

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Odsjek za sociologiju

Diplomski rad

**SOCIJETALNE DIMENZIJE ISLAMSKOG
FUNDAMENTALIZMA U OKVIRU ARAPSKO-IZRAELSKOG
SUKOBA**

Adrijan Marković

Mentor: dr. sc. Mirko Bilandžić, izv.prof.

Zagreb, 2014.

SADRŽAJ

UVOD	1
METODOLOŠKE NAPOMENE.....	3
TEORIJSKA I POJMOVNA ANALIZA ISLAMSKOG FUNDAMENTALIZMA.....	6
POGLED U POVIJEST ISLAMA - NASTANAK, RAZVOJ I PODJELE	9
ISTOK NASPRAM ZAPADA – BUĐENJE ISLAMIZMA	15
(POST)KOLONIJALNO RAZDOBLJE	18
ISLAMSKI PREPOROD I RELIGIJSKI NACIONALIZAM.....	22
SUVREMENI ISLAMISTIČKI MISLIOCI	24
TERORIZAM.....	27
TERORIZAM S VJERSKIM OBILJEŽJIMA	30
ARAPSKO-IZRAELSKI SUKOB – PANDORINA KUTIJA TERORIZMA.....	32
POVRATAK U OBEĆANU ZEMLJU	34
ZAPADNA OBALA I POJAS GAZE.....	35
ŠESTODNEVNI RAT - PREKRETNICA ZA ISLAMISTIČKI POKRET	37
„TERORISTIČKE“ ORGANIZACIJE I ISLAMSKI FUNDAMENTALIZAM	41
MUSLIMANSKO BRATSTVO	44
FATAH.....	48
HAMAS.....	50
ZAKLJUČAK	56
LITERATURA.....	59

1. UVOD

U svijetu globalnih promjena, nije neuobičajeno okretanje određenom vidu tradicije kao odgovor na rastuću plimu promjena koja prijeti oduzimanjem naših osnovnih vrijednosti. Na primjeru muslimanskog svijeta, ta se tradicija ogleda kroz islam kao izvor identiteta, stabilnosti i moći, te predstavlja preporod islamskog društva kroz vlastiti odgovor na izazove modernizacije. Islamski se preporod, u radu, prikazuje kroz prizmu prihvatanja modernizacije ali uz odbijanje zapadnjačke kulture te obnovljenu odanost islamu kao vodiču za život u suvremenom svijetu.

Islamski fundamentalizam, formuliran kroz politički islam, glavna je komponenta obnove islamskih ideja i običaja. Njegove su karakteristike sljedeće: sveobuhvatni naponi za ponovnu uspostavu islamskih zakona umjesto zapadnoga prava, povećana upotreba vjerskog izražavanja i simbolike, socijalno karitativno djelovanje, širenje islamske naobrazbe odnosno islamizacija školskog programa, povećano sudjelovanje u vjerskim obredima, dominantno mjesto islamskih skupina u oporbama sekularnim vladama u muslimanskim društvima te sve širi naponi da se razvije međunarodna solidarnost među islamskim državama i društvima. Međutim, uz islamski se fundamentalizam vežu i djelovanja skupina koje se nasilnim metodama bore za uspostavu političkih ciljeva. Drugim riječima, terorizam je jedna od metoda koje promatrane islamističke skupine koriste prilikom nastojanja ostvarivanja vlastitih ciljeva. Privlačnost islamističkog pokreta, čije se djelovanje ne ograničava samo na djelovanje karitativne prirode već i na terorističke akte, može se objasniti upravo kroz socijalna davanja nezbrinutim skupinama, izbjeglicama i žrtvama sukoba - što će se prikazati na primjeru Bliskog istoka i arapsko-izraelskog sukoba koji predstavlja neprestano dolijevanje ulja na plamen islamskog fundamentalizma.

Politički neuspjesi arapskih režima, sukob s Izraelom i općenito društvena kriza u arapskim zemljama neki su od razloga jačanja islamističkog pokreta. Služeći se Durkheimovom terminologijom anomije (Kalanj, 2010), islamizam predstavlja izlaz iz društveno-političke krize u stanje jedinstvenog načina života sa smjernicama iz Kurana.

Politički islam (islamizam) odnosi se na političku ideologiju koja je u zadnjim desetljećima 20. stoljeća okupila muslimanske mase. To je okvir koji predstavlja dominantni muslimanski identitet i artikulaciju njihovih političkih aspiracija (Bilandžić, 2010.)

Islamizam odnosno islamski fundamentalizam je zajednički i sveobuhvatan naziv za političke ideologije koje drže kako islam nije samo religija nego i politički sustav, ističući pri tome da se muslimani trebaju vratiti korijenima svoje vjere te se politički ujediniti.

Dok je islam religija, islamizam predstavlja njezinu instrumentalizaciju, s elementima eskremizacije i militarizacije, radi ostvarenja političkih ciljeva. Islamisti tvrde da je islam način života u totalitetu ljudskog življenja (socijalnom, političkom, gospodarskom, religijskom itd. području). Islam, promatran na taj način, ulazi u sve pore društva i djeluje pod okriljem socijetalnosti islamskog fundamentalizma.

Pod socijetalnim dimenzijama razumijemo temeljne metode, sadržaje i proizvode konstrukcije socijalne zbilje od strane pripadnika određene društvene zajednice a koji se tiču njene biti i njenog temeljnog smisla (Žunec, 2007). Ti sadržaji i načini njihove izgradnje predstavljaju temelj socijalne organizacije i njenih različitih funkcija.

Socijetalne dimenzije islamskog fundamentalizma su sljedeće: ideje, vrijednosti i običaji islama se ponovno propituju i koriste kao sredstvo obnove muslimanskog identiteta; islam i politika su neraskidivo povezani radi shvaćanja da se islamska država treba urediti prema religijskim načelima; radi socijalne, teritorijalne i duhovne deprivacije, radikalne islamske organizacije se koriste upotrebom nasilja odnosno terorizmom.

Islam se u moderno doba ponovno otkriva kao kulturni određujući čimbenik i identitetsko obilježje muslimanskog društva. S „povratkom“ religije, zbiva se i „politizacija religije“ što predstavlja jedno od glavnih obilježja islamskog fundamentalizma. Islamski fundamentalizam predstavlja reislamizaciju islamskog svijeta te je u jednakoj mjeri proizvod kao i odgovor na (post)modernu. Isto tako, pojedine islamističke skupine poduzimaju i terorističke akcije tako da se islamski fundamentalizam sagledava i iz konfliktne perspektive - arapsko-izraelski sukob kao izvor jačanja radikalnog segmenta islamskog fundamentalizma.

Cilj ovog rada je otkriti načine upotrebe islama u ostvarivanju društvene transformacije i prilagodbe uz prikaz socijetalnih dimenzija islamskog fundamentalizma kao pokreta koji na sveobuhvatan način daje odgovore na izazove modernizacije i globalizacije nastojeći osigurati kolektivni muslimanski identitet, napredak kroz autohtonu tradiciju i ostvarivanje političkih programa.

S obzirom na složenost fenomena, za početak je bitno istaknuti metodološke napomene i teorijsko pojamovnu analizu koju koristimo kao okvir u proučavanju islamskog fundamentalizma.

2. METODOLOŠKE NAPOMENE

Uz teorije sukoba (Huntington, 1997.), za rasvjetljavanje islamskog fundamentalizma poslužit će nam teorije identiteta (Castells, 2003.). Slijedeći Castellsa i njegovu podjelu identiteta na: legitimirajući identitet (uvode ga dominantne društvene institucije kako bi proširile i racionalizirale svoju dominaciju u odnosu prema društvenim akterima), projektni identitet (nastaje kad društvene grupe na temelju dostupnih, kulturnih materijala, grade novi identitet koji redefinira njihov položaj u društvu i, to čineći, traže preobrazbu sveukupne društvene strukture) i identitet otpora – stvaraju ga subjekti koji se nalaze u uvjetima u kojima su obezvrijeđeni ili stigmatizirani logikom dominacije, islamski fundamentalizam promatramo kroz prizmu potonja dva identiteta. Sa stajališta društvenih pokreta (Mesić, 1998.), uz Parsonsovo tumačenje po kojem je fundamentalizam ključna promjena društvenog obrasca i evolucijski skok adaptivnih sposobnosti društva, islamski fundamentalizam se sagledava kao pokret koji daje vlastiti odgovor na utjecaje rastuće globalizacije i modernizacije i želi prilagoditi društvene uvjete kroz okretanje simbolima i idejama islama.

“Društveni se pokreti razlikuju od drugih kolektivnih aktera, kao što su političke stranke ili grupe za pritisak, po tome što se služe masovnom mobilizacijom, ili prijetnjom masovne mobilizacije kao svojim primarnim sredstvom društvene sankcije, i otuda moći” Scott (1990: 6). Prema teoriji sloma, za sve inačice kolektivnog ponašanja ključne su dramatične makrodruštvene promjene. „Među rapidnim društvenim promjenama najčešće se spominju ekonomske depresije, urbanizacija i industrijalizacija. One dovode do uznemirujućih napetosti u društvu, stvarajući raširen osjećaj nesigurnosti ili tjeskoba. Društveni pokreti tada narastaju kao (psihološka) reakcija (gubitnika) na uznemirujuće stanje društva. Njihov smisao ne vidi se u političkoj akciji, nego u servisiranju mehanizma za olakšavanje napetosti i tjeskoba kolektivnim djelovanjem“ (Mesić, 1998). Iz toga slijedi pretpostavka da se u društvene pokrete uključuju ponajprije gubitnici društvenih promjena, marginalni i nesigurni pojedinci, koji uglavnom ne koriste institucionalne kanale djelovanja (političke stranke, grupe za pritisak) za ostvarenje svojih interesa.

Politizaciju islama, također promatramo kao odgovor na neuspjeh modernizacije. Bez obzira na brojne definicije, modernizaciju, u konceptualno-teorijskom smislu, shvaćamo kao opći

proces prijelaza iz tradicionalnog u moderno društvo koje karakterizira vjerovanje u racionalnu akciju, industrijsku, kapitalističku ekonomiju, priznavanje prava pojedinca, demokratsku političku organizaciju i socijalnu strukturu zasnovanu na klasnoj društvenoj podjeli. Kalanj (2007:113) naglašava da taj proces obuhvaća četiri međupovezane dimenzije: političku modernizaciju, odnosno razvoj ključnih institucija (političkih stranaka, slobodnog glasovanja), koje omogućuju sudjelovanje u donošenju odluka; ekonomsku modernizaciju, koja uključuje rastuću podjelu rada i usavršavanje tehnologije; društvenu modernizaciju, koja dovodi do sve veće pismenosti, urbanizacije, opadanja tradicionalnog autoriteta i rastuću socijalnu i strukturalnu diferencijaciju; kulturnu modernizaciju, bitno obilježenu procesom sekularizacije u kojemu religijsko mišljenje, praksa i institucije gube svoje presudno društveno značenje. Islamizam je tako ojačao uz rast društvene modernizacije odnosno urbanizacije i povećanja obrazovanog sloja društva i kao odgovor na neuspjeh političke i ekonomske dimenzije modernizacije uz preokret kulturne modernizacije u kojoj religija nije izgubila svoje društveno značenje već ga je preokrenula sebi u koristi kao osebujni element kojeg se muslimansko društvo treba držati kako bi se prevladala društvena kriza.

Islamizam stoga predstavlja moderni pokret, koji se razvio kao odgovor muslimanskog svijeta na političko-ekonomsko propadanje tražeći vlastiti odgovor na izazove (prebrze) modernizacije uz oblikovanje kulturnog identiteta. Pokret je to koji je na jednom mjestu okupio oporbu nezadovoljnu postojećim stanjem i sve one koji su se našli na prijelazu zahvaćeni nepovoljnim ekonomskim, političkim i općenito govoreći, socijalnim statusom.

Osim zadovoljavanja psihološke potrebe za kolektivnim identitetom, islamizam se okrenuo političkim ciljevima odnosno osvajanju vlasti. Tamo gdje legalna politička sredstva nemaju očekivani efekt ili jednostavni nisu dostupna kao način zahtijevanja vlastitih prava, može doći do nasilnog djelovanja koje za krajnji cilj ima određeni politički uspjeh te tada govorimo o terorizmu.

Razmatrajući pitanje novine djelovanja islamskog fundamentalizma, bitno je spomenuti analizu francuskog antinukleranog pokreta početkom 1980-ih u kojoj je Touraine (Mesić, 1998.) postavio tri temeljna uvjeta koja treba ispuniti neko kolektivno djelovanje da bi odgovaralo njegovoj konceptualizaciji novog društvenog pokreta. Prvo, jasno odrediti društvenu grupu za čiji se interes bori; drugo, odrediti neprijatelja s kojim je u sukobu; i, treće, razviti neki alternativni, ali ne regresivni model moderniteta spram vladajućeg tehnokratskog. Interesna društvena grupa na primjeru islamskog fundamentalizma jest

muslimansko društvo u cjelini no za proučavanje je ona ograničena na pripadnike islamske vjeroispovijesti na području Bliskog istoka i promatrane islamističke organizacije. Generalno govoreći, neprijatelji pokreta su svi nemuslimani (što u smislu nemogućnosti pripadanja zajedničkom identitetu, što u smislu opravdanja vođenja „svetog rata“ protiv nevjernika) dok je za cjelinu rada ključan stalni antagonizam koji je proizašao iz arapsko-izraelskog sukoba gdje je neprijatelj država Izrael. Alternativni model razvitka jest upravo iskorištavanje vjerskih počela islama u suradnji sa modernim tekovinama društva.

Na koji način, terorističke grupe koje djeluju u ime vjere, opravdaju svoje postupke? Je li terorizam skupina koje se pozivaju na islam potaknut isključivo religijskim razlozima ili je politika ta koja igra glavnu ulogu u terorističkom aktu? U kakvoj su sprezi politički islam i terorističko djelovanje kad je u pitanju korištenje moralno „neprihvatljivih“ načina za rješavanje stvarne nepravde ili postizanje „opravdanih“ ciljeva? Odgovori na ova pitanja se također istražuju, uz tezu, da promatrane islamističke organizacije iskorištavaju vjerska načela kako bi se ostvarili politički ciljevi, odnosno da akt terorizma predstavlja instrumentalizaciju religije radi ostvarivanja političkih ciljeva gdje prevladavajuća društveno-ekonomska kriza u kombinaciji sa kolektivnom solidarnošću zasnovanoj na pripadnosti islamu čini mobilizacijsku osnovu za djelovanje takvih skupina.

Dakle, u radu se islamizam prikazuje kao istovremeni produkt i odgovor na izazove modernizacije u arapskom svijetu te će se nastojati rasvijetliti pogled na islam i njegovu upotrebu u opravdavanju nasilja na području koje nam za to pruža mnoštvo primjera – Bliskom istoku.

Rad uključuje nekoliko konceptualnih cjelina. Prva cjelina obuhvaća teorijsku i pojamovnu analizu nužnu za razumijevanje islamskog fundamentalizma i okvire njegova razvoja. Objašnjeno je što predstavlja islamski fundamentalizam i sastavnice njegova razvoja, pogled u povijest islama i odgovora muslimanskog društva na izazove modernizacije (prvih pet poglavlja).

U drugoj cjelini se objašnjavaju izazovi terorizma uz naglasak na terorizam sa vjerskim obilježjima kao uvod u pandorinu kutiju terorizma na Bliskom istoku eskaliranom kroz arapsko-izraelski sukob koji predstavlja treću proučavanu cjelinu (šesto i sedmo poglavlje).

Zadnji dio rada (osmo i deveto poglavlje) je prikaz organizacija koje u svojem djelovanju objedinjuju socijalno djelovanje i religijski opravdane činove nasilja: Muslimansko bratstvo kao začetak modernih islamističkih pokreta i skupina, Hamas kao sunitsku palestinsku islamističku organizaciju i Fatah kao primjer sekularne islamističke organizacije. Analiza slučaja ovdje predstavlja istraživački okvir s velikim potencijalom uz pogodnost povijesne perspektive koja nam daje bolji uvid u nastanak islamizma i pomaže u shvaćanju organizacija koje djeluju u skladu s njime.

3. TEORIJSKA I POJMOVNA ANALIZA ISLAMSKOG FUNDAMENTALIZMA

S obzirom na višeslojnost fenomena, islamski fundamentalizam promatramo kroz trostruku paradigmu socijetalnih dimenzija: kao kulturno-povijesno paradigmu u civilizacijskom kontekstu odgovora muslimanskog svijeta na izazove modernizacije, zatim kao objedinjenu religijsko-političku paradigmu u svrhu ostvarivanja političkih ciljeva, te kroz paradigmu upotrebe nasilja u sklopu djelovanja terorističkih organizacija. Uz napomenu da se navedene paradigme međusobno preklapaju radi same prirode islamskog fundamentalizma koji „izjednačava“ religiju i politiku te u okviru arapsko-izraelskog sukoba kroz koji se stalno iznova propituje upotreba terorizma koji baca negativno svjetlo na islamski fundamentalizam kao pokret u cjelini, ovakva nam trodiobna konstrukcija pomaže u razumijevanju složenih društvenih odnosa koje islamski fundamentalizam povlači za sobom.

Od polovice 19. stoljeća do Prvog svjetskog rata možemo govoriti o razdoblju globalizacije u kojem je Velika Britanija igrala ulogu svjetskog carstva i predvodnika modernizacijskih procesa. Dekolonizacijski procesi nakon Drugog svjetskog rata i stvaranje neovisnih nacija-država potvrdili su smjer razvoja nezapadnih društava u stvaranju sekularnog modernog društva koji je izgledao nepovratan. Predvodnici sekularne modernizacije u muslimanskim društvima, poput Kemal paše-Ataturka ili Gamala Abdela Nasera, izgledali su kao stvaratelji novog svijeta u muslimanskim zemljama. Međutim, stanje nakon Trećeg arapsko-izraelskog rata 1967. godine je iznjedrilo društveni preporod koji je artikulirao identitet modernih muslimanskih društava. Paradigmu oponašanja zapadnog modela modernizacije zamijenila je paradigma isticanja kulturnog identiteta koja je ustanovila islamizam kao vitalan element obnove muslimanskog društva.

Gellner (1992:24) smatra kako je kod muslimana identifikacija s reformiranim islamom igrala vrlo sličnu ulogu onoj koju je kod nemuslimana igrao nacionalizam. Drugim riječima, islam osigurava nacionalni identitet. „Moderna muslimanska nacija je često samo ukupni zbroj muslimana na datom teritoriju – islam je osnova nacionalnog identiteta, posebice u kontekstu borbe s kolonijalizmom“ (Gellner, 1992:25). Islamski fundamentalizam, ili kako ga Gellner naziva reformistički islam, omogućuje izgradnju izvornog identiteta i neku vrstu socijalnog uspona isključenih društvenih grupa.

Kad spominjemo nacionalizam naspram islama kao vezivne snage muslimanskog društva odnosno opreke nacionalističkom shvaćanju države uvriježenog Zapadnom modelu civilizacije, islamski fundamentalizam možemo sagledati sa stajališta društvenih pokreta upravo u smislu navedenog oponiranja zapadnjačkom modelu države-nacije. Heberle (Mesić, 1998), koji je društvene pokrete povezao s fundamentalnim promjenama u društvenom poretku, svoju teoriju je društvenih pokreta smjestio unutar političke sociologije što ulazi u konstrukt islamskog fundamentalizma kao pokretačke snage muslimanskog svijeta u svrhu integracije i osvajanja političke moći.

Sama odrednica “fundamentalizam“ (Armstrong, 2008:258-263.) je izum američkog protestantizma, s početka dvadesetog stoljeća, kao odgovor na modernizam, kritički pravac nastao u liberalnom krilu Katoličke crkve, čemu se Vatikan žestoko suprostavljao. Fundamentalizam podrazumijeva vjerski aktivizam koji pozivanjem na vjerska načela nastoji ostvariti političke ciljeve (Milardović, 2008). Pojam fundamentalizma izvorno je vezan uz protestantizam te podrazumijeva strogo pridržavanje tradicionalnih uvjerenja, odnosno fundamentalnih religijskih doktrina ili pak povratak temeljnim načelima i fundamentalnim religijskim istinama¹. Fundamentalizmom se zapravo pokazuje razočaranost i nezadovoljstvo vjernika procesom modernizacije koji nije ispunio željena očekivanja. „Svi su fundamentalistički pokreti imanentno suvremenog značaja, te su isključivo proizvod našeg vremena. Svi ti pokreti u svojoj su srži inovativni i često radikalni u tumačenju religije. „Gdje god da je modernizacija pustila korijene, tamo bi se razvio fundamentalistički pokret.“ (Armstrong, 2007:260-261). Kad govorimo o religijskom fundamentalizmu, onda ustvari govorimo o ideji po kojoj se određena vjera mora podržavati dosljedno, bez kompromisa i bez

¹ Ovdje nam je zanimljivo primijetiti analogiju između islamskog fundamentalizma i protestantske Reformacije. Oba pokreta su reakcija na stagnaciju i korumpiranost postojećih institucija, zagovaraju povratak čišćem i zahtjevnijem obliku svoje vjere, propovijedaju red, rad i disciplinu te privlače nove, dinamične ljude iz srednjih slojeva. Obje su također složeni pokreti s raznim strujama, ali sa dvije glavne: luteranstvom i kalvinizmom odnosno šiitskim i sunitskim fundamentalizmom

različitih reinterpretacija. S obzirom na često naglašavani radikalni karakter islamskog fundamentalizma, želimo istaknuti kako se ne slažemo sa predožbom da su islamu imanentne militantne, fanatične osobine koje muslimane tjeraju u nerazumno i nasilničko odbijanje modernih tekovina.

