

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Boris Vasev

Hamas: Versko ali nacionalno-osvobodilno gibanje?

Diplomsko delo

Ljubljana, 2016

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Boris Vasev

Mentor: red. prof. dr. Bogomil Ferfila

Hamas: Versko ali nacionalno-osvobodilno gibanje?

Diplomsko delo

Ljubljana, 2016

Zahvaljujem se

mami in tatu za dolgoletno potrpežljivost in zaupanje
Anamariji za agresivno spodbujanje
Hamasu

Brez vas mi ne bi uspelo

Hamas: Versko ali nacionalno-osvobodilno gibanje?

Diplomska naloga se posveča dvojni identiteti palestinskega gibanja Hamas, in sicer njegovi verski in nacionalno-osvobodilni identiteti. Hamas je potrebno razumeti v dvojnem kontekstu, kot islamistično gibanje, ki ga zaznamuje teoretski okvir političnega islama, in kot palestinsko osvobodilno gibanje s primarnim ciljem osvoboditve palestinskega nacionalnega ozemlja in končanja izraelske okupacije. Politični islam se je zaradi okoliščin, v katerih je nastal in se razvijal, pomembno okrepil v okviru protikolonialističnega boja, ki je povzročil prepletanje islama in nacionalizma, kar se dobro odraža tudi v razmišljanju in delovanju Hamasa. Kot islamistično gibanje namreč deluje na področju politike z navdihovanjem v islamu oziroma tega instrumentalizira pri zasledovanju svojih političnih ciljev, tekom razvoja svojega političnega delovanja in razmišljanja pa se njegov religiozni diskurz postopoma umika nacionalističnemu. K temu je najbolj pripomogel vstop v palestinski politični proces, ki se mu je Hamas iz načelnih razlogov upiral skoraj dve desetletji, saj ga je razumel kot potrditev izgube velikega dela palestinskega nacionalnega ozemlja.

Ključne besede: Hamas, islam, islamizem, Palestina, nacionalizem.

Hamas: A religious or national-liberation movement?

The thesis focuses on the double identity of the palestinian movement Hamas, that is his religious identity and the identity as a national-liberation movement. Hamas should be understood within a double context, as an islamist movement, characterized by the theoretical framework of political Islam, and as a palestinian liberation movement with the primary goal of liberating palestinian national territory and ending the israeli occupation. Because of the historical circumstances in which it was created and has developed political Islam has grown significantly stronger within the anticolonial struggle which led to intertwining of Islam and nationalism that can be clearly seen in the thinking and actions of Hamas. As an islamist movement Hamas acts in the field of politics drawing inspiration from Islam and instrumentalizing it in the pursuit of its political goals, but during the course of the development of its political thought and practice his religious discourse makes way for the nationalist one. This was mostly facilitated by entering in the palestinian political process, something that Hamas avoided for nearly two decades because it understood it as a confirmation of the loss of a major part of the palestinian national territory.

Key words: Hamas, Islam, islamism, Palestine, nationalism.

KAZALO

1 UVOD	6
2 POLITIČNI ISLAM	9
2.1 Zgodovinske okoliščine nastanka islamizma.....	12
2.2 Muslimanska bratovščina kot ključna islamistična organizacija.....	13
2.3 Vstop islamistov v politično areno.....	14
2.4 Islamizem v kontekstu protikolonializma.....	19
2.5 Izraelsko-arabska vojna leta 1967 kot katalizator islamizma.....	20
2.6 Religijski nacionalizem.....	22
2.7 Nacionalistični obraz islamizma.....	23
2.8 Islamska in nacionalna (plemenska) identiteta.....	26
2.9 Pomen Palestine za muslimane.....	29
3 HAMAS	32
3.1 Okoliščine nastanka Hamasa.....	32
3.2 Islamizacija nacionalistov.....	37
3.3 Cilji Hamasa.....	39
3.4 Hamasova nacionalizacija islamizma.....	42
3.5 Vstop v politični proces.....	43
3.6 Verska in nacionalistična os Hamasa.....	47
4 ZAKLJUČEK	49
5 LITERATURA	51

1 UVOD

V diplomski nalogi se bom posvetil vprašanju ločnice oziroma povezav med dvema identitetama palestinskega političnega gibanja Hamas, in sicer med njegovo nacionalno (oziroma nacionalno-osvobodilno) in versko identiteto. Hamas je namreč eden glavnih političnih akterjev v t. i. izraelsko-palestinskem konfliktu vse od konca osemdesetih let 20. stoletja, zato je za razumevanje kompleksnosti tega vprašanja potrebno tudi razumevanje notranje kompleksnosti samega Hamasa. Da bi se ustrezno spoprijel s tem vprašanjem, je ključnega pomena, da ga umestim v širši zgodovinski in politični kontekst. Gre namreč za specifično politično okolje, ki ga determinira predvsem izraelska vojaška okupacija in kolonizacija palestinskih ozemelj, ki traja vsaj od leta 1967, čeprav je spor kulminiral že leta 1948, ko je bila ustanovljena država Izrael.

Hamas je islamistično gibanje, obenem pa tudi eno glavnih uporniških palestinskih gibanj. Kot bomo videli, ga ta dvojnost zaznamujejo na različnih področjih, tako glede njegovih ciljev kot delovanja in privabljanja podpornikov. V času od nastanka je Hamas politično zorel in njegovi cilji v 21. stoletju so deklarativno drugačni kot tisti, ki jih je gibanje izražalo in zagovarjalo v času ob in po nastanku konec osemdesetih let 20. stoletja. Osrednje vprašanje diplomske naloge je tako, v kolikšni meri Hamas definira njegova verska, v kolikšni pa nacionalno-osvobodilna narava.

V prvem delu bom predstavil koncept političnega islama oziroma islamizma kot glavnega teoretskega okvirja, znotraj katerega je potrebno preučevati Hamas, in okoliščine njegovega nastanka in razcveta. Pri tem se bom osredotočil na teoretske definicije in obrazložitve tega pojava ter zgodovinske okoliščine, v katerih je politični islam nastal in se razvijal. Specifične zgodovinske okoliščine so namreč močno zaznamovale karakteristike islamizma in islamističnih gibanj ter usmerile njihovo nadaljnjo politično evolucijo. Predvsem kontekst protikolonialnega boja in instrumentalizacije islama v ta namen konec 19. in v začetku 20. stoletja pa je posebej relevanten pri iskanju odgovora na raziskovalno vprašanje te naloge, saj je omenjena okoliščina (protikolonializem) zaradi še danes trajajoče izraelske okupacije ključna za razumevanje

islamizma v palestinskem kontekstu. Na tej točki tako prehajamo iz teoretskega okvirja, ki določa osnovne karakteristike Hamasa, v političnega, ki ga predstavlja predvsem izraelska okupacija in kolonizacija palestinskih ozemelj po letu 1967 ter odzivi primarno zahodnih, pa tudi regionalnih arabskih držav, na samo okupacijo in palestinski odpor. Hamas je torej islamistično gibanje, obenem pa je tudi eno glavnih palestinskih uporniških gibanj, ki se zavzemajo za nacionalno osvoboditev palestinskih ozemelj.

Časovni kontekst nastanka Hamasa je ključen. Gibanje je nastalo konec leta 1987, takoj po začetku prve palestinske intifade oziroma upora proti izraelski okupaciji. Korenine Hamasa so v Muslimanski bratovščini, eni glavnih islamističnih organizacij, ki je nastala v Egiptu, a je prvo vejo zunaj matične države ustanovila ravno v Palestini. Hamas je torej zaznamovan tako z islamističnimi koreninami kot okoliščinami izraelske okupacije, v katerih je nastal in se še nahaja. Kakšna je torej dinamika religije in nacionalno-osvobodilnih teženj znotraj Hamasa? Kot bomo videli, igra religija pogosto posebno vlogo v nacionalno-osvobodilnih gibanjih širom sveta. Geneza Hamasa in njegove karakteristike bodo lažje razumljive ob kontekstualiziranju Hamasa v širšo palestinsko politično sliko in zgodovino upora proti Izraelu. Tega so namreč v prvih desetletjih vodile palestinske sekularne politične in vojaške organizacije, med katerimi prednjači Fatah, upor pa je dobil tudi islamski karakter šele 40 let po nastanku Izraela in 20 let po izraelski zasedbi še preostalih 22 odstotkov mandatne Palestine.

Zahodni kolonializem je sicer omogočil krepitev položaja religije znotraj politike in družbe v t. i. muslimanskem svetu na splošno, obenem pa je religijo povezal z nacionalizmom, s čimer je nastal t. i. religijski nacionalizem. Še posebej v kontekstu boja proti tuji ali nemuslimanski nadvladi dobi islamizem nacionalistični obraz. Nacionalizem se tako okrepi z mobilizacijskim potencialom religije in preide v polje kozmičnega. Ta proces pa poteka v obe smeri. Medtem ko postajajo islamisti vse bolj nacionalistični, tudi sekularni nacionalisti prevzemajo religiozno retoriko in se tako islamizirajo. V drugem delu naloge se bom tako z dognanji iz prvega dela posvetil analizi razvoja Hamasovega političnega razmišljanja in delovanja, kar me bo pripeljalo do končnega odgovora na postavljeno raziskovalno vprašanje.

Pri raziskovanju se bom naslanjal predvsem na sekundarno literaturo, pa tudi na angleški prevod Hamasove t. i. ustanovne listine iz leta 1988, pri čemer je potrebno biti, kot bom pokazal, pri njenem upoštevanju in vrednotenju njene relevantnosti za delovanje in usmeritev Hamasa previden in skeptičen.

Naloga bo torej skušala čim bolj jasno odgovoriti na vprašanje, ali je Hamas predvsem versko gibanje, ki obenem služi kot uporniško, ali pa gre primarno za nacionalno-osvobodilno gibanje palestinskega ljudstva zoper izraelsko okupacijo, ki mu predstavlja islam kot religija zgolj glavno mobilizacijsko in kohezivno orodje.

2 POLITIČNI ISLAM

Hamas je palestinsko islamistično gibanje, kar zavoljo njegovega razumevanja terja analizo islamizma, ki bo kasneje pripomogla tudi k jasnejši določitvi ločnice oziroma vezi med islamizmom in nacionalizmom. Razumevanje prepletenosti obeh pojavov in okoliščin, v katerih do nje pride, bo namreč omogočila ustreznejšo opredelitev Hamasa oziroma natančnejšo določitev njegove primarne identitete. Kot izhaja iz samega imena, islamizem oziroma politični islam posega v področje politike, pri čemer se napaja v islamu kot religiji. Na najbolj splošni ravni podporniki političnega islama verjamejo, da bi moral imeti islam kot religija vpliv na ustroj politike in družbe v sodobnem islamskem svetu (Fuller 2003, xi). Morda je analitično koristnejša definicija, ki islamizem opisuje kot “obliko instrumentalizacije islama s strani posameznikov, skupin in organizacij, ki zasledujejo politične cilje” (Denoeux v Ayoob 2008, 2). Islamizem je sicer težko definirati brez zavajajočih posploševanj. V evropski akademski in medijski govorici se z izrazom ‘islamisti’ običajno poimenuje politično aktivne skupine, ki se v svoji retoriki in delovanju sklicujejo na islam. “S tem izrazom se poudarja, da ta versko utemeljena politična retorika in aktivizem presegata in sta kvalitativno drugačna od dejanj predanosti, socialne skrbi in pobožnih dejanj, ki predstavljajo normo islamske prakse” (Johns in Lahoud 2005, 15). Islamizem naj bi tako ponujal politične odgovore na današnje družbene izzive, pri čemer si koncepte, na katerih temelji zamišljena prihodnost, sposodi pri islamski tradiciji (Ayoob 2008, 2), kar sicer ni novost.

Sklicevanje na religijo pri političnem delovanju se namreč ni pojavilo z islamizmom. Zgodovinsko gledano je religija “najbolj razširjen in učinkovit instrument legitimiranja” (Šterbenc 2011, 23). “Religija tako učinkovito legitimira zato, ker povezuje negotove konstrukcije realnosti empiričnih družb s končno realnostjo. Šibke realnosti družbenega sveta vstavlja v sveto realnost. Družbene institucije legitimira tako, da jih postavlja v sveti in kozmični referenčni okvir ter jim s tem pridaja končni ontološki status” (prav tam). Gre za kozmizacijo, saj “religijsko legitimiranje povezuje človeško definirano realnost s končno, univerzalno in sveto realnostjo” (prav tam), kozmizacija institucij pa pripelje do tega, da se posameznik “globlje in bolj stabilno identificira s svojo vlogo, kajti predvidela naj bi jo kozmična resnica” (prav tam).

Islam kot religija tako islamizmu služi predvsem kot vir legitimnosti, a kako ta pojav natančneje definirati? Medtem ko ima islamizem nekaj karakteristik politične ideologije, prevzema ta ideologija različne oblike (Fuller 2003, 14). Političnega islama tako ni smiselno razumeti predvsem kot specifično ideologijo. Obsega namreč širok spekter različnih agend, kar pomeni, da gre za nekaj precej bolj ohlapnega in manj jasnega kot to. Gre za vrsto različnih političnih gibanj, načel in razmišljanj, ki se sicer navdihujejo v islamu, a proizvajajo v različnih časih različne programe, ki so med seboj pogosto kontradiktorni (Fuller 2003, 45). Politični islam tako ne more biti smatran za alternativo drugim ideologijam, kot so demokracija, fašizem, socializem, liberalizem in komunizem. Prav tako se ga ne da jasno umestiti na ideološki kontinuum. Kljub temu da je možno v islamizmu prepoznati konservativno socialno agendo, poziv k političnim spremembam, nagnjenost h kulturni in nacionalni obrambi ter retoričen poziv k sprejemu islamskega prava (arab. sharî'a oziroma šaria)¹, bi težko rekli, da gre za določen program. Islamizem je bolj koristno razumeti kot nekakšno kulturno različico, alternativno besedišče, s katerim se prekrije eno od omenjenih ideologij (Fuller 2003, 193). Medtem ko Fuller meni, da "islamizem ni ideologija, ampak religijsko-kulturno-politični okvir za delovanje na področjih, ki najbolj zanimajo politično aktivne muslimane" (prav tam), pa Johns in Lahoud pravita, da predstavlja "islamizem v svojem najširšem pomenu dvig predanosti islamu na raven ideologije in se nanaša na skupine, katerim je islam referenčen pri določanju njihove politične identitete. Med temi skupinami so tudi politične stranke, ki se v svojem političnem delovanju razglašajo za islamske stranke" (Johns in Lahoud 2005, 16).

Gre torej za širše obsegajoč izraz, pri čemer ima večina islamističnih gibanj vendarle skupno točko, in sicer težnjo po družbeni spremembi. Ne glede na njihovo ideologijo se namreč zavzemajo za spremembo namesto za ohranjanje statusa quo, ob tem pa uvajajo tudi sodobne politične ideje in prakse, četudi so artikulirane z jezikom islama (Fuller 2003, 44). Islamsko besedišče je tako ključna referenca za širšo islamsko družbo, nekakšen nosilec političnega

¹ Islamsko pravo ali šaria "dobesedno pomeni "pot k napajališču" (pot, kateri je treba slediti), vsebuje pa celoto božjih zapovedi, ki urejajo vsa človekova ravnanja" (Šterbenc 2011, 101).

diskurza. Tako so v t. i. muslimanskem svetu² morda ravno islamisti tisti, ki uvajajo sodobne koncepte politične reforme, vendar z besediščem, ki je bolj v skladu z muslimansko tradicijo in kulturo. Medtem ko so zahodne politične ideje močno vplivale na politično razmišljanje številnih islamistov v smislu tega, kaj pričakujejo od demokracije, človekovih pravic in civilne družbe, pa islamisti prevajajo te izraze v "domače" islamske kategorije političnega razmišljanja, stare islamske koncepte pa polnijo z novimi pomeni, ki odsevajo Zahodno prakso (Fuller 2003, 25). Poleg tega se islamizem prilagaja lokalnemu političnemu kontekstu (Fuller 2003, 193). Islamistični izraz odseva lokalno politično kulturo ter potrebe in težnje družbe pod določenim vodstvom v določenem času (Fuller 2003, 45). Obstaja torej več obrazov političnega islama, ki jih je potrebno kontekstualizirati. Velik del političnih dejavnosti v imenu islama namreč določajo nacionalni konteksti (Ayoob 2008, x). To je, kot bomo videli v nadaljevanju, v primeru Hamasa še posebej razvidno. Islam tako ni nujno glavni vir za zahteve islamistov po avtoriteti tako v sferi politike kot v sferi religije. Lahko bi rekli, da se njihova stališča oblikujejo predvsem v političnem kontekstu in da je bolj kot njihovi verski ideali sprožilec razvoja političnega islama politični kontekst (Johns in Lahoud 2005, 19).

