

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Ana Frank**

**Mentor: doc. dr. Aleš Črnič  
Somentor: doc. dr. Marjan Smrke**

**MUČENIŠTVO V ISLAMU IN ISLAMSKEM  
FUNDAMENTALIZMU NA PRIMERU SAMOMORILSKIH  
TERORISTIČNIH NAPADOV**

**Diplomsko delo**

**Ljubljana, 2004**

## KAZALO

<b>KAZALO</b>	<b>2</b>
<b>1. UVOD</b>	<b>4</b>
1.1. STRUKTURA NALOGE IN OMEJITVE	5
1.2. UPORABLJENA METODOLOGIJA	8
1.3. HIPOTEZE IN DELOVNA VPRAŠANJA	10
<b>2. MUČENIŠTVO SKOZI ZGODOVINO</b>	<b>11</b>
2.1. OSNOVNI KONCEPTI IN POJMI	11
2.2. ZAČETKI MUČENIŠTVA V ISLAMU	16
2.2.1. SUNIZEM IN ŠIIZEM	17
2.2.2. BITKA PRI KARBALI	19
2.2.3. PRAZNOVANJE AŠURE	20
2.3. ASASINI	22
<b>3. MUČENIŠTVO V MODERNI DOBI</b>	<b>23</b>
3.1. MUČENIŠTVO V IRANU	23
3.1.1. AJATOLA RUHOLAH HOMEINI O MUČENIŠTVU	24
3.2. MUSLIMANSKI BRATJE	25
3.2.1. SAJID KUTB	27
3.3. HEZBOLAH IN ŠIRITEV IRANSKEGA KULTA MUČENIŠTVA	28
3.4. PALESTINSKA GIBANJA IN NJIHOVE DEJAVNOSTI	29
3.4.1. URJENJE IN ŠOLANJE SAMOMORILSKIH NAPADALCEV	31
<b>4. MUČENIŠTVO V TEO/IDEO-LOGIJI</b>	<b>33</b>
4.1. KORAN	33
4.1.1. KAKO IN ZAKAJ JE NASTALA MOŽNOST RAZLIČNIH INTERPRETACIJ KORANA?	34
4.2. DŽIHAD	36
4.3. RADIKALNE INTERPRETACIJE SAMOMORILSKIH NAPADALCEV	41
<b>5. KONCEPTUALNI OKVIR ISLAMSKEGA FUNDAMENTALIZMA IN MUČENIŠKIH SAMOMORILSKIH NAPADOV</b>	<b>45</b>
5.1. NASTANEK ISLAMSKEGA FUNDAMENTALIZMA	45
5.1.1. NOVA IDEOLOGIJA	48
5.2. PRISTOPI K SAMOMORILSKEMU TERORIZMU	53
5.2.1. KULTURA	54
5.2.2. INDOKTRINACIJA	57
5.2.3. OKOLIŠČINE	58
5.2.4. PSIHOLOGIJA	61

<b>6. VERIFIKACIJA HIPOTEZ IN ZAKLJUČEK</b>	<b>65</b>
---	-----------

---

<b>7. LITERATURA</b>	<b>68</b>
----------------------	-----------

---

## 1. UVOD

New York enajstega septembra 2001, Madrid, Carigrad, Irak in ne nazadnje Izrael in zasedeni palestinski ozemlji Gaza in Zahodni Breg. Napadi na te kraje so našo pozornost usmerili k opazovanju pojava **samomorilskih terorističnih napadov** in islamskega fundamentalizma, pod okriljem katerega se samomorilski napadi izvajajo. Pri nalogi me je gnala radovednost razumeti, zakaj se je nekdo pripravljen ubiti za svoja načela in boj. Natančneje me je zanimalo, kakšno vlogo ima pri tem islam. Raziskovala sem vpliv islama na samomorilske teroristične napadalce. Dandanes se v množičnih medijih širijo koncepti, ki javnost napeljujejo na to, da je fenomen možen le zaradi islama in ne samo to, temveč da religija to celo upravičuje in zahteva. Dogodki enajstega septembra 2001<sup>1</sup> so svetovni pogled obrnili v to smer, ampak dozdevalo se mi je, da je muslimansko občinstvo pri tem potisnjeno v ozadje, da to, kar se v svetu pojmuje, ni utemeljeno v njihovih očeh in da je mogoče stvar drugačna kot se zdi na prvi pogled. Vsekakor so islamski samomorilci svojevrsten fenomen na Bližnjem vzhodu, ki pa ni osamljen in niti edini. Skozi nalogo sem poskušala prikazati, kako se je samomorilski terorizem pričel, kje so njegovi temelji in kako deluje.

Osnovna predpostavka fenomena samomorilskega terorizma je vprašanje razlike med **mučeništvom oz. žrtvovanjem** in **samomorom**. Tu gre namreč za temeljno razliko pri pojmovanju tega problema. Medtem ko velika večina ljudi opazuje to dejanje kot samomor, akterji sami gledajo na to dejanje kot na mučeništvo oz. žrtvovanje za njihov cilj. Na tem razlikovanju temeljijo tudi interpretacije in razlage, ki jih pri svojem delovanju uporabljajo islamski fundamentalisti. Kajti preseči morajo koransko navedbo, da je **samomor strogo prepovedan**, saj pomeni destrukcijo telesa (Koran, sura 2, ajet<sup>2</sup> 195, K: 4: 29)<sup>3</sup> in je štet za enega največjih grehov v islamu, po drugi strani pa naj bi bilo mučeništvo in žrtvovanje dovoljeno, celo pričakovano. Ravno tukaj se začne burna razprava med fundamentalisti in ostalimi muslimani ter zunanjim svetom, ki taka dejanja obsojajo. Islamski fundamentalisti namreč »človeške bombe«<sup>4</sup> razlagajo kot mučeništvo in žrtvovanje! Odgovoriti je treba na vprašanje ali je to samomor ali ne, ali je utemeljeno v religiji ter v kakšnih okoliščinah in ali je upravičeno pri tem raniti ali

---

<sup>1</sup> Enajstega septembra 2001 sta na World Trade Center v New Yorku strmoglavili dve ugrabljeni letali z vso posadko. Pri tem je umrla vsa posadka z ugrabitelji vred. Odgovornost za napad se pripisuje mednarodni teroristični mreži Al Kajdi in njenemu voditelju Osami bin Ladnu.

<sup>2</sup> Sura je poglavje, ajet pa verz v Koranu. O tem več v 3. poglavju. Uporabljala bom kratico za Koran: K; prva številka je sura, druga številka pa ajet.

<sup>3</sup> K: 2: 195: »In na Alahovi Poti delite in sebe s svojimi rokami v propad ne peljite in dobro delajte! Alah res ljubi dobrih del storilce.« K: 4: 29: »Verni! Ne jejte imetij eden drugemu na nepošten način! Vendar, naj bo med vami trgovina v zadovoljstvo obojestransko! In ne ubijajte se! Alah je do vas res usmiljen!« (Jelinčič 2003)

<sup>4</sup> Raphael Israeli (1997) predlaga izraz človeška bomba ravno zaradi problematične uporabe izraza »samomorilski« terorizem.

ubiti civiliste, ki so zelo pogosta tarča človeških bomb, predvsem v Izraelu. Videli bomo, če (in kako!) je na ta vprašanja možno odgovoriti in kakšne odgovore dobimo.

## 1.1. STRUKTURA NALOGE IN OMEJITVE

Naloga je razdeljena na eno uvodno in štiri vsebinska poglavja. Prvo poglavje je namenjeno predstavitvi teme in hipotez. Drugo poglavje je zgodovinski prikaz razvoja islamskih konceptov o mučeništvu. Tukaj je predvsem poudarek na različnih izročilih šiitov in sunitov, ki so temeljnega pomena, kajti iz razlike med suniti in šiiti izhaja različno pojmovanje mučeništva. Za boljše in pravilno razumevanje v prvem delu drugega poglavja pojasnim pomembne pojme in koncepte, ki jih bom uporabljala v nalogi.

Tretje poglavje obravnava doktrino mučeništva v moderni dobi in praktične primere, tj. organizacije, ki kot taktiko uporabljajo samomorilske napade. Samomorilci namreč skoraj vedno delujejo v okviru in imenu kakšne organizacije. Omejila sem se na Bližnji vzhod in arabsko-izraelski konflikt. V okviru poglavja prikažem prakso organizacij ter njihove dejavnosti pri urjenju in rekrutiranju bodočih mučenikov. Poudarek je tudi na simbolnem jeziku in podobah, ki jih te organizacije uporabljajo.

V četrtem poglavju predstavim radikalne interpretacije islamskih fundamentalistov, ki podpirajo mučeništvo, ter jih soočim z interpretacijami ki prevladujejo v islamskem svetu. Zato moram vsaj uvodoma predstaviti Koran in razvoj doktrine o džihadu, da bomo lažje razumeli možnost in učinek različnih interpretacij.

Peto poglavje je konceptualni okvir oziroma teoretična opredelitev problema. Najprej se lotim splošne analize islamskega fundamentalizma, brez katere ne bi razumeli kompleksnosti islamskega fundamentalizma, ki upravičuje in proizvaja samomorilske napade. Nato sem zajela nekaj možnih razlag, ki pojasnjujejo pojav samomorilskega terorizma s sociološke, religiološke, politološke, ekonomske, in psihološke perspektive.

Taka struktura naloge se mi zdi utemeljena, saj želim bralca popeljati od splošnih informacij in predpostavk, ki so v okolju z mediji in pogovori dostopne, h kompleksnejšim razlagam in načinom razmišljanja. Vodil me je Saidov koncept »tekstualne drž«, saj se po Saidovem mnenju človek opre na tekste v soočenju z neznanim in vednost iz knjig aplicira na realnost. To, kar izvemo iz tekstov, je v bistvu edino, kar lahko vemo o nečem, saj je nemogoče imeti praktične izkušnje v množici pojavov in praks človeštva. Toda s teksti smo podvrženi sprejemanju pomenov, ki jih določenemu pojavu ali dejstvu podaja avtor teksta. Said uporabi koncept »dialektike krepitve«, da ponazori, kako je bralec v svojih izkušnjah določen s tem kar je prebral, prav tako pa avtor, ki tekst ustvarja, piše v skladu s pričakovanji bralca, čemur doda še

svoje poglede (Said 1978/1996: 122-123). Tekst ima ontološko prednost pred konkretnim, empiričnim spoznavanjem opazovalca in predstavlja sredstvo s katerim se soočamo s svetom. Teksti nas učijo, kako sprejemati in dojemati svet, kako ga razčlenjevati in doživljati (Prior 1997: 67). Taki drži smo seveda podvrženi vsi, prav tako pričujoča naloga, saj temelji na analizi tekstov. Gre pa za bistveno razliko med pasivnim in neselektivnim<sup>5</sup> sprejemanjem podatkov in kritičnim, poglobljenim branjem oziroma, če je mogoče, raziskovanjem dejstev, tako da z različno metodologijo primerjamo pojave pri različnih virih in skušamo ugotoviti »trend resnice«.

Že iz naslova je razvidna specifičnost in omejitve naloge. Naj pojasnim, da me **ne zanimajo širše vloge mučeništva**, temveč le mučeništvo in žrtvovanje v povezavi s samomorilskimi praksami skrajnih islamskih gibanj na **Bližnjem vzhodu**, kjer je fenomen samomorilskega terorizma najbolj znan in najbolj raziskan. Osnovni problem pri raziskavi fenomena samomorilskih napadov je izredna omejenost podatkov ter pomanjkanje poglobljenega in interdisciplinarnega raziskovanja. Bralec mi bo mogoče zameril, da nisem podrobno obravnavala »enajstega septembra«. Enajsti september je glede samomorilskih napadov precedenčni primer, ker so samomorilski napadalci izvedli napad izven ozemlja muslimanskih dežel in zaradi tega je ta dogodek svojevrsten. Na enajsti september se obrnem le v primeru primerjave med bližnjevzhodnimi napadi in napadom enajstega septembra.

Pomembno je opozorilo, da se moja naloga ne ukvarja s **terorizmom**. Moj cilj ni moralno upravičiti ali obsoditi dejanja samomorilskih napadalcev,<sup>6</sup> temveč le prikazati fenomen samomorilcev in njegovo razumevanje v islamskem svetu. Čeprav se pojav označuje v okviru terorizma, za potrebe naloge ni nujno obravnavati terorizma, saj to seže preko namena te diplomske naloge.

Pomembna omejitev je neznanje **arabskega jezika** in tujost **arabske in muslimanske kulture**, ki raziskovalca občutno omejuje. V tej nalogi gre predvsem za raziskavo in analizo dostopne literature, v meni dostopnih jezikih. Obravnavanje

---

<sup>5</sup> Pri tem ne mislim na izločanje tistih tekstov, ki se ne skladajo z našim mnenjem, temveč analiziranju, razčlenjevanju in kritiki verodostojnosti tekstov.

<sup>6</sup> Pomanjkanje splošne definicije terorizma, ki bi jo sprejeli vsi narodi sveta, ima za posledico elastičnost koncepta terorizma in njegove uporabe. Vprašanje, ki ustvarja polemiko je dejstvo, da je terorist za nekoga, legitimni borec za svobodo (*freedom fighter*) za nekoga drugega. Geneza pojma terorizma skozi zgodovino nam kaže, da je terorizem imel široko polje uporabe. V času jakobinske diktature po francoski revoluciji, ko je termin nastal, je bil terorizem legitimno sredstvo vzpostavljanja reda. V času nemške okupacije Francije so bili francoski uporniki označeni kot teroristi in ne nazadnje, kot trdi Atran, je definicija terorizma, ki jo uporabljajo Združene države Amerike (ZDA), fleksibilna in selektivno aplicirana na tiste mednarodne subjekte ali države, ki so sovražni ZDA glede na prioritete ameriške politike (Atran 2003). Sama v nalogi uporabljam pojem samomorilski terorizem, vendar to ne izraža mojega odnosa do termina terorizem in okoliščin, v katerem se uporablja. Uporabljam ga zgolj zato, ker je prisoten v literaturi, ki sem jo analizirala in ni drugega termina, s katerim bi se nanašala na pojav samomorilskega terorizma. Mogoče je v tem primeru še najbolj primeren izraz samomorilski napad, ki je vrednostno nevtralen.

problemov v okviru druge kulture in jezika ali specifičnega imaginarija,<sup>7</sup> je za raziskovalca vedno neka omejitev. »Marsikom je namreč nemogoče prebiti >mejo< drugačnosti in nanjo gledati z očmi tistega, ki so drugačni. Ta ujetost v meje >lastnega< je resna ovira v družboslovju,« pravi Južnič (1992: 92). Po drugi strani pa raziskovalcu omogoči zunanji pogled na neko problematiko.

Pri tem sem ves čas imela v mislih Etiennovo vprašanje, s katerim se tudi sama strinjam, namreč, »/...K/ako naj opravimo znanstveno analizo neulovljivega predmeta, če ni nič dano in je vse skonstruirano? /...K/ako govoriti o religiji Drugega, kako analizirati islam z evropskimi pojmi?« Pri tem poudarja, kako pomembno je imeti lastne izkušnje na terenu in da je nujen odhod v tujino za razumevanje lastne družbe. Etienne pojasnjuje, da je njegov pogled nedvomno pogled zahodnjaka, ki na svoji poti »dolgo ni videl tistega, kar so mu ponujale oči, ker je bil /zahodni/ (op. A.F.) imaginarij premočan« (Etienne 1987/2000: 8-10).

Said kritizira evropske raziskovalce ravno zato, ker so predvsem Orient vedno preučevali s stališča manipulativne perspektive Zahoda, saj so bili zahodni raziskovalci del velikega kompleksa imperializma, ki je tuje dežele »osvajal« in jim prinašal »civilizacijo«. Zato se Said sprašuje, ali je sploh mogoče proučevati druge kulture z nerepresivnega in nemanipulativnega stališča, ne da bi pri tem na novo razmislili celoten kompleks vednosti in moči, ki vzpostavlja naše teoretske paradigme, ki pogosto sprejemajo nekritično sprejete predpostavke. Said opozarja na moč in neznanstveno strukturo zahodnega kulturnega diskurza, ki nastopa kot kulturno gospostvo v znanosti (Said 1978/1996: 38-39).

Bhatt poudarja, da je zgodovina svetá, ki jo je ustvaril Zahod, le ena od *episteme* ali spoznavna znanost **med drugimi**, kar zahodno znanost kot hegemonu med znanostmi odmakne s piedestala znanstvene dominacije in dopušča možnost obstoja drugih znanosti in resnic, saj »nimamo pravice verjeti, da je tisto, kar je resnica za nas, resnica tudi za druge« (Bhatt 1997: 4, 10). Tudi Cox pravi, da je »/v/saka teorija /.../ vedno za nekoga in z nekim *namenom*.« (Bučar, Šabič in Brglez 2000: 18)

Ker pri diplomski nalogi ne odkrivamo novih teorij, temveč se opiramo na že obstoječe, že vede ali nevede v raziskavo vključimo predpostavke, ki jih teorije ponujajo (Bučar, Šabič in Brglez 2000: 7). Tako želim opozoriti, kako v imaginariju, ki nam je dan, nismo sposobni uvideti lastnega pojmovnega aparata, s katerim se lotevamo raziskovanja, oziroma da vedno obstajajo POGOJI produkcije znanstvenega diskurza, ki postanejo doksa oziroma neovrgljivo (Etienne 1987/2000: 9). Pri tem se sprašujem, ali

---

<sup>7</sup> Imaginarij pojmem kot človeški konstrukt, ki človeku določa znanje o empiričnem in neempiričnem svetu. *Človeški* konstrukt pa zato, ker je človek nagnjen h klasificiranju. Kot »izmišljevalec in oblikovalec simbolov« je človek vse zaznavno v empiričnem svetu, pa tudi vse za/izmišljeno sistematiziral in uredil v vzorce (Južnič 1992: 78), ki so kulturno pogojeni. Zato ima vsaka kultura ali jezik svoj imaginarij.

je možno odstraniti vse meje, ki nas kakorkoli omejujejo in opredeljujejo pri našem odnosu do sveta. Verjamem, kot tudi Južnič poudari, da se nikdar ne moremo povsem izogniti vrednostnim sodbam in da v vsako znanstveno raziskovanje vnašamo svoje izkušnje, opredeljenosti in tudi predsodke (Južnič 1992: 33).

Za razmislek še to: »Dokler Zahod ne bo spoznal, da je vse tisto, kar je vzhodno od njega, Zunanji svet le z njegovega vidika, ne bo miru. /...T/isto, čemur pravimo Zunanji svet, ima svojo lastno notranjost. Je svoj svet. Zato v prvi vrsti ne gre za njegovo prepoznavanje in spoznanje, marveč za njegovo **pripoznanje** (poudarila A.F.)« (Hribar 2001: 6)

## 1.2. UPORABLJENA METODOLOGIJA

Pri raziskavi sem uporabila analizo **sekundarnih in nekaj primarnih virov**. Pri primarnih virih sem naletela na problem pri obravnavi Korana. **Koran** bi bil namreč moj primarni vir, saj je originalni tekst, ki predstavlja osnovo islama. Iz Korana se izpeljuje šarija,<sup>8</sup> prav tako iz njega črpa sekundarna literatura. Problem je v tem, da za Koran velja, da je neprevedljiv. Za muslimane je Koran božja beseda, ki je bila razodeta preroku Mohamedu v arabščini, ki je izvorni jezik Korana. Prevajalski problem velja za Koran, ker gre za problem specifičnosti jezika, kajti vsak jezik ima svoje značilnosti, ki so neprevedljive v druge jezike. Kot pravi Južnič, se pri prevajanju (tudi študenti pri pisanju svojih diplomskih nalog) lahko soočamo z gradivom, ki nam je ideološko tuje in kulturno pogojeno, kar moramo prevesti oziroma dekodirati, pri čemer uporabljamo naša pojmovanja, ki so tudi kulturno pogojena (Južnič 1992: 92). Tudi družboslovne znanosti, akademske analize in teorije, ki jih te znanosti proizvajajo, so pod vplivom jezika, ki ga znanstveniki nujno in neizbežno uporabljajo kot splošno sredstvo, ki jim omogoča ustvarjati in posredovati znanje in znanost (Watson 1997: 82). Pomeni, ki jih znanstveniki ustvarjajo ali dajejo določenim konceptom, so vedno jezikovno determinirani in zato znanosti ne moremo ločiti od jezika, saj je jezikovno posredovana (Bučar, Šabič in Brglez 2000: 16).

Prav tako, kot bomo videli v nadaljevanju, Koran pomeni predvsem recitacijo in branje in je zato možno v prevodu posredovati le njegovo vsebino, ki je podvržena interpretaciji posameznega avtorja - prevajalca. Vsak prevod Korana je zato že njegova interpretacija,<sup>9</sup> ki vedno predstavlja določen kontekst interpretacije, bodisi zgodovinski,

---

<sup>8</sup> Šarija so islamske pravne norme oziroma legislativa ali na kratko islamsko pravo.

<sup>9</sup> Na internetu sem našla krajšo biografijo prevodov Korana v angleščino. A.R. Kidwai (1998) opiše glavne značilnosti posameznih avtorjev-prevajalcev in posebnosti njihovih prevodov. Nekateri od njih se zelo razlikujejo med sabo in zato že lahko posredujejo drugačen pomen. Med njimi je tudi kritika prevoda Abdullah Yusuf Alija, s katerim sem si tudi sama pomagala, dokler ni izšel slovenski prevod. Yusuf Ali je Koran prevedel v zelo razumljivi angleščini in je njegov prevod zelo znan in uporabljan, vendar mu Kidwai očita apologetske in sufistične vplive.



kulturni ali družbeni, ki daje pomene človekovemu ravnanju (v tem primeru prevajalcu).<sup>10</sup> Zato Koran, ki ga nisem brala v arabščini, v nalogi uvrščam med sekundarne vire.

Metodologija v diplomski nalogi temelji predvsem na analiziranju sekundarne in nekaj primarne literature. Najprej sem se lotila **analize in interpretacije dostopne literature**. Zbrano gradivo sem uredila in klasificirala, analizirala dejstva, posplošila ugotovitve ter jih pojasnila in interpretirala. Literaturo sem najprej razstavila na posamezne dele in nato ustvarila sintezo.

V okviru analize virov sem se s **konceptualno analizo** lotila pomenov določenih pojmov in konceptov in njihovo različno pojmovanje in spreminjanje. Konceptualna analiza me je vodila k **zgodovinski analizi**, predvsem zgodovinsko-razvojni analizi, s katero sem analizirala razvoj določenega pojma ali koncepta, ki se je v zgodovinskem kontekstu spreminjal in pomen, ki ga ima v sedanjosti. Tu mislim na zgodovinski razvoj in razlike v obravnavi pojmov kot sta džihad in mučeništvo. V okviru zgodovinske analize sem se lotila tudi primerjalno-zgodovinske analize, ki me je napeljala na samostojno metodologijo **primerjalne analize**. Če namreč s primerjalno analizo iščemo podobnosti in razlike med posameznimi enotami analize<sup>11</sup> (Bučar, Šabič in Brglez 2000: 29), sem se pri analizi lotila zgodovinskega razvoja islama, saj je ravno zgodovinski kontekst in dinamika družbenih, političnih in kulturnih pojavov v zgodovini do danes, pomemben faktor razvoja posameznih elementov religije in gibanj znotraj nje. Kljub temu Bučar in dr. poudarjajo, da pri primerjalni analizi naletimo na težavo in nesposobnost razumevanja in življenja v druga družbena okolja, kajti če nekaj primerjamo, stvari vedno primerjamo z nam znanimi sredstvi in pomeni, ki jih projiciramo na neznano. Določenih pojmov v drugih kulturah lahko sploh ne poznajo ali pa imajo povsem drugačen pomen. Said pravi, da pri preučevanju drugih družb in kultur, (predvsem tu mislimo na etnocentrizem in evropocentrizem, tudi na orientalizem), raziskovalci uporabljajo lastne koncepte in pojme brez upoštevanja konceptualnega aparata drugih družb in jim s tem zanikajo »njihovo zgodovino« in

---

<sup>10</sup> Obstaja več kot 30 prevodov Korana v angleščino, ki so različne kvalitete. Med njimi je tudi nekaj takih, ki so jih prevajali nemuslimani, brez izkušenj o islamu. Taki prevodi vsebujejo špekulativne interpretacije, ki ne odražajo razumevanja večine (*mainstream*) muslimanov. Poleg tega ne vsebujejo razlag, kar povzroča nerazumljivost Korana. (The Holy Qur'an: 2000: vii-viii). V slovenščino je bil Koran prvič preveden konec leta 2003, kar je za mojo nalogo več kot dobrodošel prevod. Pripravlja se več prevodov, tudi s komentarji (prvi prevod Klemena Jelinčiča je zgolj prevod Korana, brez komentarjev). Slovenski mufti Osman Đogić je izrazil obžalovanje, da je šel Jelinčičev prevod mimo muslimanske skupnosti v Sloveniji (Hrastar 2004: 35), sama pa bi ravno zaradi problematike nemuslimankih prevajalcev izrazila pomislek, saj je Klemen Jelinčič prevedel Koran brez poznavanja arabskega jezika in brez pomoči arabistov, čeprav sta si arabščina in hebrejščina, s katero si je pomagal, precej podobni in je za odpravljanje nejasnosti uporabljal prevode Korana v drugih jezikih (Delo 2. 1. 2004: [http://avantgo.zag.si/delo/csz/1\\_1\\_2.html](http://avantgo.zag.si/delo/csz/1_1_2.html), 23. 4. 2004).

<sup>11</sup> Enoti moje analize sta islam in islamski fundamentalizem, ki ju v okviru ene religije razločujem. Več o tem v drugem poglavju in skozi celotno nalogo.

koncepte, saj razvoj drugih družb in kultur merijo z zahodnoevropskimi modeli in razvojem zgodovine, kot ga vidi Zahod (Bučar, Šabič in Brglez 2000: 29).

Primerjalna metoda je povezana s **študijami primerov**. V pričujoči diplomski nalogi so to fundamentalistična gibanja in njihove ideologije, ki uporabljajo in legitimirajo samomorilske napade. Bučar in dr. poudarjajo, da je pri kvalitativni primerjalni metodi lažje proučevati tiste primere, »ki se razlikujejo predvsem glede na proučevane vidike zastavljenega problema« (Bučar, Šabič in Brglez 2000: 30). S tem utemeljujem izbiro primerjalnih entitet islama in islamskega fundamentalizma, ki se, kot bomo videli, **bistveno** razlikujejo pri interpretacijah pojmovanja mučeništva in samomora.

Nenazadnje sem uporabila **opisno metodo**, ko sem nekatere dogodke, posamezna gibanja in avtorje najprej opisno predstavila. Opisna metoda je predstopnja zgodovinske in primerjalne metode, na katerih gradim analizo in odgovarjam na vprašanja ter preverjam hipoteze, ki sem si jih zastavila.

V nalogi sem uporabila tudi **video in avdio material**. Posnetke, ki smo jih lahko opazovali v kinu, na televiziji ali na medmrežju sem uporabila v nalogi, saj se neposredno nanašajo na problematiko islamskega fundamentalizma in samomorilskih napadalcev.

Vključila sem tudi **lastne vire in gradivo**, pridobljene na mednarodnem seminarju na ozemlju nekdanje Jugoslavije leta 2003 in mednarodni konferenci v Berlinu leta 2004. Njuna glavna tematika je bila religija na Balkanu oz. religija v Evropi. Udeležba na seminarju in konferenci mi je dala vpogled v religije, predvsem islamsko, kajti o tej religiji in njeni zgodovini sem pred raziskavo vedela zelo malo. Dogodka nista obravnavala samomorilskih terorističnih napadov, vendar je bilo govora o modernih islamskih gibanjih, ki so neposredno povezana s samomorilskimi napadi, kot bomo videli v nadaljevanju.

### 1.3. HIPOTEZE IN DELOVNA VPRAŠANJA

Kot sem že omenila, me pri fenomenu človeških bomb zanima vloga religije. Sklepam, da je religija le eden od faktorjev, ki na samomorilske napade vpliva na naslednji način:

H<sub>1</sub>: Religija (konkretno islam, saj se v svetu uveljavlja prepričanje, da samomorilski terorizem izhaja iz islama in ravno zato, ker islam to upravičuje) **ni glavni razlog, niti povod** za uporabo samomora kot taktike samomorilskih napadalcev, temveč je uporabljena kot dodatni mobilizacijsko-motivacijski faktor, da **upraviči in legitimira** samomor (v tem primeru mučeništvo oz. žrtvovanje).

Kot podkrepitev tezi domnevam, da so razlogi za take napade predvsem **strateško-taktični in posledica ideološke indoktrinacije**, ki najde svojo moč v ekonomsko-politični situaciji palestinskega ljudstva. Religija je izrabljena, da radikalizira spor. Religija tako postane diskurz, ki se na podlagi **ekonomskih, političnih in posledično psiholoških faktorjev** razvije v ideologijo.

H<sub>2</sub>: Religija je v te namene **(re)interpretirana**. Obstaja razlika med interpretacijo islama in islamskega fundamentalizma. Tako bom primerjala interpretacije enega in drugega izročila.

Pri drugi hipotezi sem si pomagala z delovnimi vprašanji:

D<sub>1</sub>: Kaj je omogočilo (re)interpretacije?

D<sub>2</sub>: Zakaj so bile te (re)interpretacije potrebne?

D<sub>3</sub>: Kakšno vlogo imajo pri tem karizmatični in duhovni vodje?

## 2. MUČENIŠTVO SKOZI ZGODOVINO

Najprej si podrobneje oglejmo osnovne koncepte in pojme, s katerimi operiram v nalogi ter razlago temeljnih pojmov v arabščini. Sledi zgodovinska analiza nastanka samomorilskih napadov do današnjega dne.

### 2.1. OSNOVNI KONCEPTI IN POJMI

**Islamski fundamentalizem** je gibanje, ki v svojih praktičnih in teoretskih pojavnih oblikah predstavlja osnovo za raziskovanje samomorilskih terorističnih napadov. Beseda fundamentalizem je latinskega izvora (*fundamentum*) in pomeni »temelj, osnova«. Leksikon politike definira fundamentalizem kot ekskluzivistično politično in ideološko usmeritev, ki se ima za temeljno v takšnem smislu, da se ni spremenila, revidirala ali izkrivila in da ostaja zvesta svojim izvirov oziroma pristnemu izročilu, ki je obvarovano ali pa očiščeno vseh dodatkov. V verskem jeziku gre za razodetje, kateremu fundamentalizem ostaja zvest. Fundamentalizem je tako največkrat netoleranten, dogmatičen in apologetski, saj se ne ozira na konkretne okoliščine, ki so po vsej verjetnosti prinesle spremembe. Fundamentalist je poln fiksacij in fanatizma, je iracionalen in besen bojevnik za temeljne vrednote (Struk 1995: 107-108).

Slovar slovenskega knjižnega jezika definira termin *fundamentalizem* kot nazor, ki zahteva, da se kdo dosledno drži načel svoje ideologije ter *islamski fundamentalizem* kot versko gibanje, ki zahteva popolno zvestobo Koranu (SSKJ 1996).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Zanimivo je, da se tako SSKJ kot Strukov Leksikon politike, pri praktičnem primeru obrneta na islamski fundamentalizem (Leksikon omenja kot fundamentalista ajatolo Ruholah Homeinija in njegovo islamsko ideologijo iranskega režima), ne pa na kakršen koli drug fundamentalizem, recimo krščanski, saj iz njega fundamentalizem, kot bomo videli, izvira.