Islamski fundamentalizam, kao autentična kulturno/vjerska revolucija, proširila se muslimanskim zemljama, u nekim slučajevima pobjedonosno, kao u Iranu, u nekima u ublaženom obliku, kao u Egiptu, u nekima pokrećući građanski rat, kao u Alžiru; u nekim je slučajevima formalno priznata u državnim institucijama, kao u Sudanu ili Bangladešu, najčešće dovodeći do otežanog supostojanja s formalno islamskom državom-nacijom, potpunom integriranom u globalni kapitalizam, kao u Saudijskoj Arabiji, Indoneziji ili Maroku. Islamski fundamentalizam predstavlja borbu za kulturni identitet i političku sudbinu muslimanskog društva u uvjetima neuspjele modernizacije. Stoga se može reći da islamski fundamentalizam nudi mogućnost obnove identiteta i uspješne političke budućnosti.

Široko rasprostranjena korupcija, neučinkovitost vladajućih elita, ovisnost o stranim zemljama te vojna poniženja nanescena od strane Izraela, Bliski su istok stvorili pogodnim za širenje ideja islamskog fundamentalizma. Drugim riječima, porozni socijetalni uvjeti ali uz mobilizacijsku snagu islama kroz obećanje jedinstva i uključivanja prethodno isključenih grupa u društvene tokove, daju pogon islamskom fundamentalizmu.

Što se socijetalnosti tiče, ona predmnijeva konstituiranje društva kako normativnim sustavom tako i statusima, pravima i dužnostima koji proizlaze iz pripadnosti, koja se može razlikovati s obzirom na razne podgrupe u zajednici (Parsons, 1991:21). „Sama jezgra nekoga društva kao sistema jest strukturirani normativni poredak, s pomoću kojega je kolektivno organiziran život stanovništva. Kao poredak, ova jezgra sadrži vrijednosti kao i izdiferencirane i posebne navedene norme i pravila, a sve one zahtijevaju kulturne reference kako bi dobile smisao i legitimnost. Kao kolektiv, normativni poredak pokazuje strukturirano mjerilo pripadnosti, koje pravi razliku između pojedinaca koji mu pripadaju i onih koji mu ne pripadaju“ (Parsons, 1991:21). Upravo islamski fundamentalizam igra ulogu jezgre društva kojoj je glavna funkcija integracija arapske zajednice u kohezivnu cjelinu, koju u njezinu kolektivnom aspektu, razumijemo kao socijetalnu zajednicu.

Socijetalna zajednica zavisi od jednoga nadređenog sistema kulturne orijentacije, koji je prije svega primarnim izvorom legitimiranja njezina normativnog poretka (Parsons, 1991:29.). U islamskom fundamentalizmu, jedinstvo religije i države ljudima (simbolički predstavljenima

religijom) treba jamčiti suverenitet (simbolički predstavljen državom) i osigurati jedinstvo kolektivnog identiteta. Islam na taj način postaje oznaka identiteta i način političke artikulacije čineći društvo sistemom u kojem između religije i države stoji oznaka jednakosti. Integritet zajedničke kulturne orijentacije odnosno islama kao osnove identiteta jest ono što socijetalnu zajednicu čini održivom. Socijetalnost islamskog fundamentalizma naglašava korištenje islama kao kulturne reference u areni političke borbe koja se radikalizacijom može transformirati u terorističko djelovanje što čini zamršen spoj islamskog fundamentalizma odnosno spoj religije, politike i upotrebe nasilja odnosno terorizma.

4. POGLED U POVIJEST ISLAMA - NASTANAK, RAZVOJ I PODJELE

Kako bismo bolje razumjeli postavke islamskog fundamentalizma, potrebno se osvrnuti na evolucijski razvoj islama kao religije sa snažnim političkim predznakom. Sa funkcionalističkog gledišta, islam predstavlja integrativnu društvenu instituciju bez koje društvo ne može funkcionirati u smislu održavanja reda. Međutim, zahtjevi za integracijom koji se postavljaju na sisteme društvenih odnosa (Parsons, 1991.), nužno ulaze u sukob sa osobnošću pojedinaca u tom međudjelovanju. Muhamedov napor za ojačavanjem arapskog duha kroz zajedničku religiju predstavlja upravo taj integrativni faktor no sukobi njegovih nasljednika rezultirali su unutarnjim podjelama arapskog svijeta koje su ostale permanentni obrazac djelovanja u arapskom društvu koje su dodatno narušene arapsko-izraelskim sukobom kao očitanjem vanjskog sukoba.

Plemenski humanizam predislamskog razdoblja² nije mogao svoju praksu pretvoriti u teoriju ili je upotrijebiti za ujedinjenje plemena, a kamoli je uzdići na razinu univerzalne filozofije življenja. Jedan od razloga je i obilje bogova i boginja. Oni nisu bili ništa više do natprirodna verzija čovjek, ali je vjerovanje u njih učinilo plemenske podjele i razmirice trajnima, često uzrokovane trgovačkim suparništvom. Glavna rasprava se odnosila na uvjete trgovine a civilni su sukobi bili uobičajeni (Armstrong, 2008). Vrijeme je to prije Muhameda i prije poznavanja Božjeg zakona kakvog muslimani danas prepoznaju, nečeg što će se kroz kasnije muslimansko učenje nazivati džahilija³.

² Ovdje govorimo o početku sedmog stoljeća naše ere

³ Džahilija je termin kojim se u Kuranu opisuje doba i kulturno stanje predislamske Arabije, a koje karakterizira totalno pagansko neznanje, odnosno nepoznavanje Božjeg zakona, prevedeno u moderno doba, navedeno je oznaka bogohulnog Zapada i svih unutarnjih neprijatelja koji se ne pokoravaju fundamentalnim načelima islama

Muhamed je pripadao Kurejšima, arapskom plemenu koje se ponosilo svojom genealogijom i tvrdilo da potječe od Išmaela – kojeg muslimanski svijet smatra Abrahamovim istinskim prvijencem prorokom i pretkom samog Muhameda. Prije nego se oženio, radio je kao jedan od namještenika na trgovačkom karavanu. Putovao je po cijeloj regiji, dolazeći u dodir s kršćanima, Židovima i pripadnicima manjih religija ili kultova. Otud dolazi pretpostavka da je takav život omogućio Muhamedu razumijevanje i proširivanje vidika u želji da ojača arapski duh – što doslovno kroz zajedničku religiju, što preneseno u smislu ekonomskog boljitka (Ali, 2010) . Nova vjerska grupa morala se snažno razgraničiti od svojega glavnoga monoteističkog suparnika – judaizma i kršćanstva te istodobno marginalizirati izazove koje je nudilo suvremeno poganstvo. Jedinstvo patrijarhalnog Alaha izgledala je kao najprivlačnija opcija, u osnovi ne samo da bi se demonstrirala slabost kršćanstva već i kako bi definitivno raskinuli s dominantnom kulturnom praksom poluotočkih Arapa, svjesni zaborava svih veza s poliadrijskom i matrilinearnom prošlošću.

Ali (2010) navodi kako je dotadašnja kulturna praksa je predstavljala središnju ulogu žene u trgovini, plemenskoj politici i seksu. Snagu ženske čežnje koja se smatrala neukrotivom i opasnom, moralo se ograničiti strogim kodeksima ponašanja, čije je kršenje dovodilo do brutalnoga kažnjavanja. Muškarci će zato, kroz nove zakone, odrediti i kontrolirati društvena i ekonomska prava žena. Ustvari, ekonomska prava su postala besmislena budući da im je uskraćen javni prostor da pregovaraju oko tih prava. Daljnje zabrane koje su se izrodile iz potrebe za regulacijom društvenog života, izrodit će društvo sa strogim zakonskim ograničenjima.

Muhamedov duhovni nagon se, dakle, djelomično hranio socijalno-ekonomskim strastima, željom da se ojača trgovački položaj Arapa i potrebom da se nametne komplet općih propisa. Njegova je vizija obuhvaćala plemensku konfederaciju ujedinjenu zajedničkim ciljem i odanošću jednoj vjeri koja nužno mora univerzalna. Islam je postao vezivno tkivo koje je Muhamed iskoristio da bi ujedinio arapska plemena.

U dvadeset godina od Muhamedove smrti 632. godine, njegovi su sljedbenici postavili temelje prvoga islamskog carstva na područjima Plodnoga polumjeseca: ovaj temelj je potom iskorišten da se potakne razvoj islama u cijeloj regiji. Zadivljeni tim uspjesima, cijela su plemena prigrllila novu religiju. Džamije su nicali u pustinji. Vojska je rasla u skladu s tim. Brze pobjede te vojske doživljene su kao znak da je Alah svemoćan i na strani vjernika. Gorljivost ujedinjenih arapskih plemena ne može se jednostavno objasniti zovom nove religije

ili obećanjima o užicima u raju. Izglednije je da su zadovoljstva ovog svijeta motivirale mnogobrojne Arape u vojnim pohodima u kojima su osvojili Damask, Jeruzalem ili cjelokupnu Perziju. Ovo gledište je snažno potvrdio Ahmad al-Baladhuri, ugledni arapski povjesničar iz istoga stoljeća, čiji je opis arapskih osvajanja općenito prihvaćen kao mjerodavan. On citira Rustuma, poraženog perzijskog generala koji je branio svoju zemlju od arapskoga napada, a koji je arapskom izaslaniku rekao: „Saznao sam da vas je na ovo što činite natjeralo ništa drugo do oskudna sredstva za život i siromaštvo“ (Ali, 2010:82).

Arap koji su osvojili Perziju zatekli su se kako vladaju mrežom stranih i socijalnih i kulturnih običaja. Oni su očuvali svoj monopol moći ograničavajući vojnu službu na sebe, a privremeno i mješovite brakove te su sačuvali svoj identitet, jezik i novu vjeru. Bila je to Muhamedova vizija univerzalne religije kao preteče univerzalne države koja je zarobila imaginaciju i unaprijedila materijalne interese plemena.

Ovdje je na vidjelu Muhamedov politički genij. Kroz prizmu islama, nastojao je obuzdati političku i seksualnu anarhiju koja je karakterizirala predislamsko razdoblje. Ujedinjavanje kroz religiju, vjera u zajednički cilj, poslanje od Alaha kao instrukcije ispravnog življenja poslužilo je kao duhovna odskočna daska za stvaranje države. Kodificiran način ponašanja je bio ključan za stvaranje novog sustava i identiteta koji je dovoljno snažan da se odupre izazovima protivnika. Kako je islamsko carstvo raslo, uskoro se uvidjela potreba za osiguranjem potpunog kodeksa društvenog i političkog ponašanja neophodnog za potvrđivanje islamske hegemonije u osvojenim zemljama. Tako su nastale predaje (hadisi) koje su se sastojale od onoga što je Prorok rekao i čega se svaki musliman mora pridržavati.

Mogli bismo reći da se u svijetu bez nacija ili nacionalizama, islamski identitet približio ostvaranju univerzalne „nacionalnosti“. Za taj je identitet bitan Kuran kroz koji se definira islamski vjerski zakon – šerijat, koji, interpretiran kroz islamsko pravo i uz pomoć hadisa, nastoji usmjeriti živote muslimana u skladu s islamom. Kuran se stoga sastoji od detaljnih društvenih, ekonomskih i seksualnih propisa. Iz ovog proizlaze pravila življenja koja daju osjećaj sigurnosti. Međutim, islam koji je od svojeg začetka bio određen političkim predznakom, neminovno je doživio sukobe koji su sastavni dio svake promjene određenog vida društvenog života ili potpune reorganizacije dotadašnjeg obnašanja vlasti.

Ono što je obilježilo glavni sukob u muslimanskom svijetu je podjela na dvije glavne frakcije odnosno tradicije čiji je sukob doveo do trajnoga raskola unutar islama. Sunitska i šijitska raspra leži u osporavanom nasljedstvu. Naime, nakon Muhamedove smrti, 632. godine

njegove su pristalice odlučile izabrati nasljednika. Navedeno je izazvalo bijes Muhamedovog zeta Alija, kad je izabran treći kalif Osman, iz klana Omejida, koji je predstavljao plemensku aristokraciju Meke. Nezadovoljstvo je eruptiralo Osmanovim ubojstvom i pomazanjem Alija za novoga kalifa što je pak dovelo do islamskog građanskog rata. Nakon prvotne pobjede Alijeve vojske, njegove pristalice su na koncu poražene, rezultirajući ranije navedenim raskolom. Alijeva će frakcija, u budućnosti, stvoriti svoje države i dinastije od kojih su srednjovjekovna Perzija i suvremeni Iran najizrazitiji primjeri. Šijiti su potom razvili svoje predaje koje su za cilj imale diskreditirati Muhamedovu udovicu Aišu i klan Omejida (Ali, 2010:97).

Dakle, glavna razlika između dviju skupina bila je u pitanju nasljedstva i podjele vlasti. Ši'a Ali (Alijeva stranka) zagovarala je prvenstvo Poslanikove obitelji u predvođenju umme, dok suniti (sljedbenici Poslanikove sune, odnosno tradicije) smatraju kako predvodnik umme treba biti izabran konsenzusom muslimanske zajednice.

Suniti su prevladavajuća struja u islamu. Njihova se brojnost procjenjuje na 85 do 90 posto ukupne muslimanske populacije u svijetu. Sunitski islam temeljen je na davanju prvenstva tradiciji te zagovaranju konsenzusa zajednice u izbore vođe i odabira pravca kretanja zajednice. Tradicionalni sunitski islam temeljen je na konsenzusu zajednice, školovanom svećenstvu (ulema⁴) i na sufijskim bratstvima odnosno redovnicima. Šijiti su manjinska skupina u islamu. Njihova se veličina procjenjuje na 10 do 15 posto svjetske muslimanske populacije (Kulenović, 2008.). S vremenom, šijiti su se od političke stranke razvili u zasebnu granu religije. Šijiti podržavaju prvenstvo Poslanikove obitelji u predvođenju muslimanske zajednice. Sukladno tome, smatraju kako predvodnik muslimana mora imati podrijetlo u izravnoj vezi s Poslanikom islama. Iako čine manjinu muslimanske populacije, šijiti su danas apsolutna većina u Azerbejdžanu (80%), Bahrainu (70%), Iranu (89%), Iraku (65%), relativna većina u Jemenu te značajna manjina u Afganistanu, Libanonu, Kuvajtu, Ujedinjenim Arapskim Emiratima (Bilandžić, 2008:308.)

Ovdje je zanimljivo opaziti ekstremnu sektu haridžija koje se pojavila u vrijeme sukoba oko prava na Muhamedovo duhovno nasljedstvo. „Njezini sljedbenici su zapamćeni po fanatizmu, netoleranciji i beskompromisnoj odlučnosti da se za svoje ciljeve izbore nasiljem. Njihov se radikalizam očitovao u shvaćanju da vjera koja se ne potvrđuje u djelima nema nikakve

⁴ Naziv za učitelje islama, vjerski učitelji, teolozi; u širem smislu predstavlja muslimansku vjersku zajednicu

vrijednosti i da muslimane ne karakterizira samo čistoća savjesti već i striktno poštivanje obaveza i propisa islama. Stoga grijeh nije naprosto znak ljudske slabosti već potvrda otpadništva od islama.“ (Matić, 2011:39) Taj ih je stav praktično doveo do krajnjeg fanatizma koji se očitovao u seriji ubojstava i terorističkih akcija čija je najslavnija žrtva bio upravo Muhamedov bratić Ali, suprug njegove kćeri Fatime i posljednji od četiri pravednih kalifa koji je vladao od 656. do 661. godine (Alibašić, 15.07.2010.). Sekta haridžija, sve muslimane čije ponašanje nije u skladu s njihovom selektivnom interpretacijom islama, proglasila je nevjernicima i legitimnim objektom „religijskog ubojstva“. Na taj način gledano, haridžije predstavljaju prvu terorističku organizaciju u povijesti islama.

Suvremeni islamisti odnosno oni najmilitantniji među njima, od haridžija su preuzeli pet koncepata: apsolutna suverenost i vlast Boga, muslimanska zajednica predstavlja izvor vlasti odnosno ona bira vladara, proglašenje nevjernicima i ekskomunikacija iz zajednice ne samo bogohulnika već i običnih grešnika, nevjerništvo se treba kazniti smrću i dužnost je vjernika ustati protiv kalifa koji krši Božje naredbe (Matić, 2011:40).

Osim korijena militantnog islamizma, spomenuta je i podjela na dvije frakcije – šijitsku i sunitsku, koje se, osim u duhovnom proturječju, često nalaze u borbi za vlast. Gledano na taj način, muslimanski svijet se iznova usložnjava i unutarnjim sukobima i bitkom koju vodi protiv vanjskih neprijatelja. Religija je igrala glavnu ulogu u izgradnji novoga carstva, ali je njegov brzi razvoj stvorio uvjete za njegovo vlastito komadanje. Sektaške šizme su odigrale svoju ulogu te su na kušnju stavile ideju monolitne i svemoćne islamske civilizacije. Unutrašnji sukobi su oslabili arapski svijet dok je osnivanje Izraela na arapskom području usmjerilo dio islamističkog djelovanja na terorističko djelovanje što je ostatak svijeta shvatio kao dio totalitarnog karaktera islama.

U svemu navedenom, vidljiva je veća unutarnja rigoroznost islama i političke podjele vlasti negoli očitavanje islama kao religije totalitarističkog karaktera. Međutim, postoje i teoretičari koji na islam gledaju selektivno, odabirući nasilne epizode u njegovoj povijesti dajući ekstremistički karakter poimanju islama.

Ibn Warraq, američki islamolog indijskog porijekla objašnjava kako je po islamskoj dogmi svijet podijeljen u dvije sfere: Dar al-Islam (kuća islama – naziv za muslimansko društvo u cjelini) i Dar al-Harb (kuća rata); (Warraq, 1995:218). Ovo drugo predstavlja svijet nevjernika koje tek treba pridobiti za islam, što „protivnicima“ islama može služiti kao potvrda totalitarne prirode islama, te unutar njega koncept džihada, na Zapadu shvaćenog kao sveti rat

u svrhu ovladavanja svijetom dok u originalnom značenju predstavlja revolucionarnu borbu za osvajanje vlasti. Sintagma “ovladati svijetom” podrazumijeva jednu istinsku vjeru prema jedinom Alahu gdje nema spasenja izvan islama. U tom kontekstu, muslimani se moraju boriti i ubijati u ime Alaha i slijediti, ranije spomenute, koncepte kreirane od strane haridžija.

Citiranjem dijelova Kurana, Warraq nastoji prikazati islam kao, u suštini, totalitarnu religiju. Prema Warraqu (1995), u samom početku Muhammedovog javnog djelovanja, pogotovo poslije njegovog prelaska u Medinu i njegovog postupanja sa židovskim plemenima u Medini i sa neistomišljenicima iz njegove šire porodice iz Mekke, vidimo sklonost ka nasilju, sklonost ka netolerantnosti koja je potom produžena i kroz četiri prva kalifa, kroz jedan osvajački pohod koji je širio islam ognjem i mačem. Islam, prema njemu, zapravo predstavlja jedinu religiju koja posjeduje dinamizam jednog ekspanzionističkog pogleda na svijet, gdje, s jedne strane, imamo ummu - svijet vjerujućih i, s druge, imamo svijet rata. Warraqov pogled izrazito je negativno nastrojen naspram islama te povijest razvoja islama sagledava isključivo kroz osvajačke pohode koji svakako nisu svojstveni samo religiji islama.

Rasprava o mogućem mjestu islama, odnosno nekih njegovih tumačenja, kao ideološke ili inspiracijske snage dijela današnjeg međunarodnog terorizma svakako nam pomaže u proučavanju organizacija koje koriste radikalna tumačenja islama kao opravdanje nasilnih djelovanja. Međutim, kako u toj raspravi odrediti granicu na kojoj prestaje nepoznavanje ili nerazumijevanje islama, a počinje instrumentalizacija nekih pojava unutar njega? Kako bismo mogli razumjeti socijetalne dimenzije islamskog fundamentalizma, potrebno se, nakon pregleda unutarnjeg razvoja islama, osvrnuti i na odnos Zapada i arapskog društva kroz prizmu kolonizacijskih procesa koji su ostavili dubok trag na muslimane, koji su nakon odlaska kolonizatora, ostali suočeni sa izazovima modernizacije i globalizacije bez političko-gospodarske infrastrukture izgrađene na autohtonim kulturološkim temeljima kao jamstva napretka.

5. ISTOK NASPRAM ZAPADA – BUĐENJE ISLAMIZMA

Prisiljavanje drugih kultura stvorenih na specifičnim temeljima da prihvate zapadni sistem često je bio bez uspjeha, te se, štoviše, na kraju pokazao i kontraproduktivan. Odgovori nezapadnih civilizacija na Zapad i modernizaciju bili su različiti (Huntington, 1997). Neki su odbijali i Zapad i modernizaciju, neki su prihvatili i jedno i drugo dok su treći prihvatili Zapad, pri čemu je izostala modernizacija. Četvrti su, pak, prihvatili modernizaciju, ali s čuvanjem središnjih vrijednosti, običaja i autohtone kulture nekog društva. Ono što ovdje izdvajamo, jest upravo četvrti odgovor na pritisak Zapada u širenju „demokracije“. Revitalizacija islama i njegova upotreba u političke svrhe, specifičan je odgovor muslimanskog društva. Muslimani se okreću islamu kao izvoru identiteta, značenja, stabilnosti, legitimiteta, razvoja, moći i nade.

Prema Huntingtonu (1997.), u svijetu poslije hladnog rata najvažnije razlike među narodima nisu ideološke, političke ni gospodarstvene - najvažnije su kulturne. Narodi i nacije pokušavaju se identificirati kroz ono što im najviše znači. Ljudi se određuju pojmovima nasljeđa, vjere, jezika, povijesti, vrijednosti, običaja i institucija. Drugim riječima, ljudi se poistovjećuju s kulturnim skupinama: plemenima, etnosom, vjerskim zajednicama, državama i, na najširoj razini, civilizacijama (Huntington, 1997:44). Prema Huntingtonu (1997:45-50), revitalizacija religije u velikom dijelu svijeta dodatno pojačava kulturne razlike. Povodeći se njegovom konstatacijom, iz takvog kulturnog konteksta se može izvući zaključak kako je religija glavni čimbenik koji djeluje na udaljavanje, razmirice i, u konačnici, na sukobe pripadnika različitih kultura. Međutim, Huntington ne daje objašnjenje revitalizacije religije, konkretno govoreći na primjeru arapskog svijeta. Muslimani nisu zaboravili prakticirati svoju vjeru niti su se od nje udaljili u mjeri koja bi samo po sebi zahtijevala reorganizaciju društvenog poretka. Glavni razlog revitalizacije islama i njegove političke instrumentalizacije jesu loši gospodarski uvjeti koji su nagnali oporbu sekularnih režima arapskih zemalja na fundamentalističko djelovanje, i kao jamac promjene ustaljenog društvenog obrasca, i kao prilagodbu muslimanskog društva na zategnute društvene prilike.

