom in posameznikom, čustvi in čustvi znotraj enega posameznika« (1959, 208). To dejstvo se Dahrendorfu zdi dovolj za opravičilo vrednostne sodbe, da je spor v bistvu dober in zaželen fenomen. Konflikt tako nastopa kot gonilo napredka družbe in v tem bi lahko videli tudi oblike funkcionalizma, saj je »trk vrednot in interesov, napetosti med tistim, kar obstaja, in tistim, kar določene skupine menijo, da bi morale obstajati, spor med pričakovanimi ugodnostmi in novimi položaji ter skupinami, ki zahtevajo del v oblasti, bogastvu in statusu, proizvod vitalnosti«. (Corser 1967, 28)

3. Dialog kot način reševanja sporov

Dialog lahko v grobem opredelimo kot pogovor o skupnih temah med dvema ali več osebami različnih pogledov, katerih prvotni namen je, da se vsak udeleženec dialoga uči od drugega udeleženca dialoga, s tem pa doseže spremembe v samem sebi in svojo lastno rast (Swidler 1983, 1–4). Dialog je del človekovega naravnega bistva. Nemški zdravnik Joachim Bauer ugotavlja, da je človek biološko zaznamovano bitje za sodelovanje. Po njem so geni človeka naravnani k sodelovanju, torej dialogu. Tudi agresija in izključevanje sta posledica pomanjkanja sodelovanja in ljubezni. Bauer zavrača Dawkinsonov sebični gen in Darwinovo načelo borbe vsakega z vsakim. Darwin je – po Bauerju – iskal v naravi le primere, ki naj bi potrdili njegovo tezo izključevanja in tekmovalnosti, opustil pa je vse druge, ki potrjujejo pripravljenost živih bitij za sodelovanje, zato rivalstva ni mogoče posplošiti na celotne živalske vrste in tudi ne na človeka. Po Bauerjevi metodi tudi Dawkins izpostavlja boj kot gonilno silo človeštva. (Juhant 2009, 39) Juhant poudarja, da je Engels prav tako namenoma enostransko razlagal Darwina, saj ga je uporabil kot dopolnitev marksističnega nauka o dialektiki narave, totalitarni sistemi moderne dobe pa za dokazovanje svoje premoči nad drugimi in kot podlago za revolucionarno delovanje. Boj naj bi bil po tem prepričanju temelj napredka človeštva, revolucija pa gonilna sila tega procesa, ki naj bi delovala na podlagi izključevanja drugih. (39)

Avtokratski režim upravljanja družbe premalo upošteva pomen in pozitivni učinek družbenega dialoga na politično, kulturno, medversko, religijsko, medetnično in na medosebno raven. Način upravljanja države, kakor ga je izvajal SCAF, je bil resda anomalija demokratičnega procesa vodenja države, a je bilo zaradi stihijsko sproženega tranzicijskega procesa in neorganiziranosti opozicijskih elementov to nekako nujno. Od SCAF je bilo odvisno, ali bo tranzicijskemu procesu uspelo položiti nove temelje vseobsežnega dialoga med različnimi verskimi, političnimi in ekonomskimi elementi družbe in odhajajočo strukturo starega režima.

Ker je SCAF uvedel dekretno upravljanje države, so bile vse oblike dialoga med prehodno oblastjo in opozicijskimi skupinami zminimalizirane in niso dopuščale pobud ljudstva na področjih, pomembnih za demokratični razvoj egiptovske družbe.

Ne gre prezreti, da je uspeh procesa tranzicije v veliki meri odvisen tudi od političnega dialoga, zgrajenega na temelju politične kulture države oziroma političnega sistema.