Tu bi opozorila predvsem na problematiko termina fundamentalizem. Veliko avtorjev (Debeljak 1995; Smrke 2000; Choueiri 1990/1997; Etienne 1987/2000; Šabič 1990; Davidson 2003; Jevtić 1989) poudarja njegovo problematično rabo, ki je medijsko pogojena.

Termin fundamentalizem se nanaša na **fundamente vere**, torej na tisto, kar verjamejo vsi pripadniki določene religije, ki si želijo svojo vero čimbolj približati tem temeljem. Fundamentalizem je potemtakem značilen za vsa verstva. Razlika je le v tem, kako te fundamente različne religije, ali struje v okviru ene religije, razumejo in tolmačijo (Šabič 1990: 8; Jevtić 1989: 229-232).

Zaradi problematičnega pojma večina avtorjev predlaga uporabo drugih pojmov (radikalni, ekstremni, skrajni fundamentalizem, islamizem idr.), kar pa se žal ni uveljavilo v javnosti, temveč le v znanosti. Islamski fundamentalizem ima več oblik. Poleg ekstremnega je tu še liberalni ali reformacijski fundamentalizem (Choueiri 1997; Šabič 1990), ki si prizadeva islam približati modernosti in ga v skladu z moderno dobo in evropskim razsvetljenstvom tudi reformirati.

Jevtić kot fundamentalistične označi tudi državne institucije, saj duhovščina - ulema,<sup>13</sup> ki podpira državno oblast, teži k vračanju k šariji. Ulema si je uveljavila veliko moči in v skladu z njenimi interesi izoblikovala šarijo (Jevtić 1989: 231-232).

Zanimivo analizo termina fundamentalizem in fundamentalistov poda Žižek. Zanj so fundamentalisti dobri ljudje (*good guys*), ki bi morali biti še bolj fundamentalisti. Zanj so pravi fundamentalisti Amiši in Ortodoksni Judje,<sup>14</sup> ki nimajo nobenega zavidanja do zunajega sveta. Imajo svojo pot, kateri zaupajo in nimajo obsesije s skrivnostmi drugih v zunanjem svetu. Zatorej je njihov odnos do drugih toleranten, ker jih po domače »nič ne briga« kaj drugi počnejo. Konflikt, ki nam ga kažejo mediji ali bolje rečeno hegemonška vladajoča ideologija, je konflikt med zahodnimi demokratičnimi družbami in fundamentalisti. Toda fundamentalisti so po Žižku »fake moral majority fundamentalists« ali nepravi fundamentalisti moralne večine, kajti oni vidijo vse probleme v zunanji skupnosti. Žižek pravi, da so moderni fundamentalisti po vsebini fundamentalistični, vendar je forma tista, ki izdaja njihov fundamentalizem. Namreč način, s katerim delujejo (uporaba medijev, TV itn.),

---

<sup>13</sup> Glej opombo 18.

<sup>14</sup> Ravno obratno razlago poda Debeljak. Zanj so Amiši tradicionalisti, ki se oddaljijo od zunajega sveta in nočejo imeti z njim nobenega odnosa (razen da plačujejo davke) in predvsem so do zunajega sveta pasivni. Prav tako so pasivni ortodoksni Judje, ki jih Debeljak označi za konservativne. Fundamentalisti so po Debeljaku aktivna reakcija proti zunanjemu svetu, Žižek pa prave fundamentaliste označi kot pasivne do zunajega sveta. Za Žižka so ortodoksni Judje neobremenjeni z agresivnim nacionalizmom njihove države. Razlika med konservativnostjo in tradicionalnostjo je primer življenja Amišev in ortodoksnih Judov. Medtem ko se Amiši popolnoma izolirajo od modernih pridobitev in živijo brez elektrike, avtomobilov ipd. in z zunanjim svetom nimajo nikakršnega stika, ortodoksni Judje usmerjajo svoje življenje v konzerviranje vsebin in form razmišljanja in delovanja na takšen način, da moderne tehnike ne upoštevajo, kljub temu, da v takšnem okolju živijo (Debeljak 1995: 16-20).

izpodkopava njihova sporočila. Žižek zato svetuje, da problematiziramo temeljne koncepte, ki nam jih posredujejo mediji (Žižek 2003).

Termin fundamentalizem se pojavi v Združenih državah Amerike v začetku 20. stoletja, ko izide niz brošur *The fundamentals* ali Fundamenti (1910-1913),<sup>15</sup> v katerih se Sveto Pismo pojmuje kot nezmotljiv tekst. Fundamenti so rezultat teoloških spopadov različnih protestantskih ločin glede razumevanja Svetega Pisma. Uporaba termina fundamentalizem se je kasneje razširila v drugih veroizpovedih, vendar je izvorno del krščanstva (Debeljak 1995: 36; Smrke 2000: 241)!

Davidson in Choueiri pravita, da je kljub splošnim pomislekom pri uporabi termina fundamentalizem, le-ta še vedno najbolj primeren. Islamski fundamentalizem se je namreč udomačil v širši uporabi povsod po svetu, tako na Zahodu kot v islamskem svetu. V arabščini se islamski fundamentalizem prevaja kot »usuliyah al-islamiyyah«, kjer besede »usul«, »usuli« ali »usuliyah« pomenijo (v istem vrstnem redu) »fundamenti«, »fundamentalist« in »fundamentalizem«. Tako je po mnenju Choueirija uporaba termina fundamentalizem legitimna, vendar le kot jezikovno sredstvo. Davidson pa piše, da je uporaba tega termina osnovni termin za opis islamskih revivalističnih gibanj in pomeni tiste muslimane, ki sami zase pravijo, da sledijo temeljem svoje vere in dobesednega branja Korana (Davidson 2003: 17; Choueiri 1990/1997: xvii).

Chetan Bhatt poudarja, da so ravno zaradi pojma fundamentalizem, islamska skrajna gibanja dobila razsežnost in vpliv. S tem ko sama sebi priznavajo enkratnost in razliko, radikalna gibanja pridobijo moč in avtoriteto, da delujejo. Nerazločljivost pojma fundamentalizem od sorodnih pojmov tradicionalizem ali konzervativizem,<sup>16</sup> je natančno tisto, kar daje fundamentalizmu simbolno in politično moč. Bhatt predlaga definicijo fundamentalizma kot modernega gibanja, ki zahteva moč nad nacionalno državo ali represivno spremembo civilne družbe na osnovi temeljnih konceptov, ki izhajajo iz religije. Vendar v isti sapi poudarja, da fundamentalizem pomeni novost verskih identitet, reinvecijo arheoloških in antropoloških tradicij in originalno in novo filozofsko obdelavo tradicije ne glede na to, koliko vztrajajo pri tem, da izhajajo in črpajo iz tradicije (Bhatt 1997: 35, 78).

Če štejemo termin islamski fundamentalizem in gibanje, ki ga predstavlja, kot enoto, ki jo primerjamo z islamom, moram seveda pojasniti, kaj pojmujem kot »islam«. Etienne pojmuje islam kot družbeno, zgodovinsko in geografsko pluralen. Ena od teh pluralnosti je tudi radikalni arabski islamizem (Etienne 1987/2000: 23, 202). Pluralnost islama se izraža v tem, da je veliko smeri v islamu samem. V islamu se za pravoverni in »glavni tok« islama šteje tradicionalna islamska skupnost sunitov. Vendar obstaja še

---

<sup>15</sup> Smrke navaja letnici 1909-1915 (Smrke 2000: 241).

<sup>16</sup> Glej opombo 14.

ena smer v islamu, to je šiizem.<sup>17</sup> Tudi šiizem je razvil svojo tradicionalno vejo. V okviru obeh se je kot odgovor in alternativa tradicionalnemu islamu razvijal islamski fundamentalizem. Moram opozoriti na zapletenost šiitskega in sunitskega fundamentalističnega prepletanja. Če se je sunitski fundamentalizem razvil v nasprotovanju tradicionalnim sunitskim oblastem in večinoma ni uspel prevzeti oblasti, se je šiitski fundamentalizem razvijal v skladu z islamsko revolucijo, ki jo je vodil Ajatola Homeini, kar je prineslo šiitski islamski fundamentalizem na oblast v Iranu.

Tradicionalni sunitski islam oziroma »duhovščina«,<sup>18</sup> ki ga predstavlja, je v svojih odgovarjajočih državah sodelovala z uradno oblastjo. Uradna duhovščina je mnogokrat sledila interesom oblasti in tako tudi interpretirala svete spise. Ker se je fundamentalizem v večini držav srečeval z odporom oblasti, je torej razumljivo, da so se uradne islamske razlage razlikovale in nasprotovale razlagam fundamentalistov. Ni pa odveč omeniti, da so se tudi interpretacije liberalnih fundamentalistov razlikovale od interpretacij radikalnih fundamentalistov.

Zanimivo je dejstvo, da se je uradna duhovščina ali ulema izoblikovala šele v drugem stoletju po Mohamedovi smrti in tako predstavljala začetek **posredništva** med bogom in vernikom, česar pa islam ne pozna, saj bog nagovarja slehernega vernika neposredno preko Korana. O tem več v nadaljevanju (Šabič 1990: 34-35).

Zelo pomembno je opozoriti na obstoj občestva muslimanov, ki predstavlja večino<sup>19</sup> navadnih vernikov po svetu, ki z omenjenimi formami in diskusijami med tradicionalnim in fundamentalističnim islamom nimajo neposredne povezave. Tako se večina muslimanov, čeprav lahko simpatizira z bojem Palestincev, ne nujno identificira z nasilnimi interpeticijami in akcijami skrajnejšev. Nasilje velikokrat obsojajo, ker po njihovem mnenju radikalni nasilneži izkrivljajo pravo podobo islama. In mnenje večine vernikov vsekakor šteje.

Pri nalogi me zanima predvsem praksa in ideologija mučeništva v islamskem ekstremnem fundamentalizmu v primerjavi s pogledom, ki si ga na to temo delijo tradicionalni islam in večina muslimanov. Ti dve entiteti predstavljata takšno

---

<sup>17</sup> Smeri je več, vendar ni prostora za poglobljanje v druge smeri znotraj islama. Naj omenim le še eno znano, ki jo bomo tudi mi omenjali in sicer sufizem.

<sup>18</sup> Duhovščina ni najbolj primeren pojem, ker izhaja iz krščanstva. Islam pozna izraz ulema, imam ali kalif. Ulema označuje verske učenjake ali uradno duhovščino. V ednini je samostalnik alim: verski učenjak. Imam je v šiizmu duhovni in politični vodja, medtem ko je v sunizmu izraz imam v uporabi za pridigarje v mošejah in izraz kalif za političnega vodjo oziroma namestnika - božjega odposlanca Mohameda (»kalif resulallah« ali »khalifah rasul allah« (Šabič 1990: 30; Glosar religijskih pojmov 1999). O razliki med kalifi in imami kasneje.

<sup>19</sup> V literaturi sem zasledila pojem »mainstream islam«, ki označuje večinski islam. Vendar je tudi pojem večinskega islama preširok in noben avtor ni obrazložil, kaj pod tem pojmom razume. Verjetno je to posledica primerjave radikalnega islama z ostalim islamskim svetom in glede na to, da je radikalni islam manjšina, s čigar prakso se večina ne strinja, se predpostavlja, da je ostali svet islama večinski ravno v primerjavi z islamskim radikalnim fundamentalizmom.

pojmovanje, ki si ga deli večina pripadnikov islamske vere ali tako imenovani »mainstream islam«.

Naslednje, kar moramo pojasniti, je razmerje med pojmi **samomor**, **žrtvovanje in mučeništvo**. Pri pojavu islamskega samomorilskega terorizma gre **predvsem** za razlikovanje med temi pojmi, saj se na podlagi te razlike utemeljuje in upravičuje samomorilske napade. V islamu je namreč samomor (ar. *intihar*) strogo prepovedan, kar piše tudi v Koranu: 2: 195.<sup>20</sup> V okviru doktrine o džihadu ali »sveti vojni« pa velja smrt v boju za mučeniško smrt, saj je vernik žrtvoval svoje življenje za islamski boj, za boga. Zato tudi v nalogi uporabljam termine žrtvovanje in mučeništvo, saj po trditvah islamistov, gre ravnoma za mučeništvo in ne za samomor. Pojmovanje samomora bomo pojasnili skozi analizo, saj se o tem v notranjosti islamskega sveta vneto razpravlja in razprave še zdaleč ni konec.

O **džihadu** smo že veliko slišali in prebrali. Tudi tukaj se bom skozi analizo obračala na džihad, saj se samomorilski napadi legitimirajo ravnoma v okviru džihada. Džihad je splošno prevajan kot »sveta vojna«, v analogiji s krščanskim svetom in njegovi doktrini o sveti vojni, kar pa ni niti pravilni niti edini ali natančen prevod džihada. Zaenkrat naj bo uvodoma džihad predstavljen kot »boj« oziroma »prizadevanje«, kar lahko zajame pomene, ki so tako materialnega pomena (recimo bojevanje), kot spiritualnega pomena (umsko ali duhovno prizadevanje). S tem je povezan izraz **mudžahid**. To je oseba ki vlaga duhovni, intelektualni ali fizični napor za dobro, proti zlu in brani svojo pravico svobodnega izvajanja islama. (Glosar religijskih pojmov 1999). Mudžahid je oseba, ki usmerja napor v lastno interpretacijo - idžtihad (Šabič 1990: 34) in vse svoje življenje posveča vsakodnevnemu žrtvovanju. Žrtvovanje je tudi post, odpovedovanje imetju, udobju in užitkom ter podvrženost naporom, izkušnjam, trpljenju za božjo ljubezen in zadovoljstvo (Čengić 2001).

Mučeništvo je v islamu zajeto v pojmu **šahada** ali **šuhada**. Šahada je smrt na božji poti, na način ki izpričuje najglobljo pripadnost bogu (smrt v veri in za boga) in je tudi dokaz le-te.<sup>21</sup> Večina arabskih besed izhaja iz **korena**, sestavljenega iz treh ali štirih soglasnikov. Šahada izhaja iz korena **sh-h-d**, kjer izpeljanka **šahid** pomeni tako pričo/pričati kot mučenika. Glosar religijskih pojmov (1999) besedo šahid prevaja kot pričo. Poleg tega je v glosarju še ena variacija korena sh-h-d in sicer **šehid**. To je oseba, ki v boju za islamske vrednote in pravice, zavestno in v imenu boga, žrtvuje svoje življenje. Oseba, ki se zaradi izjemnosti svojih del pridruži božjim poslancem v raj. **Mučenik** je nekdo, ki z žrtvovanjem svojega življenja (največji dokaz) izpriča svojo vero in pripadnost veri ali političnemu prepričanju (Winters 1997). Leksikon

---

<sup>20</sup> K: 2: 195 - glej opombo 3.

<sup>21</sup> Mučenik je »Pričevalec« (Hribar 2001: 4). Izraza »priča« in »mučenik« sta vsebinsko skoraj enaka v grščini in arabščini. V grščini je »priča« *martus* in »pričati« in/ali »biti žrtvovan« je *marturein*. Iz tukaj izhaja termin v angleščini *martyr* (Winters 1997).

Cankarjeve založbe (1988) definira mučenika kot osebo, ki se niti v mukah ne odpove svoji veri in zanjo umre. Primer so zgodnji kristjani, uporniki in revolucionarji.

O **žrtvovanju** (ar. *tadhija*) govorimo takrat ko gre za namerno odpoved nečemu. Tedaj to nekaj žrtvujemo, če pa se odpovemo življenju, žrtvujemo življenje (žrtvovati se: ar. *dahha binafsu*). Žrtvovanje, ki ima za posledico izgubo življenja je mučeništvo. Taka oseba postane šahid (Čengić 2001).

Da pojasnim še dva najpomembnejša pojma, to sta islam in musliman/-ka. **Islam** izhaja iz korena **s-l-m**, ki pomeni »mir«, iz katerega se izpeljujejo besede, kot je tudi islam.<sup>22</sup> Pomen te besede označuje zelo pomemben element islama, to je mir (Hoffmann 2004). Islam pomeni predanost, podrejenost in vdanost bogu – alahu.<sup>23</sup> Beseda **Musliman** prav tako izhaja iz istega korena in pomeni predan bogu (Smrke 2000: 262). Zanimivo je, da je islam povezan s hebrejsko besedo šalom in implicira družbeno skladnost in duhovni mir (Jurgensmeyer 2000: 79).

## 2.2. ZAČETKI MUČENIŠTVA V ISLAMU

Za prikaz zgodovine mučeništva v islamu moram prikazati razliko med suniti in šiiti. Sunizem ni razvil doktrine o mučeništvu oziroma ni dajal eksplicitnega poudarka mučeništvu, kot ga je razvil šiizem. Zato je za zgodovino mučeništva predvsem pomemben šiizem. Vseeno ne gre zanemariti sunizma, kajti določene predpostavke žrtvovanja in mučeništva so skupne sunitom in šiitom, z današnjimi samomorilskimi terorističnimi napadi, pa se razlika med njima briše.

Jonah Winters (1997) v svoji magistrski nalogi ter Raphael Israeli (2002: 24), znan izraelski raziskovalec, poudarjata, da izvora mučeništva ne gre iskati samo pri šiizmu.<sup>24</sup> Motivi trpljenja, bolečine, mučeništva in žrtvovanja so prisotni že v zgodnjem obdobju islama, še pred razkolom na sunite in šiite. V tem začetnem obdobju se mučeništvo povezuje z džihadom in ozemeljsko ekspanzijo islama. Ob koncu naglega širjenja islama, pa v ospredje stopi drugačna interpretacija mučeništva, ki ji dajo svoj pečat sufisti.

V fazi **osvajalnih vojn** je velik poudarek na **džihadu kot vojnemu konceptu** in povečevanje mučeništva se izkaže za odlično motivacijsko sredstvo. Vendar ni

---

<sup>22</sup> Najbolj znana izpeljanka je *salamu alaykum* ali »mir z vami«, ki ga v muslimanskem svetu uporabljajo kot pozdrav (Kerševan in Svetlič 2003: 32).

<sup>23</sup> Alah je arabska beseda za boga. Pred Mohamedom je izraz služil naslavljanju na vrhovnega boga, toda še vedno enega izmed mnogih. Po Mohamedu pa je politeistična vsebina islama izključena (Kerševan in Svetlič 2003: 21-22; Smrke 2000: 264).

<sup>24</sup> A. J. Wensink je dokazal, da si koncepte mučeništva v imenu vere delijo vsa tri monoteistična verstva, židovstvo, krščanstvo in islam. Veliko je podobnosti med islamskim in krščanskim pojmovanjem islama. Oboji razumejo mučenika kot pričo boga, katerega čaka raj, oprostitev grehov ter posredovanje za sorodnike (Israeli 2002: 24). Ernest Gellner pa s krščanstvom primerja šiizem, saj je zaradi kulta mučeništva in kulta osebnosti šiizem zelo podoben in blizu krščanstvu (Smrke 2000: 270)!



dokazov, da bi Mohamed razvil dialektiko džihada in mučeništva namenoma, da bi spodbujal vojake k boju (Winters 1997). Prav tako v teh bojih ni bilo oblik samomora, kot smo jih spoznali na Bližnjem vzhodu zadnja desetletja. Takrat se je padle v boju štelo za mučenike, vendar se niso namenoma ubili. Smrt je bila le neizbežen del boja.

V drugem obdobju se razvije **mučeništvo duha v asketizmu**, ki je predvsem značilen za **sufizem**.<sup>25</sup> Tako pojmovanje trpljenja in žrtvovanja je sovpadalo s koncem osvajalnih vojn in poudarkom na notranjem, duhovnem džihadu. Sufizem ponovno opredeli džihad; notranji ali veliki džihad je tako pomembnejši od malega džihada, ki je materialen in v tem smislu lahko tudi militanten. Smrt v nesreči, zaradi bolezni, ob porodu, smrt med romanjem in celo smrt v boju s skušnjavami, dobi pomen mučeništva. Džihad postane notranji boj, kjer moralne in etične dolžnosti (kot so postenje, miloščina itn.) pomenijo žrtvovanje in mučeništvo (Čengiđ 2001).

Kljub tem zgodnjim pojavom mučeništva je šele prelom med šiiti in suniti dal mučeništvu novo dimenzijo, ki se je v današnjem času razširila tudi med sunito in predstavlja novo obliko boja na božji poti. Ali je ta pot legitimna ali ne bomo skušali ugotoviti skozi analizo.

### 2.2.1. SUNIZEM IN ŠIIZEM

Eden glavnih problemov s katerim se neizogibno soočimo pri proučevanju islama je odsotnost ene same doktrinarne avtoritete oziroma interpretativne oblasti kot smo je vajeni pri katoliški cerkvi.<sup>26</sup> V islamu je pomembno, da posameznik bere Koran. Samostojno branje Korana daje možnost učenim možem, da se povzdignejo visoko v avtoriteti razlaganja Korana in drugih svetih spisov<sup>27</sup> (Etienne 1987/2000: 13, 32). Tako moč so si pridobili nekateri skrajni islamski voditelji, kot bomo videli v nadaljevanju.

Avtoriteto v islamu si lasti več smeri, najpomembnejši pa sta šiitska in sunitska. Večina muslimanov v islamskem svetu (danes okrog 80 % muslimanov) je sunitov.<sup>28</sup> Suna (ar.) pomeni tradicijo in zato so suniti tisti ljudje ali verniki, ki sledijo tradiciji Mohameda in njegovih naslednikov (Smrke 2000: 268). Suna dejansko pomeni najprej Koran, nato izročilo preroka Mohameda, nato prve štiri kalife imenovane »pravoverniki« ali *rašidun* in njihove neposredne nadaljevalce. Muslimani, ki jih priznavajo, so torej

---

<sup>25</sup> Sufizem je ena od smeri islama, ki daje poudarek predvsem notranjemu, mističnemu doseganju boga.

<sup>26</sup> Če v katolištvu obstaja ena avtoriteta, za krščanstvo v celoti to ne velja, saj so tudi v krščanstvu različne smeri. Poznamo pravoslavno in protestantsko vejo krščanstva, za katere papež ni vrhovna avtoriteta. Zatorej je, čeprav drzno, upravičeno sklepati, da se krščanstvo srečuje z istimi problemi (ne)avtoritete kot islam.

<sup>27</sup> Toda med 8. in 10. stoletjem, ravno zaradi urejanja zmede, nastanejo interpretacijske šole. Priznane so naslednje sunitske šole: hanifiti, malikiti, šafiti in hanbaliti (Smrke 2000: 269). Šole naj bi predstavljale konsenz v islamski teologiji o možnih razlagah in interpretacijah svetih tekstov, tako da ni prostora za svobodne interpretacije.

<sup>28</sup> *Ahl al-suna va'l-džamaa*, ljudje tradicije in skupnosti (Etienne 1987/2000: 34).

tradicionalisti ali suniti in zato se imajo za pravoverne muslimane (Etienne 1987: 36, 391).

Za pravoverno teologijo obstaja le en islam - sunitski. Toda Etienne se sprašuje, zakaj bi v pluralnosti islama sunizem morali razumeti kot izraz islamske pravovernosti ter opozarja na neprimernost termina pravovernost v islamu. Temeljno teološko razhajanje med sunizmom in šiizmom ne obstaja, ker imajo skupno trdno jedro islama, pluralizem in pluralnost sledita šele potem. Razlike izhajajo iz različne interpretacije politične legitimacije. Temeljni problem je nasledstvo oblasti, ki pomeni resnično delitev skupnega debla (Etienne 1987/2000: 23, 33, 39).

Pri Mohamedovem nasledstvu se je zapletlo. Mohamed ni pustil nobenega živega moškega potomca, niti navodil za izbiro naslednika. Pravico do njegovega nasledstva so si lastili vsi moški, ki so imeli kakršnekoli sorodstvene vezi z Mohamedom (Etienne 1987/2000: 41). Tukaj pridemo do bistvene razlike med šiiti in suniti. Suniti so tisti del vernikov, ki se nadaljuje po Mohamedovih naslednikih iz plemena Kurajš in **kalifih**, ki jih je izvolil plemenski svet starešin (Smrke 2000: 268). Volitve naslednika so še tradicija plemenskih navad in suniti so sprejeli to verzijo, medtem ko šiiti svojega naslednika imenujejo iz bližnjih Mohamedovih sorodnikov (Winters 1997). Za **šiite** bi torej moral biti prvi in najpomembnejši naslednik Mohamedov zet Ali, ki se je poročil z Mohamedovo hčerko Fatimo. Bil je tudi Mohamedov bratranec (Etienne 1987/2000: 44). Kot posledica političnih potez in okoliščin, je Ali svojo vodstveno vlogo prevzel šele četrti, saj so bili pred njim izvoljeni Abu Bakr, Omar in Osman.<sup>29</sup>

Šiiti so pripadniki Alijeve stranke,<sup>30</sup> ki so se od začetka zavzemali za Alijevo vodstvo ume.<sup>31</sup> Zanje je Ali prvi in edini pravi naslednik (imam) in ne priznavajo prvih treh naslednikov. Zaplete se tudi pri Alijevem nasledstvu, saj je bil Ali ubit in sunitska tradicija si je prizadevala na oblast postaviti svoje ljudi. Tako se je začel boj za nasledstvo in oblast med Alijevimi sinovi in sunitskimi pravoverci. Alijev sin Hasan je prenehal z zahtevami za oblast in nasledstvo predal sunitskemu nasledniku Muaviji, s katerim se začne Umajadska dinastija. S tem se konča obdobje štirih pravovernih kalifov. **Od tu naprej šiiti in suniti priznavajo popolnoma različne voditelje muslimanske skupnosti in nastane razkol, ki traja še danes.**<sup>32</sup> Tudi Hasan je ubit. Za

<sup>29</sup> Tudi Umar in Usman.

<sup>30</sup> »Šia« – stranka, privrženci (Smrke 2000: 269), »šia Ali« – Alijeva stranka (Winters 1997).

<sup>31</sup> Beseda uma označuje občestvo ali skupnost vseh muslimanov.

<sup>32</sup> Šiiti in suniti se razlikujejo tudi po pojmovanju naslednika kot kalifa ali imama. Kalif je v času Abu Bakra politični in verski vodja. Ta funkcija se v času tretjega kalifa (v drugem stoletju) začne razlikovati in poleg kalifov, ki ohranijo politično funkcijo, nastanejo verski izvedenci ali uleme. Šiiti Mohamedove naslednike imenujejo imami, kar ima drugačen pomen, saj ga štejejo kot božjega namestnika in vodnika skrivnih znanj in vedenj. Imam je edini pravi voditelj ume (muslimanske skupnosti), je nezmotljiv, božanski in pravi razlagalec islama (Smrke 2000: 269). Imam ni le dedič preroka, temveč ima tudi svečeniško funkcijo in predstavlja popolnega človeka. Temeljno razhajanje je v tem, da sunizem priznava le prerokovo posvetno dediščino in njegovo nadaljevanje v osebi kalifa, šiiti pa verjamejo, da je kalif brez

njim pride drugi Alijev sin Husein, ki zahteva nasledstvo in se zaplete v boj z Muavijevim sinom Jazidom. In ravno ta boj je temeljni kamen razvoja in pojmovanja mučeništva v šiizmu.

### 2.2.2. BITKA PRI KARBALI

Husein in Jazid sta se leta 680 n.š. soočila v bitki v bližini mesta Karbala, na ozemlju današnjega Iraka, prvega muslimanskega meseca muharama.<sup>33</sup> Husein se je s svojimi privrženci in njihovimi družinami odpravljal k prebivalcem mesta Kufa, ki so mu obljubili podporo v boju proti Jazidu. Na poti v Karbalo ga je obkolila Jazidova vojska in v desetdnevnem obleganju skušala prisiliti Huseina in njegove privrženca naj priznajo Jazidovo oblast. Husein je zavrnil »ponudbo« in nasprotnike na miren in prijazen način skušal prepričati, da je on pravi prerokov naslednik. Šiiti v obnavljanju bitke pri Karbali nenehno poudarjajo Huseinovo prizadevanje, pobožnost, mirnost in nenapadalnost kot izjemne vrline šiita, ki se je na požrtvovalen način boril za svojo pravico.

Huseina in njegove pripadnike pobijejo deseti dan meseca muharama, znanim pod pojmom ašura, ki pomeni deseti. Preživelo je le nekaj žensk in otrok, ki so kasneje povedali zgodbo. Da je zgodba resnični dogodek ni dvomljivo, vendar prihaja do razhajanj ob ponovnem opisovanju dogodka. Huseinovo trpljenje oz. mučeništvo dobi izreden pomen, ki se nadaljuje v sedanjost, z elementi simbolizma in legende. Winters (1997) poudarja, da je bitka pri Karbali dobila mnoge razsežnosti in različne interpretacije. Zgodovinar je opisoval dejstva, vernik pa razvijal legende. Popolnoma natančno ni mogoče razločiti legende od dejanskosti.

---

kozmične svečeniške funkcije nepotreben. To funkcijo izpolnjuje imam, ki ga ljudje ne morejo izbrati, temveč ga izbere bog. Imam tako predstavlja političnega in verskega voditelja, medtem ko se pri sunitih ti dve funkciji ne združujeta več v eni osebi. V šiizmu se zgodi še en prelom: zadnji imam je izginil in ni več zakonitega in pravičnega voditelja šiitske skupnosti, temveč je to vlogo le začasno prevzel eden od šiitskih učenjakov. Pri šiizmu in sunizmu gre za nezmožnost sinteze med imamatom (duhovnim vodstvom skupnosti) in kalifatom (prerokovim političnim nasledstvom). Tu gre za bistveno razliko s šiizmom, saj šiiti predstavljajo nenehen upor proti krivici, ki je bila storjena Aliju in njegovim naslednikom, saj so le-tej bili ovirani in umorjeni v njihovem legitimnem nasledstvu. Sunizem pa muslimana uči, da mora biti pokoren vsakemu političnemu voditelju, ki ne zaukaže nepokorščine bogu (Etienne 1987/2000: 33-39). Šiiti in suniti se razlikujejo tudi v načinu branja Korana. Sunitom je ljubša literarna in slovnična eksegeza (razlaganje tekstov ali interpretacija), šiiti pa so se podali na pot ezoterične (skrivnostne) interpretacije (Winters 1997). Šiizem ohranja skriti pomen razodetja, ki je sunitom nedostopen, saj pojmujejo, da zares tolmačiti Koran zna le Bog in »ljudje s temeljitim znanjem«. To naj bi bili imami, ki so sprejeli od Mohameda skrivno znanje in od boga moč nezmotljivega razlaganja resnice, ki drugim ni bilo predano ali zapisano (Kerševan in Svetlič 2003: 19).

<sup>33</sup> Islamski koledar je lunaren. Mesec muharam ustreza našemu mesecu oktobru. Leto 2004 je po islamskem koledarju leto 1425, od 6. aprila dalje. Leto 1400 A.H. (after hijra - po hidžri – emigraciji Mohameda iz Meke v Medino) je po našem sončnem koledarju leto 1979 (Smrke 2000: 265). 10. muharam leta 61 ustreza 10. oktobru leta 680 (Etienne 1987/2000: 40).