Islamski preporod in politični islam se da razumeti tudi kot ponovni poudarek na političnem značaju islama z namenom ponovne vpeljave religijskih elementov v bližnjevzhodno politiko. Rezultat tega je repolitizacija islama. V času političnega in družbenega preoblikovanja sodobnega Bližnjega vzhoda je bil islam opuščen kot legitimirajoča politična ideologija, ne pa tudi kot sistem verovanja. Islamski preporod je tako pravzaprav poskus uporabe islamskih simbolov v političnem procesu. Islam je v tem pogledu bolj nosilec političnih in gospodarskih zahtev kot pa pobuda za temi zahtevami.. Islamski fundamentalist je torej prej 'homo politicus' kot 'homo religiosus' (Tibi 1997, 229).

² Izraz "muslimanski svet" se nanaša na države oziroma okolja, v katerih je islam prevladujoča religija, oznako "t. i." pa uporabljam zato, ker tako številnih okolij s tako različnimi političnimi sistemi in kulturnimi specifikami, ki se raztezajo od Maroka do Indonezije, kljub enaki religiji ne moremo tako preprosto - zgolj z nazivom, izhajajočim iz skupne religije - povezati v nekakšno celoto.

Zagovornikom islamskega preporoda je islam torej najpriročnejši ideološki instrument, ki je že na voljo (prav tam).

2.1 Zgodovinske okoliščine nastanka islamizma

Politični islam, kot ga poznamo danes, je sicer relativno sodoben pojav, ni pa povsem nov. Njegove korenine segajo v 19. stoletje. (Ayoob 2008, 9). Islamizem je dedič kompleksnih zgodovinskih procesov na različnih nivojih, od intelektualnega do družbeno-političnega, in proizvod konflikta interesov, kolonializma³, procesov dekolonizacije in pojava sodobnih avtoritarnih pretežno muslimanskih držav, ki uživajo podporo zahodnih neokolonialnih držav (Johns in Lahoud 2005, 9). Pomembnih zgodovinskih kontekstov, v katerih je politični islam nastajal in se razvijal, je več. Eden izmed ključnih je gotovo zaton in propad Otomanskega imperija na prehodu iz 19. v 20. stoletje, ki se je po njegovem porazu in zmagi t. i. zavezniških držav v prvi svetovni vojni razdrobil, na njegovem ozemlju pa so med drugim nastali Irak, Jordanija, Sirija, Libanon in Palestina. Njihove meje so večinoma določali interesi Francije in Velike Britanije, iz česar izvirajo številni geopolitični problemi t. i. sodobnega muslimanskega sveta. (Johns in Lahoud 2005, 10). Po prvi svetovni vojni sta si namreč Velika Britanija in Francija kot največji evropski kolonialni sili v okviru mandatnega sistema Društva narodov razdelili večino arabskega sveta, ki je pred vojno pripadal Otomanskemu imperiju. Nadzor nad ozemljem Sirije in Libanona je prevzela Francija, Velika Britanija pa je prevzela ozemlje Iraka, Transjordanije in Palestine. Evropski kolonializem v arabskem svetu se je sicer pričel že v prvi polovici 19. stoletja z ekonomsko podreditvijo, ki so ji sledile vojaške zasedbe. Leta 1839 so Britanci zasedli pristanišče Aden na jugu Arabskega polotoka, Francozi so leta 1830 zasedli mesto Alžir in večino obalnih delov Alžirije, do leta 1847 pa so si prilastili še ogromne površine v notranjosti dežele. Francija je leta 1881 zasedla Tunizijo, leta 1912 je Maroku vsilila svoj protektorat, Velika Britanija pa je leta 1882 zasedla Egipt, leta 1898 pa še Sudan. Ob tem je

³ Kot pojasnjuje Šterbenc, je kolonializem “določena vrsta odnosov med človeškimi skupnostmi, ki temeljijo na popolni neenakopravnosti in dominaciji: na eni strani je kolonialna sila (kolonialna metropola), na drugi strani pa nasilno obvladano ljudstvo, ki v odnose neenakopravnosti in dominacije mora privoliti, ker je njegova moč vsestransko šibkejša in se dominaciji ne more učinkovito upreti. Nesorazmerje moči (gospodarske, politične, vojaške in druge) je tako instrument kolonialne dominacije. Značilnosti kolonializma so politična in pravna dominacija tuje manjšine, ekonomsko izkoriščanje in odvisnost ter rasna in kulturna neenakopravnost” (Šterbenc 2011, 76).

Italija leta 1911 zasedla Libijo (Šterbenc 2011, 132). “Muslimani nikoli niso sprejeli evropske nadvlade in so se ji tako rekoč nenehno upirali, kolonialne oblasti pa so upore praviloma izjemno brutalno zatrla” (prav tam). Ravno odnos kolonizator-kolonizirani (Izrael-Palestinci) pa je eden glavnih določevalcev delovanja in razmišljanja Hamasa (ter ostalih palestinskih islamističnih skupin). Ta odnos je namreč tisti, ki odločilno povezuje islam z nacionalnimi težnjami Palestinecev, ter povzroča njihovo prepletenost. Trajnost večdesetletne okupacije je, kot bomo videli, islamiste kljub začetnemu obotavljanju porinil v objem nacionalizma, s tem pa v primeru Hamasa povzročil dvojnost identitete s tako tesno prepletenima platema, da se to, katera od njiju je v ospredju, lahko prepozna šele po večletnem političnem delovanju.

Kot opozarja Šterbenc, je odnos evropskih kolonizatorjev do islama in muslimanov zaznamoval kulturni rasizem. Domačo islamsko kulturo in religijo ter tradicije so Evropejci namreč obravnavali kot manjvredne (Šterbenc 2011, 133). Argument o “fanatičnosti, netolerantnosti in nazadnjaškosti islama” pa je kolonialnim silam prišel prav zaradi lastnih interesov. Z njim so namreč opravičevale kolonialno ekspanzijo, bil pa je tudi priročen argument za uporabo sile proti domačemu prebivalstvu (prav tam). Islamizem ima tako korenine v “srečanju muslimanov z evropsko nadvlado in izhaja iz njihovega odziva na podrejanje s strani nevernikov. Zato ne preseneča, da uporablja politični islam jezik upora tuji nadvladi ne zgolj v politični, ampak tudi v kulturni in gospodarski sferi” (Ayoob 2008, 9). Najpomembnejši ideologi političnega islama so namreč delovali in ustvarjali v “ozračju globokega muslimanskega občutka zunanjega pritiska oziroma nevarnosti” (Šterbenc 2011, 151). Med temi pritiski velja izpostaviti evropski kolonializem in imperializem, ki je po križarskih vojnah in mongolskih vpadih predstavljal tretji veliki vdor v muslimanski svet (prav tam).

2.2 Muslimanska bratovščina kot ključna islamistična organizacija

V takšnih okoliščinah je deloval eden izmed najpomembnejših ideologov političnega islama, Hasan Al Bana, ki je v Egiptu leta 1928 ustanovil islamistično organizacijo Muslimanska bratovščina (arab. al-Ikhwan al-Muslimun), iz katere se je skoraj šest desetletij kasneje razvil tudi Hamas. Gre za ključno islamistično organizacijo, ki “še vedno služi kot ideološki izvir za praktično vsa sodobna islamistična gibanja” (Johns in Lahoud 2005, 11). Organizacijo bi se

lahko smatralo tudi kot “mati vseh gibanj, ki sestavljajo politični islam” na Bližnjem vzhodu, z izjemo Irana (Hroub 2010, 6). V času nastanka Muslimanske bratovščine je bil “tako rekoč ves muslimanski svet pod neposrednim fizičnim nadzorom evropskega kolonializma-imperializma” (Šterbenc 2011, 153), samo gibanje pa je bilo “izjemno negativno nastrojeno proti britanskemu kolonializmu-imperializmu” (Šterbenc 2011, 155). Bana je bil zaskrbljen zaradi vedno večje vesternizacije egiptovske družbe. Menil je, da je egiptovska kultura izgubila svojo islamsko naravo in da je egiptovska družba v hudi moralni krizi (Šterbenc 2011, 154). “Prepričan je bil, da lahko islam spet pridobi svojo moč na Zemlji zgolj v primeru, če se bodo muslimani vrnili k svoji religiji. Muslimani naj bi s tem preprečili zahodnemu kolonializmu, da bi jih še naprej izkoriščal. Bana je tako islam povezoval z egiptovskim patriotizmom in nacionalizmom.” (Šterbenc 2011, 155). Zahod je po njegovem mnenju izvajal križarsko vojno, islam pa naj bi hotel uničiti z družbeno pokvarjenostjo in neverništvom (Šterbenc 2011, 154). Zato ne preseneča, da so Banovo sporočilo povzemali slogani ‘Bog je naš cilj, Poslanec je naš zgled, Koran je naša ustava, boj je naša pot, mučeništvo je to, po čemer hrepenimo’ (Johns in Lahoud 2005, 11)⁴. Muslimanska bratovščina je imela “tako vizijo idealne islamske družbe brez vsakršnih vplivov modernizma in vesternizma, pri čemer je hotela omejiti in zmanjšati vse večjo vlogo racionalne misli v islamu (slednjo je obravnavala kot trojanskega konja v smislu destabiliziranja tradicionalnih gotovosti). Gibanje je verjelo, da je islam vseobsegajoč koncept, ki usmerja vsa področja življenja” (Šterbenc 2011, 153).

2.3 Vstop islamistov v politično areno

Do zamisli o konkretnem vstopu islama v politiko pa je prišlo nekoliko pozneje, in sicer leta 1941, ko je indijski muslimanski novinar Abu Ala Al Mavdudi, “simbol sodobnega islamskega preporoda” (Šterbenc 2011, 155), prišel na idejo oblikovanja politične stranke s specifičnim namenom promocije islamske agende. Gre za pomembno novost v odnosu med islamom in sodobno politiko. Kljub temu da je Muslimanska bratovščina že pozivala k političnim dejanjem v imenu islama, pa ni bil islam nikoli akter v obliki politične stranke v areni sodobne politike. Do

⁴ Egipt je v ustavo leta 1923 zapisal, da je islam državna religija, s čimer je sprožil trend, ki so ga v svojih ustavah posnemale tudi druge arabske države (Shboul 2005, 176).

Mavdudijeve zamisli namreč ni obstajala politična stranka, ki bi institucionalno povezovala politiko z islamom. Stranka Islamska družba (arab. Jamaat-i-islami), ki je nastala kasneje v Pakistanu, je tako razbila led in predstavljala začetek serije islamističnih političnih strank, ki so nastajale v arabskem svetu (Fuller 2003, 120). Tako kot Bana je tudi Mavdudi "svoje koncepte razvil v specifičnem zgodovinskem kontekstu zahodne kolonialne nadvlade" (Šterbenc 2011, 157). Na njegovo razmišljanje sta namreč močno vplivala britanska zasedba Indije in močan britanski pritisk na indijske muslimane (prav tam). Politični islam je torej z Mavdudijem vstopil v politično arena v obliki politične stranke.

Medtem ko islamizem ne ponuja specifičnih programov, institucij ali načinov vladanja, pa je skoraj obvezen islamistični poziv k "islamski vladi" ali "islamski državi"⁵, kar velja tudi za Hamas, še posebej v njegovem začetnem obdobju. Gre sicer za nedoločen koncept, saj zgodovina ne ponuja primera resnične islamske države. Tako ga različne stranke interpretirajo na različne načine (Fuller 2003, 45). Koncept islamske države, ki naj bi razvila Rašid Rida, eden glavnih islamskih modernistov, in Muslimanska bratovščina, je zelo nov, kljub temu da med muslimani vlada splošno prepričanje o holistični naravi islama⁶, poudarja Ayubi (Šterbenc 2011, 154). Že

helenizirani islamski filozofi so ločili (osvobodili) epistemologijo od religijskega verovanja, vendar pa je islam v njihovi racionalizirani misli ohranjal pomembno mesto. Toda vesternizirani muslimanski intelektualci so v (post)kolonialnem obdobju razmišljali enako, ne da bi ohranili osrednje mesto islama. Zato mora biti nedavni odmik muslimanskih intelektualcev od sekularne usmeritve obravnavan v luči zgodnejših procesov akulturacije, prek katerih so v Evropi izobraženi muslimani sprejeli zahodna stališča do moderne znanosti in tehnologije iz kolonialnega obdobja. Gledano s tega vidika islamski fundamentalizem pomeni protiakulturacijo oziroma upor proti vesternizaciji (prav tam).

⁵ Državna oziroma družbena ureditev, v kateri vsa področja življenja oziroma družbe (država oziroma politika, ekonomija, pravo, znanost, izobraževanje, umetnost) ureja islamsko pravo (šaria) (Šterbenc 2011, 107).

⁶ Islam kot holistična religija ureja vsa področja življenja (Šterbenc 2011, 119).

“Ponovna uveljavitev islama naj bi bolj kot kar koli drugega pomenila zavračanje evropskega in ameriškega vpliva na lokalno družbo, politiko in moralo” (Šterbenc 2011, 163).

Poleg tega prihaja do vračanja oziroma zatekanja k religiji v t. i. muslimanskem svetu “zaradi hitrega in radikalnega spreminjanja družbenega okolja, ki ga povzroča proces modernizacije s svojimi podprocesi (urbanizacija, industrializacija)” (Šterbenc 2011, 119). V procesu razpadanja tradicionalnih socialnih omrežij posameznik v novem okolju izgublja svojo tradicionalno identiteto in občutek smisla. Ob tem prihaja do velikega povečanja socialnih razlik in naraščajočega občutka družbene nepravilnosti. “Islam prav s svojim izrazito socialno naravnanim etičnim sistemom, ki vsebuje tudi pomemben mehanizem nagrajevanja in kaznovanja (doktrina sodnega dne), v percepciji muslimana ustvarja miselni okvir za razumevanje sveta. Zatekanje k islamu torej nekako predstavlja sodobno (ponovno) osmišljanje sveta” (prav tam). Politični islam pa se da razumeti tudi kot

/.../ odziv na krizo nacionalne države na muslimanskem Bližnjem vzhodu, ki jo je povzročila kombinacija dejavnikov z gospodarskega, političnega in družbenega področja. Kriza na Bližnjem vzhodu in na severu Afrike se pogosto kaže v družbeni prikrajšanosti, dolgotrajni revščini, korupciji, nepotizmu, zanašanju na Zahod za varnost in obrambo, odvisnosti od ekonomske pomoči Zahoda, nižanju stopnje politične legitimnosti in pomanjkanju vladavine prava, težavah s stabilnostjo zaradi nejasnih postopkov prenosa politične oblasti ter neodgovornih in neodzivnih političnih sistemih. Temu treba dodati še hitro rast prebivalstva, divjo urbanizacijo in okoljsko degradacijo v zadnjih letih (Ehteshami 2005, 31).

Islamizem bi tako lahko dojemali kot odgovor na splošno družbeno krizo, ravno ozadje nastanka Hamasa pa je dober argument v prid tej tezi. V njegovem primeru to splošno krizo sicer spremlja še tuja vojaška okupacija, ki pa je ob skorumpiranosti in neuspešnemu boju sekularnega palestinskega tabora krizo palestinske družbe še dodatno razgalila ter ponudila idealen teren za iskanje islamističnih odgovorov na krizo.

Koncept islamske države je tako tudi posledica razmišljanja, da naj bi bil islam v holistični obliki “tisti avtentični kulturni atribut, ki naj bi muslimanskemu svetu prinesel integriteto in dostojanstvo, ga ponovno "ukoreninil" v plodno domačo kulturno prst ter mu omogočil učinkovit boj proti arogantnim in agresivnim zahodnim nekolonialnim politikam” (Šterbenc 2011, 162). Tudi Mavdudi je zagovarjal uveljavitev islamske države, vendar se je nagibal k stališču, da bi moralo prej priti do islamizacije družbe. “Uveljavljanje islamske države brez predhodne islamizacije družbe naj bi namreč pomenilo avtokratsko politiko države do nekooperativnega in nepripravljenega prebivalstva ter naj bi vodilo v neuspeh družbenopolitične transformacije” (Šterbenc 2011, 156). Ravno razlike v metodah za vzpostavitev islamske države delijo zmerna islamistična gibanja od radikalnih. Medtem ko skušajo zmerna oziroma reformistična gibanja koncept islamske države vzpostaviti z miroljubnim in ustavnim delovanjem “znotraj meja svojih nacionalnih držav oziroma želijo islamizirati družbo skozi postopen proces družbene spremembe”, pa skušajo radikalna gibanja cilj islamske države doseči z rušenjem obstoječih režimov oziroma z uporabo nasilja. Ta gibanja zagovarjajo torej takojšnjo in oboroženo akcijo. Muslimanska bratovščina, iz katere je nastal Hamas, je tako značilen primer zmernega fundamentalističnega gibanja (Šterbenc 2011, 108–109). Tudi Jensen ne deli t. i. zmernih in radikalnih islamistov glede na njihov končni cilj, temveč način, na katerega ga želijo doseči. Tako se trudijo zmerni islamisti islamsko državo vzpostaviti s pomočjo politične strategije, ki temelji na procesu islamizacije na “grassroots” ravni. Reislamizacija naj bi tako potekala od spodaj, ob tem pa bi se na tudi vladajoče elite izvajal pritisk, naj se islamizem promovira od zgoraj. Zmerni islamisti tako želijo posameznike prepričati, naj sprejmejo ‘pravi islam’ (arab. al-Islâm al-hanîf), s čimer bi položili temelje za islamsko državo v prihodnosti (Jensen 2009, 5). “Oblikovanje t. i. zdravih muslimanov na individualni ravni je tako predpogoj za uspeh te zmerne strategije in za vzpostavitev moralne družbe, temelječe na islamskem pravu” (prav tam).