»Politična kultura je sestavljena iz mreže vrednot, stališč ter usmeritev v političnem sistemu in političnem vedenju članov nekega političnega sistema. Politične kulture ne oblikuje naključni zbir usmeritev, temveč trajne oblike, ki se medsebojno usklajujejo in podpirajo. Politična kultura predstavlja del splošne kulture, predstavlja pa tudi samostojni vidik politične kulture, četudi neke prvine splošne kulture vplivajo na politično kulturo.« (*Politička enciklopedija* 1975, s. v. »Politička kultura«)

Politični dialog lahko opredelimo in poimenujemo po predmetu (politični stvari) razprave in po načinu vodenja (političnega) dialoga. Kljub vsemu pa je težko opredeliti, kaj je politična tema. Ardentova vidi v političnih temah splošne teme z javnega področja ali splošnega dobrega. Kar pa razlikuje politični dialog od drugih oblik dialoga, so splošni cilji, ki jim sledi, okoliščine, v katerih nastaja, in osebk, ki so v tem dialogu vključeni. Alternativno lahko politične teme opredelimo kot zbir problemov, ki se morajo in se lahko rešijo z uporabo politične moči. Politični dialogi so potemtakem razprave in obravnave, ki opredeljujejo, kdaj naj prisilna prvina države prevzame nase breme teh problemov. Bolj kakor opredeliti sam politični dialog pa sodobni demokratični teoretiki poskušajo opredeliti razliko med političnim dialogom in – denimo – sokratičnim ali freudovskim dialogom. (Esquith 1996, 10)

4. Dialog – bližina in odgovornost

Trdimo, da je kultura političnega delovanja/nastopanja v desetletjih vladavine egiptovskega predsednika Hosnija Mubaraka izgubljala moralno odgovornost, saj je v veliki meri iz vodenja države izključevala ljudstvo. Vzorec tovrstnega vladanja se je kot posledica tega prenesel tudi v tranzicijski čas na delovanje SCAF in pozneje na demokratično izvoljenega predsednika Mohameda Mursija. Pod krinko enovitosti in varnosti države se je na eni strani SCAF trudil predvsem utrditi družbeno moč privilegirane vojske, na drugi strani pa je predsednik Mursi poskušal s svojimi lastnimi dekreti utrditi svoj predsedniški položaj. Oba sta tako izgubila odgovornost do družbe kot celote. Odgovornost po Baumanu opredeljuje:

»Osnovna prvina moralnega vedenja iz bližine drugega. Bližina pomeni odgovornost in odgovornost pomeni bližina. Razprava o relativni prednosti ene ali druge je pravzaprav brezplodna, saj si nobene ni mogoče zamisliti brez druge. Razpršitev odgovornosti in nevtraliziranje moralne potrebe, ki izhaja iz nje, morata nujno vključevati (sta pravzaprav sinonim za) zamenjavo bliži-

ne s fizično ali duhovno ločenostjo. Alternativa bližini je družbena distanca. Moralna lastnost bližine je odgovornost; moralna lastnost družbene distancje je pomanjkanje moralnega odnosa ali heterofobija.« (1989, 277–278)

Pomen moralne in družbene odgovornosti pa zasledimo tudi v okviru medverskega dialoga, ki je med egiptovsko tranzicijo vse bolj prihajal v ospredje. Odgovornost je tudi ena od osnovnih prvin vere. Beseda religija izvira iz latinske besede *religio*, ki pomeni previdnost. Previdno opazovanje in strah, z drugimi besedami, označujeta celoto moralnih akcij ali vrsto pravic, natančneje: tudi primerno vedenje v zadevah, ki zadevajo bogove ali Boga. (Jones 2005, 702) Emil Durkheim religijo označuje kot neopredeljen sistem verovanj in praks, ki velja za svete (od drugih neposrednih stvari ločene in prepovedane) predmete in ljudi združuje v eno in moralno povezano skupnost, imenovano Cerkev (1915, 47). Kakor je pokazal razvoj dogodkov, je imel neuspeh medverskega dialoga negativne posledice tudi na druge družbene procese, saj je to vodilo v razkol družbe vzdolž verskih temeljev, ta proces pa se še sedaj težko obvladuje.