Omenila sem že, da so tudi Alija in Huseinovega brata Hasana ubili. Vsi trije so bili ubiti, zato jih šiiti pojmujejo kot žrtve in mučenike, ki so umrli za božjo stvar. Huseinovo mučeništvo pa ima največji vpliv, ki ga ne gre zanemariti. Ker so bili vsi imami ubiti, žrtvovani in so zato mučeniki, je velik poudarek na trpljenju imama.

Pri pojmovanju žrtvovanja in mučeništva ne gre podcenjevati **doktrine o mahdijevem**<sup>34</sup> prihodu, ki je poleg Huseinovega trpljenja drugi najpomembnejši element šiizma, ki zaznamuje odnos in nagnjenost k mučeništvu. Ob prihodu mahdija (ali skritega imama) pričakujejo veliko bitko, ki bo šiitom vrnila pravico do oblasti in kaznovala uzurpatorje. Zaradi pričakovanja mahdija so šiiti razvili politični kvietizem<sup>35</sup> oz. brezvoljno predajanje božji volji in pasivno čakanje mahdija in pravice. Raphael Israeli poudarja, da čakanje imama daje šiitom moč trpeti in pasivno čakati. Verjamejo, da bolj kot trpijo, bolj se bliža imamov prihod. Trpljenje šiitov je izredno zaznamovano s **pasivnostjo** (Israeli 2002: 25-26). Vso nepravičnost, ki so jo utrpeli, so uskladili in kompenzirali z razlago, da je to božja volja in načrt. Verjamejo, da bo prišla poslednja ura pravice, ki bo šiitom vrnila kar jim pripada. Sprejeti trpljenje pomeni pot do božjega zadovoljstva in naklonjenosti. Šiiti se z žalnimi slovesnostmi spominjajo teh dogodkov, katerim niso mogli biti priče, že stoletja, da bi se tako poistovetili s trpečim imamom in ugodili božji volji (Winters 1997).

Merari in Sachedina omenjata, zaradi pasivnega predajanja v usodo, nastanek šiitske doktrine o takiji (taqiyya), ki označuje ohranitev življenja in preživetje, kljub slabim in neznosnim razmeram v katerih se znajdejo šiiti. Takija je v času Ajatole Homeinija izgubila pomen in ob poudarjanju mučeništva in prihoda mahdija dala prednost aktivnemu upiranju in revoluciji, kot bomo videli v nadaljevanju (Merari 1998: 197; Sachedina 1991: 408).

### 2.2.3. PRAZNOVANJE AŠURE

Danes je v Iranu še vedno živo praznovanje ašure ali Huseinovega mučeništva. Na ta dan se povsod po državi zvrstijo komemoracije v obliki pasijonskih<sup>36</sup> iger, recitacij in uprizoritev. Najbolj pretresljivo za zunanjega opazovalca je fizično trpljenje, ki si ga prizadevajo doseči udeleženci. V dokumentarni oddaji *Ubiti in umreti za Boga*, ki smo jo lahko videli tudi na slovenskem POP TV (3.6.2004) je prikazano, kako se moški, ženske in celo otroci, z britvico sekajo in udarjajo po glavi, po prsih in drugih delih telesa. Take telesne prakse naj bi vernike popeljale čim bližje Huseinu in

---

<sup>34</sup> Mahdi (ali mesija v krščanstvu in židovstvu) je odrešenik, ki bo prišel »ob koncu časov« in ustanovil kraljestvo pravice (Smrke 2000: 270).

<sup>35</sup> Kvietizem (lat. quies – »mir«) je religiozni nauk iz 17. in 18. stoletja, ki je stremel k mistični združitvi z bogom toda z brezvoljnim predajanjem božji volji (Leksikon Cankarjeve založbe 1988).

<sup>36</sup> Pasijon (lat. passio) pomeni trpljenje. Pasijonska igra je igra o Kristusovem trpljenju, ki je nastala v poznem srednjem veku (Leksikon Cankarjeve založbe 1988).

njegovemu trpljenju. Identifikacija s Huseinom je pomembna, saj je za njih model, ki mu je potrebno slediti. Tazija ali pasijonska igra, kjer trpeči tudi krvavi, je višek identifikacije s Huseinom. Trpljenje je za šiita način življenja, s čimer želi počastiti Huseina. S tem ko fizično trpijo, želijo prikazati željo, da bi bili s Huseinom v njegovih najhujših urah in če bi bili tam (v času ašure, stoletja nazaj), bi z njim bili pripravljeni tudi umreti. Gre za transfer trpljenja, kjer čustva in trpljenje povezana s Huseinom, vernik prevzame nase, da kompenzira dejstvo, da takrat ni mogel sodelovati s Huseinom in z njim umreti, saj je tudi on pripravljen umreti za to v kar verjame (Winters 1997; Israeli 2002: 25).

Pri igrah izjemno jokajo, stokajo, kričijo, padajo v nezavest in predvsem žalujejo. Javno in zasebno se združita, saj trpljenje predstavlja takó usodo skupnosti, ki je trpela v nepravilnosti, kot posameznikovo trpljenje. Zelo pomembno je, da Huseina ne vidijo kot junaka zmage, temveč kot junaka trpljenja in poraza. Husein ni bil vojak, temveč veren človek, ki je prosil za milost. Zelo veliko se poudarja Huseinovo iskrenost, pobožnost, ljubezen, spoštovanje do sovražnika in njegovo védenje, da se bo verjetno srečal s smrtjo. Prav to naj bi bil eden od dodatkov k zgodbi, saj po vsej verjetnosti Husein ni vedel da bo umrl in domneva se, da so to dodali kasneje, da bi poudarili njegovo požrtvovalnost in junaštvo. Kajti če se njegovo védenje o gotovi smrti postulira, se celoten pomen zgodbe in njegovega potovanja spremeni. Njegova požrtvovalnost postane želja po resnici za katero je vredno umreti. Husein naj bi tako odšel v PROSTOVOLJNO smrt (Winters 1997).

Trpljenje je sredstvo čaščenja in predstavlja teologijo odrešitve, saj je s trpljenjem vernik bliže božji volji. S tem si zagotovi odrešenje, saj je vernik ki trpi, odrešen. Prav tako bo Husein posredoval pri tistih, ki so ga oponašali, da bi bili odrešeni. Zato je jokanje, stokanje in žalovanje zelo pomembno, toda ne da bi si olajšali bolečino, temveč, da bi jo napravili večjo! Saj kdor bolj trpi, ta bo kasneje bolj srečen in trpi lahko le tisti, ki je zelo veren. Posameznik s prostovoljnim trpljenjem izkaže največji dokaz vere (Winters 1997).

Komemoracije niso samo igre, saj v njih DEJANSKO izkažejo svojo pripravljenost umreti, če bi bili s Huseinom. Igre so nabite s čustvi in zanimivo je, da se je že zgodilo, da so bili igralci negativnih likov ubiti od razbesnele in trpeče množice (Winters 1997)! Husein in vse, kar je z njim povezano, postane pomembno tudi v materialnem smislu. Huseinovo telo in kri, celo prah na tleh kjer je potekala bitka, imajo magično in zdravilno moč. Izdelovali so tablete iz prahu, primerne za mnoge bolezni (Winters 1997).

Šiizem se je kot nepriznana sekta zatekel v ilegalo in od tu šel svojo pot in razvoj. V zgodovini šiizma srečamo tudi sekto, ki je dajala velik pomen mučeništvu. Čeprav Huseinovo mučeništvo ne vodi neposredno do samomorilskih napadalcev

današnjega časa (videli bomo pa kako močno na samomorilske napadalce preko interpretacij vpliva) je šiitsko mučeništvo pripravilo teološki teren za sekto asasinov.

### 2.3. ASASINI

Asasini so bralcu verjetno poznani iz Bartolovega zgodovinskega romana Alamut, ki je izšel že leta 1938 in je bil v zadnjih letih ponovno odkrit. Toda sekta asasinov je zgodovinsko dejstvo in ne samo fikcija.<sup>37</sup>

Asasini ali Nizari, sekta Ismailitov,<sup>38</sup> aktivni v letih 1090 – 1275, so postali znani kot nevarni morilci tistega časa, saj so svoje nasprotnike likvidirali z umori. Zanje je bilo značilno, da so uporabljali taktiko približevanja žrtvi ali infiltracijo, si pridobili veliko zaupanja in žrtev v najbolj intimnem in zavarovanem okolju ubili. Vedno so uporabljali bodalo. Taktika infiltriranja je bila zelo tvegana in skoraj nikoli ni bilo možnosti za beg. Večina morilcev je bila zajeta in ubita. Zaradi take zagrizenosti, neobčutljivosti in pripravljenosti žrtvovati življenje za cilje sekte, so jih ljudje imeli za nevarne norce. Ker si niso mogli pojasniti od kod ta njihova zagnanost in gorečnost, so ljudje tedanjega časa sklepali, da se drogirajo, da lahko opravijo take naloge oziroma da naj bi bil hašiš uporabljen za indoktrinacijo privržencev. Od tod tudi ime asasini (angl. assassin – atentator, morilec), ki izvira iz arabske besede hašisij,<sup>39</sup> ki pomeni vdani hašišu, za kar pa ne obstajajo dokazi (Rapoport 1998:123; Smrke 2000: 273). Čeprav so asasini dali ime sodobni terminologiji nasilja in so precej znani, v islamu veljajo za nepomembno in obrobno sekto (Jurgensmeyer 2000: 80).

Asasini so bili zelo dobro organiziran ezoteričen islamski kult, ki je nastal v obdobju notranjih razprtij v islamskem svetu. Izolirani od ostalega sveta, v samostanskem vzdušju na gori Alamut na SZ Irana, so se pod vodstvom Hasana ibn Sabaa urili v vojaških veščinah in verskih naukih že od otroštva, da bi kasneje bili poslani umoriti politične in verske vplivneže, s katerimi si niso delili istih vizij (Kermani 2002).

Zavzemali so se za očiščenje islama in združitvev političnih in verskih institucij. Pričakovali so mahdijev prihod in se pripravljali na milenaristični boj. Najprej so se borili z besedami, toda zaradi neuspešnosti so se umaknili in se posvečali urjenju v vojaških in umskih veščinah. Izbrani med njimi - fedaji<sup>40</sup> so bili najboljši v vseh kategorijah in zato tudi neomajni. Le najbolj predani verniki so lahko opravljali najtežje

<sup>37</sup> Rapoport opozarja, da je religiozni teror skozi zgodovino značilen tudi za židovstvo, saj so imeli svoje »asasine«, ki so uporabljali umor kot sredstvo upora. Znani so židovski Zeloti, ki so se uprli Rimu in so znani pod imenom »mož bodalo« zaradi načina s katerim so ubili sovražnika (Rapoport 1998: 118-120).

<sup>38</sup> Obstaja več šiitskih vej, ki se razlikujejo glede na število imamov, ki jih priznavajo. Ismailiti priznavajo 7 imamov, medtem ko dvanajstniki ali Imamiti priznavajo 12 imamov. Slednji so največja skupina, prevladujejo pa v Iranu in Pakistanu (Smrke 2000: 270).

<sup>39</sup> Ali *haššašijun* (Etienne 1987/2000: 39).

<sup>40</sup> »Fedaji« tudi »fidai« pomeni »posvečeni« ali »posameznik prostovoljec« (Etienne 1987/2000: 392).

naloge. Fedaji so postali mučeniki (ker so jih vedno ubili), katerim je bilo vse oproščeno in so neposredno odšli v nebesa (Rapoport 1998: 121-125).

Navid Kermani (2002) trdi, da so razne povezave, nastale po enajstem septembru, ki povezujejo asasine in Osamo bin Ladna neutemeljene, saj manjka ključni element. Asasini so bili šiitska sekta, sodobni teroristi, vsaj Al Kajda, pa so večinoma sunitskega izvora. Nemogoče je izvesti neposredno povezavo med asasini in Al Kajdo.

Kot primer naj navedem trditve članka iz medmrežja,<sup>41</sup> ki trdi, da so organizacije kot al Kajda in druge, ki uporabljajo samomorilske napade neposredni nasledniki asasinov, saj uporabljajo iste tehnike in teološke preobrate. Članek piše, da moramo njihova dejanja opazovati z vidika asasinov, saj tako postane vse jasno. Članek nadaljuje da so asasini sekta večinskega ali »mainstream islama«, kjer je uporaba hašiša in pranja možganov proizvedla ekstremiste, kakršne poznamo danes.<sup>42</sup> Takih in drugih »prepričljivih« člankov je na internetu, tudi v tiskanih medijih veliko, vendar analiza takih člankov presega meje te naloge. V nadaljevanju bomo take trditve analizirali in ovrgli, saj večina literature, ki sem jo analizirala podpira, da ni neposredne povezave med asasini in današnjimi samomorilskimi napadi. Toda vendarle neka povezava med suniti in šiiti obstaja, kakšna pa, bomo videli v naslednjih poglavjih.

### **3. MUČENIŠTVO V MODERNI DOBI**

Zdaj si pogledajmo razvoj mučeništva v modernem Iranu ter širjenje ideologije mučeništva, ki jo razvije ajatola Homeini. Nadaljujem z opisom organizacij, ki uporabljajo samomorilske napade na Bližnjem vzhodu. Predstavim tudi najstarejšo in temeljno organizacijo, ki je zaznamovala radikalna gibanja moderne dobe. To so Muslimanski bratje. Sami sicer niso organizirali samomorilskih napadov, vendar je ideologija njihovih radikalnejših voditeljev vplivala na ponovno interpretacijo svetih spisov in džihada ter posredno tudi na akcije drugih organizacij.

#### **3.1. MUČENIŠTVO V IRANU**

Šiiti so v muslimanskem svetu manjšina. Največ jih je v islamski republiki Iran in tam so tudi večinsko prebivalstvo (poleg tega še v Iraku in Libanonu). V Iranu je islam uradna državna religija. Koncept mučeništva je v iranski kulturi zelo prisoten in močan, kar je oblast (ajatola Homeini s svojo karizmo ) po revoluciji leta 1979 tudi izkoristila, predvsem v iransko - iraški vojni.

---

<sup>41</sup> <http://www.rotten.com/library/religion/martyrdom> (23. 12. 2003).

<sup>42</sup> Mediji v Izraelu so celo širili novico, da se samomorilci drogirajo ali opijajo, vendar so forenzične raziskave ostankov samomorilcev pokazale, da v njihovih telesih ni bilo nobenih opojnih substanc (Silke 2003b: 93-94).

Danes lahko v Teheranu obiščemo muzej mučenikov, padlih med iransko-iraško vojno. V njem je tudi spomin devetinšestdesetim ženskam, ki so se žrtvovale. Po Iranu je veliko pokopališč, namenjenih mučenikom vojne. Najbolj znana<sup>43</sup> med njimi so cilj romanja Irancev. Nekaj časa je eno glavnih cest v Teheranu krasil vodnjak z rdečo vodo, ki je simbolizirala kri mučenikov prelito med vojno (Davis 2003: 45-51).

Irak je leta 1980 napadel Iran. Šiiti v Iranu so se počutili ogrožene in ponovno v konfliktu (Sadama Huseina so imeli za nevernika, torej za uzurpatroja oblasti). Zaradi nevarnosti ki jim je pretela, se je ljudstvo mobiliziralo v boj proti sovražniku. Vojna je trajala 8 let in v tem obdobju so obupani Iranci in Iračanke pošiljali v boj celo ženske in otroke, ki so postali znani kot »človeški val« (Davis 2003: 23). Ljudje so se metali pod tanke ali korakali po minskem polju in sami sebe spravljali ob življenje ali prestali hude poškodbe, da bi njihova vojska napredovala. Vojno z Irakom so pojmovali kot džihad na božji poti, borci so bili božji vojaki ali mudžahidi, umrli v vojni pa so postali mučeniki. Veliko je bilo otrok, ki so na vratu nosili »ključ do raja« (Israeli 2002: 25; Jevtić 1989: 64) Huseinovo mučeništvo jim je bilo za zgled. Da pa je do tega prišlo je bil potreben prelom, zaradi katerega so ljudje množično korakali v vojno.

### 3.1.1. AJATOLA RUHOLAH HOMEINI O MUČENIŠTVU

Ajatola<sup>44</sup> Homeini je prišel na oblast<sup>45</sup> leta 1979 z revolucijo, ki je odstavila prozahodno usmerjenega šaha Pahlavija. Iranu je vladal do svoje smrti leta 1989. **Ajatola Homeini je s svojimi interpretacijami izvedel izjemen ideološki in politični preobrat<sup>46</sup> v pojmovanju in prakticiranju mučeništva.** Spodbudil je nastanek novega aktivizma, ko je iz pasivnosti trpljenja in pričakovanja mahdija šiite nagovoril k aktivnosti in agresiji. Homeini je uspel mučeništvu dodati element, ki ga v celotni zgodovini šiizma niso poznali. Homeini je izkoristil komemoracije ašure kot forum, kjer je posredoval svoje interpretacije, mobiliziral množice in ustvarjal novo aktivistično sliko mučeništva. Že v 60. in 70. letih se je širila verska literatura, ki je bila namenjena ravno neizobraženim vernikom, jim ponujala odgovore na verska in socialna vprašanja

---

<sup>43</sup> Tako je pokopališče Zahrajin raj - Zahra je bila Huseinova mati - kjer je pokopan ajatola Homeini.

<sup>44</sup> Dobesedno ajatola pomeni »božji znak«. To je naziv, ki ga podelijo najbolj učenim šiitskim pravnikom -mudžtahidom (Sachedina 1991: 450). Mudžtahida (ali mudžtehida) ne smemo mešati z mudžahidom. Glosar religijskih pojmov (1999) mudžtehida prevaja kot strokovnjaka, islamskega učenjaka najvišjega ranga in avtoritete. Oba pojma sta si blizu, saj mudžtehid vlaga napor v reševanju odprtih pravnih vprašanj ali *idžtihad*.

<sup>45</sup> K Homeinijevemu vzponu so pripomogli tudi šiitski kleriki, ki so razvijali teološki, politični in pravni upor proti zahodno usmerjenemu šahu Rezi Pahlaviju. Homeinijev uspeh temelji na akciji in utrjevanju oblasti verskih pravnikov v Iranu (Sachedina 1991).

<sup>46</sup> Ker je izvor prava v Iranu šeriatsko pravo, je vsak šeriatski odlok v povezavi z vojno tudi zakon, ki izhaja iz religije. Ker je ajatola Homeini veljal za nezmotljivega voditelja (omenili smo, da je imam hkrati verski in politični voditelj), se je štelo vsako njegovo odločitev enakopravno odločitvi preroka Mohameda. Od tu mu tudi moč interpretirati in uveljaviti tak prelom (Jevtić 1989: 62-63).



in uporabljala populistični jezik. Vse skupaj je imelo učinek prevzgoje šiitskega ljudstva. Prevzgoja je potekala tudi v mošejah in posebnih stavbah - *husajnijah*, ki so bile zgrajene ravno za verska srečanja med učenjaki, pravniki in ljudstvom. Homeini je pasivno pričakovanje mahdija spremenil v obvezno aktivno akcijo proti nepravilnosti, ki so jo videli v sekularno usmerjenem šahu. *Takija* kot pasivno sprejemanje situacije je dala prostor aktivnemu udejstvovanju in posledično podpori Homeiniju in šiitskim teologom v njihovi revoluciji (Sachedina 1991: 430-434).

Prav ta nova oblika aktivizma je pripomogla k nastanku revolucije, Homeinijevemu vzponu in toliko žrtvam v iransko – iraški vojni. Čarobna retorika Ajatole Homeinija je za nekatere predstavljala inkarnacijo skritega imama. Čeprav si Homeini ni nikoli domišljjal, da je pravi imam, kajti tistega, ki si je drznil imeti za imama so obsodili kot sleparja, je dosegel velik vpliv (Israeli 2002: 26).

Homeini je podpiral mučeništvo, spodbujal celo otroke in ženske, naj sodelujejo v mučeniških akcijah in k temu spodbujajo svoje sinove. Ob praznovanju ašure je še posebej ogovoril ljudstvo in izpostavil pomen mučeništva, ki ga z ašuro obnavljajo. Po njegovem mnenju žalovanje, ki ga izkažejo ob ašuri, okrepi mlade, ki naj si prizadevajo doseči mučeništvo, saj če ga ne, bodo nesrečni. Mladi naj gredo prostovoljno v vojno iskati mučeništvo in matere naj jih pri tem podpirajo in spodbujajo. Homeini je bil strog in verjel je, da morajo muslimani stalno izkazovati spoštovanje in pokornost Huseinu. Huseina so častili, za njim so žalovali in predstavljal je paradigmo mučeništva, ki zagotavlja pot v raj. Mladi so sodelovali v procesijah, brez strahu pred smrtjo in pripravljeni nanjo. Verjeli so, da je totransko življenje iluzorno ter da jih čaka pravo življenje v raju. Ponovna aktivacija Huseinovega trpljenja kot nekaj aktivnega je bila model za šiite drugod (Israeli 2002: 26).

Iranski model boja se je razširil še na druga področja in organizacije. Ajatola Homeini je dolžnost muslimanov apliciral na podporo nacionalnim osvobodilnim gibanjem zatiranih ljudstev in tako implicitno podprl skrajne metode, ki se jih ta gibanja poslužujejo. Iran je s kultom mučeništva vplival na organizacijo Hezbolah v Libanonu, kar bom obravnavala v nadaljevanju. Za razumevanje širjenja mučeniške ideologije in nastanka današnjih fundamentalističnih organizacij, si prej pogledajmo še temeljno organizacijo modernega islamskega fundamentalizma.

### **3.2. MUSLIMANSKI BRATJE**

Leta 1928 jih ustanovi Hasan Al Bana, ki se je zavzemal za odpravo britanske kolonialne nadvlade, ponovno uvedbo šarije in reforme v državi. Oporekal je pasivni ulemi in podkupljeni egiptovski državi, ki je podlegla Zahodnemu načinu življenja in pogledom na svet, kot so individualizem, kapitalizem, materializem, ateizem in

korupcija, ki niso izpolnili pričakovanj in potreb muslimanskega ljudstva, zaradi česar so nastali globoki socialni in družbeni problemi. Hasan Al Bana se ni zavzemal za prevzem oblasti, dokler ne bi reislamizirali družbe, da bi bila sposobna sprejeti islamsko oblast. Vendar se Muslimanski bratje nikoli niso eksplicitno zavzemali za prevzem oblasti (Davidson 2003: 19-29).

Muslimanski bratje so bili prva moderna, politična, kulturna in socialna islamska fundamentalistična organizacija. Navdih so črpali iz preteklosti, iz časa štirih pravovernih kalifov, kjer so vladali islamski ideali: altruizem, pobožnost, družinske vrednote in socialne pravice, skratka idealna družba in država. Vse to v moderni dobi izgine in edino, kar je pozitivno, je tehnični napredek, s čimer je idealna islamska vladavina združljiva. Ustanavljali so šole, gradili mošeje, bolnišnice, rekreativne centre itn., da bi zapolnili vrzel, ki jo je v egiptovski družbi povzročila in pustila korumpirana vlada. Člani Muslimanskih bratov so pripadali vsem družbenim razredom, od učenjakov pa do vsakdanjih ljudi. Imeli so tudi dobro organizirano administrativno strukturo, katere glavni vodja je bil Al Bana (Davidson 2003: 19-29).

Zaradi njihovih aktivnosti in ideologije, ki je izpodkopavala oblast, so bili v konfliktu s probritanskimi voditelji Egipta. Le-ti so jih pričeli preganjati. Muslimanski bratje so ustanovili tajni aparat (*secret apparatus*), ki je v svojem delovanju nastopal tudi nasilno in se kasneje ločil od izvirnega dela Muslimanskih bratov, ki je postal bolj zmeren. Napadali so britanske funkcionarje in egiptovske člane oblasti. Leta 1948 ubijejo egiptovskega premieja zato leta 1949 egiptovske oblasti izvedejo obširno akcijo proti njim in ubijejo Hasana al Bano (Davidson 2003:19-29).

Po smrti Hasana al Bane Muslimanski bratje izgubijo voditelja, ki je do tedaj uspel obdržati kohezivnost organizacije. Po njegovi smrti se je organizacija razdelila predvsem na dva dela, in sicer na zmerni in na radikalni del, ki je zagovarjal uporabo nasilja. Eden vidnih predstavnikov radikalnih Muslimanskih bratov je bil Sajid Kutb, ki je šel precej dlje v razvoju uporniške ideologije kot njegov predhodnik Al Bana.

### 3.2.1. SAJID KUTB

Muslimanskim bratom se je Sajid Kutb<sup>47</sup> uradno pridružil že leta 1945, toda po kratkem odmoru, ko odpotuje v ZDA na študij, se jim ponovno pridruži leta 1952. V času ko se je Egipt boril za osvoboditev izpod britanske kolonialne nadvlade se je izoblikoval Kutbov pogled na imperializem kot na zlo, ki je prineslo moralno degradacijo egiptovske družbe. Propad islamske družbe je posledica zarote enega in istega sovražnika, ki ima vsakič drugačen obraz; politeisti, židje, kristjani, kapitalisti, nacionalne demokracije, komunizem, ker je ateističen in sekularizem, ki je kršitev božjih pravil saj nima morale in zato vodi h korupciji (voditelji, ki se izdajajo za religiozne so pod vplivom sekularizacije). Stanje dekadence, v katerem so muslimani pod vplivom tujega, je Kutb označil kot **džahilijo**, stanje barbarstva in nevednosti, ki je vladalo v predislamskem svetu. Kutb je trdil, da se lahko muslimani rešijo tega stanja le z **religijo, pravzaprav s šarijo, ki bo rešila probleme v družbi in politiki**. Njegove rešitve niso predstavljale kompromisa; trdil je namreč, da je možna le **nasilna konfrontacija** s sovražnikom. Revolucija je po njegovem mnenju samoumevna in spontana, saj k njej vodijo izredno slabe ekonomske razmere. Sredstvo revolucije za pridobitev politične oblasti je **džihad**, ki je obvezen za vsakega moškega muslimana, predvsem ko je njihova religija ogrožena (Choueiri 1990/1997: 91-106).

Kutb je razvil novo ideologijo in jo podkrepil z obsežnim citiranjem Korana. Kutb razlaga, da je islamski radikalec ali fundamentalist kot menih, globoko predan svoji veri, ki dan za dnem potrjuje **nespremenljivost svetih spisov** in v njih išče odgovore na vsa vprašanja. Radikalec je vitez z moralnim kodeksom. Njegova dolžnost in vrednota je **mučeništvo**, s katerim za vsako ceno ščiti svojo idealno družbo. In radikalec je obrtnik ali rokodelec, ki ceni svoje spretnosti kot del samega sebe, kot umetnost, ki izraža boga. Kutb pravi, da je potrebno organizirati posebno telo vernikov – avantgardo ali profesionalne revolucionarje, ki celo življenje posvečajo enemu cilju (kar spominja na organizacijo vernikov na Alamutu) in sicer prevzemu oblasti in vladavini islama, ker je edino bog suveren (Choueiri 1990/1997: 141-143, 155). Svojo ideologijo je podkrepil z nauki Nobelovega nagrajenca, Francoza Alexisa Carella, ki je v času Vichijeve Francije sodeloval z okupatorjem in v praksi razvijal svoj nauk, ki uči,

---

<sup>47</sup> Sajid Kutb ni edini od radikalnih ideologov, ki je imel izreden vpliv na legitimacijo nasilja. V zgodovini radikalnih ideologov najdemo tudi pomembnega Ala Mavdudija, indijskega muslimana, ki se je zavzemal za suverenost boga, džihad kot nasilno konfrontacijo z nasprotniki ter za univerzalno muslimansko skupnost. V svojih idejah ni bil tako radikalen kot kasneje Sajid Kutb, ki je Mavdudija nadgradil (Choueiri 1990/1997: 91–100) Po Sajidu Kutbu se je v Egiptu pojavil Faradž, ki postavi verska opravičila za nasilje radikalcev. Po Faradžu je džihad potrebno razumeti kot sredstvo boja - dobesedno in ne alegorično. Tarče nasilja so po njegovem mnenju tudi deviantni muslimani ali apostati. Za boj je dovoljeno katerokoli sredstvo, tudi prevara in nasilje, karkoli je pač dostopno obupanemu borcu. Džihad je obveznost vsakega muslimana, ki bo tako zaslužil raj. Faradž naj bi črpal od Sajida Kutba, čeprav Sajid ni bil tako ekspliciten glede tehnik boja. Vsekakor je Kutb utemeljil in postavil temelje za Faradževe interpretacije džihada (Jurgensmeyer 2000: 82; Šabič 1990: 82).

da so ljudje enaki, vendar se posamezniki razlikujejo med seboj, kar je posledica bioloških značilnosti. Pri tem je imel v mislih razlike med spoloma in razlike v populacijah, iz česar je izpeljal nujnost razlikovanja ljudi. Kritiziral je demokracijo in enakost. Zavzemal se je za evgeniko<sup>48</sup> in evtanazijo, ki jo je Carell razumel kot usmrnitev slabih osebkov, deviantnih, kriminalnih in norih, da bi tako izločili biološko in psihološko »slabe« osebke in pripomogli k ustvarjanju popolnih elit. Carell je pozival k moralni in družbeni revoluciji, ki jo lahko izvedejo le elite. Kot model elit je povzemal družbene skupine srednjega veka, za katere je bila značilna izredna fizična in psihična pripravljenost, urjenje v izoliranosti in moralne vrednote. To so bili menihi, vitezi in obrtniki, ki so predani idealom za katere se borijo in za katere bi bili, recimo vitezi, pripravljeni umreti. Oni naj bi vodili mase k revoluciji (Choueiri 1990/1997 : 149-153).

Choueiri poudarja, da podobnost med Carellovimi in Kutbovimi nauki ni naključje. Choueiri poudari, da se Kutb polasti dveh del, Korana in Carellovih tekstov, vendar tisto kar pozabi povedati svoji avantgardi je to, da so njegovi spisi bolj podobni Carellovim kot Mohamedovim naukom (Choueiri 1990/1997: 155-156)! Choueiri označi Kutbovo revolucionarno avantgardo in ponovno branje Korana za izrabljanje originalnih tekstov za legitimacijo svoje ideologije. Kutbovo kulturno ozadje, politične izkušnje in poseben način razumevanja islama, Kutba zaznamujejo in vodijo k sprejemanju nekaterih in zavračanju tistih teorij, ki se ne skladajo z njegovim dožemanjem. S stalnim nanašanjem na pretekle dogodke nam Kutb zlahka zakrije svoje moderne poglede na islam in njegovo vlogo v družbi. Kot pravi Choueiri, je Kutbov pogled »moderen dizajn zastrt v svete relikte« (Choueiri 1990/1997: 148).

Kutba leta 1966 zaradi radikalnih idej in razdiranja oblasti obesijo. Hasan al Bana in Sajid Kutb sta precej znani imeni v islamskem svetu. Njuna smrt islamske fundamentaliste še vedno navdihuje k džihadu in mučeništvu (Davidson 2003: 109-110; Šabič 1990: 66; Davis 2003: 17). Zdaj pa preidimo na druge, sodobne organizacije, ki delujejo v okviru nasilja in uporabljajo samomorilske napade.