Ker je v srcu islamistične agende vrnitev muslimanov v t. i. zlato dobo islama⁷, prihaja z

⁷ Gre za obdobje, omejeno na čas preroka Mohameda in prvih štirih kalifov, ki so mu sledili. To naj bi bilo obdobje popolne pravičnosti in enakosti (Ayoob 2008, 3–4).

vstopom v politiko islamizem v konflikt s prevladujočim državnim sistemom, ki deluje znotraj mednarodnih struktur (Ehteshami v Lahoud 2005, 37). Odločitev islamističnega voditelja za vstop v politiko “ne pomeni samo opustitve ideološke čistosti, ampak sama po sebi vrhovno dejanje ijtihada (interpretacije islama)” (Fuller 2003, 134). Gre za sprejemanje političnega reda kot dovolj legitimnega, da lahko v njem delujejo, in da je politika vredno sredstvo za širjenje in implementacijo islamskih idej. Poleg tega ta odločitev pomeni, da je pluralizem oziroma delitev oblasti, tudi s skupinami, ki imajo drugačna stališča, sprejemljiv. Vstop v politiko tako pomeni tudi opustitev abstraktnih idealov in označuje vstop v svet kompromisov in delnih ciljev. Umazana realnost namreč dopušča malo prostora za čista ideološka načela. V vstopom v politiko islamistična stranka implicitno priznava, da bodo imele politične prioritete pogosto prednost pred verskimi in da bodo dnevne odločitve zahtevale izbiro med islamom in interesi stranke (prav tam). “Islamistična stranka z vstopom v politiko signalizira dramatični prelom s togo ideologijo ali teologijo” (prav tam). Vstop v politiko, kot bomo videli v nadaljevanju, pomeni razmeroma dramatično prelomnico tudi v političnem razmišljanju Hamasa. V času njegovega načelnega zavračanja participacije v palestinskem volilnem procesu, češ da bi s tem posredno legitimiziral izraelsko okupacijo oziroma pristal na palestinski nadzor nad zgolj manjšim delom celotne Palestine, je lahko Hamas ostajal zvest deklariranim načelom in ostrim protiizraelski retoriki. Sodelovanje predvsem na volitvah v palestinski zakonodajni svet leta 2006 in posledična zmaga pa je pripeljalo do mednarodnim akterjem prijaznejše in razumljivejše dikcije, kar je vključevalo tudi jasen odmik od religiozne govorice.

Ta sprememba Hamasa pa ni tako presentljiva, kot se zdi. Kot piše Cavatorta, so islamistična gibanja namreč sposobna prilagajanja spreminjajočim se okoliščinam v njihovem institucionalnem okolju, v tem procesu pa tudi reinterpretirajo nekatera njihova ideološka načela z namenom pridobitve političnih koristi. Na islamistična gibanja moramo tako gledati kot na racionalne akterje na isti način, kot strokovna literatura gleda na politične akterje drugod po svetu (Cavatorta 2010, 163). “Med ideologijo in prakso islamizma, ko ta ni na oblasti, in islamizmom na oblasti je sicer več nasprotij, ki odsevajo dilemo katerega koli ideološkega programa, ki mora - takrat, ko je na oblasti - iskati ravnotežje med interesi dežele, države in samega ideološkega gibanja” (Fuller 2003, 44). Kot po navajanju Fullerja opozarja Olivier Roy,

pa fundamentalisti popolnoma zavračajo politično areno. Zahodni demokratični politični red, torej volitve in parlamente, vidijo kot neverniško prakso, ki postavlja suverenost človeka nad suverenost boga. To je tudi glavni očitek nekaterih islamistov političnemu procesu. Bil naj bi versko nesprejemljiv (Fuller 2003, 135). Na tej točki morda ne bi bilo odveč pojasniti razlike med fundamentalizmom in islamizmom. Medtem ko je prvi primarno verska težnja, ki si prizadeva za odrešitev, pa je drugi v večji meri politični konstrukt, ki si prizadeva za osvoboditev (Johns in Lahoud 2005, 15).

2.4 Islamizem v kontekstu protikolonializma

Islamizem je tako odigral “ključno vlogo v protikolonialnem in protiimperialističnem boju v vsem t. i. muslimanskem svetu. Bil je močan navdih za nacionalno-osvobodilna gibanja, še posebej, ko so se muslimani upirali vladavini nemuslimanov ali ko so tuje sile ogrožale islamsko neodvisnost in varnost muslimanov, bodisi na političnem, gospodarskem ali kulturnem področju” (Fuller 2003, 40). Medtem ko so glavne imperialistične grožnje tradicionalno prihajale z Zahoda, prihajajo danes tudi iz Rusije, Kitajske, Izraela in od drugod. Gre za države, ki so videne kot kolonialne ali imperialistične sile, vpletene v zatiranje ali nadzor nad muslimansko manjšino (prav tam). Medtem ko islamisti niso bili ekskluzivni borci za večjo avtonomijo oziroma neodvisnost, pa širijo polje zahtev. Po poskusih pridobiti politično in nato še gospodarsko neodvisnost, navdahnjenih s sekularnim nacionalizmom, pan-arabizmom in socializmom, si današnji islamisti prizadevajo pridobiti tudi kulturno avtonomijo (Jensen 2009, 48). “Poskušajo ponovno napisati zgodovino, pri tem pa uporabljajo jezik islama, jezik, ki naj bi bil avtentičen. Islam kot politična ideologija torej izvira iz neuspešnosti arabskega nacionalizma in drugih sekularnih ideologij rešiti probleme arabsko-muslimanskega sveta” (prav tam).

“Čeprav so bile islamske organizacije večinoma izključene iz politike, so vendarle v veliki meri sodelovale v nacionalno-osvobodilnih bojih proti kolonializmu. Protikolonialistični boj pa je ustvaril nove, običajno precej vesternizirane voditelje, ki so prevzeli vodenje novoosvojenih držav v zelo sekularnem duhu” (Fuller 2003, 119). Fuller izpostavlja Kemala Atatürka v Turčiji, Habiba Bourguibo v Tuniziji, Sukarna v Indoneziji, Gamala Abdela Naserja v Egiptu, Muhameda Alija Jinnaha v Pakistanu, Rezo Pahlavija v Iranu in Ahmeda Bena Bello v Alžiriji.

(prav tam). "Skoraj vsi so kot glavno nalogo videli izgradnjo sekularne države in celo uvedbo socializma. Islam in islamske institucije so bili tako videni kot bolj ali manj nepomembni, negativni, nazadnjaški, konkurenčni, morda celo sovražni novemu, vsiljenemu prehodu v sodobnost in nacionalno oblast" (prav tam).

Če je islamizem nastal in se razvijal v času kolonializma in protikolonialnega boja, pa so bile zanj spodbudne okoliščine tudi tiste po osamosvojitvah. V času po drugi svetovni vojni arabske države z večinoma sekularnimi vladami namreč niso ustvarile vključujoče politične kulture, prav tako niso dosegale družbeno-ekonomskih uspehov. Tako panarabski ideal v obliki Združene arabske republike kot kasnejši iraška in sirska vlada stranke Ba'ath niso zagotovile konkretne arabske politične enotnosti, poleg tega pa so se izkazale za nemočne pri doseganju rešitve palestinskega vprašanja. Vse to so bile spodbude za islamizem, katerega verski vidik je služil za mobilizacijo pri protestih, politični pa kot program za naslavljanje potrebe po alternativni obstoječemu stanju (Johns in Lahoud 2005, 14).

Tako imenovani islamski preporod v političnem življenju v arabskem svetu in drugih muslimanskih deželah se ob tem da razumeti le ob upoštevanju specifičnih zgodovinskih trenutkov ter družbenih, ekonomskih in političnih okoliščin. Med njimi je tudi okrepljen občutek kulturne in intelektualne odtujitve. Med dejavniki za to odtujitev so tudi učinek vesternizacije, neuspeli projekti modernizacije in razvoja v času postosamosvojitvenih vladavin nacionalističnih elit ter ideološka siromašnost večine sekularnih političnih strank v arabskem svetu (Shboul 2005, 187).

Ne glede na njihovo sekularnost pa so se tudi sodobne arabske elite pogosto sklicevale na islam z namenom krepite svoje politične legitimnosti. Tako Naser kot Bourgiba, ki sta v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja velik del svoje priljubljenosti gradila na panarabskih čustvih, sta prizivala verska čustva in se posluževala verskih simbolov (Shboul 2005, 173).

2.5 Izraelsko-arabska vojna leta 1967 kot katalizator islamizma

V kontekst boja proti kolonizaciji lahko umestimo tudi pomembno zgodovinsko okoliščino, ki je

močno vplivala na porast islamizma, in sicer arabsko-izraelsko vojno leta 1967⁸, katere posledice so poleg tega s sicer dvajsetletnim zamikom pripeljale tudi do ustanovitve Hamasa. “V znanstveni oziroma strokovni literaturi obstaja tako rekoč soglasje, da je bila vojna leta 1967 prelomnica, ki je v vsem arabskem in muslimanskem svetu povzročila ponovni dvig islama” (Šterbenc 2011, 140). V arabsko-izraelski šestdnevni oziroma junijski vojni tistega leta so bile arabske vojske katastrofalno poražene, zmaga pa je Izraelu omogočila okupacijo številnih ozemelj, tudi palestinskih (Zahodni breg, Gaza, Vzhodni Jeruzalem), ki še traja. Islam je tako postal prevladujoča ideologija, Šterbenc pa za to omenja dva razloga. Arabski sekularni nacionalizem, ki ga je uveljavljal egiptovski predsednik Gamal Abdel Naser, je arabske množice dolgo časa navdajal s ponosom, zaradi poraza v vojni proti Izraelu pa je bil zavržen (prav tam). “Ker sekularni nacionalizem ni zmožal zagotoviti odpora proti tujemu vmešavanju, je tovrstno nalogo začel prevzemati islam” (prav tam). Drugi razlog pa je ta, da so muslimani ugotavljali, da “Izrael kot politična entiteta, ki temelji na religijski definirani nacionalni identiteti, zmeraj zmaguje in osvaja ozemlja” (prav tam). Kot ena od razlag hudega poraza se je širila tudi ta, da je “bog kaznoval ljudi, ki so opustili strogo sledenje islamu” (prav tam). V ozračju splošnega občutka poraženosti in osramočenosti muslimanov se je dodatno okrepilo razmišljanje, da je za bolj enakovredno tekmovanje z Zahodom potrebna ponovna uveljavitev resnične in čiste islamske družbe oziroma islamske države. ‘Islam je rešitev’ je postal fundamentalistični slogan (prav tam). “Iz takšne perspektive je politika sekularizma, ki so jo od Zahoda prevzele in jo izvajajo postkolonialne elite, odgovorna za šibkost in ponižanost muslimanov” (prav tam).

Posledica poraza leta 1967 v Egiptu ni povzročila le obnove osebne pobožnosti, temveč tudi do širšega zavedanja o družbeni in politični dimenziji vere. “Prišlo je do vstopa širokih segmentov prebivalstva v politični proces. Poleg tega so se revitalizirala zmerna fundamentalistična gibanja (Muslimansko bratstvo), razcvetela pa so se radikalna (militantna) fundamentalistična gibanja” (prav tam). Porast militantnih islamističnih gibanj kot posledico arabskega poraza leta 1967 omenja tudi Shboul, ki poleg omenjene vojne kot razloge za ta porast izpostavlja tudi vedno večji

⁸ Izrael je 5. junija 1967 napadel Egipt, Sirijo in Jordanijo ter uspel v le šestih dneh zavzeti dele njihovih ozemelj - Sinajski polotok in Gazo od Egipta, Golansko planoto od Sirije ter Zahodni breg z Vzhodnim Jeruzalemom od Jordanije (Hroub 2010, 5).

občutek kulturne alienacije med mladimi, preganjanje Muslimanske bratovščine in propad Naserjevih projektov (Shboul v Lahoud 2005, 173). Gre sicer za pragmatičnost v političnem razmišljanju v t. i. muslimanskem svetu. Ko se bo neka ideologija izkazala za neuspešno, bodo ljudje namreč iskali alternative. Arabski poraz leta 1967 je tako spodbudil razmišljanje, da je bil arabski nacionalizem preizkušen in premalo uspešen na področju boja proti Izraelu, krepitve arabskega sveta, zagotavljanja dobrega vladanja in upravljanja ter zviševanja življenjskega standarda. Odprl se je prostor za islamistično alternativo⁹ (Fuller 2003, 43). Ob izgubi verodostojnosti levičarskih in nacionalističnih ideologij in gibanj v regiji je islam začel predstavljati alternativno besedišče ter spodbujal nasprotovanje in izgradnjo alternativ (Zubaida 2000, 60). Dvig islama od 70. let prejšnjega stoletja je tudi “posledica odziva na modernizacijo, ekonomskega in političnega neuspeha sekularno usmerjenih postkolonialnih elit ter odpora proti percipirani zahodni grožnji. Predvsem zadnji element se zdi izjemno in celo odločilno pomemben” (Šterbenc 2011, 162).

2.6 Religijski nacionalizem

Religijska gibanja so se upirala sekularizmu, ki so ga izvajale postkolonialne elite, ta odpor pa je vseboval oziroma vsebuje tudi pomembno nacionalistično komponento. Ker je bila sekularnost enačena z Zahodom oziroma zahodno kulturo ter zahodno oblastjo v času kolonializma, je prišlo do povezovanja religije z nacionalizmom. Religija je tako postala pomemben instrument protizahodnega nacionalizma (Šterbenc 2011, 77). Nasprotniki vladajočih vesterniziranih elit, ki so se sklicevali na avtentičnost in tradicijo, so se zatekli v versko usmerjen nacionalizem, ki je močno zaznamoval politiko v t. i. tretjem svetu v 70. letih prejšnjega stoletja. Fuller kot primere navaja vzpon hinduizma v Indiji, ultraortodoksnega judaizma v Izraelu, militantnega budizma v Šri lanki, sikhovskega nacionalizma v Punjabu v Indiji in seveda islamizma v muslimanskem svetu (Fuller 2003, 70). Za ljudi, ki so svojo religijsko perspektivo povezali z reševanjem političnih in družbenih vprašanj, je Juergensmeyer iznašel “vključevalni izraz”, in sicer

⁹ Zanimivo, vojna leta 1967 je pomenila prelomnico v odnosih med politiko in religijo tudi v Izraelu kot zmagovalcu. Do poznih šestdesetih let so se izraelske religijske politične stranke namreč borile predvsem za vpliv v javni sferi, pri čemer so bile precej nezainteresirane za ozemeljska vprašanja. Vojna leta 1967 pa je spodbudila dinamičen religijski tabor, ki je začel v ospredje potiskati vprašanje zasedenih ozemelj (Ben-Porat 2010, 73).

“religijski nacionalisti” (Juergensmeyer 1994, 6). Gre za posameznike tako z verskimi kot političnimi interesi (prav tam).

Islam je v odnosu muslimanskega sveta do Zahoda tako pridobil vlogo, ki presega klasično vlogo religije, torej povezovanje človeka z nadnaravnim, in služi bolj posvetnim političnim ciljem. (Šterbenc 2011, 163). “Ali povedano drugače, islam je dobil vlogo nekakšnega nacionalizma, ki naj bi muslimanski svet branil pred pritiski, neposrednimi vdori in poniževanji, ki jih izvaja krščanski Zahod” (prav tam). Tudi Šterbenc uporablja izraz ‘religijski nacionalizem’ in izpostavlja, da avtorji v znanstvenih krogih poudarjajo nacionalistično-obrambno vlogo islama. Islam v kontekstu boja s kolonializmom tako zagotavlja nacionalno identiteto. Tudi nasilje muslimanov proti ameriškim ciljem ni islamsko, temveč antiimperialistično. Gre za posledice dekolonizacije, ki je z ameriško hegemonijo nenadoma pridobila novo razsežnost. Odziv v muslimanskem svetu na ameriško okupacijo Iraka leta 2003 naj bi kazal, da povsod prevladuje islamo-nacionalizem. Prelomnica, ki te države ločuje od ZDA, ne poteka prek islama, temveč prek nacionalizma in antiimperializma (Šterbenc 2011, 163–164).

