

POSTOSMANSKI ORIJENT: od fragmentacije do *asabijaha* s osvrtnom na arapsko-izraelski sukob

BORIS HAVEL

Sažetak

Prvi svjetski rat donio je korjenit društveni preustroj na područja Bliskog istoga koja su od 1517. bila dijelom Osmanskoga Carstva. Predmet ovoga članka jedna je od najvažnijih promjena koje su obilježile razdoblje između početka Velikog rata i današnjega vremena, a to je fragmentacija arapskih političkih, ideoloških, vojnih i religijskih aktera. Budući da je ta fragmentacija, osim procesa stvaranja nacija i prodiranja različitih ideologija, u određenoj mjeri rezultat arapsko-izraelskog sukoba, u članku je opisan utjecaj pluralnosti arapskih političkih aktera na dinamiku odnosa između Arapa i Izraelaca. Kroz prizmu arapsko-izraelskog sukoba, u članku su prikazani neki trendovi u suvremenim bliskoistočnim procesima vezanima uz isprepletenost religije islama i politike, te se ukazuje na njihovu relevantnost u kontekstu nastanka Islamske države, ambicije obnove kalifata i eshatološke vizije ponovne defragmentacije islamskoga svijeta kroz reaktualizaciju koncepta *asabijaha*.

Ključne riječi: Bliski istok, Osmansko Carstvo, Arapi, Izrael, hudejbijski sporazum, Islamska država, *asabijah*, kalifat

Uvod: fragmentacija Bliskog istoka

Stoljeće koje je proteklo nakon Prvoga svjetskog rata donijelo je korjenite promjene u sva društva koja su njime bila pogođena. Ako bih morao izdvojiti jedno zemljopisno područje na kojem je došlo do najdubljih i najširih društvenih promjena uslijed zbivanja izravno povezivih s tim ratom, a koje su i danas prisutne, odabrao bih područje Bliskog istoka koji je na njegovu početku bilo dijelom Osmanskoga Carstva. Nekoga bi taj odabir možda začudio, budući da je rat temeljito izmijenio ponajprije samu Europu. No u europskom kontekstu on je uglavnom osnažio ili preoblikovao procese koji su već trajali, kao što su državotvorne ambicije malih naroda ili imperijalne ambicije i međusobna suparništva velikih. Rat je zadao udarac "racionalnoj liberalnoj civilizaciji europskog prosvjetiteljstva", a iz ideoloških previranja izronili su, među ostalim, moćni totalitarizmi (Keegan 1999: 8-9).¹ Ni totalitarizam Europi nije bio nepoznat otprije; taj je društveni fenomen iznjedrila Francuska revolucija (Goldberg 2007: 38) i bilo je pitanje vremena kad će se razmahati. Nestabilnosti koje su došle s ratom, s njime nisu i prošle. Eskalirale su Drugim svjetskim ratom, koji je velikim dijelom nastavak Prvoga (usp. Keegan 1999: 453). Na predratnome osmanskome Bliskom istoku,² pak, bilo je malo društvenih procesa koji su nagovještavali ikakve značajnije promjene. Danas možemo reći da su političke okolnosti toga područja 1914. u mnogim aspektima predstavljale gotovo izravnu suprotnost okolnostima koje su "izronile" iz rata i koje su se, različitom dinamikom ali sličnim smjerom, nastavile razvijati u sljedećih stotinu godina.

Pred početak Prvoga svjetskog rata cijelo je to područje načelno predstavljalo politički koherentan entitet. Europa se prema njemu mogla odnositi primjenom jedinstvene politike, kao prema cjelovitu subjektu. Štoviše, možda je bolje reći objektu, jer su zapadnjački imperijalni interesi i pogled s visoka, a ne partnerski odnos prema bliskoistočnim društvima, najčešće određivali dinamiku i kvalitetu interakcije tijekom i nakon Prvoga svjetskog rata.³ Primjerice, najvažniji i najmoćniji europski politički akter na Bliskom istoku, Velika Britanija, tijekom desetljeća

1 Keegan Prvi svjetski rat naziva "ratom koji se nije trebao dogoditi."

2 U drugim dijelovima Osmanskog Carstva, posebice u Europi, okolnosti su bile sasvim drukčije. Burna previranja ondje su Carstvo izjedala još od prve polovice 19. stoljeća zbog čega je dobilo nadimak "bolesnika s Bospora".

3 O intervencijama europskih sila, posebice Velike Britanije i Francuske na Bliskom istoku, u kontekstu raspadanja Osmanskog Carstva vidi MacMillan 2008: 419-540 i Fromkin 1989.

koja su prethodila ratu imala je jasan gospodarski i strateški interes u očuvanju "snažnoga i ujedinjenoga turskog imperija" (Barr 2012: 3).⁴ Tek nakon početka neželjenog sukoba s Turcima preuzela je ulogu zagovaratelja arapskih interesa. Čak i Rusija, koja je tijekom 19. stoljeća u više navrata ratovala s Turcima, više nije željela sukob, pa ni slom njihova carstva. Ruski je car 1910. u razgovoru s predstavnicima srbijanske vlade izjavio da je "interes Rusije da slom Otomanskog Carstva ne nastupi u narednih pet godina" (Janković 2008: 299).⁵

Premda značajni dijelovi toga područja nisu dijelili zajedničku prošlost ni identitete prije 1517.,⁶ njihove okolnosti i – još važnije – lojalnosti, četiri stoljeća kasnije bile su vrlo slične. U ta četiri stoljeća, osmanski Bliski istok nisu pogodili značajniji društveni prevrati niti su se, do pred kraj razdoblja, proširile značajnije nove misli, koji bi stvorili pristaše, protivnike i "alternativce". Osmanska je uprava uglavnom bila uniformna, gotovo apatična, i zatvorena za nove ideje (usp. Kedourie 2004: 315-316). To ne čudi jer je *pax ottomanica* ondje, za razliku od europskih dijelova Osmanskog Carstva, sve do početka 20. stoljeća relativno stabilno počivala na starim idejama, percepcijama i interesima. A temeljni interes Carigrada bio je očuvanje šarolika Carstva od svakog oblika unutarnje turbulencije.

4 Autor ovdje citira procjenu Marka Sykesa iz 1911. godine. Stoljeće ranije, 1809., Britanci su sklopili tajni sporazum sa sultanom kojim su se obvezali čuvati integritet osmanskog teritorija u slučaju pomorskog sukoba s Francuzima, te na granicama prema Austriji i Rusiji. Kasnije, u vrijeme egipatskih ambicija postizanja neovisnosti, Britanija se zauzela za očuvanje cjelovitosti Carstva, dok je 1850-ih zajedno s Francuskom i Osmanskim Carstvom vodila Krimski rat protiv Rusije, dijelom radi zaustavljanja jačanja ruskog utjecaja nauštrb sve slabijeg Osmanskog Carstva na Bliskom istoku (vidi Shaw i Shaw 2002: 13, 57, 134-142).

5 Autorica objašnjava kako je Rusija je u to vrijeme bila oprezna glede zblizavanja sa Srbijom i drugim balkanskim državama jer nije željela da se ono protumači kao savezništvo protiv Turaka.

6 Prisjetimo se ukratko povijesti Levanta koja je prethodila tome razdoblju: prije Osmanlija dijelovima toga područja vladali su suniti Mameluci, prije njih Ajubidi koji su bili Kurdi, prije njih križari koji su osnažili kršćanske zajednice, prije križara šijitska sljedba Fatimita iz koje su proizašli Druzi, prije njih Abasidi i Umajadi, arapske dinastije koje su preuzele kalifat od ar-Rašiduna. Prije arapskih osvajanja u tom su prostoru živjele različite kršćanske sljedbe, židovske zajednice te nešto zoroastrijanaca od kojih su mnogi preživjeli sve pobrojane smjene vlasti i dočekali osmansku. Osmanska se vlast protezala od istoka, odnosno Mezopotamije (današnji Irak) u kojoj se pod Safavidskom dinastijom širila šijitska sljedba, preko Sirije i Palestine s raznolikim kršćanskim sljedbama, do Egipta u kojem su Kopti činili najbrojniju nemuslimansku zajednicu, pa do Sjeverne Afrike većinom nastanjene islamiziranim Berberima. Ne treba zanemariti ni to da su mnoge zajednice, usprkos različitostima, imale i zajedničke identitetske odrednice, koje su ponajprije bile religijske. U tom je kontekstu osobito važan islam, koji je mnogim orijentalnim zajednicama davao glavni, pa time i zajednički identitet.

U ista ta četiri stoljeća Europom i Zapadom prohujao je niz najkreativnijih i najdramatičnijih društvenih procesa u dotadašnjoj poslijean-tičkoj povijesti: renesansa, reformacija, protureformacija, Tridesetogo-dišnji rat, prosvjetiteljstvo, industrijska revolucija, Američki rat za ne-ovisnost, Francuska revolucija, Napoleonova osvajanja, nacionalizam, modernizam, liberalizam i kolonijalizam neki su od njih. Osobito je važno prosvjetiteljstvo koje od 18. stoljeća donosi "ujedinjenje Euro-pe idejama" (Picq 2014: 301) te kritičko propitivanje svijeta, slobodne, neobuzdane filozofske rasprave i razvoj sekularne misli.⁷ Do početka Prvoga svjetskoga rata veći dio zapadnih društava, ponajprije Europa i Amerika, bio je prožet optimizmom, a vizionari bolje budućnosti po-javljivali su se svagdje. Europa, u kojoj se povijest percipira kao linearan i progresivan niz zbivanja s čovjekom kao glavnim akterom, iz svakog je prevrata, pokreta i revolucije ponešto naučila. Nisu bili malobrojni oni što su vjerovali kako je ključ izgradnje savršenog društva čovječanstvu nadomak ruke – udaljen još samo jednu ili dvije revolucije.

Osmanski Bliski istok, zemljopisno drugi kontinent, idejno je bio drugi planet. Bez kompeticije velikih ideja i bez ambicioznih vizija za budućnost, dojam je kako je većina aktera postupala kao da je svaka promjena vremenski i prostorno ograničena, uvjetovana kratkotrajnom turskom nepažnjom, pa valja iskoristiti prigodu i nešto ušicariti. Od iznimki treba spomenuti Turke među kojima je već s naznakama sloma imperija stvorena alternativna ideja nacionalne države (što je kontekst u kojem je počinjen turski genocid nad Armencima⁸), Egipćane čiji je drevni i posebni identitet osnažen nakon Napoleonovih osvajanja 1798. (Bligh 2014: 202),⁹ hidžasku Hašemitsku dinastiju koja je u sprezi s Veli-kom Britanijom sebe vidjela kao prvaka panarabizma i, dakako, židovs-

7 Picq objašnjava: "Sve znanstvene discipline počinju preispitivati ustaljeno poimanje svijeta. Odbijanje da se postojanje podredi objavi bit je *Aufklärung*" (isto). Ipak, stav prema religiji nije bio podjednak u različitim europskim zemljama. Dok je u Francuskoj prosvjetiteljstvo bilo izrazito antiklerikalno, u njemačkim zemljama pozivanje na razum nije isključivalo i religioznost (Picq 2014: 304).

8 Više o turskom genocidu nad Armencima u kojem je od travnja 1915. do konca 1918. stradalo do 1,2 milijuna ljudi vidi u Kiernan 2007: 395-415 i Mann 2005: 140-179.

9 Te su godine Francuzi pokrenuli osvajanja Egipta pa se ona može smatrati "početkom integra-cije te regije u europski sustav" (isto). Nakon povlačenja Napoleonovih postrojba iz Egipta 1801. na vlast je, kao osmanski podanik, došao Muhamed Ali-paša (1769.-1849.). Utvrdivši vlast, on je 1831. zaratio protiv Osmanlija, porazio ih te do konca desetljeća čvrsto ovladao Palestinom i Sirijom. Na povlačenje natrag u Egipat, te na ponovnu podređenost osmanskom sultanu primorale su ga europske sile, ponajprije Velika Britanija.

ke doseljenike u Palestini. Izvan Osmanskoga Carstva valja spomenuti Iran koji je tijekom Ustavne revolucije 1906.-1909. postao prva bliskoistočna država koja je, dvije godine prije Mladoturske revolucije i obnove osmanskog Ustava iz 1876., revolucijom izborila Ustav, te dinastiju Ibn Sauda koji je ujedinio zemlje današnje Saudijske Arabije i zakraljio se nad njima.¹⁰

Temeljni identitet goleme većine bliskoistočnog stanovništva proistjecao je iz religije (Lewis 2001: 30), a ne iz države ili nacije. No lokalni patriotizam i nacionalizam od konca 19. stoljeća prodirali su iz Europe na Bliski istok, polako stvarajući dodatne identitetske odrednice (Lewis 2001: 22-23).¹¹ Proces stvaranja nacija na početku 20. stoljeća počeo se pretvarati u najvažniji društveni fenomen unutar arapskih društava. Premda je početak arapskoga nacionalizma bio duboko prožet panarabizmom (usp. Kedourie 2004: 213 (*Pan-Arabism and British Policy*)), "lokalni" nacionalizam, poput iračkoga ili sirijskoga, brzo je postao najveći čimbenik fragmentacije među Arapima jer su "društveni pokreti u pojedinim zemljama gradili [...] moderne nacionalne identitete na mitovima o podrijetlu i povijesti koji bi ih razlikovali od susjednih naroda i država" (Kasapović 2016: 20). Ipak, sve dok je temelj Osmanskog Carstva bila religija, miješani identiteti, pa i oni koji su u biti predstavljali suprotnost osmanizmu, nisu mogli ozbiljnije zaprijetiti jedinstvenosti dugovječna sultanata. Prvi organizirani arapski nacionalni pokret pojavio se tek 1875., i to među arapskim kršćanima u Siriji (Antonius 2001: 79).¹² Širenju ideje nacionalizma ispriječili su se, uz osmanski centralizam, opća neukost i nepismenost arapskoga puka. Prve arapske tiskare osnovane su tek u 19. stoljeću (1816. u Carigradu i 1822. u Kairu), a

10 Saudijci su Hidžaz osvojili 1924./1925. a 1932. ujedinili su kraljevine Nadžd i Hidžaz te proglasili kraljevinu Saudijsku Arabiju.