### **3.3. HEZBOLAH IN ŠIRITEV IRANSKEGA KULTA MUČENIŠTVA**

Kot odgovor na izraelsko okupacijo Libanona nastane gverilska, pretežno šiitska organizacija Hezbolah,<sup>49</sup> ki je z akcijo samomorilnih napadov uspela izgnati Izrael iz

---

<sup>48</sup> Evgenika je genetsko proučevanje in posledično izločanje slabih osebkov ter razvijanje najboljših rodov oziroma ras.

<sup>49</sup> Hezbolah (»Božja stranka«) se odcepi od Amala (»Upanje«), ki je nastal že v času državljanske vojne. Tako Amal kot Hezbolah sta se borila proti Izraelu, vendar se ločita, ker Hezbolah ne odobrava sekularne narave Amala. Obe organizaciji sta se v Libanonu borili za primat pri predstavljanju šiitskih interesov v državi – ali na verski ali na sekularni osnovi (Šabič 1990: 98; Debeljak 1995: 41).

države. Prve samomorilske napade je izvedla leta 1983 v Bejrutu. Najprej napad na ameriško ambasado, nato še na ameriško bazo na bejrutskem letališču.

Iran ima tesne stike in povezave s Hezbolahom. Pomaga mu s sredstvi za gradnjo šol, bolnišnic in drugih socialnih ustanov ter z vojaškimi kontingenti. Na Hezbolah vpliva tudi ideološko, saj Hezbolah predstavlja širitev iranske revolucije. Ajatola Homeini in Mohamed Husein Fadlallah veljata za duhovni vodji Hezbolaha. Fadlallah je eden od ustanoviteljev Hezbolaha in stvarnik njegove ideologije vendar zavrača etiketo »duhovnega vodje« Hezbolaha (Davis 2003: 62-63; Kramer 1998: 139-140).

Hezbolah je Homeinijevo in Fadlallahovo interpretacijo mučeništva prevzel kot del svoje ideologije in izoblikoval nov model mučeništva. Njihova doktrina mučeništva predstavlja aktivno smrt (Israeli 2002: 24-27). Fadlallah je imel glede uporabe samomorilskih napadov nekoliko ambivalenten in zamegljen odnos. Zaradi prepovedi samomora je izražal zadržke pri uporabi samomorilskih taktik, vendar je po njegovem mnenju v ekstremnih situacijah in ob konkretnih rezultatih samomorilske napade mogoče uporabiti. V primeru represije je taka taktika dovoljena. Po njegovem mnenju je majhna razlika med smrtjo, ki nastopi potem ko nekdo ubije nekaj nasprotnikov in smrtjo, ki nastopi medtem ko nekdo ubija sovražnike. Toda Fadlallah ni nikoli eksplicitno in jasno izrazil podpore samomorilskim napadom (Kramer 1998: 143-147). Če je Iran vplival na Hezbolah, je le ta zaradi okoliščin in prepletenosti konfliktov na Bližnjem vzhodu vplival na ostala gibanja, predvsem v Palestini.

Raphael Israeli in Boaz Ganor, izraelska strokovnjaka o terorizmu, trdita, da so samomorilski napadi, ki jih je v 80. letih izvedel Hezbolah, ne le pregnali Izrael iz južnega Libanona temveč imeli velik vpliv na palestinske organizacije. Le-te naj bi dobile dokaz, da žrtvovanje in odločenost omogočata doseganje vojaških in političnih ciljev. Združita in reinterpreterirata se šiitska in sunitska verska doktrina in ideologija. Palestinske organizacije so ugotovile, da so samomorilski napadi izjemno učinkovito sredstvo, saj je bilo potrebno majhno število samomorilskih napadov s katastrofalnimi posledicami, da je Hezbolah izgnal Izraelce, Američane in Francoze (Ganor 1998; Israeli 2002: 28-30). Pa poglejmo, kako se je ideologija mučeništva širila v Palestini.

### **3.4. PALESTINSKA GIBANJA IN NJIHOVE DEJAVNOSTI**

Splošna tendenca v literaturi je, da so palestinske organizacije samomorilske napade prevzele v zadnjih dveh desetletjih, kljub petdesetletnemu konfliktu. Prvi samomorilski napadi so se pričeli v devetdesetih in zaznamovali novo dobo palestinsko-izraelskega konflikta. Zanimivo je, da so islamske fundamentalistične organizacije za seboj povlekle tudi sekularne organizacije. Samomorilske napade so prevzele

marksistično usmerjena Ljudska fronta, oboroženo krilo Fataha: Brigade mučenikov al-Akse, Tanzim itn. Pričeli so uporabljati diskurz o mučeništvu in džihadu predvsem zaradi učinkovitosti in visokega statusa, ki ga imajo mučeniki v družbi (Israeli 2002: 28). Najbolj znani sta dve organizaciji, ki napade izvajata najpogosteje in katerih ideologija je skrajno fundamentalistična in mučeniška.

Hamas izvede prvi samomorilski napad leta 1993, Islamski džihad pa 1994 (Weinberg in dr. 2003: 141; Israeli 2002: 31). Hamas je leta 1988 ustanovila skupina islamskih klerikov, med katerimi je bil tudi šejk Ahmed Jasin. Hamas je bil najprej krilo Muslimanskih bratov v Gazi in na Zahodnem Bregu. Privabljali so ne le revne in jezne mlade ljudi, temveč tudi intelektualce in razne strokovnjake iz srednjega sloja. Veliko muslimanov šteje Hamas za dobrodelno organizacijo. Hamasovo oboroženo krilo **Brigade mučenika Az Adin al-Kassama**<sup>50</sup> štejejo za odporniško vojsko. Brigade al-Kassam so do leta 1994 napadale le izraelske vojaške in vladne tarče v regiji. Toda leta 1994 je Baruch Goldstein, bivši izraelski vojak in ekstremist, pobil 42 muslimanov, ki so molili v mošaji v Hebronu. Ta dogodek je znan kot pokol v Hebronu in izzval je povračilne ukrepe s palestinske strani (Davis 2003: 99-101).

**Islamski džihad** je skupina, ki deluje tudi v Jordaniji in Libanonu, kjer je sodelovala s Hezbollahom med okupacijo Libanona. Za Islamski džihad velja, da je bolj skrajen od Hamasa. Izvedli so že veliko napadov in verjamejo, da je osvoboditev Palestine verska ne pa nacionalna zadeva. Obe organizaciji sta bili povezani z Muslimanskimi brati v Egiptu, vendar so le-tej v osemdesetih in devetdesetih letih postali zmerna politična in verska aktivistična organizacija, kar pa Islamskemu džihadu ni ustrezalo, saj se je zavzemal za konstanten boj (Davis 2003: 137-139).

Obe organizaciji sta razvili tako imenovano »tazijo v obratu«, kar pomeni združenje in reinterpretacijo šiitske in sunitske doktrine mučeništva. Šiiti so v svojih pasijonskih igrah (tazijah) dajali predvsem poudarek na trpljenje in žalost, grenko doživljanje trpljenja v intimnem, **osebnem vzdušju, ter se pasivno identificirali s Huseinom**. Predvsem je bila vsa aktivnost obrnjena navznoter. Spremembo takega nagnjenja in doživljanja je povzročil že Homeini, Hezbollah, Hamas in Islamski džihad pa so z reinterpretacijo nadaljevali. Za Hamas in Islamski džihad je značilno postavljanje, hvaljenje in uživanje ob trpljenju in uničenju, ki ga **aktivno povzročajo drugim**. Izvajajo proslave na katerih **praznujejo in se veselijo** uspešnih napadov na sovražnika, zažigajo sovražnikove zastave itn. Prirejajo simbolične igre uničenja sovražnika, izvajajo simulacije bombnih napadov ter razstavljajo mrtva in pohabljenata telesa sovražnikov. Širijo predstave o mučeništvu, da bi jih čimbolj prenesli na družbo,

---

<sup>49</sup> V dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja, je Kassam organiziral gverilske celice po Palestini, ki so napadale Britance in židovske naseljence, ki so pričeli z imigracijami iz Evrope že v 19. stoletju. Njegovo ime je postalo simbol mučeništva za Hamas in Islamski džihad (Davis 2003: 100-101).

izvajajo popularni ulični teater, izkazujejo spoštovanje umrlim mučenikom in tako zbirajo in opogumljajo mučenike jutrišnjega dne (Israeli 2002: 28-29).

Poleg uličnih procesij in izrednega socialnega in političnega angažiranja, islamske ekstremistične organizacije opravljajo tudi vojaške treninge, urjenja in šolanja, ki ga izvajajo že na otrocih. Tudi na ta način rekrutirajo bodoče mučenike.

### 3.4.1. URJENJE IN ŠOLANJE SAMOMORILSKIH NAPADALCEV

Z urjenjem mladega gverilskega kadra se ukvarjajo tako sekularno kot versko-fundamentalistično usmerjene organizacije v Palestini. Urjenje mladih (tudi od 5 leta naprej, največ pa mladih med 15 in 25 letom) v bojnih veščinah in samomorilskih napadih poteka v »taborih džihada«, ki so ponavadi v neposredni bližini begunskega tabora ali pa v tujini - veliko jih je v Afganistanu, Pakistanu, Iranu in Sudanu (Israeli 1997: 98-99).

Otroci so zaradi mladosti in nobenih alternativ v begunskih taborih izredno podvrženi indoktrinaciji in pri tem je zelo vprašljivo, ali po letih učenja o koristnosti in pričakovanju mučeništva izražajo resnično prostovoljnost kot samomorilski napadalci. Mlade podvržejo dolgim in izčrpnim predavanjem verske indoktrinacije. Organizatorji jih imajo za izbrance, ki si zaslužijo najboljše treninge in priprave na največji akt pobožnosti (Israeli 1997: 100). V taborih otroke učijo discipline in samokontrole, o zgodovini palestinskega ljudstva in zemlji, ki jim je bila odvzeta. Boriti se morajo, dokler svoje zemlje ne dobijo nazaj. Učijo se o radostih mučeništva in mladi odrastejo v veri, da je mučeništvo in smrt v boju najplemenitejši akt za boga. Prepričani so, da gredo takoj v nebesa, da ne bodo čutili bolečine in da bodo heroji (Davis 2003: 153-155).

V dokumentarcu »*Ubiti in umreti za Boga*« (POP TV, 3.6.2004) smo lahko videli otroke v šolah, kako ponavljajo za učiteljem, »Jaz bom mučenik...« ali »Svoje življenje bom žrtvoval v imenu Alaha«. Uro risanja preživijo ob risanju krvi mučenika. Ko izstopajo iz učilnice, je na tleh pod vrati videti ameriško in izraelsko zastavo, ki jo učenci »teptajo«.

Del urjenja in simbolične indoktrinacije predstavljajo tudi **video posnetki**, ki jih organizacije opravijo preden posameznika pošljejo v akcijo. Video posnetki imajo poleg spominskega sporočila staršem še vzgojno funkcijo. Predstavljajo modele in zglede, katerih vloge je treba posnemati. Organizacije in voditelji prevzamejo odgovornost za pripravo takih posnetkov in jih pošiljajo naprej kot propagandni material za rekrutacijo novih članov (Israeli 1997: 105).

Praksa mučeniških priprav prek snemanja video posnetkov daje veliko poudarka na telo. Oliver in Steinberg (1996) sta dolga leta raziskovala telesno simboliko

mučnikov. Na nekaterih video posnetkih bodočih mučnikov<sup>51</sup> so prisotne slike, kjer je žensko telo prikazano v obliki mape zgodovinske Palestine. Njene vene predstavljajo izvore palestinske države. Palestina je velikokrat naslovljena kot ženska in mati. Žensko dostojanstvo se aplicira na dostojanstvo Palestine. Žensko devištvo in pokrivanje enačijo z nedotaknjenostjo Palestine, ki je sedaj oskrunjena, tako kot je oskrunjeno žensko dostojanstvo, če ne upošteva verskih norm.

Palestinska zemlja, je ne samo ženska temveč tudi ljubica, ki jo je sovražnik posilil, razgalil in uničil njeno dostojanstvo, s tem ko jo je okupiral. Dolžnost moškega je, da zaščiti svojo žensko, tako mora zaščititi svojo zemljo. Ljubezen do Palestine je junaška ljubezen, za katero se je potrebno boriti in žrtvovati (Khuri 2001: 144-145).

Določeni deli telesa in telesne tekočine (kri, semenska tekočina) so umazani in jih je potrebno očistiti. Toda kri ima dvojni status. Kri je umazana, ko teče naravno (ob menstruaciji, ob porodu). Kri je čista, če je žrtvovana oziroma je kri mučenika. Kri je v tem primeru sveta, saj je kri povezana z življenjem in če se krvi odrečemo je to največje možno žrtvovanje. Ko je kri prostovoljno prelita za kolektivne cilje kot so maščevanje ali upor pomeni družbeno solidarnost (Khuri 2001: 60-68).

Simbolika telesa izraža versko simboliko ter simboliko moči in avtoritete. Telo nastopa v vsaki socialni interakciji, kjer položaj telesa odraža status osebe. Klečanje izraža podložnost, kateri se Palestinci ne želijo podrediti. »Ne smemo klečati« je patriotski izraz osvobodilnega gibanja na bližnjem vzhodu. Na video posnetkih sta Oliverjeva in Steinberg (1996) analizirala tekste, ki opisujejo ponosnega moža, ki mora klečati in prositi.

Telo predstavlja izrazito sredstvo medsebojnih odnosov. Telesne gestikulacije in prakse socialne distance izražajo družbene odnose med moškim in žensko, ki se izražajo v ločevanju moških in ženskih prostorov, javnega in privatnega, za katerega se zavzema islamski fundamentalizem v moderni dobi. Seksualne konotacije se uporabljajo tudi v političnem jeziku in izražajo odnose dominacije oziroma odnose med šibkim in močnim, kontrolo in agresijo. Izrazita je gestikulacija rok, natančneje dlani in prstov. Različne geste izražajo dominacijo, uničenje, grožnjo, spolni odnos, ki pomeni osvajanje in zmago. Dominacija nad telesom izraža dominacijo nad ozemljem. Voditelji fundamentalističnih skupin ali duhovni vodje uživajo družbeni ugled in kontrolo, ki ju zaznamuje fizična ločenost od ostalih vernikov ali pa strogo varovanje in straža njihovih teles in domov. Čeprav so fizično ločeni še vedno aktivno sodelujejo kot člani skupin, toda s pozicije moči in dominacije (Khuri 2001: 108, 125, 135).

---

<sup>51</sup> Bodoči mučeniki na video posnetkih pokažejo svoje »samožrtvovalne certifikate« z imenom: »mučenik«, rojstnim datumom: »rojstvo revolucije oz. upora« ter zaposlitvijo samomorilca: »mučenik oz. samožrtvovalec za lastno zemljo« (Oliver in Steinberg 1996).



Prepletenost seksualne simbolike, telesa in osvobodilnega boja je izjemna. Lahko sklepamo, da so to take vrste diskurzi, ki nedvomno krepijo željo po mučeništvu, saj izražajo samo bistvo palestinskega oziroma muslimanskega človeka. Družina, ženska, zemlja in tudi spolnost,<sup>52</sup> so temeljnega pomena ne samo za muslimanskega, temveč za slehernega človeka. Zaradi take globine je diskurz telesnih praks izjemno prisoten tudi v mučeništvu, saj kot smo videli, je Huseinovo telesno trpljenje tisti vzor, kateremu mora slediti vsak veren (šiitski) musliman. Te diskurze radikalni ideologi vpeljejo skozi religijske interpretacije. Interpretacije tako dobijo prodornost in moč da mobilizirajo vernike in upravičijo njihove namene.

#### 4. MUČENIŠTVO V TEO/IDEO-LOGIJI

V tem poglavju predstavim argumente, ki jih islamski fundamentalisti uporabljajo za upravičevanje samomorilskih terorističnih napadov. Ta del je nekakšno konceptualno nadaljevanje drugega poglavja, kjer sem na kratko predstavila organizacije in njihove prakse. Da bolje razumemo pogoje argumentacije islamskih fundamentalistov, uvodoma predstavim Koran in doktrino o džihadu, na katerih islamski fundamentalisti gradijo mučeniško ideologijo.

##### 4.1. KORAN

Beseda *qur'an* (*kur'an*) je glagolski samostalnik, ki pomeni »branje in recitiranje«. Skozi čas se je beseda *qur'an* pričela uporabljati za *Mushaf*. *Mushaf* (ki pomeni »knjiga« ali »kodeks«) so vsi koranski teksti ali sklop vseh sur v eni zbirki. Tako je beseda *kur'an* praktično nadomestila besedo *mushaf* in v tehničnem pomenu je Koran sveta knjiga. Koran ima tudi druga imena kot npr. *kitab* («knjiga») (The Holy Qur'an 2000: ix-x).

Koran je islamska sveta knjiga, ki jo je bog razodel Mohamedu preko nadangela Gabrijela (v arabščini Džibril) v 7. stoletju našega štetja. Koran mu je bil razodet v več presledkih od leta 610 do 632. Mohamed je kot pridigar nove vere leta 622 bil prisiljen emigrirati iz Meke v Medino (tedanji Jatrib), kjer so ga prebivalci sprejeli in postali pripadniki islama. Emigracija se imenuje hidžra in z njo se začne muslimanski koledar oz 1. stoletje muslimanskega koledarja, ki je lunaren: leto ima trinajst mesecev po 28 dni (364 dni letno) (Etienne 1987/2000: 48, 52, 59).

---

<sup>52</sup> Khuri je izrazil izredno presenečenje ob odprtosti islama za seksualne teme, ki se prepletajo z vsakdanjim življenjem. Po njegovem mnenju je islam vsestranska religija, v kateri je veliko svobode za raziskovanje, saj je vsaka tema iz življenja ljudi tudi tema islama (Khuri 2001: 167). Islam je vpet v vse vidike človekovega življenja, zato je tudi seksualnost tema, ki ni tabu. Islam se na široko in do podrobnosti ukvarja z intimnim življenjem moškega in ženske in jima daje napotke v spolnosti. Spolnost je precej obravnavana in tudi regulirana.

Koran vsebuje 114 sur (poglavij) in 6236 ajetov (verzov). Vrstni red sur se ne ujema s kronologijo nastanka. Po nareku so ga pisali Mohamedovi znanci, saj naj bi bil Mohamed nepismen. Pomembno je omeniti, da je Koran svojo dokončno obliko, kakršno poznamo danes, dobil v roku 50 let po Mohamedovi smrti. Zapise so uredili prvi trije kalifi, nazadnje Osman, tretji kalif (644-656).<sup>53</sup> Napisan je v arabščini in ker muslimani štejejo arabščino za sveti jezik<sup>54</sup> še danes mnogi menijo, da je Koran neprevedljiv. Koran je Koran samo v arabščini. Mogoče je le prenesti njegovo vsebino, ne pa Koran sam. Tudi v samem Koranu je zapisano, da je bil razodet v arabščini, da je jezik Korana neposnemljiv, neponovljiv in zato neprevedljiv K: 39: 28; K: 46: 11<sup>55</sup> (Smrke 2000: 266-267; Etienne 1987/2000: 48-50, 56; Kerševan in Svetlič 2003: 17).

Za Etienna je problem prevajanja skoraj nerešljiv, saj ima v islamu izreden pomen branje Korana. Takrat nastane harmonija zvoka in besede, poetičen zvok, ki se ga ne da prevesti v druge jezike. Mogoče je ravno zaradi tega Koran neprevedljiv, kajti laik ne more sodelovati in se ne more vživeti v Koran, saj ga razume drugače. Etienne poudarja, da ne gre podcenjevati učinka recitacije v skupnosti (Etienne 1987/2000: 45-46, 56-57).

Koran ne predstavlja le napotkov in verskih norm za osebno predanost bogu temveč predstavlja tudi politične, družbene in družinske norme, ki v praksi urejajo vsakdanje življenje muslimanov. Kerševan pravi, da napetost, ki nastane zaradi omenjene dvojne narave islamske religije vodi v iskanje srednje poti, ki bo za muslimana prava pot (Kerševan in Svetlič 2003: 26; Etienne 1987/2000: 51, 58).

#### 4.1.1. KAKO IN ZAKAJ JE NASTALA MOŽNOST RAZLIČNIH INTERPRETACIJ KORANA?

Etienne dobro ponazori problem in pojasnjuje, da je Koran za Arabce **neustvarjen** od ljudi, saj je sama božja beseda. Ni nobenih posrednikov in človek stoji pred bogom sam! In ker verniku govori bog osebno preko Korana, mu posameznik prisluhne, ko sam bere Koran oz. božjo besedo in to na kakršen koli način. Kar bo razumel in storil, bo sam za to odgovoren pred bogom na dan poslednje sodbe. Torej mu noben drug musliman ne more vsiliti »pravilnega« branja in razumevanja Korana.

<sup>53</sup> Zanimivo je, da so rokopisi vsebovali le zapise soglasnikov. Samoglasniki, ki so bili predvsem del ustnega recitiranja Korana, so tako bili podvrženi spremembam, kar je lahko privedlo do sprememb v razumevanju vsebine Korana že zelo zgodaj (Kerševan in Svetlič 2003: 13).

<sup>54</sup> V krščanstvu se je bog utelesil, v islamu pa »uknjžil« in Koran »torej ni knjiga o bogu ampak je božji glas sam« (Debeljak 1995: 32) Za kristjana je božja beseda Jezus Kristus, za muslimane pa Koran (Kerševan in Svetlič 2003: 17). V sporih ali je Koran neustvarjen ali ustvarjen, je v islamski teologiji prevladalo stališče, da je obstoj božje besede, ki je večna in obstaja od vedno, potrebno ločiti od načina, s katerim je božja beseda stopila v človeštvo, prek nagovora Mohamedu (Kerševan in Svetlič 2003: 17).

<sup>55</sup> K: 39: 28: »Koran v arabščini, brez vsake izkrivljenosti, da bi se oni boga bali.« ter K: 46: 11: »A oni, ki ne verjamejo, pravijo o njih, ki verjamejo: >Če bi kakšno dobro bilo, bi nas oni v tem ne prehiteli!< A ko z njim Prave Steze ne najdejo, bodo zagotovo rekli: >To je izmišljotina pravadna!« (Jelinčič 2003)

Razvili so se različni načini branja Korana in bili priznani zaradi avtoritete posameznih izvajalcev. Kot sem že omenila so suniti in šiiti razvili dva posebna tipa branja in sicer eksoterično/pravoverno in ezoterično branje (Etienne 1987/2000: 58).

Poraja se vprašanje: če je bil Koran neustvarjen in razodet Mohamedu (v daljšem obdobju!), kako se pojasni spremembe in protislovja v samem Koranu? Oblikovanje sur je bilo v času Mohameda pogojeno s časovnim zaporedjem razodevanja posameznih sur in zahtevami ustnega recitiranja ob različnih priložnostih, kar je lahko botrovalo različnim in protislovnim zapisom v različnih obdobjih Mohamedovega življenja.<sup>56</sup> Zaporedje sur ni v skladu z razodevanjem, temveč naj bi njihovo zaporedje določal Mohamed sam. Edina logika je najprej največje potem najmanjše sure – še to ne dosledno. Pomemben je tudi različen kraj razodetja, ki je pri posamezni suri v Koranu vedno označen: Meka ali Medina. Razodetja v Meki naj bi klicala človeka k bogu, razodetja v Medini pa naj bi vodila muslimane k oblikovanju njihove skupnosti. Različna koranska sporočila so bila izzvana z različnimi dogodki v Mohamedovem življenju (politični dogodki – spopadi s sovražnimi plemeni v Medini ter osebno življenje – poroke) zato islamska tradicija in razlagalci Korana soglašajo, da je potrebno za razumevanje in interpretacijo Korana poznati in upoštevati konkretne situacije Mohamedovega življenja, saj se različna obdobja Mohamedovega življenja (mirno – bojevito) odražajo v Koranu. Toda vprašanje je, ali je sam spreminjal razodeto besedo? Od tu pomen sune in hadisov.<sup>57</sup> V Koranu ni vedno razvidno na kaj se nanaša in ni jasno ali govori zares ali na videz o isti zadevi. Tudi Koran sam pravi, da nekateri verzi ostajajo skrivnostni in nejasni ter daje napotke, kako v takih primerih ravnati. V 3 suri, 7 verzu Koran jasno pove: *»To je Knjiga, ki ti je razodeta. Neki njeni stihovi so enoznačni/razvidni, ti so jedro Knjige, drugi so temni, večpomenski stihovi (alegorični, op. A.F.). Tisti, ki se v srcu odvrtačajo od prave poti, sledijo nejasnim, večznačnim in skušajo ljudi zvesti, da bi jih tolmačili po svoje (poudarila A.F), toda zares tolmačiti jih ne zna nihče razen Boga. Ljudje s temeljnim znanjem rečejo: mi verujemo: vsi so od Boga. Toda samo razumni se pustijo posvariti«* (Kerševan in Svetlič 2003: 13 – 19; Etienne 1987/2000: 75).

Če nastanejo nasprotja med posameznimi verzi, je za razlago pomemben kontekst nastanka in časovno zaporedje nasprotujočih si izjav (npr. različne izjave o

---

<sup>56</sup> Smrke (2000: 264) to dejstvo dobro ponazori, ko pravi, da Mohamed vse odgovore, v katerega ga silijo življenjske stiske, razume kot božje razodetje.

<sup>57</sup> Hadisi so zapis sune ali prakse Mohameda in njegovih tovarišev, ki dopolnjujejo Koran. Suna pomeni »uhojena pot«; hadisi so torej izročila in zapisi o napotkih in zgledih iz Mohamedovega življenja (Kerševan in Svetlič 2003: 25). Napisani so po verigi avtoritet, zadnja avtoriteta je nekdo iz Mohamedovega časa. Obstaja več vrst hadisov, ki so jih zapisali različni avtorji. Najbolj znani in najbolj v rabi so zbirke hadisov, ki sta jih zapisala Buhari in Muslim iz 9. stoletja in vsebujejo nekaj tisoč hadisov (Smrke 2000: 267). Hadisi imajo različno avtoriteto, kar je posledica večje ali manjše verodostojnosti. Medtem ko so nekateri hadisi splošno sprejeti in imajo veliko avtoriteto, so nekateri celo napačni in izmišljeni, kar je plod nevednosti ali namernega zavajanja, tako da se razprave o resničnosti in ustreznosti hadisov nadaljujejo (Winters 1997).

vojni, kar večina razlaga kot posledico različnih obdobj življenja Mohameda). Za razrešitev konflikta med izjavami obstaja teorija derogacije.<sup>58</sup> S tem razveljavijo starejše ali parcialne stihe v prid novejšim in splošnejšim (kar spominja na pravno tolmačenje zakonov). Ta teorija se opira na K: 2: 106:<sup>59</sup> »za stihe, ki jih bomo ukinili ali prepustili pozabi, bomo dali boljše ali enakovredne. Bog je vsemočen« (Kerševan in Svetlič 2003: 19).

Islamska tradicija upošteva vpliv in slabosti človeškega značaja, zato obstajajo v islamskem svetu štiri stopnje in viri islamskega prava, s katerimi se utemeljuje, odloča in tudi nadaljnje tolmači Koran. Najprej je seveda potrebno upoštevati Koran, nato suno (kako se je opredeljeval Mohamed v svojem življenju), nato soglasje pravnih učenjakov ali *idžma* ter analogija ali *kijas* (tu gre za sklepanje in sprejemanje odločitev po analogiji že sprejetih odločitev). Velik pomen ima tudi *idžtihad*, kjer gre za napor muslimana, da s samostojno interpretacijo pride do rešitve odprtih (pravnih) vprašanj, ki jih noben od štirih virov ni uspel rešiti. (Kerševan in Svetlič 2003: 20-21; Šabič 1990: 32).

Idžtihad je interpretacija, ki predstavlja dobrodošlo rešitev problema, vendar vsekakor ni samovoljna interpretacija. Idžtihad mora potrditi družba s soglasjem in mora biti skladna z Božjo besedo. V četrtem stoletju je sunitska ulema zaprla možnost ali »vrata« idžtihadu, saj je ugotovila, da je našla odgovore na vsa pomembna vprašanja. Ravno to je izzvalo velik odpor predvsem pri naprednejših muslimanih in fundamentalistih. Strinjajo se, da si je ulema s tem utrdila moč in oblast in si prisvojila pravico edinega legitimnega razlagalca svetih spisov. Kot sem že omenila, je ulema nastala šele v drugem stoletju po Mohamedovi smrti in zato je njen monopol nad razlaganjem svetih spisov podvržen izpodbijanju, predvsem dandanes z islamskimi izzivi (Šabič 1990: 34).

V Koranu je veliko povedanega o džihadu, kar bom obravnavala posebej. Opozorila bi, da je zaradi opisanih značilnosti Mohamedovega življenja in nastajanja Korana ravno džihad ena najbolj kontroverznih tematik Korana in islama nasploh in da je potrebno imeti v mislih vso opisano dinamiko.

## 4.2. DŽIHAD

Džihad se največkrat prevaja kot »sveta vojna« na katero se sklicujejo fundamentalisti, ko hočejo upravičiti teroristična dejanja, še posebej nasilna ali samomorilska. Koran nikjer ne omenja vojne kot svete, še manj pa z vojno povezuje termin džihad. Beseda džihad izhaja iz korena j-h-d (ang. jihad) in pomeni prizadevanje,

---

<sup>58</sup> Derogacija je delna ali popolna razveljavitev pravnega predpisa v prid novemu pravnemu predpisu (SSKJ 1996).

<sup>59</sup> K: 2: 106: »Enega samega stiha ne ukinemo niti v pozabo potisnemo, ne da bi boljšega ali njemu podobnega dali.« (Jelinčič 2003)

prizadevanje za božjo stvar, tudi boj, kar pa ne vključuje nujno uporabe nasilja ali oborožene sile (Hoffmann 2004; Kerševan in Svetlič 2003: 29 - 31).

Džihad predstavlja težnjo, napor ali boj, duhovni, intelektualni ali fizični napor v zasledovanju dobrega in v boju proti zlu. Prav tako pomeni pravico obrambe vsakega človeka, da svobodno in nemoteno prakticira islam. Pogovorno pomeni džihad boj na božji poti (Glosar religijskih pojmov 1999).

Za nasilje in vojni spopad Koran uporablja besedo qital (qaatala, kital, katala), ki izhaja iz korena (q)k-t-l in pomeni ubijanje, vojno, boj (Hoffmann 2004; Kerševan in Svetlič 2003: 30, Debeljak 1995: 54).

Džihad ne pomeni nujno nasilja, saj ga neposredno ne zapoveduje, ga je pa možno interpretativno izpeljati. Džihad lahko pomeni odpoved posestvu, domu in tudi življenju. Dva različna pojma naj bi preprečila prisvojitve besede džihad za oboroženi konflikt, toda zaradi bližine pojmov qital in džihad v Koranu<sup>60</sup> (K: 9: 24 - džihad in K: 9: 29 - qital)<sup>61</sup> nekateri interpretirajo upravičujejo vojno proti nevernikom (Debeljak 1995: 54).

