

# Caner Taslamam

## RETORIKA "TERORA" I "DŽIHADA":

### FILOZOFSKI I TEOLOŠKI OSVRT<sup>1</sup>

Cilj ovog teksta jeste ukazivanje na probleme koji su nastali usljed retoričkog korištenja termina "teror" i "džihad", te ukazivanje na činjenicu kako je ta retorika onemogućila uspostavljanje komunikacionog procesa među civilizacijama. Ono na što se u ovom tekstu odnosi riječ "retorika" jeste korištenje dojmljivog jezika radi ostvarenja određenih interesa, a osobito radi postizanja političkih ciljeva.

Uporedo sa okončanjem perioda Hladnog rata, zavladała je ozbiljna atmosfera optimizma u kontekstu pretpostavke da su nestale sve barijere na putu globalizacije. Međutim, *Pandorina kutija* se otvorila 11. septembra 2001. godine; uporedo sa rušenjem dvaju kula u srcu Sjedinjenih Američkih Država, koje izgledaju kao *Leviathan*<sup>[1]</sup> globaliziranog svijeta, ruši se i atmosfera optimizma. Zbog rata u Zaljevu, koji je, 1991. godine, započeo nakon ovog slučaja, dominantnoj atmosferi optimizma se ionako skeptično pristupalo, a u prvi plan je još više izašao stav onih koji su zagovarali tezu "sukoba civilizacija". Rasprave koje je inicirao ovaj slučaj, zadirale su u međusobno različite sfere, od filozofije vjere do političke filozofije, od filozofije jezika do etike i hermeneutike, od međunarodnih odnosa do teologije.

Ovaj esej želim započeti citatom iz intervjuja, koji je Derrida dao komentirajući napade 11 septembra: *"Da bi filozof međusobno razdvojio 'poimanje' i 'legitimitet', mora biti osoba koja traži novi kriterij. Čovjek može definirati, poimati i objasniti određeni lanac događaja ili institucija, koje dovode do rata ili terora, a da im pri tome ni najmanje ne daju za pravo; pri tome ih, štaviše, mogu proklinjati ili pokušati uspostavljati nove institucije. Čovjek može bezuvjetno proklinjati određene terorističke akcije (bio to državni teror ili ne) ne uzimajući u obzir uvjete ili okolnosti koje su ih inicirali i koji su ih čak i legalizirali.*

"[2]

### RETORIČKO KORIŠTENJE POJMA "TEROR"

Prilikom jednog istraživanja ustanovljeno je da postoji 109 različitih definicija terora.<sup>[3]</sup> Danas se veoma često susrećemo sa sljedećim formulacijama: *"Prava definicija terora...", "Pravi terorista je onaj koji...", "Oni za nas kažu da smo teroristi, međutim..."*. U svim ovim formulacijama "teror" se obrađuje kao da je to jedna od Platonovih "ideja" i kao da je "ideja" ono što, isto tako, garantira njegovo "pravo značenje"<sup>[4]</sup>. Zapravo, ne smijemo zaboraviti da je jezik, kao što je to i Wittgenstein pokazao, kolekcija "alata" (tools) koji se uči u društvu i dijeli od strane društva i da svi mi imamo dio jedne velike igre jezika.<sup>[5]</sup> Nakon poimanja socijalne strukture jezika, naše rečenice koje su u vezi sa definiranjem terora možemo korigirati na sljedeći način: *"Pod pojmom teror ljudi u biti misle na...", "Prema definiciji FBI-a, teroristi su..."* ili *"Glede stava Hizballaha, teroristi su..."*. Takve formulacije će osigurati da uočimo kako definicije terora nisu čiste; da su u vezi sa određenim interesima i ideologijama. Kao što je Foucault rekao: *"Suočeni smo sa proizvodnjom istine uz pomoć sile."*<sup>[6]</sup> Jedan od načina upotrebe sile u svojstvu oruđa jeste i diktiranje načina na koji se treba koristiti jezik.

Pojam "teror" prvi put je aktualiziran 1789. godine u vrijeme Francuske revolucije.<sup>[7]</sup> Za razliku od naše svakodnevne upotrebe, pojam "teror", koji se ovdje koristio od strane jakobinaca, nosio je pozitivno značenje, a to je zbog toga što su akcije, koje su podrazumijevale upotrebu sile i koje su od strane jakobinaca nazvane "terorom" izgledale neophodne za postizanje mira. Danas, pak, "teror", kao što svi vrlo dobro znamo, nosi negativno značenje. A zbog negativnog značenja "terora", svi "teroristom" nastoje okarakterizirati suprotnu stranu sa kojom je u borbi. Ovakvo činjenično stanje, pak, dovodi do toga da se određena osoba prema jednim proglašava za "borca za slobodu", dok je, prema drugima, ista ta osoba "terorista". Ilustracije radi, Fadlullah, utemeljitelj Hizballaha, koji mnogi proglašavaju terorističkom organizacijom, kaže sljedeće: *"Ne smatramo se teroristima, pošto mi ne vjerujemo u terorizam. Nije terorizam boriti se protiv onih koji su okupirali našu domovinu. Mi sebe smatramo mudžahidima, koji se bore u jednom svetom ratu."*<sup>[8]</sup> Djelovanju svoje organizacije Fadlullah daje legitimitet definirajući to kao "oslobodilački rat".