„Neovisno specifičnostima arapskih zemalja, socioekonomski uvjeti koji su iznjedrili suvremeni islamistički pokret u svima njima su bili fundamentalno slični. Krajem 60-tih godina, demografski rast i masovne migracije iz sela u gradove rezultirali su urbanom prenapučenošću i kolapsom infrastrukture koja nije bila u stanju apsorbirati stotine tisuća novih pridošlica. Istovremeno, razvoj obrazovanja, kombiniran s proračunskim restrikcijama i

smanjenim kapacitetom države da osigura zaposlenje svima koji su stekli sveučilišne diplome, dramatično je povećao broj visokoobrazovane sirotinje. Nesposobnost države da efikasno obavlja svoje socijalne i ekonomske funkcije vodila je opadanju stupnja i kvalitete državnih usluga u području zdravstva i socijalne zaštite“ (Matić, 2011:35). Navedeno je otvorilo put islamističkim organizacijama koje su nudile socijalnu i zdravstvenu zaštitu onima koje je država iznevjerila po tom pitanju.

Duboko prožimajuća socijetalnost ekonomske krize kao i vanjski sukobi sa Izraelom stvarali su plodno tlo za islamske fundamentaliste. Neuspjeh vlasti da osigura zdrav razvoj svih dijelova društva bili su znak za alternativni razvoj i veći angažman islamističkih organizacija. Mladi i obrazovani sloj, koji je imao želju za promjenama ali ne i velike mogućnosti djelovanja, počeo je činiti okosnicu islamskog pokreta. Neadekvatno provedena modernizacija društva, neuspjela politika sekularizacije i arapski porazi od strane Izraela dali su polet religijski obojanom pokretu okrenutom idejama islama.

Ono što Gellner (1992:29) vidi kao adekvatan odgovor muslimanskog društva na zaostajanje za Zapadom nije ni oponašanje Zapada niti idealizacija nekih muslimanskih vrlina i mudrosti. On zagovara povratak ili dosljednije pridržavanje islama visoke kulture⁵. To je povezano s povijesno upitnom pretpostavkom kako je islam visoke kulture nekoć dominirao i zahvaćao cjelinu društva i da je identičan s ranim islamom, učenjem i praksom Božjeg poslanika i njegovih pratitelja. Gellner to smatra upitnim, no siguran je kako islam visoke kulture tvori savršeno izvornu lokalnu tradiciju koja je uspostavljena u dugom razdoblju, čak i ako se ne uspijeva proširiti na cjelokupno društvo, i bez obzira na to je li ili nije zaista identičan s praksom prvih generacija muslimana. Takvu dalekosežnu i sveprisutnu promjenu u društvenoj organizaciji, prema njemu, mogu prakticirati svi. Samoreformiranje u svjetlu modernih zahtjeva može se prikazati kao povratak izvornim lokalnim idealima, moralni povratak kući prije nego samonegiranje. Islamizam se stoga poziva na model koji ima duboke i autentične lokalne korijene odnosno snagu za obnovu u skladu s vlastitim okruženjem.

Istražujući uzroke muslimanskog preporoda, odnosno kako ga on naziva, pobune, Huntington (2002) navodi sljedeće:

⁵ Visoki islam ima sljedbenike iz redova obrazovanih ljudi gradskog podrijetla te ističe strogo monoteističku prirodu islama, sklon je zabranjivanju zahtjeva za posredovanjem između boga i čovjeka i naginje puritanizmu dok je niski ili pučki islam onaj kojeg karakterizira rustikalnost, magiju pretpostavlja učenju, usredotočen je na posredovanje između Boga i čovjeka i njeguje kult svetosti

- a) *Ispunjavanje društvenih potreba.* Oživljavanje islamske svjesnosti, pokreta i identiteta među muslimanima jedan je od najznačajnijih društvenih, kulturalnih i političkih razvojnih procesa u proteklih nekoliko desetljeća. Huntington promatra islamsku pobunu kao odgovor na modernizaciju i globalizaciju i smatra je visoko konstruktivnom. Suočeni s modernizacijom, koja je u islamski svijet uvijek dolazila nasilno, tradicionalisti su se sigurno upustili u udobnu suradnju s kolonijalnim silama. Suradnja bliskoistočnih zemalja i kolonijalnih sila vodila se politikom ustupaka i obećanja te je nakon cionističkog uspjeha i osnutka države Izrael dalo dodatan impuls oporbenim, religijskim skupinama.

Islamističke organizacije, od kojih kao najvažniju ističemo Muslimansko bratstvo, djelovale su u pravcu zadovoljenja potreba rastuće populacije urbanih muslimana, osiguravajući društvenu potporu, moralno vodstvo, blagostanje, zdravstvene usluge, obrazovanje, pomoć za nezaposlene – niz društvenih usluga koje muslimanske vlade često nisu u stanju osigurati. K tome, u mnogim muslimanskim društvima islamisti su bili jedina oporba represivnim vladama. Međutim, u uvjetima opresije koji nisu uključivali samo ekonomsko već i teritorijalno propadanje, kao što je vidljivo na primjeru Palestine, islamski fundamentalizam je, osim socijalno-karitativnim skupinama, rezultirao i onim ekstremističkim koje se koriste terorizmom kao zadnjim načinom za ispunjavanje političkih ciljeva i očuvanja samosvojnosti.

- b) *Odnos prema Zapadu.* Širom muslimanskog svijeta, a naročito među Arapima, postoji snažan osjećaj protesta, zavisti i neprijateljstva prema Zapadu, njegovom bogatstvu, moći i kulturi.

To je dijelom rezultat zapadnog imperijalizma i dominacije nad muslimanskim svijetom u većem dijelu 20. stoljeća. No to je i rezultat posebnih zapadnih politika koje uključuju američke akcije protiv Iraka od 1991. godine te trajnih bliskih odnosa s Izraelom koji kroz sukobe sa promatranim palestinskim terorističkim organizacijama (Hamis i Fatah) potpiruje vatru radikalnog islamskog fundamentalizma.

- c) *Podjele kao uzrok nasilja.* Plemenske, religijske, etničke, političke i kulturalne podjele unutar muslimanskog svijeta predstavljaju kamen spoticanja i razdora koji se prije svega očituje u svom političkom karakteru i borbi za vlast.

Razrješenje arapsko-izraelskog sukoba nije samo političko pitanje Palestine i Izraela već i pitanje podjele vlasti unutar same Palestine koja je dodatno opterećena sukobima između sekularne terorističke organizacije Fataha i sunitske islamističke organizacije Hamasa.

5.1. (POST)KOLONIJALNO RAZDOBLJE

Istražujući uzroke islamskog fundamentalizma, neophodno se osvrnuti na povijesne okolnosti u razdoblju kolonijalizma odnosno imperijalizma⁶ nad arapskim zemaljama. Od 17. do ranog 20. stoljeća zemlje Zapada su, pretežno uz pomoć vojne sile, osnovale kolonije u brojnim područjima nekad tradicionalnih društava (Giddens, 2007:36). Francuska i Velika Britanija, a potom i druge zapadne zemlje, u 19. stoljeću predstavljale su velesile, koje su kroz pogon industrijalizacije i globalizacije širile svoj utjecaj na Orijent.⁷

Ni imperijalizam ni kolonijalizam nisu samo jednostavna djela akumulacije i stjecanja, smatra Said (2008:8). Oba se oslanjaju na impresivne ideološke formacije koje smatraju kako određeni ljudi i teritoriji doista zahtijevaju dominaciju, kao i oblike znanja koji je prate. Potvrdu za tu tezu Said nalazi u rječniku klasične imperijalne kulture koji je pun riječi i koncepata poput inferiorne ili podređene rase, pokoreni narodi, ovisnost, ekspanzija i autoritet. Većina kolonijalnih država je ovisila o političkim, ekonomskim i društvenim tradicijama koje su oblikovale teritorije prije 19. stoljeća te su kolonijalne sile prilagodile njihove tradicije svojim interesima i ujedinile teritorije u kojima su postojale starije državne ili etničke tradicije.

Stoga se može reći, da u nezapadnim dijelovima svijeta, modernizacija nije bila dio šireg integrativnog procesa pridruživanja prethodno isključenih grupa u postav društva već dio širenja kontrole nad zaposjednutim teritorijem. Kako bi se osiguralo uklapanje nove kolonije u „moderni“ tehnički poredak, policija, vojska, financije, trgovina i proizvodnja, morali su biti reorganizirani prema europskom obrascu. Kalanj (2010: 39-40) ističe širenje zapadne kulture na sva nezapadna područja i povijesno iskustvo otpora imperiju. Prema njemu su dominantne kulture potiskivale, negirale i uništavale vrlo žive i bogate lokalne kulture.

⁶ Kolonijalizam predstavlja uvriježeni izraz za opisivanje politike dominacije zapadnih zemalja te se odnosi isključivo na teritorijalno zaposjedanje dočim je imperijalizam sveobuhvatniji pojam političke, kulturološke i gospodarske dominacije kolonijalne sile nad svojim dominijem odnosno posjedom

⁷ Orijent (Said, 2008; Kalanj, 2010) koristimo kao izraz za opisivanje Istočnog svijeta, odnosno kultura i zemalja koje obuhvaćaju i Bliski i Daleki istok dok je u užem krugu proučavanja ovog rada islamski kulturni krug koji je također obuhvaćen navedenim izrazom

Ovdje je posrijedi zatiranje kulturnog identiteta koji je svoju reafirmaciju mogao steći tek zadobivanjem neovisnosti od kolonijalnih sila uz odgovarajuće društvene uvjete – kroz pokušaj nacionalizacije kao na primjeru Egipta, kroz islamizaciju društva u zemljama u kojima je dotadašnja vlast podržavala suradnju sa zapadnim silama kao na primjeru Irana ili kroz radikalizaciju vjerskih načela i borbe za neovisnost na primjeru Palestine.

Politiku moći i širenje zapadne kulture nauštrb muslimanskog društva, no bez uplitanja islama, pokušao je zaustaviti Mustafa Kemal-paša Atatürk osnivanjem Republike Turske 1923. godine. Njegova ideologija, popularno nazvana kemalizmom, dio je shvaćanja, kako nacionalizam i modernistički⁸ politički pokret mora biti antireligijski, ako je religija prethodno bila blisko povezana sa starim poretom, što je upravo bio slučaj u predmodernim muslimanskim društvima. Temelji kemalizma se očituju kroz sljedeće stavke: republikanizam, sekularizam koji je osiguravao da neće biti državne religije i da će država uspostaviti sekularnu kontrolu zakona i obrazovanja, nacionalizam koji je promovirao ideju po kojoj turski jezik definira tursku naciju (odrednica nacije slična zapadnom modelu države-nacije a ne muslimanskom društvu), populizam koji je naglašavao ideju narodnog suvereniteta, revolucionarnost i etatizam koji je implicirao ideju da država treba imati važnu ulogu u ekonomskom razvoju, društvu, kulturi i obrazovanju kad su u pitanju državni interesi (Gülalp, 2001). Kemalizam i turska revolucija u potpunosti su odbacili religijske osnove legitimacije i umjesto toga su pokušali razviti sekularnu nacionalnu osnovu, kao glavni ideološki parametar novog kolektivnog identiteta.

Valja istaknuti da je Atatürk odlučio svoju vlast temeljiti na zapadnim modelima upravljanja, koji nisu svojstveni ostatku arapskog svijeta, no, prvenstvena je namjera bila staviti islamsku zajednicu, koja je bila dio tradicionalnog vladajućeg poretka, pod kontrolu turske države. Rasterativši se bremena Osmanskog Carstva (nacionalistički interesi i pobune, primjerice, Grka, Armenaca, Srba itd.), za Tursku je započelo razdoblje tabula rase. Dok je Turska stjecala neovisnost, arapske su se zemlje još nalazile pod čizmom kolonijalizma. 50-ih aw godina prošlog stoljeća navedeno počelo mijenjati završetkom procesa dekolonizacije a 60-ih godina reformirati pod utjecajem islamskog fundamentalizma uz djelovanje arapsko-izraelskog sukoba.

⁸ Modernistički u smislu suvremenosti i težnje za nalaženjem novog smjera razvoja društva

Matić (2011.) navodi da je od sredine 70-tih godina prošlog stoljeća, postupno povlačenje ideologije revolucionarnog arapskog nacionalizma utjecalo na razvoj okoline u kojoj se islamizam nametnuo kao raznovrstan i složen fenomen u kojem se ogleda masovno okretanje islamu kao temelju identiteta, vrijednosti i društvenih normi. „Korijene islamskog fundamentalizma za kojeg koristimo i odrednicu politički islam, treba tražiti u formativnom razdoblju moderne bliskoistočne države, kad su nacionalne vladajuće elite pokrenule niz mjera kulturne i ideološke preobrazbe u kojima se očitovala predanost nacionalnih vladajućih elita vrijednostima moderne zapadne civilizacije. Te su promjene išle u smjeru sekularizacije i modernizacije, stvarajući pri tome novi tip napetosti u odnosu države i društva.,, (Matić, 2011:34). Poučeni lošim iskustvom kolonizacije, muslimani su se okrenuli islamu kao niti vodilji u društvenim promjenama. To ne znači da je politizacija islama predstavljala slijepo korištenje tradicije već autohtoni odgovor na socijetalnu krizu muslimanskog društva i adaptivni skok između „starih“ vrijednosti i modernih tekovina.

Naime, sekularizacija na prostoru Bliskog istoka, kao što je spomenuto u okviru (post)kolonijalnih procesa, nije bila dio šireg strukturalnog procesa funkcionalne diferencijacije društva ili izgradnje tolerancije među različitim zajednicama, već je bila u funkciji jačanja autoriteta države (Tibi, 2005:96-100). Provođenje takve sekularizacije je zapravo bio instrument kojim je država nastojala neutralizirati ili slomiti moć alternativnih centara moći u društvu, prije svega uleme koja je kroz vlastite obrazovne institucije, vjerske zaklade i šerijatske sudove još uvijek vršila značajan utjecaj na široke narodne mase.

Idejno, politički islam predstavlja jedinstvenu potrebu s ciljem prilagodbe i integracije muslimana u moderno društvo. Organizacijski, riječ je o čitavom spektru pokreta koji se javljaju u različitim muslimanskim društvima, nudeći odgovore na probleme i zahtjeve modernog društva prilagođenih lokalnim uvjetima.

Prema tome, glavni cilj djelovanja islamskog fundamentalizma (političkog islama) odnosno islamista je oblikovanje društva prema svojim političkim idealima. Kulenović (2008:159-160) izdvaja četiri prakse takvog djelovanja:

- 1) *Potpuno osvajanje vlasti i primjena islamističke ideologije u praksi.* Takav razvoj događaja vidljiv je na primjerima Irana, Sudana i Afganistana, zemalja u kojima su islamistički pokreti osvojili vlast.

Ovdje se pokazalo kako je islamizam uspješniji kao kritika postojećeg društvenog poretka i vlasti, nego što je u stanju ostvariti efikasno upravljanje državom. Iran, u kojem je šijitska

grana islama poprimila oblike nacionalne religije, uspješno je ostvario homogenizaciju i ta država je najistaknutiji primjer funkcionalno efikasnog obnašanja vlasti koju je ostvario islamistički pokret. Islamistički pokret u obnašanju vlasti možemo pronaći i u Maleziji.

2) Participacija u vlasti.

Ranije spomenuti primjer Turske služi kao ilustracija takve prakse. Islamistički je pokret, kroz razne stranke, pokušavao osvojiti vlast, a u situacijama kad je bio u prilici da to ostvari, vojna uprava je posezala za državnim udarima kao sredstvom sprečavanja islamističkog prodora u sfere političkog djelovanja. Postupno, vojne su vlasti propuštale islamiste u političku sferu, a oni su, zauzvrat, demokratizirali svoje stavove, prilagođavajući se pravilima turske političke scene.

3) Neuspjeh u osvajanju vlasti.

Alžir je najočitiji primjer takvoga razvoja događaja. Islamistički pokret, kao protuteža vlasti jednostranačke države, ujedinivši brojne isključene društvene skupine, uspio je pobijediti na lokalnim izborima. Državni udar koji je izvela vojna hijerarhija, zabrana FIS-a⁹ i poništenje rezultata prvog kruga parlamentarnih izbora doveli su do dugogodišnjeg građanskog rata s katastrofalnim posljedicama po islamistički pokret, ali i po alžirsko društvo u cjelini.

4) Otpor stranoj intervenciji i okupaciji.

Na primjeru Palestine moguće je vidjeti korištenje islamizma kao ideologije oslobodilačke borbe protiv strane okupacije. Institucije koje održavaju normativni poredak, religijska zajednica naročito, imaju velik mobilizacijski potencijal koji je razumljiv i najširim slojevima stanovništva. U stanjima društvene krize, u što ratovi svakako spadaju, za uspješnu obranu potrebno je mobilizirati mase stanovništva. Durkheimovskim rječnikom anomalije, islam se u muslimanskim društvima pokazao kao temeljno uporište identiteta i sigurno utočište u vremenima egzistencijalne ugroženosti društva i prevladajuće krize. Međutim, takvi ekstremni uvjeti često rađaju i ekstremnu reakciju na potlačivanje u čiji se okvir smješta arapsko-izraelski sukob i terorističko djelovanje proizašlo iz njega.

⁹ FIS, Front Islamique du Salut – Islamski front spasa je u prvom krugu izbora za Narodnu skupštinu u prosincu 1991. osvojio 188 od 430 mjesta nakon čega je izborni proces zaustavljen vojnom intervencijom. Alžir je nakon toga zapao u građanski rat koji je zaustavljen 1997. godine, uz još uvijek prisutne, povremene terorističke napade

Upravo je četvrta praksa islamističkog djelovanja u užem interesu proučavanja ovog rada iako je bitno za napomenuti da nijedna od spomenutih praksa ne postoji sama za sebe već se u manjoj ili većoj mjeri preklapa sa ostalim načinima djelovanja promatranih islamističkih organizacija.

5.2. ISLAMSKI PREPOROD I RELIGIJSKI NACIONALIZAM

Proučavajući suvremeni islamski preporod, izuzetno ga je bitno promatrati u njegovom sociopovijesnom kontekstu, kao element društvene promjene i kao odgovor na strukturalnu krizu bliskoistočnih društava koja je kulminirala u zadnjoj četvrtini 20. stoljeća. Uzevši u obzir razmišljanja koje navode Matić i Bilandžić (2010), dinamiku, proces i organizaciju islamskog aktivizma, najbolje je razumjeti u terminima kolektivne akcije, kao elemente protestnih pokreta koji nisu svojstveni samo sociokulturnoj formaciji islama. Ovo se viđenje islamizma uklapa u naše tumačenje prirode pokreta kao evolucijskog skoka adaptivnih sposobnosti društva na rastuće promjene no ono što ovdje želimo izdvojiti jesu upravo one karakteristike koja islamizam razdvajaju od ostalih pokreta koji imaju sebi svojstven način ophođenja sa društvenim promjenama.

Kao što smo već napomenuli, islamski je preporod i proizvod i pokušaj nošenja s modernizacijom. Prema tezi sekularizacije (Weber, 2000), povlačenje religije iz javne sfere i opadanje njezinog utjecaja na društvo i pojedinca jedna je od direktnih posljedica procesa modernizacije. Međutim, muslimansko se društvo okrenulo upravo religiji kao preporodnom sredstvu odnosno kao odgovoru na modernizaciju i izazove globalizacije. Od 70-ih godina dvadesetog stoljeća, muslimansko je društvo na području Bliskog istoka prolazilo kroz krizu uzrokovanu vanjskim čimbenicima (Izrael) i unutarnjim sukobima zemalja koje su se borile za prevlast (građanski ratovi u Libanonu i Alžiru, sukobi između Iraka i Irana etc.). Uz nestabilne političke ali i ekonomske uvjete, islam odnosno njegova politizacija, nametnula se kao izlaz iz krize nudeći autentičnu formu za izražavanje političkih zahtjeva uz veliku mogućnost mobilizacije masa. Islamistički simboli, odanost i uvjerenja zadovoljavaju psihološke potrebe kolektivnog identiteta, a islamističke organizacije za skrb zadovoljavaju socijalne, kulturne i ekonomske potrebe muslimana uhvaćenih u proces modernizacije.

Ovdje dolazimo do pojma religijskog nacionalizma koji obnaša funkciju moderne forme religijskog aktivizma usmjerenog na osvajanje političkog polja u cilju desekularizacije sociokulturnog prostora (Matić, Bilandžić, 2010:33-57). U tom smislu, suvremeni fundamentalizam nije naprosto povratak tradiciji već predstavlja moderni odgovor na probleme modernog društva a na primjeru Bliskog istoka, pobunu i otpor u svrhu očuvanja vlastite opstojnosti. Religijski nacionalizam posebna je forma kolektivnog predstavljanja i nova ontologija moći. Čineći religiju isključivom osnovom nacionalnog kolektivnog identiteta, islamski fundamentalizam je forma politizirane religije ili religiozne politike (pri čemu se politika smatra religijskom obavezom), a sa ciljem novog uređenja društvenih odnosa na pseudoreligijskim osnovama i funkcijama (Abazović, 2006).