11 Lewis ukazuje na to da su domoljublje i nacionalizam na Bliski istok došli u obliku kakav je postojao u srednjoj i istočnoj Europi, a ne u zapadnoj Europi. Razlika je u tome što su patriotizam, odnosno lojalnost državi, i nacionalni osjećaj predstavljali suprotnost jedno drugome. Unutar Austro-Ugarske Monarhije pojavljivali su se nacionalizmi, među kojima i hrvatski, te je s vremenom između lojalnosti imperiju i lojalnosti naciji ovaj potonji postajao dominantniji kod manjih naroda. Slična gibanja potaknuta su i u Osmanskom Imperiju, koji je također bio multinacionalan. No na Bliskom istoku tenzije između lojalnosti imperiju i naciji (primjerice arapskoj) nisu bile tako izražene zbog islama – religije koja je predstavljala zajednički nazivnik većine Turaka i Arapa, te njezine primarne identitetske važnosti. Izvanrednu studiju o tijeku ovih procesa napisao je Bernard Lewis i objavio u knjizi *The Multiple Identities of the Middle East* (bibliografski podatci u popisu literature).

12 Autor pobunu egipatskog vođe Muhameda Alija, etničkog Albanca koji je imao i ambicije proglasiti se kalifom, po mom mišljenju s pravom ne percipira kao arapski nacionalni pokret.

prema izvješćima iz Sirije koncem 1930-ih potražnja za knjigama bila je toliko neznatna da ni u Damasku ni u Alepu nije bilo knjižare (Antonius 2001: 38).¹³ Prvo značajno djelo o arapskom nacionalizmu, koje Fouad Ajami s pravom naziva "manifestom" (Ajami 2014: 94), objavljeno je tek 1939., a autor je bio libanonski kršćanin George Antonius (1891.-1942.).

Homogenost i jedinstvo Carstva, uz središnju carigradsku vlast, do samoga je kraja osnaživala titula kalifa,¹⁴ vrhovnoga vjerskog poglavara svih sunitskih muslimana, koju je nosio sultan.¹⁵ Prestiž titule kalifa bio je manji od onoga izvornoga, iz vremena ar-Rašiduna (632.-661.), no ona je još bila prirodan okvir za okupljanje muslimanskih zajednica diljem svijeta (usp. Kedourie 1968: 20) ne samo u političkom smislu nego i u teološkom, odnosno interpretacijskom, koje je bilo izrazito reformno, inkluzivno i pragmatično, utemeljeno na hanefijskom mezhebu.¹⁶ Osmanlije su, osim Židova i različitih kršćanskih denominacija i sljedbi, tolerirali¹⁷ i različite izričaje islamske vjere, nerijetko uključujući i šijitski. Nakon početnih sukoba, osmanski su čelnici čak sudjelovali

13 Vidi i fusnote 1 i 2.

14 Arapska riječ za kalifa je *ḫilafa* (خليفة) pa se u srpskom i bošnjačkom jeziku kalif najčešće naziva *halifa* a kalifat *hilafet*. Arapsko slovo kojim te riječi počinju doista je "h" (ح) u inačici kad se piše na početku riječi), ali to je, uvjetno rečeno, "tvrdo h" kakvo u hrvatskome ne postoji, odnosno izgovara se kao glas između "h" i "k", ali svakako je bliže "h". Tako, primjerice, ime Ibn Haldun počinje istim tim slovom (بن خالدون), pa je ono u hrvatski jezik transliterirano kao *Haldun* (prema Bučanu "Haldūn") a ne *Kaldun*. No riječi *kalif* i *kalifat* u hrvatskome su se jeziku uvrijebile te taj oblik ne treba mijenjati. Usp. Klaić *Rječnik stranih riječi* (1987.) Anić, Klaić, Domović *Rječnik stranih riječi* (2001.), Brodnjak *Razlikovni rječnik srpskog i hrvatskog jezika* (1992.), *Hrvatska opća enciklopedija* V, 445-446 (2003) itd.

15 Kalifat je nakon 1517. s Mameluka prešao na Osmanlije. Sultan Mehmed II. smatrao se kalifom od 1451., no tek je Selimu I. po osvajanju Kaira posljednji mamelučki kalif Mutavakil III. predao kalifat, čime je sveukupan islamski svijet podređen pod jedinstvenu vjersko-političku vlast. Hurgronje navodi da se osmanski sultani nisu žurili preuzeti i inferiorniju titulu kalifa koju je, prema ranijoj predaji, morao nositi netko iz arapskoga plemena Kurejšita. Sultani nikad nisu službeno objavili preuzimanje kalifata, no s vremenom se njihov kalifski autoritet počeo podrazumijevati (Hurgronje 1924: 67-68).

16 U sunitskome islamu postoje četiri pravne škole ili mezheba, od kojih je hanefijski najmanje vezan za striktno oponašanje ranoislamskih obrazaca postupanja zacrtanih u kanonskim tekstovima i otvoreniji za nova tumačenja i nove ideje. Ostala tri mezheba su hanbelijski, malikijski i šafijski.

17 Ne radi se, dakako, o toleranciji u modernom smislu riječi, kako objašnjava Lewis (2003: 37-38), no svaka je vjerska zajednica u sustavu *mileta* imala pravnu autonomiju ako se njihovo pravo nije kosilo sa zakonima Carstva. Lewis ukazuje i kako je osmanski sustav "nudio razinu tolerancije bez presedana ili paralele u kršćanskoj Europi".

na šijitskim proslavama blagdana Ašure.¹⁸ U prvoj polovici 19. stoljeća uništene su neke derviške zajednice, ali ne zbog teoloških nesuglasica, nego kao posljedica pobune janjičara protiv sultana. Derviši su janjičarima tradicionalno pružali "duhovnu i pučku potporu", a sultan se u pridobivanju naklonosti naroda u tom sukobu uspješno pozivao na Proroka, vjeru i tradiciju (Shaw i Shaw 2002: 20-21).¹⁹ Važno alternativno tumačenje islamske vjere, vehabizam, pojavilo se u Arabiji početkom 18. stoljeća. Vehabisti su smatrali da su Osmanlije odveć tolerantni te su ih proglasili hereticima, a uskoro je došlo i do rata u kojem su ih osmanske vlasti uspjele potisnuti i zauzeti Hidžaz s Mekom i Medinom.²⁰ Kada se u drugoj polovici 19. stoljeća u Perziji pojavila Bahá'í vjera, njezin utemeljitelj Bahá'u'lláh i mnogi sljedbenici pred progonima u rodnoj Perziji sklonili su se na područja Osmanskog Carstva.²¹ Ostale vjerske zajednice kroz sustav *mileta*, a osobito nakon tanzimatskih reforma, uživale su relativno visok stupanj autonomije i sigurnosti, pa se može govoriti o smirenom suživotu muslimana različitih tradicija i sljedbi, te nemuslimana *zimija*, koji su prekidali tek povremeni ispadi uglavnom muslimanskog nasilja. Nositelji nasilja mahom su bili lokalni paše ili rulja, a ne središnja carigradska vlast koja je nerijetko intervenirala u zaštitu nemuslimana. Usporedo sa slabljenjem Carstva pojavili su se i drugi antagonizmi, od kojih treba izdvojiti protužidovske izgrede koje su potaknuli kršćani u Siriji 1840. (Damaščanska afera²²), muslimanske

18 Snošljivost prema šijitima unutar vlastita carstva važan je pokazatelj osmanske politike budući da je glavni neprijatelj Osmanskog Carstva na istoku bila šijitska Perzija. Perzijom je početkom 16. stoljeća ovladala safavidska dinastija pa je između moćnoga Safavidskog i Osmanskog Carstva tijekom sljedeća dva i pol stoljeća dolazilo do čestih sukoba koji se u bitnome mogu označiti kao sektaški.

19 Autori navode kako je narod sultana prihvaćao kao "umjerenog reformista", dok su janjičari bili na glasu kao korumpirani, te je uz podršku naroda pobuna janjičara skršena u lipnju 1826.

20 Pobjedu nad vehabistima izvojevale su egipatske postrojbe predvođene Muhamedom Alijem i njegovim sinom Ibrahim-Pašom. Među vojnicima bilo je dosta Albanaca (Muhamed Ali je bio Albanac) i Bosanaca. Ratovi protiv vehabista u Arabiji trajali su 1811.-1812. i opet 1818.-1820. (vidi Shaw i Shaw 2002: 10).

21 Bahá'í su središta svoje vjere preselili iz perzijskih područja u Osmansko Carstvo, a potom u Europu i Ameriku (vidi Sharon 2004: 8). Gradnja današnjega središta Bahá'í vjere na gori Karmel u Haifi počela je u vrijeme dok je Palestina još bila dijelom Osmanskoga Carstva.

22 Perry i Schweitzer 2002: 60-62. Više židovskih prvaka tada je podvrgnuto mučenju od kojeg su neki umrli. Nekoliko ih se, kako bi izbjegli daljnje mučenje, preobratile na islam, dok su drugi priznali zločin. Vlasti su objavile da su riješile slučaj, no bilo je jasno da su svi dokazi bili iznuđeni mučenjem. Fra Toma je bio uključen u neke sumnjive poslove i vjerojatno su ga ubili trgovci s kojima je bio u zavadi (o cijelom slučaju vidi *EL*, vol. 5: 399-401).

protužidovske i protukršćanske izgrede u Palestini u prvoj polovici 19. stoljeća,²³ te međuvjerske sukobe maronita, sunita i Druza koji su sporadično izbijali u Siriji i Libanonu.²⁴ I vehabitski se pokret oporavio od poraza koje su mu zadali Egipćani i Turci te se proširio uzduž istočnih i osobito južnih (arabijskih) granica Carstva. Početkom 20. stoljeća dinastija Al Saud, koja je pristajala uz vehabizam, osvojila je Rijad, zaposjela pokrajinu Nadžd, te se pripremala za osvajanje Hidžaza.

Potaknuti europskim procesima iz druge polovice 19. stoljeća, Osmanlije su gajili nadu u obnovu i centralizaciju imperija. Ujedinjenje Italije (1861.) i Njemačke (1871.) nadahnulo je ambicije širega i tješnjega ujedinjenja islamskog svijeta upravo pod autoritetom sultana-kalifa (Lewis 2001: 23).²⁵ Turska izloženost europskim vrijednostima polučila je, između ostaloga, i postupno ukidanje ponižavajućih odredba glede *zimija*, pa je tako 1909. ukinut i posljednji porez kojem su bili izloženi samo nemuslimani (Stillman 1979: 97).²⁶ Početkom rata 1914. kalif Mehmed V. očekivao je da će se svi muslimani svrstati na stranu Osmanskoga Carstva, tada saveznika Njemačke, kada je protiv Velike Britanije i njezinih saveznika proglasio opći džihad. Njegov se poziv temeljio na pretpostavci da će religijska pripadnost nadvladati nacionalne ili ideološke identitete i interese, a muslimanski svijet

23 Nakon što je Muhamed Ali-paša ovladao Levantom, arapsko i drusko stanovništvo bilo je nezadovoljno njegovom upravom, pa su bijes iskalili na Židovima. Napadnuti su Židovi u Jeruzalemu, Hebronu i Tiberijadi, a najveći su pokolji izvršeni u Safedu 1834. i 1838. Muhamedov sin Ibrahim-paša u nekoliko je navrata intervenirao u obranu Židova te pogubio najodgovornije za pokolje, među kojima i u upravitelja Safeda. Godine 1860. muslimani su u Damasku ubili oko pet tisuća kršćana. Tome su prethodili sukobi kršćana i Druza.

24 O krizama u Siriji 1840.-1846., nakon Krimskog rata 1853.-1856. itd. iz perspektive Osmanskog Carstva i ambicije središnje vlasti da se one suzbiju vidi Shaw i Shaw 2002: 133 i dalje. O vjerskim sukobima u Libanonu vidi Kasapović 2016: 222-223.