S druge strane, FBI teror definira na sljedeći način: *"Teror je protuzakonito korištenje sile i moći protiv čovjeka ili imovine radi prisile ili slamanja vlade, cijelog ili dijela civilne populacije u ime određenih političkih ili socijalnih ciljeva."*<sup>[9]</sup> To što se u ovoj formulaciji namjesto "nevinih ljudi" koristi termin "civilna populacija" ili što se ističu akcije koje se vode protiv vlade (države), proističe iz pozicije koju ima FBI. Historijski, pojam terora se prvi put koristio u vrijeme Francuske revolucije, kako bi se naglasio teror koji primjenjuje država. S druge strane, međunarodne konvencije, poput Hague konvencija s kraja XIX i početka XX stoljeća i Ženevske konvencije potpisane 1949. godine, ukazuju na činjenicu da je moguće naići na djelovanja na nivou države koja imaju elemente zločina. U tom slučaju, teror je etičko pitanje koje ne proističe iz identiteta subjekata, već iz prirode metoda i žrtava.<sup>[10]</sup> Neetičkim se smatra napad na civile, pošto na superiornu opremljenost vojske moćnim oružjem i topovima, civili mogu odgovoriti jedino golim rukama. Međutim, s druge strane i položaj mnogih vojnika ili militanata, koji se bore protiv armija opremljenih visokom tehnologijom se, zapravo, znatno ne razlikuje od civila sukobljenih sa vojskom, pošto su i oni, isto tako, u lošem i beznadnom položaju naspram savremenih aviona-bombardera. Habermas na sljedeći način skreće pozornost na etički problem koji je prouzročio ovu asimetričnost: *"Međutim, asimetričnost između zračne uništavajuće sile mnoštva raketa podesnih za višenamjensku upotrebu, čuda tehnologije koja se elektronski kontroliraju, i ratnika zapuštenih brada koji su na kopnu opremljeni kalašnjikovima stoji kao slika koja izaziva etičko gnušanje."*<sup>[11]</sup>

Jedna od najinteresantnijih retoričkih upotreba termina "teror" zabilježene je u odnosu Amerikanaca naspram afganistanskih boraca. Afganistanske mudžahide Amerika je proglasila "svetim ratnicima" i pružala im je pomoć u ratu koji su vodili protiv sovjetske okupacije.<sup>[12]</sup> A kada je Amerika počela bivati na meti talibanskih napada, "sveti ratnici" su preobraženi u "teroriste", te su, isto tako, postali prva meta "antiterorističkog rata".

Svaka upotreba sile još više otežava uspostavu dijaloga među zavađenim stranama; svaka smrt civilnog ili nevinog čovjeka potpiruje osjećaj osвете članova nacije ili plemena i tako biva povodom da se lančane osvetničke reakcije pretvore u valove nasilja. Derrida kaže da svaka "teroristička" organizacija tvrdi kako, u cilju samoodbrane, odgovaraju na "terorizam" – terorizam, koji se ne naziva terorizmom i koji je skriven ispod legitimnosti sa manjom ili većom uvjerljivošću - koji se, prije njihovog djelovanja, realizirao od strane države.<sup>[13]</sup> Pjesma koju je Coady citirao u svom tekstu "Etika terorizma" na sljedeći način ironično preispituje retoriziranje pojma "teror":