Težave vseobsežnega družbenega dialoga so se med tranzicijo manifestirale na več relacijah:

1. SCAF – opozicijske skupine;
2. medsebojni odnosi med opozicijskimi skupinami;
3. predsednik Mohamed Mursi – SCAF;
4. predsednik Mohamed Mursi – opozicijske skupine.

Vsem elementom tranzicijskega časa Egipta se ni uspelo ravnati po iztočnicah, ki nam jih je na temeljih uspešnega medverskega dialoga priporočil Leonard Swidler. Swidler je namreč pot k uspešnem dialogu prikazal v desetih zapovedih konstruktivnega medverskega dialoga (1983, 311–314):

1. Osnovni namen dialoga je učenje oziroma svoje lastno spreminjanje in rast s ciljem razumevanja realnosti in našega delovanja. Tako odhajajoča oblast kakor tudi tranzicijska in v njej zbrani elementi politične družbe Egipta niso imeli realne percepcije političnega stanja, ki bi vodilo v izboljšanje politične in gospodarske stabilnosti države.
2. Medverski in medideološki dialog mora biti dvostranski projekt v vsaki medverski oziroma medideološki skupnosti in med vsemi medverskimi oziroma medideološkimi skupnostmi.
3. Udeleženci dialoga naj bodo pošteni in iskreni.
4. V sklopu medverskega, medideološkega dialoga ne smemo primerjati svojih lastnih idealov s prakso naših partnerjev. Raje primerjajmo svoje ideale z ideali naših partnerjev.
5. Udeleženci dialoga morajo predpostavljati, da je drugi udeleženec dialoga prav tako pošten in iskren.
6. Vsakemu udeležencu dialoga mora biti dovoljena možnost, da se izrazi/predstavi.

7. V dialogu ne sme biti področij, o katerih se že vnaprej ne strinjamo.
8. Proces dialoga se lahko zgodi samo med enakopravnimi udeleženci.
9. Dialog se lahko vzpostavi samo, ko obstaja vzajemno zaupanje.
10. Udeleženci dialoga morajo biti samokritični do svojih lastnih verskih izročil.
11. Udeleženci dialoga morajo poskušati razumeti, kako izročila drugih lahko celovito vplivajo tudi nanje.

Medverski in medideološki dialog po Swidlerju poteka na treh ravneh (311–314):

1. Na praktični ravni poteka dialog, ki hoče pomagati človečnosti.
2. Duševna raven je globlja raven, na njen poskušamo spoznati in občutiti partnerjevo vero oziroma ideologijo »od znotraj«.
3. Na razumski ravni v dialogu iščemo razumevanje in resnico.

5. Etika diskurza kot vodilo reševanja sporov

Če za tehniko vodenja dialoga vzamemo smernice Swidlerja in njegovih desetih zapovedi, pa lahko metodiko pristopa in vodenja dialoga skušamo najti v etiki diskurza oziroma etiki pogovora nemškega sociologa in filozofa Jürgena Habermasa (1990). Habermas v interakcijo družbenih subjektov skuša uvesti temelje in smernice poštenega in odprtega ter vsem subjektom dostopnega diskurza. Tranzicijski čas v Egiptu ni ustvarjal razmer in okoliščin za enakopraven in vseobsežen družbeni diskurz. Na eni strani tako vidimo nezmožnost političnih dejavnikov, doseči dogovor o sestavi in delovanju ustavodajne skupščine, ki je imela za nalogo, predložiti nove temelje kreiranja egiptovske ustave.² Na drugi strani pa so delo parlamenta ovirale sekularne stranke, saj parlament ni mogel doseči dogovora o družbeni in pravni percepciji vloge vere in vojske v državi. Za uspeh procesa tranzicije bi morala biti sam dialog in proces argumentacije vseobsežna in celovita.