25 Ovdje je zanimljivo zamijetiti kako su europski procesi inspirirali oprječne političke ambicije na Bliskom istoku. S jedne strane, nadahnuli su nacionalizme, čiji je neizbježan cilj fragmentacija i raspad Imperija, a s druge strane veću razinu ujedinjenja oko središnje vlasti, koja je u to vrijeme mogla biti isključivo vlast koju je obnašao kalif jer je predstavljala jedini zajednički nazivnik u društvima čija je primarna identitetska odrednica islam. Ipak, što se tiče kalifata, valja uzeti u obzir kako je tijekom čitave povijesti osmanske vlasti nad Bliskim istokom bilo onih koji su ukazivali kako je turski kalifat nelegitiman, jer kalif treba biti Arapin. Doda li se tome aspekt nasljednosti te titule kao dodatan čimbenik njezina delegitimiranja (prva četvorica kalifa bili su, uvjetno rečeno, birani), bilo je samo pitanje vremena kad će se u islamskom svijetu pojaviti pokret koji će ta pitanja artikulirati.

26 Džizija (glavarina) ukinuta je 1857., ali je ostao porez kojim su nemuslimani plaćali izuzeće od služenja vojske. Nakon Mladoturske revolucije i taj je porez ukinut, a vojni obveznici postali su i nemuslimani (Shaw i Shaw 2002: 100-126).

ujediniti oko zajedničkog cilja (usp. Shaw i Shaw 2002: 314). No kalif nije razabirao duh vremena i promjene koje su uzimale zamah. Njegov je poziv na džihad završio fijaskom: odazvale su mu se relativno malobrojne skupine koje nisu polučile značajnije uspjehe. Britanci su, naime, anticipirali taj kalifov potez te su uspješnim diplomatsko-objaveštajnim spletkama od džihada odvratili hašemitskog vladara nad Hidžazom, najvažnijim muslimanskim područjem, u kojem se nalaze muslimanski sveti gradovi Meka i Medina. Pristanak hidžaskog šerifa, kasnije kralja, Huseina ibn Alija (1854.-1931.), uz britanske "nevjernike" a protiv kalifa, te njegova zabrana proglašenja džihada u Meki i Medini, bio je jedan od ključnih događaja koji su odredili daljnji tijek bliskoistočne povijesti. Poput nekoć kardinala Richelieua, Husein je odabrao nacionalni interes nauštrb religijskoga. Drugi, ništa manje važan događaj, bio je val turskog nacionalizma i sekularizacije nakon rata, a osobito promjena pisma turskoga jezika iz arapskoga u latinično (1928.), što je bio dio reforma Mustafe Kemala Atatürka, utemeljitelja i prvog predsjednika Turske Republike (1923.-1938.). Nastavak procesa oblikovanja arapskog nacionalizma osnažen je upravo kroz protivljenje turskomu nacionalizmu. Nacionalne ideje među Arapima pobudile su toliki entuzijazam da su na neko vrijeme zbližile muslimane i kršćane, a islam kao politički čimbenik potisnule u drugi plan. Kraj postojanja Osmanskog Carstva na Bliskom je istoku bio praćen pojavom "islama bez dogmi",²⁷ zbog čega stav vjersko-ideološkoga nepovjerenja prema kršćanskom Zapadu, pa čak ni cionizmu, neko kratko vrijeme nije predstavljao važniju značajku arapske političke misli. Nadalje, budući da je arapski nacionalizam podrazumijevao odvajanje od Osmanskog Carstva, panarabizam je postao suprotan ideji panislamizma, na koji se pak pozivao osmanski kalif (Kedourie 2004: 218-219, članak *Pan-Arabism and British Policy*). Za velik dio islamskoga svijeta to je bilo razdoblje traženja novoga identiteta, jer islam *per se* podrazumijeva težnju k jedinstvu *ummata* a ne nacionalne ili lokalne religijske zajednice pravoslavnoga ili protestantskog tipa. S dokidanjem kalifata 1924. "islam kao ekumenska zajednica nepovrat-

27 Kedourie za islam iz toga doba, zbog odsutnosti nekih bitnih vjersko-političkih odrednica koje su postojale prije i javit će se ponovno kasnije, naziva "islamom bez dogmi" (Kedourie 2004: 324, članak *Religion and Politics*). Više o procesu povratka ranoislamskih dogmi u bliskoistočnu zajednicu u kontekstu sukoba s cionizmom vidi u Havel 2014.

no je nestao" (Kedourie 1968: 22).²⁸ Davutoğlu smatra kako su to bile "godine najveće krize u istoriji islamskog sveta, i on je na svakom polju prolazio kroz procese ozbiljnog opadanja svoje veličine" (Davutoğlu 2014: 86).

Arapaska politička misao oblikovana oko ideje nacije stvarana je užurbano, gotovo *ad hoc*. Prije Prvoga svjetskog rata nije postojala ni jedna nezavisna država u kojoj je arapski jezik bio službeni (Goitein 1955: 215). Dio Arapa, posebno intelektualaca, političke elite i urbanog stanovništva, zapljusnuo je val entuzijastičnoga nacionalnog pragmatizma koji, kao proizvod reakcije na izvanjske okolnosti a ne unutar-njih kreativnih društvenih procesa, nije bio sasvim promišljen. Neki su arapski lideri brzopoleto podržali židovsko doseljavanje u Palestinu zbog koristi koju će od njihove poduzetnosti imati i arapska zajednica.²⁹ No ideje uvezene iz druge civilizacije nisu se mogle ugraditi u bliskoistočnu civilizaciju tako lako kako je nakratko izgledalo. Onoga trenutka kad su iz stoljetne, pomno građene konstrukcije izvučeni glavni zajednički nazivnici – središnja vlast s tradicionalnim političkim institucijama te inkluzivno ali autoritarno interpretirana i politički relevantna religija – ispod nje je izvučen sam temelj, a sustav se urušio. Na njegovim ruinama valjalo je izgraditi nešto novo i "moderno". U raznim dijelovima nekoć jedinstvena svijeta, u političkom i društvenom vakuumu koji je iza sebe ostavila osmanska vlast, pojavili su se ambiciozni neimari i vizionari, s istoka i sa zapada, svaki s vlastitim konceptom novoga temelja i nove konstrukcije na njemu. Golemi mozaik koji se raspao u dijelove gotovo nitko više nije htio cjelovito restaurirati, ponajmanje glavni nositelji raspada, Velika Britanija i Francuska. Dio političkih i vjerskih aktera od prikupljenih je komadića počeo sklapati preuređeni identitetski mozaik, a dio ih je svoje prikupljene dijelove odbacio i opredijelio se za nove kockice: za nove lojalnosti i nove identitete (usp. Kedourie 1968: 24-25). Treći su pak potražili neki sasvim drukčiji kreativni izričaj.

28 Kalifat je, na Atatürkov prijedlog, ukinut godinu dana nakon proglašenja Turske Republike. Posljednji kalif bio je Abdul Medžid II. (1922.-1924.).

29 Vidi, primjerice, sporazum Chaima Weizmanna i kralja Fejsala iz 1919. U: Laqueur i Rubin 2008: 17. Ovo je bila točna pretpostavka jer su materijalni i zdravstveni uvjeti palestinskih Arapa u 1920-ima već umnogome nadmašivali uvjete u kojima su živjeli njihovi sunarodnjaci u okolnim zemljama (Karsh 2010: 12-13). Drugi argument na koji su se Arapi pozvali podržavajući cionizam bio je zajedničko semitsko podrijetlo njihovih dvaju naroda.

Fragmentiranost kao uzročnik nestabilnosti

Nekoć koherentan društveni krajolik kroz političku (nove države i nacije), društvenu (novi ideološki pokreti, osnaženi lokalni identiteti) i religijsku (sektaški i vjerski sukobi te pojava sekularizma) fragmentaciju počeo se bitno mijenjati. Fragmentaciju su usko pratili kaotični sukobi. Načela dogovornog i odgovornog ustupanja i preuzimanja vlasti, prava, teritorija i moći, ili ekvilibrija, kakva su se u Europi gradila stoljećima, na arapskome Orijentu nikad nisu imala prigodu razviti se. Za takav su proces nužni vrijeme, iskustvo i udomaćena politička teorija, a toga ondje nije bilo. Još dugo nakon što se ideja panarabizma raspala (do 1920. (Bligh 2014: 205)), arapski su joj lideri iskazivali privrženost. To je razumljivo jer je "arabizam" (definiran prema jeziku) predstavljao i jedini zajednički čimbenik većine podanika države. Tako je Kraljevinom Irak ovladala dinastija koja se pozivala na sunitski panarabizam, premda, kako Kedourie opaža, većina stanovništva ili nije bila većinski sunitska ili nije bila većinski arapska (Kedourie 1961: 121).³⁰ Ipak, unutar samih novonastalih nacionalnih država bilo je teško stvoriti nove koherentne društvene zajednice jer je nacionalne identitete Iračanina, Jordanca, Libanonca ili Sirijca tek trebalo stvoriti.

Unutar granica pojedinih država našle su se vjerske, etničke, jezične i kulturne zajednice koje nemaju zajednički povijesni identitet, a nisu sposobne izgraditi ni moderni nacionalni identitet (...). Kako je društvo duboko podijeljeno, to nije povoljna podloga za uspostavu jedinstvenoga političkog poretka sa snažnom središnjom vlašću. Stoga se takva društva suočavaju s trajnim napetostima među podijeljenim segmentima društva iz kojih proistječu sukobi koji dezintegriraju države. Na Bliskom istoku su potkraj 20. stoljeća više od četvrtine stanovnika činili "manjinski

30 Većina stanovnika Iraka su šijiti, dok su suniti manjina. Pitanje etniciteta je složenije: u Iraku su uz Arape (šijite i sunite) te brojnu kurdsku manjinu živjeli Židovi, Asirci, Jezidi, Turkmeni i drugi. Sami Iračani su ponosni na svoje korijene koje povezuju s drevnim mezopotamijskim civilizacijama, no kako je nakon islamskih osvajanja sredinom 7. stoljeća arapski jezik postao *lingua franca* čitava tog područja, s njime se širio i arabizam koji je s vremenom prerastao najsnažniji etnički identitet. Nakon što je Irak 1932. stekao neovisnost i postao kraljevina (Kraljevinom Irak 1932.-1958. vladao je ogranak hašemitske dinastije), dio njegova stanovništva smatrao je kako Irak ima "poseban nacionalni identitet", dok su drugi smatrali kako je irački identitet "svojstveno povezan s onima ostalih arapskih naroda" (Holden 2012: 93). Danas Arapi s oko 75% čine većinu stanovništva u Iraku (usp. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/iz.html>, pristupljeno 5.12.2016.).

narodi", poglavito "etnoklase" i vjerske sekte, koji su se identitetno razlikovali od većinskih naroda u pojedinim zemljama te je, uz Afriku, to bila regija s razmjerno najbrojnijim manjinskim stanovništvom na svijetu (Kasapović 2016: 21).

Stabilnost i jedinstvo novonastalih arapskih država ovisili su o snazi političke elite na vlasti, odnosno o učinkovitosti despotskih režima da unutarne antagonizme drže pod nadzorom, pa i upravljaju njima. Režimi koji su pokazali slabost, primjerice u sukobima s Izraelom nakon 1948., urušili su se. U Egiptu, Iraku i Siriji svrgnuti su kraljevi i proglašene republike pod vodstvom vojnih časnika. Državni udari i revolucije gotovo su postali bliskoistočna konstanta. U desetljećima koja su uslijedila, Bliski se istok profilirao kao najnestabilnija regija na svijetu (Kasapović 2016: 21). Razlozi političke nestabilnosti u različitim područjima Bliskog istoka su, dakako, različiti, no s vremenom su se države kojima su upravljali snažni autokratski režimi ipak nametnule kao izgledno dugoročno stabilne (usp. Kasapović 2016: 376). Ti su režimi na različite načine, uključujući i okrutno nasilje, suzbijali unutarne antagonizme, te se oni uglavnom nisu prelijevali izvan granica dotične države. Nakon prevrata 2011. i njihova je stabilnost poljuljana ili urušena, ali je istodobno i stabilizirajuća uloga političkih elita i institucionaliziranog despotizma postala jasnija. Fragmentacija političkih i vojnih aktera i rušenje (ili pokušaj rušenja) autokratskih režima doveli su do neočekivane eskalacije nasilja, prelijevanja sektaških i drugih sukoba preko nacionalnih granica te, naposljetku, do širenja sigurnosne ugroze daleko izvan okvira Bliskog istoka.