2.7 Nacionalistični obraz islamizma

Islamizem torej je igral in igra pomembno vlogo v obrambi pred in v boju proti kolonializmu, posebno funkcijo pa pridobi, ko se ga poveže z nacionalno-osvobodilnimi gibanji proti nemuslimanski vladavini, kot recimo v Palestini, Čečeniji, Bosni in Hercegovini, Kašmirju, na Filipinih in v drugih delih sveta. Takrat dobi islamizem skoraj povsem nacionalistični obraz. Kombinacija religije in etničnosti je namreč zelo močna kombinacija v boju proti nemuslimanskemu zatiralcu. V mnogih primerih je versko navdahnjeni del nacionalno-osvobodilnega gibanja močnejši od sekularno-nacionalnega. Fuller kot takšne primere navaja Palestino, Kašmir, Čečenijo. Tam islamisti islam navajajo kot ključno sestavino nacionalnega značaja skupnosti, pripravljene na boj. V posebnih okoliščinah nacionalno-osvobodilnega boja daje islamizem manj poudarka na moralna vprašanja ali druge elemente družbenega preoblikovanja. Islamisti se tako notranjim reformam, moralnosti in dobremu upravljanju posvetijo šele po pridobitvi neodvisnosti (Fuller 2003, 22–23).

Šterbenc ob tem izpostavlja vlogo religije v kulturni obrambi. V primeru konflikta dveh (ali več) skupnosti z različnima religijama (protestanti in katoliki v Ulstru, Srbi, Hrvati in Bošnjaki v Bosni in Hercegovini ali Palestinci in Izraelci v Izraelu/Palestini), lahko religijska identiteta vsake od skupnosti pridobi nov pomen oziroma se do nje vzpostavi nova lojalnost (Šterbenc 2011, 87). “Razlog za to je v tem, da se skozi religijsko identiteto izraža etnični ponos in se skuša doseči "etnična čast". Podobno je mogoče reči: če obstaja ljudstvo s skupno religijo, ki mu dominira zunanja sila (ki ima različno religijo ali pa sploh nobene), potem religijske institucije pridobijo dodatni pomen kot branilke kulture in identitete ljudstva” (Šterbenc 2011, 87–88). Religija posamezniku namreč ne služi le za vzdrževanje odnosov z nadnaravnim, ampak se v primeru konflikta med dvema etnično oziroma nacionalno in religijsko različnima skupnostima ter v primeru dominacije ene od teh skupnosti nad drugo povezuje s posvetnim oziroma političnim elementom etničnosti oziroma nacionalnosti (Šterbenc 2011, 89). “Povedano drugače, etnično (nacionalno) v primeru konflikta ali dominacije začne na neki način sublimirati v religijsko (koncept kulturne obrambe)” (prav tam). Tako postane tudi muslimanski izraz ‘Bog je največji’ (arab. Allahu Akbar), ki izraža popolno čaščenje in podvrženost božji volji, bojni klic z namenom spodbujanja oziroma hujskanja množic. V ta namen služijo tudi nekatere zgodbe o Mohamedovih bitkah, še posebej tisti pri Badru, saj ima kot njegova prva zmagovita pomembno mesto v razmišljanju številnih muslimanov. Koran v omembah te bitke navaja tudi podporo angelov muslimanom proti nemuslimanom. Tako se lahko ta bitka uporabi kot zgled in navdih muslimanom v situacijah, kjer se ti dojemajo kot ogroženi (Johns in Lahoud 2005, 20–21).

Religijski fundamentalizem je tako “mogoče najbolje razumeti kot intenziviranje oziroma poglobljanje nacionalizma z mobilizacijskim potencialom religije” (Šterbenc 2011, 164). Prehajamo v polje kozmičnega, saj religijski nacionalizem v nacionalistično retoriko vnaša kozmično dimenzijo. Kjer je religija pomemben del kulture in orodje socializacije (Šterbenc navaja kot primere ZDA in dele t. i. muslimanskega sveta), ima uporaba religijskega jezika velik mobilizacijski potencial. Ker je religija dojeta kot nekaj ‘dobrega’, se ljudje na politična sporočila, oblikovana v jeziku religije, odzovejo pozitivno (prav tam). Ob tem pa “uporaba religijskega jezika povzroči transcendentiranje sporov, kajti povzdigne jih z običajne na kozmično raven, tako pa spori postanejo absolutizirani in bolj antagonistični” (prav tam).

Ob tem "na religiji temelječi nacionalizem pogosto sovpada s sekularnim nacionalizmom. Tako bi lahko rekli, da nacionalizem dejansko doseže svojo maksimalno učinkovitost, ko religija sovpada z etnično identiteto in nacionalističnimi konflikti" (Fuller 2003, 70). Dojemanje političnega islama kot nacionalistično gibanje nam pomaga, da njegov duh in vlogo v mednarodnem okolju razumemo v veliki meri, čeravno ne v celoti. Vloge islamističnih gibanj, kot so recimo zagovarjanje identitete, podpora avtentičnosti, regionalno povezovanje in revitalizacija skupnosti, niso izključno domena religijske obuditve. Vsaj deloma jih politični islam deli z drugimi gibanji, posebno nacionalističnimi. To se odraža tudi v odnosu do Zahoda. Tako islamisti kot nacionalisti namreč zagovarjajo krepitev skupnosti in države, oboji pa gojijo določeno sumnjičavost glede Zahoda, njegovih namenov in moči (Fuller 2003, 21).

Takšen primer je tudi Muslimanska bratovščina v Egiptu. V prvi polovici 20. stoletja je bila namreč bratovščina le ena izmed številnih političnih sil, med katerimi so bile tudi liberalne, leve in nacionalistične stranke, pri čemer so se vse prizadevale za nacionalno neodvisnost (Zubaida 2000, 67). Vendarle pa obstaja med islamizmom in nacionalizmom več pomembnih razlik, ki jih ne smemo spregledati. Islamizem vsebuje močno moralno komponento, ki ni sestavni del nacionalizma. Svoje cilje dojema kot precej bolj vzvišene kot nacionalizem. Ob tem islamisti vztrajajo, da zaradi pomanjkanja transcendentálnih in univerzalnih moralnih vrednot nacionalistična gibanja nimajo veliko povezav z islamom. Nacionalizem tako ni neločljivo povezan s konceptom dobrega upravljanja, ampak ga preprosto zanima oblast, medtem ko naj bi islamizem zavračal koncept oblasti brez moralnih namenov. Še več, islamisti verjamejo, da je nacionalizem v bistvu nevarna sila znotraj islamske skupnosti, saj služi temu, da jo deli. Nacionalizem je v očeh islamizma tako strup kolonialne dediščine. Šlo naj bi za nazadnjaško usmeritev, ki pa vendarle ni povsem negativna, če lahko v določenih okoliščinah okrepi islamsko skupnost proti nemuslimanskim zatiralcem (Fuller 2003, 22).

Religijski nacionalizem v današnjem jeziku tako pomeni poskus povezati religijo in nacionalno državo. Gre za nov razvoj v zgodovini nacionalizma, pri čemer Juergensmeyer postavlja vprašanje, ali je (kot se jo na Zahodu dojema) sodobna država, ta enoten, demokratično

nadzorovan sistem gospodarskega in političnega upravljanja, izvedljiva v okviru religije (Juergensmeyer 1994, 40). Nova religijsko navdahnjena gibanja se od svojih zgodovinskih predhodnikov razlikujejo v tem, da predstavljajo odziv na specifično sodobno politično obliko, ki je nastala na Zahodu, in sicer nacionalno državo, pri čemer skušajo z njo ustvariti sintezo. Religijski nacionalisti tako vzbujajo in se sklicujejo na etnično pripadnost, hkrati pa tudi na verske zaveze. Ta gibanja se tako identificirajo z določenimi geografskimi in jezikovnimi pokrajinami (Juergensmeyer 1994, 45).

2.8 Islamska in nacionalna (plemenska) identiteta

Gre torej za vprašanje identitete oziroma identitet. Politični islam želi namreč ustvariti enotno islamsko identiteto, ki naj ima prednost pred nacionalno identiteto. V času, ko se večina sveta odmika od univerzalizma k etničnim in državnim, celo lokalnim in klanovskim identitetam, ki delijo, je islamska identiteta široko vključujoča (Fuller 2003, 17). Medtem ko je islamizem sodoben pojav, pa islamska identiteta izvira iz časa pojava islama v 7. stoletju in se napaja iz koncepta islamske skupnosti oziroma ume (arab. ummat-ul-muslimeen). Primarno pomeni uma sicer "skupino živih bitij, ki delijo določene karakteristike in okoliščine" (Al Ahsan 2004, 24), v Koranu pa se izraz uma koristi tudi za skupino ljudi, ki so istega poklica (Al Ahsan 2004, 26). Za islamsko identiteto pa je ključna islamska uma, oziroma skupnost, ki veruje v navodila enega Alaha in Mohamedovo poslanstvo (Al Ahsan 2004, 28–29). Islamski prerok Mohamed je oblikoval islamsko skupnost oziroma islamsko umo kot novo institucijo po begu iz Meke v Medino. Ko je nekdo sprejel islam za svoj način življenja, je to pomenilo, da se ni več podrejal zakonom in običajem, ki so jih izvajali plemenski vodje. Z drugimi besedami, posameznik, ki je postal musliman, je svojo primarno privrženost svojemu plemenu nadomestil s privrženostjo novi islamski identiteti (Al Ahsan 2004, 31). Vzpostavitev islamske ume je torej povsem spremenilo odnos posameznika do svojega plemena, posledično pa je pleme izgubilo svojo moč kot neodvisna in suverena družbena enota (Al Ahsan 2004, 35).

Islam je tako od začetka predstavljal napredno idejo. Plemenske in krvne vezi z vidika islama namreč niso bile zdrava osnova za oblikovanje držav, upravljanja ali politik. Islam je tako želel preseči etnično pripadnost v imenu univerzalnega ideala enakopravnosti v okviru vere. Niso sicer

redka opažanja, da se islam še danes bori z ostanki plemenskega razmišljanja, ki naj bi predstavljalo oviro za dobro upravljanje v večini današnjega muslimanskega sveta. Uma kot ideal presega nacionalno državo. Gre za težnjo k duhovni enotnosti, čeprav ne bi bila ta nikoli dosežena v politični obliki (Fuller 2003, 19). "Uma je blagoslovljena s strani boga, nacionalna država pa ni. To razlikovanje sicer ne izniči nujno zvestobe nacionalni državi, a gre za drugačno vrsto zvestobe, še posebej, če državo vodi represivni režim. Tako obstaja pri islamistih očitno trenje med idealom ume in realnostjo nacionalnih držav" (prav tam). To trenje je posebej zanimivo v arabskem svetu, kjer prevladuje mišljenje, da so bili Arabci umetno razdeljeni s kolonialističnimi mejami ter da je kljub nekaterim naravnim, zgodovinskim in geografskim delitvam v arabskem svetu trenutno preveč držav (prav tam).

Islamska identiteta naj bi tako prevzela primat pred nacionalno, etnično oziroma plemensko identiteto, kar pa ne pomeni, da je postala tudi edina identiteta. Medinska družba pod Mohamedovim vodstvom je tako priznavala tudi plemensko identiteto posameznika, vendar le kot drugorazredno (Al Ahsan 2004, 35). Islam za večino islamistov torej sicer predstavlja prvo in ključno, ne pa tudi edine identitete (Fuller 2003, 17). Islam namreč priznava obstoj in vrednost ostalih identitet, a islamska identiteta ostaja tudi na nacionalni ravni močna zaveza določenim političnim in družbenim dejavnostim z namenom zagotavljanja bolj zdravih moralnih temeljev življenja in izboljšanja muslimanske družbe. Dajati prioriteto islamski identiteti pomeni tudi opredeliti naravo rešitev za izzive posameznikov in družb (Fuller 2003, 18). Kljub konkurenčnosti identitet pa je islam ključen za arabsko nacionalno zavest. Bil je namreč primarna sestavina arabske kulturne identitete dolgo pred pojavom islamizma, nanj pa se sklicujejo tako vladajoče elite kot politični aktivisti (Shboul v Lahoud 2005, 173).

"V tem pogledu je torej islamizem kot politična vizija nadsacionalen, čeprav v praksi deluje v okvirih posameznih držav" (Fuller 2003, 17). Tudi na tej točki pa je razvidna posebna pozicija radikalnih islamistov. Ti namreč zavračajo legitimnost držav in si prizadevajo za univerzalno revolucijo, s katero bi obstoječe države spodkopali v imenu idealne ume. Na drugi strani pa večina islamistov sprejema realnost delovanja znotraj nacionalnih entitet, ne glede na njihovo pomanjkljivost (prav tam). Islamistična gibanja se tako zavzemajo za vzpostavitev islamske

države, vendar si za to prizadevajo znotraj meja obstoječih držav. Njihov namen je tako islamizacija držav, ki že obstajajo, ne pa njihova združitve v enotno entiteto¹⁰. To jasno kaže, da so islamisti kljub nekaterim izrazom zavračanja ponotranjili idejo mednarodnega sistema, sestavljenega iz različnih držav (Ayoob 2008, 16–17). Vlogo religije znotraj posamezne države pa določa tudi odnos med obema sferama. V akademskem diskurzu je razširjena teza, da islam ne pozna delitve med njima, vendar gre po mnenju Ayooba za mit, h kateremu so v veliki meri prispevali tudi islamisti s svojo retoriko in poudarjanjem konceptov, kot sta islamsko pravo in islamska država. Tako sta bili ustvarjeni podobi nedeljivosti religije in države ter glavne vloge religije pri določanju političnega razvoja muslimanskih družb (Ayoob 2008, 10–11).

Pravzaprav pa se razvoj odnosov med religijo in državo v islamu glede delitve med obema oziroma državne instrumentalizacije religije ne razlikuje veliko od tega razvoja v zahodnem krščanstvu. Pomembna razlika pa je vendarle v tem, da predstavniki religije v islamskem svetu niso predstavljali takšne 'nevarnosti' posvetnim oblastem kot v srednjeveški in zgodnji sodobni Evropi, saj islam za razliko od krščanstva pred reformacijo ne pozna ene same religijske avtoritete, ki jo v krščanstvu predstavlja papež (Ayoob 2008, 13). "Ravno ta razpršenost religijske avtoritete v islamu je praviloma preprečila neposreden spopad posvetne in religijske oblasti, ki se je odvijal v srednjeveškem krščanskem svetu" (prav tam). Na drugi strani pa je preprečila tudi popoln nadzor posvetnih oblasti nad religijskimi ustanovami in spodbujala vzpostavitev ločenih religijske in politične sfere, ki sta večinoma vzajemno spoštovali avtonomijo druge strani. To pa seveda ne pomeni, da država v islamu nikoli ni izkoriščala religije za krepitev lastne politične legitimnosti, vendar država ni bila zelo uspešna pri vdiranju v polje religije. To je v veliki meri ohranilo svojo avtonomijo v odnosu do posvetnih oblasti (prav tam).

A o popolni ločenosti religije in države v islamu vendarle ne moremo govoriti. Že prerok Mohamed in prvi štirje kalifi, ki so mu sledili, posebljajo tako posvetno kot religijsko oblast, poleg tega pa kot v vsaki družbi v sfero politike vdirajo moralna vprašanja, ubesedena z

¹⁰ Pomembna izjema je povsem nov pojav t. i. Islamske države, radikalne oborožene skupine, ki je na ozemlju Sirije in Iraka ustvarila ozemeljsko bolj ali manj celovito entiteto, pri čemer ne priznava meja nacionalnih držav.

religijskim besediščem. Ob tem se politična in religijska identiteta pogosto v veliki meri prekrivata, kar pripelje do tega, da je verska pripadnost tudi znak politične identitete. To je vzpostavilo še eno vstopno točko religije v politiko in obratno. Potrebno pa je poudariti, da islam kljub poskusom muslimanskih vladarjev uporabiti religijo za legitimizacijo njihove vladavine ni nič bolj politiziran kot judaizem in krščanstvo. Primerov povezanosti religije in politike je precej tudi zunaj judeo-krščanske tradicije. V Indiji tako hindujske nacionalistične organizacije odkrito uporabljajo versko izrazoslovje za širjenje svojega sporočila. Tudi budisti v Šrilanki so odigrali pomembno vlogo pri določanju nacionalne identitete. Kombinacija religije in politike se tako kaže v različnih verskih tradicijah, ne zgolj v islamu (Ayoob 2008, 14). Lahko rečemo torej, da je to, da ideja religije v politiki naleti na dober odziv javnosti, preprosto znak, da religija ponuja nekatere odgovore na vprašanja, ki jih druge politične stranke ali ideologije ne ponujajo dovolj učinkovito (Fuller 2003, 44). Tudi zato ne preseneča, da se islamistične stranke pojavljajo v večini muslimanskih držav, v veliko izmed njih pa obstaja že več takšnih strank. Primeri so recimo Alžirija, Jemen, Kuvajt, Pakistan, Indonezija, Iran, Malezija, Turčija, Libanon (Fuller 2003, 31).