V svojem delu *Moral Consciousness and Communicative Action* Habermas (1983) teorijo etike diskurza postavi ob bok Kantovemu kategoričnemu imperativu.³ Tako kakor Kantova tudi Habermasova teorija etike diskurza uvaja načelo univerzalnosti, a obe teoriji se v nekaterih temeljnih pogledih razhajata. Tako Habermasova etika diskurza:

1. predvideva izpolnitev prvega pogoja sodelovanja v diskurzu vseh, ki se jih tematika neposredno dotika, in njihovo možnost argumentacije v procesu preizkusa veljavnosti norme;

² Ustavodajna skupščina, ki jo je Administrativno sodišče pozneje razveljavilo, je bila večinsko sestavljena iz vrst islamistov.

³ »Delaj tako, da ti bo človeškost v tvoji osebi in v osebi vsakogar drugega vselej glavni namen, nikoli sredstvo.« (Kant 1977, 61) Ali v prvih dveh različicah, podobno kakor zgoraj: »Delaj le po tem vodilu, po katerem obenem hočeš, da postane splošni zakon!« (61)

2. spremeni individualno naravo Kantovega kategoričnega imperativa v kolektivno obliko imperativa, pri tem pa v svoji lastni vsebini izraža splošno voljo, ki jo povzdigne na nivo pravila argumentacije.

Habermasova moralna teorija izvira iz načela etike diskurza, a ga lahko dojemamo kot načelo argumentacije: temelji na domnevi, da so veljavne le tiste norme, ki jih kot veljavne sprejmejo ali bi jih lahko kot veljavne v praktični razpravi sprejeli vsi sodelujoči razpravljavci. Takšna praktična razprava ima namen v preizkusu veljavnosti hipotetičnih norm in ne v kreiranju opravičljivih norm. Habermasovo načelo etike diskurza zagotavlja, da je univerzalno načelo mogoče razlagati zgolj kot normativni del postopka diskurza in ne kot normativno vsebino argumentov.

6. Verski ekstremizem kot grožnja obstoja moderne islamske družbe

Pomanjkanje oziroma neobstoj političnega, medverskega in medideološkega dialoga pušča politično praznino za širjenje ekstremnih ideologij. Na žalost opažamo, da se v »realpolitiki« arabske družbe nemalokrat zaznajo Marxove besede: »Vera je opij ljudstva.« Islamska vera v nekaterih arabskih državah dobiva vse bolj oblike ideologije političnega delovanja in vse manj obliko božjega zakona. V tranzicijskem času se je Egipt tudi sam spopadal z radikalnimi pogledi nekaterih skrajnih islamskih skupin. Hans Küng pravi, da je v središču islama zakon (ponavadi ga prakticirajo teologi), ne pa teologija, tako da lahko rečemo (po poznejših paradigmah, ne pa po bistvu islama niti ne po njegovih zgodnjih paradigmah), da je islam, prvotno vera etike, postal »vera zakon«. Juhant (2009) dodaja, da »zakon tvori važen okvir, znotraj katerega se oblikuje življenje posameznika in skupnosti in tvori organsko kulturno in civilizacijsko celoto. Določa tudi dejavnost muslimana in torej njegove etično-religiozne drže. Težko je natančno izraziti, kaj je pravzaprav ta božanski zakon, ki ga je islamska duhovnost skušala vedno napajati z izvirstvijo Božjega, a igra vedno pomembno vlogo pri razumevanju vere.« (2009, 139)

Za razumevanje islamskega ekstremizma pa je treba obravnavati tudi pojem »džihada«. Za »džihad« kot gibalno širitve radikalne islamske ideologije sta pomembna predvsem dva dokumenta. Prvi je *Odsotna dolžnost (The Absent Duty)*, ki ga je v poznih sedemdesetih spisal Mohammed Abd al-Salam Faraj. V uvodu knjige Faraj⁴ določa dva pojma, in to pojma »bližnji sovražnik« in »oddaljeni sovražnik«. Pri tem vzpostavi prioriteto vojaškega bojevanja, v ospredje pa postavi »bližnjega sovražnika«. Tako so po Faraju vse druge dolžnosti, tudi osvoboditev Jeruzalema, stranskega pomena. Najprej se je treba osredotočiti na boj zoper lokalne odpadnike. Omenjeni dokument postane tako operativni priročnik za džihadsko gibanja od osemdesetih do srede devetdesetih let prejšnjega stoletja. Farajevi knjigi desetletje pozneje sledi dokument, ki ga je v svetovno javnost posre-