U posljednjih nekoliko godina tako se sve više upravo fragmentiranost političkih aktera prepoznaje kao ključan čimbenik destabilizacije Bliskog istoka. Od područja na kojima je fenomen fragmentiranosti danas osobito problematičan jesu Sirija i Irak, na kojima se sukobljavaju deseci različitih frakcija. Najveću sigurnosnu prijetnju među njima predstavlja Islamska država, koja se od ljeta 2014. nameće kao potentan politički i vojni čimbenik. Jasno je da Islamska država ne bi mogla narasti do današnjih razmjera kad bi u Siriji i Iraku postojale učinkovite središnje vlasti. Nepostojanje učinkovite državne vlasti nije isključivo bliskoistočni fenomen,³¹ no ondje je danas najzamjetniji. To pokazuje

31 "Više se ratova danas vodi zbog neefikasnosti i unutrašnjih urušavanja država nego zbog međusobnih sukoba funkcionirajućih država" (Jović 2013: 16).

i aktualno kaotično stanje u Jemenu, Libiji, Somaliji, Sudanu, kao i u Kurdistanu i Afganistanu, te nestabilno stanje uvijek na rubu rasula na područjima Palestinske samouprave i Pojasa Gaze. U Egiptu, Jordanu i Libanonu te državama Magreba postoje središnji nositelji vlasti, no upitno je do koje razine te središnje vlasti imaju nadzor nad društvom kao cjelinom. Čak i ako zanemarimo političku oporbu kao čimbenik fragmentacije, u svakoj od tih država ostaje niz manjih militantnih skupina čiji primarni cilj nije politički aktivizam unutar sustava nego razaranje sustava i prevrat. Gotovo sve takve skupine koje su nastale u posljednjih tridesetak godina okupljene su oko određene radikalne interpretacije islama te se, osim što predstavljaju sigurnosnu prijetnju službenoj vlasti, često nalaze i u međusobnom sukobu.

Fenomen fragmentiranosti arapskih političkih aktera je složen, duboko ukorijenjen u povijesti i snažno obilježen sukobima. Može ga se povezati s plemenskim mentalitetom, te lojalnostima i savezništvima koji su specifični i postojali su davno prije nastanka koncepta nacionalne države. Salzman objašnjava kako se na Bliskom istoku, ako dođe do sukoba, sukobljavaju skupine slične veličine, primjerice obitelj s obitelji, klan s klanom, pleme s plemenom, a tek cijela islamska zajednica (*ummet*) ulazi u sukob s nevjernicima (Salzman 2008: 11-12). Nakon kolapsa Osmanskog Carstva, razvoj arapskih društava pokrenula je, uz izvanjske kolonijalne intervencije, unutarnja dinamika, koja je iznenada i neočekivano dobila širok prostor na kojem se mogla razmahati. Ona je i bez utjecaja izvanjskoga svijeta podrazumijevala razdor; za razdor među arapskim plemenima nije bio potreban "kolonijalni trik zavadi pa vladaj" (Ajami 1984: 3). No izvanjski utjecaji, odnosno Velika Britanija i Saveznici "nepovratno su uništili stari poredak u regiji" (Fromkin 1989: 563) i omogućili da se ti procesi rasplamsaju. Usto, izvanjski su utjecaji predstavljali, i još uvijek predstavljaju, detektor stanja arapskih društava, koji je neke arapske aktere potaknuo i na kritičko promišljanje o stanju nacije, a u posljednje vrijeme osobito i *ummeta*. Među izvanjskim (nearapskim) čimbenicima koji su utjecali na arapsko traženje novih političkih modela te obnovu i osnaživanje identiteta, vjerojatno najvažniji je Izrael. Izrael, odnosno njegovo željeno uništenje, bio je jedan od glavnih razloga nastanka ideje naserizma i socijalističkog panarabizma, no i ona se pokazala neučinkovitom. Porazi Arapa od strane Židova, najprezrenijega naroda u islamskom kanonu i tradiciji (vidi Lewis 1997: 126 i Harkabi 1972: 220), šokirali su arapski i muslimanski svijet, te ga

dotatno podijelili prema kriteriju shvaćanja razloga tih poraza. Nastao je niz gerilskih i terorističkih protuizraelskih pokreta, od ideoloških do vjerskih. Upravo u kontekstu sukoba s Izraelom, neke su od tih skupina posegnule za rješenjima, konceptima i taktikama iz ranoislamske povijesti. Budući da su naglašavale različite aspekte borbe, pristajale uz različite ideologije ili zagovarale različita tumačenja islama, kao i da su se često nalazile u međusobnom rivalitetu za sponzorstva muslimanskih država, one se nisu sukobljavale samo s Izraelom nego i međusobno. Fragmentacija je gotovo uvijek rezultirala slabljenjem arapsko-islamske fronte, no tek s dolaskom Islamske države na bliskoistočnu pozornicu ona je artikulirana i naglašena kao vjerski nelegitimna, odnosno protumačena kao *asabijah*. *Asabijah* (عصبية) je izvorno koncept kojim se među beduinima označavala obiteljska ili plemenska pripadnost, a koji je postojao i prije dolaska islama. No već od ranoislamskoga doba *asabijah* se unutar muslimanske zajednice smatra negativnom pojavom, odnosno kao suprotnost jedinstvu zajednice (*džama'á*).³² Ipak, s ulaskom fragmentiranih nadržavnih aktera u arapsko-izraelski sukob, uključujući i aktere s izraženim tribalizmom (*asabijah*) kao motivom, došlo je do određenih arapskih uspjeha i slabljenja Izraela kakvo arapski državni akteri nisu postigli od početka toga dugotrajnog sukoba.

Arapska reakcija na Izrael kao čimbenik transformacije politike i društva

Dan nakon proglašenja Izraela 14. svibnja 1948. okolni se arapski svijet ujedinio oko ideje uništenja židovske države i napao je. Nisu sve arapske države i društva imali isti politički interes uništenja Izraela, no nakon što je ono percipirano i definirano kao pitanje očuvanja arapske časti (vidi primjerice Morris 2008: 263-266) ili kao religijsko,³³ arapski vođe nisu imali mnogo prostora za neovisno odlučivanje. Nacionalizam s religijskim konotacijama u tom se trenutku doimao kao snažna točka okupljanja goleme većine bliskoistočnih Arapa. Nakon neuspješnoga prvog rata s Izraelom, nekoliko je arapskih režima svrgnuto, a najvažnija promjena

32 Nešto drukčiji pogled na *asabijah* predstavio je Ibn Haldun (1332.-1406.) u svojem najvažnijem djelu *Mukadimah (Prolegomena)*, u kojem je predstavio ulogu *asabijaha* u razvoju društva, o čemu vidi Sušić 1975: 71-81 i *Encyclopaedia of Islam, New Edition*: 681 (I).

33 Dana 2. prosinca 1947. *uleme* s al-Azharu pozvali su na "globalni džihad u obranu arapske Palestine" (Morris 2008: 65).

za budućnost arapskoga političkog svijeta zbilja se u Egiptu, gdje je na vlast došao Gamal Abdel Naser (1918.-1970.). Naser je na neko vrijeme uspio obnoviti ideju panarabizma³⁴ te je, skupa s ideologijom protuimperijalizma, predstaviti kao učinkovitiji način borbe za arapske interese od onoga koji je pružao nacionalizam vezan uz određenu državu i u sprezi s religijom. Za Naserove ere značajan dio arapskoga svijeta vidio je uništenje Izraela kao ishod jednoga silovitog i združenog arapskog udara. Naser je uživao golem autoritet, koji su priznavale i skupine koje nisu bile dijelom vojski Ujedinjene Arapske Republike,³⁵ ali ne i Muslimansko bratstvo koje je on nazivao "reakcionarnim" (Nasser 1955: 209). Poraz u Šestodnevnom ratu 1967. potopio je nešto što se činilo neuništivom vizijom i jedinim prirodnim tijekom bliskoistočne povijesti. Usljedilo je bolno, temeljito, neorganizirano, često spontano i konfuzno preslagivanje snaga u arapskom svijetu. Ono se odvijalo ponajprije na *grassroots* razini, daleko od očiju političkih elita i medija, da bi iz nje ga izronila jedna nova, decentralizirana fronta. Nadahnuta sve manje sa zapada uvezenim ideologijama poput nacionalizma ili socijalizma, a sve više autohtonim religijskim konceptima, bez središnjega političkog vodstva, bez središnjega vjerskog autoriteta i bez uzora u nekoliko prethodnih naraštaja, ta se fronta profilirala kao beskrupulozna, fleksibilna, vitalna i brutalna. Preobrazba nacionalnoga u religijsko, odnosno "uzmicanje sekularnog ideala," kako je to Fouad Ajami zgodno formulirao, počelo je "sedmoga dana Šestodnevnog rata" (Ajami 2014: 95). Razočarana neuspjehom nacionalizma, panarabizma, naserizma i idealima dekolonizacije, ali i općenito prethodnim naraštajima koji su dopustili toliko sramoćenje arapskoga islamskog svijeta, arapska je mladež tražila novi uzor. Dio ga je pronašao u "naoružanom imamu", predvodniku Iranske revolucije. Proces otklona od zapadnjačkih vrijednosti i uvođenje islama kao glavne odrednice društvenoga i političkog postupanja zahvatio je mnoge od njih, a njegovu je širenju pridonijela i ekonomska kriza uzrokovana padom cijena nafte u drugoj polovici 1980-ih (vidi Ajami 2014: 99-109).

34 Ideju panarabizma prihvaćale su i gerilske skupine, poput Narodne fronte za oslobođenje Palestine (PFLP) koju je predvodio palestinski kršćanin George Habaš (1926.-2008.). PFLP je, uz Fatah, bio najsnažnija organizacija u PLO-u, a načela panarabizma zastupao je na marksističko-lenjinstičkoj ideologiji, no bez zanemarivanja posebnoga palestinskog nacionalnog identiteta.

35 Osim predsjedavanja UAR-om, Naser je zapovijedao i *fedajinima*, Arapima iz pojasa Gaze koji su na području Izraela vršili gerilske i terorističke napade. Istodobno, Naser je bio u sukobu s Muslimanskim bratstvom nakon što su pokušali na njega izvršiti atentat.

Novi arapski pokreti i arapsko-izraelski sukob

Politička previranja, društveni procesi te promjene političkih paradigmi i dominantnih identiteta u arapskome muslimanskom svijetu velikim su dijelom uvjetovani arapsko-izraelskim odnosima i sukobima, pa je korisno podrobnije se osvrnuti na njih. Kako smo vidjeli, rat iz 1967. za arapski je svijet predstavljao šok golemih razmjera te se do danas smatra presudnim događajem moderne bliskoistočne povijesti. Do konca 1970-ih arapski se svijet napokon suočio s činjenicom da Izrael nije moguće uništiti klasičnom vojnom invazijom, te da će za njegovo uništenje biti potrebno vrijeme tijekom kojega se mora pristupiti nekoj vrsti taktičkoga pregovaranja. Tako su nastala dva nova i povezana procesa.³⁶ Prvi je pluralizacija arapskih aktera, koji je uslijedio nakon zadnjega neuspjelog svearapskog rata s Izraelom 1973. i susljednog priznanja PLO-a kao predstavnika palestinskih Arapa godinu dana kasnije u UN-u.³⁷ Drugi je mnogostrukost koncesija koje je arapska strana tražila od Izraela, odnosno primjena takozvane "taktike rezanja salame" (Harkabi 1977: 123). Do početka 1990-ih palestinske skupine okupljene oko PLO-a, kao i većina arapskih država, od Izraela više nisu tražili "bezuvjetnu kapitulaciju", što je bio tradicionalni arapski pristup židovskoj državi. Takav, naizgled pomirljiviji stav prema Izraelu otvorio je prostor za profiliranje onih arapskih skupina koje su i dalje zagovarale nepomirljivost utemeljenu na religiji, poput Hamasa čiji se čitav politički program može svesti na jednu riječ: džihad. Pojava radikalnih skupina dodatno je legitimirala PLO kao "umjeren" pokret, s kojim je Izrael napokon počeo i izravno pregovarati. Promjena arapske taktike nije predstavljala osmišljen proces, nego niz *ad hoc* improviziranja i usklađivanja s izmijenjenim političkim, ideološkim, sigurnosnim, vojnim, vjerskim, demografskim, ekonomskim i drugim međunarodnim okolnostima. Izrael, naviknut na klasične ratove i vičan obrani od bojišne, frontalne vojne prijetnje, pokazao se nespremnim za upravljanje sukobima (konflikt-menadžment) i inovativne pregovaračke trikove Palestinaca, koji su se između terorističkih napada zaklinjali u mirotvornost i puštali bijele golubice. Jaser Arafat je, kako ćemo vidjeti kasnije, upravljao orga-

36 Dio koji slijedi, u kojem je opisana interakcija Izraela i arapskoga svijeta od konca 1970-ih do danas, uz određene sam izmjene preuzeo iz svog članka *Država Izrael* objavljenom u zborniku radova *Bliski istok: politika i povijest* (Kasapović 2016: 147-150).

37 Rezolucija 3236 Opće skupštine UN-a.

nizacijom koja je izvodila terorističke napade i organizacijom u čije je ime iste te napade osuđivao. Promjena diskursa zavarala je mnoge izraelske i svjetske političke aktere. Relativno kvalitetan mirovni sporazum sklopljen 1994. između Izraela i Hašemitske Kraljevine Jordana među Izraelce je unio optimizam glede postizanja mira i s drugim arapskim akterima. Njihov se optimizam, između ostaloga, temeljio i na zane-marivanju problematičnosti usporedbe izraelskih odnosa s Jordanom s odnosima bilo koje druge arapske države ili skupine.³⁸ Stotine strada-
lih civila i više od desetljeća bit će potrebno da se izraelski političari iz gotovo suicidalnog optimizma vrate u realnost pesimizma, a sigurnost države i živote građana stave ispred pokušaja dostizanja fingirane ideje o stvaranju bliskoistočne oaze mira s protivnikom koji je uništenje ži-dovske države sve manje shvaćao kao pitanje arapske časti a sve više kao svoju vjersku dužnost.