2.9 Pomen Palestine za muslimane

Koncept islamske identitete, ki bi presegal in v ozadje postavil ostale identitete muslimanov, je torej v času izvora, v 7. stoletju, predstavljala napredno in povezalno idejo. Uma je imela za namen redefinirati odnos posameznika do plemenske skupnosti, s tem, ko je pleme izgubilo moč kot neodvisna in suverena družbena enota, pa je uma povzročila globlje družbene spremembe, ki se danes odsevajo v trenjih pri islamistih med idealom ume in realnostjo nacionalnih držav. Kot smo ugotovili, se religijska in politična identiteta pogosto prekrivata, religija pa ob tem vstopa v politiko skozi prostor, ki ji ga odpre neučinkovitost drugih ideologij oziroma političnih akterjev. Takšen je tudi primer Palestine in konkretno Hamasa. Da bi ustrezno ocenili poziciji religijske in nacionalistične identitete v Palestini, pa je potreben vpogled v zgodovinski kontekst.

Kot smo videli, Palestino izraelska okupacija leta 1967 tesno povezuje s ponovnim porastom političnega islama. Da je Palestina za islamiste izjemno pomembna, priča tudi dejstvo, da je Muslimanska bratovščina, ključno islamistično gibanje, svojo prvo vejo zunaj Egipta ustanovila

ravno v Palestini, in sicer v Jeruzalemu leta 1946, dve leti pred ustanovitvijo Izraela¹¹. Palestina ima namreč tako kot v krščanstvu in judaizmu pomembno mesto tudi v islamu. Njeno ozemlje so muslimani zavojevali že leta 638. Jeruzalem je tudi tretje najsvetejše mesto za muslimane, po Meki in Medini v Savdski Arabiji. Poleg tega se večina zgodb o božjih slih v Koranu geografsko nanaša specifično na Palestino. Poti preroka Mohameda iz Meke v Jeruzalem, od koder se je po islamskem verovanju povzpел v nebesa, kjer je srečal boga, je v Koranu posvečeno celo poglavje (Hroub 2010, 1–2). “Identiteta vladarja Palestine je v zavesti številnih muslimanov tako znak moči oziroma šibkosti islama in muslimanov” (Hroub 2010, 3). Če Palestini vladajo oziroma jo nadzirajo tujci in, kar je pomembneje, nemuslimani¹², muslimani islam in sebe dojemajo kot šibke in poražene (prav tam). Palestina ima torej morda celo edinstveno mesto v zavesti muslimanov. “Nujno je vedeti, da je imela (ima) Palestina osrednje mesto v nastanku in obstoju kolektivne muslimanske in arabske identitete” (Šterbenc 2011, 138). Palestinsko vprašanje je tako najpomembnejši družbeni dejavnik, ki vpliva na občutke Arabcev (Šterbenc 2011, 139).

Britanska vladavina je v nekaj desetletjih zaradi močne prisotnosti sionizma¹³ prinesla tudi porast priseljevanja Judov. Čeprav je Velika Britanija nadzor nad Palestino prevzela šele leta 1922, je z Balfourjevo deklaracijo¹⁴ že leta 1917 izrazila naklonjenost ideji, da postane Palestina nacionalna domovina judovskega ljudstva. Judovsko priseljevanje v Palestino pod britanskim upravljanjem

¹¹ Gre za leto uradne ustanovitve. Muslimanska bratovščina je bila v Palestini prisotna in dejavna že od let 1943/44, in sicer v mestu Gaza, Jeruzalemu, Nablusu in drugod (Hroub 2010, 8).

¹² Otomanski imperij je vladal Palestini od leta 1516 do konca prve svetovne vojne. Leta 1922 je nato nadzor nad Palestino do ustanovitve Izraela leta 1948 prevzela Velika Britanija. Zaradi otomanske brutalnosti so po propadu imperija za njim žalovali le redki v Palestini in drugod v arabskem svetu, vendarle pa je potrebno poudariti, da je Otomanski imperij zaradi vkoreninjenosti v islamu Palestino držal trdno znotraj arabskega in muslimanskega sveta (Hroub 2010, 3).

¹³ Sionizem je evropsko judovsko nacionalno gibanje iz 19. stoletja, ki se je prelevilo v kolonizatorsko gibanje, ko so se njegovi voditelji odločili svojo vizijo judovske nacionalne oživitve udejaniti z naseljevanjem v Palestini (Pappe 2006, 35).

¹⁴ Izraz Balfourjeva deklaracija se nanaša na pismo, ki ga je britanski zunanji minister Arthur Balfour 2. novembra 1917 poslal Lordu Rotschildu, enemu tedanjih voditeljev britanskih Judov. V kratkem pismu je Balfour obljubil podporo Velike Britanije ustanovitvi nacionalnega doma za judovsko ljudstvo v Palestini (Shlaim 2010, 4). Palestina je glede na Memorandum britanske vlade, ki ga je Svet Društva narodov odobril 16. septembra 1922, obsegala območje med Sredozemskim morjem in reko Jordan (Šterbenc 2011, 138).

se je zaradi bega Judov pred vedno bolj razširjenim nacizmom v Evropi v 30. in 40. letih 20. stoletja še dodatno povečalo (Hroub 2010, 3–4), v tem obdobju pa so bili vzpostavljeni tudi institucionalni in infrastrukturni temelji judovske paradržave (Šterbenc 2011, 138). Kot smo že prikazali, je islamizem tesno povezan z vprašanjem boja proti kolonializmu in za nacionalno osvoboditev, ta povezava pa je jasna tudi v primeru Palestine. Palestinci so se tako v 20. in 30. letih 20. stoletja britanski vladavini upirali pod islamsko zastavo (Hroub 2010, 4). Med letoma 1936 in 1939 je potekala velika palestinska vstaja proti Britancem, ki je še povečala zanimanje islamistov za Palestino. Ob 20. obletnici Balfourjeve deklaracije leta 1937 je tako Muslimanska bratovščina britanskemu veleposlaniku v Egiptu sporočila, da je “stvar Palestine stvar vsakega muslimana” (Šterbenc 2011, 155).

Ne glede na široko nasprotovanje muslimanov pa ti ustanovitve države Izrael 14. maja 1948 niso mogli preprečiti. Nastanek Izraela je v percepciji muslimanov sicer neločljivo povezan z evropskim kolonializmom-imperializmom in naj bi bil največji dokaz hinavščine evropskih kolonialistov ter njihove želje, da bi bili muslimani razdeljeni in šibki (Šterbenc 2011, 137). “Izrael je obravnavan kot evropsko-ameriška (zahodna) kolonija sredi arabskega sveta, kot orodje zahodnega imperializma, ali kot mostišče za projiciranje zahodnega vpliva, penetracije in dominacije v arabskem svetu” (prav tam). Ustanovitev Izraela je vplivala tudi na palestinsko vejo Muslimanske bratovščine, ki je bila fizično razdeljena na dva dela. Njen del na Zahodnem bregu, ki ga je pripojila Jordanija, se je združil z jordansko vejo Muslimanske bratovščine, del v Gazi, ki je bila med letoma 1948 in 1967 pod egiptovskim upravljanjem, pa se je še dodatno približal egiptovski Muslimanski bratovščini. Prelomnica v razvoju islamizma, izraelska okupacija palestinskih ozemelj leta 1967, pa je obe palestinski veji Muslimanske bratovščine spet zblížala, saj je Izrael prevzel nadzor tako nad Zahodnim bregom kot območjem Gaze. V 70. in 80. letih 20. stoletja se je Muslimanska bratovščina okrepila in utrdila v vseh večjih palestinskih mestih, še posebej 80. leta pa so prinesla hiter razvoj te islamistične organizacije (Hroub 2010, 9). S hitrim razvoj pa je prišla tudi notranja preobrazba Muslimanske bratovščine v Palestini, katere posledica je ustanovitev Hamasa 14. decembra 1987.

3 HAMAS

3.1 Okoliščine nastanka Hamasa

V nadaljevanju naloge prehajam v konkretnější odgovor na raziskovalno vprašanje, pri čemer bom skušal spoznanja o karakteristikah islamizma in njegovem odnosu z nacionalizmom uporabiti pri analizi Hamasove identitete.

Hamas je akronim za Islamsko uporniško gibanje (arab. Harakat al-Muqawamah al-'Islamiyyah), ki ima tudi lastni pomen, in sicer 'gorečnost'. Gibanje je nastalo skoraj 40 let po ustanovitvi Izraela¹⁵ ter dobrih 20 let po izraelski okupaciji preostalih palestinskih ozemelj. Hamas tako ni pomenil novosti na področju palestinskega upora proti okupaciji, saj je z nastankom zamujal za sekularnimi uporniški skupinami in gibanji, med katerimi je najpomembnejše Fatah (arab. Harakat al-Tahrir al-Watani al-Filastini) oziroma Palestinsko nacionalno osvobodilno gibanje, ustanovljeno leta 1959. Še pred vojno in okupacijo leta 1967 je bila leta 1964 ustanovljena tudi Palestinska osvobodilna organizacija, bolj znana pod svojo angleško kratico PLO (ang. Palestine liberation organization), katere hrbtenico predstavlja ravno Fatah. PLO je sicer sekularna krovna organizacija, ki združuje številne palestinske politične frakcije, neodvisno od njihove pozicije na ideološkem kontinuumu (Hroub 2010, 81).

Kot bomo videli, pa Hamas ni predstavljal novosti niti kot islamistično uporniško gibanje. Razlog za tako pozen vstop Hamasa na palestinsko politično prizorišče se skriva v delovanju njegove materinske organizacije, palestinske veje Muslimanske bratovščine. Medtem ko je bila bratovščina kot gverilska sila dejavna v vojni leta 1948 in tik po njej, pa se je z vzponom egiptovskega predsednika Naserja, panarabizma in PLO-ja pod nadzorom Fataha umirila oziroma postala začasno neaktivna. Po letu 1967 je prišlo do revitalizacije bratovščine, vendar so njeni aktivisti izrecno zavračali sodelovanje s PLO-jem. Menili so namreč, da je nacionalizem, ki je vodil to krovno palestinsko organizacijo, nasproten islamu in da se bo palestinsko trpljenje

¹⁵ V arabsko-izraelski vojni v letih 1948 in 1949, ki jo je sprožila ustanovitev Izraela, je Izrael uničil 370 palestinskih vasi, okoli 700.000 Palestincev, ki so živeli na ozemlju, ki ga Združeni narodi leta 1947 namenili za 'judovsko' državo, pa je bilo pregnanih ali so pobegnili pod grožnjo izгона. Nekaj tisoč Palestincev je bilo ubitih v pokolih (Pappe 2006, 135–137).

končalo le z vrnitvijo k religiji. Zato se je bratovščina posvetila predvsem misijonarskemu delu (da'wa)¹⁶ in dobrotelnosti z namenom širše družbene reorientacije. Z izogibanjem izrecnih protiokupacijskih dejavnosti je to revitalizacijo organizacije olajšalo, saj se je s tem izognila tudi izraelski represiji. Še več, Izrael je Muslimansko bratovščino videl celo kot potencialno silo, ki bi lahko spodkopala PLO na zasedenih ozemljih, zaradi česar ji je pomagal z izdajo dovoljenj za njene dobrotelne dejavnosti in omogočanjem organiziranja (Lybarger 2007, 24–25). Izraelske okupacijske sile so tako vzpon političnega islama videle kot uporabno orodje za podpiranje nesoglasij znotraj palestinskega nacionalizma (Usher 1999, 19). Muslimanska bratovščina se je lahko tako mirno posvetila vzpostavitvi široke mreže socialnih služb, ki je temeljila na mošejah. Ta mreža je posledično postala strukturni temelj Hamasa (Lybarger 2007, 25).

Odločitev za takšno delovanje Muslimanske bratovščine leži v njenem razmišljanju, da so muslimani tako v Palestini kot drugod poraženi in šibki, ker so zašli s prave poti islama. Pravi način za reševanje nakopičenih težav sta tako izobraževanje muslimanov glede islama in njihova predanost svoji religiji. Sprememba ljudi iz nevednih muslimanov v prave privrženice bi tako rehabilitirala celotno muslimansko družbo in jo pripravila na boj z njenimi sovražniki. Ta proces je Muslimanska bratovščina imenovala 'pripravljanje generacij'. Izraelu je to odlašanje z bojem na čas, ko naj bi bili Palestinci nanj pripravljeni tako moralno kot duhovno, ustrezal (Hroub 2010, 13–14). Izraelska vojska je že od poznih sedemdesetih let z namenom spodkopavanja politične prevlade PLO-ja islamistom omogočala več prostora za delovanje in organiziranje, dopuščala pa je tudi pritok sredstev iz Savdske Arabije in drugih Zalivskih držav na zasedena palestinska ozemlja. Islamisti so to s pridom izkoriščali in se primarno posvetili boju proti sekularnemu nacionalizmu ter širjenju t. i. tujih kulturnih vplivov. To obdobje so ob tem izkoristili za prevzem nadzora nad mošejami in vzpostavitev socialne mreže, še posebej v Gazi, palestinskem ozemlju, kjer je postal Hamas prevladujoče politično gibanje. (Lybarger 2007, 59–60).

¹⁶ Da'wa pomeni v dobesednem prevodu klic oziroma poziv. Gre za misijonarsko delo, pridiganje in širjenje propagande med muslimanskim prebivalstvom (Fuller 2003, 122).

Na drugi strani pa je strategija Muslimanske bratovščine naletela na ostre kritike med palestinskimi nacionalisti in levičarji, ki so jo smatrali za upravičevanje izogibanja pridružitvi nacionalnemu boju (Hroub 2010, 13–14). Preferenčna izraelska obravnava delovanja Muslimanske bratovščine in njenih socialnih služb v odnosu do socialnih služb PLO-ja, ki jih je Izrael prepovedal, je še dodatno okrepila sume številnih Palestincev, da je palestinska Muslimanska bratovščina orodje izraelske okupacije¹⁷ (Lybarger 2007, 82). Sekularno-nacionalistični del palestinske javnosti je menil celo, da je Izrael pomagal bratovščini in Hamasu z namenom razklati palestinsko nacionalno gibanje (Lybarger 2007, 59)¹⁸. Ob tem je potrebno biti previden, da se palestinskega islamizma ne zreducira zgolj na posledico izraelske manipulacije. Islamisti so namreč delovali v skladu s svojo agendo in sprejemali svoje strateške odločitve ter navsezadnje dokazali svojo neodvisnost tako v odnosu do Izraela kot do PLO-ja (Lybarger 2007, 60).

Omenjene dejavnosti Muslimanske bratovščine na palestinskih ozemljih (in kasneje Hamasa) to organizacijo sicer uvrščajo v širšo islamistično tradicijo. Vodilne islamistične skupine v zadnjih petdesetih letih, bodisi v Egiptu, Alžiriji, Maroku, Tuniziji, Iraku ali drugod v t. i. muslimanskem svetu, so namreč v največji meri označevali ravno njihova socialna usidranost v nacionalno okolje ter njihovi programi družbenih reform, ki so bili izraženi v ideološkem in religijskem jeziku. Takšni primeri so recimo Islamska osvobodilna fronta (arab. Al-Jabha al-Islamiya lil-Inqadh) v Alžiriji, ki je vzpostavila široko infrastrukturo socialnih služb v odgovor na družbenoekonomsko krizo v osemdesetih letih 20. stoletja, maroško gibanje Pravičnost in reforma (arab. Al-Adl Wal-Ihsan), prav tako zgrajeno na t. i. grassroots sistemu socialnih služb, in libanonsko gibanje Hezbolah (arab. Hizbu'llah), katerega podobni programi so pogosto prekosili uradne socialne programe libanonske vlade (Mohamedou 2011, 46–47). Takšna

¹⁷ Gre sicer za socialne službe Islamskega kolektiva (arab. Al-Mujamma' al-Islami), krovne organizacije za različne organizacije in dejavnosti, povezane z Muslimansko bratovščino. Islamski kolektiv so leta 1973 ustanovili šejk Ahmad Yasin in nekateri drugi islamisti. Yasin je sicer kasnejši soustanovitelj Hamasa (Lybarger 2007, 81)

¹⁸ Vzajemno sumnjičavost med Hamasom in PLO-jem je do določene mere resda ustvarjal tudi Izrael. Medtem ko je Izrael v zadnjih mesecih leta 1988, torej leto po nastanku Hamasa, zapiral člane PLO-ja, je bil na izraelski televiziji predvajan intervju z enim glavnih ustanoviteljev Hamasa šejkom Ahmadom Yasinom. A že sredi leta 1989 je Izrael voditelje Hamasa smatral za preveč težavne, da bi jih lahko ignoriral (Juergensmeyer 1994, 74).

strategija Muslimanske bratovščine pa je imela tudi svojo ceno. Njeno “zavračanje podpore PLO-ja in sodelovanja v nacionalističnem odporu proti izraelski okupaciji po letu 1967 je gibanju namreč onemogočilo pridobiti podporo onkraj svojega specifičnega kulturno-političnega okolja” (Lybarger 2007, 81). Vendarle pa sta delo bratovščine na izgradnji mreže socialnih služb ter njen trud za nadzor nad mošejami, univerzitetnimi študentskimi sveti, sindikati in raznimi poklicnimi združenji ustvarila temelj za bodočo transformacijo gibanja v glavnega tekmeča PLO-ja (prav tam).