⁴ Mohammed Abd al-Salam Faraj je bil eden od glavnih akterjev v atentatu na egiptovskega predsednika Anwarja Sadata leta 1981.

dovala skupina Džihad iz Gornjega Egipta. Dokument *Neizogibnost spora (The Inevitability of Confrontation)* našteva štiri svete naloge, ki so izrazito verske narave (Gerges 2005, 44–45):

1. odstavek brezbožnega vladarja, ki je zapustil vero;
2. boj zoper katerokoli muslimansko skupnost, ki je zapustila islam;
3. ponovna vzpostavitev kalifata in kalifa kot vladarja;
4. osvoboditev domovine, osvoboditev zaprtih in širitev vere.

»Džihad« kot svetega oblika boja se najde tudi v temeljih delovanja teroristične mreže Al Kajda (*Al Qaeda*). Mnogi avtorji, med njimi tudi Hellmichova, vidijo ideologijo teroristične mreže *Al Qaeda* kot del globalnega salafističnega džihada. Za ta džihad Hellmichova verjame, da ni nič manj kakor svetovno gibanje za oživitev in ponovno vzpostavitev muslimanske slave v veliki islamski državi od Maroka do Filipinov. Ta džihad zastopa ideologijo »salafije« (*salafiyah*): temelji na ponovni vzpostavitvi avtentičnega islama, ki zagovarja strategijo nasilnega džihada. To, preneseno v današnji čas, pomeni poraz vseh zahodnih sil, ki preprečujejo vzpostavitev pristne islamske države. (2008, 115–116)

Raziskava Javierja Jordana in Luise Boix opisuje posebnosti delovanja teroristične mreže Al Kajda, ki ima lahko pogubne posledice za sožitje zahodnih družb. Ne glede na to, da je omenjena raziskava usmerjena na zahodne družbe, odprte za imigrantske tokove tudi iz arabskega sveta, pa so značilnosti delovanja Al Kajde še toliko bolj pereče in jih je še toliko težje zaznati v državah z večinsko muslimanskim prebivalstvom. Džihad Al Kajde tako zajema več prvin (2004, 2–5):

3. Ideologija, ki podpira Al Kajdo, presega vse državne in geografske meje. Ne izvira iz nacionalističnega ali etničnega izročila, temveč je zbir različnih prvin: muslimanskega izročila, radikalnih islamskih piscev, denimo Qutba in Faraja, osebnih razlag Osama Bin Ladna in drugih privržencev Al Kajde in posebnih zahtev posameznih skupin, delujočih v tej mreži. Te prvine tvorijo splošno ideologijo, naperjeno proti političnim sistemom, obenem pa je ideologija tako fleksibilna, da jo lahko sprejme kdorkoli, ne glede na državo ali etnično skupino izvora.
4. Decentralizirana struktura mreže omogoča že ustanovljenim terorističnim skupinam ali celicam pridružitve mreži Al Kajda. Skupine/celice, ki se ji želijo pridružiti in pridobiti njeno podporo, morajo imeti interes ter biti sposobne in učinkovite pri vodenju vojne. Prav zaradi te raznolikosti je mreža Al Kajde manj ranljiva, zniža se možnost natančne opredelitve vodstva, poviša pa se organizacijska zmogljivost širjenja mreže po svetu.
5. Teroristi se pri delovanju »zlijejo« s preostalo muslimansko skupnostjo. Strategija prikrita prave identitete članov mreže se je pokazala kot zagotovilo pri izvedbi terorističnih dejanj. Pod to krinko teroristična dejanja pripadnikov mreže Al Kajda spodbujajo verodostojnost celotne muslimanske skupnosti.
6. Teroristična mreža Al Kajda je zelo aktivna pri pridobivanju novih članov. Pri tem sta ji v prid preprostost »jezika džihada«, ki pravi, da Zahod nasprotuje islamu,

zato je verska dolžnosti vsakega Muslimana, da se brani pred to agresijo, in vseobsežna medijska kampanja, ki daje vtis Al Kajde kot sile, zmožne zoperstaviti se tudi najmočnejšim vojaškim silam sveta.