Vratimo se na trenutak taktici "rezanja salame" za koju je dio Arapa zamijenio san o slavnoj i časnoj odlučujućoj pobjedi na bojištu. Njezi-nom primjenom pred Izrael se umjesto trenutačne kapitulacije stavljaju zahtjevi za nizom manjih teritorijalnih i političkih ustupaka, od kojih svaki djelomice smanjuje izraelsku sigurnosnu spremnost i obrambenu moć, ali se pred izraelskom, i posebice svjetskom javnošću, prikazuje kao presudan za pokretanje ili nastavak mirovnog procesa.³⁹ Najvažniji od tih zahtjeva jest izraelsko povlačenje na granice iz 1949. Šeik Jusuf el-Kardavi, duhovni autoritet više sunitskih islamističkih skupina je, primjerice, u jednom govoru izjavio: "Ne tražimo Haifu, Jafu i Ako", nego okupirani dio Palestine,⁴⁰ odnosno Judeju i Samariju (Zapadnu obalu). Pri tome su način na koji mnogi arapski akteri vide sklapanje manjih ili većih sporazuma i postizanje ustupaka od Izraela, te način na koji ih vide Izraelci, kao i tumačenje terminologije korištene u procesima pregovaranja, često pokazivali fundamentalno percepcijsko raz-mimoilaženje. Temeljni nesklad postojao je između muslimana koji na Izrael gledaju kao na teološki nelegitiman fenomen⁴¹ s jedne strane te sekularnih Židova, mahom Aškenaza europskoga podrijetla, s druge,

38 Vidi poglavlje o Jordanu u Kasapović (ur.) 2016: 177-216, posebice 207-208 "Mirovni spora-zum s Izraelom 1994."

39 Autor koji je dosta pisao o ovoj temi je Yehoshafat Harkabi.

40 www.memri.org/bin/opener.cgi?Page=archives&ID=SP53103 (pregledano 7.6.2004.). Na kra-ju ovoga govora Kardavi napominje: "Ne zaslužuje svaki stranac da bude ubijen."

41 Više o teološkoj percepciji Izraela među islamistima vidi Havel 2013: 497-578.

koji na postojanje židovske države gledaju kao na postojanje bilo koje druge države na svijetu na čiji teritorij još neka strana polaže određena prava. Pregovaranje tih dviju strana primjer je konceptualnoga i terminološkog "sukoba civilizacija". Za prve je primirje (*sulh* ili *hudna*) nužno efemeralan čin, koji valja iskoristiti za postizanje više borbeno gotovosti i uspavljanje protivnika, i koji ne utječe na definiranje konačnoga cilja, a to je uklanjanje židovske države s islamske zemlje. Primirja su najprije predstavljala taktiku, a potom i strategiju njegova ostvarenja. Primjer takva djelovanja nalazi se u kanonu, u Muhamedovu odnosu prema Kurejšitima, dok su još vladali Mekom i bili brojčano i vojno jači od medinske muslimanske zajednice. No i drugi politički termini u islamskom političkom diskursu mogu imati značenje različito od uvriježenoga značenja na Zapadu. Israeli navodi primjere izraza kao što su "pravednost" ili "terorizam" te ukazuje da je konačni završetak neprijateljstva iz islamske perspektive uvijek i samo rezultat pobjede, nikad kompromisa.⁴² "Suverenitet" pripada Alahu, ne narodu, a ideja da bi zakoni bili odraz volje većine nekakva biračkog tijela, a ne Alahove objavljene volje je apsurdna (Israeli 2003b: 34; Israeli 2014: 61).⁴³ Islamiističko poimanje "civila" objasnio je Kardavi: takvo što u Izraelu ne postoji jer su svi židovski stanovnici vojnici u cionističkoj vojsci pa time i legitimne mete napada; "stručnjaci vele da je cionistički entitet zapravo jedna vojska".⁴⁴

Za Izraelce ponikle i obrazovane u ozračju europskoga humanizma, pluralizma, sekularizma, pragmatizma i materijalizma, *hudna* je pak dugo percipirana kao prigoda da se poveća razina povjerenja, otvori dijalog, "razmijene iskustva" i predlože rješenja kojima bi primirje evoluiralo u političko stanje trajnog mira. Izraelski ustupci Arapima, taj je profil izraelskih političara držao, pokazatelj su izraelske dobre volje i realistično je nadati se da će rezultirati recipročnim činom. To, dakako, može biti slučaj. Postoje primjeri kad se to dogodilo; spomenuti mir s Jordanom proizvod je jednoga takvog procesa dugotrajnih javnih i tajnih pregovora, ustupaka, popuštanja i izgradnje povjerenja. Mir s Egiptom također je djelomice nastao na sličnim procesima, kao i uspostava korektnih odnosa između Izraelaca i beduina u Negevu te

42 O zakonskoj odredbi prema kojoj se stanje rata ne može privesti kraju mirom nego samo pobjedom, vidi i Lewis 1988: 73.

43 Vidi i Havel *Politički islam, sekularizam i demokracija* u Špehar 2015: 51-76.

44 www.memri.org/bin/opener.cgi?Page=archives&ID=SP54203 (pregledano 7.6.2004.).

smirenog suživota Izraelaca i Druza na sjeveru Izraela.⁴⁵ No, čak i kad izraelski ustupak rezultira recipročnim uzvratom druge strane i postigne se kompromis kao značajan korak prema miru, mnogostrukost i fragmentiranost arapskih političkih aktera čini ga krhkim. Uzme li se u obzir da izraelski ustupak uglavnom znači prepuštanje teritorija (takozvana "razmjena zemlje za mir"), a arapski svečano potpisivanje lista papira na kome piše nešto do čega je izraelskoj strani u danom trenutku jako stalo (priznavanje Izraelu prava na postojanje, obećanje o odustajanju od terorizma, plan izmjene školskoga programa i micanja antisemitskih tekstova iz udžbenika i slično), jasno je da arapska strana, promijeni li se ili predomisli akter, lako može promijeniti stajalište, dok Izrael ne može s istom lakoćom povratiti svoj dio ustupljen dotičnim sporazumom. Ugovor, sporazum ili primirje koje Izrael potpiše s jednim od arapskih aktera (režimom koji predstavlja državu, skupinom, organizacijom) ničim ne obvezuje druge arapske aktere. Jedno od temeljnih načela međunarodnog prava *pacta sunt servanda* ne određuje nužno arapsko viđenje vanjske politike. Dva razloga za to treba posebno izdvojiti. Prvi je, ukoliko se radi o islamističkoj skupini, religijski: prema šerijatu mirovno obećanje koje muslimanska strana dadne nevjerničkoj može biti valjano najviše deset godina (više o tome bit će riječi kasnije u članku). Drugi se odnosi na pluralnost aktera. Sporazum koji s Izraelom ugovori jedna arapska strana, stranka ili režim ne obvezuje druge, osobito ukoliko su u međusobnom suparništvu ili sukobu, što najčešće jesu. U toj okolnosti leži jedna od ključnih razlika vođenja vanjske politike između politički fragmentiranih bliskoistočnih društava s jedne te zapadnjačkih društava u kojima je država najvažniji akter međunarodnih odnosa a tranzicija vlasti nipošto ne podrazumijeva diskontinuitet politike prethodnika. Sporazumi koje potpiše izraelski Likud dok obnaša vlast obvezuju i laburiste ukoliko ih zamijene na izborima; potpisi američkih demokrata na sporazumima obvezuju i republikance, kao što u Hrvatskoj SDP-ovi obvezuju HDZ nakon smjene vlasti. Ukoliko nova vlast u demokratskom društvu nije zadovoljna sporazumima koje su sklopili njezini prethodnici, ona pokreće nove pregovore umjesto da postojeće proizvoljno i unilateralno stavi izvan snage. Ali kad je u Gazi Fatahovu vlast zamijenio religijski radikalniji Hamas, sve na čemu se godinama

45 Ovdje ipak valja imati na umu da Druzi važno uporište za odnos s Izraelcima, kao i sa svakom drugom zajednicom koja je nositelj političke vlasti na područjima na kojima su Druzi nastanjeni, nalaze u svojoj religiji koja sljedbenike odvraća od subverzivnosti a potiče na lojalnost vlastima.

gradilo političko približavanje palestinske i izraelske strane urušilo se gotovo u trenu. Potencijalno još ozbiljniji problem pojavio se u Egiptu nakon početka "arapskog proljeća". Predstavnici Muslimanskog bratstva najavljivali su revidiranje egipatsko-izraelskoga mirovnog sporazuma iz Camp Davida. "Cionizam je banda, a ne država. Zato ćemo im se suprotstavljati dok ne izgube državu", izjavio je jedan od njihovih vođa.⁴⁶ Izrael je te prijetnje shvaćao ozbiljno, zbog čega su izraelske reakcije na demokratske promjene u Egiptu bile bez euforije i puno opreznije od onih u Europi. Razlog za zabrinutost bio je banalno jednostavan: Muslimanskom je bratstvu puno lakše – pa i pred međunarodnom zajednicom – prekinuti diplomatske odnose Egipta s Izraelom a Izrael opet proglasiti nelegitimnim cionističkim entitetom nego što je Izraelu opet osvojiti Sinaj. Svrgavanje Muhameda Mursija zbog toga je u Izraelu dočekano s olakšanjem. Dolaskom na vlast predsjednika Abdela Fataha es-Sisija mirovni se sporazum star skoro četiri desetljeća ponovno percipira kao stabilan. Takav će izgledno i ostati sve dok u Egiptu na vlasti bude stabilna, snažna politička opcija koja javni život i državne poslove ne usklađuje s načelima islama na način kakav zagovaraju radikalniji pokreti poput Muslimanskog bratstva.⁴⁷ Bez obzira na brojne elemente despotizma koji es-Sisijevoj vlasti smanjuju legitimitet u očima mnogih promatrača na Zapadu, u dogleđnoj je budućnosti teško zamisliti izvršnu vlast koja je sa sigurnosnog aspekta prihvatljivija ne samo za Zapad i za Izrael nego i za sam Egipat, budući da je njome zaustavljena fragmentacija egipatskog društva i stvaranje potentnih organiziranih ekstremističkih pokreta i frakcija. U prilog tomu govori i es-Sisijevo obraćanje *ulemi* na sveučilištu el-Azhar početkom 2015. iz kojega se da iščitati kako dio njegove strategije konsolidacije političke vlasti uključuje poticaj vodećih egipatskih teologa na jedno novo, usklađeno, jedinstveno, javno i mirotvorno tumačenje religije islama.

46 Muhamed Mahdi Akef to je izjavio u intervjuu Ericu Trageru koji je 2011. proveo istraživanje Muslimanskog bratstva, uključujući način ućlanjivanja, politički i socijalni program te političke planove u slučaju osvajanja vlasti (Trager 2011: 124-125).

47 Aktualna se politička vlast uvjetno može nazvati i "sekularnom", ali samo u kontekstu analize bliskoistočnih islamskih društava. U članku 2. Ustava Arapske Republike Egipta piše da je islam državna religija, a načela šerijata najvažniji izvori zakonodavstva (https://www.constituteproject.org/constitution/Egypt_2014.pdf, pristupljeno 4.8.2016.). "Sekularizam" aktualne egipatske vlasti očituje se u nastojanju da se vjersko i svjetovno odvoji, dok je temeljna premisa selefijskih pokreta, poput Muslimanskog bratstva, kako takva dihotomija ne postoji.

Problem kontinuiteta i političke dosljednosti

Argument za stavljanje pod upit valjanosti ugovora koje su s Izraelom sklopili drugi suparnički politički akteri može biti ideološki formuliran, što se u moderno doba u više navrata pokazalo prihvatljivim među zapadnjačkim liberalnim političkim akterima, čak i kad se radi o kršenju dugogodišnjih sporazuma. Na tom tragu Muslimansko bratstvo, u nastojanju da se politički približi Zapadu, posljednjih se godina češće pozivalo na ispravljanje nepravdi imperijalizma i kolonijalizma a manje na religijska načela. No za dublje razumijevanje njihova programa nužno je obratiti pozornost na argumente koji se na arapskome jeziku predstavljaju arapskoj javnosti. A oni su redovito religijski: treba primjerice pregledati intervjue i govore šeika Kardavija ili bivšega predsjednika Mursija, namijenjene muslimanskom slušateljstvu.⁴⁸ Permanentni mir sa židovskom državom uspostavljenom na "muslimanskoj zemlji" religijski je nedopustiv i uz trivijalnu izliku može se prekršiti, prema obrascu hudejbijskoga sporazuma.⁴⁹ Usto, nakon deset godina sporazum prestat će vrijediti čak i bez nekoga posebnog razloga:

Ugovori su samom svojom prirodom privremeni jer u muslimanskoj pravnoj teoriji normalni odnosi između muslimanskih i nemuslimanskih područja nisu mirotvorni, nego ratnički. Kako džihad u teoriji ne može biti obustavljen na dulje od deset godina, ugovori se nužno moraju raskinuti koncem toga razdoblja, premda razdoblje trajanja nije određeno ugovorenim uvjetima (Khadduri 1962: 220).⁵⁰

48 Morsi je u televizijskom intervjuu prikazanom u rujnu 2010., nekoliko mjeseci prije početka "arapskog proljeća", izraelsko-palestinske pregovore nazvao "gubitkom vremena" jer Arapi i muslimani ne bi trebali pregovarati s "potomcima majmuna i svinja" (vidi www.jpost.com/MiddleEast/Article.aspx?id=298434 ili www.memritv.org/clip/en/3702.htm, pregledano 20.2.2015.)

