

# Šestodnevni rat kao prekretnica u razvoju arapskog muslimanskog identiteta

---

Šostik, Leon Krešimir

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, The Faculty of Political Science / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:114:753910>

Rights / Prava: [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International/Imenovanje-Nekomercijalno-Bez prerada 4.0 međunarodna](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-06**



Repository / Repozitorij:

[FPSZG repository - master's thesis of students of political science and journalism / postgraduate specialist studies / dissertations](#)



Sveučilište u Zagrebu  
Fakultet političkih znanosti  
Diplomski studij politologije

Leon Krešimir Šostik

ŠESTODNEVNI RAT KAO PREKRETNICA U RAZVOJU  
ARAPSKOG MUSLIMANSKOG IDENTITETA

DIPLOMSKI RAD

Zagreb  
rujan, 2021.

Sveučilište u Zagrebu  
Fakultet političkih znanosti  
Diplomski studij politologije

ŠESTODNEVNI RAT KAO PREKRETNICA U RAZVOJU  
ARAPSKOG MUSLIMANSKOG IDENTITETA

DIPLOMSKI RAD

Mentor: doc. dr. sc. Boris Havel  
Student: Leon Krešimir Šostik

Zagreb  
rujan, 2021

## **Izjava o autorstvu rada i poštivanju etičkih pravila u akademskom radu**

Izjavljujem da sam diplomski rad „Šestodnevni rat kao prekretnica u razvoju arapskog muslimanskog identiteta”, koji sam predao na ocjenu mentoru doc. dr. sc. Borisu Havelu, napisao samostalno i da je u potpunosti riječ o mojem autorskom radu. Također, izjavljujem da dotični rad nije objavljen ni korišten u svrhe ispunjenja nastavnih obaveza na ovom ili nekom drugom učilištu, te da na temelju njega nisam stekao ECTS-bodove.

Nadalje, izjavljujem da sam u radu poštivao etička pravila znanstvenog i akademskog rada, a posebno članke 16-19. Etičkog kodeksa Sveučilišta u Zagrebu.

Leon Krešimir Šostik

## Sadržaj

|  |    |
|--|----|
| 1. Uvod .....  | 1  |
| 2. Metodologija istraživanja .....                             | 5  |
| 3. Odnos Židova i muslimana u povijesnoj perspektivi .....     | 7  |
| 4. Pozadina i tijek arapsko-izraelskog sukoba .....            | 9  |
| 5. Nacionalizam kod bliskoistočnih Arapa .....                 | 11 |
| 6. Izvorišta sekularizma na Bliskom istoku .....               | 18 |
| 7. Islamizam .....   | 21 |
| 8. Fundamentalizam .....                                       | 22 |
| 9. Utjecaj Šestodnevnog rata na muslimansko stanovništvo ..... | 26 |
| 10. Zaključak .....  | 29 |
| 11. Literatura .....   | 30 |
| 12. Sažetak .....  | 34 |
| 13. Abstract .....   | 35 |

## 1. Uvod

Šestodnevni rat se u istraživanjima o Bliskom istoku često smatra važnom etapom u dugotrajnom arapsko-izraelskom sukobu, te u bliskoistočnoj povijesti 20. stoljeća (Demant, 2006: 35-36 i 97-107; Havel, 2013: 550-551; Havel b, 2016: 63-64; Zgurić, 2016: 64-66). Za takav opis postoji nekoliko bitnijih razloga. Kao prvo, iako je zemljopisno područje na kojemu se je sukob odvijao razmjerno malo, ono ima vjersku važnost za sve tri abrahamske vjere: židovstvo, kršćanstvo te islam (Havel, 2013: 83-84 i 448). Kao drugo, izgleda kao da taj događaj razdvaja dva ideološka i kulturna razdoblja u povijesti muslimanskih Arapa: ono koje je obilježila dominantna uloga nacionalizma i sekularizma te ono tokom kojega su na važnosti ponovno počele dobivati ideje iz misaonih krugova islamizma i islamskog fundamentalizma (Havel, 2013: 550).

Budući da je u trenutku početka rata širi sukob između Izraela te raznolikih arapskih vojnih saveza bio u tijeku već dva desetljeća, ovdje će se sagledati okolnosti koje su presudile tome da je baš on, a ne primjerice izraelsko-arapski rat iz 1948. i 1949. ili pak Suseksa kriza iz 1956., naoko bitnije oblikovao samopercepciju te samopouzdanje jednog dijela muslimana. Naime, on je naizgled doveo u pitanje dotada stabilnu, iako ne sasvim odlučnu, privrženost mnogih muslimana „stranim” vrijednostima. Pod time se misli na one ideje koje su ili bile potpuno nepoznate islamskoj tradiciji, ili su barem već dugo vremena bile zaboravljene u većem dijelu muslimanske populacije na tom zemljopisnom području – iako su možda bile tvorile dio ranoislamskih učenja (Lewis, 1998: 23 i 31; Lewis, 2010: 16, 23-24, 26, 51 i 85). Nadalje, čini se da je on također nepovoljno utjecao na dugostojeći muslimanski osjećaj nadmoći nad Židovima (Havel, 2013: 340-343; Havel b, 2016: 63 i 70).

Ako se ta dva gledišta na sukob smjeste u islamski kanonski kontekst, u kojemu su zasebne sfere društva i vjere teško razlučive, a po nekim tumačenjima i nepostojeće,<sup>1</sup> može se pretpostaviti da bi događaj sa vjerskim konotacijama mogao utjecati i na one dijelove života koji se na prvi pogled ne bi odmah mogli konceptijski povezati sa tim aspektom ljudskog djelovanja (Lewis, 1998: 27-32, 39, 57-58, 93-94; Lewis, 2010: 41, 45-46, 64-65). Zbog toga

---

<sup>1</sup> Sheikh Yusuf Qaradawi naznačuje da je islamska vjera u svojoj srži bila oblikovana putem ideja o postojanju konkretnih etičkih i moralnih pravila (Qaradawi, 2010: 78-81), koja su ljudskom rodu bila obznanjena putem božanskog otkrivenja proroku Muhamedu (Qaradawi, 2010: 4). Takvi moralno-etički kodeksi zadiru u sfere ekonomije, politike, ratovanja, kulture, društvenog života, i tako dalje (Qaradawi, 2010: 81-90). Hughes navodi da je prema Ghiyasu 'l-Lughahu arapsku riječ za zakon (*Ash-Shariah* ili *Ash-Shar'*; hrv. „put”) moguće definirati kao „put ili stazu u vjeri Muhameda, koju je Bog uspostavio kao vodilju za Svoj narod, kako za štovanje Boga, tako i za životne obaveze” (Hughes, 1885: 285).

se u određenoj mjeri može ustvrditi da je Šestodnevni rat, iako je deklarativno<sup>2</sup> bio samo nastavak jednog duljeg sukoba oko teritorija, zapravo možda promijenio i mnogo više od graničnih crta na zemljopisnoj karti.

Potrebno je napomenuti da utjecaj ovog rata naizgled nije bio jednak na sve pripadnike muslimanske zajednice u bliskoistočnoj regiji. Naprotiv, čini se da su njegove posljedice najviše uvjetovale promjene u idejnim i društveno-političkim kretanjima sunita. Razlozi za to možda se mogu pronaći u činjenicama da bliskoistočni muslimani nisu jedinstven društveno-politički akter (odnosno, vjerski, etnički ili interesno homogena skupina) (Havel b, 2016: 59-62 i 72) te da su sve arapske države koje su sudjelovale u ratu iz 1967. bile većinski nastanjene sunitima (Dawisha, 2006: 91, 106-107 i 294; Edwards i Zuhur, 2008: 974-975). S druge strane, stječe se dojam da će šijitski muslimani svoje vlastite svjetonazorske promjene započeti tek u razdoblju kasnih 1970-ih. Naime, nakon revolucije predvođene ajatolahom Homeinijem, Iran će naoko postati jedno od središta radikalnog šijizma (Demant, 2006: 116-117; Havel b, 2016: 63; Kasapović, 2016: 18, 23, 31; Kasapović (ur.), 2016: 401; Lewis, 2010: 84-85, 180-181).

Sagledavanje utjecaja ovog rata na moguće redefiniranje sunitskih identiteta bilo bi nepotpuno bez osvrta na neke bitnije povijesno-koncepcijske cjeline iz prošlosti. Kao prvo, to su svakako odnosi između bliskoistočnih Židova i muslimana, a za koje se iz suvremenog

---

<sup>2</sup> U desetljećima prije početka Šestodnevnog rata Izrael je putem vojno-sigurnosnih operacija u susjednim državama potaknuo stvaranje protuizraelskih sentimenata (Oren, 2002: 33-61). Izrael je prvi rat sa susjedima vodio od 1948. do 1949., a potom je sudjelovao i u Sueskoj krizi 1956. Nadalje, krajem 1966. izraelska vojska napala je palestinska sela na području „Zapadne obale”, za koja je sumnjala da su nastanjena pristašama *Fataha*, te se nadala da će lokalno stanovništvo u pomoć protiv snaga *Fataha* pozvati Jordan. Naime, Jordanci su time trebali postati svjedoci vojne moći Izraela, a količinom razaranja htjelo se je zastrašiti i Siriju (Oren, 2002: 33-35). Međutim, nije trebalo doći do izravnog izraelsko-jordanskog okršaja. Ipak, jordanske vojne snage iznenadile su Izraelce putem kopnenog i zračnog napada te je došlo do krvoprolića u kojemu su obje strane pretrpile ljudske gubitke, a također su stradali i lokalni arapski civili (Oren, 2002: 33-34). Ova operacija naišla je na široku međunarodnu osudu, a glavnina krivnje od strane SAD-a i UN-a stavljena je na Izrael, kojega se je prozvalo za kršenje mirovnog sporazuma s Jordanom te za poticanje protujordanskih sentimenata među Palestincima (Oren, 2002: 34). Mnoge arapske države također su osudile jordanskog kralja, koji je imao značajan broj palestinskih podanika, zbog toga što je prethodno odbio odobriti slanje saudijskih i iračkih vojnih snaga na „Zapadnu obalu” (Oren, 2002: 35). Odgovarajući na tu optužbu, jordanski vladar osudio je ostale arapske države zbog njihovog nedjelovanja protiv Izraela te je time osobito uvrijedio egipatskog vođu Namera, koji je unatoč tvrdnji da zapovijeda nad namoćnijom vojskom u arapskom svijetu pretrpio gubitak nekoliko vojnih aviona koji su letjeli nad Izraelom (Oren, 2002: 36-37). Tokom iduća četiri mjeseca došlo je do raspada egipatsko-jordanskog obrambenog saveza te je Jordan izravno optužio Siriju za poticanje Egipta na rat s Izraelom, u kojemu se je vojni poraz Naserovog režima doimao izvjesnim (Oren, 2002: 37-38). Stoga je Jordan, baš kao i Saudijska Arabija, prestao prisustvovati sastancima Vijeća obrane Arapske lige (Oren, 2002: 37). Nadalje, predsjednik Naser imao je nekoliko razloga zbog kojih je priželjkivao sukob s Izraelom. Naime, njegova osobna popularnost među Egipćanima je opadala, a zbog interesnog razlaza sa arapskim monarhijama, te sa SAD-om, također je izgubio i ugled koji je tokom 1950-ih uživao među ostalim arapskim vođama (prije svega zbog svoje „panarapske” ideje) (Oren, 2002: 38-39). Takav veći sukob, za kojega se je Naser nadao da će biti započet od strane Izraela, te time polučiti njegovu međunarodnu osudu i povlačenje, trebao je također otkloniti mišljenje koje je prevladavalo kod drugih arapskih vođa – o tome da se Naser „skriva” od Izraela iza UN-ovih snaga na Sinaju (Oren, 2002: 39-40).

gledišta (posebice u vidu nasilja i sukoba koji su se odvijali u razdoblju od završetka Drugog svjetskog rata pa nadalje) često pogrešno pretpostavlja da su oduvijek bili definirani kroz određene oblike nesnošljivosti. Povijesno gledano, njihova je međusobna interakcija zapravo bila mnogo složenija, dublja i vremenski dugotrajnija nego li je to mnogima na Zapadu, ali i na samom Bliskom istoku, poznato. Kao drugo, tu je i navodan fenomen radikalizacije te fundamentalizacije dijela mlađih generacija muslimana. Za njega je moguće reći da traje barem od ranog dvadesetog stoljeća, te da je do njega naizgled prije svega došlo zbog uvjerenja da će dopuštanje daljnjeg prodiranja neislamskih vrijednosti u muslimanska društva za njih prouzročiti svojevrsnu kaznu, u teološkom smislu te riječi (Demant, 2006: 100-101).

Ukoliko se pokaže da je Šestodnevni rat doveo do preobrazbe identiteta jednog dijela muslimana na Bliskom istoku, ali i da njegov stvarni utjecaj na regiju odgovara onome koji mu se nerijetko pripisuje u romantiziranoj povijesnoj imaginaciji,<sup>3</sup> onda će to poslužiti i kao dokaz za tvrdnju da je sukob ne samo temeljni oblik interakcije u tom dijelu svijeta (Kasapović, 2016: 28), već i bitan pokretač promjene. U tom kontekstu, ovaj rad će se usredotočiti na ispitivanje uloge koju je Šestodnevni rat navodno imao u ideološkoj tranziciji koja se je, po mnogima, dogodila unutar sunitske zajednice na Bliskom istoku. Prema Lewisu je nekoliko predratnih desetljeća u arapskom dijelu muslimanskog svijeta bilo oblikovano putem praksi usvajanja zapadnjačkih i naoko neislamskih ideologija, kao što su sekularizam, nacionalizam i socijalizam. Međutim, izgledno je da je ratni poraz iz 1967. započeo eru ubrznog povratka autohtonim, iako sada u bitnoj mjeri doslovnije shvaćenim, „korijenima” islama (Lewis, 2010: 30, 59, 62, 85, 109-110, 147 i 199).