Uspješan pohod islamističkih pokreta u ovladavanju nad opozicijom i u vlastitom uspostavljanju kao jedine moguće oporbe postojećim režimima bio je jako potpomognut i politikama tih režima. Tijekom hladnog rata mnoge su vlade, poput alžirske, turske, jordanske, egipatske i izraelske, ponekad poticale i podržavale islamiste kao protivnike komunističkih i neprijateljski raspoloženih nacionalističkih pokreta. Saudijska Arabija i ostale zemlje Zaljeva, pružale su znatnu financijsku pomoć Muslimanskom bratstvu i islamističkim grupama u više zemalja (Armstrong, 2007:196-203). Mogućnosti islamističkih grupa da zavladaju opozicijom također je pomoglo to što su vlade sprječavale svjetovnu opoziciju. Snaga fundamentalista je općenito bila obrnuto razmjerna sa snagom svjetovnih demokratskih i nacionalističkih stranaka i bila je slabija u zemljama poput Maroka i Turske, koje su donekle dopuštale višestranačku konkurenciju, nego u zemljama koje su zabranjivale svaku opoziciju.

Privlačnost islamističkih pokreta potaknula je vlade na promicanje islamskih institucija i na uključivanje islamskih simbola i običaja u svoje režime. Na najvišoj razini to je značilo afirmaciju ili bolje rečeno, reafirmaciju islamske naravi njihovih država i društava. U sedamdesetima i osamdesetima, politički su vođe prešli na poistovjećivanje svojih režima i samih sebe s islamom. Vlade su, nastavno na utjecaj pokreta, pokrenule i islamizaciju zakona za što je najbolji primjer Iran za vrijeme vladavine ajatolaha Homeinija gdje je uspostavljen sustav šerijatskih sudova a šerijat je proglašen vrhovnim zakonom u zemlji (Jović, 2009).

5.3. SUVREMENI ISLAMISTIČKI MISLIOCI

Korijeni islamizma kao moderne političke ideologije nalaze se u 18. stoljeću u reformističkim pokretima poput vahabizma. Vahabizam je predstavljao mješavinu vjerske rigidnosti i političkog oportunizma. Vahabisti sebe vide kao branitelje svetih teritorija ili zaštitnike prava svojih suvjernika. Ljude koji prakticiraju druge inačice njihove vjere ili druga vjerska uvjerenja smatraju nevjernicima ili grešnicima. Budući da je, prema njima, prava vjera u opasnosti, krizne okolnosti prevladavaju i ubijanje nedužnih postaje vjerski i moralno dopustivo (Esposito, 2008:88-92). Ovakvo učenje su prihvatile najradikalnije islamističke organizacije poput Islamske države Iraka i Sirije (ISIS) koja se zalaže za stvaranje islamske države odnosno uvođenje kalifata izrazito nasilnim metodama.

Idejni otac suvremenog islamističkog pokreta je Hasan al-Banna (1906.-1949.), egipatski učitelj koji je oživio ideje muslimanskih intelektualaca i prenio ideju potrebe reformiranja muslimanskog društva u duhu islama širokim masama. Za Bannu, vjera nije bila samo pojavno odobravanje sustava vjerovanja; vjera je bila nešto što se može razumjeti samo ako je življena i ako se njeni rituali pažljivo prakticiraju (Armstrong, 2007:269-272). Znao je da Egipćani trebaju zapadnu znanost i tehnologiju no shvatio je da se njihovo društvo mora modernizirati – politički, društveno i ekonomski - što pokazuje praktičan i racionalan razlog za duhovnu i psihološku reformaciju. Banna je uvidio da je ulema okrenula leđa modernoj sceni i nije mogla učinkovito predvoditi narod. Političari, pak, nisu poduzeli nikakav trajni napor radi rješavanja društvenih, obrazovnih ili ekonomskih problema masa. Za njega nije bilo moralno održavati rasprave o nacionalizmu kad se velik dio populacije osjećao demoralizirano odnosom kolonizatora koji je nadzirao čitavu ekonomiju, poslove i javna dobra.

U ovim se uvjetima nazirao začetak organizacije koja je u svom djelovanju uključila sve društvene skupine, uključujući državne službenike, studente, urbane radnike i seljake – Muslimansko Bratstvo. Iako se Bratstvo nakon niza godina od svojeg osnutka 1928. godine, razgranalo i stvorilo, manje ili više, radikalne ogranke, njegov glavni cilj bio je obrazovanje kroz poruku islama koji će podići svijest ljudi o potrebi društvene promjene.

Dodatnu dubinu djelovanja Muslimanskog Bratstva, koja naglašava politički karakter islamskog fundamentalizma ali i stvara radikalna krila djelovanja, razrađujemo u poglavlju o terorističkim organizacijama no ono što još jednom naglašavamo jest sljedeće: islam je prema navedenom stajalištu kompletan sustav uz kojeg nije potrebno tragati za europskim

vrijednostima kao osnovom društvenog poretka. Islam je samodostatna snaga koja u aktivnoj svijesti ima sposobnost političke borbe i odgovora na izazove modernizacije i globalizacije.

Kad govorimo o oblikovanju suvremenog islamističkog pokreta, moramo se osvrnuti na djelovanje pakistanskog novinara i političara Mawlana Mawdudija (1903.-1979.) kao prvog ideologa suvremenog islamizma. Doktrina Božjeg suvereniteta je osnova Mawdudijeve ideologije. S obzirom na to da Bog sam vlada ljudskim poslovima i vrhovni je zakonodavac, ljudska bića nemaju prava stvarati svoje vlastite zakone ili preuzimati kontrolu nad svojom sudbinom (Armstrong, 2007:264). Kako je, prema Mawdudiju, samo Bog isključivi nosilac suvereniteta, nitko nije obavezan primati zapovijedi od bilo kojeg drugog ljudskog bića. Navedena ideja Božjeg suvereniteta, uz zahtjev za aktivnom ulogom vjernika u postizanju pravednijeg društva, predstavlja islam kao ideologiju oslobođenja u razdoblju antikolonijalne borbe za stvaranje samostalnih država. Međutim, Mawdudi nije razradio praktične temelje islamskog oslobođenja daljnjom razradom znanstvene misli, već je pozivao na oružanu borbu odnosno sveopći džihad koji je proglasio središnjom doktrinom islama. Džihad nije bio sveti rat za obraćenje nevjernika, kako su vjerovali Zapadnjaci, niti je bio isključivo sredstvo samoobrane. Mawdudi je definirao džihad kao revolucionarnu borbu za osvajanje vlasti za dobro cijelog čovječanstva (Armstrong, 2007:295). Ideologija oružane borbe odnosno džihad, kao nužan dio islamskog pokreta, na taj je način ušla u službeni islamski diskurs krajem 40-ih godina prošlog stoljeća.

Daljnu razradu džihada, dat će Sayyid Qutb (1906.-1966.), kojeg je zatvorsko iskustvo zbog atentata na Nasera 1954. godine i petnaestogodišnja robija učinilo vatrenim propovjednikom ideologije džihada (Kulenović, 2008:130). Qutb je bio posvećen životu i djelovanju poslanika Muhameda radi stvaranja ideologije koja će mobilizirati muslimane u džihadu. Qutbova namjera je bila suzbiti sekularističke struje i prisiliti muslimansko društvo na povratak vrijednostima islama. Qutb je uspostavljene zakone islama želio oživjeti u suvremenom dobu. Iako mu se pripisuje radikalizam i idejno začetništvo militantnog islamizma, on je ponudio viziju islamskog društva kao alternativu sekulariziranom svijetu te ćemo se detalja njegova djelovanja dotaknuti u poglavlju o Muslimanskom Bratstvu.

Za razliku od Mawdudija i Qutba, koji nisu prošli svećeničku obuku, po prvi je put jedan šijitski klerik, kao doktor prava, stavio svoj autoritet iza ideja modernih islamista. Ruhollah Homeini (1902.-1989.), iranski političar i ajatolah revolucijom od 1979. godine. Iranska je revolucija označila početak uspona političkog islama i postao je ozbiljnija regionalna, a

potencijalno i globalna snaga. Suština vladavine, prema Homeinijevu mišljenju, bila je implementacija Božanskog zakona. U praksi, središnje mjesto zakona izmijenila je središnja uloga osobe imama Homeinija, koji je do tad, u najvećoj mjeri, pokazao značenje političkog islama. Slijedeći politiku “izvoza revolucije”, Iran je aktivno pomagao i nastanak radikalnih organizacija koje su se često služile nasiljem – kao što su Hamas i Hezbollah (Grace, Mandelbaum, 2006). Stoga, utjecaj Irana na područje Bliskog istoka nipošto nije zanemariv radi navedene podrške militantnim islamističkim skupinama. Iako se uloga Irana ne nalazi u užem predmetu proučavanja ovog rada, zanimljivo je istaknuti njegovu poziciju u narativu o globalnoj i sveprisutnoj opasnosti od islamskog fundamentalizma što svakako predstavlja bitan doprinos proučavanju navedenog fenomena te ide u prilog tezi o politizaciji islama i mreži utjecaja koja sačinjava islamski fundamentalizam.

Gledište ovih radikalnih islamističkih mislioca pretpostavlja rekonstruiranu povijest islama kako bi se pokazala vječna podređenost države religiji.¹⁰ Musliman tako nije temeljno vezan za domovinu već za ummu ili zajednicu vjernika u kojoj su svi jednaki u svojoj podređenosti Alahu. Živjeti za ummu i širiti se sve dok se ne obuhvati cijelo čovječanstvo znači ostvariti Božju zadaću: ponovno pokrenuti borbu protiv džahilije u koju su društva opet zapala (Kulenović, 2008). Prema takvom stajalištu, da bi se čovječanstvo obnovilo, islamizacija se najprije mora dogoditi u muslimanskim društvima koja su se sekularizirala i udaljila od stroge pokornosti Božjem zakonu, a zatim u cijelome svijetu što što se daje primijetiti u učenju Hassana al Banne a koje je nastavio njegov nasljednik u Muslimanskom bratstvu - Sayyid Qutb.

Kad se islamizacija ne može postići legalnim političkim sredstvima, onda na scenu stupa djelovanje koje radikalnim metodama nastoji ostvariti političke ciljeve. Riječ je o terorističkom djelovanju koje istražujemo u sljedećem poglavlju.

¹⁰ Sagledavajući islamizam/politički islam u okviru duhovne obnove i povratku na „ispravan put“, lako se spotaći o dvojbu arhaizma nasuprot tradicije. Protivnici islamizma će reći da islamizam za njih predstavlja povratak plemenskom razdoblju i zastarjelim običajima dok će, njegovi zagovornici, islamistički diskurs sagledavati sa stajališta uvažavanja tradicije, ubiranja njezinih najboljih sastojaka i ubacivanja u lonac suvremenih prilika u muslimanskom svijetu kako bi se, na islamu jedinstven način, pronašlo rješenje za višeslojnu krizu koja je zahvatila muslimanski svijet a napose područje Bliskog istoka

6. TERORIZAM

Terorizam je dominantno sociopolitički fenomen oko kojeg postoji niz dilema i prijepora (Spencer, 2006). Terorizam je društveno uvjetovan, socijalno produciran i njegovi učinci, kao i učinci protuterorizma, imaju socijalne posljedice. Bez obzira na određenje, može se reći da je terorizam uvijek izazov stabilnosti društva. Cilj terorizma je utjecati na sociopolitički poredak, destabilizirati te možebitno promijeniti taj poredak. Može se reći, da je terorizam usmjeren na izazivanje društvenih promjena u uvjetima u kojima su društvene promjene nužne a za koje postoje određeni nužni resursi za djelovanje sa ograničenim metodama legitimnog djelovanja. Terorizam koji je proizašao iz arapsko-izraelskog sukoba a tiče se pitanja Palestine svakako je usmjeren na društvene promjene te je prvenstveno određen političkim odnosima. Islam igra ulogu motivacijskog naboja i daje snagu razgraničenja između sukobljenih strana.

Terorizam je nasilje radi učinka, ali ponekad i ne samo radi važnosti stvarnih žrtava terorista. U biti, žrtva može biti u potpunosti nevažna za terorističku stvar. Strah je namjeran a ne sporedni učinak terorizma. Naime, nasilje se provodi kako bi se zaplašila moguća žrtva, a samo postojanje prijetnje nasiljem pojačava strah kod potencijalnih žrtava (Stern, 1999). Fenomen terorizma izaziva niz kontroverzi i međudisciplinarnih rasprava. Ne postoji opće prihvaćena definicija terorizma koja bi bila dovoljno široka i precizna da obuhvati sve, na prvi pogled, slične manifestacije terorizma. Osim što definicije utjelovljuju mjesto, vrijeme i kulturu istraživača koji interpretira podatke i iznosi zaključke, bitan je i društveni kontekst koji oblikuje ponašanje kako interpretatora terorizma tako i samih terorista.

Terorizam kao fenomen postoji od davnina, gotovo od kada postoji i čovječanstvo. Odnos moći u društvu se mijenjao od antičke prakse do moderne povijesti. Primjerice, samoubilački terorizam kojeg nam medijske slike svakodnevno donose sa Bliskog istoka, korišten je kod židovske sekte sicairisa za vrijeme rimske okupacije Judeje oko 63. godine prije Krista i kod islamskih hašašina tijekom ranih križarskih ratova odnosno 13. stoljeća (Bilandžić, 2010).

Prvu poznatu terorističku organizaciju činili su zeloti, čiji su pripadnici bili Židovi koji su za cilj imali potaknuti masovne pobune protiv Grka u Judeji i Rimljana koji su vladali i Grcima i Židovima u vrijeme Isusa Krista. Zeloti su bodežima i mačevima selektivno vršili atentate. Godine 66. izbio je ustanak u Judeji. Kad je Vespazijan preuzeo prijestolje, njegov sin Tit Flavije postao je glavni zapovjednik. Godine 70. Judeja je pokorena, a Jeruzalemski - Salomonov Hram, simbol židovske vjere, razoren te su Židovi kažnjeni izgonom što

predstavlja početak židovske dijaspe. Pobune zelota su završile istjerivanjem Židova iz Egipta i sa Cipra, doslovnoj depopulaciji Judeje i egzilu koji, kako to objašnjava David Rapaport, postaje središnje obilježje židovskog iskustva sljedećih 2000 godina: „Teško je pronaći bilo koju terorističku aktivnost u nekom povijesnom razdoblju koja je toliko utjecala na život neke zajednice“ (Rapaport, 1984:669-672).

Posljedice židovske traume, kao i interesnih igara svjetskih sila, vidljivo je u poglavlju koje opisuje arapsko-izraelske odnose kroz prizmu stalnog sukoba sa terorističkim predznakom. S obzirom na izraelsku politiku prema Palestincima, ostaje nejasno smatraju li Izraelci sebe „opravdanim teroristima“ ili se uopće ne svrstavaju u tu kategoriju jer Palestinci, za njih, nisu civili već sukobljena strana u ratnom sukobu.

Definicija terorizma ima mnogo a razlikuju se u naglasku na neku od sastavnica terorističkog čina – počinitelje, njihov cilj ili korištena sredstva (Held, 2004:63-68). Proučavanjem literature po pitanju terorizma, mogu se uvidjeti mnogobrojni prijevori u pronalaženju njegove konačne definicije. Definicija terorizma kojom je ovaj rad vođen a koja stremlji opisati čin terorizma, jest ta, da je terorizam ekstreman odgovor na stvaran ili psihološki¹¹ potpomognut osjećaj obespravljenosti, nejednakosti ili ugnjetavanja, s namjerom izazivanja straha ili panike koristeći nasilna sredstva kako bi se u konačnici poboljšao vlastiti položaj, očuvao ili stekao teritorij ili spasila puka egzistencija. Dakle, za terorističko je djelovanje, nužna percepcija nanesene nepravde u uvjetima opresije kako bi se pod a) imalo opravdanje za nasilno djelovanje, pod b) zadobio dovoljan broj pristaša koji dijele zajednički osjećaj nepravde, pod c) zahtijevala promjena postojećeg političkog stanja.

Sam čin terorizma rijetko kad predstavlja ishitrenu odluku izoliranog pojedinca. Kao što Kalinić (2003) dobro zapaža, najvjerojatnije se takva odluka duže vremena kuha u loncu poremećenih društvenih odnosa i vrijednosti.

Terorizam se, kao politička ideja pojavio s Francuskom revolucijom te je u eri Dantona i Robespierrea terorizam zaživio kao državni terorizam. Bilo je to nasilje što ga je država provodila nad svojim neprijateljima (Bilandžić:2010). Tijekom njezina trajanja (1789.-1794.) termin terorizam se upotrebljava za sistem terora i zastrašivanja koje je podržavala i provodila vlast. U svome početku teror je označavao nasilje vladajućih nad podređenima, a odgovor na

¹¹ Ovdje želim istaknuti da ne radim razliku između stvarnog i zamišljenog osjećaja potlačenosti, već želim naglasiti utjecaj psiholoških faktora (snaga koja udružuje podčinjene, npr. religija) na potenciranje korištenja nasilja za ostvarivanje „višeg“ cilja.

taj teror bio je terorizam – borba protiv države i svega onoga što ona predstavlja. Teror i terorizam dva su lica iste medalje, uzročno posljedično povezani hraneći jedan drugog u spirali eksponencijalnog rasta (Furedi, 2009).

Od propagande djelom talijanskih anarhista iz 19. stoljeća i inih pristalica u Rusiji, preko atentata na austrougarskog prijestolonasljednika Franza Ferdinanda 1914. u Sarajevu kao povoda Prvom svjetskom ratu i ranijih ubojstava vladara i velikodostojnika Europe krajem 19. i početkom 20. stoljeća – tadašnji je terorizam obilježila selektivnost. Naime, terorizam se koristio isključivo protiv pojedinaca na izvršnim pozicijama kako bi se vlade nagnalo na promjenu političkog kursa (Townshend, 2003). Paradoksalno današnjem činu terorizma, briga za kolateralne žrtve je bila izražena. Nakon Prvog svjetskog rata teror i terorizam su poprimili nešto šire značenje. Fašizam u Italiji, staljinizam u Sovjetskom Savezu te nacionalsocijalizam u Njemačkoj, obilježili su prvu polovicu dvadesetog stoljeća. Teror je inauguriran kao državna ideologija s ciljem rješavanja klasnog, rasnog i kontrarevolucionarnog pitanja.

Terorizam kao instrument rata nije zaostao samo na „ne-demokratskim“ vlastima već ga je objeručke prihvatila država koja je iz Drugog svjetskog rata izašla kao vojna, ekonomska i politička velesila - Sjedinjene Američke Države. U jeku Hladnog rata između SAD-a i SSSR-a, obje su se sile nerijetko koristile metodama koje bi se okarakterizirale kao terorističke. Mnogi su se „borci za slobodu“, koje je CIA financirala i podržavala u svojim nastojanjima držanja komunističke prijetnje pod kontrolom, koristili teroriziranjem civilnog stanovništva na teritoriju na kojem bi zadobili kontrolu (Bilandžić, 2005). Primjer za to su „kontraši“ u Nikaragvi, poznati po ubijanju, silovanju i sakaćenju civila, a koje je CIA podržavala zbog njihove uloge kao oporbene snage komunističkoj partiji. Sličan, ako ne i gori primjer, javlja se u Čileu kad je August Pinochet došao na vlast uz pomoć CIA-e, i to rušenjem dotadašnjeg predsjednika Salvadora Allendea, čija se politika smatrala dijelom komunističke opasnosti. Sedamnaestogodišnja (1973.-1990.) Pinochetova vladavina bila je vladavina terora u kojoj je ubijeno više od 3 tisuće ljudi uz konstantna proganjanja političkih protivnika (Kos-Stanišić, 2009:184-187). CIA je tako pripomogla zamijeniti jednu diktaturu drugom, ali onom koja ne ugrožava njihove interese već isključivo vlastitu opstojnost. Uloga svjetskog šerifa koju si je SAD prigrabio tako je stvorila animozitet koji je svakako jedan od faktora koji je oblikovao terorističke akcije usmjerene ka Zapadu.

Državni terorizam i dalje ostaje tema mnogobrojnih rasprava no ono što nas u ovom radu prvenstveno zanima jest nedržavni terorizam odnosno čin terorizma onih grupa koje dijele zajednički osjećaj nužnosti otpora usmjeren prema objektu moći.

6.1. TERORIZAM S VJERSKIM OBILJEŽJIMA

Razlika između političkog i svetog terorizma je u tome što za religijski motiviranog militanta (teroristu) ubijanje nije sredstvo skončavanja nego završetak u njemu samome. Religijski sveti terorizam uvijek se vodi s uvjerenjem da svijet zasigurno ide svom konačnom kraju. U toj općoj kataklizmi, koju militanti u ime Boga stalno iščekuju, život prestaje biti važan u odnosu prema smrti koja postaje ulaznica za raj (Stern, 1999.). Stern tako postavlja pitanje zašto i kako ljudi koji bi mogli biti osobito osjetljivi na patnje drugih ili na duhovne nepravde, koji su barem početno motivirani željom da se svijet pročisti od političke i duhovne korupcije, od aktivista postaju ubojice?

Želimo li razumjeti ovakvu vrstu terorizma, moramo istražiti vrste nezadovoljstava koje uzrokuju terorizam u ime Boga. Osjećaj otuđenja i poniženja, demografske promjene, selektivno učenje povijesti i teritorijalni sporovi mogu biti iskorišteni za opravdanje svetih ratova (Juergensmeyer, 2003:6). Percepcija nekog aktera da je nasilje opravdano jer se nalazi pod stalnim naletima nasilja druge grupe (ili na primjeru Palestine, druge države) bez odgovarajuće mogućnosti promjene političkim putem upravo je ono što terorizam, naročito na području Bliskog istoka, čini zamršenim pitanjem. U pristupu terorizmu, kao njegovi najvjerojatniji uzroci navode se etnički, vjerski i ideološki sukobi, političke nejednakosti, siromaštvo, tradicija nasilja, nepostojanje načina mirne komunikacije, duboke podjele unutar vladajućih elita, pad povjerenja u režim itd (Sprinzak, 2000.). Osobne okolnosti kao što su trauma, poniženje, osjećaj diskriminacije i odbačenosti ili kronično neutaživa želja za megalomanskom važnošću mogu stvoriti uvjete koji olakšavaju prihvaćanje ideologije koja nudi izravan pristup “raju u kojem je upravo važan pojedinac”.