49 Koncept hudejbijskoga sporazuma iznimno je važan za razumijevanje ove teme. Ukratko, riječ je o sporazumu koji je Muhamed sklopio sa stanovnicima Meke u vrijeme kad je mekanska kurejšitska zajednica bila snažnija od muslimanske medinske zajednice. Sporazumom je dogovoreno desetogodišnje primirje, no muslimani su nakon dvije godine napali i zauzeli Meku. Više o cijelom događaju i njegovoj relevantnosti za danas vidi u Havel 2013: 328-334; Ibn-Ishak 1955, 2004: 747, 504. Daljnji tijek događaja potvrdit će političku mudrost sklapanja hudejbijskog sporazuma, koji je predstavljao "prekretnicu [nabolje] u Muhamedovu usudu" (Donner 2010: 48).

50 Vremensko ograničenje proizlazi iz Muhamedova ugovora s Kurejšitima iz Meke, pri čijem je pisanju u svojstvu tajnika sudjelovao i Ali ibn Ebu Talib, Muhamedov rođak, zet i budući četvrti kalif (vidi Khadduri 1962: 211-212 i referencije navedene u fusnotama; neke od njih citirane su u ranijim poglavljima). Usp. Lewis 1988: 78; Harun i Ibn-Hišam 1998: 200.

Uloga koju islam igra u definiranju politike određenog aktera važna je prvenstveno radi njegove percepcije legitimnosti, odnosno nelegitimnosti, sklapanja *trajnoga* mirovnog sporazuma muslimana s nemuslimanima. Za aktere koji mir s Izraelom ne vide kao trajan, izvlačenje hudejbijske epizode iz ranoislamske povijesti isprva je predstavljao način polučivanja određenoga vojnog uspjeha, koji se s vremenom pokazao učinkovitijim od izravne vojne konfrontacije. No pragmatično postupanje, koje je podrazumijevalo javno rukovanje s "cionistima" ili izjave o izraelskom pravu na postojanje, rezultiralo je i potrebom opravdavanja takva postupanja pred arapskim masama koje su radikalnije islamističke skupine uvjeravale da su ih vođe PLO-a izdali, a kod religioznih aktera i pred samima sobom. Rješenje je bilo na dohvata ruke. U jednom trenutku, naime, već negdje sredinom 1990-ih, moglo se u *praksi* pokazati da je točno ono što su islamisti uvijek tvrdili: povratak na izvorna islamska načela, među koja spadaju i Muhamedove ratne strategije, ključan je jer su one božanski nadahnute i vječne te jednako učinkovite danas kao što su bile i za Prorokova života ili tijekom vladavine ar-Rašiduna. Muslimansko bratstvo i s njima povezani klerici od osnutka 1928. pozivali su se na ranoislamska načela, da bi ih arapski despote u Egiptu i Siriji zbog toga progonili, ali i gubili ratove protiv Židova. Od svih turbulencija kroz koje je arapski islamski svijet prolazio u zadnjih sto godina, ti su porazi donijeli daleko najveću traumu. Naime, kako Bernard Lewis objašnjava, glavna značajka Židova prema percepciji unutar tradicionalne islamske misli jest njihova nebitnost, pa time i vojna nemoć, osobito u odnosu prema muslimanima (Lewis 1997: 126).⁵¹ Harkabi, slično, piše da se tijekom povijesti u islamskim osvrtima na Židove često koristio kur'anski izraz "poniženje i mizerija" (*el-dhilla wa-al-maskana*) (Harkabi 1972: 220). Prema tumačenju islamista, Arapski su vođe zbog zanemarivanja vjere na sebe i na čitav *ummet* navukli najveću moguću sramotu: poraz od strane najprezrenijeg naroda kojega islamska tradicija poznaje. Budući da kanonski spisi i Muhamedove biografije sadrže nemali broj priča o pobjedama prve muslimanske zajednice upravo nad Židovima, bilo je logično upravo u tim tekstovima potražiti obrasce primjenjive i danas.

51 Prve optužbe u islamskom svijetu protiv Židova da su počinili ritualna ubojstva i da predstavljaju opasnost po društvo iznijeli su kršćani, ne muslimani.

Primjer ranoislamske taktike: hudejbijski sporazum

Sporazum iz Osla potpisan je u rujnu 1993. U proljeće 1994. Arafat je u džamiji u Johannesburgu izjavio da je taj sporazum "hudejbijski" a nazočne pozvao da mu se pridruže u džihadu za osvajanje Jeruzalema (Israeli 2003: 12; Sharon 2007: 10-11). Da Arafatov poziv na džihad uz pomoć hudejbijskog sporazuma nije bila metafora ili izlika za javno pružanje ruke izraelskom premijeru Jichaku Rabinu, pokazali su palestinski militanti koji su se sukladno Sporazumu iz inozemstva doselili u Pojas Gaze i na Zapadnu obalu pa pokrenuli val protužidovskog nasilja. U sljedeće je dvije godine stradalo 38% svih izraelskih žrtava arapskog terorizma u dotadašnjoj povijesti židovske države (Stav 2001: 24).⁵² Arafat se 1990-ih u svojim nastupima sve više pozivao na religijske argumente, navodio *ajete* iz Kur'ana o tome kako je Alah odredio "uništenje sinova Izraelovih", a potpisane palestinsko-izraelske sporazume opetovano nazivao hudejbijskima (Stav, *Palestine on the Ruins of Israel* u Israeli 2002: 44). Iz dokumentacije koju je Izraelska vojska zaplijenila 2002. u operaciji Obrambeni štit u Dženinu pokazalo se da je teroristička islamistička skupina Brigade mučenika el-Akse dio Fataha i da je Jaser Arafat – čiji je *nom de guerre* Abu Amar – zapovjednik obiju tih organizacija.⁵³ Fatah se nakon Osla postupno odvajao od revolucionarnoga a približavao religijskom diskursu. On se uglavnom očitovao u govorima Arapima (govor u džamiji iz 1994. nije trebao izići u javnost) te u financiranju Mučenika el-Akse, dok su se i Arafat i Mahmud Abbas od islamskog radikalizma pred zapadnim svijetom uglavnom mlako ograđivali. Prihvatanje religijske retorike među vođama Fataha, po svemu sudeći, prvenstveno je bio odraz političkog nadmetanja s Hamasom, a ne novootkrivene pobožnosti. Hamas je religijska načela ugradio u Povelju, a Fatah je s njima najčešće prigodno koketirao te je u usporedbi s Hamasom, zadržao status "umjerene" strane. No, dosadašnje iskustvo pokazuje da je mir s Fatahom, kao i primirje s Hamasom, uvijek hudejbijski te se uvijek radi samo o vremenski ograničenoj *hudni* a da religiozni pripadnici i jednih i drugih trajni mir muslimana sa židovskom državom u

52 Statistika se odnosi na drugu polovicu 1995.

53 IDF/MI 3 May 2002:TR1-319-02. Ahmed Kurei dvije godine kasnije potvrdio je da je organizacija *Mučenika el-Akse* dio Fataha (http://www.eufunding.org/accountability/AbuToameh_Fatah_AksaMartyrs.html, pregledano 6.1.2015.).

Palestini vide samo pod uvjetima i u okviru koji zadaje *pax islamica*, kako ih već svaka od njih interpretira. Kad se podvuče crta, ostaje činjenica da su Palestinci od početka 1990-ih do danas postigli vojne i političke uspjehe o kojima je prethodni naraštaj boraca za oslobođenje Palestine od cionizma mogao samo sanjati. Ovladali su, između ostalog, Hebronom, Betlehemom, Jerihonom, Dženinom, Tulkaremom, Ramalahom i čitavim Pojasom Gaze, uz istodobno financijsko iscrpljivanje Izraela natjeranog na sve veća ulaganja u sigurnosnu industriju i infrastrukturu. Možda najozbiljniji proces koji je tekao istodobno s tim odmjeravanjem snaga je uvođenje novoga diskursa u sukob, a to je naglašavanje uloge političkog islama u uspješnom nošenju s izazovima pred kojima se nalazi arapski svijet. Bilo da je motiv bila istinska religioznost, bilo da je prizivanje religijskih koncepta predstavljalo izliku za postupanja utemeljena na sasvim prizemnim interesima, religija se i ovdje pokazala kao moćan faktor mobilizacije i, što je još važnije, postizanja krupnih političkih i vojnih ciljeva uz minimalne gubitke u ešalonu palestinskih vođa. Bilo je samo pitanje vremena kad će islamisti i drugdje prepoznati da je ono što je učinkovito u sukobu s Izraelom, učinkovito i u sukobu *darul-islama* s *darul-harbom* općenito.

No dio islamista nije bio zadovoljan tek sporadičnim uspjesima povezivima ne samo s vjerskom gorljivošću nego i fragmentiranošću *ummeta*. Točno stoljeće plus jedan dan od događaja koji je pokrenuo Prvi svjetski rat, na Bliskom je istoku opet proglašen kalifat. Njegova vizija budućnosti temelji se na osvrtnanju u daleku prošlost, u vrijeme ar-Rašiduna, prije nego što je unutar *ummeta* pokrenut proces raskola (*fitne*), i dok je osipanje zajednice zbog *asabijaha* predstavljalo grijeh. Uspjesi koje su muslimani postigli u sukobu s Izraelom, a koji su povezivi s *fitnom* (neovisna sunitska i šijitska fronta) i *asabijahom*, novoga moćnoga bliskoistočnog aktera nisu impresionirali.

Ideja kalifata kao nositelja demarkacije i defragmentacije arapskoga muslimanskog svijeta

Uzmemo li u obzir trendove koje je 2011. pokrenulo "arapsko proljeće" i nove pokrete koje je ono izrodilo na Bliskom istoku, fragmentiranost bliskoistočnih političkih aktera dobiva novo značenje i dodatne aspekte iz kojih ga je moguće percipirati. Ono sa sigurnosnog aspekta i dalje, dakako, predstavlja golem problem, kako za Izrael tako i za Zapad. Je-

dan od bitnih novih aspekta sastoji se u jačanju selefijskog⁵⁴ islama čiji akteri odbacuju postojanje vjersko-svjetovne dihotomije te činjenice da bi neželjen način rješavanja problema fragmentiranosti mogao za Zapad polučiti suprotan učinak od očekivanoga, a postojeću sigurnosnu prijetnju dodatno i značajno povećati.

Naime, fragmentiranost muslimanskih aktera bliskoistočnih zbivanja više se ne prepoznaje kao problematično samo među protivnicima njihova političkoga i vojnog djelovanja. Premda se ona u odnosima prema Izraelu do sad pokazala učinkovitom, i još uvijek je vjerojatno najučinkovitiji način borbe protiv cionizma, iz šire, dugoročne, ambicioznije, eshatološki vizionarske i striktno religijske islamske perspektive, ona nije prihvatljiva, osim kao privid ili varka (što ona danas nije). Muslimansko bratstvo i Islamska država fragmentaciju, odnosno razjedinjenost *ummata*, od samih početaka svojega političkog angažmana prepoznaju kao ključni čimbenik slabosti islamskog svijeta, pri čemu se ne radi samo o slabosti koju razjedinjenost bilo kojega političkog ili vojnog tijela podrazumijeva *ipso facto*. Razjedinjenost islamskoga svijeta uključuje metafizičke konotacije koje već stoljećima, zbog niza razloga, nisu bile relevantne ili dominantne u islamskom političkom diskursu. U kontekstu teme ovoga članka, osmanska vlast kao religijski reformna i inkluzivna, stabilnost je Carstva velikim dijelom gradila na pragmatičnu odnosu prema podanicima a ne na ranoislamskim idealima. No sultani nisu bili neupućeni u činjenicu da već sam koncept kalifata kojim se ne upravlja iz Meke i Medine nego iz Carigrada, s kalifom koji nije Arapin nego Turčin i kojega nije izabrao *ummet* ili izborna tijelo (*šura*), nego je titulu naslijedio ili osvojio, predstavlja devijaciju u odnosu na normativno, rašidunsko razdoblje.⁵⁵

U islamskome vjerskom diskursu razdor *ummata* poznat je kao *fitna*, i to je fenomen koji se pojavio u vrijeme četvrtoga i posljednjega rašidunskog kalifa Alija ibn Abu Taliba. Riječ *fitna* (فتنة) označava politički razdor i sukob, pa se nerijetko prevodi kao "građanski rat".

54 Pojam selefijski (سلف) odnosi se na muslimane početnoga i ranoislamskog razdoblja, odnosno na muslimanskog proroka Muhameda, njegove *ashabe* i susljedni naraštaj (*tabi'ine*).