Ta transformacija pa se je začela nekaj let pred ustanovitvijo Hamasa. Leta 1980 se je namreč znotraj Muslimanske bratovščine zgodil razcep, ki je vodil v oblikovanje Islamskega džihada (arab. Jihād Islâmi), skupine, ki jo je močno navdihnila islamska revolucija v Iranu v letih 1978 in 1979. Islamski džihad sicer ohranja podoben pogled na palestinski problem kot organizacija, od katere se je odcepil¹⁹. Vidi ga namreč skozi religijska očala. Rešitev tako leži v islamski osvobodilni vojni, katere namen je ustanovitev islamske Palestine (Jensen 2009, 17). Osnovna ideja Islamskega džihada je bila zgraditi most med islamom in Palestino, ki sta ju ločeno predstavljala Muslimanska bratovščina na eni in nacionalistični tabor oziroma PLO na drugi strani (Hroub 2010, 10). Novi skupini je tako uspelo nekaj, kar ni uspelo tako bratovščini kot PLO-ju, in sicer v boju proti sionizmu in posledično državi Izrael povezati islamizem in nacionalizem (Jensen 2009, 17). “Če je bil torej PLO dovolj nacionalističen, a mu je manjkala islamska dimenzija, ter je bila Muslimanska bratovščina dovolj islamistična, a ji je manjkala nacionalistična dimenzija, je Islamski džihad kombiniral obe komponenti in tako končal, kot je to videl sam, razkol med Islamom in Palestino” (Hroub 2010, 10)²⁰. Tekom osemdesetih let je

¹⁹ Hroub postavlja nastanek Islamskega džihada v zgodnja osemdeseta leta, vsaj pet let pred nastankom Hamasa, torej najkasneje 1982. Ustanovni člani sicer niso bili samo nezadovoljni pripadniki Muslimanske bratovščine, temveč tudi nekdanji člani Fataha in drugih nacionalističnih in levičarskih palestinskih skupin (Hroub 2010, 10).

²⁰ Še eno dokaj vidno islamistično gibanje je bila Osvobodilna stranka (arab. Hizb al-Tahrir), ustanovljena leta 1952, ki je prav tako nastala s cepitvijo od Muslimanske bratovščine. Po njenem mnenju je vir vseh grehov v muslimanskih družbah izginotje kalifata (arab. khilafa), oblike muslimanske vladavine s kalifom (arab. khalifah), osebo, ki predstavlja vrhovno islamsko oblast, na čelu. Vsi napor bi morali biti tako usmerjeni v obnovev kalifata. Osvobodilna stranka se je od Muslimanske bratovščine sicer razlikovala po tem, da je smatrala, da bi moralo do spremembe priti od zgoraj in da je postopna islamizacija brezplodna. Ko bi kalif prevzel oblast, bi bili tako rešeni številni problemi, s katerimi se soočajo muslimani. V odnosu do izraelske okupacije pa je tudi ta islamistična skupina zagovarjala pasiven pristop in nasprotovala nasilju zoper Izrael (Hroub 2010, 11).

Islamski džihad izvedel serijo oboroženih napadov na izraelske vojaške tarče, še posebej dejavna pa je bila skupina v letih 1986 in 1987. Številne akcije Islamskega džihada je palestinska javnost sprejela z navdušenjem in globokim spoštovanjem, kar se je izražalo tudi z množičnimi manifestacijami podpore. To pa je ogrožalo položaj Muslimanske bratovščine znotraj islamistično usmerjenega dela palestinske družbe, zaradi česar so številni znotraj bratovščine, še posebej njeni mlajši pripadniki, začeli pritiskati in zahtevati dejavnejšo vlogo gibanja v boju zoper izraelske okupacijske sile. Islamski džihad je bil tako ključen v odločitvi bratovščine za dejavnejše sodelovanje v odporu zoper okupacijo, kot pravi trenutek za to transformacijo pa se je izkazala prva palestinska intifada oziroma upor, ki se je začel 8. decembra 1987 in je trajal do leta 1993²¹. Intifada je tako povzročila dokončno spremembo strategije bratovščine, kar se je odražalo tudi z ustanovitvijo Hamasa (Jensen 2009, 17–18).

Večanje vloge verskih čustev na palestinskih ozemljih sicer ni bilo nenadno. Ta proces je namreč trajal vsaj desetletje. Medtem ko je širšo regijo zajemala islamska revitalizacija in se je zaradi izraelske okupacije in neučinkovitosti PLO-ja širil tudi politični obup, so med letoma 1978 in 1987 islamistične skupine na študentskih volitvah dosegle 40-odstotno podporo na Zahodnem bregu in med 65 in 75-odstotno v Gazi (Gunning 2007, vi–vii). Poleg omenjene iranske revolucije je k vzponu palestinskih islamistov prispeval tudi poraz PLO-ja v Libanonu leta 1982. Začel se je zaton ključnega rivala islamistov, Fataha, in islam je bil zopet vmeščen v samo srce palestinske politike (Hroub 2010, 6). Teren za večjo vlogo islamistov je bil tako pripravljen, ključna pa je bila intifada, ki je predstavljala največjo spodbudo za zasuk islamistov k bolj odkriti nacionalistični usmeritvi (Lybarger 2007, 84). “Množične demonstracije so namreč širile etos aktivizma in odpora, ki je dodatno okrepil nacionalistično usmerjenost nove generacije islamistov” (prav tam).

Nova palestinska islamistična gibanja so sicer ohranjala osnovno idejo ustvarjanja islamizirane

²¹ Prvo intifado je sprožil incident, v katerega so bili vpleteni aktivisti Islamskega džihada, ki so pobegnili iz izraelskega zapora in se zapletli strelski spopad z izraelskimi silami, zaradi česar so postali junaki med Palestinci. To je dodatno okrepilo občutek zavisti med pripadniki Muslimanske bratovščine (Hroub 2010, 13).

avantgarde, ki bi pripeljala do oživljanja islamske zavesti, a so se v boju začela bolj osredotočati na izraelsko okupacijo kot na notranjo družbeno transformacijo. Tako so se oddaljila od prejšnje usmeritve Muslimanske bratovščine, za katero je bila sekularizirajoča družba glavni problem. Islamski džihad in kasneje Hamas sta trdila, da pot do oživljene islamske ume, te transnacionalne islamske skupnosti, vodi skozi Jeruzalem oziroma osvoboditev Palestine. Novi islamisti so tako ob bok PLO-jevemu nacionalizmu postavili islamistične strukture in ideologijo, s čimer so transformirali islamizem, ki je postal možna izbira za domoljubne aktiviste, pri čemer se ga je dalo razlagati kot resnično islamskega. (Lybarger 2007, 14). Sekularni nacionalisti so se na izbruh intifade odzvali hitro in prevzeli nadzor z oblikovanjem novega organa, t. i. Združenega nacionalnega vodstva upora, kar je predstavljalo grožnjo, da bodo islamisti potisnjeni na rob dogajanja in s tem postali nepomembni akterji upora. Kot odgovor so voditelji Islamskega kolektiva dovolili vzpostavitev Islamskega uporniškega gibanja oziroma Hamasa²². Njegov namen je bil uravnovežiti islamistično pozicijo s pozicijo sekularno-nacionalističnih sil z zavzemanjem bolj militantne, protiokupacijske države (Lybarger 2007, 84). Hamas je bil tako odgovor Muslimanske bratovščine na dilemo, ki se je pojavila ob izbruhu intifade. Brez upora okupaciji bi namreč izgubila podporo palestinske ulice, kjer je legitimnost bolj kot iz pobožnosti izhajala iz nacionalnega odpora. Rešitev je bratovščina tako videla v ustanovitvi Hamasa, islamističnega gibanja, katerega cilj je bila nacionalna osvoboditev (Usher 1999, 19). Kot smo že zapisali, je bila intifada ključna za vzpon palestinskih islamistov. Brez nje bi bilo namreč nemogoče vzpostaviti široko gibanje muslimanskih aktivistov zunaj PLO-ja (Juergensmeyer 1994, 72).

3.2 Islamizacija nacionalistov

Kot smo že ugotovili, so se novim islamističnim skupinam pridruževali tudi palestinski levičarji in nacionalisti. Pojav islamizma v palestinski družbi je povzročil premik v političnih identitetah aktivistov, ki so bili v prejšnjem obdobju člani skupin v PLO-ju. Vključitev protoislamističnih aktivistov s sekularno-nacionalističnim ozadjem pa je posledično okrepila nacionalistično

²² Odločitev o ustanovitvi Hamasa so dan po izbruhu intifade sprejeli glavni člani Muslimanske bratovščine - šejk Ahmad Yasin, Abdul 'Aziz al-Rantisi, Salah Shedadeh, Muhammad Sham'ah, 'Isa al-Nashar, 'Abdul Fattah Dukhan in Ibrahim al-Yazuri (Hroub 2010, 11–12).

preusmeritev islamističnega okolja. Ti aktivisti so tako v islamistične kroge prinesli svoj nacionalizem in ga integrirali v svojo novo religijsko-politično usmeritev. Razlogov za prehod nacionalistov iz tabora PLO-ja v islamistični tabor je na individualni ravni več. Med njimi je tudi razočaranost nad, kot so to videli, skorumpiranostjo nacionalističnih skupin, še posebej po ustanovitvi palestinski samoupravne oblasti (1994), ki jo je predvidel t. i. sporazum iz Osla²³, sklenjen med PLO-jem in Izraelom leta 1993 (Lybarger 2007, 119). Nezadovoljstvo s palestinskim vodstvom sicer izvira še iz časa pred omenjenim sporazumom. Medtem ko se je že v zgodnjih osemdesetih letih vodstvo PLO-ja prevažalo z limuzinami in lastnimi vozniki ter živelo v razkošnih stanovanjih, so islamski aktivisti gradili vodovode, socialne centre, klinike, bolnišnice in bivališča za ljudi v njihovi okolici (Lybarger 2007, 115).

Poleg tega so bili nacionalisti nezadovoljni z obratom v smeri pogajanj in pristanek na rešitev konflikta v obliki dveh držav. Kot negativna sila je bil dojet tudi sekularizem, ki naj bi spodkopaval enotnost nacije in osvobodilnega boja z napadi na temeljne institucije palestinske družbe, še posebej patriarhalno družino. Aktivisti, ki so se obrnili k Hamasu in Islamskemu džihadu so tako rešitev iskali v neopatriarhalnem redu in islamskem pravu, boj proti Izraelu pa so redefinirali kot kozmični boj zoper sovražnike boga (Lybarger 2007, 119–120). Hamas in Islamski džihad sta tako odžirala podporo sekularno-nacionalističnim skupinam, saj sta končno ponudila religijsko-nacionalistično opcijo, ki je naletela na odobravanje protoislamistično usmerjenih aktivistov (Lybarger 2007, 97). Za nove generacije islam ni pomenil le islamskega prava, ampak tudi nacionalno osvoboditev in končanje izraelske okupacije. Hamas so tako povezovali manj s sporočili ljudi, kot je Yasin, in bolj z drznimi vojaškimi akcijami njegovega oboroženega krila Brigad Izedina al-Kasama, Islamskega džihada in libanonskega gibanja Hezbolah (Usher 1999, 29).

Priljubljenost je Hamas povečeval tudi s tveganjem v okviru odpora. Čim bolj so islamisti tvegali svoja življenja na barikadah, tem bolj so postajali sprejeti kot sestavni del širše, mobilizirane

²³ Sporazum iz Osla, natančneje Deklaracija o načelih glede (palestinske)časne samouprave, je bil podpisan 13. septembra 1993 v Washingtonu, predstavlja pa uradno medsebojno priznanje Izraela in PLO-ja. Imenuje se po glavnem mestu Norveške, kjer so v tajnosti potekala pogajanja za oblikovanje sporazuma.

družbe, čeravno je njihova vizija 'muslimanske Palestine' predstavljala bistven izziv za osnovne vidike PLO-jevega pluralističnega nazora (Lybarger 2007, 35). Voditelji islamističnih skupin so sicer vztrajali na dolgoročnejšem cilju revitalizacije islamske skupnosti, a so se osredotočili na osvoboditev palestinskih ozemelj in ustanovitev palestinske države na teh ozemljih kot prvi in nujen korak na poti do svetovne islamske revolucije. Ta osredotočenost in njihova pripravljenost na žrtvovanje za dosego tega cilja sta dala islamistom potrebno verodostojnost. Islamizem se je tako 'palestiniziral', proces pa je potekal v obe smeri. Medtem ko so islamisti prevzemali nacionalistične težnje in pridobivali množično podporo, so zagovorniki palestinskega nacionalizma v svoj imaginarij vedno bolj začeli vključevati islamistične ideje (Lybarger 2007, 9–10).

3.3 Cilji Hamasa

Kakšni so pravzaprav cilji Hamasa? Običajno pri tovrstnih organizacijah takšne informacije poiščemo v njihovih ustanovnih listinah, vendar, kot bomo videli, to v primeru Hamasa ni najprimernejša pot. Devet mesecev po tem, ko se je Hamas pojavil, avgusta 1988, je bila resda objavljena listina kot eden prvih osnovnih dokumentov, katerega namen je bil predstaviti gibanje potencialnim podpornikom. Listina²⁴ naj bi obsegala Hamasove cilje, vizijo in verovanja ter smernice za njegove strategije in svetovni nazor. Glavni poudarek listine je, da je Palestina arabska in muslimanska dežela ter da je Izrael tujek, vstavljen v Palestino s podporo zahodnih velesil. Listina v angleškem prevodu obsega 24 strani, sestavlja jo pet poglavij in 36 členov, napisana pa je v značilno religijskem jeziku. Poglavja so polna citatov iz Korana in hadisov²⁵ ter vidnih verskih osebnosti, tako sodobnih kot iz preteklosti, vsebuje pa tudi odlomke klasične

²⁴ Platforma Islamskega uporniškega gibanja (Bröning 2011, 11).

²⁵ Koran je islamska sveta knjiga, v kateri so zapisana razodetja, ki jih je prerok Mohamed prejemal med letoma 610 in 632. Sestavljena je iz 114 delov oziroma sur, te pa se nadalje delijo na verze, ki so temeljne enote razodetja. Muslimani Koran obravnavajo kot samo božjo besedo oziroma govor (arab. kalam) (Šterbenc 2011, 103–104) "Hadis pomeni tradicijo in je poročilo o tem, kaj je prerok Mohamed izjavil ali naredil (ali pa tiho odobril dejanja, ki so bila storjena, ali besede, ki so bile izrečene v njegovi navzočnosti). Včasih so hadisi preroka dopolnjeni s hadisi prerokovih spremljevalcev, predvsem najstarejših in še posebej prvih štirih kalifov. Suna (norma ali standard preroka: pravila, ki jih je s svojim zglednim ravnanjem postavil prerok) obsega celoten korpus hadisov oziroma je izpeljana iz njih. Hadisi (suna) so v daljšem časovnem obdobju pridobili status drugega najpomembnejšega vira islamskega prava, takoj za Koranom" (Šterbenc 2011, 101).

arabske poezije. U uvodu listina navaja, da je “struktura Hamasa sestavljena iz muslimanov, ki so predani Bogu in Ga zelo častijo” (Hroub 2010, 23–25). V prvem členu jasno piše: “Program gibanja je islam. Iz njega gibanje črpa ideje, način razmišljanja in razumevanje veselja, življenja in človeka. K njemu se zateka po presojo v vsem svojem delovanju in v njemu išče navdih za vodenje” (Hamas Covenant 1988). Šesti člen nakazuje vključujočo narava gibanja. Člen namreč navaja, da si gibanje prizadeva “dvigniti zastavo Alaha nad vsako pedjo Palestine, saj lahko pod okriljem islama privrženci vseh religij sobivajo v sigurnosti in varnosti, njihova življenja, lastnina in pravice pa so spoštovani” (prav tam).