Istraživačko pitanje na osnovi kojega će ovaj rad biti sastavljen jest sljedeće: „Do kojih je promjena u idejnom sadržaju dotadašnje putanje razvoja muslimanskih društava na Bliskom istoku, te u sredstvima društveno-političkog djelovanja nekih muslimana u toj regiji, došlo nakon arapskog poraza u Šestodnevnom ratu? ” Prva hipoteza koju ovo istraživanje iznosi tvrdi da su sekularni arapski režimi u okolici Izraela imali važnu ulogu u postupku stvaranja javnih očekivanja o neizbježnoj, brznoj i lakoj arapskoj pobjedi kod bitnog dijela muslimanskih Arapa. Naime, Šestodnevni rat bio je prvi veći vanjskopolitički izazov sa kojim su se neki od vodećih arapskih vođa suočili još od Sueske krize 1956. Oni su tokom 1950-ih i 1960-ih također stalno morali imati u vidu i unutarnju sigurnosnu prijetnju koju su im u njihovim državama predstavljali potisnuti islamistički pokreti (Demant, 2006: 97-98; Havel b,

---

<sup>3</sup> Fouad Ajami tvrdi da je slabljenje sekularizma na Bliskom istoku započelo „sedmog dana Šestodnevnog rata” (Ajami, 2014: 95). Nadalje, Havel navodi da se je poraz Izraela, a koji je trebao biti ostvaren putem djelovanja udružene arapske vojske, u arapskoj svijesti smatrao „neuništivom vizijom” i „jedinim prirodnim tijekom bliskoistočne povijesti” (Havel b, 2016: 63).



2016: 63). U tom kontekstu, ta skupina sekularnih arapskih autokrata, koja je prisvajala načela panarabizma (odnosno, ideje o osnivanju sekularne, identitetski homogene i transnacionalne arapske političke tvorevine) (Kasapović, 2016: 404; Zgurić, 2016: 62-63), povezala je svoj društveno-politički kapital, svoj primarni izvor legitimnosti i legalnosti za daljnje obnašanje političke vlasti, te svoju popularnost među stanovništvom svoje države, za očekivani strateški i vojni trijumf panarapske metaideologije nad Izraelom (Demant, 2006: 36; Havel b, 2016: 61; Lewis, 1998: 140-141).

Druga hipoteza je da je rat iz 1967. za neke bliskoistočne muslimane mogao biti traumatično iskustvo jer je omogućio da se Izrael, kao politička tvorevina u kojoj se Židovi nalaze na samom vrhuncu političke vlasti, proširi daleko izvan svojih početnih granica s kraja 1940-ih (Havel a, 2016: 118). Naime, nedvojbeno izraelska pobjeda omogućila mu je da zauzme nova područja koja su prethodno bila dio muslimanskih država – to jest, one regije koje su prema ranoislamskoj pravnoj tradiciji dio „svijeta islama” (Kasapović (ur.), 2016: 400) i čiji je teritorijalni integritet stoga trajno neupitan i nepovrediv.

Naime, budući da se u islamskoj teološko-pravnoj tradiciji širenje vjerskog nauka usko povezuje uz širenje samog teritorija (Havel, 2013: 36 i 103; Lewis, 1998: 91-92) – odnosno, da se tako zvani „svijet islama” širi samo na „svijet rata”<sup>4</sup> (Havel, 2013: 36 i 340; Havel b, 2016: 72; Lewis, 2010: 11-12), poraz triju velikih arapskih država mogao je biti doživljen kao neuspjeh u vraćanju pod islamsku pravnu i vjersku vlast onih dijelova „svijeta islama” za koje su se svi muslimani bili dužni kolektivno boriti u jednom ofenzivnom ratu, i to kako bi zaštitili „braću” iz iste vjere (Lewis, 2010: 3). Nadalje, u sličnom se kontekstu i sam osnutak Izraela može sa islamskog pravnog gledišta protumačiti kao razlog za defenzivni rat, kojega bi se vodilo sa svrhom (samo)obrane većinski muslimanskog (iako tada britanski okupiranog) teritorija „Palestine” (Havel, 2013: 340; Lewis, 2010: 3).

---

<sup>4</sup> Prema Havelu, neki islamski pravници priznaju postojanje treće kategorije: doma primirja (arap. *Dar al-ahd* ili *Dar al-suhl*). Ona se odnosi na slučajeve u kojima nemuslimanske tvorevine imaju sklopljena primirja sa nekom muslimanskom vlašću (Havel a, 2016: 149).

## 2. Metodologija istraživanja

Postupak formulacije analitičkog okvira ovog istraživanja prvenstveno se temelji na odmaku od teorijskih i konceptijskih osnova klasičnog orijentalizma. Naime, orijentalizam se je pri promatranju neke pojave, te za donošenje zaključaka o njoj, u bitnoj mjeri oslanjao na deduktivne metode. Umjesto toga, ovaj rad će poglavito primijeniti metodologiju koja polazi od provedbe induktivne analize sadržaja. Razlog za takav izbor je činjenica što suvremena orijentalistika nije nastala samo kao proizvod europskih nastojanja da se bolje razumije šire područje „Orijenta”, već i kao posljedica težnji da se na njega, i to na sadržajno nedostatan te znanstveno neopravdan način, primijene iste one metode koje su se koristile za prikupljanje podataka o ideologijama, društvenim odnosima i političkim zajednicama koje su proizašle iz kršćanske i iz zapadne civilizacije (Havel, 2010: 427-428 i 438; Lewis, 2010: 16-17)

U znanstvenim izvorima koji obrađuju Bliski istok, orijentalizam je često definiran kao skup heterogenih doktrina koji je stoljećima predstavljao teorijsku i konceptijsku osnovu za mnoge oblike zapadnjačkog zanimanja za istok (Demant, 2006: 206; Havel, 2013: 62-63, 80 i 294; Lewis, 2010: 17; Said, 1978: 2). Takav sustav mišljenja, ali i društvenih, kulturnih, ekonomskih, vjerskih i političkih načela, naoko se je temeljio na središnjoj ideji prema kojoj je istok statičan predmet (Said, 1978: 208 i 300) kojega Zapad može proučavati (Said, 1978: 2 i 257). Također, doima se da su osnovne pretpostavke orijentalizma sugerirale da je Zapad u svakom pogledu nadmoćan nad istokom (Said, 1978: 7). Primjerice, neke od osobina koje su iz europskog gledišta bile karakteristične za istok bile su: nedostatak racionalne i strukturirane misli, nepostojanje svjetovnih ideala (kao što su domoljublje, povijest, nacija i tako dalje), ali i manjak zapadnjačke radne etike (Said, 1978: 253). Na toj su osnovi mnogi orijentalisti u istu skupinu „mističnih” (Said, 1978: 102-103 i 253) područja svrstali „Srednji”<sup>5</sup> i „Daleki” istok (Said, 1978: 1 i 17).

Induktivna metoda koja se koristi u ovoj analizi ima svrhu naglasiti činjenicu da Bliski istok, baš kao niti islamski svijet koji ga u bitnom dijelu obuhvaća, nije homogena društveno-politička zajednica koja dijeli samo jedan kolektivni identitet i zajedničku kulturu (Havel b, 2016: 59-62 i 72). Naime, cilj ovog istraživanja je da se na temelju pronalaska mogućih osobitosti u obrascima kolektivnog mišljenja, ponašanja i društvenog djelovanja jednog dijela sunitske zajednice pokušaju izvući zaključci koji bi bili primjenjivi na druge muslimanske

---

<sup>5</sup> Pojam „Srednji istok” ima izvorište u britanskim diplomatskim krugovima iz 19. stoljeća. U anglosaksonskom kontekstu izvorno se je koristio za opisivanje zemljopisnog područja koje se je nalazilo između sfere turskog utjecaja („Bliski istok”) i Kine („Daleki istok”) (Kasapović, 2016: 8 i 405).

skupine u toj regiji. Međutim, ovaj rad ne polazi od pretpostavke prema kojoj postoje opće zakonitosti te funkcionalna ili neka druga obilježja koja bi bila jednako primjenjiva na sve muslimane, a čak niti na sve sunita. Naprotiv tome, sa ovom analizom se želi pokazati da utjecaj dominantnih arapskih ideologija iz predratnog doba – nacionalizma i sekularizma, baš kao i onaj kojega su imali islamizam te fundamentalizam, nije u jednakoj mjeri zahvatio sve bliskoistočne muslimane. U tom kontekstu, ovo istraživanje prvo sagledava obilježja arapsko-židovske interakcije u Arabiji tokom kasnijih godina predislamskoga razdoblja te ih potom uspoređuje sa situacijom koja je nastupila sa porastom utjecaja islama u toj regiji. Kao drugo, rad predstavlja povijesni prikaz razvoja arapskog nacionalizma od kraja 18. do sredine 20. stoljeća, te nakon toga povezuje tu etapu arapske povijesti sa onom u kojoj dolazi do početka suvremenog arapsko-izraelskog sukoba. Kao treće, sustavno se traži poveznicu između ratnog poraza iz 1967. i slabljenja sekularnog panarabizma, a za kojega se čini da je omogućio porast popularnosti islamističkih mišljenja te radikalnih pokreta u dijelu sunitske javnosti. Također, u radu se objašnjavaju pojmovi islamizam te fundamentalizam, kao često korišteni nazivi za fenomen (ili više različitih, ali naizgled ipak međusobno povezanih, fenomena) (Lewis, 2010: 30, 52-53) koji je, po mnogima, uočen kod sunita od 1967. pa nadalje.

Kao jednu od bitnih odrednica tog fenomena često se navodi izgledno opadanje razine naklonosti dijela sunitske populacije prema ideji nacionalne države utemeljene na sekularnom arapskom identitetu (Havel b, 2016: 63), te na strogo pravnom i građanskom statusu pojedinaca (Laroui, 1997: 91 i 139). Umjesto toga, brojni suniti počeli su pokazivati privrženost prema idejama koje su promicale frakcioniranje te segmentiranje arapskih društava, i to prije svega na vjerskoj osnovi (Lewis, 1998: 140-141; Lewis, 2010: 21). Među tim tada sve popularnijim, iako već duže vremena postojećim i javno prisutnim, protusekularnim i protunacionalističkim društvenim, političkim te misaonim pokretima, isticali su se „islamisti“, „fundamentalisti“ i „radikalni muslimani“ (Demant, 2006: 89-90, 94; Lewis, 1998: 136).

### 3. Odnos Židova i muslimana u povijesnoj perspektivi

Židovi i Arapi već stoljećima žive na istom području, a povijest njihovih odnosa seže do predislamskog doba. Ipak, kada je veći broj Arapa počeo prihvaćati islam, njihova je međusobna interakcija prošla kroz nekoliko etapa, od povremene suradnje i određenog oblika međusobnog poštovanja, pa do otvorene netrpeljivosti i nasilja. Međutim, čini se da je tokom razdoblja nastanka cionističkog pokreta, baš kao i onda kada su Arapi tek počeli graditi svoj multikonfesionalni nacionalizam, razlika u vjerskim načelima između Židova i muslimana bila sporedan čimbenik u bliskoistočnim odnosima (Havel, 2013: 369-370). U tom kontekstu, izgledno je da je tek (za mnoge muslimane iznenađujući) porast moći židovske zajednice i države uzrokovao retrospektivno promatranje židovsko-muslimanskih sukoba iz doba proroka Muhameda kao čimbenika od neke veće važnosti za suvremena događanja u regiji (Havel, 2013: 371). Takav je misaono-idejni razvoj prije svega uočen kod jednog dijela muslimana, budući da su cionisti, naprotiv tome, uglavnom bili sekularni. Odnosno, stječe se dojam da su židovski vođe u bitnoj mjeri zanemarivali ne samo vjerska učenja svoje vlastite civilizacije, nego i kanonski nauk drugih skupina u regiji (Havel, 2013: 372).

U vremenu nastanka islamske vjere, tokom prve polovice 7. stoljeća poslije Krista, Židovi su poglavito nastanjivali sjeverni dio Arapskog poluotoka, te su u mnogim aspektima bili integrirani u svoje heterogeno društveno okruženje (Stillman, 2002: 239-240). Nadalje, njihova su filozofsko-vjerska i društvena obilježja mnogim Arapima bila poznata, budući da se je jedan dio židovske zajednice sastojao od probraćenih arapskih sljedbenika politeističkih vjerovanja (Stillman, 2002: 239). Ostatak te skupine uglavnom su sačinjavale izbjeglice iz *Erec Izraela*, odnosno, izvorni Židovi koji su bili napustili tu regiju radi progona od strane Rimljana (Stillman, 2002: 239-240). Ipak, pojava islama redefinirala je dio tadašnjih odnosa na Bliskom istoku. Naime, prema islamskim spisima Židovi su, s jedne strane, „Djeca Izraela” – što je pojam koji se koristi u tradicijama iz mekanskog razdoblja te koji se također rabi i za opisivanje biblijskih Izraelita (Stillman, 2002: 240), dok su, s druge strane, nazivani i krivovjernicima, ali i neposlušnicima te nevjernicima u Božja otkrivenja i zapovjedi (Havel, 2013: 292).