7. Dejanja Al Kajde pomenijo vrsto terorizma, ki ima za posledico visoko stopnjo družbenega nemira. Namen terorističnih dejanj organizacije ni le medijska odzivnost ali splošni vpliv na družbo, temveč doseči čim višjo stopnjo žrtev. Al Kajda je ena od redkih organizacij, ki je za dosego svojih lastnih ciljev pripravljena uporabiti tudi orožje za množično uničevanje. Zaradi kompleksnosti mreže Al Kajde in verskih prvin v njenem delovanju zahodne civilizacije napačno predvidevajo, da je del njihove muslimanske populacije povezan z mrežo Al Kajda. To lahko vodi v porast vzajemnega nezaupanja s pogubnimi posledicami za celotno družbo.
8. Namen teroristične mreže Al Kajda je, doseči spopad kultur. Njena vizija je delitev sveta na dobro in na zlo po vseh verskih in kulturnih kategorijah. Ta delitev je boj pravih vernikov zoper Jude in kristjane, podpirajo pa jih (muslimanski) »hinavci« in »odpadniki«, ki vladajo muslimanskim državam. Multikulturno sožitje je za ideologijo Al Kajde nesprejemljivo. 3. Na razumski ravni v dialogu iščemo razumevanje in resnico.

7. Namesto sklepa

Politična nestabilnosti in odsotnost širokega družbenega dialoga na vseh ravneh še vedno pomenita grožnjo egiptovski družbi, da bo ta družba iz sedanje oblike avtoritarnega režima zdrsnila v objem mračnjaških radikalnih ideologij in verskega fanatizma obstoječih radikalnih gibanj in podpornikov samooklicanega islamskega kalifata.⁵

Politično in versko nasilje v Egiptu ne pojenja. Uničenje verskih objektov in nasilje nad pripadniki drugih verskih skupin postajata stalnica sedanjega časa. Razlogi za to pa nedvoumno tičijo tudi v obdobju neuspešno zastavljene politične tranzicije. Obdobje politične tranzicije od leta 2011 do leta 2013 je v bistvu zabrisalo identiteto te iste tranzicije. Tedanji politični dejavniki niso dojeli zgodovinske priložnosti in se v svojem delovanju na žalost niso zavedali svojih lastnih demokratičnih kapacitet in zmožnosti. Težave in razloge za neuspeh egiptovske tranzicije lahko tako strnemo v več dejavnikov:

1. Tranzicijski proces:

Tranzicijski proces v Egiptu je bil slabo načrtovan in je bil zgolj posledica stihijskega demokratičnega vala, ki je v Egipt pljusnil iz Tunizije. Opiral se je na generacijo mladim, ki niso imeli jasno opredeljenih in politično zgrajenih vizij demokratične tranzicije družbe. Šele v poznejši fazi so se mladim pri demonstracijah pridružili radikalni, reformistični protestniki in v neki določeni meri tudi deli egiptovske vojske.

⁵ Kalifat – oblika islamske ureditve skupnosti/države na temeljih šeriatskega prava.