Ortodoksni muslimani štuju ideju da pobožni vjernik, koji ima zadatak služiti Bogu, može služiti kroz život ili kroz smrt što se onda smatra svetim ili mučeništvom. U arapsko-izraelskom kontekstu, vjerske a čak i sekularne militantne organizacije se pozivaju na islamske tekstove i simbole mučeništva i džihada da motiviraju pojedince i opravdaju njihovu regrutaciju i slanje bombaša samoubojica. Ono što želimo istaknuti jest to da proučavani terorizam iskorištava vjerska načela kako bi ostvario političke ciljeve.

Teroristi se razlikuju i po svojoj težnji da nešto postignu. Ponekad su vrlo poslovni u provođenju svojih ciljeva. Cilj može biti preplašiti neprijatelja ili narušiti gospodarstvo. Prisiliti neprijatelja da neprimjereno reagira i time pokaže nemilosrdnost ili slabost. Cilj može biti nametanje vjerskih zakona. Ponekad je svrha ekspresivna više nego posredna. Svrha je usmjeriti gnjev ili iznuditi osvetu ne mareći za dugoročne posljedice. Još jednom ponavljamo, naglasak je na društvenoj uvjetovanosti pojave terorizma koji kroz svoje djelovanje može propagirati različite ideje no čiji je cilj u konačnici vrlo političan.

Terorističke skupine, poput Hamasa, predlažu nametanje vjerskih zakona no njihovi su glavni interesi stjecanje političke moći što je ustvari potvrda karaktera terorizma kao sredstva za postizanje političkih ciljeva upotrebom radikalnih metoda. Tvrdeći kako štiti svoje suvjernike od napada drugih vjerskih skupina, Hamas je zapravo vrlo pragmatično orijentiran i usmjeren na osvajanje političke moći i nametanja kontrole nad cijelim Izraelom.

Crenshaw (1981.) navodi kako upravo korištena ideologija ima ključnu ulogu u kauzalnom mehanizmu održavanja terorizma. Uz socijalnu deprivaciju i etničku ugroženost na primjeru Palestine, religijski diskurs razdvajanja „mi“ i „oni“ i ekstremno političko vodstvo stalni su uzrok sukoba na području Bliskog istoka.

Isto tako, nepostojanje stožerne islamske države uvelike pridonosi široko raširenim unutarnjim i vanjskim sukobima koji su znakoviti za islam. Osim unutarnjeg nejedinstva, vanjski su sukobi ono što dodatno djeluje kao poguban faktor u konfliktnom arapskom svijetu. Onaj sukob koji uzrokuje najviše kontroverzi za opravdavanje nasilnih metoda očuvanja odnosno širenja islamskog fundamentalizma i svega što on donosi sa sobom, jest arapsko-izraelski sukob.

7. ARAPSKO-IZRAELSKI SUKOB – PANDORINA KUTIJA TERORIZMA

Na trusnom području Bliskog istoka, gdje je sukob stalan, teško je pronaći naznake koje bi upućivale na smirivanje. S jedne strane stoje radikalne islamske organizacije koje žele pobjedu bez ikakvih kompromisa, dok su s druge ništa manje radikalne i za kompromis nespremne radikalne desničarske židovske skupine koje su također vrlo ozbiljna prijetnja nacionalnoj sigurnosti Izraela. U uvjetima represije, takav se aktivizam na primjeru Bliskog istoka, u očima promatrača ogleda kao terorizam dok je za one koji se nalaze u takvim uvjetima takvo djelovanje jedini način za očuvanjem samosvojnosti.

Prema Havelu (2013), Bliski istok kao regiju definiraju konfliktni obrasci interakcije njezinih članica među kojima središnje mjesto ima arapsko-izraelski sukob. Cijelu se regiju može definirati pojmom „grotlo ratova“, mnoštvom sukoba koji se tipološki protežu od međudržavnih ratova preko vojnih intervencija i mobilizacija do invazija, demonstracija sile, graničnih sukoba i nasilnih prekograničnih subverzija. U tom „grotlu ratova“ najveći utjecaj na regionalni i svjetski mir i politiku ima arapsko-izraelski sukob. To je konstitutivna „konfliktna konstelacija odnosa“ na Bliskom istoku koje se počela stvarati još potkraj 19. stoljeća i u prvoj polovici 20. stoljeća kroz arapsko-židovske sukobe u osmanskoj i britanskoj mandatnoj Palestini da bi se nakon nastanka Izraela 1948. pretvorila u niz međudržavnih ratova i drugih vrsta sukoba, uključujući državni i „socijalni“ terorizam. Isprepletenost religije, politike i povijesti u dugovječnome arapsko-izraelskom sukobu na prostorno malom dijelu Bliskog istoka koji nastanjuju Arapi i Židovi dodatnu vrijednost daje to što ga svi sudionici sukoba smatraju svojom Svetom zemljom.

Havel (2013) tvrdi da se ni judaizam ni islam ne zasnivaju na metafizičkim dogmama, nego na povijesnim okolnostima ili na događajima koje njihovi sljedbenici smatraju povijesnima, najprije pretvarajući povijest u teologiju, a potom teologiju u politiku koja, opet, kreira povijest. Takvo viđenje povijesti, osobito njezinih političkih i vojnih dimenzija, u oblikovanju identiteta nužno vodi k pitanju o ulozi vjere u suvremenim zbivanjima na Bliskom istoku. Iako se religijska tumačenja o polaganju prava na Svetu zemlju i njezin teritorij trebaju uključiti u korpus istraživanja arapsko-izraelskih odnosa, smatramo da je bitnije istaknuti politizaciju islama koja se razvila nakon krize izazvane Šestodnevnom ratom.

Šestodnevni rat je imao ozbiljne političke i duhovne posljedice i za islamski arapski svijet, jer je poraz u njemu bio šok koji je rezultirao repozicioniranjem i jačanjem političkog islama. Nakon toga jedna od njegovih središnjih tema ostaje Palestina koja se želi osloboditi promjenom strategije prema Izraelu: projekt trenutačnoga i potpunog vojnog uništenja ustupa mjesto projektu postupnog slabljenja Izraela, što omogućuje da u arenu arapsko-izraelskog sukoba uđu i brojni nedržavni akteri kao što su Palestinska oslobodilačka organizacija, Fatah, Hamas, Hezbollah i dr.

Arapsko-izraelski sukob se može promatrati sa gledišta (Havel, 2013.) koje tvrdi da je u pitanju sukob koji je bitno određen religijskim, a ne sekularnim pristupom politici. Religijski pristup je isključiv i radikalan, zasniva se na crno-bijeloj slici svijeta, a ciljevi sukobljenih strana su nepomirljivi. Duboka religijska prožetost sukoba u Svetoj zemlji očitovala se u vjerovanju u „božansko pravo vlasništva nad zemljom“ koje ne može biti predmet pregovora suprotstavljenih strana što polažu pravo na tu zemlju. Vjerovanje u vlastito isključivo pravo na zemlju pretakalo se u razne oblike političkog djelovanja, uključujući i ratove. Međutim, mišljenja smo, što se kasnije i prikazuje, da je karakter ovog sukoba, iako religijski obojan, primarno političko pitanje koje se dodatno usložnjava unutarpalestinskim sukobima.

Palestinci koje su istjerali cionistički doseljenici postali su ljudi bez države, kojima je bilo suđeno da svoje živote provedu u egzilu ili u iscrpljujućim uvjetima izbjegličkih kampova. U takvim uvjetima nepodnošljive egzistencije, počele su se javljati palestinske organizacije koje su počele, prvo karitativnim, a potom i militantnim djelatnostima, stjecati sve više pristaša i zagovornika koji su postajali spremni postati žrtve u ime vjere. Radikalnim islamistima, borba protiv Izraela nije samo borba protiv okupacije Palestine od strane Izraelaca, nego i obrana samog islama. Na taj način gledano, islamističke organizacije koje se služe upotrebom nasilja u svrhu obrane vlastitog integriteta prikazuju dvojak karakter terorizma. Njihovi će ih protivnici okarakterizirati teroristima dok će oni za sve obespravljene Palestince, bolje rečeno za cijeli palestinski narod, predstavljati mjernu jedinicu otpora i tračak nade u budućnost života na vlastitom teritoriju.

7.1. POVRATAK U OBEĆANU ZEMLJU

Židovi su se, u manjim skupinama, u Palestinu stalno doseljavali tijekom srednjeg vijeka i kasnije, nerijetko potaknuti progonima u kršćanskoj Europi ili u drugim islamskim zemljama no pravi se pogon za osnivanjem židovske država rađa kroz cionistički pokret. Uspostava pokreta s ciljem osnutka židovske države predstavlja politički cionizam¹² a najzaslužnijom osobu u njegovom stvaranju smatra se Theodor Herzl (1860.-1904.), mađarski asimilirani Židov, intelektualac kojem vjera nije bila na prvom mjestu.

On je shvaćao da je antisemitizam problem koji su Židovi uzaludno pokušavali riješiti dokazujući se lojalnim i marljivim građanima država u kojima su živjeli. Sve dok Židovi budu živjeli među nežidovima, bit će predmetom njihova nepovjerenja i mržnje. Kao jedan od najvažnijih ciljeva okupljanja Židova u vlastitoj državi, Herzl navodi prestanak antisemitizma. Po njegovu viđenju, židovsko preseljenje će se dogoditi racionalno, uredno, bez meteža i prevrata, te uz prijateljsku pomoć nežidovskih naroda i vlada (Herzl, 2011:24). Ovakav idealan tip povratka u židovsku pradomovinu, teško je mogao proći kako ga je Herzl zamislio, pogotovo uz neprijateljski odnos većine britanskog osoblja koje je služilo u Palestini tijekom britanske vojne i mandatne uprave nakon što su istu dobili nakon pobjede nad Turcima u Prvom svjetskom ratu.

Dio britanskih časnika smatrao je da se židovskim useljavanjem domicilnom stanovništvu čini nepravda, dio je gajio antisemitske stavove, a dio se pribojavao da će procionističkom politikom Britanija antagonizirati arapski svijet (Caplan, 2001.). Usprkos tomu, 1917. godine došlo je do Balfourove deklaracije (nazvane po britanskom ministru vanjskih poslova Arthuru Balfouru) koja je otvorila put većem židovskom useljavanju u Palestinu. Tom je deklaracijom britanska vlada, nastojeći pridobiti potporu svjetskih Židova za sile Antante, dala potporu ideji da se na području Palestine osnuje nacionalni dom za Židove.

Nakon Balfourove deklaracije, val arapskog nasilja nad Židovima se intenzivira i raste s raspirivanjem religijskog fanatizma iako je tad, među cionistima još neko vrijeme zamjetna odsutnost prepoznavanja islamske religije kao značajnog čimbenika palestinske političke zbilje. Smirivanju arapskih strasti nije pomogla ni prodaja Zapadne obale jordanskom kralju Abdulahu od strane izraelskog vođe Bena Guriona (Ali, 2010:163.). Palestinci su tako postali narod bez zemlje. Je li pretjerano reći da su Židovi vlastiti holokaust zamijenili palestinskim

¹² Ovdje pojam političkog cionizma koristimo za razgraničenje od pojma religijskog cionizma koji povratak u Erec Izrael smatraju ispunjenjem Mesijanskog proročanstva dok politički cionizam ima ovosvjetovni karakter

ostat će povijesti na procjenu no ono što se svakako dogodilo židovskim naseljavanjem Palestine, jest raseljavanje palestinskog naroda, gubitak države i početak arapsko-izraelskog sukoba uz neprekidnu borbu oko Zapadne obale i Pojasa Gaze.

7.2. ZAPADNA OBALA I POJAS GAZE

Od 1517.¹³ pa sve do Prvog svjetskog rata Pojas Gaze je bio pod vlašću Osmanskog Carstva. Pojas Gaze bio je poprište borbi za vrijeme Prvoga svjetskog rata (1914. - 1918.), između britanskih i turskih snaga u borbi za Sinaj i Palestinu. Pojas Gaze je bio važan jer kontrolira obalni put, a zauzet je od strane Britanaca u vrijeme treće bitke kod Gaze, 7. studenoga 1917. godine. Nakon Prvoga svjetskog rata Pojas Gaze bio je dio Britanskoga mandata u Palestini, pod nadležnošću Lige naroda (Caplan, 2001.). Židovi su živjeli u Gazi sve do 1929. godine i velikih palestinskih nemira, nakon kojih su bili prisiljeni napustiti Pojas Gaze. Nakon toga britanska uprava zabranila je Židovima da žive i naseljavaju se u tom području (neki židovski naseljenici su to prekršili 1946. godine, kada je osnovan kibuc Kfar Darom u blizini egipatske granice).

Usvajanjem rezolucije UN-a 181, 29. studenog 1947. predviđena je podjela Palestine na dvije države. Palestincima koji su tada činili 70% stanovništva određeno je 47% teritorija. Britanija je najavila svoje povlačenje s teritorija a cionisti su potom krenuli u daljnja zauzimanja Palestinskog teritorija. Vršeci teror i čineći egzodus 750 000 Palestinaca u susjedne zemlje, Izrael preuzima kontrolu nad 78% teritorija nakon čega dolazi do ulaska egipatske vojske u pojas Gaze s juga i prvog arapsko-izraelskog rata. Pojas Gaze kakav je danas rezultat je sporazuma o primirju između Egipta i Izraela iz 1949. Po tom sporazumu Pojas Gaze je bio teritorij razgraničenja između dvije vojske, tzv. „ničija zemlja“. Egipat je upravljao Pojasom Gaze od 1949. (osim za četiri mjeseca za vrijeme izraelske okupacije tijekom Sueske krize, 1956.) do 1967. U to vrijeme se stanovništvo Gaze uveliko povećalo priljevom velikog broja izbjeglica. Potkraj rata 1948. u gradu Gazi 22. rujna osnovana je Svecpalestinska vlada od strane Arapske lige. To je bio potez Arapske lige da ograniči utjecaj Jordana nad palestinskim pitanjem. Tu vladu nije priznao Jordan, a ni bilo koja nearapska zemlja. Ta je vlada bila pod kontrolom Egipta, koji ju je financirao te se i preselila u Kairo. Palestinci koji su živjeli u Pojasu Gaze, a i Egipćani, dobili su "palestinske" putovnice, koje su vrijedile do 1959., kada

¹³ Navedeno se poklapa sa padom Abasidskog kalifata – vladara iz arapske dinastije koja je vladala u Bagdadu od 750.-1517. godine uz prekid između 1258. i 1261. radi mongolskog osvajanja Bagdada

je Gamal Abdel Naser, egipatski predsjednik, ukinuo dekretom Svezapalestinsku vladu (Havel, 2013).

Egipat nikada nije anektirao Pojas Gaze, nego ga je tretirao kao teritorij privremene vlasti, kojom je upravljao preko vojnog guvernera. Palestinskim izbeglicama nikada nije nuđeno egipatsko državljanstvo. Zapadni imperijalizam, nafta i osnivanje Izraela 1948. godine stvorili su plodno tlo za izrastanje arapskog nacionalizma koji je doživio turbulencije uz ratove za naftu vođene na Bliskom istoku. Prvi je izbio 29. listopada 1956. godine, kad je izraelska vojska napala Sinajski poluotok. Dva dana kasnije su se britanske i francuske desantne snage iskrcale u predjelu Sueskog kanala. Bio je to njihov pokušaj sprečavanja egipatske nacionalizacije Sueskog kanala koju je proglasio Gamal Abdel Naser. Vođa Egipta odlučio se za tako radikalan potez kad je uvidio političku podijeljenost islamskih zemalja te da su Turska, Pakistan, Iran, Saudijska Arabija, Jordan i Irak samo marionete Washingtona i Londona. Povlačenje sa Sinaja bilo je rezultat američko-sovjetskog dogovora, čime je Velika Britanija vodstvo Zapada prepustila SAD-u i tako postala sila drugog reda.

Krajem pedesetih i početkom šezdesetih godina 20. st. od islamskih zemalja jedino su Indonezija i Egipat vodili nezavisnu politiku oslonjenu na međunarodni pokret nesvrstanih zemalja, koji je tad bio u nastajanju. Pokušaj vođenja nezavisne državne politike propao je u Iranu 1953. godine smjenom umjerenog nacionalista Mohamada Mosadeka te je na vlasti učvršćen šah Mohamed Reza Pahlavi, koji je 1979. godine morao pobjeći pred islamskom revolucijom imama Homeinija. Razjedinjenost arapskog svijeta Izrael je odlučio kazniti preventivnim udarom 1967. godine (Morris, 1999).

Izrael je ponovo okupirao Pojas Gaze u lipnju 1967., za vrijeme Šestodnevnog rata. Ta vojna okupacija trajala je 27 godina, sve do 1994. godine. Međutim, prema Sporazumu iz Osla, Izrael zadržava kontrolu zračnog prostora, teritorijalnih voda, pomorskog prometa, registra stanovništva, ulaska stranaca, uvoza i izvoza, kao i porezni sustav. Tijekom izraelske okupacije, Izrael je podigao dvadesetak židovskih naselja u Pojasu Gaze, na 20 % ukupne teritorije. Osim ideoloških razloga, ta naselja su za Izrael imala i sigurnosne ciljeve (Morris, 1999). U tom razdoblju vojna uprava je bila odgovorna za održavanje i svih civilnih objekata i službi (voda, struja, kanalizacija, zdravstvo itd). Jomkipurski rat 1973. godine je počeo napadom arapske koalicije na područja pod izraelskom okupacijom na najsvetiji židovski dan - Jom kipur. Egipatske i sirijske snage pregazile su mirovna razgraničenja kako bi ušle na Sinajski poluotok i Golansku visoravan, koje je prethodno od njih okupirao Izrael u

Šestodnevnom ratu 1967. (Morris, 1999). Unatoč početnom napredovanju snaga Egipta i Sirije, Izrael je ubrzo prešao u ofenzivu ugrozivši egipatske položaje što je na koncu dovelo do prekida vatre i okončanja rata.

U svibnju 1994. potpisan je Palestinsko-izraelski sporazum, poznat kao Sporazum iz Osla, koji je predviđao postupni prijenos vlasti na Palestince. Nakon toga velik dio Pojasa Gaze (osim izraelskih naselja i vojnih područja) došao je pod palestinski nadzor. Sukobi u Pojasu Gaze nastavljeni su i dalje uz tek povremena primirja između sukobljenih strana. Uz aktualnu vlast Hamasa nad Pojasom Gaze, ovo područje ostaje užareno mjesto u očekivanju budućih sukoba.

7.3. ŠESTODNEVNI RAT - PREKRETNICA ZA ISLAMISTIČKI POKRET

Presudni događaj u povijesti religijskog cionizma, Izraela pa i cijelog Bliskog istoka, bio je Šestodnevni rat iz 1967. godine. Nakon dva desetljeća postojanja Izrael je još uvijek bio u otvorenom ili latentnom sukobu sa svim arapskim susjedima, od koji su neki njegovo uništenje vidjeli kao svoj najvažniji vanjskopolitički cilj. U proljeće 1967. Egipat i Sirija, a s njima i Jordan, bili su u punoj ratnoj pripravnosti.

Novi veliki rat između Izraela i Arapa postao je neizbježan. Poučeni iskustvom Prvog arapsko-izraelskog rata, Izrael je izveo preventivni udar na egipatske vojne zračne baze te je na taj način spriječio udruženu arapsku ofenzivu prije njezina početka. Izrael je tako protunapadom zauzeo Judeju od Jordana i Golansku visoravan od Sirije (Havel, 2013:447). Izrael je, neočekivano, na iznenađenje ne samo neprijatelja i svjetskih promatrača nego i većine samih Izraelaca, zbrisao arapsku vojnu prijetnju sa svojih granica i uzdignuo se u najmoćniju bliskoistočnu vojnu silu. Neočekivane pobjede i osvajanje Sinaja, Gaze, Golana te dijelova Države Izrael koji su bili samo srce nekadašnjih židovskih kraljevstava, a osobito istočnoga dijela Jeruzalema, temeljito su promijenili sliku Bliskog istoka.

Možda još dublja promjena zbila se u samopercepciji Izraelaca odnosno Židova a koja se odražava na današnji arapsko-izraelski sukob. U dijelu religijske zajednice rat je značio novi, do tada najkrupniji korak prema shvaćanju cionizma kao vjerski legitimnog političkog pokreta koji će omogućiti dolazak Mesije i Izraelova svekolikog otkupljenja. Primjena nasilja i ratovanje kao sredstva postizanja otkupljenja, ranije gotovo nezamislivi, nakon Šestodnevnog

rata dobili su religijski obris mesijanizma prožetog nacionalnim militarizmom (Havel, 2013:453).

Religijski cionizam ovdje ne predstavlja direktno naš predmet istraživanja no svakako predstavlja plodan materijal za daljnja istraživanja upotrebe religijskog naboja u političke svrhe i ideje kako je obnova nacionalne suverenosti zapravo suvereno Božje djelo koje će potom iznjedriti pobožnost židovskog naroda a ne obrnuto kao što je slučaj u muslimanskom svijetu. Primjerice, religiozan Židov može pripadati gotovo bilo kojoj političkoj, ideološkoj i svjetonazorskoj opciji a da ga se zbog toga nužno ne smatra nedosljednim. Takvo nešto, u koncepciji političkog islama, je nezamislivo jer islam prožima svaku poru muslimanskog društva, bolje rečeno bez religije nema ni muslimanskog društva.

Šestodnevni rat je za arapski svijet označio civilizacijski šok i s njim je započelo repozicioniranje i jačanje političkog islama u odnosu na nacionalizam i sekularizam no ne bez još jednog pokušaja uništenja Izraela u Jom Kipurskom ratu 1973. godine. Taj je pokušaj Egipta i Sirije, uz postrojbe iz Iraka, Jordana, Saudijske Arabije, Kuvajta, Sudana, Tunisa i Alžira neslavno propao uz presudnu bitku na Golanskoj visoravni i izraelsku ofenzivu na egipatski teritorij čime su protivničke zemlje suočili sa još jednim porazom.