U tom kontekstu, raniji islamski tekstovi ne teže prema potpunom antagoniziranju Židova, niti prema tome da ih proglase suštinski zlima, već im naprotiv pripisuju manjkave osobine – primjerice, kukavičluk ili varljivost, putem kojih ih se želi kontrastirati sa junačkim idealima i navodnom karakternom superiornošću muslimana (Stillman, 2002: 240). S druge strane, kasniji islamski vjerski spisi povremeno pozivaju na nasilje nad Židovima, te nerijetko

stavljaju naglasak i na nemogućnost Božjeg oprosta njihovog napuštanja, ili korumpiranja, njegovih izvornih učenja (Havel, 2013: 293). Prema Havelu se muslimanska kritika židovstva, ali i kršćanstva, može opisati putem dvije temeljne odrednice. Kao prvo, islam drži da su predislamske abrahamske vjere namjerno krivotvorile svoje vjerske spise. Nadalje, islamski nauk tvrdi se da su one, unatoč nagovještaju takvog događaja u njihovim (prema islamu) izvornim svetim tekstovima – *Indžilu* i *Tevratu*, odbile prihvatiti Muhameda kao posljednjeg u nizu poslanika onog Boga u kojega, prema muslimanskim tumačenjima, sljedbenici sve tri religije vjeruju (Havel, 2013: 291, 293, 298, 305 i 307). Kao drugo, islam pomnije polemizira odnos Židova prema tom proroku. S jedne strane, Muhamed je po dolasku u Medinu sklopio savez sa Židovima – te od njih nije tražio preobraćenje na svoju vjeru (Havel, 2013: 300), dok je, s druge strane, ubrzo ušao u ozbiljne sukobe sa njima. Naime, osim sa svojim odbijanjem da priznaju njegov proročki status, Židovi su se Muhamedu također zamjerili sa svojim osporavanjem njegovih vjerskih tumačenja (Havel, 2013: 301-304).

Važnu ulogu u muslimansko-židovskim sukobima imao je koncept džihada, koji je kroz vrijeme prerastao iz jednog oblika obrambenog rata – ili pak povremenog iznenadnog napada, u formu cjelovitog osvajačkog pohoda, a nakon kojega bi pokorena skupina bila stavljena pod starateljski autoritet islamskih vlasti (Havel, 2013: 340). Ovaj koncept činio je osnovu sustava *zimija* (arap. *dhimmi*), koji je naizgled barem donekle ublažio usredotočenost javnih kritika samo na Židove. Naime, kršćani, zoroastrijanci te pripadnici drugih vjera sada su u podjednakoj mjeri sa Židovima bili suočeni sa neinstitucionaliziranom i neformalnom diskriminacijom u islamskim društvima. Odnosno, iako im sustav vlasti, pod uvjetima plaćanja danka i prisezanja na odanost, svima omogućavao pravnu zaštitu (Lewis, 1998: 117-118, 120-124 i 129; Stillman, 2002: 241), javno mnijenje se je nastavilo kretati u onom smjeru koji je već bio obilježio partikularan odnos dijela muslimana prema Židovima u Srednjem vijeku. To jest, držalo ih se za skupinu koja je sklona varanju te koja zbog svog manjka vjere u Božje zapovjedi zaslužuje biti najstrože kažnjena (čak i više nego kršćani) onda kada nastupi Sudnji dan (Lewis, 1998: 130; Stillman, 2002: 241). Unatoč novoj raspodjeli tereta islamskih društvenih kritika među manjinskim vjerama, Židovi su se ipak ponekada izdvajali kao meta javnog negodovanja. Odnosno, budući da se je od *zimija* očekivalo da ne teže prema visokim društvenim položajima te da općenito budu skromni, svako napredovanje Židova u političko-upravnoj, ili pak birokratskoj, strukturi smatralo se je ozbiljnim oblikom kršenjem etičkih načela tog islamski utemeljenog sustava (Stillman, 2002: 241).

#### 4. Pozadina i tijek arapsko-izraelskog sukoba

Nakon što su članice Ujedinjenih naroda, krajem 1947. godine, izglasale da se tadašnja britanska mandatna Palestina podijeli u dvije nezavisne države – jednu većinski židovsku, a drugu većinski arapsku i muslimansku, ubrzo su se na području tog teritorija krenuli događati nemiri (Springer, 2008: 526 i 528; Tal i Tucker, 2008: 5-6). Budući da su se britanske snage pripremale za povlačenje, to je omogućilo da se od strane kako židovskih, pa tako i arapskih, militantnih skupina pokrenu akcije protiv civilnih meta na obje strane novih predloženih linija razdvajanja (Springer, 2008: 526 i 528; Tal i Tucker, 2008: 6). Kada su se britanske snage i formalno povukle u svibnju 1948., došlo je do dva bitna događaja. Kao prvo, proglašena je Država Izrael. Kao drugo, idućeg dana stigla je i reakcija arapskih zemalja, koje su okupirale one dijelove bivšeg mandata koji su trebali pripasti novoj arapskoj državi, ali također i jedan dio starog grada Jeruzalema. Unatoč tom događaju, Izrael je osvojio jedan važan prometni koridora koji vodi prema Jeruzalemu te je uspostavio svoju južnu granicu gotovo po cijeloj dužini istočnog dijela poluotoka Sinaja (Springer, 2008: 529; Tal i Tucker, 2008: 7-8). Nadalje, budući da je ovaj rat završio tek sa nizom bilateralnih primirja, niti jedna od sukobljenih strana na njegov ishod nije gledala kao na trajno i zadovoljavajuće rješenje političke situacije (Springer, 2008: 529; Tal i Tucker, 2008: 8).

Osam godina kasnije pronađen je novi povod za sukob između Izraela i Arapa. Naime, u Egiptu je došlo do nacionaliziranja Sueskog kanala od strane državnih vlasti predvođenih predsjednikom Naserom, a Izraelu je zabranjeno njegovo korištenje (Tal i Tucker, 2008: 8; Tucker, 2008: 965). Međutim, budući da je kanal prethodno bio u većinskom vlasništvu tvrtki iz Francuske i iz Ujedinjenog Kraljevstva, te su države ponudile Izraelu tajni plan. Prema tom prijedlogu je Izrael trebao samostalno vojno intervenirati protiv Egipta, a njegove neformalne saveznice bi se potom, pod izlikom postojanja potrebe da se uspostavi neutralna upravna zona između sukobljenih država, vratile u ulogu nadzornica kanala. Nakon toga su one trebale ponovno omogućiti izraelsko korištenje njegovih usluga (Tucker, 2008: 966; Tal i Tucker, 2008: 8). Izraelske obrambene snage potom su pokrenule akciju kojom su uspjele okupirati čitav poluotok Sinaj, i to sve do samog Sueskog kanala. Plan je do kraja upotpunjen kada su intervenirale zajedničke francusko-britanske snage, te kada ih je zamijenila mirovna misija Ujedinjenih naroda (Tucker, 2008: 967; Tal i Tucker, 2008: 8-9). Izraelske snage na Sinaju ipak se nisu u potpunosti povukle do 1957., a Izrael je uspio u svojoj namjeri da osigura pomorski promet na svojoj južnoj obali od egipatskog sabotiranja (Tucker, 2008: 967).

Nakon deset godina bez većih sukoba, Izrael se je 1967. ponovno našao uvučen u smrtonosnu razmjenu vatre sa svojim arapskim susjedima. Ovog puta je povod za rat došao iz Sirije, a koja je na sjevernoj granici Izraela raketirala nekoliko naselja (Vizzini i Zabecki, 2008: 933). Izraelski odgovor na ovu provokaciju bio je rušenje nekoliko sirijskih borbenih aviona. Ovaj događaj ponudio je savršenu priliku da Egipćani (koji Sueski rat nikada nisu prihvatili kao poraz) osmisle vlastiti povod za osvetnički napad na Izrael (Tal i Tucker, 2008: 9; Vizzini i Zabecki, 2008: 933). Kao pripremu za taj sukob, predsjednik Naser mobilizirao je egipatske snage na Sinaju (Tal i Tucker, 2008: 9) te je sklopio sporazum o suradnji sa Jordanom (Vizzini i Zabecki, 2008: 936). Međutim, Izraelci su Arape uhvatiti nespemne, te su uništiti velike dijelove egipatskog ratnog zrakoplovstva (Tal i Tucker, 2008: 9; Vizzini i Zabecki, 2008: 937). Nadalje, teritorijalni gubitci arapskih država također su bili veliki. Naime, Egipat je ponovno ostao bez čitavog Sinaja, a Sirija je ostala bez Golanske visoravni. Jordanu je pak oduzeta uprava nad „Zapadnom obalom” (ili nad „Judejom i Samarijom”). Izrael se je također teritorijalno proširio i na „Pojas Gaze” te na čitav Jeruzalem (Vizzini i Zabecki, 2008: 938).

## 5. Nacionalizam kod bliskoistočnih Arapa

Kada govorimo o istaživanju povijesnog razvoja i izvora arapskog nacionalizma, bitno je spomenuti djela Georgea Antoniusa, među kojima se ističe *The Arab Awakening*. U njemu autor naglašava da su u široj predislamskoj Arabiji boravile dvije glavne skupine stanovnika: sjeverna nomadska plemena, smještena između rijeke Eufrat i središnjeg dijela Arapskog poluotoka, te uglavnom sjedilačka plemena koja su nastanjivala visoravni na južnom dijelu poluotoka (Antonius, 1938: 22). Termin „Arapi” prvotno je bilo primjerenije koristiti samo za pripadnike nomadskih plemena sa sjevera, međutim, sa postupnim širenjem islama iz središta poluotoka njegova je primjena postala šira (Antonius, 1938: 22-23). Naime, islamsko carstvo na vrhuncu svoje moći protezalo se je od južnih dijelova današnje Francuske, pa sve do središnje Azije, te su zbog toga mnoge do tada samostalne etničko-kulturne skupine s vremenom integrirane u islamsku, a time nerijetko i u arapsku, civilizaciju. Antonius u tom kontekstu ističe da se povijesna važnost širenja islama ne očituje u opsegu teritorija kojega su njegovi sljedbenici uspjeli osvojiti u razmjerno kratkom vremenu (oko sto godina), već u dubini do koje su njegova vrijednosna obilježja prodrijetela u ona društva koja je pokorio, stvarajući na taj način nove civilizacije (Antonius, 1938: 23-24). Taj se je proces odvijao putem dva temeljna fenomena: islamizacije i arabizacije. Prvi od njih uveo je nove moralne i vjerske koncepcije u društva poraženih naroda, dok je onaj drugi utjecao kako na njihovu jezičnu homogenizaciju (kroz prihvaćanje arapskog kao novog materinjeg jezika), pa jednako tako i na njihov etnički sastav (kroz miješanje lokalnog stanovništva sa doseljenicima iz Arabije) (Antonius, 1938: 23-24).

Unatoč tome, Antonius smatra da istinskog arapskog nacionalnog pokreta nije bilo sve do 1847., kada je pod američkim pokroviteljstvom u Beirutu osnovano prvo suvremeno arapsko književno društvo (Antonius, 1938: 21). Odnosno, iako su se u arapskim dijelovima Osmanskog Carstva već prethodno nerijetko javljale pobune, po Antoniusu su one bile tek izolirani slučajevi motivirani ambicijama samo jedne određene društvene skupine ili pak nekog odvažnog i utjecajnog pojedinca, a ne neki oblik dobro organiziranog nacionalnog pokreta (Antonius, 1938: 21). Također, iako su procesi arabizacije te islamizacije bili usko povezani, utjecaj onog drugog bio je, u socio-kulturnom smislu, dalekosežniji. Tako su ona društva koja su bila uvelike arabizirana gotovo uvijek bila i uspješno islamizirana. S druge strane, islamizacija nekog naroda nije uvijek polučila i arabizaciju, te su tako mnoge moćne civilizacije, kao što je to ona perzijska, doživjele tek djelomičnu preobrazbu u prethodnih tisuću i četristo godina (Antonius, 1938: 25-26).



Jedan od ranih pokušaja uspostave arapskog nacionalizma odvio se je na prijelazu sa kraja 18. na početak 19. stoljeća. U njemu su središnju ulogu imali osmanski oficir Mehmed Ali (sada poznatiji kao Muhamed Ali Egipatski), i teolog Muhamed ibn Abdul Wahhab, čija su učenja postala temelj vehabističkog pokreta<sup>6</sup> (Antonius, 1938: 32-33). Naime, Mehmed Ali došao je u Egipat kao dio albanske vojne jedinice koju je osmanski sultan zadužio za pružanje otpora francuskim snagama predvođenim Napoleonom Bonaparteom. Iako je lokalni egipatski otpor ubrzo svladan od strane Francuza, Mehmed je iskoristio tu priliku kako bi se uspeo po vojnoj hijerarhiji, te je ubrzo bio priznat za osmanskog vojnog zapovjednika na egipatskom području (Antonius, 1938: 32).