Listina kot cilje gibanja tako navaja “premagati zlo, uničiti in poraziti ga, da lahko resnica prevlada, da se lahko dežela vrne na svoje pravo mesto in da se klic, ki oznanja Islamsko državo, sliši z minaretov. Od Boga se prosi pomoč” (Hroub 2010, 26). “Alah je njegov cilj, prerok je njegov zgled, Koran njegova ustava. Džihad je njegova pot in smrt v imenu Alaha je najbolj vzvišena med željami”, je Hamasov slogan, kot piše v osmem členu (Hamas Covenant 1988). V nadaljevanju listina nacionalizem smatra kot “sestavni del religijske ideologije”. V delu, ki se nanaša na odnos do PLO-ja, listina pravi, da Hamas “ne more zamenjati islamske narave Palestine za sekularno ideologijo” PLO-ja (Hroub 2010, 26–28). Dvanajsti člen ločuje med Hamasovim in ostalimi nacionalizmi. “Če so druga nacionalistična gibanja povezana z materialističnimi, človeškimi ali regionalnimi vzroki, ima nacionalizem Islamskega uporniškega gibanja vse te elemente, a tudi bolj pomembne elemente, ki mu dajejo dušo in življenje. Povezan je z virom duha in podeljevalcem življenja, v nebo nad domovino pa povzdiguje nebeško zastavo, ki z močno vezjo povezuje zemljo in nebesa” (Hamas Covenant 1988).

A kot opozarja Hroub, omenjena listina ni ohranila osrednjega mesta v Hamasovem političnem razmišljanju. Številni voditelji Hamasa so menili, da je listina poenostavljena in polna trditev in ocen, ki odsevajo naivno sliko Hamasa. Listino naj bi bila distribuirana hitro in brez predhodnih posvetovanj (Hroub 2010, 24), napisala pa jo je ena sama oseba, in sicer zaupnik Hamasovega soustanovitelja Ahmada Yasina, Abdel Fatah Dukhan, ki za to niti ni imel mandata (Bröning 2011, 16). Listina sicer ostaja priročna referenčna točka za zahodne in izraelske opazovalce, danes pa je verjetno bolj brana v Washingtonu ali Zahodnem Jeruzalemu kot na palestinskih

ozemljih, kjer je politično skorajda popolnoma zanemarjena (Bröning 2011, 15). Da omenjeni dokument ni merodajen vir za analizo Hamasovih ciljev in delovanja, opozarja tudi Ahmed Yousef, višji politični svetovalec nekdanjega premierja v Gazi iz vrst Hamasa Ismaila Haniye. Listine gibanje tako nikoli ni splošno odobrilo. Njen namen je bil v času prve intifade navdihniti mlade, ki so se uprli izraelskemu okupatorju, nikoli pa ni bila mišljena kot instrument za vladanje ali glavna smernica oziroma politična vizija gibanja (The Guardian 2014).

Listina prav tako ni omenjena na Hamasovi uradni spletni strani, Hamasove izjave za javnost pa je prav tako nikoli ne navajajo (Bröning 2010, 15). Khaled Mishal, vodja Hamasovega političnega biroja, organa s sedežem v Gazi in v Dohi v Katarju (nekoč v Damasku v Siriji), je celo dejal, da “listine ne bi smeli smatrati za temeljni ideološki referenčni okvir”, listino pa naj bi zamenjale Hamasove praksa in politike (Mishal v Bröning 2010, 16). Hamas se sicer označuje za “nacionalno palestinsko gibanje”, ki sledi “zmerni islamski šoli”, katerega cilj je “upor proti izraelski okupaciji, osvoboditev palestinske zemlje, Jeruzalema ter islamskih in krščanskih svetih krajev, zagotoviti pravice palestinskih beguncev do vrnitve v njihovo domovino in ustanovitev suverene palestinske države”. Svoj boj Hamas “omejuje zgolj na upor proti izraelski okupaciji” in “se ne vmešava v zadeve drugih”. Ob tem v Hamasu poudarjajo, da njihovo pravico do vseh načinov upora, tudi oboroženega, “zagotavljajo božji in mednarodni zakoni” (Hamas 2016). V tej formulaciji se skriva ambivalentnost, ki pa na drugi strani razkriva Hamasovo ideološko fleksibilnost. V listini iz leta 1988 namreč piše, da je Palestina za islam sveta dežela in da je posledično njena osvoboditev islamska dolžnost. Sodeč po Hamasu je torej zaveza palestinskemu nacionalizmu povsem kompatibilna z zavezo ideji univerzalne ume (Ayoob 2008, 117). Listina tako nedvoumno izjavlja, da sta “očetnjava (arab. watan) in nacionalizem (arab. wataniyya) sestavni del islamske vere” (Nüsse v Ayoob 2008, 117). To jasno kaže, da Hamas kljub svoji zavezanosti islamistični ideologiji “sebe vidi kot naravno razširitev palestinskega odpora sionistični invaziji” (Hroub v Ayoob 2008, 117).

Hamas je kljub občasnemu retoričnemu zatekanju k islamskemu univerzalizmu tako zavezan ciljem, ki so jasno ozemeljsko omejeni (Ayoob 2008, 118). Hamas je torej kljub temu univerzalizmu palestinski pojav. Njegov boj (in boj njegove materinske organizacije

Muslimanske bratovščine) je namreč najprej določal upor proti sionističnemu projektu v Palestini in njegovi posledici, državi Izrael, po letu 1967 pa upor proti izraelski okupaciji Gaze in Zahodnega brega ter Vzhodnega Jeruzalema (Ayoob 2008, 120–121). V novi, militantnejši islamistični perspektivi je osvoboditev Palestine postala nujen prvi korak na poti k revitalizaciji ume, ta prioriteta pa je pomenila pomemben odmik od pravovernega islamizma (Lybarger 2007, 120). “Pri vprašanju nacionalizma naredi Hamas še bolj inovativen in neobičajen odmik od islamske misli preteklosti. Palestinski fundamentalisti so zavrgli staro nekompatibilnost med islamom, temelječim na ideoloških temeljih, in zahodno idejo nacionalne države, temelječo na ozemeljskih zahtevah.” (Nüsse v Lybarger 2007, 120).

Že zgolj pregled deklariranih ciljev Hamasa, tako tistih, ki so aktualni tudi danes, kot onih iz listine iz leta 1988, nakazuje odgovor na raziskovalno vprašanje. Kot delno že sem, dokočno pa bom pokazal v nadaljevanju naloge, se Hamas tekom svojega razvoja vse bolj odmika od religioznega k nacionalnemu. Pri tem pa nacionalizem vključuje že listina sicer vprašljive relevantnosti iz leta 1988, ki se močno poslužuje religioznega diskurza in kot program gibanja jasno izpostavi islam. Listina nacionalizem tako sprejema, a ga predstavlja kot posebno, nadgrajeno različico nacionalizmov drugih nacionalističnih gibanj. Hamas je bil kot nacionalistično gibanje tako razumljen tudi v svoji zgodnji in, recimo temu, najreligioznejši fazi. Ta premik je še jasnejši ob pregledu ciljev, ki jih Hamas poudarja danes. Gibanje se označuje za nacionalno, njegovi glavni cilji pa so povsem politični, in sicer upor proti okupaciji, osvoboditev palestinske zemlje, zagotavljanje pravic beguncev ter vzpostavitev ne islamske, temveč palestinske države.

3.4 Hamasova nacionalizacija islamizma

V zavračanju nekompatibilnosti islama in koncepta nacionalne države se tako povežeta islam in nacionalizem. Če je palestinski nacionalizem smatran kot del islamskega izročila, bi odrekanje vsakemu koščku Palestine pomenilo tudi odrekanju delu tega izročila. Očetje političnega islama za takšno razmišljanje niso ponudili teoretične osnove. Mavdudi recimo izrecno obsoja kakršno koli “nacionalno ali rasno” nečimrnost (Nüsse v Lybarger 2007, 120). Islamisti, kot sta Bana in Mavdudi, kot cilja bojov za neodvisnost niso videli nacionalne države, temveč vzpostavitev

transnacionalne ume. Tako Islamski džihad kot Hamas pa sta začela dajati manjši poudarek na tovrstno retoriko. "Nacionalizem in obramba ozemeljske domovine sta očitno s časom postala sprejemljiva." Ne samo, da je za te skupine nacionalizem postal sprejemljiv, ampak je "vprašanje Palestine ključno v oblikovanju prihodnosti islamske ume" (prav tam). Brez osvoboditve Palestine in vzpostavitve neodvisne države tako ne bo oživitve transnacionalne islamske skupnosti (Lybarger 2007, 120). Palestinske islamistične skupine, nastale v osemdesetih letih 20. stoletja so se tako odmaknile od islamizma preteklosti, danes pa želijo palestinski islamisti predstavljati celotno palestinsko ljudstvo. Posledično je postal nedokončan proces osvoboditve in vzpostavitve lastne države njihova glavna skrb (Lybarger 2007, 14).

Hamas se je torej v času intifade želel ideološko prilagoditi nacionalizmu, to pa je storil z iznajdbo islamistične tradicije, ki jo predvsem generacije, ki jih je politično oblikovala intifada, dojemajo kot integralni del palestinske nacionalne identitete (Usher 1999, 29). Ob vsej islamistični retoriki pa se Hamasov odpor proti okupaciji simbolično bolj naslanja na zgodovinsko relativno nedavne konkretne dogodke, povezane z osvobajanjem Palestine, kot na obujanje ali vzpostavljanje abstraktnejše transnacionalne islamske skupnosti. V začetku 90. let je namreč Hamas svoje oboroženo krilo poimenoval po šejku Izedinu al-Kasamu, verskem učenjaku, ki je v 30. letih 20. stoletja vodil boj proti britanskim kolonialistom in vse bolj militariziranim evropskim sionističnim naseljencem, ki so množično prihajali v Palestino. Njegovo gibanje je bilo tedaj eno bolj priljubljenih, Palestince pa še zdaj navdaja s ponosom (Hroub 2010, 4).

3.5 Vstop v politični proces

Hamas je torej nastal v času prve intifade²⁶, njegov prehod iz uporniškega v politično gibanje pa je terjal nekaj časa. Pomembna ločnica v tej tranziciji je že omenjeni sporazum iz Osla, katerega posledica je bila ustanovitev palestinske samoupravne oblasti leta 1994. To je namreč odprlo novo polje političnega boja in aktivisti Hamasa in Islamskega džihada so po sporazumu začeli

²⁶ Medtem ko je prva intifada trajala od leta 1987 do 1993, je druga - imenovana tudi Al Aksa intifada po prizorišču v Vzhodnem Jeruzalemu, kjer se je zgodil incident, ki jo je sprožil - trajala med letoma 2000 in 2005.

reinterpretirati njihov aktivizem na način, ki je nihal med ohranjanjem poudarka na nacionalni osvoboditvi in oblikovanjem politične stranke, ki bi podporo iskala v nezadovoljnih beguncih²⁷ in ostalih skupinah, ki so se čutile izključene iz sfere vpliva in moči, ki jo je poseblyala palestinska samouprava (Lybarger 2007, 11). Kljub pojavi islamistov, so v času po sporazumu iz Osla sekularni nacionalisti ohranjali moč in Fatah je konsolidiral svojo moč skozi novonastalo palestinsko samoupravno oblast. Da bi islamisti postali verodostojna opozicija, ki bi lahko tekmovala s Fatahovo politično hegemonijo znotraj nastajajočih državnih struktur, so se morali prikazati kot vključujoči za različne interese in odprti za razpravo in dialog. Ta premik je impliciral pripravljenost na utemeljevanje islamistične legitimnosti na volilnih rezultatih in ne na junaškem trpljenju ali inherentni pravici Koranovega poziva, posledično pa je impliciral sekularizirajočo rekonfiguracijo islamističnega nazora (Lybarger 2007, 121).

Hamas se je le počasi in nejevoljno spuščal v politični proces. Na palestinskih splošnih volitvah, na katerih je bil po sporazumu iz Osla leta 1996 izvoljen palestinski zakonodajni svet, katerega lahko volijo in so vanj izvoljeni le prebivalci zasedenih palestinskih ozemelj, tako Hamas ni neposredno nastopal. Ta odločitev je odražala Hamasovo stališče, da so bile takratne volitve posledica sporazuma iz Osla med PLO-jem in Izraelom, ki mu je Hamas ostro nasprotoval, saj ga je dojemal kot kapitulacijo (Hroub 2010, 127). Kljub bojkotu volitev, je Hamas oznanil podporo nekaterim neodvisnim kandidatom. Petim takšnim kandidatom je uspelo postati član 88-članskega sveta. Poleg tega je anketa pokazala, da je na volitvah svoj glas oddali med 60 in 70 odstotki Hamasovih podpornikov. Tako je šlo za nekakšno 'neuradno sodelovanje' na volitvah. Hamas je nato januarja leta 2005 bojkotiral predsedniške volitve, na katerih je bil izvoljen Mahmud Abas. Pomemben prelom je bila Hamasova udeležba na lokalnih volitvah leta 2005, ki so trajale med januarjem in majem, na katerih je Fatah zmagal v 50 od 84 občin, Hamas pa v 28

²⁷ Begunci predstavljajo pomemben, celo ključen del palestinske populacije. V Gazi živi okoli 1,8 milijona Palestincev, od tega pa jih je kar 1,3 milijona beguncev oziroma potomcev beguncev. Na Zahodnem bregu je od okoli 2,4 milijona tam živečih Palestincev 750.000 registriranih beguncev (United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East 2016a; United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East 2016b). Po definiciji Agencije Združenih narodov za pomoč in zaposlovanje palestinskih beguncev na Bližnjem vzhodu (UNRWA) je palestinski begunec vsakdo, katerega "kraj bivanja med 1. junijem 1946 in 15. majem 1948 je bila Palestina in ki je kot posledica konflikta leta 1948 izgubil tako dom kot sredstva za preživljanje" (United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East 2016c).

(Gunning 2007, viii). Pred tem je Hamas namreč sodeloval le na manj pomembnih volitvah v študentske svete (Bröning 2011, 223)²⁸. Hamas je tako prekinil svojo politiko zavračanja sodelovanja na volitvah, ta udeležba pa je postala ob uporabi izraelski okupaciji eden od dveh stebrov Hamasovega programa (Gunning 2007, viii).

Pravi preobrat v političnem življenju Hamasa pa so prinesle zakonodajne volitve januarja 2006 na Zahodnem bregu in v Gazi, na katerih je Hamas presenetljivo prepričljivo zmagal. Udeležba na teh volitvah je bila posledica Hamasove odločitve, da bo igral večjo politično vlogo, čeprav bi s sodelovanjem v volilnem procesu legitimiziral samoupravno oblast, ki ji je zaradi okoliščin njene vzpostavitve (sporazum iz Osla) prej načelno in odločno nasprotoval (Hroub 2010, 138). Manjšina znotraj Hamasa je sodelovanje na volitvah sicer označila za greh (haram) ravno zato, ker je predstavljalo kompromis glede "islamske dežele Palestine in islamske suverenosti nad njo" (Hroub 2010, 32–33). Ker je bila kontradiktornost med prejšnjim načelnim zavračanjem posledic sporazuma iz Osla in odločitvijo za sodelovanje na volitvah očitna, je Hamas poudarjal, da je njegova udeležba na volitvah "del celovitega programa za osvoboditev Palestine in vrnitev palestinskega ljudstva na svojo zemljo ter ustanovitev neodvisne palestinske države z Jeruzalemom kot njenim glavnim mestom" (Hroub 2010, 140). Sodelovanje na volitvah je postala tako del odpora.

S sodelovanjem v političnem procesu in vstopom v zakonodajno telo pa je Hamas želel tudi zaščititi svoje vojaške zmogljivosti, ki jih je ustvaril v letih po drugi intifadi, pred policijskimi silami samoupravne oblasti, ki so šteje več kot 10.000 pripadnikov. Hamas je podporo volivcev pridobival z 'Volilno platformo', ki je pokrivala različna področja, od političnega, socialnega, izobraževalnega in pravnega do okoljskega, ukvarjala se tudi z vprašanji korupcije, zunanje politike, kulturne, medijske, stanovanjske, mladinske, finančne, kmetijske in davčne politike. Pomembna značilnost platforme je namerna minimizacija Hamasove religioznosti, kar je omogočilo bolj političen in nacionalističen diskurz. Večina Hamasove predvolilne agende je bila

²⁸ Ne gre torej za načelno zavračanje volilnega procesa s strani islamističnih skupin. Med letoma 1978 in 1987 so tako islamisti na študentskih volitvah na Zahodnem bregu osvojili 40 odstotkov, v Gazi pa med 65 in 75 odstotkov glasov (Gunning 2007, vi).

tako povsem primerljiva z razmišljanji katere koli druge palestinske sekularne skupine (Hroub 2010, 138–142). Kljub temu pa je Volilna platforma odsevala tudi željo po islamizaciji družbe. Kot izpostavlja Hroub, je Hamas tako ponovil, da je islam njihov “referenčni okvir in sistem političnih, gospodarskih, socialnih in pravnih vidikov življenja”. Drugi člani ob tem pravijo, da “bi moralo biti islamsko pravo glavni vir zakonodaje v Palestini,” pri čemer pa ni jasno, ali naj bo islamsko pravo le glavni vir ali tudi edini. Tudi v delu, ki govori o izobraževanju in socialnih vidikih, je Hamas poudarjal, da morajo biti vrednote islama spoštovane in vključene, saj naj bi zagotavljale moč za družbo in bile zanjo koristne (Hroub 2010, 143).