Debeljak, Kerševan in Svetlič ter Jurgensmeyer pišejo, da Koran daje prednost nenasilju in miru, v primeru ogroženosti vere ali napada na vernike pa brez dvoma dovoljuje tudi oboroženi boj, ki pa je omejen le na samoobrambo in vključuje samodisciplino in regulacijo vojne (Kerševan in Svetlič 2003: 30; Debeljak 1995: 55; Jurgensmeyer 2002: 79). Taka opredelitev vojne je nujno defenzivna. **Defenzivna** narava vojne, utemeljena v Koranu, pa se je razširila v **ofenzivno vojno** v doktrini o pravični vojni, ki je imela svoje začetke v obdobju umajadskih kalifov, nadaljevala pa se je z abasidskim kalifatom. Doktrina v določenih elementih celo presega Koran, saj v njej najdemo koncepte in pojme, ki v Koranu niso izrecno omenjeni, jih je z

---

<sup>60</sup> Džihad je neposredno omenjen samo v treh ajetih: K: 9: 24, K: 25: 52, K: 60: 1 (Debeljak 1995: 53 - 54). K: 9: 24: »Ti reci: >Če so vam očetje vaši in vaši sinovi vaši in bratje vaši in žene vaše in rodbina vaša in imetja vaša, ki ste jih pridobili, in trgovina, katere propada se bojite, in hiše vaše, v katerih uživате, dražji od Alaha in Njegovega Poslanca in borbe (podčrtala A. F.) na Njegovi Poti, potem počakajte, dokler Alah svojega ukaza ne izreče!< Alah na Pravo Stezo ne bo napotil naroda grešnega!« K: 25: 52: »Ti nevernikom ne sledi in s Koranom se proti njim z veliko borbo bori!« K: 60: 1: »Verniki! Ne jemljite Mojega sovražnika in svojega sovražnika za prijatelja, ljubezen jim darujoč, a oni Resnico, ki je vam prišla, zanikajo in izganjajo Poslanca in vas, ker verjamete v Alaha, Gospodarja vašega, če ste že odšli se na moji poti boriti in Moje zadovoljstvo iskati, a vi njim ljubezen skrivaj poklanjate! Jaz poznam vse, kar vi skrivate in vse, kar vi oznanjate, a kdor izmed vas bo to...« (Jelinčič 2003)

<sup>61</sup> K: 9: 24 - glej opombo 60. K: 9: 29: »In borite (podčrtala A. F.) se proti Knjige Privržencem, ki v Alaha ne verujejo in ne verujejo v Oni Svet, ki ne prepovedujejo tega, kar je Alah prepovedal in Njegov Poslanec in ki ne verujejo resnične vere, vse dokler poslušno in ponižno ne bodo glavarine dajali« (Jelinčič 2003). Jelinčič v verzih K: 9: 24 in K: 9: 29 v prevodu ne razlikuje med besedama trud (džihad) in boj (qital), kot poudari Debeljak in kot prevajata tudi Kerševan in Svetlič (2003) in sicer: K: 9: 24: »Če so vam očetje in vaši sinovi, vaše žene in vaš rod in imetje, ki ste si ga pridobili, in trgovanje, za katerega se bojite, da bo zastalo, pa domovanja, ki so vam povšeči – ljubši od Boga in Njegovega Poslanca in truda (podčrtala A.F.) na Božji poti – počakajte, dokler ne pride Bog in Božja odločitev! Bog ne vodi pravilno naroda grešnikov« ter K: 9: 29: »Bojujte se (podčrtala A. F.) proti onim, ki ne verujejo v Boga in v Poslednji dan in ne prepovedujejo tistega, kar je prepovedal Bog in njegov Prerok in niso vdani resnični veri – izmed tistih, ki jim so (sic) prejeli Knjigo -, (sic) dokler ne pristanejo in iz roke izplačajo davek in so ponižni« (Kerševan in Svetlič 2003: 154, 159).

interpretacijo le možno izpeljati.<sup>62</sup> Da se je džihad v doktrini enačilo z vojno, je posledica pravne in teološke legitimacije, ki so jo kalifi obeh dinastij razvili, da bi upravičili svoje vojaške načrte. Džihad kot vojaško doktrino so utemeljevali predvsem hadisi, kar je implicitno privedlo do razvoja vojaške doktrine, ki je pojme džihad in vojskovanje neločljivo povezala (Debeljak 1995: 56-57).

Doktrina je razvila jasna pravila vojne, saj ne dovoljuje arbitrarne uporabe nasilja. S Koranom se razlikuje v tem, da je utemeljila pravično vojno in uporabo sile v primeru širjenja islama čez meje hiše islama (dar-al-islam) v hišo vojne (dar-al-harb), kjer ni pravičnosti in miru, saj tam ne vlada islam, ki je edini pravičen in vzpostavlja red in mir. Vendar je tudi v tem primeru uporaba sile omejena. Dovoljena je le takrat, ko neverniki zavrnejo povabilo v islam, ki je po doktrini obvezno. Vojna mora biti napovedana, napove pa jo lahko le prava avtoriteta, ki je ponavadi vodja islamske države in ne posamezni musliman. Iz doktrine izhaja pravica do vojne le kot kolektivna dolžnost ne pa individualna, kot jo interpretirajo islamski fundamentalisti. Po Koranu je vojna dovoljena le kot zadnja možnost, ko dialog in razum nista uspela in torej vojna ne more biti nujno in neizogibno načelo, kot to trdijo revolucionarne ideologije islamskih skrajnežev (Kennedy 1999: 10-11).

Koran pravi, da če je nasilje dovoljeno, je to le v primeru zaščite islamskih vrednot, poleg tega pa širitev islama ne temelji na nasilnem spreobračanju. Spreobračanje je možno le nenasilno in prijazno. Koran K: 16: 125<sup>63</sup> pravi, da se povabi druge v islam z modrostjo in lepim pridiganjem, ki ga dopolni naslednji verz K: 2: 6,<sup>64</sup> ki pravi da tistim, ki ne verujejo je resnično vseeno, kar podkrepi koransko navedbo, da ni prisile v religiji K: 2: 256<sup>65</sup> (Debeljak 1995: 60-61; Jurgensmeyer 2002: 80; Kennedy 1999: 10-11).

---

<sup>62</sup> Hoffmann (2004) in Abdulaziz Sachedina (2003) opozarjata, da je potrebno ločiti religijo od njene zgodovine. Namreč v zgodovini se je religija razvijala in spreminjala v skladu s trenutnimi politično-ekonomskimi odnosi moči, kar se je odražalo v verski doktrini. Tako Sachedina pravi, da so med šarijo in Koranom razlike, saj je šarija posledica zgodovinsko razvojnih sprememb in potreb. Religija je bila uporabljena kot ideologija vzpostavljanja reda v družbi. Politična nuja je velikokrat prisilila učenjake, da so Koran interpretirali v skladu s takratnimi interesi in Sachedina trdi, da džihad, kot sredstvo širjenja islama po celem svetu, nima temeljev v Koranu, saj je delitev in terminologija dar-al-harba in dar-al-islama posledica politično pravnega razvijanja vojaške doktrine. V Koranu ni ozemeljske delitve med hišo islama in hišo vojne, temveč Koran omenja le delitev na sfero vernikov in sfero nevernikov: dar-al-iman in dar-al-kufr. V Koranu ni temeljev za ofenzivno vojno za širjenje hiše islama. Hoffmann pravi, da je religija pod vplivom interpretacij instrumentalizirana v skladu s političnimi in ekonomskimi interesi tedanjega, pa tudi sedanjega časa.

<sup>63</sup> K: 16: 125: »A ti na Pot Gospodarja svojega pozovi z modrostjo in lepim nasvetom in z njima ti razpravljaj na najlepši način! Res, tvoj Gospodar najboljši ve, kdo je skrenil z Njegove Poti, in On najboljši pozna one, na Pravi Poti napotene.« (Jelinčič 2003)

<sup>64</sup> K: 2: 6: »Zares je vseeno onim, ki ne verjamejo: jih na to opominjali ali ne – oni ne bodo verjeli.« (Jelinčič 2003)

<sup>65</sup> K: 2: 256: »V veri ni prisile, a Pot poštenja se od zablode prepozna. Kdor v vruga ne verjame, a v Alaha verjame, ta se je najmočnejše vrvi oprijel! A tej vrvi ni prekinitev! A Alah vse sliši in vse ve.« (Jelinčič 2003)

Protislovnost Korana je razvidna v naslednjih verzih, ki podpirajo nasilje vendar ga hkrati tudi omejujejo: K: 2: 193 *In borite se proti njim, vse dokler mnogoboštvo ne izgine in samo Alahova vera ostane! Če pa oni z borbo prenehajo, tedaj se tudi sovraštvo preneha, samo ne proti zla storilcem*; K: 2: 191 *In ubijajte jih, kjer jih dosežete! In preganjajte jih, od koder so vas oni preganjali! A zloraba je hujša od ubijanja! In ne borite se proti njim poleg Svetega Hrama, vse dokler se oni poleg njega ne bodo proti vam borili! Če se oni proti vam borijo, ubijajte tudi njih! Takšna je kazen nevernikom!* K: 2: 216 *Borba se vam predpisuje, a ona vam ne diši. Vi nekaj sovražite, a to je dobro vaše, vi nekaj ljubite, a to je zlo vaše! Alah ve, a vi ne veste!* (Jelinčič 2003).

Vzrok za protislovje je, kot že omenjeno, posledica različnih okoliščin in obdobjih v Mohamedovem življenju, kjer se je soočal z nemuslimanskim okoljem. Beseda džihad je v mekanskem obdobju omenjana v povezavi z mirnim in nenasilnim prizadevanjem za Božjo stvar, v medinskim obdobju pa se džihad nanaša na uporabo sile in oboroženega boja v obrambi in v širjenju islama (Kerševan in Svetlič 2003: 30).

Interpretacije fundamentalistov so le navidezno podobne Koranu, saj ima ista izjava v drugem kontekstu popolnoma drugačen pomen. Fundamentalistične razlage Korana imajo popolnoma novo funkcijo in podobo, ki se razlikuje od originala. Koran je bil zlorabljen tako, da ugaja in se sklada s kontekstom interesov vpletenih. Boj proti nevernikom in tudi proti muslimanom so skrajneži utemeljevali in sprevažali tako, da so muslimana razglasili za nevernika. Kerševan piše, da se take interpretacije v mnogih podrobnostih skladajo s sodobnimi (preventivnimi) vojnami v imenu osvobajanja (ameriška vojna v Iraku za »demokracijo«) (Choueiri 1990/1997: xiii – xiv; Kerševan in Svetlič 2003: 31-32).

Koran poudarja, da je vedno potrebno dati možnost spravi. Koran K: 42: 40<sup>66</sup> pravi, da kdor odpusti in se je pripravljen spraviti, ga bo bog nagradil; K: 23: 96<sup>67</sup> pravi: »odvrni zlo dejanje z dobrim« ter K: 2: 109:<sup>68</sup> »/...o/dpustite jim in izognite se jih, dokler ne bo Bog razsodil /.../«. Vojno regulira tudi z načelom enakosti oz. proporcionalnosti K: 2: 178:<sup>69</sup> »/.../povračilo (v pravi meri) vam je predpisano /.../«; K: 42: 40:<sup>70</sup> »zlo dejanje naj se povrne z enakim«, toda »/k/dor pa odpusti in se je pripravljen spraviti - Bog ga bo nagradil«. Čeprav Koran daje možnost vojni, jo tudi

---

<sup>66</sup> K: 42: 40: »A kazen za krivico je z isto mero povrniti! A kdor oprostí in se pogodi, zanj je pri Alahu nagrada! On res zločincev ne mara.« (Jelinčič 2003)

<sup>67</sup> K: 23: 96: »Ti z dobrim zlo povrni, Mi vemo, kaj oni govorijo.« (Jelinčič 2003)

<sup>68</sup> K: 2: 109: »Mnogi privrženci knjige vas žele, potem ko verniki ste postali, v nevernike povrniti. A vse to iz zavisti svoje počno, potem ko je tudi njim resnica jasna postala. Vseeno oprostite in preko tega pojdite, dokler Alah Svoje volje ne pokaže! A Alah je res vsemogočen!« (Jelinčič 2003)

<sup>69</sup> K: 2: 178: »Verni, za ubite je maščevanje predpisano! Svoboden za svobodnega, suženj za sužnja in ženska za žensko! A ta, ki mu življenje podarjeno bo od tega, ki na maščevanje pravico ima, naj od njega velikodušno postopa in tudi on naj dobro delo pokaže, njemu boleča kazen pripada!« (Jelinčič 2003)

<sup>70</sup> K: 42: 40 - glej opombo 66.

omejuje in regulira K: 2: 190:<sup>71</sup> »/b/ojujte se, /...v/endar ne prestopajte meja« ter K: 2: 192:<sup>72</sup> »če sovražnik odneha, odnehajte...« (Kerševan in Svetlič 2003: 31-32, 163).

Meje bojevanja so določene tudi z načelom diskriminacije. Ne sme se pobijati ali pohabiti ostarelih, žensk, otrok, bolnih in potrebno je ločevati med krivimi in nedolžnimi. Ne sme se uničevati pridelkov in virov življenja, ne sme se pobijati živali in ne sme se uporabljati zahrbtnosti, zvijač in perfidnosti. S temi in mnogimi drugimi pravili je doktrina kljub dovoljenju vojne kot sredstva omejila fanatizme in ekscese sile (Debeljak 1995: 58).

Chaiwat Satha-Anand iz univerze na Havajih poudarja, da »mainstream islam« ne tolerira nediskriminiranih napadov, ki so politično motivirani in katerih vodilo je fundamentalistična verska interpretacija. Tako so nesprijemljivi napadi z vnetljivo snovjo, eksplozivi, ugrabljanje letal in usmrtitev talcev, ter bombardiranje civilnih ciljev! Poleg tega je človeško življenje sveto, kar potrjuje naslednji verz iz Korana: K: 6: 151,<sup>73</sup> ter človeštvo velja za eno družino in če ubiješ enega, ubiješ vse, če rešiš enega, rešiš vse (K: 5: 32).<sup>74</sup> Po tej razlagi bi bili samomorilski napadi, ker so zvijačni in uporabljajo bombe, nedovoljeni. Vprašanje, ki dviga mnogo prahu, pa je definicija nedolžnih. Fundamentalisti Izraelce ne razumejo kot nedolžne, saj vsi, tako moški kot ženske, služijo vojsko. O tem kasneje (Kennedy 1999: 12-14).

Glede na definicijo džihada ne moremo mimo pojmovanja velikega in malega džihada. Veliki džihad je spiritualni, duševni džihad in pomeni notranji boj. V tem smislu se človek bori, tudi žrtvuje v vsakdanjem življenju in svojo dušo napotuje k bogu in božji volji. Džihad kot preseganje jaza in mistično izkustvo so predvsem razvijali sufisti (Debeljak 1995: 62-68).

---

<sup>71</sup> K: 2: 190: »In na Alahovi poti se borite proti tistim, ki se proti vam borijo, vendar boja vi ne začnite! Alah ne mara tistih, ki boj začenjajo (podčrtala A.F.)« (Jelinčič 2003)! Ta verz Jelinčič prevede drugače kot je preveden v angleškem prevodu Korana, kjer piše, da se ne sme prekoračiti meja K: 2: 190: »*Fight in the cause of Allah those who fight you, but do not transgress limits: for Allah loveth not transgressors* (podčrtala A.F.)« (Yusuf Ali 1934/1995). Ta del verza tudi Kerševan in Svetlič (2003) interpretirata tako in sicer, da se ne smejo prekoračiti meje in ne, da verniki boja ne smejo začeti prvi. To je posledica različnih prevodov Korana; njun prevod se glasi: »*Bojujte se na Božji poti proti onim, ki se borijo proti vam! Vendar ne prestopajte meja! Zares, Bog ne ljubi tistih, ki pretiravajo* (podčrtala A.F.)« (Kerševan in Svetlič 2003: 163)

<sup>72</sup> K: 2: 192: »Vendar če oni prenehajo, tudi Alah zares oprošča in usmiljen je!« (Jelinčič 2003)

<sup>73</sup> K: 6: 151: »Ti reci: >Pridite, da vam povem, kaj vam vaš Gospodar prepoveduje: da bi mu kogarkoli za enakega imeli! In staršem dobro delajte in svojih otrok zaradi siromaštva ne ubijajte! Ker Mi in vas in njih hranimo! Ne približujte se nikakršni nemorali, javni ali skriti! In ne ubijajte človeka, ki ga je Alah ubiti prepovedal, razen ko to zakon zahteva! To vam torej On v dolžnost podaja, da bi vi razmislili.« (Jelinčič 2003)

<sup>74</sup> K: 5: 32: »In zaradi tega smo Mi sinovom Izraelovim predpisali: Kdor ubije nekoga, ki ni ubil, ali ki na Zemlji nerada počel, kot da je vse ljudi pobil! A če bi bilo, da je življenje nekoga očeval, je, kot da bi življenje vseh ljudi očeval! Njim so poslanci Naši jasne dokaze nosili, vendar so mnogi ljudje ponovno na Zemlji vse meje zla prekoračevali.« (Jelinčič 2003)



Mali džihad je zunanji in pomeni materialno, fizično bojevanje (ne nujno nasilno), toda tudi vojno in oboroženi spopad. Ker prevladujoči del muslimanske skupnosti ali ume daje prednost tolmačenju džihada kot defenzivne vojne, Debeljak sklepa, da ni neupravičeno trditi, da džihad kot nasilna širitev islamskih vrednot pomeni »nekakšno manjvredno obliko zaveze Alahovi stvari«, kar tudi označuje beseda mali džihad (Debeljak 1995: 61). Znan je hadis, ki pravi, da je Mohamed ob povratku iz bitke izjavil, da gredo verniki od malega k velikemu, pravemu džihadu, ki je boj s samim seboj in zlom v njem samem (Kerševan in Svetlič 2003: 32-33). Mali džihad je po interpretacijah fundamentalistov tista osnova, ki utemeljuje nasilje proti sovražnikom islama in pogledjmo kako ga interpretirajo.

#### 4.3. RADIKALNE INTERPRETACIJE SAMOMORILSKIH NAPADALCEV

Pri analizi radikalnih ideologov in njihovega upravičevanja nasilja sem naletela na kontinuiteto v njihovem interpretiranju Korana in ostalih virov islama. Vsi se trudijo ostati v okviru pravnomočnih in versko utemeljenih pravil. Zato se velikokrat sklicujejo na tradicionalne vire islama. Zasledila sem naslednje elemente, ki upravičujejo samomorilske napade.

Ker je samomor v islamu strogo prepovedan, vsi radikalni ideologi, voditelji radikalnih gibanj ali duhovni vodje (Sajid Kutb, Fadlallah: duhovni vodja Hezbolaha, Jasin: nekdanji duhovni vodja Hamasa, Dr. Abdul Aziz Rantisi: utemeljitelj gibanja Hamas) poudarjajo, da ta dejanja **niso samomori, temveč mučeništvo**, ki je versko sprejemljivo in zaželeno (K: 3: 169-170),<sup>75</sup> saj je najlepši akt predanosti bogu. Po njihovem mnenju vsi muslimani težijo k mučeništvu in niso samomorilci, ki se ubijejo zaradi zdolgočasnosti nad življenjem, temveč so *istishhadi* ali »samoizbrani mučenik« (Jurgensmeyer 2000: 72). Toda samomorilski napadi v Palestini niso bili sprejeti brez dilem in debat. Učenjaki so se razdelili na dva tabora, zagovornikov in nasprotnikov samomorilskega mučeništva. Tabor nasprotnikov samomora trdi, da islam prepoveduje vse oblike samomora, iz kateregakoli razloga (Davis 2003: 111; Israeli 2000: 31).

Ezzati predstavi zanimiv argument in pravi, da ker Koran predstavlja ideale mišljenja in obnašanja, napotke verovanja in praks, je potrebno vse islamske pojme in koncepte analizirati v okviru islama kot CELOTE. Koncept mučeništva je tako povezan s celotno religijo islama in ne smemo ga razumeti v izolaciji glede na celoten pomen islama, ki je predanost in mir. Mučeništvo pomeni žrtvovanje v imenu te predanosti.

---

<sup>75</sup> K: 3: 169: »Nikakor za mrtve ne smatraj tistih, ki so na Alahovi Poti padli! Oni so živi pri Gospodarju svojem oskrbljeni;« K: 3: 170: »in radostni zaradi tega, kar jim je Alah iz Svojega obilja dal, in veseli zaradi tistih, ki se jim še v družbo niso priključili! Takšni nimajo strahu in ne bodo žalovali, ...« (Jelinčič 2003)

Zato je napačno iskati povezave mučeništva zgolj v nasilnem bojevanju ali s samomorom, ki ga Koran strogo prepoveduje, temveč ga je potrebno razumeti kot vseživljenjski proces (Ezzati 1986).

Naslednji element je vprašanje **ubijanja civilistov**. Radikalni ideologi potrjujejo, da je ubijanje nedolžnih, žensk in otrok islamsko neutemeljeno in napačno, toda hkrati ne ponujajo nobenega zadovoljivega odgovora. Ubijanje civilistov upravičujejo s tem, da to ni namen in če se zgodi je naključje ali nujna posledica vojne. Šejk Ahmed Jasin in Rantisi sta vztrajala v svojem prepričanju, da Hamas napada le izraelske vojaške cilje in čeprav se je velikokrat zgodilo, da so umrli nedolžni je Jasin vedno trdil, da to ni bil namen. Po njegovem mnenju je v islamu veliko odvisno od namena in sicer za isto akcijo lahko stoji drugačen namen, torej, če samomorilski napadalec ni hotel raniti nedolžnih, potem ni kriv, če se to zgodi (Davis 2003: 108-109).

Dva dogodka sta zaznamovala odločitev palestinskih islamskih skrajnežev za napade na civiliste in sicer napad izraelske policije na palestinske protestnike pred mošejo al-Aksa leta 1990 in pokol v Hebronu leta 1994, ravno v času posta v mesecu ramadanu. Rantisi je trdil, da so to napadi na islam kot religijo, saj so napadli vernike v osrčju civilnega življenja (Jurgensmeyer 2000: 73).

John Kelsay in Raphael Israeli poudarjata, da večina pripadnikov ekstremnih organizacij misli, da ni nedolžnih Izraelcev, kajti v Izraelu so tako moški kot ženske vključeni v vojsko in so vsi potencialni vojaki. Izraelska družba je militaristična družba in od tu pravica napadov nanjo. Če so ob tem ranjeni otroci in ostareli je to nenamenoma, toda težko je upravičiti napade na civiliste v restavracijah ali nakupovalnih centrih in po Kelsayevem mnenju so samomorilski napadi napačni glede na islamsko vojno pravo (Davis 2003: 110; Israeli 1997: 115).

V filmu Enajsti september (9/11), ki smo ga lahko videli na filmskem festivalu leta 2003 je egiptovski režiser<sup>76</sup> predstavil kratko zgodbo o samomorilskem napadalcu. Samomorilec je na vprašanje zakaj napada civiliste odgovoril, da sta Izrael in ZDA demokratični državi, katerih vodje izvoli ljudstvo. In če ti voditelji napadajo Palestino (in ubijajo civiliste), je tudi ljudstvo za to odgovorno.

Naslednja točka reinterpretiranih pravil je **napad izven ozemlja konflikta**, kot se je zgodilo enajstega septembra 2001. Večina radikalnih ideologov se strinja, da ta napad ni bil legitimen in upravičen, saj so bili tarča napada civilisti, ki niso neposredno ogrožali muslimanov. Fadlallah in Jasin sta obsodila napade vendar podpirata Hezbollahove in Hamasove samomorilske napadalce. Ker je izraelska vojska zasedla Libanon in palestinska ozemlja, je napad na njih še vedno v okviru islamskega nauka o pravični vojni (Davis 2003: 97-109).

---

<sup>76</sup> Film je sestavljen iz enajstih kratkih filmov (vsak traja enajst minut), ki so jih režirali režiserji iz različnih držav. Film iz različnih pogledov prikaže dogodke in razumevanje enajstega septembra.

Naslednja točka upravičevanja napadov je dejstvo, da borci **nimajo druge izbire**. Izrael ima veliko vojaško premoč, opremljena je z najboljšo moderno vojaško tehnologijo, ki napada tudi civiliste, infrastrukturo in palestinsko oblast, na kar opozori tudi Edward Said, saj Palestinci nimajo vojske, mornarice ali letal, ki bi ščitile ljudstvo (Said 2002).

Raphael Israeli trdi, da se uporabniki samomorilskih napadov trudijo zmanjšati izgube na svoji strani in povečati škodo pri sovražniku. Torej si prizadevajo čimbolj ekonomsko razporediti izgube in dobičke, da ne bi bili v zgubi in ne bi poslabšali njihovega položaja. Israeli se pravilno retorično sprašuje; če bi bila smrt ideal sama po sebi, ne bi bilo potrebe po racionalnemu upravljanju s samomorilskimi napadi in spodbujanju smrti z zgodbami in obljubami iz raja (Israeli 1997: 107 – 108).

Islamski skrajneži trdijo, da bodoči samomorilci **volontirajo**, predvsem zaradi občutka frustracije, obupa, bede življenja v begunskih taborih, trpljenja družin in konstantne prisotnost izraelskih vojakov ter želje po pravičnosti in boju (Davis 2003: 148-161). Toda zakaj organizacije posvečajo veliko pozornosti mladim »prostovoljcem« s tem da jih trenirajo (nekateri prostovoljce leta in mesece, druge pa le kak teden) in pripravljajo propagandni in spominski material v obliki video posnetkov? Ganor trdi, da samomorilski napadalci ne volontirajo ter da jih za akcijo izberejo, trenirajo in pošljejo v akcijo islamski voditelji ali verski učenjaki v mošejah ali vzgojnih centrih v Gazi in Zahodnem bregu, kjer nanje vplivajo s pridigami. Najbolj predani študentje so izbrani po dolgem in skrbnem spremljanju in spoznavanju. Podvržejo jih testom in treningom in šele če opravijo vse poskuse so izbrani za akcijo. Predpriprave na akcijo so izjemni treningi in izolacija, kjer jih fizično in psihično purificirajo (Ganor 2000). Funkcija video posnetkov je jasna in dopolnjuje treninge in šole, kjer učijo o mučeništvu. Za potrebe indoktrinacije uporabljajo teološka opravičila.

Najbolj znana nagrada za mučenike naj bi bilo mesto v **raju, ob bogu** (K: 3: 185; 3: 169).<sup>77</sup> Rapoport piše, da se mučeniku odpustijo vsi grehi, odrešen je vseh muk in pekla, lahko posreduje za sedemdeset svojih najbližjih in seveda v raj u mu je na razpolago 72 devic<sup>78</sup> (Rapoport 1998: 117).

Nekateri kleriki takemu pojmovanju nasprotujejo, saj je po njihovem mnenju obstoj rajskih deklic potrebno razumeti alegorično ne pa dobesedno. O rajskih devicah pišejo naslednji koranski verzi K: 55: 56-58, 70-74; 37: 48; 38: 52.<sup>79</sup> Toda v Palestini

---

<sup>77</sup> K: 3: 185: »Vsak človek bo smrt okusil in šele na Sodni Dan vam bodo nagrade dane! Kdor bo od ognja oddaljen in bo v raj odveden, on je uspel! In kaj je življenje na Tem Svetu, če ne varljiv užitek« (Jelinčič 2003). K: 3: 169 - glej opombo 75.

<sup>78</sup> Pojavlja se tudi število 70.

<sup>79</sup> K: 37: 48: »A pri njih bodo one kratkih pogledov, velikih oči,« K: 38: 52: »A pri njih tiste device kratkih pogledov, istih let!« K: 55: 56: »V njih bodo one pogledov kratkih, ki jih ni ne človek in ne džin prej se dotaknil« K: 55: 57: »Torej, v kateri blagoslov Gospodarja svojega zanikate? –« K: 55: 58: »kot da bi one biser in korala bile.« K: 55: 70: »V njih bodo lepotice prekrasnih čudi,« K: 55: 71: »Torej, v kateri blagoslov Gospodarja svojega zanikate? –« K: 55: 72: »hurije v šotorih zaščitelih,« K: 55: 73:

obstaja široko prepričanje o devicah. Otroke učijo v šolah, da se bodo poročili s črnooko devico, mediji širijo novice o mučenikih, ki se bodo poročili v nebesih in Hamas podpira to mišljenje med treningi svojih izbrancev. Vse to podpirajo tudi kleriki, ki s svojimi teološkimi nauki vodijo mlade k mučeništvu in devicam v raju (Feldner 2001).

Nekateri uporniki trdijo, da palestinski boj poteka za osvoboditev Palestine in ne zaradi devic v raju, saj je Palestinski boj pomembnejša motivacija. Poleg tega so pod konstantno grožnjo smrti in ker verjamejo da bodo tako ali tako umrli, je zanje bolje umreti kot mučenik (Davis 2003: 155).

Ne glede na vse razloge in argumente, s katerimi se fundamentalisti trudijo upravičiti samomorilske napade, naj omenim dejstvo, ki se ga verjetno zavedajo vsi muslimani. O resničnih namenih in dejanjih vsakega človeka v končni fazi sodi bog, saj le on vidi v dušo človeka. Neko dejanje, ki je v očeh radikalcev mučeniško, lahko bog obsodi kot zločin in obratno (Israeli 2002: 35) V videu »*Ubiti in umreti za Boga*«, je muslimansko dekle jasno povedalo, da ni nujno, da greš v nebesa po samomorilskem dejanju, saj o tem odloča le alah. Poleg tega sam akt samomora ni dovolj, da nekdo postane mučenik. Mučenik je tisti, ki se žrtvuje za boga in ne zaradi osebnih dobičkov (raj, plačilo staršem, maščevanje, Palestinska država itn.) kar že samo po sebi izniči učinek žrtvovanega telesa (Silke 2003b: 101).

Glavno sredstvo upravičevanja nasilja in mučeništva je **džihad**. Davisova piše, da je oblika džihada, kjer se telo uporabi kot orožje, nova oblika bojevanja v islamski zgodovini vojskovanja, čeprav so koncepti »svete vojne« in mučeništva že tako stari kot religija sama (Davis 2003: 94-95). Nasilje islamisti upravičujejo skladno z radikalistično interpretacijo, da je džihad osebna dolžnost vsakega muslimana, katera mu veleva, naj se bori proti nevernikom in vsem sovražnikom pravega islama, tudi muslimanskim režimom, ki so pozabili svoje islamske korenine in sodelujejo z zahodom. Džihad je za radikalce sredstvo s katerim je potrebno najprej islamizirati islamske dežele, ker so ljudje pozabili na vero in kjer vlada džahilija, potem pa še zunanji svet (Jevtić 1989: 238).

Da spoznamo značilnosti in posebnosti fundamentalizma nasproti večinskemu delu islama, si bomo ogledali teoretske pristope k islamskemu fundamentalizmu in samomorilskim napadom.

---

»Torej, v kateri blagoslov Gospodarja svojega zanikate? -« K: 55: 74: »ki jih ni ne človek in ne džin prej se dotaknil« (Jelinčič 2003).