Nadalje, u to vrijeme je na drugoj strani Crvenog mora jačao fundamentalistički pokret koji je držao da je islam postao suviše opterećen sa stranim utjecajima, te koji je osporavao vjerski i svjetovni autoritet kalifa (tada osmanskog sultana). Taj je pokret već 1747. pronašao saveznika (i sljedbenika) u pripadnicima vladarske kuće Al-Saud, ali je tek krajem 18. stoljeća uspio dovoljno osnažiti da bi mogao izvršiti ofenzivu na područja izvan svog ishodišta u središnjoj Arabiji (Antonius, 1938: 32-34). Na vrhuncu svoje moći vehabije su tako držale Irak te Siriju, ali i dva najsvetija grada u islamu: Meku i Medinu. Kako bi ponovno uspostavio svoju vlast nad tim područjima, osmanski sultan nagovorio je Mehmeda Alija da pokrene pohod na šire područje Arabije. Taj je sukob u konačnici trajao sedam godina, ali je ipak završio sa vehabijskim porazom i restauracijom osmanske vlasti (Antonius, 1938: 34). Takva pobjeda Mehmeda i njegovih sinova, a koja je sadržavala i dodatan ugled kojega sa sobom donosi osvajanje svetih mjesta, postavila ih je na važno mjesto u arapskoj javnoj svijesti (Antonius, 1938: 34-35). To je dalo dodatnu snagu Mehmedovim ambicijama da stvori svoje

---

<sup>6</sup> Vehabizam (arap. الوهابية / *Al-Wahhabiyyah*) – sekta i društveno-idejni pokret unutar islamske vjere koji ima temelje u učenjima Muhameda ibn Abdul Wahhaba (oko 1691. - 1792.), teologa i islamskog učenjaka iz Nedžda (Hughes, 1885: 659; Antonius, 1938: 33-34). Wahhab je smatrao da je islam njegovog vremena u svoj sastav prihvatio ideje koje nemaju temelje u izvornim učenjima proroka Muhameda, te da je u društvu potrebno provesti reformu kojom bi se vjernike vratilo na put „čistog” islama. On stoga nije zagovarao reinterpretaciju temeljnih načela te vjere, niti je nudio alternativna tumačenja islamskih doktrina, već je smatrao da iz islama treba izuzeti inovacije (Antonius, 1938: 33) (uključujući i vjerske inovacije ili *shirk*) (Hughes, 1885: 579). Prema Hughesu vehabijski pisci razlikuju četiri vrste *shirk*-a: *shirku 'l-'ilm* (pripisivanje znanja nekome drugome osim Bogu, to jest, vehabije tvrde da proroci i sveci ne posjeduju znanje o tajnim stvarima osim ako im ono nije prenijeto putem božanskog otkrivenja), *shirku 'l-tasarruf* (pripisivanje moći nekome drugome osim Bogu, odnosno služenje onima koji tvrde da nekoga mogu približiti Bogu), *shirku 'l-ibadah* (štovanje stvorenih stvari ili bića; primjerice, moljenje na grobovima preminulih svetaca ili postenje u čast na nečije sjećanje) te *shirku 'l-adah* (izvođenje ceremonija kojima se sugerira ovisnost o nekome drugome osim o Bogu) (Hughes, 1885: 579). Hughes izdvaja nekoliko osobitih obilježja vehabija: odbacuju *ijme* (dijelovi islamskog prava oko kojih je postignut konsenzus islamskih učenjaka) do kojih se je došlo tek nakon smrti *ashaba* (arap. الأصْحَابَة / *As-sahabah*) (osobe koje su bile u fizičkoj pristunosti proroka Muhameda tokom njegovog života ili su ga tada osobno upoznale) te tvrde da je u pitanjima islamske doktrine svaki muškarac koji zna čitati i tumačiti Kuran i Hadis sposoban samostalno donositi odluke; drže da nitko osim Boga ne posjeduje znanje o ljudima i da je grijeh moliti se ikome drugome osim Bogu te tumače kuranske formulacije „Božje sjedenje (na prijestolju)” te „Božja ruka” na doslovan način (Hughes, 1885: 661-662).

vlastito carstvo, te je on vojne snage koje su sudjelovale u pohodu na Arabiju pretvorio u vlastitu lokalnu egipatsku vojsku. S njom će u idućim godinama pokoriti Sudan, obje obale Crvenog mora te, tokom sudjelovanja u suzbijanju protuosmanske pobune, i značajan dio Grčke. Jedan od njegovih sinova osvojio je i Siriju, te je u svojim nastojanjima da pribavi i slabo branjeni Carigrad bio zaustavljen jedino od strane „Velikih sila” (Antonius, 1938: 35-36).

Ipak, Mehmedova nastojanja da oformi arapsko carstvo na području Egipta, Arabije i Levanta nisu bila samo stvar osobne vizije. Naime, postoje dokazi da je iza njih stajala i potpora nekih europskih sila, ali i lokalnog stanovništva u južnim osmanskim pokrajinama. Neki od muslimana (posebice u Siriji) koji su u vehabijama vidjeli nositelje arapskog pokreta za samostalnost, sada su to isto očekivanje prenijeli i na egipatske osvajače, dok su kršćani, vidjevši slučaj Egipta, polagali nade u to da će im nova arapska vlast biti više naklonjena nego li je to bila ona osmanska (Antonius, 1938: 37-38). Mehmedov je pokret na kraju ipak postao žrtva njegovih osobnih nedostataka. Naime, unatoč tome što je bio utjelovljenje nada mnogih Arapa, on nije bio dostatno integriran u njihovu kulturu te nikada nije naučio njihov jezik. (Antonius, 1938: 40-41). Nadalje, čini se da je porast Mehmedovog utjecaja ugrozio interese mnogih Europljana na Bliskom istoku – naime, moć njegove mornarice, te nadzor koji mu je bio omogućen nad trgovinskim rutama u morima oko Arabije i istoka Afrike, zabrinuli su London, dok je Rusija odbijala dopustiti pad Carigrada u arapske ruke (Antonius, 1938: 44-45). Ruski se interesi također, po autoru, mogu smatrati primarnim vanjskim čimbenikom koji je doprinjeo oduzimanju Sirije iz ruku Mehmeda, te time i nazadovanju ideje o arapskom carstvu, ali se ne može zanemariti niti utjecaj nevoljkosti ostalih europskih sila da povodljivu osmansku vlast (a čiji teritorij obuhvaća bitnu trgovinsku rutu preko kopna) zamijene sa otpornijom arapskom upravom (Antonius, 1938: 44-45).

Unatoč njegovom neuspjehu da zavlada nad većim dijelovima osmanskog teritorija izvan područja Levanta, vladavina Mehmeda, baš kao i one njegovih sinova Ibrahima i Saida te unuka Abas i Ismaila („Veličanstvenog”), postavile su određene temelje za ponovni uspon arapskog nacionalizma tokom sredine i druge polovice 19. stoljeća (Antonius, 1938: 41-51 i 54-56; Tibi, 1997: 83 i 96-99). U tom kontekstu, Tibi naznačuje da unatoč tome što je arapska nacionalna i kolektivna svijest svakako nastala pod značajnim europskim utjecajem, on nije mogao imati dublje posljedice po bliskoistočna društva sve dok nisu bili stvoreni uvjeti za slobodnije djelovanje njegovih nositelja (Tibi, 1997: 75). Primjerice, iako je obalno područje (današnji Libanon) osmanske Velike Sirije već od šesnaestog stoljeća imalo razvijene trgovinske odnose sa europskim silama (prije svega Italija i Francuska), te je sa njima dijelilo

i kršćanski identitet, njihove su mogućnosti za oblikovanje zbivanja izvan tog lokalnog konteksta bile neznatne. Naime, usprkos činjenici što su se na tom području (za razliku od ostatka Sirije) pojavile buržujске klase, one zbog podaničkog položaja svoje vjere u carstvu (odnosno, nalaženja izvan sastava islamske zajednice (arap. *umma*)), nisu mogle napredovati u osmanskoj upravnoj i birokratskoj hijerarhiji. Ovo stanje ipak je dovelo do toga da je zapadni dio Sirije, u kojemu su snažnu prisutnost imale francuske kršćanske misije, bio mnogo razvijeniji od unutrašnjosti regije, koju su obilježavali dugotrajni međusobni sukobi između nekoliko feudalnih dinastija, ali i nesuglasice između lokalnih vladara i središnjih osmanskih vlasti (Tibi, 1997: 95-96).

Tibi Siriju smatra ishodištem ranijih faza arapskog nacionalizma, te drži da su se 1830-ih, sa dolaskom Mehmedovog sina Ibrahima na vlast, dogodile presudne socijalne i upravne reforme (po uzoru na Egipat), koje su ubrzo omogućile da u regiji dođe do dubljih kulturnih i identitetskih promjena. Prije svega, ovdje je riječ o jačanju moći dviju društvenih skupina: sitne buržoazije sa europskim obrazovanjem, te kršćanskih Arapa koji su prisvajali američki utjecaj. Također, vjerske misije iz Europe dobile su potpunu slobodu djelovanja na području Sirije. Nadalje, iako će se s vremenom početi formirati kolektivni panarapski pokreti, Egipat će također razviti i vlastitu lokalnu inačicu nacionalizma, te će kroz idućih sto godina postati i jedan od najvažnijih centara arapske kulture i političko-ekonomske moći (Tibi, 1997: 96).

Havel ističe da je Prvi svjetski rat predstavljao prekretnicu za stanovnike Bliskog istoka, budući da su sa njime u toj regiji započeli određeni procesi koji se do tog trenutka tamo nisu bili pojavljivali. Nadalje, on također naglašava kako je taj rat – usprkos činjenici da je bio kako započet, pa tako i poglavito vođen, na europskom tlu, zapravo na mnogo načina bio faktor koji je, s jedne strane, ponovno javno istaknuo zapostavljene identitete, dok je u isto vrijeme izravno utjecao na stvaranje nekih potpuno novih oblika društveno-vrijednosne organizacije (Havel b, 2016: 50 i 53). Naime, prema Havelu je dio onog područja koje se često naziva „užim” Bliskim istokom na početku 20. stoljeća zapravo činio jednu, najvećim dijelom funkcionalno koherentnu, cjelinu. U tom kontekstu autor posebice naglašava odnos Europljana prema stanovništvu te regije. On se u bitnoj mjeri može opisati kao starateljski, snishodljiv i kolektivizirajući. Takav opis temelji se prvenstveno na nedostatku osviještenosti o postojanju jedinstvenih lokalnih obilježja (Havel b, 2016: 50-51).

Predratni Bliski istok također je bio obilježen vrijednosnom ustajalošću, a koja je značajnim dijelom bila rezultat osmanskih politika očuvanja mira – koji je, istovremeno, bio značajno narušen u europskom dijelu carstva (Havel b, 2016: 51). Naime, iako je Bliski istok do tada već više stoljeća bio nastanjen pripadnicima raznolikih etničkih te vjerskih skupina,

napori osmanskih vlasti uspjeli su ga izuzeti od utjecaja novih idejnih i političko-društvenih pokreta izvana (Havel b, 2016: 51). To je bila jedna od osnova bliskoistočnog identiteta do 1914. godine, te su u toj regiji, za razliku od konstantno turbulentne Europe, napori usmjereni prema bilo kojem obliku društvene promjene bili poglavito oportunističkog karaktera. Naime, zahtjevi za reformama na Bliskom istoku gotovo nikada nisu težili ka rušenju čitavog sustava osmanske vladavine (Havel b, 2016: 52). Ipak, prema Havelovom mišljenju, u Osmanskom Carstvu uspješno su se razvila četiri bitna političko-društvena pokreta koji su nadišli takav obrazac povremenog „polurevolucionarnog” djelovanja – onaj za stvaranje turske nacionalne države, onaj za formiranje židovskog „doma” u Palestini, onaj za uspostavu panarapskog entiteta pod vlašću Hašemita, baš kao i onaj koji je kroz prethodnih osamdeset godina (iako u različitim oblicima) preživio u Egiptu (Havel b, 2016 b: 52-53).

Ostali slični pokretni na području osmanskog Bliskog istoka nisu se ozbiljnije niti razvili sve do početka posljednje četvrtine 20. stoljeća. Naime, Havel kaže da iako su duže vremena već postojali određeni oblici „lokalpatriotizma”, oni nisu nadilazili želju da se na osnovi folklora i mitova stvori tek jedan autonoman identitet, a koji bi određenu skupinu ljudi (i to unatoč mogućoj pripadnosti istoj vjeri) razlikovao od mase okolnih skupina (Havel b, 2016: 53). Drugim riječima, bliskoistočni identiteti predratnog doba najčešće nisu bili povezani sa određenim zemljopisnim područjem ili pak državno-političkom zajednicom, ali niti sa konceptom nacije (Havel b, 2016: 53). Havel jedan od glavnih razloga za ovakvo stanje vidi u nedostatku obrazovanja i pismenosti kod velikog dijela tadašnjeg stanovništva, te posebno naglašava i da je prvo veliko djelo arapskog nacionalizma („Arapsko buđenje” Georgea Antoniusa) objavljeno tek u razdoblju neposredno prije početka Drugog svjetskog rata (Havel b, 2016: 54).

Ipak, kada je došlo do početka Prvog svjetskog rata, u kojemu su se Osmanlije opredijelile za Središnje sile (uz Njemačku i Austro-Ugarsku), kalifov (odnosno, sultanov) je poziv na ujedinjenje svih muslimana u jednu frontu protiv Saveznika uvelike naišao na veliki otpor. Naime, vladar Hidžaza, u kojemu se nalaze dva najsvetija islamska grada – Meka i Medina, zabranio je na tom području provedbu kalifovog poziva na džihad te je stao na stranu Saveznika (Havel b, 2016: 56-57). Uz to, porast turskog poslijeratnog nacionalizma poslužio je kao izvor zajedništva za Arabe iz svih vjerskih skupina (koji su u tom nacionalizmu vidjeli zajedničkog neprijatelja), te je to doba bilo obilježeno i napuštanjem ideje panislamizma, kao jedne od osnovnih točaka okupljanja dijela bliskoistočnog stanovništva unutar nekadašnjeg osmanskog sustava (Havel b, 2016: 57).