Iz tog je sukoba vidljiva slika Bliskog istoka kojoj se ne nazire promjena: zaprjeku miru među Židovima predstavljaju radikalne skupine; nerijetko u sukobu sa službenom vlasti; zaprjeku miru među Arapima predstavlja narod.

Religijski fanatizam i pokretačku silu pogoršanja odnosa između Arapa i Židova donosi Hadži Emin el-Huseini (oko 1893.-1974.) koji je bio prvi značajniji akter arapsko-židovskoga sukoba čiji se politički program temeljio na misli kako židovska politička vlast na bilo kojem dijelu područja Dar al-islama predstavlja svetogrđe: političko-vjersku anomaliju neprihvatljivu za muslimane. Ta misao, koja je danas općeprihvaćena među islamističkim skupinama, proširila se zahvaljujući ovom vjerskom fanatiku. Hadži Emin i druge palestinske vođe opredijelili su se za borbu protiv Britanaca i cionista s ciljem uspostave autonomne arapske palestinske vlasti. Rođen u Jeruzalemu, Hadži Emin je prvo stekao titulu kadije, vrhovnog suca šerijatskog suda u Jeruzalemu a zatim i titulu velikog muftije (Havel,

2013:551). Hadži Emin je u tom svojstvu apelirao na religijsko jedinstvo, kako bi arapsku borbu protiv cionizma uzdigao iznad unutarnjih sukoba i raskola.¹⁴

Karizmatičnim nastupom i beskrupuloznom okrutnošću uskoro je postigao određene političke uspjehe postavši predsjednikom Vrhovnoga muslimanskoga vijeća kao glavnoga tijela nadležnog za vođenje vjerskih škola, sudova i zaklada te uređenje vjerske hijerarhije. Na taj način, Hadži Emin je borbu protiv cionizma pretvorio u opću islamsku misiju, koja je obrazložena kroz prikaz odabranih terorističkih organizacija¹⁵. Naposljetku, Hadži Emin je imao viziju uspostave Dar al-Islama i sebe kao kalifa, no panislamizam je bio nespojiv s fragmentiranošću arapskih političkih pokreta pa su ambicije drugih arapskih pretendena na krunu i državnu vlast, ostvarenje takve goleme političke-religijske utopije, učinile neizvedivom. No, dio te vizije od koje je većina arapskih aktera mogla izvući korist, a koji se odnosi na povratak na kanonizirano islamsko viđenje Židova, zaživio je i do danas ostao najvažnija ostavština radikalnog muftije.

U arapskom je svijetu, sve do rata iz 1973.godine, retorika prema Izraelu bila crno-bijela, pregovori s Izraelom tabu, a samokritičnost nepoznanica. Od 1980-ih neka od tih načela su napuštena: radikalizam i crno-bijela dihotomija u metodi, taktici i strategiji zamijenjeni su puno nijansiranijim pristupom. Uništenje Izraela prestalo je biti predmetom brzinskog rješenja te je postalo dugoročni projekt za čije je ostvarenje potrebno i određeno usklađivanje s političkim, diplomatskim, vojnim, gospodarskim i drugim korisnim načelima zapadnoga, neislamskog svijeta.

Dolazak Hamasa i drugih religijskih nedržavnih aktera na pozornicu arapsko-izraelskog sukoba predstavljao je nastavak slične politike kakvu je vodio Hadži Emin, a odgovor dijela izraelskih političara je sadržavao optimizam i vjeru u mogućnost postizanja mira.

Kroz arapsko-izraelski sukob i razvoj islamskog fundamentalizma, pojavila se i mnogostrukost metoda, koje su odražavale karakter i program određene organizacije. Vaganje između političkog djelovanja i terorističkih akata postao je standardan obrazac islamističkih organizacija. Međutim, ako postoji prostor za političku borbu, zašto onda dolazi do upotrebe terorizma? Zastupnici teorije sukoba takvu vrstu borbe objašnjavaju neprekidnim odnosom

¹⁴ Iako je muftija potencirao religijski čimbenik i religijsko jedinstvo, on nije odustajao od promicanja osobnih i obiteljskih interesa te se brutalno obračunavao s protivnicima među Arapima.

¹⁵ U tumačenjima bliskoistočnih zbivanja, radikalne islamističke skupine sve će više naglašavati ulogu Amerike i drugih svjetskih sila kao saveznica Izraela, bez kojih bi cionizam bio slab, ranjiv, neučinkovit i odavno uništen. Najbolji primjer takve organizacije je Al-Qaida, koja je svoj „program“ borbe prvenstveno usmjerila prema SAD-u, za što je jasan dokaz napad na Svjetski trgovački centar 11. rujna 2001. godine

napetosti između dominantnih i deprivilegiranih društvenih skupina gdje se legitimnim sredstvima ne uspijeva zadovoljiti dovoljna razina društvene organizacije te je upotreba nasilnih metoda stoga nužna i opravdana. Sukob je, za primjerice funkcionaliste, rezultat poremećaja društvenog sustava (Giddens, 2007:17.) Mišljenja smo da se daljnje analize arapsko-izraelskog sukoba trebaju posvetiti upravo uzrocima poremećaja društvenog sustava. Taj poremećaj izvire iz polja politike, odigrava se kroz teritorijalne sukobe a proklamira se kroz religijske boje koje se, prema našem mišljenju, neopravdano stavljaju na prvo mjesto u analizi navedenog sukoba. Zato iznova naglašavamo politički karakter islamskog fundamentalizma koji se očituje na području Bliskog istoka no koji uz ekstremne uvjete na područjima egzistencijalne krize biva obilježen terorističkim djelovanjem.

8. „TERORISTIČKE“ ORGANIZACIJE I ISLAMSKI FUNDAMENTALIZAM

Jedna od tema koja je uvijek bila na vrhu programa političkog islama bilo je pitanje Palestine. Promjena strategije suprostavljanja Izraelu – od vojnog uništenja prema postupnom slabljenju – podrazumijevala je više prostora za djelovanje skupina iza kojih službeno nije stajala neka država. Među tim skupinama, sve su više mjesta nalazili radikalni islamistički pokreti, od kojih su mnogi, osim uništenja Izraela, gajili i ideju panislamizma – ponovne uspostave kalifata i ujedinjavanje muslimanskog svijeta pod zajedničkim političkim i vjerskim vodstvom (Esposito, 2008). Kao metodu postizanja političkih ciljeva te su skupine definirale džihad: nasilje prema političkim protivnicima protumačeno je kao vjerski legitimno postupanje budući da je u skladu s postupanjem muslimanskog proroka Muhameda kakvo je zabilježeno u kanonu ili barem kako to njihova interpretacija Kurana zagovara (Esposito, 2008: 52-57).

Manji teritorijalni i politički ustupci na koje protivnici Izraela pristaju, samo su veo krinke privremenog mira kojem je konačan cilj uništenje države Izrael. Sukob između muslimana koji na Izrael gledaju kao na nelegitiman entitet na arapskom području i Židova koji polažu pravu na svoju „obećanu“ zemlju na prvi pogled odaje sukob obilježen kulturnim različitostima koje eskaliraju u borbi za teritorij. Pregovori tih dviju strana očiti su primjer konceptualnog „sukoba civilizacija“. Međutim, valja istaknuti kako kulturne razlike nisu ključne u trenutnoj klimi nepovoljnih odnosa i rješenja za trajno razrješenje sukoba. Izostanak političke volje zapadnih sila u pomoći razrješenju bliskoistočnih sukoba i borba za goli život na području Palestine itekako su opipljiv uzrok radikalizacije i korištenja ekstremnih načina borbe za postizanje političkih ciljeva. Prema primjerima koji se navode, za radikalne islamističke skupine ne postoji mogućnost trajnog mira sa Izraelom već samo primirje koje se koristi za konsolidiranje vlastitih redova i igranje na kartu zajedničke religije u borbi za vlast.

Kao što je ranije spomenuto, ključna tema islamističkog diskursa je apsolutna suverenost Boga. Bog je jedini zakonodavac a svrha vlasti je provođenje Božjeg zakona gdje legitimnost vladara ovisi o njegovoj spremnosti da se rukovodi šerijatskim odredbama što odgovara konceptu hakimije odnosno pozivu na oružanu pobunu protiv režima koji se ne podređuju suverenitetu Boga i Šerijata te u svjetonazoru militantnih islamističkih skupina funkcionira kao opravdanje za džihad i revolucionarno nasilje u borbi protiv „nevjerničkih“ režima (Matić, 2011:48).

Dakle, „islamska država je ideološka država u kojoj vlast mogu obnašati samo muslimani posvećeni ideologiji islama“ (Matić, 2011:50). Legitimnost institucija vlasti je povezana sa poštivanjem šerijata i idejom oživljavanja idealnog kalifata kao što se može vidjeti na primjeru ekstremno militantnih islamističkih skupina koje navedeno žele ostvariti nerijetko svirepim metodama. Islamisti su uvjereni da u korijenima ekonomskih, političkih i socijalnih problema suvremenih muslimanskih društava leži moralno i duhovno propadanje umme, koje je posljedica zanemarivanja temeljnih načela i propisa islama, od čega dolazi poziv na duhovnu i moralnu obnovu koja se treba temeljiti na povratku „ispravnom putu“, izvornom islamu Kurana i praksama prve zajednice vjernika (Matić, 2011:48).

Sukob u kojem se vlastiti i protivnički politički nastup promatra kroz prizmu kozmološke borbe dobra i zla nužno dovodi do radikalizacije stavova i političke krutosti. Ako se jedna strana smatra borcem na strani Boga, onda ona protivnička, po logici stvari, stječe ulogu Božjega neprijatelja, a sukob se radikalizira jer cilj postaje pobjeda nad Božjim neprijateljem. Kompromis s Božjim neprijateljem čin je izdaje vjere, ma kako korisne praktične učinke imao po vlastitu zajednicu (Havel, 2013).

Promatranju odabranih terorističkih organizacija pristupamo sa stajališta teorije društvenih pokreta (Beck, 2008). Mnoštvo definicija terorizma samo potvrđuje nemogućnost jednoznačnog određivanja terorističkog djelovanja. Između uobičajenih odrednica odnosno pokazatelja terorizma kao upotrebe nasilja ili prijetnje nasiljem kako bi se osigurali politički ciljevi, diferencijacije između žrtve napada i konačne mete na koju se želi utjecati ili nediskriminatornog odabira civilnih meta napada (Bilandžić, 2010), terorističko djelovanje proučavanih organizacija promatramo prvenstveno kao nastavak politike drugim sredstvima odnosno tvrdimo da se u pristupu analizama terorizma, terorističke organizacije prvenstveno trebaju proučavati kao pokreti sa političkim htijenjima u uvjetima neravnopravnosti, krize i egzistencijalne ugroženosti.

Na taj način gledano, mogu se razumjeti prilike na Bliskom istoku kako bi se pomoglo u shvaćanju da je pozadina islamskog fundamentalizma odnosno arapsko-izraelskog sukoba prvenstveno političko pitanje, tj. pitanje političke volje svjetskih sila da na stranu stave vlastite partikularne interese. Nespremnost svjetskih sila na suradnju i propagiranje paradigme koja islam oslikava isključivo kroz militantne islamističke skupine samo održava postojeće stanje te odmaže u shvaćanju pozadine političkih procesa koji Bliski istok čine mjestom stalnih sukoba.

U uvjetima nemogućnosti legitimnog djelovanja i opresije od strane vlade, Muslimansko je bratstvo primjerice, bilo primorano na egzil iz Egipta i osnivanje svojih ogranaka diljem Bliskog istoka. Hamas i Fatah, nastavak političke borbe za neovisnost Palestine, vode terorističkim aktima koji se smjenjuju sa privremenim zatišjima političkih pregovora sa Izraelom.

Terorizam, s obzirom da u sebi uključuje zahtjev za političkim ciljevima i teži utjecaju na političke procese i ishode, bi se trebao promatrati u sklopu kolektivne akcije kao dio društvenih pokreta pod krovom islamskog fundamentalizma.

Za održavanje kolektivnog djelovanja, pokreti ovise o materijalnim sredstvima i bazi pristaša. Izricanje jasnih političkih ciljeva (neovisnost Palestine) i ustrajanje na islamu kao obilježju zajedničkog identiteta, Hamasu je priskrbio popularnost, dostatan broj pripadnika i materijalnu osnovu za terorističko djelovanje. Rastom popularnosti, raste i profesionalizacija i organizacija pokreta koja se dodatno usložnjava kroz podjelu na političko, socijalno-karitativno i terorističko krilo. Kod Hamasa se navedena profesionalizacija ogleda upravo u obnašanju političke vlasti na kontroliranom teritoriju.

8.1. MUSLIMANSKO BRATSTVO

Iako smo Muslimansko Bratstvo smjestili pod cjelinu terorističkih organizacija, ono u svojoj srži nije stvoreno na način koji odgovara klasičnim terorističkim definicijama o upotrebi nasilja radi ostvarivanja političkih ciljeva već je prvenstveno kroz svoj socijalni program nastojalo utjecati na promjene u društvu. Međutim, Bratstvo je postalo rasadnik islamističkih ideja i stvorilo ogranke koje danas prepoznajemo kao terorističke organizacije od kojih je, uostalom, u fokusu ovog rada, kao jedna takva organizacija - Hamas. Bratstvo je osnovalo Hamas kao militantnu islamsku alternativu u vremenu ustanaka Palestinaca protiv Izraela (Esposito, 2008.) S obzirom da Hamas istražujemo nešto kasnije u radu, ovdje ćemo se posvetiti uvjetima nastanka Muslimanskog Bratstva.

U analizi fenomena političkog islama u kontekstu uloge islamističkog pokreta u muslimanskim društvima i modernizacijskih procesa kojima su zahvaćena, pošli smo od pretpostavke da društva treba promatrati kao sustav društvenih odnosa u kojima islamizam predstavlja odgovor na izazove modernizacije i globalizacije. U taj sustav promjene odnosno modernizacije, muslimanska društva uvučena su silom, kroz zapadnu ekonomsku, političku i kulturnu penetraciju.

Kulenović (2008) navodi kako su se modernizacijski procesi u muslimanskim društvima odvijali u dva stupnja. Prvi je bio modernizacija koju su provodile kolonijalne vlasti, a potom i nove lokalne elite obrazovane u zapadnim znanostima i tehnikama. Modernizacijske elite stvorile su infrastrukturu moderne države i započele opsežne modernizacijske projekte koji su u muslimanskim društvima rezultirali stvaranjem nacija-država kao modernog oblika socijetalne zajednice. Stvaranjem nacija-država završio je prvi i otpočeo drugi stupanj modernizacije muslimanskih društava. Ona su koristila centralno planiranje i gradila planske ekonomije u namjeri da moderniziraju svoja, u osnovi, agrarna društva. U danim okolnostima svjetskih trendova, ona su zapala u poteškoće izazvane modernizacijskim procesima, dok su istodobno bila pritisnuta konkurencijom drugih, tehnološki naprednijih modernih društava. Moderna je tehnologija tako uvjetovala drukčiji način organizacije društva.

Industrijski pogoni, sagrađeni u gradovima, zahtijevali su radnu snagu što je prouzročilo preseljenje velikog broja stanovništva i intenzivnu urbanizaciju. Moderna tehnologija i organizacija proizvodnje, kao i povećani stupanj higijenske i zdravstvene zaštite, doveli su do smanjenja mortaliteta i povećanja nataliteta stanovništva.

To je za posljedicu imalo demografsku eksploziju u muslimanskim zemljama tijekom 50-ih godina 20. stoljeća. Ta je generacija muslimana imala bolji pristup višem stupnju obrazovanja. Istodobno, planski organizirane ekonomije muslimanskih zemalja nisu bile u mogućnosti proizvesti potreban broj novih radnih mjesta, pa obrazovanje i sposobnost više nisu bile jamstvo napredovanja na društvenoj ljestvici (Kulenović, 2008: 115-125).

Kao središnja organizacija u duhovnom pomlađivanju islama kroz raznovrsne socijalne programe te potom i militarizaciju, stoji Muslimansko bratstvo¹⁶. Upravo su socijalni programi Bratstva stvorili bazu koja će izroditi mnoštvo ogranka posvećenih ciljevima političkog islama. Muslimansko bratstvo nastaje 1928. godine pod vodstvom, ranije spomenutoga, Hassana al-Banne kako bi propagirao moralne i političke reforme obrazovanjem i propagandom. On je sugerirao povratak politici 7. stoljeća: Bog je naša svrha, Poslanik je naš vođa, Kuran je naš ustav, Džihad je naš put, a umiranje za Božju stvar naš uzvišeni cilj.“ (Ali, 2010:174). Bratstvo se zalagalo za socijalnu reformu na načelima Kurana, koji je prema njihovu mišljenju „vrhovni zakon“ i sadržava moralna načela univerzalnog karaktera, zbog čega muslimansko društvo ne treba težiti europskim vrijednostima (Kulenović, 2008:98-100). Muslimansko bratstvo je tako postalo uzorom za sve islamističke organizacije a Hassan al-Banna je među prvima otvoreno postulirao suprotnosti između islama i Zapada (Esposito, 2008:41-45).

Muslimansko bratstvo, najraširenija i najbrojnija takva skupina, od nastanka 1928. do danas, u većini je arapskih država uspostavila svoje ogranke, ali je njihovo djelovanje sve do takozvanog „arapskog proljeća“ bilo nezakonito, a pokret je, uz neke iznimke zabranjen¹⁷.

Matić (2011:43) navodi da se radikalizacija egipatskih islamista odvijala se u uvjetima rušenja monarhije i svrgavanja kralja Faruka 1952. od strane Pokreta „Slobodnih časnika“ pod vodstvom Gamala Abdela Nasera koji je nakon borbe za vlast postao novi predsjednik Egipta. Gamal Abdel Naser (1918.-1970.) dvije je godine nakon svrgavanja monarhije došao na vlast

¹⁶ Egipatsko uključanje u rat 1948. se može smatrati izravnim plodom džihadističke kampanje Muslimanskog bratstva

¹⁷ Iznimka je Jordan gdje Bratstvo od 1989. sudjeluje u parlamentarnom političkom životu. Bratstvo je neko vrijeme po svrgavanju kralja Faruka zakonito djelovalo i u Egiptu, no zabranjeno je nakon što su njegovi članovi pokušali izvesti atentat na Nasera. Utjecaj Muslimanskog bratstva u egipatskoj politici nakon „arapskog proljeća“ snažno je porastao. Na parlamentarnim izborima Stranka slobode i pravde, povezane s Bratstvom, osvojila je 47% mjesta, dok je, sad već bivši, egipatski predsjednik i prvi demokratski izabrani predsjednik u egipatskoj povijesti, Muhamed Morsi, jedan od vodećih ljudi Muslimanskog Bratstva

u Egiptu.¹⁸ Naser je vojno i gospodarski nastojao osnažiti Egipat uz uklanjanje ostataka kolonijalizma, među koje je spadala i razjedinjenost arapskog svijeta. Kao suučesnici u borbi protiv starog režima, Muslimanska braća su očekivala da će im nakon revolucije biti omogućeno da participiraju u novoj vlasti. Egipatska sekularna elita, iako je surađivala s Muslimanskom braćom u borbi protiv engleske vladavine, nakon stjecanja neovisnosti u njima je prepoznala glavnog protivnika u borbi za vlast u egipatskom društvu.

Suprotno željama a rezultirajući Šestodnevni ratom, arapski je svijet ostao razjedinjen¹⁹ te je svojim djelovanjem, naseristički režim izazvao gnjev Muslimanskog Bratstva koje je 1954. pokušalo izvesti atentat na Nasera nakon čega je zabranjeno no ta je zabrana samo potaknula kritičare postojećeg režima na traženje odgovora u simbolici islama (As Sabeel Newspaper, 2013; Coughlin, 2013).

Nakon zabrane djelovanja Bratstva i hapšenja članova koji su u zatvoru bili podvrgnuti zlostavljanju, Qutb, i sam žrtva zlostavljanja kojem je bio izložen od strane egipatskog režima, iz kritičara postojećeg uređenja preobratio se u gorljivog ideologa islamske revolucije. „Njegovo mišljenje, aktivizam i njegova egzekucija od strane naserističkog režima postali su primjerom života muslimanskog aktivista koji će u narednim desetljećima inspirirati brojne islamiste diljem arapskog i šireg muslimanskog svijeta“ (Matić, 2011:43).

Razradivši koncepte džahilije i džihada, Qutbovo shvaćanje preobrazbe islamskog društva je poprimilo razmjere ideologije koja teži uništenju postojećeg poretka i izgradnji novog društva zasnovanog na apsolutnoj suverenosti Boga (Matić, 2011:45). „Proglasivši da muslimanske zemlje, poput Egipta, nisu doista islamske već dio svjetskog poretka džahilije odnosno bogohulnika, on je radikalno odstupio od tada dominantnog trenda unutar islamskog pokreta. Sa stajališta političke djelatnosti, njegovo inzistiranje na džihadu u smislu borbe za uspostavu apsolutne vlasti Božjeg zakona na zemlji, podrazumijevalo je otvoreno odbacivanje koncepta moderne nacionalne države u ime univerzalističkog projekta zasnovanog na razumijevanju islama kao totalizirajuće ideologije. Te su ideje izvršile značajan utjecaj na kasnije generacije

¹⁸ Naser je na vlast došao nakon pokušaja atentata za koji mnogi tvrde da je insceniran kako bi se generala Muhammada Nadžiba koji je zajedno sa Naserom organizirao puč oficira, povezano sa radikalnim Muslimanskim bratstvom i maknulo sa vlasti

¹⁹ Razjedinjenost arapskih naroda ogleda se u pokušaju Egipta i Sirije za arapskim ujedinjavanjem osnivanjem Ujedinjene Arapske Republike 1958. godine. Jordan je Uniju vidio kao prijatelja te je s Irakom, kojim je tada još vladao kralj Faisal II., iste godine osnovao Arapsku Federaciju. Libanonski kršćani predvođeni predsjednikom Kamilom Šamunom u UAR-u su prepoznali ekspanzionističke ambicije Sirije i povećanu političku moć ujedinjenih muslimana. U Libanonu su izbili oružani sukobi kršćana i sunitskih muslimana, pri čemu je UAR oružjem i borbama pomagao sunitima. Početkom 1960-ih Irak i Sjeverni Jemen su se politički približavali Uniji, ali Sirija je 1961. nakon vojnog udara iz nje istupila pa se taj projekt s vremenom urušio

islamističkih aktivista, osobito na militantne džihadističke borce koji su u 80-tim i 90-tim godinama prošlog stoljeća objavili otvoreni rat „nevjerničkim“ režimima i postale su sastavnim dijelom diskursa ekstremnih islamističkih grupa poput egipatskih al-Jihada i Gamaa Islamiyye, alžirske Oružane islamističke grupe i transnacionalne terorističke mreže Al-Qaide“ (Matić, 2011:45).