55 O normativnosti prve četvorice kalifa (Abu Bakira, 'Umara ibn el-Kitaba, Osmana ibn Afana i Alija ibn abu-Taliba) koji su vladali 632.–661. svjedoči i ime *ar-Rašidun* (الراشدون) koje im je nadjenula kasnija tradicija. To ime, koje je u biti njihov skupni počasni naslov, znači "oni koji ispravno vode" (premda se najčešće pogrješno prevodi kao "ispravno vođeni") i implicira božansko nadahnuće tijekom njihova čelništva nad *ummetom*. Ni jedan kasniji kalif niti dinastija nisu imali sličnu mesijansku titulu koju bi prihvaćala najšira zajednica.

No njezino je značenje u klasičnom arapskom jeziku opsežnije i dublje, a uključuje i metafizički aspekt na način koji se teško može precizno prevesti na hrvatski. Korijen riječi je *f-t-n* (ف ت ن) i ona označava "iskušenje" ili "napast", a u Kur'anu se najčešće pojavljuje u smislu "kušnje koja je u sebi kazna kojom Bog udara grješnika, nepravednika" (*Encyclopaedia of Islam, New Edition: 930-931 (II)*). Time *fitna* predstavlja suprotnost konceptu *faraka*, koji između ostaloga znači "spasenje" (usp. *Encyclopaedia of Islam, New Edition: 949-950 (II)*).⁵⁶ Muslimani diljem Bliskog istoka, uključujući i umjerene, koji se ne mogu nazvati islamistima, čeznu za obnovom davno izgubljenog jedinstva (*džama'a*) i drevne slave nekoć – makar na kratko – vodeće svjetske civilizacije. Islamska država obnovom kalifata tvrdi da je započela upravo taj proces. Njegova je atraktivnost diljem islamskoga svijeta privlačnija nego što to sekularni, liberalni, pragmatični i hedonistički Zapad uopće može pojmiti. Okupljanje čitavoga sunituskog svijeta oko središnje političke i vojne vlasti, koju trenutno obnaša kalif Abu Bakir el-Bagdadi nije samo ambicija jednoga zločinačkog pokreta nego i poziv muslimanima, čak i onima koji se ne slažu s njihovim brutalnim metodama, na zauzimanje stava prema *ideal*u. Glasilo ID-a *Dabiq* odličan je pokazatelj toga smjera, jer je sasvim usredotočen na citiranje kanonskih i drugih vjerskih tekstova, te vrlo artikulirano i uvjerljivo ukazivanje na njihovu relevantnost za postizanje dosadašnjih vojnih uspjeha i ambicioznih ciljeva u budućnosti. U sedmom broju časopisa, nalazi se članak *Vodič za lidere Islamske države* u kojem autor, Abū Hamzah al-Muhājir, u 30 točaka daje naputke o vođenju rata, strategijama, etici i ustrajnosti, isključivo na temelju kanonskih tekstova i tradicije (*Advice for the Leaders of the Islamic State. Dabiq 7: 9-16*). U točki 17., primjerice, autor citira muslimanskog proroka Muhameda:

The Prophet (sallallāhu 'alayhi wa sallam) said: "War is deception." Al-Muhallab said, "You must use deception in war, for it is more effective than reinforcements" (*Dabiq 7: 14*).

Ideja "rat je obmana" nalazi se u nekoliko kanoniziranih hadisa, a između ostaloga se spominje i u poznatom sukobu muslimana sa Žido-

56 Zbog toga se Kur'an naziva i Furkan, odnosno "Knjiga spasenja" ail i "Knjiga razlučivanja". Zanimljivo, nadimak drugoga rašidunskog kalifa i najvećeg osvajača u povijesti islama, 'Umara ibn el-Kitaba (634.-644.), glasi "el-Faruk," odnosno "Spasilac", istoga je etimološkog podrijetla, što su Crone i Cook objasnili u svome glasovitom djelu *Hagarism: the Making of the Islamic World*.

vima iz Khajbera (vidi Stillman 1979: 17).⁵⁷ Sklapanje sporazuma s neprijateljem prema hudejbijskom obrascu predstavlja jedan oblik primjene takve ratne taktike. No Islamska se država ne zadržava na pojedinačnim uspjesima, kao što to čini Fatah, Hamas, Al-Kaida ili Hezbolah. Ona pojedinačne uspjehe postavlja na razinu relevantnosti koja se uzdiže iznad lokalnog konteksta i s koje se implicira kretanje prema eshatološkom raspletu.⁵⁸ Nevidljiva opasnost je veća koliko je ideja veća od čina. Ambicija Islamske države je defragmentacija islamskog svijeta kroz podređivanje ne samo različitih islamističkih organizacija nego i arapskih nacionalnih država, ideji obnove kalifata. Točnije, Islamska se država protivi samome postojanju nacionalnih država koje su, kao i različite ideologije, u samome korijenu fragmentiranosti arapskoga islamskog svijeta, a osobito ukoliko su k tome u *darul-islam* uvezene iz *darul-kufra*. ID je u tu svrhu iz ranoislamske povijesti izvuкао tumačenje koncepta *asabijaha*. Prema takvu tumačenju, politička lojalnost bilo čemu ili bilo kome osim kalifu smatra se vjerskim straćarenjem i činom izdaje. *Asabijah* među muslimanima nije bio osobito važan politički pojam (premda je, kako smo vidjeli ranije, zaslugom Ibn Halduna bio važan za proučavanje društvenih procesa) jer nikakav kalif ne postoji već gotovo stoljeće, a i kalifi koji su vladali u prethodna četiri stoljeća bili su Turci a ne Arapi. Kedourie u knjizi objavljenoj prije pola stoljeća uočava kako islam predstavlja snažan čimbenik mobilizacije (u konkretnom slučaju pakistanskih muslimana protiv Hindusa), ali da je "islamska država prema klasičnom poimanju danas nemoguć anakronizam" (Kedourie 1961: 76). Takva je percepcija donedavno bila dominantna među većinom nemuslimana, pa i onima koji su razumijevali mobilizacijsku potentnost islama, ali i samim muslimanima. Stoga je jasno kako je s dolaskom Abu Bakirove Islamske države nastupilo novo preslagivanje ideja u kojemu panislamizam, i to prema "klasičnom poimanju", zamjenjuje sve ostale -izme u islamskome svijetu. U

57 Istu misao nalazimo i tijekom sukoba muslimana s Kurejšitima 5. hidžretske godine, kad je postojala opasnost da Židovi medinskoga plemena Banu Kurejza otvore drugu frontu protiv muslimana (Ibn-Ishak 1955, 2004: 681: 458).

58 Ime časopisa *Dabiq* potječe od imena grada u sjevernoj Siriji u kojem će se – prema proroštvu iz Sahih Muslimove zbirke hadisa – odigrati posljednja bitka između islama i kršćanstva, što je događaj ekvivalentan biblijskome Armagedonu. Potiskivanje Islamske države iz Dabiq u jesen 2016. za protivnike te skupine predstavljalo je velik uspjeh zbog simboličke vrijednosti vlasti nad tim strateški gotovo nebitnim gradom.

prilog tome govori hadis iz Muslimove zbirke (*Dabiq* 8: 3)⁵⁹ na koji se poziva ID, a prema kojemu Muhamed veli kako onaj koji pogine podržavajući *asabijah* umire u *džahiliji* (*Dabiq* 8: 3).⁶⁰ Drugim riječima, vjerska dužnost islamističkih aktera je distancirati se od svojih plemenskih interesa, suprotstavljenih ideologija ili nacionalizama, jer su to sve značajke *džahilije*, te se prikloniti kalifatu. To se odnosi čak i na protucionizam, jednu od najomiljenijih islamističkih tema.⁶¹ prva javna prijetnja Izraelu izrečena je tek u prosincu 2015. u audiozapisu kalifa Abu Bakira el-Bagdadija. Njegova izjava je detaljnije objašnjena u biltenu ID-a na arapskom jeziku Al-Naba (النبا) od 15. ožujka 2016. u članku *Bet el-Makdis* (jedno od muslimanskih imena za Jeruzalem, op. a.) *prvenstveno je pitanje šerijatskog prava*. Autor članka objašnjava kako džihad protiv Židova nije ništa važniji od džihada protiv bilo kojih drugih nevjernika. Kritici je izvrnut stav onih muslimana koji protiv kršćana ratuju samo zato što podržavaju Izrael, kao i onih koji zbog posvećenosti oslobađanju Palestine pristaju uz ideologije strane islamu, poput marksizma i komunizma, a slijedili su i sekularne (odnosno idolo-pokloničke, *tagut*) arapske vođe Nasera, Hafeza Asada, Gadafiya i Sadama Huseina. Hezbolah i Amal su optuženi da kroz naglašavanje palestinskog problema novače članstvo i šire naklonost muslimana prema "nečistom šijitizmu". U istom je članku navedeno i kako prednost pred borbom protiv nevjernika ima borba protiv arapskih *murtada* (apostata) i njihovih režima. Uništenje Izraela jest važno pitanje, ali ga treba promatrati u kontekstu opće borbe muslimana protiv nemuslimana, a ne kao jedini, pa ni kao glavni cilj.⁶² Ideja kalifata – onoga izvornoga, rašidunskog, koji je završio smrću Alija ibn Abu Taliba 661., ili barem abasidskoga, koji je nestao u mongolskoj invaziji na Bagdad

59 U vrlo brojnome korpusu kanoniziranih hadisa, Sahih Muslimove i Sahih Buharijeve se smatraju najautoritativnijim u sunitskom islamskom svijetu. Više o primarnim izvorima odnosno autoritativnim tekstovima islama vidi Havel 2013: 74-78.

60 U istome broju na str. 8 i u kasnijim tekstovima autor kritizira pristajanje muslimana uz ideologiju sekularizma, te nacionalizam, patriotizam i demokraciju (usp. str. 8 i 39-56). *Džahilija* znači "neznanje", odnosno sve što je bilo prije ili izvan islama, a podrazumijeva vječnu propast nakon smrti.

61 Hamas i Hezbolah danas predstavljaju najveće sigurnosne prijetnje na izraelskim granicama, dok Al-Kaida "uništenje Izraela" vidi kao jedan od četiri najvažnija cilja (vidi u Byman 2015: 47).

62 http://www.memrijttm.org/isis-jihad-in-palestine-does-not-take-precedence-over-jihad-el-sewhere.html#_ednref5 (pristupljeno 31.3.2016.). Časopis na arapskom na https://azelin.files.wordpress.com/2016/03/the-islamic-state-e2809cal-nabacc84_-newsletter-22e2809d.pdf (str. 13, pristupljeno 31.3.2016.).

1258. – dio je čežnje muslimana diljem arapskoga svijeta. Većina njih nije vjerovala da je taj ideal moguće oživjeti u njihovo doba pa, s iznimkom djelovanja Muslimanskog bratstva, zapaženijega političkog aktivizma u cilju njegova promicanja nije bilo. Pojava Islamske države mnoge je malodušne i skeptične bliskoistočne muslimane potaknula na ponovno promišljanje o toj temi. Ideal kalifata privlačniji je nego što to Zapad, zaokupljen sobom i uronjen u svoj svjetonazor, prepoznaje. Primjer za to predstavlja poziv na *hidžru* koji je Islamska država uputila svim muslimanima svijeta⁶³ ili, ako iz nekog razloga to nisu u stanju učiniti, na prisegu lojalnosti kalifu, odnosno *baj'ah*, koji nisu pali na neplodno tlo. Procjenjuje se da se na strani Islamske države bori više od 25.000 boraca iz najmanje 86 država, većinom s područja Bliskog istoka. No više od 5.000 boraca dolazi iz država EU-a, ponajprije iz Francuske, Velike Britanije, Njemačke i Belgije, ali i iz susjedne Bosne i Hercegovine,⁶⁴ te iz Kosova.⁶⁵ Na vjernost (*baj'ah*) prisegnuli su pojedinci ili organizacije na skoro svim kontinentima. Pozivanje na *hidžru* i na *baj'ah* lucidni su potezi bez presedana u novijoj povijesti, ali duboko ukorijenjeni u kanonu i veličanstvenim epizodama iz ranoislamske tradicije.⁶⁶ Ugledni stručnjak za Bliski istok A. Bligh nedavno je upozorio kako se nekoć povučena politička razgraničenja na Bliskom istoku brišu, a na njihovu se mjestu javljaju znakovi jedne nove demarkacije odnosno "novih crta koje su više u skladu s muslimanskim i arapskim tradicijama" (Bligh 2014: 202). Od rušenja Osmanskog Carstva, kalifat

63 Hidžra znači preseljenje i predstavlja poziv muslimanima da se iz svih dijelova svijeta dosele na područje Islamske države. Ovaj se poziv osobito odnosi na obrazovane i visoko kvalificirane stručnjake u različitim područjima tehnike, medicine i znanosti. Poziv otkriva izravno suprotnu strategiju ID-a u odnosu na al-Kaidu, koja nastoji uspostaviti ćelije diljem zapadnoga svijeta, koje su samostalne i bez fakičke središnje uprave. Poziv na hidžru objavljen je u *Dabiqu* 3: 23-34.