Program je Hamasu na volitvah, ki so jih mednarodni opazovalci označili za poštene in svobodne, prinesel zmago²⁹. Po volitvah si je Hamas prizadeval oblikovati koalicijsko vlado in objavil nov dokument s 40 člani, v katerem je orisal svoja načela kot vladajoče stranke na palestinskih ozemljih. Med drugim je poudaril Hamasovo zavezo podpori razvoju civilne družbe in aktivni krepitvi poklicnih združenj in sindikatov. Dejstvo, da dokument skorajda ni vseboval verskih izjav, pomeni jasen odmik od Koranske retorike listine iz leta 1988 (Bröning 2011, 21). Povolilna platforma je bila namenjena več stranem. Z njo je želel Hamas pomiriti palestinske poražence na volitvah, Izraelu sporočiti, da si sami ne želijo vojne, ostala islamistična gibanja in predstavnike političnega islama na Bližnjem vzhodu in širše prepričati, da Hamas ostaja takšen, kakršnega so poznali, obenem pa z zmernim diskurzom omiliti šok, ki so ga ob njegovi zmagi doživele Združene države Amerike in evropske države. Morebitnih posledic Hamasove zmage na svoje notranje razmere so se bali tudi regionalni arabski režimi, tudi zato se je želel Hamas po prevzemu oblasti predstaviti kot odgovoren in zmeren. Dokument je tako predstavljal preobrat v Hamasovem političnem razmišljanju. Pomembna novost je, da je konflikt z Izraelom obravnaval z jezikom mednarodnega prava, rešitve pa je iskal v okviru rešitve v obliki dveh držav. Tako nikjer nista omenjena ‘uničenje Izraela’ ali vzpostavitev islamske države v Palestini. Pod dokument bi tako lahko bila podpisana katera koli druga palestinska politična opcija, tudi povsem sekularna (Hroub 2010, 152–153).

²⁹ Hamas je osvojil 56 odstotkov sedežev v Palestinskem zakonodajnem svetu (Bröning 2011, 21).

Hamasov pristane na sodelovanje na volitvah in prevzem oblasti na palestinskih ozemljih v mejah iz leta 1967 je pomenil de facto priznanje države Izrael, kar je povzročilo kontradiktornost z načelnim zavračanjem legitimnosti Izraela. Hamas je tako skušal trenja omiliti z islamskima konceptoma prekinitve ognja (arab. tahadiyah) in premirja (arab. hudna), kar je predlagal sicer že v začetku devetdesetih let (Bröning 2011, 23). V zgodnjih devetdesetih letih je namreč Ahmad Yasin predlagal hudno. Kot je dejal, islam dovoljuje začasno premirje, če je to potrebno. Če bi se Izrael umaknil z zasedenih ozemelj, umaknil svoje tamkajšnje naselbine, iz zaporov izpustil vse palestinske zapornike, Palestincem zagotovil varen prehod med Gazo in Zahodnim bregom ter se ne vmešaval v notranje zadeve palestinske države, pri čemer bi imeli Palestinci popolno suverenost nad ozemljem in zračnim prostorom ter nadzor nad mejami in mejnimi prehodi z arabskimi državami, bi Palestinci za določen čas prekinili svoje vojaške operacije, da bi ljudje lahko obnovili vsaj deloma normalno življenje (Yasin v Jensen 2009, 34). Iz tega sledi, da je lahko tudi takšen islamski koncept, kot je hudna, instrumentaliziran v realpolitične namene.

3.6 Verska in nacionalistična os Hamasa

Prišli smo do ključnega poglavja, ki ponuja jasen odgovor na zastavljeno raziskovalno vprašanje. Kot smo videli, so islamistična gibanja sposobna prilagajanja spreminjajočim se zgodovinskim in političnim okoliščinam, ravno razvoj Hamasovega delovanja in razmišljanja pa je dober primer, ki govori v prid tej tezi. Videli smo, kako se je njegova identiteta počasi, a nezaustavljivo spreminjala glede na dane okoliščine, med katerimi najbolj izstopa udeležba na volitvah leta 2006. Hamasova zmaga na teh volitvah je, kot rečeno, večino opazovalcev dogajanja presenetila. Hamas je namreč politično nasilje izvajal tako proti Izraelu kot svojemu glavnemu političnemu nasprotniku Fatahu, na omenjenih volitvah pa je nastopal z obljubami o zakonitosti, redu in socialni državi. Zagovarja islamsko državo, a izvaja notranje volitve in zagovarja demokracijo. Prizadeva si za islamsko pravo, vendar so Hamasovi voditelji bolj sekularni strokovnjaki kot verski učenjaki. Pozival je k uničenju Izraela, a je pokazal sicer omejeno pripravljenost z spoštovanje predhodnih mirovnih dogovorov (Gunning 2007, 1). Gre za mešanico nacionalno-osvobodilnega gibanja in islamistične verske skupine, kar pomeni, da je tudi njegov vzgib dvojen, tako kot njegovo vsakodnevno delovanje in njegovi cilji. Hamas svojo moč vidi ravno v povezavi med osvobajanjem Palestine oziroma uporom proti izraelski okupaciji in služenjem

islamu in njegovim širjenjem. Skozi boj za osvoboditev Palestine naj bi tako posameznik služil islamu, s krepitvijo in širjenjem islama pa naj bi služil osvobodilnemu boju, saj naj bi bil bolj požrtvovalen. Ta formula naj bi bila eden glavnih razlogov za Hamasovo rast. Vsakodnevno delovanje Hamasa se tako odvija na dveh oseh, verski in nacionalistični. Veliko truda vlaga v izobraževanje članstva glede na islamske ideale, kot jih razume sam. Predvsem preko mošej je Hamas vzpostavil močno generacijo mladih pobožnih muslimanov (Hroub 2010, 29–31). Kot opozarja Gunning, pa uporaba mošej ni nujno dokaz verske zavezanosti gibanja, če so mošeje eni od redkih javnih prostorov, ki so na voljo (Gunning 2007, 11).

V svojem političnem in intelektualnem razvoju si je Hamas od svoje ustanovitve prizadeval usklajevati dve plati, nacionalno-osvobodilno in religijsko, pri čemer ti dve agendi same po sebi nista kontradiktorni niti popolnoma harmonični. Kdaj bo katera od njiju imela prednost, je bilo odvisno od vsakokratnih političnih okoliščin (Hroub 2010, 137). Gre torej za religijsko-nacionalistično politično gibanje, “katerega nacionalizem se kaže skozi islamistični diskurz in prakso” (Usher 1999, 33). Ayoob pri tem opozarja, da je Hamas nacionalno uporniško gibanje, katerega primarni cilj je končanje tuje okupacije, obenem pa je tudi politična stranka, ki sodeluje na nacionalni volitvah z namenom vplivanja na notranjo in zunanjo politiko svoje dežele (Ayoob 2008, 129). Čeprav je islam pomembna sestavina njegove strategije za mobilizacijo podpornikov, pa njegova dejanja poganjajo bolj nacionalistični kot verski pomisleki (Ayoob 2008, 21), že od srede devetdesetih let pa je jasno, da je “ideja osvoboditve Palestine dobila večji pomen kot splošni islamski vidik” (Hroub v Ayoob 2008, 126).

4 ZAKLJUČEK

Kot sem pokazal v prvem poglavju, je politični islam težko definirati. Izraz se običajno nanaša na politično aktivne skupine, ki se v svoji retoriki in delovanju sklicujejo na islam. Religija islamizmu namreč služi predvsem kot vir legitimnosti, kar sicer ni novost. Šterbenc tako poudarja, da je zgodovinsko gledano religija "najbolj razširjen in učinkovit instrument legitimiranja". Islamizem sicer ima nekaj karakteristik politične ideologije, a ga ni smiselno razumeti kot specifično ideologijo, tako ga tudi ni mogoče jasno umestiti na ideološki kontinuum. Islamisti namreč odvisno od časa in prostora zagovarjajo različne programe, ki so med seboj pogosto kontradiktorni. Druži jih predvsem islamsko besedišče, saj politične ideje in prakse artikulirajo z jezikom islama kot avtentičnim jezikom oziroma z "domaćimi" islamskimi kategorijami razmišljanja. Njihova stališča pa se oblikujejo predvsem v političnem kontekstu.

Tako je repolitizacijo islama oziroma uporabo islamskih simbolov v političnem procesu potrebno umestiti v konkretne zgodovinske okoliščine, kot prva in ključna izmed njih pa je evropska kolonizacija Bližnjega vzhoda oziroma t. i. muslimanskega sveta po propadu Otomanskega imperija na prehodu iz 19. v 20. stoletja. Islamizem je tako nastal ob srečanju muslimanov z evropsko nadvlado in evropskim kulturnim rasizmom, zato ga ob protikolonialnemu boju zaznamuje tudi upor proti percipirani vesternizaciji. Kot eno od posledic evropskega kolonializma muslimani na Bližnjem vzhodu in širše razumejo tudi nastanek Izraela leta 1948. Če je bila evropska kolonizacija kontekst, v katerem se je politični islam razvil, pa je izraelska zasedba palestinskih ozemelj (ter egiptovskega Sinaja in sirske Golanske planote) leta 1967 dodatno spodbudila njegovo priljubljenost in rast. Ta poraz je bil namreč težak udarec za (pan)arabski sekularni nacionalizem, zaradi česar se je kot preostala alternativa ponujal islamizem. Le vrnitev k tradicionalnim vrednotam naj bi lahko rešil muslimane pred nemuslimanskim zatiranjem in okupacijo.

V primeru Palestine je dvajset let po okupaciji, torej s pridružitvijo islamističnih skupin odporu proti Izraelu, islamizem tako prevzel tudi nacionalistični obraz. Boj palestinskih islamistov je namreč kljub tradicionalni retoriki o univerzalni, transnacionalni islamski skupnosti omejen na

osvoboditev palestinskih ozemelj. To je primarni cilj tudi Hamasa, danes glavnega palestinskega islamističnega političnega gibanja. Hamas spretno uporablja mobilizacijski potencial religijskega jezika. Kot gibanje, ki se klicuje na palestinsko etnično pripadnost, hkrati pa tudi na verske zaveze, ob tem pa se identificira s Palestino kot določeno geografsko pokrajino, ga lahko označimo za religijsko-nacionalistično gibanje.

V desetletjih po nastanku in po vstopu v palestinsko politično arena pa je Hamas razvijal svoje politično razmišljanje. Medtem ko je ob ustanovitvi v sicer široko referirani, a precej manj relevantni, listini z namenom pojasnjevanja svojih ciljev, Hamas uporabljal religijsko močno zaznamovan govor, pa v zadnjih letih takšen jezik postavlja na stranski tir. Ni več napovedi o ustanovitvi islamske države in navanj Korana. Posebna prelomnica v političnem življenju Hamasa je sodelovanje in posledična zmaga na volitvah leta 2006. To je namreč pomenilo odmik od desetletnih načel zavračanja priznanja Izraela in premik od religijskega k nacionalnemu. Ustanovitev neodvisne Palestine je tako prevzel primat pred abstraktno oživitvijo transnacionalne islamske skupnosti.

V skladu s tem - pa tudi Fullerjevim razmišljanjem, da je politični islam koristno dojemati kot nacionalistično gibanje - lahko rečemo, da Hamas kljub tesni prepletenosti njegovih obeh identitet zaznamuje predvsem palestinski nacionalizem, ki pa se izraža z islamističnim diskurzom. Njegov primarni cilj je tako osvoboditev Palestine kot nacionalnega ozemlja Palestinecev. Medtem ko predstavlja islam za večino islamistov prvo in ključno, čeravno ne edino identiteto, pa Hamasu islam služi predvsem kot mobilizacijsko orodje za krepitev podpore med palestinskim prebivalstvom. Njegova dejanja tako pogajajo bolj nacionalistični kot verski pomisleki. Kljub močni religijski retoriki, ki se z razvojem širših političnih okoliščin v zadnjih desetletjih močno krči, lahko torej v odgovor na zastavljeno raziskovalno vprašanje naloge, ki se glasi: "Ali je Hamas predvsem versko gibanje, ki obenem služi kot uporniško, ali pa gre primarno za nacionalno-osvobodilno gibanje palestinskega ljudstva zoper izraelsko okupacijo, ki mu predstavlja islam kot religija zgolj glavno mobilizacijsko in kohezivno orodje", rečemo, da je Hamas predvsem nacionalno-osvobodilno gibanje, ki pa v duhu tradicije zmernega političnega islama religijski jezik izkorišča za artikulacijo in širjenje svojih političnih idej.

5 LITERATURA

1. Ahsan, Abdullah. 2004 *Ummet ili nacija?: Kriza identiteta u savremenom muslimanskom društvu*. Sarajevo: Libris.
2. Ayoob, Mohammed. 2008. *The many faces of political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
3. Ben-Porat, Guy. 2010. Religion and secularism in Israel: between politics and sub-politics. V *Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa*, ur. Jeffrey Haynes, 73–90. New York: Routledge.
4. Bröning, Michael. 2011. *The Politics of Change in Palestine: State-Building and Non-Violent Resistance*. New York: Pluto Press.
5. Cavatorta, Francesco. 2010. The Jamiat al-Adl wal-Ihsan: religion, political opposition and stalled democratisation in Morocco. V *Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa*, ur. Jeffrey Haynes, 162–176. New York: Routledge.
6. Ehteshami, Anoushiravan. 2005. Islam as a political force in international politics. V *Islam in World Politics*, ur. Nelly Lahoud in Anthony H. Johns, 170–191. New York: Routledge.
7. Fuller, Graham E. 2004. *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave Macmillan.
8. Gunning, Jeroen. 2007. *Hamas and Politics: Democracy, Religion, Violence*. London: HURST Publishers Ltd.
9. Hamas. 2016. *About Hamas*. Dostopno prek: <http://hamas.ps/en/page/2/> (21. januar 2016).

10. Hamas Covenant 1988. 1988. Dostopno prek: http://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp (21. januar 2016).
11. Hroub, Khaled. 2010. *Hamas: A Beginner's Guide*. New York: Pluto Press.
12. Jensen, Michael Irving. 2009. *The Political Ideology of Hamas: A Grassroots Perspective*. New York: I. B. Tauris & Co Ltd.
13. Juergensmeyer, Mark. 1994. *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Los Angeles: University of California Press.
14. Lahoud, Nelly in Anthony H. Johns. 2005. The World of Islam and the challenge of Islamism. V *Islam in World Politics*, ur. Nelly Lahoud in Anthony H. Johns, 7–28. New York: Routledge.
15. Lybarger, Loren D. 2007. *Identity and Religion in Palestine: The Struggle between Islamism and Secularism in the Occupied Territories*. Princeton: Princeton University Press.
16. Ould Mohamedou, Mohammad-Mahmoud. 2011. *Understanding Al Qaeda: Changing War and Global Politics*. London: Pluto Press.
17. Pappé, Ilan. 2006. *A History of Modern Palestine*. Cambridge: Cambridge University Press.
18. Schlaim, Avi. 2010. *Israel and Palestine: Reappraisals, Revisions, Refutations*. London: Verso.
19. Shboul, Ahmad. 2005. Between rhetoric and reality: Islam and politics in the Arab world. V *Islam in World Politics*, ur. Nelly Lahoud in Anthony H. Johns, 170–191. New York: Routledge.

20. Šterbenc, Primož. 2011. *Zahod in muslimanski svet: akcije in reakcije*. Ljubljana: Založba FDV.
21. Tibi, Bassam. 1997. *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*. New York: Palgrave Macmillan.
22. Usher, Graham. 1999. *Dispatches from Palestine: The Rise and Fall of the Oslo Peace Process*. London: Pluto Press.
23. United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East. 2016a. *Where We Work/Gaza Strip*. Dostopno prek: <http://www.unrwa.org/where-we-work/gaza-strip> (21. januar 2016).
24. United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East. 2016b. *Where We Work/West Bank*. Dostopno prek: <http://www.unrwa.org/where-we-work/west-bank> (21. januar 2016).
25. United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East. 2016c. *Palestine Refugees*. Dostopno prek: <http://www.unrwa.org/palestine-refugees> (21. januar 2016).
26. Yousef, Ahmed. 2014. Judge Hamas on the measures it takes for its people. *The Guardian*. 14. november. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/nov/14/judge-hamas-measures-people-charter-governing-instrument> (20. januar 2016).
27. Zubaida, Sami. 2000. Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey. V *Religion and Democracy*, ur. David Marquand in Ronald L. Nettler, 60–78. Oxford: Blackwell Publishers.