## 5. KONCEPTUALNI OKVIR ISLAMSKEGA FUNDAMENTALIZMA IN MUČENIŠKIH SAMOMORILSKIH NAPADOV

To poglavje je namenjeno teoretski analizi islamskega skrajnega fundamentalizma. Tu predstavim njegove glavne značilnosti, ki smo jih lahko spremljali skozi vso nalogo pri obravnavi posameznih organizacij in njihovih ideologij. Poglavje je seveda nadgradnja tistega, kar smo do sedaj odkrili v analizi prvih treh poglavij. Analiza dobi večji pregled, ker se najprej seznanimo z dejstvi, sedaj pa jih bomo še argumentirali in pretresli.

Bhatt opozarja, da ni teoretske paradigme, ki bi v celoti in uspešno obravnavala islamski fundamentalizem in vse njegove fenomene in pojavne oblike. Toda Bhatt poudarja, da kljub specifičnim diskurzom religije, ki se (jo) umešča izven meja razuma, v transcendentalno sfero, gibanj kot so fundamentalistična ne smemo jemati kot subjekt s kakršnokoli ontološko ali epistemološko prednostjo, kajti ravno ta zahteva, da so fundamentalisti ontološko superiorni, izredni, edini in nedostopni fenomeni, katerih vsa potrebna oblast izhaja iz boga, daje fundamentalističnim gibanjem potrebno avtoriteto, da njihova ideologija uspe. Bhatt piše, da verskih gibanj ni nemogoče analizirati in da se jih je potrebno analitično lotiti kot katerokoli drugo sekularno gibanje ali ideologijo (Bhatt 1997: 35).

### 5.1. NASTANEK ISLAMSKEGA FUNDAMENTALIZMA

Večina avtorjev analizira nastanek sodobnih islamskih fundamentalističnih organizacij skozi kontekst **kolonizacije, dekolonizacije, pojava nacionalnih držav in modernih razsvetljenskih diskurzov** (Etienne 1987/2000, Choueiri 1990/1997, Davidson 2003, Debeljak 1995, Šabič 1990, Smrke 2000, Jurgensmeyer 1997, Jevtić 1989). Toda ne smemo pozabiti, da je pluralnost islamskega sveta že sama po sebi vir dinamičnih in konfliktnih odnosov med muslimani znotraj islamskih dežel.<sup>80</sup> Ta dinamika predstavlja **NOTRANJI** vpliv na nastanek islamskega fundamentalizma, ki je v povezavi z zunanjimi dejavniki tisti okvir v katerega bomo umestili analizo islamskega fundamentalizma.

Nedvomno so razmere od kolonizacije naprej imele daljnosežen **ZUNANJI** vpliv na islamske dežele. Etienne (1987/2000: 11), Choueiri (1990/1997) in Smrke (2000: 279-283) označijo različna obdobja od 18-19 stoletja naprej in gibanja, ki nastanejo v okviru teh obdobj. Na splošno lahko govorimo o dveh strujah

---

<sup>80</sup> Zanimiv je podatek, da je izvornih - arabskih - muslimanov le še 20% vseh muslimanov, saj ima islam razpon od Maroka, pa vse do Indonezije, tako da pokriva ogromno površino in je pod svoje okrilje vzel raznolika ljudstva in kulture. Veliko jih je tudi v Evropi in Ameriki, kjer je islam najhitreje rastoča veroizpoved, v Franciji, Nemčiji in Veliki Britaniji pa največja nekrščanska skupnost (Smrke 2000: 262).

fundamentalistov, ki so za nas pomembne, vendar se v analizo liberalnih fundamentalistov, oziroma modernistov ali reformistov ne bom spuščala, ker so za nalogo bistvenega pomena radikalna fundamentalistična gibanja, ki zahtevajo vrnitev h koreninam islama. Če zahtevajo vrnitev k islamu, se Bruno Etienne sprašuje h kateremu islamu in kdo si ga na novo prisvaja (Etienne 1987/2000: 11).

Etienne, podobno tudi Taylor in Horgan ter Jevtić, se strinjajo, da so radikalna gibanja tisti odgovor na modernost, ki najbolj zaznamuje sodobni islamski diskurz. Njihova »prilastitev političnega poteka prek religioznega« (Etienne 1987/2000: 24). Namreč nobena ideologija ali politična garnitura v islamskem svetu ne uspe, če nima religijskih diskurzov in teološke legitimnosti, saj je ideologija le s potrditvijo svojih tez v okviru religioznega, sposobna mobilizirati množice! Tako smo lahko opazovali **reforme** islamskega sveta pod vplivom nacionalizma, socializma in liberalizma, katerim so politične oblasti dajale islamsko legitimnost. Ne obstaja namreč niti ena politična sprememba, ki bi imela legitimnost večjo od religije. Pri vseh spremembah ostaja stalnica islam. Vsi sistemi so tako postali islamski (islamski nacionalizem, islamski socializem itd.). Jevtić ugotavlja, da mogoče ravno zaradi tega noben od teh političnih sistemov ni dal zadovoljivih rezultatov (Etienne 1987/2000: 24-28; Taylor in Horgan 2001: 39 in Jevtić 1989: 235-236).

Pri islamskem fundamentalizmu je presenetljivo predvsem to, da je gibanje povsem **moderno**. Pomislili bi, da gre zaradi sklicevanja na preteklost za tradicionalno gibanje, ki skuša svoje delovanje čimbolj približati delovanju zgodnje islamske skupnosti. Islamski fundamentalizem interpretira zgodovino in islamski nauk na originalen način in mu zato nekateri avtorji pripisujejo »izum tradicije« zaradi česar ga ne smemo enačiti s širšo islamsko tradicijo (Bhatt 1997: xiv-xvi). Islamizem je renesansa, »*znova najdena tradicija*« ali »retradicionalizacija zaradi pretirane modernosti« (Etienne 1987/2000: 69).

S kolonizacijo je v islamski svet prišla modernost, razsvetljske vrednote, Zahodni način življenja in koncepti izmed katerih je najbolj neskladna z islamom delitev na javno in zasebno sfero, oz. sekularizacija, kar je v islamske dežele prineslo nekaj popolnoma novega, saj če smo natančni, strogega ločevanja med religijo in politiko v islamu ni in je tuja zamisel (Etienne 1987/2000: 21). Sachedina to razliko označi kot napetost med verskim oznanilom, ki pridiga in obljublja pravičnosti na svetu in sedanjo situacijo, v kateri se je znašel muslimanski svet v primerjavi z Zahodom. Povratak k islamu predstavlja islam kot idealizirano podobo, ki bo uskladila neravnovesje. Ravno tu pridejo v poštev verska izkustva (mučeništvo, džihad) na katera se nanašajo karizmatični vodje v svojih diskurzih (Sachedina 1991: 406-407).

Oblastne strukture islamskih držav so sodelovale z Zahodom in nastal je sistem, ki kljub dekolonizaciji in nominalni osvoboditvi koloniziranih ljudstev še vedno

predstavlja vpliv Zahoda na arabske in islamske dežele. Modernizacija je prinesla veliko novosti in receptov, ki pa islamskemu svetu niso pomagale k boljšemu razvoju, temveč so ga potisnile v kolesje izkoriščevalskega kapitalizma. Ljudje so izgubili upanje v sekularno državo in se zatekli k religiji, ki je pogosta referenca za težave v družbi, ravno zato, ker si lasti pravico nad življenjem in smrtjo in je edina sposobna izzvati državo, ki ima monopol nad orožjem in nasiljem, saj si tudi religija lasti iste diskurze in je zato učinkovit lokus za interpretacije, ki upravičujejo nasilna dejanja. Religija je tako učinkovita legitimacija nasilja, saj jo upravičuje bog sam (Jurgensmeyer 1997: 16-23).

Islamski fundamentalizem tako vznikne kot odgovor in upor Zahodu ter oblastnim strukturam njihovih držav, ki so pozabile na svoje islamske vrednote. Pomemben dogodek, ki je islamski fundamentalizem le še okrepil in utrdil, je nastanek izraelske države, katero islamisti dojemajo kot podaljšek kolonizacije in zahoda. In kot da ne bi bilo dovolj je ameriška podpora Izraelu in njena dvoumna politika do bližnjevzhodnega konflikta le še nalila olja na ogenj.

Tako je sedanje stanje ekonomske podrazvitosti in politične nemoči in odvisnosti posledica razdrte ume in stanja džahilije (nered, barbarstvo, nevednost), ki se je pod neposrednim vplivom Zahoda razširilo vse do vrhov muslimanskih dežel. Dandanes je to **oblika imperializma**, ki je po kolonialnem obdobju prevzela prikrit nadzor nad muslimanskimi deželami (podkupljeni voditelji držav), saj bogastva in surovin s katerimi razpolagajo, ne koristijo njihovi prebivalci temveč imperialisti. Poleg tega da živijo v obupnih okoliščinah, ni niti političnega prostora in institucij preko katerih bi se spremembe in alternative lahko uveljavile. Vsakršni odkloni vladavini se srečajo z represijo, ki jo brez pomisleka izvajajo oblastne strukture, kar še bolj spodbuja in krepi razvoj islamistov (Šabič 1990: 134-135; Taylor in Horgan 2001: 65; Etienne 1987/2000: 95-97). Islamski fundamentalizem se razvije kot gibanje s širokim socialnim in političnim delovanjem, ki ima **aktiven odnos do sodobnih sprememb v družbi**, da zapolni praznino, ki jo državne strukture niso uspele nahraniti. Njegov odnos do modernosti temelji na aktivni spremembi sodobne, na sekularnih vrednotah utemeljene družbe, v skladu z religijo in v imenu boga, ki predstavlja univerzalni recept (Debeljak 1995: 22). Toda ne le to. Povratek k islamu, kot se sprašuje tudi Etienne ni več isti. Če se islamski fundamentalizem sklicuje na religijo in družbeni red iz časa Mohameda in prvih štirih kalifov, večina avtorjev opozarja, da je njihova interpretacija takratnega časa precej nova, z mnogimi novimi elementi.

Chetan Bhatt piše, da islamski fundamentalizem uporablja **nove oblike** delovanja (sem bi lahko šteli samomorilske napade), nove politične govornice in nove oblike družbene formacije, ki se manifestirajo v novi obliki družbenega telesa, ki ga predstavljata nacionalna država in civilna družba, ki bi po islamističnih načelih morala temeljiti na religiji (Bhatt 1997: xvii). Da bi učinkovito nastopil proti osovražnim

akterjem islamski fundamentalizem razvije **ново идеологию**, novo obliko avtoritete, ki jo utemeljuje na religiji, saj religijo vidi kot rešitev vsem problemom islamskega sveta. Kot sem že omenila, nobeno politično gibanje ne dobi legitimnosti, če nastopa izven religijskih diskurzov. Etienne piše, da so vse velike monoteistične religije zgodovinsko stregle enako kot velike ideologije in Etienne ne verjame, da je mogoče ustvariti družbo brez religije, saj religija, tako kot ideologija, daje svetu smisel. Da pa religijo lahko zares dojamemo moramo **razkriti ideološki sistem**, ki se skriva v družbenih in verskih sistemih/ustanovah (Etienne 1987/2000: 18-20)

### 5.1.1. NOVA IDEOLOGIJA

Islamisti se organizirajo okrog **karizmatičnih vodij**, ki skupinam ponujajo populistično iskrenost, jim izkažejo predanost in skrb ter nenazadnje, kar je zelo pomembno, znanje in modrost. Voditelji predstavljajo vzorne modele katerim je treba slediti (Sajid Kutb, Hassan al Banna, Kassam, tudi Husein), ker skupnost pravilno vodi. Privrženci zavezujoče sledijo svojim voditeljem in njihovim naukom ter interpretacijam božje volje (Israeli 1997: 101).

Toda karizmatični vodje se ohranijo le, če prikažejo svete tekste kot absolutno avtoriteto (Debeljak 1995: 48). Da bi si pridobili in ohranili **ново avtoriteto** so islamisti ponovno brali islam, ki je ista referenca, ki si jo delijo z vladajočimi strukturami.<sup>81</sup> Obrnili so se k svetim spisom in jih interpretirali v skladu z njihovimi interesi. Debeljak islamistično branje svetih spisov označuje kot selektivno prisvajanje svetih spisov, da bi avtoriteto vzpostavili na novo, vendar ne le tega. Tudi modernost si selektivno prisvajajo, ko njene tehnološke dosežke ne le sprejemajo temveč tudi aktivno uporabljajo. Ta **ambivalenten odnos do modernosti** je noviteta, saj se ne izognejo modernim aplikacijam, v okviru katerih paradoksalno delujejo! Na ta način se borijo proti Zahodnim strukturam z njim lastnimi sredstvi, da bi Zahod uničili. Uporaba video posnetkov in kaset, kot smo videli, ironično skomercializira religijo in le-ta z uporabo teh medijev postane tržno blago (Debeljak 1995: 20-44). Poleg tega, da aplicirajo

---

<sup>81</sup> Z vladajočimi si delijo isto kozmogonijo! Zato vlade na oblasti včasih le težka fizično poteptajo mesijanske upore, ki črpajo iz iste teološke reference, kot je tista, ki omogoča nadvlado vladajočih! Oblast uporablja nevidno, simbolno nasilje s pomočjo pravoverja, ki pomeni konsenz o redu sveta, s katerim oblast lahko vlada. Toda na vsakem področju (verskem, političnem in simbolnem) obstaja boj med skupinami za prevlado tistega koncepta sveta in torej družbenega reda, ki najbolj ustreza njihovim interesom. Tako lahko pride do prekinitve konsenza o smislu sveta med političnim razredom in civilno družbo. Ta boj je v vseh treh monoteističnih verstvih potekal s posredovanjem strokovnjakov – duhovnikov ali poznavalcev svetih spisov! Verska ideologija tako vsiljuje mentalne strukture razumevanja reda preko zakrinkanega vsiljevanja (samo zato ker je oblast). Verska ideologija deluje kot vsaka vladajoča ideologija, kot legitimacija vzpostavljenega reda. Teološke kategorije onemogočajo razredni boj kot tak, temveč ga dovoljujejo v obliki verske vojne. Razredni boj poteka v primeru Libanona in iransko iraške vojne prek pojava šiitov kot spregledanega in zatiranega razreda (Etienne 1987/2000: 28-31, 390).



materialne elemente modernosti, v ideološki diskurz svojih tekstov selektivno vključijo tudi koncepte iz politike in znanosti.<sup>82</sup> Vključijo druge ideologije: nacionalizem, fašizem, rasizem kot tudi osvoboditvene diskurze, ki izhajajo, paradoksalno, iz razsvetljenstva (ravno tistega sistema konceptov in vrednot proti kateremu se najbolj borijo) ter ideje o čistosti (Bhatt 1997: xix).

Tako je pomemben element palestinsko izraelskega konflikta nacionalizem,<sup>83</sup> ki ga islam ne pozna, saj človeštvo ločuje le glede na religijo, oziroma skupnost muslimanov in nemuslimanov. Nadalje, kot smo prikazali pri analizi Sajida Kutba, si je le-ta eklatantno izposodil nauke Alexisa Carella, fašističnega zdravnika, ki je utemeljeval biološko in psihološko diskriminacijo ljudi in jo utemeljeval na elitni čistosti. Znanost ima funkcijo podpore razlik med posameznimi subjekti, katero fundamentalisti stalno poudarjajo.

Kot nova avtoriteta, si lastijo pravico da predstavljajo celotno muslimansko **skupnost ali umu**, sprejemajo odločitve in delujejo v njenem imenu. Nove avtoritete aplicirajo na celotno skupnost, kar je posledica tehnološkega napredka v komunikaciji, ki širjenje avtoritete omogoča. Če predstavljajo umu tako nastopajo v vlogi univerzalnega mnenja ume. V svojih nagovorih trdijo da islam pravi »to in ono«, muslimani mislijo »to in ono« in tako predstavljajo legitimen substitut ene milijarde muslimanov! Seveda vse preko nove avtoritete in tradicije, ki za islamiste poseduje legitimnost zgolj zato, ker izhaja iz islama (Bhatt 1997: 121-123).

Da bi svojo ideologijo in religijske diskurze razvili in jim dali logistično podlago, radikalci uporabljajo **nove prostore delovanja**, kjer naslavljajo posameznika. Tako so mošeje, prvi verski in spolitiziran prostor za širjenje njihove ideologije. Mošeja je bila politični prostor že od vsega začetka, saj je služila za upravljanje mesta. Za islamiste ima ponovno nedvomno velik pomen, saj verniki v mošeji predstavljajo skupnost in prispevajo k redu in čistosti sveta, ki je izgubilo smisel v današnji dobi, saj so obkroženi z džahilijo – nevednostjo, nečistostjo. Novo avtoriteto fundamentalisti utrjujejo tako, da zagotovijo tisto, kar sodobna duhovščina ne more in sicer ponovno

---

<sup>82</sup> Zanimivo, da so se celo trudili znanstveno dokazati boga in sicer nek delegat je na konferenci islamske znanosti v Islamabadu leta 1983 dokazoval matematični kot boga s formulo  $\pi/N$ , N je nedefiniran; ali pa pakistanski nuklearni fizik, ki je dokazoval koeficient duhovne aktivnosti *per capita*, ki bo določal, koliko nagrade dobi posameznik v rajju (Bhatt 1997: 258).

<sup>83</sup> Debato o tem, ali je palestinsko izraelski konflikt verska vojna ali ne lahko osvetlimo z dvema dejstvoma, ki ju jasno predstavlja Debeljak in Jevtić: Jevtić pravi, da se je konflikt najprej pričel kot boj za zemljo, toda artikuliral se je skozi dve različni verski skupnosti. V svoji knjigi utemeljuje, da so se Židom, ki so hoteli zgraditi svojo državo, Arabci zoperstavili in najboljše sredstvo za mobilizacijo vseh Arabcev, pa tudi Perzijcev in ostalih civilizacij prisotnih na tem ozemlju, je bila ravno religija. Da je islamska komponenta v konfliktu prisotna, je posledica zgodovine, saj kot je rekel Marks: »tradicija vseh mrtvih generacij, kot mora pritiska na um živih« (Jevtić 1989: 220-221) Toda dogodki v Libanonu nam dajo misliti, da ni samo islam (in zatorej ne zgolj ena religija proti drugi) tisti element, ki konflikt definira kot versko vojno. Že dejstvo, da so vpleteni kristjani, to izpodbija, saj kot pravi Debeljak, če bi za versko vojno zadoščalo dejstvo, da si nasproti stojijo verniki različnih bogov, bi komajda našli sodobno vojno, ki ni verska (Debeljak 1995: 48)!

zagotovijo smisel družbe, ki se je z modernizacijo izgubil. Smisel pomeni kohezijo skupnosti in povezanost. Tista skupina, ki prinaša muslimanu smisel, je ravno zbor muslimanov v mošeji. To je prostor, ki ureja svet (Etienne 1987/2000:65-68). Tipičen primer novega prostora je husajnijah ali prostor, kjer so ajatola Homeini in šiitski kleriki pridigali ljudstvu.

Niti ni presenetljivo, da so se radikalna islamska gibanja pričela v velikih mestih ali kolonialnih mestih, ki so imela velik vpliv na posameznike. Tu so se namreč srečevale različne kulture in se v procesu neizogibnega stika soočile s transformacijo socialnih, političnih in kulturnih kategorij, tu se je meja med občestvom in zunanjim svetom rahljala (Bhatt 1997: 64; Debeljak 1995: 37).

Tu sta se srečala dva različna vrednotna sistema in stila življenja, ki se nista razlikovala le po religiji, temveč tudi po principih vsakdanjega življenja. In predvsem je bilo to obdobje kolonizacije, ki je izražalo nek poseben odnos kolonizatorjev do koloniziranih. Prav lepo ta proces opiše Said, ko predstavi priprave Napoleona Bonaparteja na zasedbo Egipta. Napoleon je pripravil celo vojsko orientalistov, ki so proučevali Egipt, da bi si pridobili zaupanje lokalnih verskih in političnih veljakov ter tako sproti in prefinjeno izvajali »enkratno, prijazno in selektivno vojno proti islamu« (Said 1978/1996: 108). Tako so bili orientalisti neposredno v službi kolonializma, saj je orientalizem vedel o Orientu več kot Orient o sebi sam (Said 1978/1996: 99-121).

Napetost med dvema različnima prostoroma in meja med njimi,<sup>84</sup> ki jo Bhatt poimenuje kolonialna meja, povzročajo nastanek **novih identitet in novih simbolov**. Te identitete se povezujejo med sabo kot posledica časovne in prostorske kompresije, ki jo povzroča uporaba modernih tehnologij (Bhatt 1997: 42-43, 97).

Paradoksalno je, da človek teži k identitetam ravno v obdobju, ko se le te najbolj mešajo. Zato so te nove identitete nujno tudi hibridne. Bhatt se sprašuje, kaj pomeni kulturno v novih, hibridnih formacijah, ki se reproducirajo v globalnem prostoru in odmevajo skozi nove tradicije, ki niso nikoli imele nobene zgodovinske, geografske, nacionalne, etnične ali verske osnove?! (Bhatt 1997: 147-148). Konkretni, materialni prostor se povezuje in dopolnjuje s simbolnimi prostori. Simbolne prostore predstavljajo religija, nacija in civilna družba. Religija je tisti simbolni prostor, ki dominira ostalim simbolnim prostorom (Bhatt 1997: 37-76).

**Nacionalni prostor**, ki ga je koloniziral Zahod kot tuj in sovražen prostor, se mora očistiti Zahodnih vplivov. Nacionalni prostor je potrebno reislamizirati in to reislamizacijo širiti navzven, kar spominja na boj med dar al islam in dar al harb. Palestina pri tem nastopa kot fetiš. V Palestini islamska gibanja nihajo med osvoboditvijo in smrtjo. Osvoboditi želijo Palestino in islam, vendar jim je to oteženo,

---

<sup>84</sup> Hamas in Islamski džihad Palestine naslavljajo z *muribittum*, ki je koranski izraz za vernike na meji med dar al islamom in dar al harbom (Hecht 2003: 46).

ker so pod nenehno grožnjo smrti zaradi Izraela. Ta grožnja razvije dialektiko preživetja, ki se izraža v viktimizaciji. Kot ogrožena identiteta se palestinski islamisti zatekajo h **konceptom in terminologiji bolečine, trpljenja in mučeništva**. Tej koncepti se velikokrat odražajo v tekstih radikalnih gibanj, interpretirani izven konteksta svetih spisov, tako da ustrezajo trenutnim razmeram nasilja (Bhatt 1997:37-76, 274).

Nasilje ki se dogaja, je izraz binarnega antagonizma, ki ga predstavlja nasilje zla nad dobrim, zlega agresorja nad žrtvijo. V diskurz binarne opozicije fundamentalisti selektivno usmerjajo določene religiozne tradicije, iz katerih poberejo tista načela, simbole in vrednote ter jih povežejo v izbrano občestvo, ki jasno pokaže, kdo sodi in kdo ne sodi v to občestvo. Binarno narativo najbolje razumemo v okviru milenarizma, ki ni značilen le za verske, temveč tudi druge politične ideologije<sup>85</sup> in zlahka legitimira nasilno prakso radikalnih religioznih gibanj (Debeljak 1995: 26-27). Milenarizem deluje v okviru verske eshatologije (verski mit ali nauk o koncu sveta) in pomeni dopolnitev doktrine o mesiji, ki bo s svojim prihodom prinesel odrešitev (kot smo videli pri šiitih). Milenarizem predpostavlja posebno znanje in moč, ki zahteva neizbežno akcijo, da se uničijo sile zla, ki povzročajo trpljenje. Milenarizem je zato nujno tudi nasilen, saj predpostavlja konfrontacijo dveh antagonističnih sil, da bi ena (dobro) zmagala drugo (zlo). Hkrati obljublja boljše življenje (v onostranstvu) in zmago dobrega nad zlim (Taylor & Horgan 2001: 65).

Naslednji simbolni prostor, ki se ga radikalci trudijo spremeniti, je civilna družba, ki je preveč pod vplivom Zahoda.<sup>86</sup> Zato se zavzemajo za ločitev javne in privatne sfere. Dom in spalna soba kot privatna seksualna sfera so podvrženi zunanji represivni intervenciji v imenu nacionalnega in verskega prostora. Pri tem se izraža interes in obremenjenost, ali že fiksacija, kot pravi Bhatt, radikalnih gibanj s subjektom in telesom. Koncepte telesa (družina, spol, pa tudi telesne prakse kot mučeništvo) se trudijo integrirati v politično akcijo. Obremenjeni so s čistostjo (purity) in iskanjem novega sebstva, ki bi to čistost izražal.<sup>87</sup> Iskanje čistega in primitivnega sebstva je

---

<sup>85</sup> Milenarizem je verovanje, da bo Kristus pred koncem sveta ustanovil tisočletno kraljestvo na zemlji (SSKJ). Glej tudi opombo 34. Tudi Jurgensmeyer poudarja, da je milenarizem, kot koncept kozmičnega ali apokaliptičnega spopada med silami dobrega in zla, prisoten v vseh versko-revolucionarnih gibanjih (Debeljak 1995: 26). Ameriški psihiater in raziskovalec nasilja Robert Lay Lifton trdi, da apokaliptično nasilje, ki označuje pripravljenost prizadejati dokončno uničenje v imenu duhovnega očiščenja, ni značilno za kako vero ali skupino, temveč je del univerzalne mitologije človeštva in je široko razširjeno nagnjenje vseh ljudi, ki jim ugaja, da vidijo smisel v svoji smrti, kot del nekega svetega načrta (Lifton 2003).

<sup>86</sup> Ni odveč pripomniti, da so bili mogoče ravno fundamentalistični ideologi najbolj pod vplivom Zahodnega življenja. Znano je namreč, da so najbolj skrajni od fundamentalistov imeli »bližnje srečanje z zahodom«, saj so v zahodnem stilu življenja tudi živeli, doživeli spreobrnitev in se podali v napad z vsemi sredstvi. Sajid Kutb je živel v Ameriki, z zahodnim stilom življenja se je srečal tudi Osama Bin Laden.

<sup>87</sup> Pomislimo na vpliv rekrutacije in urjenja otrok in najstnikov v vojaških disciplinah, trdni veri in prepričanjih, na izoblikovanje značaja in novih osebnosti.

logična posledica antikolonializma in protisuženjskih gibanj, kjer so se trudili ne le osvoboditi, ampak tudi očistiti svojo identiteto (Bhatt 1997: 50-58, 66).

Produkcija identitet, transformacija fizičnega in simbolnega prostora zato zahtevajo proizvodnjo teles, ki bi tem kategorijam ustrezala, kar pa izraža utopične (ali distopične)<sup>88</sup> želje islamistov. Če se pri svojih novih identitetah obračajo v preteklost, v zgodovino, da bi te nove identitete prikazali kot stare, zato reinterpreterirajo tekste in si selektivno prisvajajo zgodovino skozi prizmo sedanjih političnih identitet, kar ustvarja legitimizacijo in genealogijo njihovim nasilnim dejanjem. Bhatt ta poskus imenuje »zgodovino sedanjosti«, kjer so nove identitete predstavljene kot stare in označi dve novi dimenziji ali značilnosti radikalnih gibanj, **telo** in **časovnost** (Bhatt 1997: 66-67).

Na družbo gledajo kot na organizem ali telo, ki ne nastopa samo v svojih konkretnih pojavnih oblikah (spolnost, smrt), temveč tudi v simbolnih. Družbeni organizem enačijo s telesom,<sup>89</sup> kar je bistveno za družbeno mobilizacijo. Razkosanje Palestine, prisotnost okupatorjev na palestinski zemlji, posilstvo itn. so teme, ki povezujejo osvoboditev družbenega telesa z očiščenjem le-tega. Ustvarjajo nove antropologije telesa tako na konkretni kot simbolni ravni, ki povzročajo decentralizacijo subjekta v prid skupnosti (Bhatt 1997: 70-71).

Bhatt piše, da je kljub decentraliziranosti subjekta ravno telo tisti medij, preko katerega se meri islamizem. Preko telesa se nove tradicije obsedeno ukvarjajo s čistostjo, ki nima nobene osnove v tradicionalnih tekstih. Telo je praktično in tehnično sredstvo, s katerim je družba disciplinirana in očiščena. Ustvarjena so nova telesa, vključno z mrtvimi. Primer za to je aktivizacija mučeništva in pomembnost, da se doseže mučeniški status, ki ga je Iran doživel v času Homeinija (Bhatt 1997: 106-107, 276).

Novonastalo avtoriteto in koncepte potencirajo in utrjujejo z rednim ponavljanjem. Redni verski festivali in praznovanja, kot so ašura in Hamasove procesije pomagajo upravičevati in utrjevati alternativne interpretacije nasilja. Politična govorica smrti, umiranja, maščevanja, mučeništva, očiščenja, smrti drugega in vizualni učinek krvi, orožja, mrtvih, pohabljenih in umirajočih teles predstavljajo družbeno totaliteto in kontinuiteto, ki manipulira s telesi družbenih skupin nad katerimi imajo radikalci kontrolo in moč. Odvzamejo jim vsakršne etične pomisleke o nasilju in ubijanju teles.

---

<sup>88</sup> Bhatt in Choueiri se strinjata, da so radikalne zamisli prej distopične, saj kot pravi Choueiri je utopija tista vizija sveta, ki se obrača v prihodnost, prekine odnos s sedanjostjo in preteklostjo in predstavlja neznane institucije. Fundamentalisti se vračajo v preteklost, v izgubljeni svet, kar islamske koncepte uvršča v distopijo, saj je želja po vrnitvi v preteklost nerealna (Choueiri 1990/1997: xix-xx; Bhatt 1997: 100).

<sup>89</sup> Telo kot metafora za družbo, državo ali nacijo, ni prisotno le v islamu, temveč tudi v židovski mitologiji: razkosano telo, ki predstavlja Izrael, je bilo videti na volilnih plakatih leta 1996, predvsem zaradi strahu pred razpadom Izraela (Hecht 2003: 46-47). Prisotni so tudi v hinduizmu, kjer je muslimanska manjšina prikazana kot zastrupljena kri v telesu Indije. Poleg tega razkosanje Indije v literaturi prikazuje kot obglavljenje (Bhatt 1997: 70).

Za potrebe decentralizacije subjekta uporabljajo verski diskurz, saj se obračajo na božje pravo, ki določa, kaj je ideal obnašanja (Bhatt 1997: 69, 72-73).

Z eksistencialnimi vprašanji življenja in smrti nedvomno sežejo v najgloblje koticke posameznikovega sebstva in mu diktirajo tempo življenja skozi religiozno utemeljene nagovore. Samo pomislimo na učinek, ki ga imajo opevanje in povečevanje mučeništva v palestinskih mestih, šolah in taborih.

Bhatt trdi, da sklicevanje na svete tekste v proizvodnji novih etičnih načel, ki proizvajajo enostavne politične slogane (populizem) dobrega in zlega, nima podpore v tradicionalni verski ortodoksiji, ki se je zelo trudila pri interpretaciji svetih tekstov iz katerih izvirajo etična in moralna načela. V novih interpretacijah ni več etike in morale, temveč čistost in osvobajanje. Čeprav se sklicujejo na tekste in prakso iz preteklosti, kajti po njihovem je islam transcendentalen, jih vse opisane značilnosti nedvomno uvrščajo med netradicionalna, moderna gibanja in zato Bhatt predlaga izraz **neofundamentalizem** (Bhatt 1997: 74, 100-101).