Qutbovo radikalno viđenje islama predstavlja ideološki motiviranu reformulaciju islamske tradicije koja se odvijala u specifičnim uvjetima neuspjele modernizacije, rastuće sekularizacije i političke represije. Njegovi radikalni stavovi utjecali su na daljnje oblikovanje islamističkih ideja, te su kroz shvaćanje globalnog džihada zaživjele u djelovanjima Al-Qaide (Irwin, 1 November, 2001). Qutbovo nasljeđe se ogleda i u atentatu na egipatskog predsjednika Anwara el-Sadata nakon potpisivanja sporazuma²⁰ sa izraelskim premijerom Menahemom Beginom jer je atentat izvršio jedan od njegovih sljedbenika i kasnije vođa Islamske grupe, Omer Abdel Rahman (Lynch and Hauslohner, January 28, 2013) .

Muslimansko Bratstvo se vrlo brzo iz Egipta raširilo u Siriju, Sudan, Jordan i druge arapske zemlje. U Palestini, uoči osnivanja države Izrael, bilo je 38 ogranaka Muslimanske braće. Predstavnici Muslimanskog bratstva od pokretanja demokratskih promjena u zemlji, usprkos prihvatanju demokratskih standarda Zapada i sve uvjerljivijem pokazivanju umjerenosti distanciranjem od nasilja i džihadističkih pokreta, najavili su revidiranje egipatsko-izraelskoga mirovnoga sporazuma. „Cionizam je banda, a ne država. Zato ćemo im se suprostaviti dok ne izgube državu“, izjavio je jedan od njihovih vođa (Trager, 2001:124-125).²¹

Muslimansko Bratstvo je izvanredan primjer društvenog pokreta kroz teoriju mobilizacije resursa. Organizacije pokreta i “politički poduzetnici” imaju ključnu ulogu u mobilizaciji kolektivnih resursa na kojima počiva kolektivno djelovanje. Mogućnosti mobilizacije ovise kako o materijalnim (rad, novac, konkretne koristi, usluge) tako i o nematerijalnim resursima (autoritet, moralni angažman, prijateljstva, uvjerenost) koji su dostupni nekoj grupi. Mobilizacija proizlazi iz sposobnosti nekog društvenog pokreta da organizira nezadovoljstvo, umanji troškove djelovanja, iskoristi i stvori mreže solidarnosti, dijeli poticaje članovima i postigne vanjsku suglasnost (Della Porta i Diani, 2006: 15). Upravo su socijalni programi

²⁰ Riječ je o sporazumu iz Camp Davida potpisanog 1978. između egipatskog predsjednika Anwara el-Sadata i izraelskog premijera Menahema Begina kojim se predviđa zaključivanje mirovnog sporazuma između Egipta i Izraela u obliku postupnog napuštanja Zapadne obale od strane Izraela

²¹ Muhamed Mahdi Akef je to izjavio za intervju Ericu Trageru koji je 2011. proveo istraživanje Muslimanskog bratstva, uključujući način učlanjivanja, politički i socijalni program te političke planove u slučaju osvajanja vlasti

Bratstva utemeljeni na obrazovnoj politici i ekonomskoj solidarnosti dali poticaj širenju paradigme islamskog fundamentalizma koja se prenosila kroz Bratstvo i mrežu njezinih organizacija.

8.2. FATAH

Na kongresu u Kairu 1964. godine, Arapska liga je predložila stvaranje organizacije koja bi predstavljala palestinski narod. Ta je inicijativa, 2. lipnja 1964, na jeruzalemskom susretu palestinskih predstavnika dovela do stvaranja Palestinske oslobodilačke organizacije (PLO), kao krovne organizacije palestinskog naroda. Na tom prvom kongresu PLO-a usvojena je Palestinska nacionalna povelja, prema kojoj je PLO osnovan kao organizacija koja će dovesti do oslobođanja Palestine. Kao krovna organizacija palestinskog naroda odnosno palestinskog pokreta otpora u sukobu s Izraelom, PLO je u početku bio posvećen političkoj borbi. No nakon prekretnice u vidu trećeg arapsko-izraelskog rata 1967. u PLO ulaze militantne palestinske skupine, prije svega Fatah, što je PLO usmjerilo i radikalnim, nasilnim djelovanjima. Iduće godine, na Četvrtom kongresu Palestinskog nacionalnog vijeća, Palestinska nacionalna povelja dopunjena je odredbom o legitimnosti oružane borbe za oslobođenje Palestine. Kao legitimni predstavnik palestinskog naroda, pod svojim krovom PLO objedinjuje dvadesetak oružanih i političkih organizacija sa ne baš malim razlikama među njima, pri čemu su se, povijesno promatrano, u kontekstu arapsko-izraelskog sukoba, unutar tih organizacija događali međusobni sukobi i raskoli (Bilandžić, 2010).

Fatah dodatno dobiva na važnosti 1969. godine kad je njihov lider Jaser Arafat izabran za predsjednika izvršnog odbora PLO-a, koji je tad sadržavao osam militantnih grupa i petnaest socijalno-obrazovnih zajednica. Fatah je u cilju ostvarenja palestinske države proveo niz oružanih, gerilskih i terorističkih akcija u i izvan Izraela. Organizacija „Crni Rujan“ – osnovana od strane Fataha nakon žestokih sukoba PLO-a i jordanske vojske te protjerivanje PLO-a iz Jordana, u znak odmazde je izvela otmicu i masakr izraelskih sportaša na Olimpijskim igrama u Munchenu u rujnu 1972. godine.

Ciljevi Fataha su se mijenjali tijekom vremena, počevši od nastojanja da se Izraelce u potpunosti istisne sa „njihova“ prostora, preko ideje o uspostavi palestinsko-jordanske federacije sredinom osamdesetih, sve do današnjih zahtjeva za uspostavom samostalne Palestinske države na Zapadnoj obali i i pojasu Gaze.

Sporazum iz Camp Davida utjecao je na daljnju radikalizaciju Fataha. Kao odgovor na odbačeni sporazum, na svojem Četvrtom kongresu, održanom u svibnju 1980. u Damasku, Fatah se usmjerio na potpuno oslobođenje Palestine. Sjednica Palestinskog vijeća, održana u studenom 1988. u Alžiru, svojevrsna je prekretnica u djelovanju PLO-a. Na sjednici je prihvaćeno postojanje Izraela, objavljena je deklaracija o neovisnosti palestinske države na području Zapadne obale i Gaze, dok je dokinuta ranija odluka o obustavi terorističkih djelovanja uvjetovana izraelskim povlačenjem s okupiranih područja (Bilandžić, 2010:147-148).

Za Fatah je zanimljivo da se nakon sporazuma iz Osla²² odvajao od revolucionarnoga te se postupno približavao religijskom diskursu. Prihvaćanje religijske retorike nedvojbeno je bio odraz političkog nadmetanja s Hamasom, a ne novootkrivene pobožnosti. Hamas je religijska načela ugradio u povelju, a Fatah je s njima najčešće samo „koketirao“. Fatah je, uz prihvaćanje Sporazuma iz Osla, u ime PLO-a odbacio terorizam kao sredstvo za ostvarenje palestinskih ciljeva, što mu je tri godine kasnije s 30,9% osvojenih glasova omogućilo pobjedu na palestinskim izborima (Bilandžić, 2010:148). Time je Fatah, unatoč svim frakcijskim sukobima i raskolima, potvrdio poziciju najutjecajnije i najsnažnije palestinske organizacije. No izbori u siječnju 2006. promijenili su palestinsku političku sliku. Hamas je preuzeo poziciju Fataha čime je ponovno otpočeo period nasilnih sukoba. Fatah nije priznao Hamasovu izbornu pobjedu. Očekivanja da će se Hamas, koji je na izborima ostvario definitivni politički legitimitet, odreći nasilja, nisu se ostvarila. Usprkos sastavljanju koalicijske vlade Fataha i Hamasa u lipnju ove godine, ostaje upitno koliko će navedeno primirje vladati s obzirom na islamističko-sekularne razlike između dviju organizacija uz neriješeno pitanje Izraela.

Ono što Fatah, osim sekularnog karaktera razlikuje od Hamasa i ostalih islamističkih organizacija, jest to što se Fatah više ne smatra terorističkom organizacijom te je Izrael u rješavanju palestinskog pitanja spreman pregovarati isključivo s Fatahom. Isto tako, zabilježeno je da je Izrael 2006. godine, snabdijevao Fatah oružjem u njegovoj borbi protiv Hamasa kako bi se unutarnji palestinski sukobi još više pogoršali (Agence France-Presse, 26 May, 2006). S obzirom na koaliciju sa javno deklariranim neprijateljem Izraela odnosno

²² Dogovoren u Oslu a potpisan u Washingtonu, 1993. godine - predstavljao je prvi izravan sporazum Izraela i Palestinskih političkih predstavnika a zamišljen je kao okvir boljih odnosa između Izraela i buduće Palestinske države; ugovor je službeno potpisan od strane Jasera Arafata u ime Palestinaca i izraelskog premijera Yitzhaka Rabina; sporazum je predvidio stvaranje jedne Palestinske vlasti i Palestinsku autonomiju u Pojasu Gaze i Zapadne obale

Hamasom, nezahvalno je prognozirati daljnji tijek arapsko-izraelskih sukoba no svakako valja istaknuti da će reciprocitet nasilnih odgovora Izraela odgovarati terorističkim aktima nastalim na palestinskoj strani čime se spirala terorizma nastavlja sa oba kraja sukoba.

Valja istaknuti, da kredibilitet Fataha kao organizacije koja se bori za interese Palestinaca jenjava pod informacijama o njegovoj suradnji sa Izraelom (Cook, June 10, 2014). Fatah se, kroz promjene tijekom povijesti, transformirao u političku stranku sa kojom Izrael pristaje na pregovore što svakako utječe na njegovu percepciju u očima Palestinaca koji smatraju kako se do mira ne može doći pregovorima sa Izraelom već isključivo njegovim uništenjem. Takvom se djelovanju prepustio Fatahov unutarnji suparnik – Hamas.

8.3. HAMAS

Islamski pokret otpora ili Hamas kao organizaciju je formirao šejk Ahmed Jassin 14. prosinca 1987. no korijeni Hamasa nalaze se u neprofitnoj organizaciji koju je pod imenom al-Mudžama, kao ogranak Muslimanskog Bratstva, šejk Ahmed Jassin registrirao u Izraelu 1978. godine (Bilandžić, 2010:130). Hamas je tako preuzeo ulogu koju je imalo Muslimansko Bratstvo, i u socijalnom i u političkom ali i u terorističkom djelovanju. Cilj Hamasa je eliminacija Izraela i stvaranje palestinske islamističke države na cjelokupnom palestinskom području nekadašnjeg britanskog mandata, što uključuje područje Izraela, Zapadne obale i pojasa Gaze. Strategija Hamasa za ostvarenje navedenog cilja ima tri elementa: aktivnosti socijalnog karaktera, političke aktivnosti i nadmetanje sa sekularnim palestinskim organizacijama te terorističko djelovanje. Njegov politički program mješavina je religijskih načela i nacionalnih težnji. Drugim riječima, djelovanja Hamasa predstavlja poostvarenje načela islamskog fundamentalizma likvidiranjem njegova glavnog protivnika – Izraela.

SAD je označio Hamas kao terorističku organizaciju radi akcija njegovog vojnog krila Brigada Al-Qassama i napada na civilno izraelsko stanovništvo. Na taj način, SAD zanemaruje ono što čini glavninu Hamasova djelovanja kao društvenog pokreta a to je socijalno djelovanje u urbanim sredinama. Stereotipne slike o talibanima koji žive u pećinama, na primjeru Hamasa svakako nisu primjerene te češće govore o nepoznavanju proučavane materije onih koji Hamas otpisuju kao još jednu u nizu od nazadnih²³ terorističkih

²³ Ovdje ne želimo raditi distinkciju koja bi uključivala nazadne i napredne terorističke organizacije jer smatramo da takva razdioba nema mjesta u proučavanju terorizma. Nazadno ovdje koristimo u smislu

organizacija. Dosadašnja istraživanja Hamasove strukture govore upravo o „modernosti“ organizacije. Njezini članovi imaju moderno, sekularno obrazovanje (pohađaju studije u Europi ili Sjevernoj Americi, žive u urbanim sredinama, u dobi su između 20 i trideset godina, često su dio studija tehničkih ili medicinskih znanosti a tek ih se u neznatnom broju može naći sa obrazovanjem iz religijske pozadine (Robinson, 2004.) kao što se, uostalom, može vidjeti i kod Muslimanskog Bratstva.

U početnom razdoblju, akcije Hamasa bile su dominatno socijalno-karitativno-religijskog karaktera, usmjerene na nastojanje da se islam prihvati kao način života među Palestincima. Međutim, 1987. nakon izbijanja prvog palestinskog ustanka (intifade), Hamas je na području Gaze formirao vojno krilo čime je dobio obilježje nasilne radikalne fundamentalističke organizacije. Time je njegov strateški cilj stvaranja islamističke države na cjelokupnom području Palestine, koji je moguće ostvariti jedino radikalnim sredstvima odnosno nasiljem, u potpunosti zaokružen. Može se reći da se Hamas, kao islamistička organizacija koja u svojem cilju nastoji implementirati islam kao način života u arapskom svijetu, socijalnim djelovanjem služi za pridobivanje masa, političkim djelovanjem nastoji zadobiti monopol na širenje islamističkog diskursa a terorističkim djelovanjem kao asimetričnim načinom borbe služi se protiv unutarnjeg (Fatah) i vanjskog (Izrael) neprijatelja. Time se još jednom potvrđuje složenost islamističkog diskursa koji u sebi objedinjuje kako unutarnje, tako i vanjske sukobe kao i monolitnog društvenog pokreta koji u sebi objedinjuje legitimne i nelegitimne načine ostvarivanja političkih ciljeva.

Pet glavnih točaka obilježava djelovanja Hamasa i prokazuje radikalnu stranu islamskog fundamentalizma (Robinson, 2003):

- 1) Palestina je waaf – cijelo područje Palestine je bogomdan teritorij ekskluzivno dan na korištenje samo muslimanima. Prema tome, nijedan čovjek ili vlada ne može preoteti dio te zemlje muslimanima (Članak 11, povelja Hamasa iz 1988. godine).
- 2) Islam je rješenje. Ova se fraza koristi kao podsjetnik da je Palestina, jednim dijelom, izgubljena jer su Arapi okrenuli leđa islamu te se jedino prihvatanjem islama Palestina može povratiti: „Bog je naš cilj, Prorok je naš uzor, Kuran je naš ustav, Džihad je naš put, smrt u ime Boga naša žudnja.“ (Članak 9, povelja Hamasa iz 1988. godine)

- 3) Židovska urota. Hamasov diskurs na ovaj način arapsko-izraelski sukob zapravo ne ocrta u nacionalističkom smislu već u fundamentalno religijskom tako da se kod Hamasa onda može govoriti o arapsko-židovskom sukobu. „Židovi su novcem stekli kontrolu nad svjetskim medijima. Sa novcem financiraju svjetske revolucije u lovu na vlastite ciljeve. Židovi stoje iza Prvog Svjetskog rata u kojem je uništen Islamski Kalifat. Židovi stoje iza nastanka Ujedinjenih Naroda kako bi potajice mogli vladati njime. (Članak 22, povelja Hamasa iz 1988. godine). Teorije zavjere na stranu, izglednije je da navedeno služi Hamasu kao opravdanje za situaciju u kojoj se palestinski narod, osim zbog okretanja leđa islamu, trenutno nalazi. Ako uzdignemo neprijatelja na stupanj svjetske moći, ne možemo si predbaciti trenutne poraze.
- 4) Strpljenje (sabr) je ključno te će mir doći s vremenom. Navedeno služi za opravdanje pristajanje Hamasa na rješenje o djelomičnom teritoriju palestinskog naroda na Zapadnoj obali i Pojasu Gaze. Strpljenje ne izuzima aktivnost tako da je terorističko djelovanje sastavni dio ovog procesa.
- 5) Hamas nudi autentičniju verziju „nacionalizma“. „Nacionalizam, sa stajališta Islamskog Pokreta Otpora, je dio religije“ (Članak 12 i 14, povelja Hamasa iz 1988. godine). Hamas razaznaje potrebu nacionalizma ali u okviru religije čime igra na kartu religijskog jedinstva muslimanskog društva nastojeći si osigurati potporu. Na taj način pokušava diskreditirati sekularni Fatah kao organizaciju koja je svojim ustrojstvom potpala pod utjecaj zapadnih sila.

Hamas se koristi vjerom da bi opravdao svoje težnje za političkom moći i da bi izbavio palestinski teritorij iz izraelske okupacije. Hamas ima jak socijalni, obrazovni, zdravstveni i politički angažman i upravo je to način na koji im raste utjecaj među Palestincima. Hamas je akronim od harakat al-mukavama al-islamijja – u prijevodu Islamski pokret otpora – a znači i revnost, snaga, hrabrost (Herzog, 2006:84). Povelja pokreta naglašava da je muslimanska vjerska dužnost ubijanje palestinskih Židova ili mučeništvo tijekom pokušaja. Nasilje koje Hamas zagovara nije usmjereno samo na vojne ciljeve nego i na izraelske civile. Osim vjerskih motiva, Hamasova povelja prenosi i klasične antisemitske optužbe prema kojima su Židovi umreženi u javne i tajne organizacije, šire nemoral i potkopavaju društva kako bi njima ovladali. Sličnim se metodama služio i Hadži Emin kako bi se diskreditiralo židovsko nastojanje za osnutkom vlastite države.

Hamasova pojava na bliskoistočnoj pozornici donijela je probleme ne samo Izraelu nego i PLO-u. Arafat je tijekom 1980-ih neslužbenim diplomatskim vezama često preko švedske socijaldemokratske stranke pregovarao kako sa zapadnim vladama tako i s Izraelom. Na prijelazu u 1990-e Arafata su zbog toga mnogi na okupiranim područjima i izvan njih, počeli optuživati da je previše spreman na kompromise. Iran i nekoliko zaljevskih država počele su umjesto PLO-a financirati Hamas, koji je s vremenom postao najveći konkurent Fatahu kao najvažnijoj političkoj stranci unutar PLO-a za utjecaj među Palestincima. Palestinci u Gazi i na Zapadnoj obali sve su više pristajali uz Hamas, no pitanje je u kojoj je mjeri porast popularnosti palestinskog ogranka Muslimanskog bratstva predstavljao odraz potpore njihovu vjerskom i beskompromisnom stavu prema židovskoj državi, a u kojoj je on bio ishod drugih previranja unutar palestinskog društva. Hamas je od svojeg nastanka kontinuirano nastojao preuzeti ulogu Fataha. Kombinacija terorističkog djelovanja i političke propagande, sastavni su dio Hamasova djelovanja.

Hamas je, poput ogranka Muslimanskog bratstva u drugim državama, od osnutka djelatna ne samo na promidžbi islamskih vrijednosti, nego i na području humanitarnoga, zdravstvenoga i obrazovnog rada. Njihovoj pobjedi na izborima u Gazi 2006. u određenoj je mjeri pridonijela reakcija birača na korumpiranu Fatahovu vladavinu. Izbori za Palestinski parlament održani su 25. siječnja 2006. Hamas je osvojio većinu od 42,9% od ukupnog broja glasova i 74 od ukupno 132 mandata (56%). Hamas je preuzeo vlast sljedećeg mjeseca, ali se odbio povinovati međunarodnim zahtjevima da se odrekne nasilja i prizna Izrael (Stern, 2006.).

U siječnju 2007., ponovno su eskalirali sukobi između Hamasa i Fataha. Najteži sukob dogodio se u sjevernom dijelu Pojasa Gaze, kada je ubijen general Muhamed Garib, viši zapovjednik Preventivnih sigurnosnih snaga (kontroliranih od strane Fataha), u raketnom napadu koji su izvele snage Hamasa. Ulazak Hamasa u političku arenu dao je tračak nade u mogućnost napuštanja radikalizma i terorizma te prihvatanje načela demokracije. Međutim, ta je nada bila kratkog vijeka te su se nakon izbora, sukobi između Izraela i Hamasa te unutarnjih sukoba Hamas i Fataha nastavili nesmiljenom žestinom da bi eruptirali 2007. bitkom za Gazu i podjelom vlasti nad Zapadnom obalom Fatahu i Pojasa Gaze Hamasu. Na taj izazov bivši palestinski predsjednik Mahmud Abas odgovorio je proglašenjem izvanrednog stanja i raspuštanjem jedinstvene vlasti i formiranje nove vlade bez Hamasovog sudjelovanja (Black & Tran, Friday 15 June 2007.). Palestinske sigurnosne snage su u Zapadnoj Obali uhitile niz Hamasovih članova. Krajem lipnja 2008. Egipat, Jordan i

Saudijska Arabija izjavile su da je vlada Mahmuda Abasa iz Zapadne Obale jedina legitimna palestinska vlast, a Egipat je svoje veleposlanstvo preselio iz Gaze u Zapadnu Obalu.