2. Delovanje političnih strank:

V sklopu opozicijskega bloka ni bilo vzpostavljeno medsebojno zaupanja. To zaupanje lahko izvira iz dejstva, da so poprejšnji egiptovski režimi Gamala Abdela Naserja, Anwarja Sadata ter Hosnija Mubaraka dovoljevali egiptovski družbi le omejeno politično delovanje in organiziranje institucij civilne družbe. Prav element razvoja civilne družbe pa je tisti dejavnik, ki prisili različne politične in družbene segmente k neizogibnemu političnemu dialogu in h kompromisom, ki kot posledica tega krepijo občutke medsebojnega družbenega in političnega zaupanja. Organiziranost civilne družbe deluje poučno tudi na splošno populacijo, saj jo usmerja k aktivnemu družbenemu udejstvovanju in k zavzemanju za skupne družbene cilje, to pa je eden od temeljev demokracije.

Medsebojno nezaupanje političnih dejavnikov v krogu tranzicijskih političnih struktur je privedlo do vse izrazitejšega medsebojnega političnega rivalstva. Na eni strani tako zasledimo rivalstvo med verskimi in sekularnimi gibanji in skupinami na osi MB – liberalci in verske manjšine. Na drugi strani pa je rivalstvo enako pomemben dejavnik v tako imenovanem »islamskem bloku«, v katerem nastopi razhod med ideološkimi cilji tranzicije MB in cilji salafističnih skupin. Te salafistične skupine težijo k uvedbi bolj striktnih in konservativnih islamskih družbenih pravil (prepoved alkohola, načelo bančništva, pravice žensk ipd.).

Demokratska in politična nezrelost tako politične opozicije kakor dela državnih organov (vrhovno ustavno sodišče), da sprejmejo rezultate demokratičnih volitev obeh domov parlamenta, v katerih je zmagala MB, kot izraz demokratične volje egiptovskega ljudstva.

Tako kakor odhajajoča struktura tudi politična opozicija ni pravilno in realno ocenila političnih, socialnih in ekonomskih težav egiptovske države. Ob pomanjkanju jasno opredeljenih in zastavljenih družbeno-socialnih in ekonomskih programov radikalne skupine demonstrantov in mladih je bil program MB, ki je dobila demokratični mandat vodenja države, preveč splošen in brez konkretnih praktičnih rešitev. Po volilni zmagi MB ni izpolnila obljub svojega lastnega socialnega programa, to pa je imelo za posledico preobrat predvsem v revnejšem delu volilnega telesa. Desetina državnih prihodkov Egipta temelji na dobičku od črpanja nafte, ki se v velikih količinah steka v državni proračun brez visokega nivoja družbene produktivnosti. Socialne zahteve družbe nimajo večjega vpliva na profit države, saj ta profit temelji na nafti in na izvozu nafte in ne na zbranih davkih. Nizka stopnja družbene produktivnosti in neobstoj močnega srednjega družbenega razreda, ki bi moral biti socialno neodvisen, sta lahko še dodatni faktor družbene nekoherentnosti. MB je imela priložnost, a ni storila ničesar, da bi spremenila odnos med državo in obstoječim notranjim ekonomskim trgovom.

3. Vojska in SCAF – način vodenja države:

Kljub začetni pozitivni percepciji pomena vojske v okviru egiptovske tranzicije je vojska v veliki meri ovirala tranzicijo. Ob izbruhu demonstracij je ljudstvo v primerjavi s policijo zaupalo vojski kot garantu avtoritete in napredka. Sčasoma pa se je to videnje spremenilo, ko sta se izrazila izjemna družbena moč in vpliv vojske

v državi. Vojska je bila v časih vseh vladarjev (edina prava) struktura državne moči, ki je bila v pomoč vladajočemu razredu pri uveljavljanju državnih politik. Vojska se med tranzicijo tako ni odrekla svoji moči, ampak je zgolj žrtvovala svojega poveljnika/predsednika. MB je po prevzemu oblasti, v strahu pred novim državnim udarom, vojaške privilegije le ohranila. Vojska kot institucija se ni zavzemala za demokratični napredek egiptovske družbe, ampak zgolj za ohranitev in krepitev svoje lastne moči.