## 5.2. PRISTOPI K SAMOMORILSKEMU TERORIZMU

Rapoport piše, da je dandanes zaradi porasta terorizma, ki se upravičuje s teološkimi sredstvi, velika večina ljudi napeljana na misel, da ljudje ubijajo samo zaradi verskih razlogov in zato se je take vrste terorizma prijel naziv »sveti teror«. Rapoport citira znanega egiptovskega novinarja, ki pravi, da če teroristična dejanja dekodiramo, ugotovimo da pod njimi ležijo družbena in ekonomska stanja, ki teroriste spodbujajo (Rapoport 1998: 10-106).

Pri analizi pristopov k fenomenu samomorilskega terorizma sem naletela na različne teoretske pristope in vzroke samomorilskih napadov. Sledila sem Merarijevi analizi, ki upošteva različne dimenzije samomorilskega terorizma, kljub temu, da na koncu zaključí, da ima pri samomorilskem terorizmu verjetno največji vpliv psihološki/osebnostni faktor, malo pa kultura, religija in indoktrinacija s strani karizmatičnih voditeljev (Merari 1998 : 206-207).

Ariel Merari najprej poudari, da je veliko primerov samomorilskega terorizma, kjer izvajalci niso hoteli ali pa niso vedeli, da bodo pri akciji umrli.<sup>90</sup> Merari zato pravi, da je nujno razlikovanje med pripravljenostjo sprejeti veliko tveganje, kjer je smrt možna in željo po stoo odstotni smrti (Merari 1998: 193-194). Tudi Atran potrjuje, da obstaja razlika med nekom, ki se definitivno odloči ubiti in nekom, ki še vedno upa na

---

<sup>90</sup> Marko Polič v svoji analizi samomorilskega terorizma na podlagi literature ugotavlja, da so bili vozniki avtomobilov bombe prevarani in zmanipulirani, češ da se bo eksploziv aktiviral z odlogom in da bo voznik imel dovolj časa za pobeg (Polič 2001: 21). Ariel Merari pa navaja daljinsko upravljanje eksploziva v avtomobilih, tako da se voznik, tudi če je to hotel, ni mogel rešiti in so organizatorji tak napad poimenovali samomorilski bombni napad ( Merari 1998: 194-195).

preživetje, pa čeprav so možnosti minimalne. Atran pravi, da je možnost preživetja oziroma upanje, raztegljiv pojem. Razdalja med upanjem in neupanjem je lahko neskončna in predstavlja razliko med samomorom in visokim tveganjem (Atran 2003).

Merari analizira faktorje vpliva na samomorilski terorizem v sklopu štirih kategorij: a) **kulturni faktor**, h kateremu sodi tudi religija in politični koncepti, b) **okoliščine**, med katere sem poleg vpliva družbe uvrstila tudi splošne družbene, ekonomske in politične razmere, ki ustvarjajo take okoliščine, v katerih postane samomor opcija, ki v normalnih okoliščinah ne bi bila ter vpliv izbire samomora kot vojaške taktike, ki je v danih razmerah zelo učinkovita, c) **indoktrinacija**, ki jo izvajajo organizacije in d) **osebne značilnosti** (Merari 1998: 196-203).

### 5.2.1. KULTURA

Najprej se bom osredotočila na kulturni in verski element pri spodbujanju samomorilskega terorizma. Kot smo videli je v zgodovini veliko primerov mučeništva. Strenski poudarja, da je samomorilski terorizem mnogovalenten in vsebuje veliko verskih elementov (mučeništvo, džihad), katerim Strenski doda še pomen žrtvovanja. **Žrtvovanje** je pomemben element družbenega konteksta v katerega Strenski umesti samomor. Pri tem se opira na Durkheimovo sociološko analizo samomora, kar podpirajo tudi Hecht (2003) in Weinberg in dr. (2003). Toda Strenski opozori na pomembno razliko med starimi in novimi verskimi praksami glede nasilja. Pri tem poudari razliko med »mainstream« islamom in radikalnim islamom. Strenski pokaže, da praksa religije v sedanjem živem in političnem kontekstu, ni isto kot religije tradicionalnih verskih elit (uleme) in religije skozi zgodovino (Hecht 2003: 35, 44).

Z družbenim kontekstom samomora se je ukvarjal že Emile Durkheim in kasneje njegov učenec Maurice Halbwachs. Strenski prevzame tezo, da je žrtvovanje delo družbe in družbenih skupin, o čemer govori že samo dejstvo, da samomorilske napade organizirajo in zanje prevzemajo odgovornost organizacije, ki samomorilce rekrutirajo, vzgojijo in uporabijo. Od širše družbe pa je odvisno ali bo ta dejanja sprejela ali ne. Samo pomislimo na praznovanje, ki ga prirejajo ob samomorilskih napadih in radost,<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> Trditev, da je samomorilski terorizem nekaj, kar svojci pričakujejo, je ambivalentna. Kljub temu, da družina izraža ponos ob mučeništvu člana, ostaja namreč vprašanje, ali bi si svojci dejansko želeli, da njihovi sinovi in hčerke umirajo. Davisova je analizirala družine na Bližnjem vzhodu in ugotovila, da celo v isti družini obstaja različno razumevanje. Starši niso vsi enoglasno navdušeni nad njihovimi otroci kot mučeniki. Nekateri domnevajo, da so jih v to pregovorili in da je samomorilske napade potrebno ustaviti. Starši namreč ne želijo izgubiti otrok, poleg tega pa ne podpirajo, da njihovi otroci pobijajo nedolžne ljudi (Davis 2003: 125-126). Sarraj pravi, da se starši zatekajo k psihologom po pomoč, kajti ne morejo zaščititi otrok, ki se jim vedno bolj odtujujejo. Veliko staršev o aktivnostih svojih otrok v vojni sploh ni nič vedelo in iščejo znake, ki bi opozarjali na kakšno sumljivo obnašanje in dogajanje. Otroci so po drugi strani razočarani, ker jih starši ne morejo zavarovati. Svoje starše in sorodnike so videli ponižane, umorjene, pretepe in mučene in zato čutijo globok gnev in sovraštvo. Starši zato otroke pošiljajo k psihiatrom in znani so primeri, ko so starši preprečili samomorilsko akcijo in otroka tudi zdravili. Doktor

ki (naj bi) jo doživljali sorodniki mučenika – samomorilskega napadalca. Tako je samomor nujno v povratnem (so)odnosu z družbo (Strenski 2003: 7, 23).

Weinberg in dr. po Durkheimu prevzamejo tipologijo samomora<sup>92</sup> in samomorilske napadalce uvrstijo v altruistično in fatalistično skupino. Altruistični je tisti tip samomora, ki ga vzpodbudi družba, v kateri je ponos velika vrednota, s svojo podporo in odobravanjem. Fatalistični samomor je samomor, ki ga povzročijo družbeno ozadje in politično ekonomske razmere (obup, revščina, politična represija itn.) (Weinberg, Pedahzur in Canetti – Nisim 2003: 143). Strenski poudari družbeno dimenzijo samomora in samomorilske napadalce označi kot dar in žrtvovanje. Ker je ta dar storjen v imenu boga, za družbo in njene cilje (država Palestina) dobi tudi elemente svetega in pomeni žrtev.<sup>93</sup> Dar ima kljub svoji navidezni svobodi darovanja pravila in je obvezen, saj darovalec čuti nujno, da daruje. Poleg tega je značilnost daru recipročnost in zahteva povračilo ali menjavo. Ker je darovanje vedno nekomu namenjeno je v tem primeru prejemnik Palestina kot država Palestincev, ki si jo prizadevajo dobiti in ravno s samomorom se žrtvujejo za ta višji, nacionalni cilj. Toda njihovo žrtvovanje ni storjeno zaradi plačila (menjave),<sup>94</sup> temveč je darilo, dar narodu. Nacionalizem je tu izpostavljen kot religija. Obe identiteti nastopata kot proizvajalki smisla. Nacionalizem je taka forma identitete, ki zahteva popolno lojalnost skupnosti, tudi do te mere, da človek zanjo žrtvuje življenje, kjer Palestina ni osamljen primer (Strenski 2003: 22-27).

Toda Strenski loči med žrtvovanjem, ki pomeni dati nekaj »od sebe« in dati »sebe«. Popolnoma se odreči svojemu sebstvu po Strenskem ni inherentno islamu, saj je ravno Abrahamov primer pokazal, da bog tega ne zahteva in zato Strenski sklepa, da ekstremisti, ki se žrtvujejo, dajo več kot bog pričakuje (Strenski 2003: 18-23).

Žrtvovanje ima svoj pomen tudi za krščanstvo in judovstvo. Abraham, eden od prerokov, ki ga priznavajo vsa tri monoteistična verstva, naj bi dobil ukaz od boga, da žrtvuje svojega sina Izaka<sup>95</sup> in mu s tem dokaže predanost in poslušnost. Abraham se je

---

Sarraj poudarja, da mladina ni psihično bolna, temveč le obupano jezna in si želi maščevanja (Sarraj 1997).

<sup>92</sup> Durkheim določi štiri tipe samomora: egoistični, anomični, altruistični in fatalistični. Vrsto samomora določajo odnosi posameznika z družbo, samomorilnost je odvisna od tega, koliko družba uravnava posameznikovo vedenje. Egoistični samomor je posledica nezadostne integracije posameznika v družbo, kamor je Durkheim uvrščal tudi neporočene, ljudi brez otrok in manj odgovornosti. Anomični samomor je posledica nezadostne regulacije. Za Durkheima je razkroj vrednot in negotovost vodila ljudi k samomorom. Oba tipa samomora sta značilna za industrijske družbe. Altruistični samomor je posledica pretirane integracije, kjer posameznik žrtvuje svoje življenje zaradi občutka dolžnosti do drugih. Fatalistični samomor pa je posledica pretirane regulacije, ki posameznika duši in blokira. Zadnji dve vrsti samomora naj bi bili značilni za predindustrijske družbe (Haralambos in Holborn 1999: 826-828).

<sup>93</sup> *Sacrificium* (lat. *sacer* pomeni sveto, *facere* pa narediti) je latinska beseda, ki poudari sakralizacijo kot osnovni element žrtve (Hrženjak 1997: 159).

<sup>94</sup> Kljub temu, da verski element darovanja in žrtvovanja ponuja mučeniku privilegije in raj.

<sup>95</sup> V novejšem času nekateri muslimani trdijo, da je bil Ismael in ne Izak sin, ki ga je Abraham nameraval žrtvovati (Strenski 2003: 31). Bečirović v intervjuju za Revijo Obrambo pojasni, da naj bi Abraham imel dva sinova. Najprej Ismaela z drugo ženo Agaro (ker prva žena Sara še ni zanosila), nato pa še Izaka s prvo ženo Saro. Sara je zahtevala, da Abraham izžene Agaro in njunega sina iz plemena. Po Koranu je

res namenil žrtvovati sina, ampak bog je posredoval in mu za žrtev ponudil ovna. Abrahamova pripravljenost na žrtvovanje sina in potem božje posredovanje, ki je preprečilo, da bi Abraham žrtvoval človeka, ima mnogo implikacij. Strenski ponuja zanimivo analizo.

Abrahamovo tradicijo priznavajo tako suniti kot šiiti, toda moramo se zavedati modernih inovacij, ki so jih v tradicije mučeništa, žrtvovanja in džihada prinesli islamisti (Strenski 2003: 9). Večina muslimanov se strinja, dosežen je konsenz, da ima žrtvovanje družbeno vlogo. Tudi šiiti se v skupnosti spominjajo Huseinovega trpljenja in žrtvovanja življenja zavoljo skupnosti. Strenski trdi, da so v novejši zgodovini radikalni suniti in šiiti vnesli veliko inovacij v tradicijo mučeništva in žrtvovanja. Poudarek islamske tradicije je namreč na pasivnem mučeništvu. Šahid je tako tisti, ki je ubit v vojni in ne tisti, ki se v vojni ubije (Merari 1998: 197)! Mučenik ne more prevzeti nase odgovornost mučeništva, saj je mučeništvo akt, ki ga posameznik naredi zavoljo skupnosti ter mu zato bog podari možnost, da postane mučenik, kot nagrada za svojo nesebičnost in požrtvovalnost za skupnost. Mučeništvo ni arbitrarna odločitev in zato ni nikoli samomor (Strenski 2003:12-13)!

Sodobne sunitske interpretacije so zelo netradicionalne in nihilistične, saj predvidevajo popolno uničenje sebe in drugega. Navid Kermani (2003) vidi radikalizacijo vere kot variacijo nihilizma, saj je spoštovanje, ki ga goji Koran do življenja in stvarjenja, v diametralnem nasprotju z destrukcijo posameznika, ki jo razvijajo sodobne fundamentalistične ideologije.

Posamezne skupine ne morejo delovati v imenu celotne muslimanske skupnosti, ki takih aktov NE UPRAVIČUJE! Videli smo, da ravno to počnejo! Šiiti so prav tako ekstremno spremenili mučeništvo. Husein naj bi bil le slabo pripravljen na vojno in nič drugega. Na začetku njegovemu mučeništvu niso dajali veliko pomena, toda zaradi zgodovinskih okoliščin (kultura prežeta s trpljenjem in politične vojne) je Husein postal pomemben mit. Postal je simbol bojevanja proti nepravici, ki so jo šiiti doživljali v svojem družbeno političnem razvoju. Huseinu naj bi zato dodali željo po smrti (kot je Jonah Winters že predstavil), ki je potencirala trpljenje šiitov in postulirala žrtvovanje. Zaradi občutka krivde, ki ga šiiti gojijo ob Huseinovem žrtvovanju, se še danes z rituali približujejo Huseinu, da bi mu pomagali (Strenski 2003: 12-13).

Strenski poudarja, da božje posredovanje, ki Abrahamu prihrani žrtvovanje sina, napeljuje na to, da je bila to le simbolna zahteva, saj bog ne bi nikoli zahteval kaj takega, ker spoštuje človeka. To naj bi potrjeval Koran (K: 37: 100-107),<sup>96</sup> kjer piše da

---

Ismael odšel in se ustalil v kraju, ki je postal Meka. Njegovi potomci v Arabiji so postali muslimani. Izakovi potomci, Hebrejci, pa so ostali v Palestini in postali Judje (Revija Obramba, oktober 2001: 6).

<sup>96</sup> K: 37: 100: »Moj gospodar! Podari meni dobre potomce!« K: 37: 101: *In razveselili smo ga z dečkom blagim.*« K: 37: 102: »Pa ko je zrasel, da mu je tudi v poslu pomagal, je on rekel: >Sin moj! Resnično sem v sanjah videl, da bi te res zaklati moral! Kaj ti misliš?< A on je rekel: >Oče moj! Naredi, kar se ti ukazuje! Videl boš, da sem jaz, če Alah da, med potrpežljivimi!« K: 37: 103: »In ko sta se onadva



je Abraham ta ukaz sanjal in da mu je bog rekel, da je zgolj s svojim namenom že izpolnil dokaz. Muslimani delijo prepričanje, da se človeka ne žrtvuje (Strenski 2003: 16-18).

Strenski opozarja na zvite interpretacije ekstremistov, ko hočejo preseči prepoved o samomoru in ga uskladiti s svetostjo življenja, ki ju vsebuje Koran. Samožrtvovanje in žrtvovanje človeka niso nikoli opcija (Strenski 2003 15-16). Tudi Israeli poudarja, da so inovativne interpretacije fundamentalistov kontradiktorne s koranskimi navedbami o svetosti življenja<sup>97</sup> (Israeli 2002: 32, 38). Tine Hribar opozarja, da je svetost življenja tisti skupni imenovalac svetovnega etosa, ki so ga izoblikovale ravno in vse svetovne religije in je prepoved ubijanja izvorni smoter, ki ne sme biti uporabljen instrumentalno, kot to počnejo ameriški, krščanski in vsi drugi fundamentalisti (Hribar 2001: 7).

## 5.2.2. INDOKTRINACIJA

Indoktrinacija je naslednja točka, zelo pomembna pri ustvarjanju samomorilskih napadalcev. Vzgojni tabori, šole in videokasete imajo nedvomno močan vpliv na moralo, dvig samozavesti in prepričanje v to, da izbranci morajo izvesti samomorilski napad. Indoktrinacija je v tesni povezavi s kulturno komponento in ideologijo. Raphael Israeli, islamske samomorilce primerja s kamikaze,<sup>98</sup> ki so se žrtvovali za Japonsko, na kar je vplivala močna politična in verska ideologija in religija (božji vetrovi). Zaradi podobnosti Israeli predlaga izraz **islamikaze** (Israeli 1997: 97).

Velik vpliv pri indoktrinaciji imajo tudi karizmatični vodje, ki te nove interpretacije ustvarijo in iz njih izpeljejo ideologijo. Ideologija vsebuje pravila obnašanja (v tem primeru je vsebina ideologije religija), ki določajo posameznikovo obnašanje. Ideologija islamistov prevede politične in družbene koncepte v teološke argumente. Ideologija vsebuje jasne in enostavne diskurze, da so lažje razumljivi, so

---

*predala, a on ga je s čelom k zemlji prisloneil,« K: 37:104: »smo ga Mi poklicali: >Ibrahim!« K: 37: 105: »Svoj sen si uresničil! Res, dobrodelnike Mi tako nagrajujemo!« K: 37: 106: »To je res preizkušnja velika bila!« K: 37: 107: »In z žrtvijo veliko smo ga odkupili ...« (Jelinčič 2003)*

<sup>97</sup> Naj opozorim, da Koran dopušča, da se vernik navidezno lahko odpove svoji veri, če mu to lahko reši življenje, toda le, če v svojem srcu ne zanika Boga in vedno verjame vanj. Možnost take interpretacije vsebuje verz v Koranu; K: 16: 108: »To so oni, ki jim je Alah dal pečat na srca njihova in sluh njihov in vid njihov. Takšni so nemarni ljudje!« (Jelinčič 2003). Koran seveda časti tiste, ki se svoji veri ne odpovejo, kljub temu, da svoje življenje spravijo v nevarnost ali smrt (Israeli 2002: 36). Toda ta smrt je vedno pasivna in ne aktivno zaželena smrt. To pomeni, da se za svojo vero borijo, toda ne z namerno smrtjo.

<sup>98</sup> Kamikaze ali božji vetrovi so močni vetrovi na japonski obali, ki so v 13. stoletju onemogočili mongolskim armadam napasti Japonsko, zaradi česar so se Mongoli morali umakniti. Japonci so vetrove šteli za božjo pomoč. Kamikaze je izraz, s katerim so v drugi svetovni vojni označevali človeške bombe, ki jih je japonska armada pošiljala nad ameriške enote v Pacifiku. Piloti so z letali strmoglavljali nad ameriški cilji (Israeli 1997: 119).

torej populistični in se v skupinah ustalijo hitro ter so odlično sredstvo manipulacije. Ideologija se s ponavljanjem (v šolah, ob proslavah organizacij in med treningi) konstantno krepi. Zato je ponavljanje, kot tudi Bhatt analizira, pomemben element indoktrinacije (Taylor in Horgan 2001: 47-57).

Vse te dejavnike okrepijo s simbolnimi predstavami o rajju, ki jih podkrepijo s telesno simboliko na mnoge načine, kot smo videli skozi nalogo. Bodoči mučenik se uri v samoti in samoizolaciji, kjer se psihično in fizično purificira. Pred napadom naj bi jih celo položili v grob, kjer ležijo nekaj ur, da bi se navadili smrti (Ganor 2000).

Arabski analitiki se strinjajo, da je najprej potrebno odstraniti motivacijo za nasilje in predvsem napraviti življenje privlačnejše in boljše alternativo smrti in mučeništvu! Mladi so zaradi okolja, ki jih obdaja, **ekonomsko in emocionalno zelo ranljivi in lahka žrtev manipulacije raznih voditeljev** (Davis 2003: 16).

Če je do sedaj religija nastopala kot pomembno legitimacijsko sredstvo skupaj z indoktrinacijo samomorilskih napadalcev, pa si pogledjmo kateri so še drugi vzroki, ki imajo vpliv na samomorilske napade.

### 5.2.3. OKOLIŠČINE

Okoliščine, ki botrujejo nastanku samomorilskih napadov, so različne. Strateško taktični razlogi za uporabo samomorilskih napadov so argument mnogih islamskih organizacij, ki zaradi vsestranske vojaške premoči Izraela menijo, da nimajo zadovoljive moči v svojem boju. Polič piše, da je pogosto tudi res, da terorizem sledi neuspehu drugih metod (Polič: 2001: 20). Uporaba samomorilskih napadov je vojaško sredstvo *in extremis*, ki ga uporabljajo kot nadomestilo za omejene vojaške resurse.

Martha Crenshaw piše, da je odločitev za nasilno teroristično delovanje rezultat racionalne izbire in strateške analize skupin. Izbira nasilnega delovanja je posledica »neizbire«, nesorazmerja med resursi in rezultat neuspešnih alternativ. Konkretno v Palestini je uporaba terorizma posledica neuspelega boja Arabcev proti Izraelu s konvencionalnimi sredstvi. Crenshawova poudarja, da je izbira terorizma posledica opazovanja in učenja. Če skupina v svojem boju ni uspešna, opazuje in se uči iz svojih in izkušenj drugih (primer vpliva Hezbolaha na Hamas) ter teži k inovaciji tehnik in strategij. Te tehnike in strategije so usmerjene v izkoriščanje ranljivosti nasprotnika in presenečenju, ki ga ustvarijo. Crenshawova zaključuje, da je terorizem lahko tudi defenziven in izhaja iz okoliščin. Skupine bodo analizirale svoje prednosti in slabosti, dobičke in izgube. Zatekanje k terorizmu je tako posledica racionalne izbire (Crenshaw 1998).

Taktične prednosti samomorilskega napadalca so v tem, da je fleksibilna tehnologija. Zaradi lažje infiltracije v zelo dobro zavarovane izraelske vojaške objekte,

relativno poceni materiala potrebnega za proizvodnjo bombe in nobene potrebe po planiranju umika samomorilskega bojevnika, je samomorilski način napada izjemno ugoden. Ima tudi veliko moč destrukcije, saj en bojevnik lahko ubije veliko število izraelskih vojakov<sup>99</sup> (Dolnik in Bhattacharjee 2002: 113; Ganor: 2000). Učinkovita naj bi bila tudi uporaba žensk, saj vzbujajo manj sumničavosti. V te namene so organizacije izvedle prave verske preobrate, da bi upravičile sodelovanje žensk v samomorilskih napadih (Economist, 10.1.2004).

Poleg taktične imajo samomorilski napadi tudi strateško vrednost, saj povzročajo vsesplošen teror in občutek nemoči izraelskih sil in občutek (ne)varnosti civilnemu prebivalstvu. Občutek nemoči in strahu na drugi strani povzročita izraelske povračilne akcije.<sup>100</sup> Samomorilski napadi vplivajo na osebni in nacionalni občutek varnosti in v ljudeh vzbujajo nezaupanje v državo, ki jim ni sposobna zagotoviti varnosti in je zato ranljiva. Ustvarjajo paniko in zgroženost, ki jo samomorilski napadalci vzbujajo z njihovo surovostjo pri ubijanju ne le sebe temveč tudi drugih (The Economist: 10.1.2004, Weinberg, Pedahzur in Canetti-Nisim 2003: 14).

Toda Schweitzer poudarja, da je strateška plat samomorilcev neuspešna, saj niso uspeli izzvati ali spremeniti izraelske moči, kar so dosegli je le zakasnitev političnega procesa. Potrdi pa dejstvo, da je nekaterim uspelo izgnati tuje sile iz svoje države, recimo Izraela iz Libanona (Schweitzer 2001).

Učinkovitost samomorov je imela svoj vpliv tudi na druge organizacije, ki pa z radikalnimi islamskimi organizacijami nimajo veze. To je tudi pomemben argument v prid temu, da **samomorilske akcije nimajo izključno religiozne osnove**, niti izključno islamske podlage, kar podpirajo tudi mnogi avtorji (Israeli 2002; Merari 1998; Weinberg, Pedahzur, Canetti-Nisim 2003; Dolnik in Bhattacharjee 2002, Schweitzer 2001).

Samomorilske napade so prevzele tudi sekularne organizacije kot so Brigade mučenikov al-Akse, ki je skrajno oboroženo krilo Arafatove stranke Fatah, marksistična Ljudska fronta za osvoboditev Palestine<sup>101</sup> v Palestini, kurdska marksistična PKK (Kurdski delavska stranka) v Turčiji in še nekatere druge (Schweitzer 2001).

---

<sup>99</sup> Napad na vojaško bazo na bejrutskem letališču je zahteval 273 življenj in 81 ranjenih pri Američanih ter 58 mrtvih in 15 ranjenih pri Francozih. Čeprav je tudi res, da mnogo samomorilskih napadov ne uspe, ker se eksplozivni mehanizmi sprožijo prezgodaj, na nepravem mestu in ob nepravem času. Tudi na tak način, da nimajo nobenega učinka (Merari 1998: 203).

<sup>100</sup> Izraelske racije in umori voditeljev, kot sta bila tudi umora Abdela Aziza Rantisija in Ahmeda Jasina, vojaškega in duhovnega vodjo Hamasa leta 2004, gradnja varnostnega zidu na Zahodnem bregu ipd., ki jih Izrael izvaja v skladu s pravico obrambe pred terorističnimi napadi, [http://www.pinkponk.com/02\\_detail.asp?ID=4737020](http://www.pinkponk.com/02_detail.asp?ID=4737020), 19. 4. 2004.

<sup>101</sup> Ljudska fronta za osvoboditev Palestine trdi, da je izvedla prvi samomorilski napad in da jih je tudi izumila že dolgo preden so druge organizacije prevzele samomorilsko taktiko (Hezbollah leta 1983, Hamas leta 1993) in sicer že leta 1974 (Goldberg 2001).

Dokaz, da samomorilski terorizem ni specifičen le za islamsko<sup>102</sup> religijo ali religijo nasploh, je organizacija, ki je do sedaj izvedla največ samomorilskih napadov sploh in je v svoji karieri celo uspela ubiti dva predsednika države. To so Tamilski tigri<sup>103</sup> (LTTE) na Šri Lanki, ki se borijo za neodvisno tamilsko državo in so motivirani z nacionalističnimi koncepti – boj za neodvisnost in kultom osebnosti, ki ga predstavlja karizmatični vodja Parabakan (Schweitzer 2001) Tamilski tigri ne verjamejo, da so verski mučeniki in ne pričakujejo nagrade v onostranstvu (Silke 2003b: 101). Da bi bil samomor popoln, so se ob slučaju neuspešnih operacij zastrupili s cianidom, ki ga nosijo v kapsuli okrog vratu. V njihovih vrstah je tudi veliko žensk. PKK in LTTE, pa tudi samomorilske prakse v Čečeniji, v svoje vrste z veseljem sprejemajo ženske, saj s svojim videzom (največkrat noseče ženske) ne vzbujajo nobene pozornosti (Schweitzer 2001).

Toda Atran ponudi izziv teoriji racionalne izbire s tem ko trdi, da teorija racionalne izbire velja le za voditelje organizacij, ki rekrutirajo potencialne samomorilce, ne pa za samomorilce same (Atran 2003)! Rekrutacija je institucionalna manipulacija emocionalno in versko zagnanega posameznika, ki ga voditelji izkoristijo za dobrobit organizacije ne pa posameznika samomorilca. Samomorilski napadalci so le potrošni material, katerega izgube prinesejo dobiček organizaciji, s tem ko spodbujajo nove rekrute. Voditelji seveda nikdar ne pomislijo ubiti sebe, čeprav to trdijo. V okviru teorije racionalne izbire posamezniki ne dobijo nič, saj je njihova slava njim nekoristna, ker so mrtvi. Pripravljenost umreti za fiktivne cilje (raj) izgubi pomen v teoriji pričakovanih, merljivih koristi (*expected utility*). Pričakovane koristi so vedno merljive enote, ki pa z aplikacijo neskončnih koristi nimajo več veljave. Atran piše, da so se teoretiki trudili združiti koncepte racionalne pričakovane koristnosti z neskončno koristnostjo (*infinite utility*), ki jo implicira samomorilski napadalec, toda opozarja, da s tem nastanejo luknje v teoretskem sistemu. Na ta način bi lahko vse dobičke v neskončnosti vključevali v teorijo racionalne izbire, kar ima malo pojasnjevalnega učinka in ne pripomore k razumevanju samomorilskih napadov (Atran 2003).

V literaturi sem zasledila trditve, da k samomorilskim napadom vodijo **slabe ekonomske razmere, revščina in neizobraženost**, saj v Palestini vlada kaos, ni infrastrukture in veliko Palestincev živi že generacije v begunskih taborih. Standardni tip samomorilca naj bi bil mlad neporočen moški, veren in brezposeln. Toda enajstega septembra se je ta profil spremenil. Revščina ni nujno vzrok samomorilskih napadov. Tudi v Palestini so veliko napadov izvedli izobraženci iz srednjega sloja in ne revni

---

<sup>102</sup> Prva ženska, ki je izvedla samomorilski napad v Libanonu je bila kristjanka.

<sup>103</sup> Strenski s svojo analizo žrtvovanja ugotavlja, da Tamilski Tigri uporabljajo koncept darovanja. Razlikujejo med besedama dati sebe: »*thatkodai*« in ubiti sebe: »*thatkolai*«. Sebe tako žrtvujejo - darujejo narodu (Strenski 2003: 22).

Ljudje. Predvsem pa so napade izvajale tudi ženske. Jafa Center za strateške študije v Tel Avivu in večina avtorjev se strinjajo, da ni tipičnega profila samomorilskega napadalca (Silke 2003b: 94-95). Zaradi netipičnega profila samomorilcev so vplive revščine in neizobraženosti potisnili v ozadje, saj je veliko ljudi, ki živijo v revščini, pa ne postanejo samomorilci ali teroristi. Atran piše, da je korelacija med neizobraženostjo in podporo terorističnim skupinam manjša v primerjavi s podporo, ki jo upornikom izražajo izobraženi ljudje. To je mogoče posledica dejstva, da so bolj izobraženi ljudje v Palestini večkrat brezposelni in da se bolj zavedajo teže problema (Atran 2003).

To nas vodi k psihološkim oziroma osebnostnim značilnostim, ki bodo vplivale na to, ali bo nekdo postal ali ne samomorilski napadalec ali terorist nasploh, saj je zelo malo teroristov, ki se odločijo postati samomorilci (Silke 2003b: 94).

#### **5.2.4. PSIHOLOGIJA**

Najbolj presenetljivo pri samomorilskem terorizmu ni to, kako nenormalni, bolni in fanatični so njihovi izvajalci, temveč predvsem to, kako normalni so! V svojem okolju veljajo za popolnoma normalne ljudi, ki ne kažejo nobenih patoloških znakov. Velikokrat okolica in družine ne vejo za delovanje njihovih članov (Silke 2003b: 97-99).