Budući da je taj pad panislamizma sa sobom donio i dezintegraciju shvaćanja islamske zajednice (arap. *أمة / ummah*)<sup>7</sup> kao osnove za dio tadašnjih bliskoistočnih identiteta, arapski svijet je zakoračio u doba svojevrsne regionalne „renesanse”, ali je ona, za razliku od svog europskog „pandana”, bila uskraćena za vrijednosne temelje na kojima bi mogla graditi nova identitetska usmjerenja (Havel b, 2016: 58). Nadalje, kako to ističe Havel, ona je svoje ishodište imala u okolnostima koje su arapskom svijetu bile strane, te joj je stoga, unatoč javljanju određenog „kreativnog duha” i „nacionalnog zanosa”, naizgled nedostajalo i praktičnog „materijala” od kojega bi mogla oblikovati nešto novo, ali u isto vrijeme i dalje autohtono „arapsko” (Havel b, 2016: 58). Po autoru je u nedostatku političke i vjerske discipline koju je do tada, kroz čitavih četristo godina, pružala vlast Carigrada došlo do tri temeljna fenomena putem kojih su se oblikovali novi identiteti u arapskom svijetu. Kao prvo, tu je amalgamacija već postojećih identiteta. Potom, odricanje od prethodnih identiteta i traženje ili stvaranje nekih „čistih” identitetskih obilježja, koja nisu bila dio dotadašnje tradicije. Kao posljednje, neki su u potpunosti odustali od „identitetske politike” (Havel b, 2016: 58). Sa tom trodiobom interesa došlo je do opadanja utjecaja panarabizma, koji je, kao ideja naizgled primjerenija te primjenjivija za „novo doba” dominacije nacionalno-državnih interesa, prethodno bio zamijenio panislamizam (Havel b, 2016: 58-59).

Arapski nacionalizam je u svojim najosnovnijim oblicima bitnijim dijelom proizašao iz europskih nacionalizama 19. stoljeća, ali je on tek sa raspadom Osmanskog Carstva dobio mogućnost da proširi svoj utjecaj u društvenoj svijesti etnički i vjerski raznolike populacije Arapa u bliskoistočnoj regiji (Dawisha, 2016: 12, 15, 17-18 i 20-21). To se je dogodilo kroz njegovu pretvorbu u dva temeljna oblika, jedan od kojih je lokalnog tipa, dok je drugi pak nadnacionalan, ali istovremeno i državotvoran. Onaj prvi naziva se stoga „arabizmom”, dok se onaj drugi naziva „panarabizmom” (Dawisha, 2016: 9-10).

Ipak, čini se da su oba oblika arapskog nacionalizma bila obilježena privrženošću prema idejama sekularizma (Dawisha, 2016: 25-26, 31 i 69-70). U kasnijim razdobljima jedan dio tih pokreta okrenuti će se i idejama socijalizma (Dawisha, 2016: 4, 154, 174 i 191), budući da njegove kolektivizirajuće društvene doktrine te ireligijski karakter na mnogo načina služe kao komplementarne pojave temeljnim načelima tog novog nacionalizma. Arabizam i panarabizam svoj su vrhunac u široj regiji naizgled dostigli krajem 1940-ih godina (Dawisha, 2016: 124-127), te se doima kao da su nakon arapskog poraza iz 1967. naglo počeli slabjeti

---

<sup>7</sup> Ummet (arap. *أمة / ummah*) - naziv koje se koristi za različite oblike zajednica, uključujući za „narod” (primjerice „narod Muhamedov” (arap. *Ummatu Muhammad*)), za „naciju” te za „sektu” (Hughes, 1885: 654). Termin se u Kuranu pojavljuje oko četrdeset puta (Hughes, 1885: 654), a često se u razgovoru i u pisanim djelima upotrebljava u značenju „islamska zajednica” (Havel b, 2016: 61).

(Dawisha, 2016: 253). Naime, izgledno je da je takav neočekivani rasplet ratne situacije dao njihovim ideološkim suparnicima – islamistima i islamskim fundamentalistima (Ajami, 1981: 50-51; Dawisha, 2016: 51, 102-103, 128 i 197), poticaj da nastoje pridobiti stanovništvo na svoju stranu, ali i da izađu iz sfere društvenih margina, u koje su se pod državnom prisilom morali povući tokom prethodna dva desetljeća (Dawisha, 2016: 127, 256-257).

Slabljenje sekularnog nacionalizma imalo je bitne posljedice po odnose snaga u regiji, koja je bila podijeljena u dva glavna „bloka” država (Ajami, 1981: 13 i 37; Dawisha, 2016: 188). Prvi je bio obilježen republikanskim uređenjem u svojim članicama (Ajami, 1981: 13 i 37), sekularizmom kao dominantnom državnom doktrinom (Ajami, 1981: 63-64 i 70), nižim standardom života stanovnika (Ajami, 1981: 80) te zemljopisnim smještajem na zapadnom dijelu Bliskog istoka. Njegove suparnice bile su poglavito monarhističke zaljevske države te Jordan (Ajami, 1981: 13 i 37), koje su zagovarale socijalne stavove utemeljene u doslovnijim tumačenjima vjerskih tekstova (Ajami, 1981: 63-64 i 71-72). Također, zaljevske države su zbog posjedovanja vrijednih prirodnih resursa imale veće ekonomske sustave i bolji standard života (Ajami, 1981: 80 i 105). Sa iznenadnim porazom sekularne vojne koalicije započela je era diplomatskog i obrambenog zbližavanja tih blokova. Međutim, zaljevske monarhije ipak su odlučno pružile gospodarski primat nad čitavom bliskoistočnom regijom (Ajami, 2014: 103-105; Demant, 2006: 37-38). Nadalje, unatoč tom proširenju protuizraelske suradnje arapska zajednica morala nositi sa unutarnjom krizom – izbijanjem krvavih nemira između dijelova sunitске i šijitske grane muslimanskog stanovništva (Dawisha, 2006: 270). Ipak, novi arapski savez će šest godina nakon Šestodnevnog rata voditi još jedan veći sukob sa Izraelom, a čiji će ishod naizgled poništiti mnoge od nepovoljnih teritorijalnih i društvenih posljedica prethodnog vojnog gubitka (Demant, 2006: 36).

## 6. Izvorišta sekularizma na Bliskom istoku

Često se smatra da je doba pojačane sekularizacije na Bliskom istoku počelo nedugo prije raspada Osmanskog Carstva (Havel b, 2016: 57). Naime, uslijed poraza Središnjih sila u Prvom svjetskom ratu, došlo je do ubrzanog slabljenja te tvorevine, koja je stoljećima bila jedna od dominantnih sila u regiji. Također, svega jedno desetljeće prije ratnog poraza Osmanlija, Mladi Turci srušili su autokratski i konzervativni ustav te države te su na njegovo mjesto doveli reformistički ustav (Demant, 2006: 23; Havel b, 2016: 53). To je ubrzo oslabilo i autokratski status sultana – koji je za sebe uz titulu svjetovnog vladara prisvajao i vjersku titulu kalifa (Havel b, 2016: 54; Nafi, 2016: 184), a nakon poraza carstva u ratu njegova uloga kao jedne od vodećih figura u islamskog svijeta naoko je sasvim poništena. Slom Osmanlija doveo je i do pojave nacionalnih osjećaja kod mnogih naroda koji su dugo vremena bili potlačeni sultanovom vlašću (Havel b, 2016: 52-53 i 57; Lewis, 1998: 100-101) – tako je, primjerice, na jednom dijelu tog oslabljenog carstva nastala sekularna Turska republika (Lewis, 1998: 134). Ipak, većina teritorija raspadajućeg carstva stavljena je pod *de facto* upravu europskih sila (a pod *de jure* nadzor nemoćne Lige naroda) (Lewis, 2010: 78). Među bitnije posljedice takvog završetka rata svakako se svrstava i Balfourovu deklaraciju – kojom se je aktivno poticalo Židove da teže ka uspostavi vlastitoga „doma” u Palestini (to jest, na području Erec Izraela<sup>8</sup>) (Havel, 2013: 53, 399 i 418-419).

---

<sup>8</sup> Erec Izrael (hebr. אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל / *Eretz Israel*) ili Zemlja Izrael – geografsko područje u istočnom dijelu užeg shvaćanja Bliskog istoka. U Bibliji je prvi puta spomenuto u 15. poglavlju Postanka, kao zemlja koju je Jahve dao potomcima Abrahama: „Potomstvu tvojemu dajem zemlju ovu od Rijeke u Egiptu, do Velike rijeke, rijeke Eufrata: Kenijce, Kenižane, Kadmonce, Hetite, Peričane, Refaimce, Amorejce, Kanaance, Girdašane, Jebusejce” (Grubišić c, 1968: 10). Nadalje, u 23. poglavlju Izlaska Jahve izlaže „Upute za ulazak u zemlju kanaansku”, u kojima obznanjuje da se ona proteže „od Crvenoga do Filistejskoga (Sredozemnog) mora, od pustinje pa do Rijeke (Euftrat)” (Grubišić b, 1968: 62). U 34. poglavlju Brojeva Jahve se obraća Mojsiju te mu obznanjuje da će Izraelcima u baštinu pripasti „zemlja kanaanska”, čije su granice opisane kao sljedeće: „Južna strana protezat će vam se od pustinje Sina (pustinja Negev) uz Edom (pustinja Arava). Južna će vam granica početi s kraja Slanog (Mrtvog) mora na istočnoj strani. Onda će vam granica skrenuti na jug, prema Akrabimskoj strmini i nastaviti se preko Sina. Doprijet će na jugu do Kadeš Barnee; zatim će izaći prema Hasar Adaru i nastaviti se do Asmone. Od Asmone granica će skrenuti prema Egipatskom potoku i izaći će na more. Zapadna granica bit će vam Veliko (Sredozemno) more; neka vam je to granica prema zapadu. A ovo će vam biti sjeverna granica: od Velikog mora povucite crtu na brdo Hor; s brda Hora onda potegnite crtu do ulaza u Hamat; završetak grancie bit će Sedada. Onda će se granica protegnuti do Zifrona i završiti u Hasar Enanu. To će vam biti sjeverna granica. Za svoju istočnu granicu povucite crtu od Hasar Enana do Šefama. Granica će se spuštati od Šefama do Rible, istočno od Ajina. Odande će se granica spustiti i doprijeti do istočne obale Kineretskog (Galilejskog) jezera. Iza toga spustit će se granica niz Jordan da završi u Slanome moru” (Grubišić a, 1968: 138-139). U 47. poglavlju Ezekielia Jahve izlaže granice zemlje koja će biti podijeljena između „dvanaest plemena Izraelovih”: „na sjeveru, od Velikoga mora put Hetlona do Ulaza u Hamat: Sedad, Berota, Sibrajim, između kraja damaščanskog i hamatskoga, i Haser Enon, prema granici hauranskoj. Granica će se, dakle, protezati od mora do Haser Enona, kojemu je na sjeveru kraj damaščanski i hamatski - sjeverna strana. Istočna strana: između Haurana i Damaska, između Gileada i zemlje izraelske, pa Jordanom kao granicom prema istočnom moru do Tamara - istočna strana. Južna strana: prema jugu od Tamara do Meripskih voda i Kadeša pa potokom prema Velikom moru - južna strana, prema

Unatoč tom prividnom trendu sekularizacije, čini se da je u kasnim 1920-im te ranim 1930-im godinama ipak došlo do ponovnog jačanja primarno vjerski utemeljenih pokreta otpora kolonijalizmu, koji su se, po nekima, najsnažnije manifestirali u Egiptu (Demant, 2006: 31-32 i 63). Kroz idućih 20 do 30 godina islamistički pokret predvođen Muslimanskim bratstvom nastojao je kroz aktivan angažman u rješavanju socijalnih pitanja pridobiti širu potporu egipatskih masa te je postupno postajao oporba vladavini kralja i nacionalističke liberalne stranke *Wafd* (Demant, 2006: 31-32 i 97). Do ranih 1950-ih je Muslimansko bratstvo izgledno uspostavilo i labavu suradnju sa Gamalom Abdelom Naserom te mu je navodno čak aktivno pomagalo pri rušenju monarhije u vojnom udaru. Ipak, njihovi su odnosi potom ubrzo postali više neprijateljski te je Naser (zbog toga što je u toj organizaciji počeo uviđati veliku prijetnju i za svoju vlastitu vladavinu) inicirao mjere suzbijanja, a kasnije i izravne zabrane, njezinog političkog i društvenog djelovanja (Demant, 2006: 97-98).

---

jugu. A zapadna strana: granica je Veliko more pa do nadomak Ulaza u Hamat - zapadna strana” (Gas, 1968: 865).



## 7. Islamizam

Islamizam se na osnovnoj semantičkoj razini može definirati kao skup političkih ideja i pokreta koji svoje idejno izvorište ili praktični nacrt za djelovanje temelje na načelima islama (Harris i Nawaz, 2015: 17-18). Međutim, taj pojam je zbog duge povijesti uporabe podložan mnogim različitim interpretacijama (Demant, 2006: 89). On svoje suvremenije temelje ima u dinamičnom razdoblju 1800-ih (Demant, 2006: 29 i 112), tokom kojega su na Bliskom istoku djelovale mnoge idejno te sadržajno suprotstavljene društvene silnice. Tako je, s jedne strane, porast pismenosti kod opće populacije – kao rezultat uvođenja novih tiskarskih tehnologija (Lewis, 1998: 95) te pojave boljih uvjeta obrazovanja, po svemu sudeći, izravno doveo do ubrzanog slabljenja utjecaja tradicionalnih islamski autoriteta pri tumačenju Kurana i ostalih vjerskih spisa (Ajami, 2014: 100-101). S druge strane, islamski svijet je također dugo bio pod snažnim kulturnim utjecajem europske civilizacije, a koja je u vrijeme porasta muslimanske privrženosti prema ranim oblicima islamizma i sama tek nedavno bila izašla iz radikalnog zaokreta u temeljnim društveno-političkim vrijednostima i načelima. Ta promjena je u Europi bila uzrokovana revolucijom u Francuskoj, ali i Industrijskom revolucijom. (Demant, 2006: 90-91; Laroui, 1997: 175; Lewis, 1998: 58, 134-135).