64 Vidi izvješće *The Soufan Group*, organizacije za prikupljanje sigurnosno-obavještajnih podataka i njihovu analizu iz prosinca 2015. (http://soufangroup.com/wp-content/uploads/2015/12/TSG_ForeignFightersUpdate3.pdf, pristupljeno 19.4.2016.).

65 <http://www.nytimes.com/2016/05/22/world/europe/how-the-saudis-turned-kosovo-into-fertile-ground-for-isis.html?hp&action=click&pgtype=Homepage&clickSource=story-heading&module=photo-spot-region®ion=top-news&WT.nav=top-news> (pristupljeno 10.8.2016.).

66 Važnost hidžre leži u golemom pospješivanju Muhamedove proročke i započinjanju vojne karijere koje došlo s njom, zbog čega se u islamskom svijetu vrijeme računa od hidžretske 622. godine. Pretpostavka je da bi hidžra polučila sličan učinak i danas. Koncept prisege lojalnosti provlači se kroz čitavu Muhamedovu karijeru, no s njime se možda najviše povezuje prvi kalif Abu Bakir (632.-634.), koji je nakon Muhamedove smrti pokorio pobunjena arapska plemena te postignuo da ona ponovno prisegnu na vjernost središnjoj vlasti u Meki. To je omogućilo njegovu nasljedniku, 'Umaru ibn el-Kitabu da krene u uspješna osvajanja područja od Perzije na istoku do sjeverne Afrike na zapadu, zbog čega ga je kasnija tradicija počastila spomenutim nadimkom el-Faruk.

Islamske države prvi je pokret koji pokazuje znakove i teološke uvjerljivosti i vojne potencije da bude nositelj takve demarkacije, a ona je izravno suprotstavljena načelima nacionalizma i promicanja ikakvih političkih ideologija te partikularnih ili lokalnih interesa, odnosno *asabijaha*. Ona odražava ambiciju defragmentacije arapskoga muslimanskog političkog krajolika u opet koherentno tijelo. Čak i ako sama Islamska država bude uništena, ideal koji je ona podignula iz stoljetnog pepela i aktualizirala, neće nestati jer je taj ideal puno više od političkog programa jedne skupine. Ideal kalifata u svojoj suštini predstavlja suprotnost *fitni* i političkoj fragmentaciji, i on je među mnogim muslimanima nakon 2011. razbuđen. Budući da se ne radi o nacionalnom ili ideološkom programu ujedinjenja, kakav smo primjerice vidjeli kod stvaranja Ujedinjene Arapske Republike, nego o načelu vjere koje nadahnjuju eshatološka očekivanja i soteriološka nadanja, njegov je potencijal veći, premda ga se još ne može kvalitetno procijeniti. Ono što se može procijeniti je da se kao glavni rivali profiliraju s jedne strane arapske nacionalne političke elite utjelovljene u despotskim režimima, a s druge strane u (zasad) nedržavnim akterima koji traže povratak na ranoslamska načela i temeljit preustroj arapskih društava. Ambicija kalifata Islamske države jest zatvaranje punoga kruga u odnosu na prilike kakve su postojale prije intervencije Zapada u osmanski Bliski istok, defragmentacija islamskoga svijeta, te njegovo ponovno objedinjavanje oko zajedničkoga duhovnoga i političkog lidera. Mnogi na Zapadu, pa čak i u Izraelu, koji fragmentiranost arapskih političkih aktera vide kao glavni problem u interakciji s arapskim svijetom, pod određenim bi uvjetima (kao što je pitanje nositelja toga procesa) mogli pozdraviti njegovu političku defragmentaciju kao korak prema stabilizaciji međusobnih odnosa. Ipak, stvaranju stava o tome pitanju trebalo bi prethoditi razumijevanje duboke promjene paradigme panarabizma koja je nastala u zadnjih sto godina. Za razliku od vremena izdvajanja arapskih zemalja iz okvira Osmanskoga Carstva – ili bolje rečeno iz osmanskoga kalifata – panarabizam danas nije *per se* proturječan panislamizmu. Ponovno ujedinjeni arapski Bliski istok, utemeljen na islamu obnovljenih dogma, revitaliziran, vizionarski i pod vodstvom kalifa čiji poziv na džihad ne bi bilo moguće zagušiti diplomatsko-obavještajnom spletkom, lako bi mogao donijeti i zamjenu uloga Orijenta i Okcidenta, te postati akter koji na razjedinjeni i konfuzni Zapad gleda kao na objekt svojih imperijalističkih ambicija.

Literatura

- Ajami, Fouad.** 1984. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Ajami, Fouad.** 2014. *In This Arab Time: The Pursuit of Deliverance*. Hoover Institution Press. Stanford.
- Antonius, George.** 2001. *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*. Simon Publications. Safety Harbor.
- Barr, James.** 2012. *A Line in the Sand: The Anglo-French Struggle for the Middle East, 1914-1948*. W. W. Norton & Company. New York.
- Bligh, Alexander.** 2014. Redefining the Post-Nation-State Emergence Phase in the Middle East in the Light of the "Arab Spring". *The Journal of the Middle East and Africa* (5) 3. 201-219.
- Byman, Daniel.** 2015. *Al Qaeda, the Islamic State, and the Global Jihadist Movement: What Everyone Needs to Know*. Oxford University Press. Oxford and New York.
- Davutoglu, Ahmet.** 2014. *Strategijska dubina: međunarodni položaj Turske*. Službeni glasnik. Beograd.
- Donner, Fred M.** 2010. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge and The Belknap Press of Harvard University Press. London.
- Encyclopaedia of Islam, New Edition*. 1986-2004. E. J. Brill. Leiden.
- Fromkin, David.** 1989. *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*. Avon Books. New York.
- Goitein, S. D.** 1955. *Jews and Arabs: Their Contacts Through The Ages*. Schocken Books. New York.
- Goldberg, Jonah.** 2007. *Liberal Fascism*. Doubleday. New York.
- Harkabi, Yehoshafat.** 1972. *Arab Attitudes to Israel*. Israel Universities Press. Jerusalem.
- Harkabi, Yehoshafat.** 1977. *Arab Strategies and Israel's Response*. The Free Press. New York.
- Harun, Abdusselam and Ibn-Hišam.** 1998. *Poslanikov životopis*. Bemust. Sarajevo.
- Havel, Boris.** 2013. *Arapsko-izraelski sukob: religija, politika i povijest Svete zemlje*. Naklada Ljevak. Zagreb.
- Havel, Boris.** 2014. Haj Amin al-Husseini: Herald of Religious Anti-Judaism in the Contemporary Islamic World. *The Journal of the Middle East and Africa* (5) 3. 221-243.
- Holden, Stacy E. (ur.).** 2012. *A Documentary History of Modern Iraq*. University Press of Florida. Gainesville.
- Hurgronje, Snouck.** 1924. Islam and Turkish Nationalism. *Foreign Affairs* (3) 1. 61-77.

- Ibn-Ishak.** 1955, 2004. *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's "Sirat Rasul Allah" by A. Guillaume.* Oxford University Press. Karachi.
- IDF/MI.** 2002. *IDF/MI Production Division Reports Based on Captured Palestinian Documents.* IDF Military Intelligence.
- Israeli, Raphael.** 2003. *War, Peace and Terror in the Middle East.* Frank Cass & Co. London.
- Israeli, Raphael.** 2003b. *Islamikaze: Manifestations of Islamic Martyrology.* Frank Cass. London.
- Israeli, Raphael.** 2014. *Hatred, Lies, and Violence in the World of Islam.* Transaction Publishers. New Jersey.
- Israeli, Raphael (ur.).** 2002. *Dangers of a Palestinian State.* Gefen Publishing House. Jerusalem.
- Janković, Zorica.** 2008. *Caru na divan. Susreti srpskih vladara i turskih sultana.* IP Beograd. Beograd.
- Jović, Dejan (ur.).** 2013. *Teorije međunarodnih odnosa: realizam.* Politička kultura. Zagreb.
- Karsh, Efraim.** 2010. *Palestine Betrayed.* Yale University Press. New Haven & London
- Kasapović, Mirjana.** 2010. *Politički sustav i politika Izraela.* Politička kultura. Zagreb
- Kasapović, Mirjana (ur.).** 2016. *Bliski istok: politika i povijest.* Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Zagreb.
- Kedourie, Elie.** 1961. *Nationalism.* Hutchinson & Co Ltd. London
- Kedourie, Elie.** 1968.) *The End of the Ottoman Empire.* *Journal of Contemporary History* (3) 4. 19-28.
- Kedourie, Elie.** 2004. *The Chatham House Version and other Middle-Eastern Studies.* Ivan R. Dee. Chicago.
- Keegan, John.** 1999. *The First World War.* Pimlico. London.
- Khadduri, Majid.** 1962. *War and Peace in the Law of Islam.* Johns Hopkins Press. Baltimore.
- Kiernan, Ben.** 2007. *Blood and Soil: A World History of Genocide and Extermination from Sparta to Darfur.* Yale University Press. New Haven and London.
- Laqueur, Walter i Barry Rubin (ur.).** 2008. *The Israel-Arab Reader: A Documentary History of the Middle East Conflict, 7th Edition.* Penguin Books. New York.
- Lewis, Bernard.** 1988. *The Political Language of Islam.* The University of Chicago Press. Chicago.
- Lewis, Bernard.** 1997. *Semites and Anti-Semites.* Phoenix. London.
- Lewis, Bernard.** 2001. *The Multiple Identities of the Middle East.* Schocken Books. New York.

- Lewis, Bernard.** 2003. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response.* Phoenix. London.
- MacMillan, Margaret.** 2008. *Mirotvorci: šest mjeseci koji su promijenili svijet.* Naklada Ljevak d.o.o. Zagreb.
- Mann, Michael.** 2005. *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing.* Cambridge University Press. New York.
- Morris, Benny.** 2008. *1948: A History of the First Arab-Israeli War.* Yale University Press. New Haven and London.
- Nasser, Gamal Abdel.** 1955. The Egyptian Revolution. *Foreign Affairs* (33) 2. 199-211.
- Perry, Marvin and Frederick M. Schweitzer.** 2002. *Antisemitism: Myth and Hate from Antiquity to the Present.* Palgrave Macmillan. New York.
- Picq, Jean.** 2014. *Povijest države u Europi. Vlast, pravda i pravo od srednjega vijeka do naših dana.* Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Zagreb.
- Salzman, Philip Carl.** 2008. *Culture and Conflict in the Middle East.* Humanity Books.
- Sharon, Moshe.** 2007. *Jihad: Islam Against Israel and the West.* Jerusalem.
- Sharon, Moshe (ur.).** 2004. *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Baha'i Faiths.* Brill. Leiden.
- Shaw, Stanford Jay i Ezel Kural Shaw.** 2002. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Volume II: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975.* Cambridge University Press. Cambridge.
- Stav, Arieh (ur.).** 2001. *Israel and a Palestinian State: Zero Sum Game?* Ariel Center for Policy Research. Shaarei Tikva.
- Stillman, Norman A.** 1979. *The Jews of Arab Lands: a History and Source Book.* The Jewish Publication Society in America. Philadelphia.
- Sušić, Hasan** 1975. Društveni i politički značaj 'Asabiyye. *Politička misao* (12) 4. 71-81.
- Špehar, Hrvoje (ur.).** 2015. *Europski sekularni identiteti. Zbornik radova Jean Monnet modula Sekularna Europa: europski sekularni identiteti.* Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Zagreb.
- Trager, Eric.** 2011. The Unbreakable Muslim Brotherhood: Grim Prospect for a Liberal Egypt. *Foreign Affairs* (90) 5. 114-126.

Internetski izvori (svi brojevi citiranih časopisa)

- Al-Naba: <http://jihadology.net/category/al-niba-newsletter> (prijevod broja 22 od 15.3.2016. na engleski: http://www.memrijttm.org/isis-jihad-in-palestine-does-not-take-precedence-over-jihad-elsewhere.html#_ednref5)
- Dabiq: <http://jihadology.net/category/dabiq-magazine>

Post-Ottoman Orient: from Fragmentation to *Asabiyyah* with Reference to the Arab-Israeli Conflict

Abstract

World War I brought profound changes into the parts of the Middle East which had been under the Ottoman Empire since 1517. The topic of this article is one of the most important changes which occurred in that part of the world during the century since the Great War began, which is the fragmentation of political, ideological, military and religious protagonists within the Arab society. That fragmentation has been a product of an expanding national, ideological and sectarian division, which was partly caused by the Arab-Israeli conflict. The article addresses some processes caused by plurality of the Arab political and military actors, in particular those rooted in Islamism. Through patterns of political behavior stipulated by religion within parts of the Arab Muslim community, the author offers explanation of possible future development not only in the Arab-Israeli conflict, but also in a wider Middle Eastern context, particularly regarding the development of the Islamic State, ambition to reestablish the Caliphate, and the eschatological vision of reuniting the world of Islam through reintroducing the long defunct concept of *asabiyyah*.

Key words: Middle East, Ottoman Empire, Arabs, Israel, Treaty of Hudaibiyya, Islamic State, *Asabiyyah*, Caliphate