Nasuprot tomu, vlast Hamasa u Pojasu Gaze našla se je u međunarodnoj, diplomatskoj i gospodarskoj izolaciji. Unatoč tome mnoge arapske vlade, kao i neke europske oporbene stranke, traže da se palestinske frakcije izmire, kao i to da Izrael i ostale zemlje priznaju rezultate izbora. Postoje brojne indicije da je Hamas pomagan od strane Sirije i Irana, također se prepostavlja da se mnogi Hamasovi borci obučavaju u Iranu što je dio, ranije spomenutog koncepta „izvoza revolucije“. Povjerenstvo Ujedinjenih naroda je u travnju 2009. konstatiralo da su i izraelske snage i Hamas počinili ratne zločine i zločine protiv čovječnosti (United Nations Fact Finding Mission on the Gaza Conflict). Takva opomena međunarodne zajednice Izraelu i Hamasu nije zaustavila međusobno nasilje. Štoviše, izraelski državni teror je nastavljen. Čelnik vojnog krila Hamasa Mahmud al-Mabhuh ubijen je u dubajskom hotelu 19. siječnja 2010. godine od strane izraelskog Mosada. Izraelsko nasilje nagnalo je Hamas da tijekom ljeta 2010. nizom terorističkih akata pokuša prekinuti mirovne pregovore između Izraela i predsjednika Palestinske samouprave Mahmouda Abbasa iz kojih je Hamas bio isključen. Navedeno je označilo uvod u kraj posljednjeg četverogodišnjeg sukoba Hamasa i Fataha. Egipatsko posredovanje dovelo je do sporazuma o palestinskom pomirenju koji su Mahmoud Abbas i čelnik Hamasa Khaled Mashal potpisali u Kairu u svibnju 2011. godine (The Guardian, May 4, 2011). Trend pomirenja nastavljen je i u narednom razdoblju.

Konačno, 29. travnja 2014. u gradu Gazi, Hamas i Fatah su potpisali sporazum o stvaranju nacionalne koalicijske vlade a u lipnju su formirali zajedničku vladu kao temelj Palestinske vlasti koju, iako podržavaju EU, SAD, Kina, Rusija, Indija i Turska, Izrael neće podržati jer Hamas smatra terorističkom organizacijom. Nova vlada je prijelazna i tehnokratska te će upravljati palestinskim područjem do izbora predviđenih za 2015. godinu. Izraelski premijer Benjamin Netanyahu pozvao je međunarodnu zajednicu da ne prizna novu vladu. Istaknuo je da je tim činom predsjednik palestinske samouprave izabrao terorizam, a ne mir. Umjesto mira s Izraelom Mahmoud Abbas je izabrao mir s Hamasom (Beaumont, 29 May 2014; Beaumont, 2 June 2014; Blincoe, 2014). Prema potpisanim načelima vlada je dužna poštivati ranije potpisane sporazume, odreći se nasilja i priznati Izrael.

Analiza djelovanja Hamasa ukazuje na višestrukost islamističke borbe i sukobe na razini Palestina-Izrael kao i na razini unutarpalestinskih sukoba – Fatah. Zanimljivo je primijetiti da je Hamas, kroz arapsko-izraelski sukob i položaj Palestine koji od osnutka predstavlja

političko pitanje kojeg se svjetske sile nerado dotiču, iskoristio vjerska obilježja kako bi dobio podršku ostatka muslimanskog svijeta koji se kroz islamski fundamentalizam pokušava nositi sa izazovima globalizacije. Vođe Hamasa shvaćaju da im siromaštvom i beznađem potpora raste. Navedeno čini paradoks terorizma, posebice na području Bliskog istoka, jer ako Hamas i uspije ostvariti zadani cilj uništenja Izraela, unutarnji sukobi i pitanje upravljanja će još uvijek ostati. Potpisani sporazumi između islamističkog Hamasa i sekularnog Fataha pretpostavljaju priznavanje države Izrael što je u potpunoj suprotnosti sa ranije navedenom poveljom Hamasa. Koliko je ovo primirje krhko, pokazat će se uskoro. Ostaje za vidjeti je li sporazum o koalicijskoj vladi konačan korak ka rješavanju palestinskog pitanja i mirnog suživota sa Izraelcima.

Kroz povijest pregovora sa sekularnim organizacijama a prvenstveno Fatahom, ostaje nejasna budućnost i pitanje mira na području Bliskog istoka. Dok s jedne strane imamo razgraničenje karaktera u islamistički orijentiranom Hamasu a s druge strane imamo sekularni Fatah, razvidno je da im se srž metoda koje uključuju socijalno, političko i terorističko djelovanje ne razlikuje što samo dodatno potvrđuje socijetalnost islamskog fundamentalizma sa naglaskom na arapsko-izraelskom sukobu.

Hamas je otpočetka borbu protiv izraelske okupacije vodio kao džihad, kao višestranu borbu političke akcije, socijalne skrbi i militantnog otpora, uključujući i aktove terorizma. Hamas je možda najuočljiviji primjer socijetalnosti islamskog fundamentalizma koja se prikazivala u radu. Hamas je religijsku poruku spojio sa socijalnom reformom, koja je privlačila stariju generaciju, kao i sa otporom i džihadom, koji su odgovarali na frustracije i bijes palestinske mladeži. Spajajući religiju s političkim i društvenim aktivizmom uz pribjegavanje terorizmu, Hamas je izraziti primjer složenosti islamskog fundamentalizma koji je politički evoluirao u uvjetima krize (uz mobilizacijsku snagu islama i dovoljan stupanj društvene modernizacije) a koji se u uvjetima egzistencijalne krize palestinskog naroda transformira u organizaciju koja za svjetske promatrače djeluje primarno terorističkom uz kratke intervale primirja.

9. ZAKLJUČAK

Zapad je u 18. i 19. stoljeću osvojio svijet islama. Kolonijalizam je poljuljao vjeru u fundamentalnu superiornost vlastite tradicije i načina života. Kolonijalizacija je značila ne samo vojnu prisutnost europskih sila, već i političko-ekonomsko zatiranje koje je sa sobom nosilo i kulturno izumiranje vrijednosti islama. Muslimani su se našli u stanju anomalije iz kojeg su pokušali izaći tražeći odgovore kroz fundamente islama na način koji odgovara modernim potrebama muslimanskog društva. Nakon ogromnog civilizacijskog šoka islamski je svijet počeo odgovarati na modernizacijski impuls kroz odgovore autohtonih elita i društvenih klasa koje je taj sraz pokrenuo. Rezultat je bilo stjecanje neovisnosti i stvaranje muslimanskih nacija-država. Međutim, neuspješan pokušaj arapskog nacionalizma i modernizacije društva rezultirao je onim što prepoznajemo kao suvremeni islamizam odnosno politički islam.

Islamski preporod je bio potaknut i hranjen naftnim boomom 1970-ih, te rastom pučanstva kao trajno pokretačkom silom. On pristaje uz modernizaciju ali ne i uz pozapadnačenje, i predstavlja novo buđenje islama.

Islamizacija, koja se najprije javila na području kulture, a zatim na gospodarskom i političkom području, najveću je podršku dobila ne iz redova ruralnog ili starijeg stanovništva, već iz redova studenata i intelektualaca, dok gradski srednji stalež čini glavninu aktivnog članstva. Islamizam je tako postao djelatni nadomjestak za demokratsku oporbu autoritarnostima u kršćanskim zemljama. Religija ovdje igra glavnu ulogu u revitalizaciji islamskog svijeta te predstavlja najveću vezivnu snagu muslimanskog svijeta.

Islamski preporod obnavlja tradiciju koja integrira religiju i politiku. On je postao diskurs urbane radničke i srednje klase, kao i ruralnih rodovskih i plemenskih zajednica. U prošlosti su se države i carstva legitimirali religijskim pojmovima. Pretpostavljalo se da štite religijske interese muslimana, te podržavaju religijski zakon, no religijske vođe su se distancirale od politike. Naprotiv, preporodni pokreti kanaliziraju religijska uvjerenja i društvenu solidarnost u politiku. U sadašnjosti, religijska uvjerenja postala su osnova potpune posvećenosti političkim ciljevima. Islam, kao fizički i diskurzivni prostor, koji se prakticirao u privatnim prostorima i džamijama na kojima autoritarna vlast nije imala utjecaj, postao je legitimna sfera u kojoj se moglo raspravljati o političkim pitanjima i potrebi promjene u arapskom svijetu.

Suvremene islamističke organizacije i stranke predstavljaju važnu formu političke artikulacije islama. Suvremeni islamizam predstavlja radikalni otklon od povijesnih formi islamske političke agitacije. On ima jasno postavljen politički cilj – osvajanje vlasti u cilju uspostave poretka koji će se temeljiti na islamskom pravu u kojem je islam istovremeno religija, način života i država. Prema tome, društvo i država trebaju biti organizirani u skladu s principima i odredbama islamskog prava kao što je navedeno na primjeru Muslimanskog Bratstva i Hamasa. Sekularni Fatah ovdje čini iznimku no u posljednje je vrijeme vidljivo i njegovo približavanje religioznim planovima kao način mobilizacije.

Slojevitost islamizma se ogleda kroz mnoštvo pokreta i stranaka arapskog svijeta koji se za širenje svoje interesne sfere služe različitim sredstvima: od socijalno-karitativnih i misionarskih djelovanja, preko utemeljenja političkih stranaka do korištenja radikalnih sredstava uključujući oružano nasilje i terorizam. Upravo nasilna sredstva i terorizam su se kao motiv provlačila u ovom radu kako bi se ukazalo na njihovu povezanost sa političkim ciljevima kao i na instrumentalizaciju religije u političke svrhe što uostalom predstavlja krajni cilj islamističkih pokreta.

Kriza bliskoistočnog društva nakon arapskog poraza u lipanjskom ratu s Izraelom iz 1967. godine rezultirala je političkom upotrebom islama u svrhu osnaživanja vlastite pozicije, no nemogućnost ostvarivanja političkih ciljeva kod Palestinaca je proizvela odgovor u vidu terorističkih akcija. Islamistima stoga, kao trn u oku, ostaje Izrael, koji kroz svoj cionistički vizir, brane svoju suverenost i terorističkim napadima nerijetko uzvraćaju na jedan način čega su stanovnici Pojasa Gaze i Zapadne obale bolno svjesni.

Nemogućnost ovog dijela muslimanskog svijeta da zbog niza razloga ostvari svoje političke ciljeve miroljubivim sredstvima, izloženost poniženjima i kršenju ljudskih prava, općenita ugroženost i neimaština, sustavno pridonose perpetuaciji terorističkih djelatnosti čineći tako spiralu terorističkog nasilja. Sve dok povremena primirja ne ustupe mjesto trajnom miru na području Bliskog istoka, politički islam će ostati samo na razini kulturnog impulsa a ne djelatni pokretač u preobrazbi socio-političkog krajobraza muslimanskog svijeta. Naravno, nije samo „dobra“ volja glavnih aktera u arapsko-izraelskom sukobu odlučujući faktor u smirivanju strasti sukobljenih strana kao što ni religija nije glavni okidač sukoba već je to politika i neriješeno pitanje teritorijalnih odnosa. Iako religija nije uzrok, ona je iskorištena kao mobilizacijsko sredstvo u svrhu ostvarivanja političkih ciljeva. Dakle, dok god arapsko-izraelski sukob bude tinjao i dok unutarnje šizme muslimanskog svijeta ne prepuste mjesto

jedinstvu muslimanskog identiteta, islamski fundamentalizam će nerazmrsivo ostati vezan uz upotrebu nasilja i terorističko djelovanje. Socijetalnost islamskog fundamentalizma kao kulturnog pokretača ostat će u sjeni nasilja i stigmatizacije islama kao religije koje zagovara upotrebu nasilja.

10. LITERATURA

Abazović, Dino. Za naciju i Boga: Sociološko određenje religijskog nacionalizma (Magistrat i Centar za interdisciplinarne postdiplomske studije Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2006.)

Agence France-Presse (May 26, 2006) Abbas threatens Hamas with referendum, Israel offers arms, prikazano na http://www.jamaicaobserver.com/news/105359_Abbas-threatens-Hamas-with-referendum--Israel-offers-arms, učitano 21.08.2014.

Ali, Tariq. Sukob fundamentalizama (Profil Multimedija, Zagreb, siječanj 2010.)

Alibašić, Ahmet, Militantni ekstremisti: Haridžije našeg doba (Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, 2010.) prikazano na http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=9150:militantni-ekstremisti-haridije-naeg-doba&catid=207&Itemid=220 učitano 20.04.2014.

Armstrong, Karen. Bitka za Boga; Fundamentalizam u judaizmu, kršćanstvu i islamu (Šahinpašić, Sarajevo, 2007.)

Armstrong, Karen. Islam, kratka povijest (Alfa, Zagreb, 2008)

As Sabeel Newspaper. The Muslim Brotherhood: a history of arrests from 1948 to 2013 (21 August 2013) prikazano na <https://www.middleeastmonitor.com/articles/africa/7039-the-muslim-brotherhood-a-history-of-arrests-from-1948-to-2013> učitano 22.06.2014

Beaumont, P. (29 May 2014) Fatah and Hamas agree on new Palestinian prime minister, prikazano na <http://www.theguardian.com/world/2014/may/29/fatah-hamas-agree-new-palestinian-prime-minister>, učitano 21.08.2014.

Beaumont, P. (2 June 2014) Palestinian unity government of Fatah and Hamas sworn in, The Guardian, prikazano na <http://www.theguardian.com/world/2014/jun/02/palestinian-unity-government-sworn-in-fatah-hamas>, učitano 20.08.2014.

Beck J. Colin. The Contribution of Social Movement Theory to Understanding Terrorism (Sociology Compass 2/5 (2008): 1565–1581, 2008)

Bilandžić, Mirko. Eufemizam državnog terorizma; Tajne operacije CIA-e kao komponenta vanjske politike SAD-a u posthladnoratovskom razdoblju (stručni članak Polemos, Sv. VIII,

broj 1-2 (15-16), siječanj-prosinac 2005., Hrvatsko sociološko društvo, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, str. 221.-238.)

Bilandžić, Mirko. Sjeme zla: elementi sociologije terorizma (Plejada:Synopsis, Zagreb, 2010.)

Black Ian. & Tran. Mark. Hamas takes control of Gaza (Friday 15 June 2007) pogledano na <http://www.theguardian.com/world/2007/jun/15/israel4> učitano 12.07.2014.

Blincoe, N. (25 April 2014) The Palestinian accord is, at the very least, a clean slate, the Guardian, prikazano na <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/apr/25/palestinian-accord-government-fatah-hamas-pact>, učitano 20.08.2014.

Caplan, Neil. Zionism and the Arabs: Another Look at the New Historiography Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-1999 (Journal of Contemporary History, Vol. 36, No. 2 (Apr., 2001), pp. 345-360)

Castells, Manuel. Informacijsko doba: ekonomija, društvo i kultura (Golden marketing, Zagreb, 2003.)

Con, Coughlin. Egypt's Muslim Brotherhood should have learnt from Nasser (3 August 2013) prikazano na <http://www.spectator.co.uk/features/8979241/egypts-muslim-brotherhood-should-have-learnt-from-nasser/> učitano 21.06.2014.

Cook, Jonathan. Hamas-Fatah reconciliation: Palestinian unity on Israel's terms won't help (June 10 2014) prikazano na <http://mondoweiss.net/2014/06/reconciliation-palestinian-israels> učitano 31.06.2014.

Crenshaw, Marta. The Causes of Terrorism. (Comparative Politics, Vol. 13, No. 4. (Jul., 1981), pp. 379-399.)

Della Porta, Donatela i Mario Diani. Social Movements, An Introduction (Blackwell Publishing, 2006.)

Elshami, Nancy. The Ghost of Revolutions Past: Nasser, Sissi, & the Muslim Brotherhood (26 July, 2013) prikazano na <http://muftah.org/the-ghost-of-revolutions-past-nasser-sissi-the-muslim-brotherhood/#.VFgYT3tcCS> učitano 21.06.2014.

Esposito, John L. Nesveti rat: teror u ime islama (Sarajevo: Šahinpašić, 2008.)

Furedi, Frank. Poziv na teror; Rastuće carstvo nepoznatog (Naklada Ljevak, Zagreb, svibanj 2009.)

- Gellner, Ernest. Postmodernizam, razum i religija (London and New York, Routledge, 1992)
- Giddens, A. Sociologija (Nakladni zavod Globus, Zagreb, 2007.)
- Grace, Robert & Mandelbaum, Andrew. (September 22, 2006.) Understanding the Iran-Hezbollah Connection, prikazano na <http://www.usip.org/publications/understanding-the-iran-hezbollah-connection>, učitano 13.05.2014
- Gülalp, Haldun. Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party (International Journal of Middle East Studies, Vol. 33, No. 3 (Aug., 2001), pp. 433-448)
- Havel, Boris. Arapsko-izraelski sukob; religija, politika i povijest Svete zemlje (Naklada Ljevak, Zagreb, travanj 2013.)
- Held, Virginia. Terrorism and War. (The Journal of Ethics, Vol. 8, No. 1, Terrorism (2004), pp. 59-75)
- Herzl, Theodor. Židovska država (Židovska vjerska zajednica Bet Israel u Hrvatskoj i Novi Liber, Zagreb, 2011.)
- Herzog, Michael. Can Hamas Be Tamed? (Foreign Affairs, (85) 2:83-94, 2006.)
- Huntington, Samuel P. Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka (Tiskara Puljko, Zagreb, 1997.)
- Irwin, Robert. Is this the man who inspired Bin Laden? (The Guardian, Thursday 1 November 2001) prikazano na <http://www.theguardian.com/world/2001/nov/01/afghanistan.terrorism3> učitano 22.06.2014.
- Jović, Dejan. Trideset godina nakon revolucije: Iran u središtu svjetske politike (Politička misao, god. 46, br. 1, 2009. Str. 59-87)
- Juergensmeyer, Mark. Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence (University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2003.)
- Kalanj, Rade. Dimenzije modernizacije i mjesto identiteta. Soc. ekol. Zagreb, Vol. 16 (2007), No. 2 -3 (113 - 156)
- Kalanj, Rade. Ideologija, utopija, moć (Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2010.)
- Kalinić, Pavle. Teror i terorizam (Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003.)

Kulenović, Tarik. Politički islam (Biblioteka Ambrozija, Zagreb, 2008.)

Lynch, Colum and Hauslohner Abigail. January 28, 2013 prikazano na http://www.washingtonpost.com/world/national-security/omar-abdel-rahman-the-push-to-free-the-imprisoned-islamist-extremist/2013/01/26/1741189a-6646-11e2-85f5-a8a9228e55e7_story.html učitano 22.06.2014.

Matić, Davorka. Islamski pokret u arapskom svijetu: uzroci, teme i politički značaj (Soc. Ekol. Zagreb, Vol. 20 (2011.), No. 1

Matić, Davorka. i Bilandžić Mirko. Politički islam i mogućnosti demokratizacije Arapskog svijeta: Slučaj Egipta (Polemos, 13, 2:33-57, 2010.)

Mesić, M. Teorija društvenih pokreta – američke perspektive (Društvena istraživanja, Vol. 7 No. 4-5 1998.)

Milardović, Anđelko. Fundamentalizam (Hrvatski studiji, Suvremene političke ideje i ideologije, Zagreb, 29. siječnja 2008.)

Morris, Benny. Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict 1881-1999. (Alfred A. Knopf, New York, 1999.)

Rapaport, David C. Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions The American Political Science Review, Vol. 78, No. 3 (Sep., 1984), pp. 658-677)

Robinson E. Glenn. Hamas as Social Movement (Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach Quintan Wiktorowicz, 2003.)

Said, Edward William. Orijentalizam (Beograd : Biblioteka XX vek : Knjižara Krug, 2008)

Scott, Alan. Ideology and the New Social Movements (Unwin Hyman, London. 1990)

Spencer, A. Questioning the Concept of New Terrorism (Peace Conflict nad Development, Issue 8, January 2006.)

Sprinzak, Ehud. Rational Fanatics (Foreign Policy (120): 66-73. 2000.) prikazano na http://www.foreignpolicy.com/articles/2000/09/01/rational_fanatics, učitano 05.04.2014.

Stanišić-Kos, Lidija. Latinska Amerika : povijest i politika (Zagreb : Golden marketing - Tehnička knjiga, 2009.)

Stav, Arie. Israel and a Palestinian State: Zero Sum Game? (Shaarei Tikva: Ariel Center for Policy Research, 2001.) prikazano na <http://www.acpr.org.il/books/Zero.pdf>, učitano 08.06.2014.)

Stern, Jessica. Terorizam u ime Boga: Zašto ubijaju vjerski militanti (Nakladnik Slovo, Zagreb, 2006.)

Stern, Jessica. The Ultimate Terrorists (Harvard University Press, Cambridge, 1999.)

Talcott, Parsons. Društva: evolucijski i poredbeni pristup (Auguste Cesarec, Zagreb, 1988)

The Associated Press (10, August, 2009) Fatah backs two-state solution, sharpening rift with Hamas, prikazano na <http://www.haaretz.com/print-edition/news/fatah-backs-two-state-solution-sharpening-rift-with-hamas-1.281694>, učitano 15.07.2014.

Tibi, Bassam. Islam between Culture and Politics (New York, Palgrave Macmillan, 2005.)

Townshend, Charles. Terorizam (Sarajevo: Šahinpašić, 2003.)

Trager, Eric. The Unbreakable Muslim Brotherhood (Foreign Affairs, 90, 5, 2001. 124-125), prikazano na <http://www.foreignaffairs.com/articles/68211/eric-trager/the-unbreakable-muslim-brotherhood> učitano 05.04.2014.

Useem, Bert. Disorganization and the New Mexico Prison Riot of 1980 (Doug McAdam i David A. Snow (ur.), Social Movements, Readings on Their Emergence, Mobilization, and Dynamics, Roxbury Publishing Company, Los Angeles, 23-33. 1980)

Walzer, Michael. Just and Unjust Wars : a moral argument with historical illustrations (Basic Books, New York, 2006.)

Warraq, Ibn. Why I Am Not A Muslim (Prometheus Books, New York, 1995.)

Weber, Max. Sociologija religije (Zagreb, Kruzak, 2000.)

Žunec, Ozren. Goli život : socijetalne dimenzije pobune Srba u Hrvatskoj (Zagreb : Demetra, 2007.)