Prodiranje znanstvenih ideja iz renesansnog humanizma (Laroui, 1997: 47) – a koje je potom bilo dodatno osnaženo prodiranjem političkih i tehnoloških tekovina iz dviju zapadnih revolucija (Lewis, 1998: 58; Lewis, 2010: 51), te prepoznavanje europske civilizacije kao tehnološki naprednije, dovelo je toga da je islamski svijet ušao u dugotrajno stanje sve veće polarizacije (Demant, 2006: 204-205; Lewis, 2010: 23-24). S jedne strane nalazili su se oni koji su na takvo novo stanje gledali kao na grijeh u vjerskom smislu (Ajami, 1981: 52, 55 i 66; Dawisha, 2006: 296; Demant, 2006: 18, 23, 205-206), dok su na drugoj strani bili oni koji su ga vidjeli kao situacijsku nužnost, a putem koje će se moći osnažiti napori koji teže prema tome da se autohtonu islamsku civilizaciju obrani od snažnijeg europskog neprijatelja (Laroui, 1997: 113-114 i 116-118). Islamizam se je u takvoj socijalnoj dihotomiji odlučio za poticanje djelovanja utemeljenih na idejama modernizma, kao oblika povratka bliskoistočnih društava jednom idealiziranom obliku izvornog islama (Havel b, 2016: 70 i 78; Laroui, 1997: 60-62). Dakle, prema ranim islamističkim uvjerenjima je tehnološki modernizam naizgled bio u samoj srži islamske vjere, a ne samo sastavnica strane civilizacije koja je bila nametnuta islamskoj civilizaciji (Laroui, 1997: 58-62).

Prema nalazima prethodnih analiza ove teme, doima se da je bitan trenutak u daljnjem razvoju suvremenog islamizma bilo je osnivanje Muslimanskog bratstva, a koje je u Egiptu

počelo djelovati 1928. (Mozaffari, 2007: 25). Ono je isprva funkcioniralo kao protuzapadni pokret, koji je naoko nastojao spriječiti da inovacije na Bliski istok dođu iz Europe (Demant, 2006: 31) Umjesto toga, zalagali su se za to da inovacije u toj regiji budu odraz autohtonog islamskog karatera (Demant, 2006: 40). U tom kontekstu, izgleda kao da početna misija tog pokreta uopće nije bila preovedba čvrstih političkih i ideoloških načela (Mozaffari, 2007: 22-23). Naime, ona su naizgled tek kasnije postupno prihvaćena iz misaonih krugova drugih islamista – poglavito iz istočnih dijelova Bliskog istoka, ali i iz dijelova britanske Indije, (odnosno, iz područja današnjeg Pakistana) (Mozaffari, 2007: 19, 23). Među istaknutijim idejama takve prirode može se navesti tvrdnju da je za dugoročni opstanak općeg razvoja u islamskim zajednicama presudno osigurati to da se u njima provodi suverenitet koji proizlazi iz Boga (Qutb, 2006: 18). Odnosno, nužno je da države politički i upravno budu uređene ili kao „islamske republike” ili kao „islamske monarhije” (Mozaffari, 2007: 20, 23 i 28), te također nije dostatno samo to da se na njihovom čelu nalaze muslimani (Mozaffari, 2007: 28-30; Qutb, 2006: 11 i 68 ).

## 8. Fundamentalizam

Čini se da je fundamentalizam najviše povezan sa nekim elementima povijesnog islamizma, ali i da mu nije potpuno istovjetan (Lewis, 2010: 30, 52-53). Naime, on je pojava za koju se doima da se javlja u sve tri velike abrahamske religije, dakle u kršćanstvu, judaizmu te islamu (Demant, 2006: 74-75; 89-90; Havel, 2013: 588; Lewis, 2010: 52-54). U slučaju muslimana izgleda kao da je on je bio uvjetovan postojanjem jedne povijesne socijalne dihotomije. Iako se čini da je njezin sastav bio kompleksan, po mnogim je autorima primarni „rascjep” bio između onih muslimana koji su okretanje prema izvornim (znanstveno, tehnološki te inovacijski racionalističkim) učenjima iz vremena proroka Muhameda smatrali nužnim alatom za odvrćanje deklarativno „neislamskih” utjecaja kolonijalizma (Qutb, 2006: 26, 121-122 i 246), te onih koji su, naproitu tome, očito držali da se neke od sastavnica tih učenja (kao što su to prihvaćanje demokracije i parlamentarnog zakonodavstva), teško mogu spojiti sa islamskim dogmama o postojanju apsolutne i nezamjenjive nadmoći božanskih zakona (Lewis, 1998: 134-136; Lewis, 2010: 23-24, 41, 133; Qutb, 2006: 112, 150, 187 i 246).

U kontekstu takvog navodnog idejnog duopola, može se tvrditi da se fundamentalizam možda treba definirati kao jedan oblik „islamskog populizma”. Takvo shvaćanje ove pojave podrazumijevalo bi to da ona ne izgleda kao da ima čvrsto ideološko usmjerenje, baš kao i to da ona naoko promiče raznolike oblike djelovanja (Lewis, 2010: 8-9) čija je deklarativna zadaća dovesti do poraza židovske i „zapadnjačke” civilizacije, odnosno, do okončanja neke percipirane ekonomske, političke i kulturne uzurpacije područja Bliskog istoka od strane tih aktera (Lewis, 2010: 8, 27-28; Qutb, 2006: 17 i 124).

Jedna od značajnijih ličnosti u razvoju suvremenog islamizma, ali i fundamentalizma, a čija djela na intelektualno koherentan te cjelovit način prikazuju temeljne ideje koje stoje iza svake od tih pojava, jest Sayyid Qutb. On je bio važna figura u egipatskom Muslimanskom bratstvu, te je iza sebe ostavio raznolik knjižveni opus, u kojemu se je, među ostalim, iscrpno bavio i sa odnosom „Zapada” i islamskog svijeta. Qutb je poglavito smatrao da se se islam njegovog vremena nalazi u stanju džahilijeta<sup>9</sup> (ili „predislamskog neznanja”), a držao je da su

---

<sup>9</sup> Džahilijet (arap. جاهليّة / *jahiliyya*) - doba u kojemu prevladava stanje *jahla* (arap. جهل), što je termin kojim se teolozi služe kako bi opisali neznanje, neukost ili nepoznavanje vjerskih istina (Hughes, 1885: 224; Qutb, 2006: 391). Po Hughesu *jahl* ima dva primarna oblika: *jahl-i-basit* („jednostavno neznanje”) te *jahl-i-murakkab* („složeno neznanje” ili „potvrđena zabluda ili greška”) (Hughes, 1885: 224). Drugim riječima, džahilijet je stanje predislamske „neukosti”, a u islamističkim učenjima je ono opisano kao doba u kojemu bliskoistočnim Arapima nedostaje shvaćanje o postojanju zajedničke svrhe, kao i organizacijske kohezije te discipline (Dawisha, 2016: 102-103).

njime također opterećeni i svi vladajući režimi te države na Bliskom istoku. Drugim riječima, Qutb je u njima vidio samo nastavke onih tvorevina koje su, po njemu, bile zaslužne za opću vjersku „neukost”, kao i negiranje božanskih zakonitosti, na području Arabije prije dolaska islamske vjere. On je stoga odbijao svoju odanost dati bilo kojoj svjetovnoj ili vjerskoj vlasti, već samo islamu (Qutb, 2006: 11). Uz to, on je vjerovao da autoritani model svjetovne vlasti, koji je prevladavao na području svih suvremenih arapskih političkih zajednica, izravno služi kao medij za zaštitu džahilijeta, te da je za njegovo pokoravanje stoga potrebno oformiti jednu širu idejnu te društveno-obrambenu strukturu, a čiji bi konačni cilj bio uspostava islamske države (Qutb, 2006: 11). Nadalje, jedna od Qutbovih primarnih kritika usmjerenih protiv arapskih vladara, bila je ta da su oni za sebe prisvojili jednu od najvećih Božjih odlika – suverenost nad ljudima. Naime, zamjera im prije svega stvaranje novih društvenih zakona, vrijednosti te obrazaca individualnog i kolektivnog ponašanja, koji, po Qutbu, djelomično ili pak potpuno zapostavljaju one koje je ljudima, putem božanskog otkrivenja, već bio prenjeo Allah (Qutb, 2006: 26-27).

Qutb priznaje europsku tehnološku nadmoć, te ističe da islam stoga svoj ponovni uspon, baš kao i svoje previđeno preuzimanje vlasti nad svijetom od džahilijeta, mora temeljiti na promicanju određenog načina života, ali i samih vjerskih načela. Ipak, on odbacuje tvrdnju da takva usmjerenost islamskih društava podrazumijeva i odbacivanje tehnologije kao takve. Naprotiv, Qutb tehnološki razvoj smatra ne samo nužnim iskazom ljudske svrhe postojanja (putem kojega se odaje počast Stvoritelju), već i neophodnom sastavnicom strategija daljnjeg opstanka islama, Arapa te čitavog ljudskog roda (Qutb, 2006: 26-27). Međutim, on vidi problem u tome što tehnološki napredak, baš kao i porast općeg blagostanja i materijalnog bogatstva, u njegovom vremenu ne dovode do opadanja razina „neznanja” (Qutb, 2006: 26-27). Naime, on tvrdi da ti oblici materijalizma, neprekidne težnje za bogatstvom i inoviranja zapravo dovode do iskorištavanja pojedinaca, ali i čitavih zajednica, od strane onih koji putem agresivnih kapitalističkih te konzumerističkih mehanizma podižu „pobunu protiv Allaha”, a time i oduzimanju njegovim stvorenjima osnovno dostojanstvo koje im je On podario (Qutb, 2006: 27).

Qutb priznaje da Kuran – unatoč tome što u isto vrijeme uspijeva graditi osjećaj vjerskog zajedništva među muslimanima te putem njihovog djelovanja poticati slabljenje moći pripadnika džehilijeta, ipak nije dostatan alat za brisanje svih utjecaja koje je džehilijet usadio u vrijednosno-idejna shvaćanja islamske civilizacije. Naprotiv, autor naglašava da je i sama islamska vjera (kao suprotnost džehilijetu), a u korak s njom i muslimanska zajednica koja ju utjelovljuje, nastajala kao jedan dinamičan i organski, a ne kao teološko-teorijski i

intelektualni, projekt (Qutb, 2006: 50). Također, Qutb ističe da je adekvatno socijalno organiziranje na najnižim razinama društva nešto što mora ići u stopu sa razvojem samih vjerskih ideja, budući da im to daje praktičnu dimenziju. U tom kontekstu, po islamistima, faza formiranja vjerskih temelja ne smije se sastojati od prenošenja teorijskog znanja o određenim vjerovanjima, već im se zapravo mora „udahnuti život” kroz njihovo usađivanje u „srca ljudi” i formiranje društvenih struktura, čija će dinamika odnosa (kako prema svojim članovima, pa tako i prema onima koji su izvan zajednice) biti slika i prilika napretka u vjerskim idealima (Qutb, 2006: 50-51).

Islamistička uvjerenja podsjećaju da je Allah izvor svih zakonitosti u svemiru, te da ljudi, baš kao i sva ostala živa i neživa priroda, nemaju izbora negoli slijediti prirodne zakone, koji su osnova svake znanosti, uključujući i fiziku (Qutb, 2006: 56). Stoga, prema Qutbu, ljudi ne bi smjeli onaj dio svog života u kojemu imaju slobodnu volju (dakle, svoje društveno ili individualno djelovanje) podređivati zakonima koji nisu dani od Allaha. Drugim riječima, ljudi nemaju pravo isključivati islam iz onih aspekata svojih života koji nisu izravno predmet ili posljedica prirodnih pojava, te nije poželjno formirati vlastite sustave vrijednosti ili načine življenja (Qutb, 2006: 57). Džahilijet, po autoru, čini upravo to, budući da iznad čovjeka postavlja drugog čovjeka, te dovodi u sukob dva lica ljudske egzistencije: onaj nad kojim on nema kontrolu (bolest, smrt, gravitacija) te onaj koji je barem djelomice unutar njegove sfere funkcionalne autonomije (Qutb, 2006: 57).