Pri psiholoških raziskavah terorizma raziskovalci niso uspeli dokazati psihopatoloških značilnosti teroristov. Razlage o psihopatih naj bi bile le atraktivna tema, Silke jo označi kot mit, Atran pa kot temeljno napako, ki jo pripisujejo teroristom, saj raziskave temeljijo na borih kliničnih podatkih teroristov in na slabi metodologiji. Silke dokazuje, da so raziskovalci predvsem povzemali sekundarne vire in niso izvajali raziskav v neposrednem stiku s teroristi (Silke 2003a: 31; Atran 2003). Teorije o teroristih kot patoloških osebkih so kljub vsemu zelo vplivne in se še vedno zelo širijo (predvsem po enajstem septembru). Najbolj izrazite značilnosti teroristov naj bi bile narcisoidnost, paranoja, fanatizem in antisocialno vedenje posameznikov, ki po Postu sestavljajo velik del članov terorističnih skupin. Silke pa meni, da so posamezniki s takimi značilnostmi zanemarljivi člani terorističnih organizacij in da so prej izjema kot pravilo (Post 1998: 27; Silke 2003a: 32) Veliko časa so znanstveniki namenili raziskovanju teroristične osebnosti, kar pa so opustili, saj znanstvene raziskave v 40 letih niso potrdile obstoja kakšne specifične teroristične osebnosti, ravno nasprotno; člani terorističnih skupin so bili zelo heterogeni tako v osebnostnih, kot življenjskih izkušnjah. Raziskave so potrdile, da so teroristi normalni ljudje (Silke 2003a: 30-32).

Sklepna in »legitimna hipoteza«<sup>104</sup> (ne)dokazov o psihopatologiji teroristov je, da so navidezno ekstremna obnašanja in dejanja odvisna in neločljiva od političnega,

---

<sup>104</sup> Atran 2003.

socialnega, kulturnega, zgodovinskega in ekonomskega konteksta, ki jih obdaja. Teroristične skupine in posamezniki, ki v njih delujejo, so specifični in posebni glede na te okoliščine. Vprašati se moramo zakaj in kako se osebnosti brez patologij odzovejo na situacijske faktorje, kajti nerazumevanje, podkrepljeno z versko in ideološko propagando, ustvarja spiralo, ki onemogoča identificiranje pravih vzrokov tem problemom (Horgan 2003; Post 1998; Silke 2003a; Atran 2003).

Psihopatologijo teroristov zavračajo nekateri avtorji (Horgan 2003, Silke 2003 a, 2003b; Crenshaw 1998), kar so potrdile tudi najnovejše raziskave (Berko, Wolf in Addad 2004) in poudarjajo predvsem pomen in vpliv okoliščin na delovanje posameznikov (Taylor in Horgan 2001, Silke 2003b, Crenshaw 1998, Horgan 2003), zaradi česar se je uveljavilo raziskovanje terorizma v okviru socialne psihologije.

Merari in Israeli pa poudarjata, da je samomorilski terorizem za raziskovalce skoraj nemogoč raziskovalni objekt, ker samorilec umre in se o stanjih samorilcev pred dejanjem ne moremo nikoli prepričati in je vedno pomanjkljivo. Pri raziskovanju samomorilskega terorizma ne moremo zanemariti konteksta in dejstva, da obstajajo primeri samorilcev, ki se niso želeli ubiti ali dejstvo, da preživeli samorilec svoje preživetje šteje za čudežno (Merari 1998: 194, Israeli 1997: 105-106).

Silke analizira nekaj faktorjev, ki vplivajo na vpletenost ljudi v terorizem in poudarja, da moramo te faktorje jemati kot dopolnjujoče, kajti pri enem osebkju ima lahko en faktor odločilno vlogo, pri drugem pa zelo majhno. Pojav večjega števila faktorjev in njihova pogostnost pomenijo večjo možnost udejstvovanja pri terorističnih aktivnostih. Toda Silke, Horgan, Taylor ter Berko, Wolf in Addad poudarjajo, da ni ene poti k terorističnemu udejstvovanju in da je postati terorist proces, saj se ne vsi, ki živijo v slabih razmerah, odločijo postati teroristi. Od začetne točke (obupa, frustracije) do bombe je dolga pot in na tej poti je veriga dogodkov in dejanj, ki vplivajo na to ali bo nekdo pristopil k teroristični skupini ali ne. To verigo je težko analizirati, saj vemo, da kljub enakim okoliščinam relativno malo ljudi postane terorist ali samomorilski napadalec. Berko na začetek verige postavi voditelje, ki rekrutirajo vojake in motive, ki te voditelje vodijo k rekrutiranju samomorilskih napadalcev (Berko, Wolf in Addad 2004; Silke 2003a: 33-35; Horgan 2003: 11; Taylor in Horgan 2001: 51-52). Faktorji, ki vplivajo na nastanek samomorilskih dejanj so okoliščine, ideologija, vpliv skupine in družba ter za Israelija in Merarija tudi posameznik. Merari pa opozori, da je samomorilski terorizem tudi organizacijski fenomen, saj se organizacije odločijo za uporabo te taktike ter rekrutirajo in trenirajo posameznike (Silke 2003b: 102; Israeli 1997: 111).

Merari in Israeli zaključujeta, da so osebnostne značilnosti tiste, ki bistveno prispevajo k temu, da nekdo postane samomorilski napadalec ali ne.<sup>105</sup> Israeli sklepa, da so slabi odnosi v družini in nizko samospoštovanje tiste značajske lastnosti, ki potencialne samomorilce napeljujejo na to, da si poiščejo ustrezne družbene strukture, v katerih bodo izražali svoja nagnjenja in si pridobili samospoštovanje. Mladi v Palestini so velikokrat brez večjih perspektiv, frustrirani in z občutkom nekoristnosti in obupa (Israeli 1997:106; Merari 1998: 207). Hipoteza o frustriranosti trdi, da je zaradi realnega ali namišljenega občutka deprivilegiranosti in slabe družbene situacije, posameznik frustriran in se na občutke frustracije agresivno odzove (Horgan 2003: 10). Samomorilski napadalec kaže znake »norosti«, ki pa nimajo izvora v psiholoških oziroma psihiatričnih vzrokih, saj je v okolju, kot v Palestini, kjer vlada veliko pomanjkanje ustreznih življenjskih alternativ, takih primerov veliko. Teroristi tako niso nori, niso pa, zaradi okoliščin, niti popolnoma normalni (Israeli 1997: 106 – 107; Horgan 2003: 19). Atran nasprotno trdi, da samomorilci nikoli ne delujejo iz obupa, ravno obratno, polni so upanja. Samomorilski teroristi nimajo manj življenjskih alternativ kot njihovi vrstniki in poudarja, da če mučenik ne bi imel česa izgubiti oz. ne bi ničesar žrtvoval, bi njegova žrtev bila brezpredmetna. Kdor naredi samomor, se ubije iz lastnih »koristi«, kdor je mučenik se ubije za vero ali nacijo (Atran 2003).

Taylor in Horgan (2001: 39-57) se osredotočita na vpliv ideologije na obnašanje posameznika, kjer se verski in politični diskurzi združijo. Karizmatični vodje uporabijo svojo avtoriteto in ideološko moč, da kanalizirajo podporo vernikov v določeno smer, za določene cilje. Njihova retorika je jasna in enostavna, ljudem dajo odgovore in jim približajo rezultate in obljube. Ker pa ideologija ne predstavlja 100-odstotne kontrole, je uspeh določene skupine odvisen tudi od dogodkov v posameznikovem življenju in njegovem socialnem kontekstu.

Silke analizira pomen družbene identifikacije in marginalizacije. Z družbeno identifikacijo misli predvsem na družbo, ki s terorističnimi skupinami deli isto mnenje in cilje. V Palestini je pridružitvev kaki skupini, ki se bori za osvoboditev palestinske zemlje, prej pravilo in nekaj normalnega, saj si člani pridobijo velik ugled in spoštovanje. Družba poleg tega njihova dejanje podpira in jih šteje za legitimne borce za svobodo. Posameznik postane normalen, če se udejstvuje pri uporabi in nenormalen, če tega ne naredi. Nekateri ta vzorec vidijo že v družini, saj le nadaljujejo to, kar so počeli njihovi očetje (primer Loule Abboud, katere družina je bila mučeniška) in so dejansko

---

<sup>105</sup> Znani so primeri, ko si je potencialni samomorilec premislil. Da bi take dogodke preprečili (!?) so organizacije z obredom vpeljevanja v samomorilsko akcijo (snemanje videa, pismo) bodočega samomorilca označile kot *al-shahid al-hai* ali živi mučenik, kar je pomenilo, da je oseba že mrtva in le začasno na tem svetu. Na teh posnetkih vidimo naslavljanje na mučenike kot na žive mučenike K: 3: 169 - glej opombo 75. Posnamejo tudi pogrebe in jih skrivoma širijo po palestinskem ozemlju, da bi tako rekrutirali več prostovoljcev. Pod vplivom te označbe je bilo zelo težko premisliti si (Silke 2003b: 104; Jurgensmeyer 2000: 70-77).

rojeni v takih okoliščinah. Drugi se na tako pot odpravijo na podlagi življenjskih izkušenj. Še vedno pa obstaja dejstvo, da se določene osebe, kljub istim izkušnjam, ne odločijo postati terorist ali samomorilec (Silke 2003b: 37-38).

Silke nadaljuje s psihologijo maščevanja in piše, da se veliko ljudi odloči sodelovati v kaki nasilni organizaciji po slabih in nasilnih izkušnjah v življenju, ki jih je doživel posameznik sam, družina, prijatelji ali celo somišljeniki, s katerimi se posameznik ni poznal. Silke poudarja, da ima človeštvo izredno močan občutek za pravičnost, katerega temna stran je ravno maščevanje. Občutek doživete krivice, ki ob konstantnem trajanju le še poglobi občutek nepravičnosti, izzove v ljudeh reakcijo. V nevdržnih razmerah kontinuirane represije ali krivice si ljudje »vzamejo pravico v svoje roke«. Cota-Mckinley, Woody in Bell so v svojih raziskavah dognali kako iracionalne in destruktivne posledice ima lahko želja po maščevanju in kako presenetljiva je pripravljenost na žrtvovanje in trpljenje, ki ju premorejo posamezniki, ki se želijo maščevati. Nasilna izkušnja, osebna izguba, nepravičnost in nepoštenost, ki so jih doživeli namreč predstavlja grožnjo posameznikovi identiteti ter družbeni in osebni varnosti posameznika. Gilligan, zaporniški psihiater piše, da še ni videl nasilnega dejanja, ki ga ni povzročila želja po maščevanju ob globokem ponižanju in sramoti. Ljudje so pripravljeni na ubijanje in lastno smrt, raje kot da bi živeli brez ponosa in dostojanstva (Silke 2003a: 39-45).

Nasr Hassan je nekaj let raziskovala samomorilski terorizem, izvedla vrsto intervjujev in popolnoma zavrača označbe samomorilcev kot nesamozavestnih oseb ter pravi, da imajo na samomorilce velik vpliv jeza, nepravičnost in ponižanje v katerem živijo, njihove izkušnje in izkušnje njihovih družin, ki so bile žrtve nasilja (Silke 2003b: 97-98) Silkeju potrjuje tudi Boaz Ganor (2000), ki pravi, da samomorilce sili želja po maščevanju in ne osebni obup! Vendar opozori na prisotnost verske gorečnosti in nacionalnega ekstremizma. Silkeja podpirajo novejša raziskava Berko, Wolf in Addad (2004), ki ugotavljajo, da ima begunski faktor in izjemna jeza do Izraela globok vpliv na moralno upravičevanje nasilja. Izkušnje, ki so jih doživeli posamezniki in njihovi najbližji kot begunci, ustvarjajo sovraštvo in moralno osnovo terorizma na Bližnjem vzhodu.

Silke (Silke 2003a: 43) dodaja, da je tudi državna represija vzrok za željo po maščevanju državi in veliko mladih (predvsem moških) je pripravljenih stopiti v akcijo, da bi povzročili trpljenje državi. Jurgensmeyer (Jurgensmeyer 1997: 22) omenja terorizem kot željo določene skupine ljudi, da izzove državni monopol nad nasiljem, ki ima velikokrat nediskriminirane tarče, saj je »v/lada edini državni faktor, ki sme zakonito početi nezakonitosti« (Matoš 2004).

Silke omenja vlogo vere, ki lahko vpliva na posameznikovo nagnjenje k maščevanju (Silke 2003a:41) To smo lahko opazovali pri šiizmu, ki svojo marginalno



vlogo v islamu vidijo kot posledico uzurpacije oblasti in imajo izredno izoblikovan čut za pravičnost. Od političnega kvietizma so se v moderni dobi prelevili v aktiviste, ki se borijo proti nepravičnemu vladarju, za pravico, za katero se je treba tudi žrtvovati. Suniti nasprotno niso izoblikovali čuta za upor, saj je sunitska ulema največkrat sovpadala z oblastjo in spodbujala muslimane naj sprejemajo in ubogajo oblast (Sachedina 1991: 408).

V Palestini je nedvomno veliko faktorjev, ki potrjujejo Silkejev pristop. Kolektivni občutek krivice, ki ga doživljajo v Palestini upravičuje in celo zahteva nasilno reakcijo. V Palestini so vsi, tako moški, ženske kot otroci in ostareli žrtve represije, izgnanstva in okupacije. Ljudje živijo v nehumanih pogojih, v begunskih taboriščih, otroci so sirote, ženske vdove, ljudje nimajo imetja in nimajo dostojanstva. Silke pravi, da je v takih okoliščinah želja po pravici in maščevanju normalna reakcija človeške narave in da ni pri tem nič čudnega in nenavadnega. Iz pozicije stabilnih in demokratičnih družb, kjer ni obupnih razmer kot v Palestini in smo lahko srečni, ker kaj takega verjetno ne bomo doživeli, je zelo lahko obsojati, vendar precej težko razumeti. Silke poudarja, da če bi se nam kaj takega zgodilo, bi lahko imeli »terorizem« za legitimno sredstvo (Silke 2003a: 44, 50-51).

Zaradi kompleksnosti fenomena samomorilskih napadov lahko sklepamo, da so kompleksni tako vzroki kot rešitve tega problema. Silke zaključí, da je samomorilski terorizem ne glede na njegovo posebnost in šokantnost simptom širših problemov, katere moramo nujno obravnavati, če hočemo doseči mir in varnost za vse (Silke 2003b: 107).

## **6. VERIFIKACIJA HIPOTEZ IN ZAKLJUČEK**

Na podlagi analize, lahko potegnemo zanimive zaključke v okviru hipotez. Če se vprašamo, ali ima religija vpliv in pomen, tega seveda ne moremo zanikati. Toda pomembna je ugotovitev, ki bo naše sklepanje relativizirala. Če ima religija pri samomorilskem terorizmu vpliv, ga ima skozi prizmo ideologije, ki bo storila vse, da bo dosegla svoj namen. In v te namene bo tudi spremenila religijo do te mere, da bo z izvornimi nauki komajda našla skupni jezik.

V okviru prve hipoteze lahko na podlagi analize potrdimo, da religija ni edini ali glavni razlog za samomorilsko taktiko in le-ta ni specifična za islam. Prvič zato, ker se samomorilski napadi pojavljajo tudi v nereligijskih in neislamskih organizacijah na različnih delih sveta in v različnih kulturah. Drugič pa zato, ker so na Bližnjem vzhodu samomorilsko taktiko pričeli uporabljati relativno pozno (od tega ni minilo niti 30 let). In sicer se je samomorilska taktika vedno uporabljala v politično-vojaških konflikatih (Iran, Libanon, Palestina, Izrael, Šri Lanka). Akterji so se učili eden od drugega, tako da

so uporabili učinkovitost taktike in diskurzov, ki so uspeli mobilizirati množice. Da bi samomorilsko taktiko spravili »v obtok«, so morali pridobiti kandidate, ki bi bili voljni se podati na »trg samomorilske sile«. Mučeništvo (skozi akt samomora) samo po sebi v okviru verskih razlogov ni nikdar bilo in ne bi moglo biti ideal. Vedno so določeni vplivni ljudje pripomogli k podajanju manjkajočih religijskih elementov, iz katerih se je izpeljala možnost in nujnost samomorilskih napadov v imenu nacionalnosti, ki se je izenačila z bogom. Zaradi izjemnih okoliščin (vojne) je določen del ljudstva postal izjemno dojemljiv za religijske interpretacije/indoktrinacije, ki so jim ponujale izhod iz nevarnosti in ogroženosti. Čeprav revščina ali neizobraženost nimata neposrednega vpliva na odločitev posameznikov za samomorilske napade, lahko sklepamo, da relativna, celotna in vseobsegajoča ljudska šibkost v času izrednih razmer vpliva na posameznike, ki se odzovejo. Pa čeprav se odzovejo na načelni ravni, na pa zaradi materialne prikrajšanosti

Druga hipoteza se odslkava skozi vso nalogo. Večina literature, ki sem jo analizirala, potrjuje reinterpetacijo religije na zelo inovativen in poseben način, ki se razlikuje od interpretacij (in reinterpretacij) v okviru celotnega islama. Če so reinterpretacije možne že zaradi dinamike Korana samega se moramo zavedati, da je vsak sistem živ sistem in da reinterpetacije potekajo konstantno. Toda obstaja razlika v interpretacijah. Videli smo, da ima islam mehanizme, ki preprečujejo samovoljne interpretacije, še posebej pa take, ki bi škodovale islamu samemu. Poleg tega ni napačen predlog, v nalogi že omenjen in sicer, CELOSTNO BRANJE KORANA. Kajti drzno je poveličevati eno suro, ki zapoveduje boj, hkrati pa spregledati tiste dele Korana, kjer je boj reguliran in omejen. Ravno to fundamentalizem počne.

Islamski fundametalizem kot neofundamentalizem predstavlja novo interpretacijo, ki se je razvila in dobila moč ravno zaradi moderne dobe, ki je to interpretacijo omogočila. Razsvetljenstvo, nove tehnologije, novi prostori, moderna komunikacijska sredstva in situacija, zaradi katere je islamski neofundamentalizem nastal (kolonizacija, nacionalizem ipd.), so tisti elementi, ki to reinterpetacijo iztržejo iz konteksta, v katerega se islamski fundamentalizem tako zakrinkano umešča.

Islamski fundamentalizem je nove interpretacije nujno potreboval, drugače ne bi nikdar prišel do svojega obstoja. Rabil je objekte, na katere se naslavlja in na katerih utemeljevati novo avtoriteto. Ljudstvo. Tarča vseh avtoritet, ideologij, konstrukcij identitet in nenazadnje izvor moči. Kdor ga ima na svoji strani, ima moč. Na svojo stran ga vabijo posamezniki ali sistemi hegemonije, vidni ali nevidni, toda rabijo ga!

Toda pri želji po moči se mi vsiljivo poraja vprašanje. Kdo si želi moči in zakaj? Ali ni moč ravno tisto paradoksalno sredstvo nemoči in želje po obrambi, zaščiti? Koga se boji Vzhod? In predvsem koga se boji Zahod, da vedno globlje sega po svojem vojaškem proračunu, da bi si povečal moč, premoč, oblast?! In kdo se temu upira? Ali

ni mogoče, kot se vprašata Bhatt in Debeljak (Bhatt 1997: 271; Debeljak 1995: 34), da islamski fundamentalizem postavlja prava vprašanja, toda odgovore artikulira na napačen način?

## 7. LITERATURA

Ammour, Hocine Si (2002) *Dizionario italiano - arabo, arabo - italiano*. Milano: Avallardi.

Atran, Scott (2003) *Genesis of Suicide Terrorism*, <http://search.epnet.com/direct.asp?an=9355002&db=aph> (15.08.2004).

Bartol, Vladimir (1938/2002) *Alamut*. Ljubljana: Založba Sanje.

Berko, Anat, Yuval Wolf in Moshe Addad (2004) The Moral Infrastructure of Chief Perpetrators of Suicidal Terrorism: An analysis in terms of moral judgment, <http://www.ict.org.il/articles/articledet.cfm?articleid=517> (1. 8. 2004)

Bhatt, Chetan (1997) *Liberation and Purity: Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity*. London: UCL Press.

Bučar, Bojko, Zlatko Šabič in Milan Brglez (2000) *Navodila za pisanje seminarske naloge in diplomskega dela*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Choueiri, Youssef M. (1990/1997) *Islamic Fundamentalism*, 2. izdaja. London in Washington: Pinter.

Crenshaw, Martha (1998) The logic of terrorism: Terrorist behaviour as a product of strategic choice. V Walter Reich (ur.) *Origins of Terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, 7-24. Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press.

Čengić, Haris (2001) *Mjesto i uloga žrtve u islamu*, <http://www.znaci.com/printart7.html> (15. 2. 2003).

Davidson, Lawrence (2003) *Islamic Fundamentalism*. Westport: Greenwood Press.

Davis, Joyce M. (2003) *Martyrs: innocence, vengeance, and despair in the Middle East*. New York etc.: Palgrave Macmillan.

Debeljak, Aleš (1995) *Oblike religiozne imaginacije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

*Delo* (2. 1. 2004) Tretja pot k istemu cilju; pogovor s Klemenom Jelinčičem, [http://avantgo.zag.si/delo/csz/1\\_1\\_2.html](http://avantgo.zag.si/delo/csz/1_1_2.html) (23. 4. 2004).

Dolnik, Adam in Anjali Bhattacharjee (2002) Hamas: suicide bombings, Rockets, or WMD? *Terrorism and Political Violence*, Vol. 14, No. 3, 109-128. London: Frank Cass.

Étienne, Bruno (1987/2000) *Radikalni islamizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Ezzati, Abdul Fazl (1986) *The Concept Of Martyrdom In Islam*, <http://www.al-islam.org/al-serat/Concept-Ezzati.htm> (25. 12. 2003)

Feldner, Yotam (2001) *72 Black Eyed Virgins: A Muslim Debate on the Rewards of Martyrs*, <http://www.dhushara.com/book/sakina/isl/#anchor1359674> (25. 12. 2003).

Ganor, Boaz (1998) *A New Strategy Against the New Terror*, <http://www.ict.org.il/articles/articledet.cfm?articleid=4> (15. 2. 2003).

Ganor, Boaz (2000) *Suicide Terrorism: an overview*, <http://www.ict.org.il/articles/articledet.cfm?articleid=128> (15. 2. 2003).

*Glosar religijskih pojmov* (1999). Sarajevo: Međureligijsko vijeće Bosne i Hercegovine.

Jeffrey Goldberg (2001) *The Martyr Strategy*, <http://www.dhushara.com/book/sakina/isl/#anchor1302727> (25. 12. 2003).

Haralambos, Michael in Martin Holborn (1999) *Sociologija: Teme in pogledi*. Ljubljana, DZS.

Hecht, Richard D. (2003) *Deadly History, Deadly Actions, and Deadly Bodies: A Response to Ivan Strenski's »Sacrifice, Gift and the Social Logic of Muslim »Human Bombers«*. *Terrorism and Political Violence*, Vol.15, No.3, 35-47. London: Frank Cass.

Hoffmann, Christian H. Abdul Hadi (2004) *Lecture at the Embassy of the Arab Republic of Egypt*. Berlin: The European Student Conference »Religion in Europe: it's Impact on Civil Society, 17-22 februar 2004.

Horgan, John (2003) *The Search for the Terrorist Personality*. V Andrew Silke (ur.) *Terrorists, Victims and Society: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, 3-27. Wiley: University of Leicester.

Hrastar, Mateja (2004) *Intervju z Osmanom Đogićem, slovenskim muftijem*. *Mladina*, 26.01.2004, št. 4, 32-35.

Hribar, Tine (2001) *Trojno sesutje Zahoda*. Ampak: mesečnik za kulturo, politiko in gospodarstvo. Št.11, letnik 2., 4-8.

Hrženjak, Majda (1997) *Dar, žrtev in sveto*. *Nova Revija*, let. 16, št. 180-181, 154-172.

Israeli, Raphael (1997) *Islamikaze and their Significance*. *Terrorism and Political Violence*, Vol.9, No.3, 96-121. London: Frank Cass.

Israeli, Raphael (2002) *A Manual of Islamic Fundamentalist Terrorism*. *Terrorism and Political Violence*, Vol.14, No.4, 23-40. London: Frank Cass.

- Jelinčič, Klemen (2003) *Koran*. Ljubljana:
- Jevtić, Miroljub (1989) *Savremeni džihad kao rat*. Beograd: Nova knjiga.
- Jurgensmeyer, Mark (1997) Terror Mandated by God. *Terrorism an Political Violence*, Vol.9, No.2, 16-23. London: Frank Cass.
- Jurgensmeyer, Mark (2000) *Terror in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence*. Berkley, Los Angeles in London: University of California Press.
- Južnič, Stane (1992) *Diplomska naloga: napotki za izdelavo*. Ljubljana: Amalietti.
- Kennedy, Robert (1999) Is One Person's Terrorist Another's Freedom Fighter? Western and Islamic Approaches to »Just War« Compared. V *Terrorism and Political Violence*, Vol.11, No. 1, 1-21. London: Frank Cass.
- Kermani, Navid (2002) *Roots of terror: suicide, martyrdom, self-redemption and Islam*, <http://www.opendemocracy.net/debates/article-2-44-88.jsp;jsessionid =823C166095216E9EDFB1BD3B924DF585#0> (25. 12. 2003)
- Kerševan, Marko in Nina Svetlič (2003) *Koran. O Koranu, bogu, islamu...*Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Khuri, Fuad I. (2001) *The Body in Islamic Culture*. London: Saqi Books.
- Kidway, A.R (1998) *English Translationof the Holy Qur'an: An Annotat ed Bibliography*, [http://www.quran.org.uk/ieb\\_1st\\_annotated.htm](http://www.quran.org.uk/ieb_1st_annotated.htm) (25. 12. 2003).
- Kramer, Martin (1998) The moral logic of Hizballah. V Walter Reich (ur.) *Origins of Terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, 131-157. Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press.
- Leksikon Cankarjeve založbe* (1988) Ljubljana: Cankarjeva založba, 5. izdaja.
- Lifton, Robert Lay (2003) Bojim se za ameriško dušo. *Delo, Sobotna priloga*, 7.6. 2003: 6-17.
- Merari, Ariel (1998) The readiness to kill and die: Suicidal terrorism in the Middle East. V Walter Reich (ur.) *Origins of Terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, 192-207. Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press.
- Oliver, Anne Marie in Paul Steinberg (1996) Embodied Imperative: An Illustrated Essay on Martyrs and Martyrologies. Religion, Politics and Society. An International Symposium, <http://www.epiic.com/archives/1996/sympos96/embodiedimperative.html> (25.12.2003).

Polič, Marko (2001) Posvečeni bojovníci ali brezumni norci? *Revija Obramba*, let.33, št. 10, 20-21.

Post, Jerold M. (1998) Terrorist psycho-logic: Terrorist behavior as a product of psychological forces. V Walter Reich (ur.) *Origins of Terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, 25-40. Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press.

Prior, Lindsay (1997) Following in Foucault's Footsteps: Text and Context in Qualitative Research. V David Silverman (ur.) *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*, 63-79. London: Sage Publications.

Rapoport, David C. (1998) Sacred terror: A contemporary example from Islam. V Walter Reich (ur.) *Origins of Terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, 103-130. Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press.

*Revija Obramba* (oktober 2001) Religija: grožnja ali rešitev za sodobni svet, intervju z Zijadom Bečirovićem, let.33, št. 10, 6-8.

Sachedina, Abdulaziz A. (1991) Activist Shi'ism in Iran, Iraq, and Lebanon. V Martin E. Marty in R. Scott Appleby (ur.) *The Fundamentalism Project: Fundamentalisms Observed*, 403-456. Chicago in London: The University of Chicago Press.

Sachedina, Abdulaziz (2003) *Justifications for Violence in Islam*, [http://www.elca.org/jle/articles/contemporary\\_issues/article.sachedina\\_abdulaziz\\_printer-friendly.html](http://www.elca.org/jle/articles/contemporary_issues/article.sachedina_abdulaziz_printer-friendly.html) (25. 12. 2003).

Said, Edward W. (1978/1996) *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH.

Said, Edward (2002) *Is Israel more secure now?* <http://www.counterpunch.org/saidsecure.html> (15. 5. 2004)

Sarraj, Eyad (1997) Why We Have Become Suicide Bombers – Understanding Palestinian Terror, <http://www.missionislam.com/conissues/palestine.htm> (15. 5. 2004).

Schweitzer, Yoram (2001) Suicide Bombings; The Ultimate Weapon? <http://www.ict.org.il/articles/articledet.cfm?articleid=373> (15. 2. 2003).

Silke, Andrew (2003a) Becoming a Terrorist. V Andrew Silke (ur.) *Terrorists, Victims and Society: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, 29-53. Wiley: University of Leicester.

*September 11* (11'09'01) (2002) VB/Francija/BiH/Egipt/Izrael/Japonska/Mehika/ZDA, 35mm, 130'. Distribucija Cankarjev Dom.

Silke, Andrew (2003b) *The Psychology of Suicidal Terrorism*. V Andrew Silke (ur.) *Terrorists, Victims and Society: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, 93-108. Wiley: University of Leicester.

*Slovar slovenskega knjižnega jezika* (1996). Ljubljana: DZS (za SAZU).

Smrke, Marjan (2000) *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Sruk, Vlado (1995) *Leksikon politike*. Maribor: Založba Obzorja

Strenski, Ivan (2003) *Sacrifice, Gift and the Social Logic of muslim »Human Bombers«*. *Terrorism and Political Violence*, Vol. 15, No. 3, 1-34.

Šabič, Zlatko (1990) *Islamska opozicija: ideja in praksa islamskega (konservativnega in ekstremnega) fundamentalizma* (diplomska naloga). Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.

Taylor, Max in John Horgan (2001) *The Psychological and Behavioural Bases of Islamic Fundamentalism*. *Terrorism and Political Violence*, Vol.13, No.4, 37-71. London: Frank Cass.

*The Economist* (2004) *Special report: Suicide terrorism: Martyrdom and Murder*, 10.1.2004, vol. 370, No. 8357, 18-20.

*The Holy Qur'an With English Translation* (2000), 6.izdaja. Istanbul: İlmi neşriyat.

*Ubiti in umreti za Boga* (1994) Dokumentarna oddaja, 27. 5. 2004, POP TV.

Žižek, Slavoj (2003) *Why September 12<sup>th</sup> is More Important than September 11<sup>th</sup>*. Israel: Conference on »Religion, Nationalism and Violence«, [www.radio4all.net/dl.php/0113zizek.mp3?file\\_id=11624&protocol=http](http://www.radio4all.net/dl.php/0113zizek.mp3?file_id=11624&protocol=http) (15. 7. 2004)

Yusuf Ali, Abdullah (1934/1995) *Koran* <http://web.umn.edu/~msaumr/Quran/> (15. 2. 2003).

Watson, Rod (1997) *Ethnomethodology and Textual Analysis*. V David Silverman (ur.) *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*, 81-98. London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage Publications.

Weinberg, Leonard, Ami Pedahzur in Daphna Canetti-Nisim (2003) *The Social and Religious Characteristics of Suicide Bombers and their Victims*. *Terrorism and Political Violence*, Vol. 15, No 3, 139-153.

Winters, Jonah (1997) *Dying for God: Martyrdom in the Shii and Babi Religions*, <http://bahai-library.org/theses/dying/> (25. 12. 2003).



*Fedaiji smo, to je: tisti, ki se žrtvujejo. Videli smo plačilo in zato nas smrti ni strah.*

Vladimir Bartol, *Alamut*, str. 372.