Politični program in politična platforma, ki ju je v Egiptu ponudil vrhovni svet kot obliko dialoga, sta bila zastavljena preveč okvirno. Ustavna in druga zakonodajna reforma je bila obstruirana in se ni na vseh področjih dotaknila odprtih političnih vprašanj prehoda države iz sistema avtoritarnega režima v sistem demokratične vladavine. Prav tako ta ponujeni dialog ni vključil vseh družbenih slojev in političnih akterjev, ki so nastopali v procesu tranzicije.

4. Vloga predsednika Egipta:

Ob prvih demokratičnih volitvah za predsednika Egipta je Muhamed Mursi izbral način in stil vodenja države, ki vodi v neposredno politično in osebno konfrontacijo s SCAF in z drugimi političnimi elementi egiptovske družbe. Predsednik Mursi v vsakem političnem nasprotovanju opozicijskih vrst vidi grožnjo demokratično izraženi volji ljudstva, ki je potrdila podporo MB, s tem pa še pogloblja razcep in medsebojno politično nezaupanje, ki pri sekularnih elementih družbe posredno le krepí vtis »islamizacije« države. Konfliktni stil vladanja predsednika Mursija ima za posledico ponovni vojaški poseg in njegovo odstavitev.

Na dlani je, da bodo skrajna islamistična gibanja tudi z dejanji ekstremnega nasilja poskušala storiti prav vse za propad multikulturnega in multietničnega Egipta. Egiptovska pot demokratičnega napredka je trnova in je vodila iz enega avtoritativnega sistema prek neuspeha tranzicije v sedanjo obliko še vedno represivnega režima vladanja. Politična nestabilnosti in odsotnost širokega družbenega dialoga na vseh ravneh še vedno pomenita eno temeljnih groženj egiptovski družbi, da iz sedanje oblike avtoritarnega režima zdrsne v še globlji objem mračnjaških radikalnih ideologij in verskega fanatizma obstoječih radikalnih gibanj in podpornikov samooklicanega islamskega kalifata. Egiptovska družba, ki je izkusila jarem avtoritarnega sistema, bo ob demokratičnem dialogu neizogibno doživela notranjo katarzo, ki bo vodila v procese demokratičnega prenosa oblasti. Mednarodna skupnost ji je pri tem dolžna stati ob strani in ji med tranzicij zagotoviti vso potrebno pomoč.

Reference

- Bauman, Zygmunt.** 2006. *Moderna in holokavst*. Ljubljana: Študentska založba.
- Dahrendorf, Ralf.** 1959. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, Kalifornija: Stanford University Press.
- Durkheim, Emile.** 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Prev. Joseph Ward Swain. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Esquith, Stephen L., ur.** 1996. *Political Dialogue: Theories and Practices*. Amsterdam, Atlanta GA: Rodopi B.V.
- Gerges, Fawaz. A.** 2005. *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. New York: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen.** 1983. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Prev. Christian Lenhardt in Shierry W. Nicholsen. Cambridge: MIT Press.
- Hellmich, Christina.** 2008. Creating the Ideology of Al Qaeda: From Hypocrites to Salafi–Jihadists. *Studies in Conflict & Terrorism* 31, št. 2:111–124.
- Juhant, Janez.** 2009. *Etika I: na poti k vzajemni človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Jordan, Javier, in Luisa Boix.** 2004. Al Qaeda and Western Islam. *Terrorism and Political Violence* 16, št. 1:1–17.
- Kant, Immanuel.** 1977. *Werke in zwölf Bänden*. Ur. Wilhelm Weischedel. Zv 7, *Kritik der praktischen Vernunft; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt: Frankfurt Suhrkamp Verlag.
- Politička enciklopedija.** 1975. Ur. Milutin Srdić. Beograd: Savremena administracija.
- Ritzer, George.** 1992. *Contemporary Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill.
- Rousseau, Jean Jacques.** 2001. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.
- Swidler, Leonard.** 1983. Dialogue Decalogue: Ground Rules for Interreligious Dialogue. *Journal of Dharma* 8, št. 3:311–315.