Džihad<sup>10</sup> ima važnu ulogu u filozofiji Sayyida Qutba, budući da ga smatra obvezom za svakog muslimana (kako je i izloženo u Kuranu), ali i alatom za borbu protiv zapadnih

---

<sup>10</sup> Džihad (arap. جهاد) - u doslovnom prijevodu „napor, trud ili težnja”. Islamska vjerska obveza, kao i božanska institucija, koja ima svrhu širiti i unapređivati islamsku vjeru te braniti islam od njegovih neprijatelja. Ona se sastoji u vođenju vjerskog sukoba sa onima koji propitkuju ili negiraju misliju proroka Muhameda. Džihad je u Kuranu opisan u nekim ajetima (stavkama) iz tako zvanih „medinskih” sura (poglavlja), koje su proroku Muhamedu otkrivene kada je već bio uspostavio stabilnu političku vlast, a putem koje je mogao svojim suparnicima nametati određene uvjete djelovanja (Hughes, 1885: 243). Tesavufski ili sufijski učenjaci razlikuju dvije vrste džihada: „veliko ratovanje” (*al-Jihadu 'l-Akbar*) te „manje ratovanje” (*al-Jihadu 'l-Asghar*). *Al-Jihadu 'l-Akbar* vodi se protiv vlastitih individualnih žudnji, dok se sa „nevjernicima” muslimani sukobljavaju u *al-Jihadu 'l-As-ghar*. Kada se područja nastanjena sa takvim „nevjernicima” nađu poražena od strane neke muslimanske vojske, ona tim stanovnicima može ponuditi neku od sljedećih mogućnosti: ulazak u islamsku zajednicu i islamsku državu putem prihvaćanja islamske vjere (čime oni postaju ravnopravni i punopravni članovi tog društva), plaćanje poreza ili tibuta (džizja ili *jizyah*) koji im zauzvrat daje status štićenog podanika islamske države (zimija ili *zimmi / dhimmi*), te smaknuće, za one koji odbiju i preobraćenje i plaćanje poreza (Hughes, 1885: 243). Nadalje, jedna od Allahovih naredbi Muhamedu, u kojoj mu on daje dopuštenje za džihad, dijeli „nevjernike” na tri skupine: na zimije, na one sa kojima su muslimani u ratu, te na one sa kojima su oni potpisali sporazume o održavanju stanja mira. Allah je svom proroku naredio da ispunjava uvjete takvih sporazuma, dokle god ih se pridržavaju i „nevjernici”. Ipak, čak i ako ih „nevjernici” prekrše ili zapostave, objava rata od strane muslimana ne smije prethoditi njihovom upozorenju „nevjernicima” o tome da se ne pridržavaju dogovorenih uvjeta (Qutb, 2006: 63). Nadalje, u kasnije otkrivenim poglavljima Kurana, Allah je naredio da se rat također treba objaviti i protiv onih „Naroda knjige” (sljedbenici abrahamskih religija koje su postojale prije

društava, u kojima on vidi utjelovljenje dekadencije islamskih vjerskih učenja i društvenih vrijednosti. Također, Qutb izlaže svojevrsnu vjersko-idejnu genealogiju džihada, te opisuje uvjete pod kojima se on može započeti i voditi. Prije svega, autor naznačuje da je Allah svom proroku, Muhamedu, naređenja o vjerskom djelovanju na Zemlji iznosio u nekoliko zasebnih faza, počevši sa surom u kojoj mu govori da „čita, u ime Gospodara svoga, koji stvara”, a nakon toga nastavlja i sa onom u kojoj mu se obraća sa: „O ti koji si ogrnut plaštem! Ustani i upozoravaj!”. Dakle, Allah je svom proroku dao zadatak da, u Njegovo ime, upozori sve veći broj ljudi da oni trenutno ne žive u skladu sa pravim učenjima. Prvi koji su primili tu poruku bili su pripadnici Muhamedove obitelji, a nakon njih uslijedili su i svi članovi njegovog naroda. Potom je ona stigla i do okolnih arapskih stanovnika, a nakon njih i do čitavog područja Arabije. Posljednja etapa širenja Allahove poruke čovječanstvu jest ona u kojoj ona dopire do svih ljudi u svijetu (Qutb, 2006: 63). Ipak, Allah Muhamedu nije odmah dao dopuštenje da započne sa oružanom borbom ili da ubire poreze od „nevjernika”, već je od njega zahtijevao da pokaže strpljenje te da se pri širenju islama uzda u svoju sposobnost propovjedanja (Qutb, 2006: 63).

Qutb potom navodi nekoliko razloga zbog kojih je džihad, po njemu, tako koristan te uspješan alat u postupku suočavanja islama sa svim izazovima koje pred njega stavljaju društva obavijena sa idejama iz džahilijeta. Prije svega, sama Allahova metoda širenja islama temelji se na praktičnim načelima. Naime, budući da džahilijet ima ne samo idejnu, već također i društvenu, političku, ekonomsku te materijalnu dimenziju, islam je morao uspostaviti barem približno slične strukture putem kojih će mu se moći suprotstaviti. U toj dihotomiji dimenzija, džihad služi kao suprotnost materijalnoj i organizacijskoj moći džahilijeta, koju on dakle nastoji razoriti. Time se želi postići slobodu djelovanja pojedinaca, bez koje ne može doći do slobode mišljenja i prihvaćanja istinske vjere – islama (Qutb, 2006: 65). Nadalje, nakon što takav pad političkih i društvenih struktura džahilijeta omogući da pojedinci prestanu štovati svjetovne vladare i ikone, islam se za pokoravanje njegovih idejnih tekovina uzda u metode nagovaranja i propovjedanja (Qutb, 2006: 65). Također, Qutb naglašava praktičnu fleksibilnost džihada, koja mu omogućava da tokom (i između) pojedinih etapa „borbe” mijenja i prilagođava strategiju djelovanja. U tom kontekstu, on kritizira one muslimane koji pri provedbi džihada zanemaruju činjenicu da je Allah svom proroku, putem postupnog otkrivenja Kurana, plan djelovanja iznosio na svrsishodan način, odnosno, pri tome vodeći računa o zbiljskim posljedicama pojedinih postupaka (Qutb, 2006: 65).

---

nastanka islama) koji se otvoreno protive islamu, te da su uvjeti prestanka ratovanja za njih isti kao i za „nevjernike” (odnosno, plaćanje poreza ili preobraćenje) (Qutb, 2006: 63).

## 9. Utjecaj Šestodnevnog rata na muslimansko stanovništvo

Ajami ističe četiri razdoblja koja su naoko obilježila odnose između muslimanskih Arapa tokom dva desetljeća koja su uslijedila nakon kraja Šestodnevnog rata. Prvo takvo razdoblje bilo je obilježeno potragom za nekim oblikom dogovora između onih arapskih država koje su zagovarale konzervativnije tumačenje islama i onih koje su usvojile ideologije nacionalizma, sekularizma i socijalizma. Time se je, naime, htjelo uspostaviti kolektivnu liniju obrane protiv motiviranog te teritorijalno proširenog Izraela. Međutim, u tom su se razdoblju odvili i sukobi između Palestinaca i vojnih snaga jordanskog kralja, koji je nastojao zaustaviti ulazak sve većeg broja izbjeglica u svoju državu, a među kojima su nerijetko bili mnogobrojni zagovornici radikalnih lijevih svjetonazora (Ajami, 1981: 8-9). Drugo razdoblje nastupilo je u vremenu promjene generacije vladara u Egiptu i u Siriji, te je time omogućena konsolidacija onih poredaka čija je reputacija bila narušena ratnim porazom iz 1967. Nadalje, došlo je i do sklapanja sporazuma o tročlanoj vojnoj koaliciji između Saudijsaca, Egipćana i Sirijaca. Ubrzo nakon toga započeo je novi rat, koji je donekle ponovno uspostavio ravnotežu snaga između Izraela i arapskih država (Ajami, 1981: 9-10). Treće razdoblje, koje je započelo odmah nakon kraja rata, bilo je društveno optimistična i gospodarski plodna era u povijesti Arapa, ali je ona trajala samo nekoliko godina. Eskalacija sektaškog sukoba u Libanonu u stanje totalnog rata te poboljšanje odnosa između Egipta i Izraela doveli su do destabilizacije bitnijeg dijela bliskoistočne regije. Posljednje razdoblje označilo je početak muslimanskog ulaska u razdoblje obilježeno islamskim radikalizmom te islamizmom (Ajami, 1981: 10).

Budući da se ishod Šestodnevnog rata, za razliku od donekle diskutabilnih uvjeta i opsega izraelskih pobjeda iz 1949. i 1956., iz arapske perspektive nikako nije mogao doživjeti kao zadovoljavajući rezultat, on je naizgled bitnije utjecao na neke muslimane. Naime, jedna čitava generacija mladih Arapa, koja je gotovo cijeli svoj život odrastala u uvjetima u kojima su sekularni režimi njihovih država uspješno dogmatizirali jedan kolektivizirajući arapski identitet – te putem njega dugo vremena prikrivali vjerske razlike između raznih arapskih zajednica, sada su morali tragati za novim identitetom kojemu mogu dati svoje povjerenje, te čije će interese moći braniti i zastupati (Ajami, 2014: 96-97). Nadalje, iako je Jomkipurski rat, koji se je odvio šest godina kasnije, razočaranim muslimanima naizgled ponudio djelomičnu utjehu, doima se da to nije uspjelo zaustaviti proces daljnje dezintegracije dotadašnjeg sekularnog poretka. Također, događaji kao što su Iranska (ili Islamska) revolucija iz 1979. godine te iransko-irački rat (1980. do 1988. godine) učinili su mnogo da osnaže šunitsko-šijitsku nesnošljivost te da time dugoročno destabiliziraju regiju (Ajami, 2014: 96-97).

Razdoblje ranih 1980-ih godina za Arape je naoko bilo vrijeme cinicizma te sektaškog nasilja u brojnim gradovima koji su do tada bili središta kulturnog i intelektualnog života, kao i mjesta na kojima su mnoge razne vjere živjele u međusobnoj toleranciji. Zbog takvih je okolnosti došlo do masovnih migracija Arapa prema Zapadu, ali i do povratka u javnu sferu djelovanja onih aktera kojima su tada propadajući sekularni režimi desetljećima dopuštali tek minimalan utjecaj u regiji – islamista i Amerikanaca (Ajami, 2014: 98). Starija generacija sekularnih Arapa aktivno je podupirala politička nastojanja naizgled gnjevnih i nasilnih pripadnika mlađih naraštaja, koji su u na različitim lokacijama na širem području Bliskog istoka vodili niz sukoba sa vojnim snagama zapadnih sila te lokalnih nacionalističkih režima. Nadalje, ti mladi Arapi uspostavili su tokom tog vremena i brojne militantne islamističke organizacije, kao što su to *Hamas*, *Hezbollah* te alžirski islamisti (Ajami, 2014: 98-99).

Noviji naraštaji političkih aktivista bili su zagovornici doslovnog tumačenja vjerskih tekstova, odbacujući tako dugostojeću islamsku tradiciju prema kojoj se je narodu prepuštala dužnost vjerovanja, ali se je zadaća tumačenja konkretnog značenja sadržaja tog vjerovanja, ostavljala intelektualcima (Ajami, 2014: 100). Naime, ova promjena je prije svega proizlazila iz činjenice što su mnogi od ovih mladih islamističkih „revolucionara” zapravo bili među prvima u svojim obiteljima koji su dostigli neku minimalnu razinu formalnog obrazovanja, te su – a što je iznimno bitno, mogli i sami čitati temeljne tekstove svoje vjere, to jest, nisu se morali oslanjati na usmenu predaju vjerskih učenjaka (Ajami, 2014: 101).

Zbog poboljšanja obrazovanja došlo je do pojavljivanja mogućnosti da se islamisti aktivno suprotstave onim društvenim politikama za koje su držali da su previše progresivne za bliskoistočni kontekst (Ajami, 2014: 101). Nadalje, veliki demografski rast i ekonomska kriza (uzrokovana padom u cijenama nafte), te materijalna neimaština i nedostatak mogućnosti za mlade kojega su one prouzročile, stvorile su još jedan dodatan izvor bijesa za mlade naraštaje muslimana, koji su svoje negodovanje, iz čitavog niza različitih razloga te putem mnogih raznolikih metoda, nasilno manifestirali i na Zapadu (Ajami, 2014: 101-102). Migriranje visoko obrazovanih pojedinaca iz svijeta umjetnosti, književnosti, filozofije i vjerskog života prema zemljama Zapada, u kojima su nailazili na veću razinu prihvaćenosti, ostavilo je u njihovim domicilnim društvima manjak onih koji bi u takvim teškim vremenima mogli apelirati na razum (Ajami, 2014: 104). Također, muslimanski su identiteti kroz iduća dva desetljeća nailazili i na nekoliko novih velikih izazova, prvi među kojima je bila potreba da se dopusti ulazak njihovih ekonomski oštećenih država u stanje ovisnosti o stranome kapitalu, dok je drugi bio rastući trend okretanja lokalnih elita prema američkim socio-ekonomskim društvenim idealima. Takve metode prisiljavanja arapskih muslimanskih država da postanu



dio svjetskih ekonomskih, političkih te kulturnih tokova već do sredine 1990-ih prouzročile su postavljanje protucionizma kao jednog od temeljnih principa oko kojega bi se mnogi bliskoistočni muslimani ponovno mogu kolektivno okupiti (Ajami, 2014: 106-107, 110-114).

## 10. Zaključak

U ovom radu obrađeno je pitanje mogućeg utjecaja Šestodnevnog rata na identitetske promjene do kojih je krajem 1960-ih te tokom 1970-ih naizgled došlo unutar jednog dijela arapske muslimanske zajednice na Bliskom istoku (Havel, 2013: 550; Lewis, 2010: 62, 85, 109-110, 147 i 199). Istraživanje je za prikupljanje podataka koristilo metodu kvalitativne analize sadržaja, a primarni izvori informacija bile su prethodne znanstvene analize i temeljni autorski radovi iz područja arapskog nacionalizma te islamizma i islamskog fundamentalizma. Za obradu podataka, te za izvođenje zaključaka iz njih, korištena je induktivna metoda. Svrha ove analize bila je predstavljanje jednog dijela dosadašnjih saznanja i operativnih koncepata iz područja znanstvenog proučavanja jedne etape šireg arapsko-izraelskog sukoba. Nalazi koji su dobiveni postupkom obrade prikupljenih podataka trebali bi biti primjenjivi na jedan dio bliskoistočne sunitke populacije, a posebno na one sunitske muslimane koji nastanjuju države koje su sudjelovale u ratu iz 1967. – Egipat, Siriju i Jordan.

Prva hipoteza ovog rada bila je ta da je Šestodnevni rat nepovoljno utjecao na način na koji su neki sunitski muslimani gledali na odnos između svoje zajednice i Židova. Do takvog je ishoda, s jedne strane, došlo zbog toga što se je u predratnom razdoblju 1950-ih i 1960-ih kod jednog dijela muslimana razvila ideja o neizbježnoj vojnoj pobjedi ujedinjenih arapskih snaga nad Izraelom (Havel b, 2016: 63 i 70), dok je, s druge strane, islamsko kanonsko učenje također naglašavalo muslimansku vojnu, ali i vjersku te idejnu, nadmoć nad Židovima (Havel, 2013: 291-293, 298, 305 i 307). Druga hipoteza bila je ta da je neočekivani ishod ovog sukoba u bitnoj mjeri oslabio one arapske režime koji su bili zagovornici ideologije panarabizma, ali i sekularizma, te da je taj proces potom omogućio porast utjecaja protusekularnih pokreta koji su zagovarali ponovnu fragmentaciju arapskih te muslimanskih identiteta (Ajami, 1981: 10; Havel b, 2016: 59-62 i 72; Lewis, 1998: 140-141; Lewis, 2010: 21). U ovoj analizi došlo se je do zaključka da je slabljenje tih režima naizgled samo djelomično odgovorno za takav razvoj događaja. Odnosno, naoko bitnu ulogu u tom procesu također su imale i loše gospodarske te životne prilike u regiji (Ajami, 2014: 101-102 i 104), ali i poboljšanje uvjeta obrazovanja te porast pismenosti (Lewis, 1998: 95), što je omogućilo veći stupanj autonomije pojedinaca u tumačenju islamskih vjerskih učenja (Ajami, 2014: 100-101).

## Literatura

- Ajami, Fouad (1981) *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 8-10, 13, 37, 50-52, 55, 63-66, 70-72, 80, 105
- Ajami, Fouad (2014) *In This Arab Time: The Pursuit of Deliverance*. Stanford: Hoover Institution Press, str. 96-99, 100-107, 110-114
- Antonius, George (1938) *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* London: Hamish Hamilton Limited, str. 22-26, 32-51, 54-56
- Dawisha, Adeed (2016) *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair – With a new chapter on the twenty-first-century Arab world*. Princeton: Princeton University Press, str. 4, 9-10, 12, 15, 17-18, 20-21, 25-26, 31, 51, 69-70, 91, 102-103, 124-128, 154, 174, 188, 191, 197, 253, 256-257, 270, 294, 296
- Demant, Peter R. (2006) *Islam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World*. Westport i London: Praeger Publishers, str. 18, 23, 29, 31-32, 34, 36-38, 40, 63, 74-75, 89-91, 94, 97-98, 100-101, 106-107, 112, 116-117, 204-206
- Edwards, Richard i Sherifa Zuhur (2008) Sunni Islam. U: Tucker, Spencer C., Priscilla Roberts, Paul G. Pierpaoli Jr., David Zabecki i Sherifa Zuhur (ur.) *The Encyclopedia of the Arab-Israeli Conflict: A Political and Military History, Volume III: P-Z* (str. 971-975) Santa Barbara, Denver i Oxford: ABC-CLIO, Inc., str. 974-975
- Gas, Filibert (1968) Psalmi, Ezekiel, Ezekielov zakon, Granice zemlje. U: Kaštelan, Jure, Bonaventura Duda, Josip Tabak i Jerko Fućak (ur.) *Biblija: Stari i Novi Zavjet* (str. 865) Stvarnost: Zagreb, str. 865
- Grubišić, Silvije (1968) Knjiga Brojeva, Podjela plijena i dioba zemlje, Kratki pregled izlaska Granice zemlje kanaanske. U: Kaštelan, Jure, Bonaventura Duda, Josip Tabak i Jerko Fućak (ur.) *Biblija: Stari i Novi Zavjet* (str. 138-139) Stvarnost: Zagreb, str. 138-139

- Grubišić, Silvije (1968) Knjiga Izlaska, Savez na Sinaju, Knjiga saveza, Upute za ulazak u zemlju kanaansku. U: Kaštelan, Jure, Bonaventura Duda, Josip Tabak i Jerko Fućak (ur.) *Biblija: Stari i Novi Zavjet* (str. 61-62) Stvarnost: Zagreb, str. 62
- Grubišić, Silvije (1968) Knjiga Postanka, Počeci izabranog naroda, Povijest Abrahamova, Obećanje i Savez. U: Kaštelan, Jure, Bonaventura Duda, Josip Tabak i Jerko Fućak (ur.) *Biblija: Stari i Novi Zavjet* (str. 10) Stvarnost: Zagreb, str. 10
- Harris, Sam i Maajid Nawaz (2015) *Islam and the Future of Tolerance: A Dialogue*. Cambridge i London: Harvard University Press, str. 17-18
- Havel, Boris (2010) Zapadna orijentalistika: povijest i teologija s političkom misijom, Uvod u kritičku analizu suvremene srednjestrujaške zapadne orijentalistike. *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest* 42 (1): 425-441
- Havel, Boris (2013) *Arapsko-izraelski sukob: Religija, politika i povijest Svete zemlje*. Zagreb: Naklada Ljevak d.o.o., str. 36, 53, 62-63, 80, 103, 291-294, 298, 300-305, 307, 340-343, 369-372, 399, 418-419
- Havel, Boris (2016) Izrael. U: Kasapović, Mirjana (ur.) *Bliski istok: Politika i povijest* (str. 109-176) Zagreb: Fakultet političkih znanosti, str. 118
- Havel, Boris (2016) Postosmanski orijent: od fragmentacije do asabijaha s osvrtom na arapsko-izraelski sukob. *Europske studije - European Studies* 2 (3-4): 49-82; str. 50-54, 56-63, 70, 72, 78
- Hughes, Thomas P. (1885) *A Dictionary of Islam: Being A Cyclopædia of the Doctrines, Rights, Ceremonies and Customs, Together with the Technical and Theological Terms, of the Muhammadan Religion*. New York: Scribner, Welford, & Co.; W. H. Allen & Co., str. 224, 243, 579, 654, 659, 661-662
- Kasapović, Mirjana (2016) Bliski istok: Povijest i značenje pojma. U: Kasapović, Mirjana (ur.) *Bliski istok: Politika i povijest* (str. 3-30) Zagreb: Fakultet političkih znanosti, str. 18, 23, 31, 28 i 401

- Laroui, Abdallah (1997) *The Crisis of the Arab Intellectual*. Berkley: University of California Press, str. 47, 58-62, 91, 113-114, 116-118, 139, 175
- Lewis, Bernard (1998) *The Multiple Identities of the Middle East*. New York: Schocken Books, str. 23, 27-32, 39, 57-58, 91-95, 100-101, 117-118, 120-124, 129, 134-136, 140-141
- Lewis, Bernard (2010) *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East*. New York: Oxford University Press, str. 8-9, 11-12, 16-17, 21, 23-24, 27-28, 30, 41, 45-46, 51-54, 59, 62, 64-65, 78, 84-85, 109-110, 133, 147, 180-181, 199
- Mozaffari, Mehdi (2007) What is Islamism? History and Definition of a Concept. *Totalitarian Movements and Political Religions* 8 (1): 17-33, str. 19-20, 22-23, 25, 28-30
- Nafi, Basheer (2016) The Abolition of the caliphate: causes and consequences. U: Ali, Abdulrahim, Iba Der Thiam i Yusof A. Talib (ur.) *The Different Aspects of Islamic Culture, Volume Six, , Part I: Islam in the World Today, Retrospective of the Evolution of Islam and the Muslim World* (str. 183-192). Pariz: UNESCO publishing; str. 184
- Oren, Michael B. (2002) *Six Days of War: June 1967 and the Making of the Modern Middle East*. Oxford: Oxford University Press, str. 33-61
- Qaradawi, Yusuf Al- (2010) *Introduction to Islam*. Islamic Inc. - Publishing and Distribution, str. 4, 78-90
- Qutb, Sayyid (2006) *Milestones*. Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, str. 11, 17-18, 26-27, 50-51, 56-57, 63, 65, 68, 112, 121-122, 124, 150, 187, 246, 391
- Said, Edward W. (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon Books, str. 1-2, 7, 17, 102-103, 208, 253, 257 i 300

- Springer, Paul J. (2008) Israeli War of Independence, Overview. U: Tucker, Spencer C., Priscilla Roberts, Paul G. Pierpaoli Jr., David Zabecki i Sherifa Zuhur (ur.) *The Encyclopedia of the Arab-Israeli Conflict: A Political and Military History, Volume II: G-O* (str. 525-530) Santa Barbara, Denver i Oxford: ABC-CLIO, Inc., str. 526, 528-529
- Stillman, Norman A. (2002) Yahud. U: Bearman, P. J., T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel i W. P. Heinrichs (ur.) *The Encyclopedia of Islam, Volume XI, W-Z* (str. 239-242). Leiden: Brill Publishers, str. 239-241
- Tal, David i Spencer C. Tucker (2008) Overview of the Arab-Israeli Conflict. U: Tucker, Spencer C., Priscilla Roberts, Paul G. Pierpaoli Jr., David Zabecki i Sherifa Zuhur (ur.) *The Encyclopedia of the Arab-Israeli Conflict: A Political and Military History, Volume I: A-F* (str. 5-13) Santa Barbara, Denver i Oxford: ABC-CLIO, Inc., str. 5-10
- Tibi, Bassam (1997) *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation State*. London: Palgrave Macmillan, str. 75, 83, 95-99
- Tucker, Spencer C. (2008) Suez Crisis. U: Tucker, Spencer C., Priscilla Roberts, Paul G. Pierpaoli Jr., David Zabecki i Sherifa Zuhur (ur.) *The Encyclopedia of the Arab-Israeli Conflict: A Political and Military History, Volume III: P-Z* (str. 964-968) Santa Barbara, Denver i Oxford: ABC-CLIO, Inc., str. 965-967
- Vizzini, Bryan i David T. Zabecki (2008) Six-Day War. U: Tucker, Spencer C., Priscilla Roberts, Paul G. Pierpaoli Jr., David Zabecki i Sherifa Zuhur (ur.) *The Encyclopedia of the Arab-Israeli Conflict: A Political and Military History, Volume III: P-Z* (str. 933-939) Santa Barbara, Denver i Oxford: ABC-CLIO, Inc., str. 933, 936-938
- Zgurić, Borna (2016) Egipat. U: Kasapović, Mirjana (ur.) *Bliski istok: Politika i povijest* (str. 49-84) Zagreb: Fakultet političkih znanosti, str. 62-66

## Sažetak

Šestodnevni rat bio je jedna od značajnih etapa u dugotrajnom arapsko-izraelskom sukobu, a nerijetko se u literaturi o Bliskom istoku navodi kao prekretnica u višegodišnjim društvenim i idejnim kretanjima u sunitskom dijelu bliskoistočne muslimanske zajednice. Iznenadan poraz arapskog vojnog saveza od strane Izraela i povećanje izraelskog teritorija naoko su uzrokovali političku, kao i vrijednosno-identitesku, krizu kod dijela arapskih muslimana, koja je dovela u pitanje opstanak panarabizma, sekularizma i drugih „uvezenih” ideologija. Njihovo su mjesto u sunitskoj svijesti izgledno preuzele purističke te radikalne vjerski uvjetovane ideologije – fundamentalizam i islamizam. Tema ovog rada jest tranzicija koja se je naizgled dogodila u sunitskoj zajednici od kraja 1960-ih. Sa svrhom sagledavanja njenih sastavnih elemenata, rad predstavlja svaku od ideologija koje su obilježile sunitski svijet prije te nakon 1967. Dolazi se do saznanja da su društvene, ekonomske i političke prilike u brojnim arapskim državama već i prije rata bile plodno tlo za nekakav oblik revolucionarne reforme. Neočekivani ratni fiasco sekularnih arapskih režima stvorio je gotovo savršenu priliku da se protusustavni akteri suoče sa autokratima koji su ih dugo potiskivali na društvene margine. Svrha ovoga diplomskog rada je doprinijeti razumijevanju idejnog te društvenog konteksta unutar kojega se je sunitski poraz od Židova, po svemu sudeći, duboko odrazio na daljnji razvoj njihove kolektivne misli.

Ključne riječi: Šestodnevni rat, suniti, islamizam, fundamentalizam, nacionalizam, panarabizam, sekularizam

## Abstract

The Six-Day War was a significant stage in the long standing Arab-Israeli conflict, and it has often been cited in literature on the Middle East as a turning point in the yearslong social and ideological trends within the Sunni part of the Middle Eastern Muslim community. The surprise defeat of the Arab military alliance by Israel and the Israeli territorial expansion seemingly caused a political crisis, as well as a crisis of values and of identity, among one part of the Arab Muslims, which in turn also brought into doubt the survival of pan-Arabism, secularism and other „imported” ideologies. Their place within the Sunni consciousness appears to have been taken by puristic and radical religion-based ideologies – fundamentalism and Islamism. The topic of this degree is the transition which seems to have taken place in the Sunni community since the end of the 1960s. With the objective of observing its constituent elements, this degree presents each of the ideologies which marked the Sunni world before and after 1967. A determination is reached that the social, economic and political conditions in many Arab countries, even in the pre-war era, were already fertile ground for some form of revolutionary reform. The unexpected martial fiasco of the secular Arab regimes offered an almost perfect opportunity for anti-system actors to face up to the autocrats who had long pushed them to the margins of society. The purpose of this master's degree is to contribute to the understanding of the ideological and the social context within which the Sunni defeat by the Jews, by many accounts, left a deep mark on the further development of their collective thought.

Keywords: Six-Day War, Sunni Muslims, Islamism, fundamentalism, nationalism, pan-Arabism, secularism