*Ružno je bacati bombu,*

*A bombardiranje je lijepo,*

*Ukratko, značenje terora*

*Vežano je za to ko nosi krunu vlasti.*<sup>[14]</sup>

Coady kaže da je motivacija, koja leži iza "jezičkog korištenja" kojem, radi legitimiranja svog djelovanja, pribjegavaju oni koji primjenjuju silu, u vezi sa time da li su "oni" sa "nama" ili nisu.<sup>[15]</sup> Američki filozof Tomis Kapitan veoma lijepo objašnjava štetu retoričkog korištenja terora: *"Retorika se koristi prilikom ušutkivanja političkih rasprava koje imaju određeno značenje. Oni koji bi u normalnim okolnostima postavili pitanje "zašto?", strahuju da, kao neko ko ima umjeren pristup u kontekstu terora, ne padnu pod utjecaj. Oni koji retoriku koriste na militaristički način, retoriku koriste u cilju svjesnog izvrtanja smisla razlike kritičkog pristupa i kompromisnog pristupa. Oni što su pali pod utjecaj retorike jačaju kariku osвете Podržavanjem svojih vlada koje akcije primjene sile provode ne samo nad onima koji su umiješani u terorističke akcije, već i nad narodom kojem oni pripadaju – pošto su većinom i teroristi civili i, ne miješajući se previše sa njima, žive zajedno sa ostalim civilima. Na kraju – pod imenom 'odmazda' ili 'anti-teror', koji se dakle ne oslovljava kao 'terorizam' – dolazi do povećanja politički motiviranog nasilja protiv civila. Retorika terora poznaje samo jezik sile. A oni koji sebe vide kao žrtve napodnošljive nepravde i koji djeluju indiferentni za sporazum i prihvatljive kompromise sa onima koji nad njima primjenjuju nasilje, opredjeljuju se da na nasilje odgovaraju još većim nasiljem."*<sup>[16]</sup> Istraživanje koje je provedeno među počiniteljima samoubilačkih napada pokazuje da je većina njih na svirep način izgubilo nekog od bliskih osoba.<sup>[17]</sup> Ovo istraživanje potvrđuje da – zbog toga što ove akcije pobuđuju lančani osjećaj osвете

- nakon svake akcije nasilja svjetski mir zapada u sve veću opasnost.

Jedna od mogućih štetnih posljedica retoričkog korištenja pojma "teror" sa aspekta onih koji koriste tu retoriku, jeste činjenica da to olakšava ujedinjenje, stvaranje koalicije međusobno različitih, čak međusobno neprijateljski nastrojenih grupa u okvirima akcija nasilja. Ilustracije radi, "džihad" i ostale islamske pojmove, El-Kaida je retorički koristila protiv Šiita, isto kao što je koristila protiv SAD-a i u Afganistanu je načinila nekoli Šiita. Kada bi se pod zajedničkim imeniteljem, kao što je

SAD-a i u Afganistanu je načinima pokolj Šiita. Kada bi se pod zajedničkim imeniteljem, kao što je "islamski teroristi", ujedinili Šiiti i El-Kaida, i kada bi Iran, za koji se smatra da posjeduje oružje za masovno uništenje, odlučio da to oružje podijeli sa El-Kaidom, zar to ne bi prouzročilo nove katastrofe za one koji nastupaju pod motom "rat protiv terorizma"? Osim toga, veoma su rijetka politička pitanja u kojima je vidljiva podudarnost stavova zemalja sa većinskom muslimanskom populacijom. Jedno od tih rijetko susretljivih pitanja jeste stav da se prema palestinskom narodu nepravedno postupa. Okarakterizirati palestinske grupe, koje se bore protiv Izraela, kao "terorističke organizacije" poput El-Kaide, može, sa jedne strane, biti povod za još nemilosrdniji odnos svjetske javnosti prema Palestincima, međutim, u isto vrijeme, može prouzročiti i porast simpatizera El-Kaide širom svijeta.

Etiketirati neku akciju terminima "anti-teroristički rat" ili "džihad" i insistirati da se ta akcija bespogovorno prihvati ispravnom neprihvatljivo je sa aspekta etike. Oni koji sa takvom retorikom primjenjuju nasilje, tvrde kako istraga svake vrste pripada njima. Međutim, rasprave o tome da li su načinjene akcije osnovane ili ne, ne mogu se zasjeniti i prekriti davanjem kojekakvih imena i determiniranjem pojmova koja se čine u skladu sa određenim interesima. Ono što treba uraditi jeste izdvajanje svake "akcije" od ostalih i analiziranje sa analitičkog stajališta. Zbog toga što se sa aspekta povoda i namjene međusobno razlikuju, pogrešno je sve akcije staviti u istu grupu i sa jednim imeniteljem. Osim toga, oni koji misle da će ova metoda biti djelotvorna u kontekstu usmjeravanja javnog mnijenja, ne smiju gubiti iz vida da time nesvjesno mogu utjecati i na povećanje broja neprijatelja.

## Retoričko korištenje pojma "DŽIHAD"

Bez ikakve sumnje, u islamu su, poput "terora", mnogi termini korišteni retorički, a tu svakako treba posebno istaći "džihad". Međutim, prema muslimanima, postoje značajne razlike između ontološkog statusa kur'anskih pojmova i ontološkog statusa pojmova koji su proizvedeni od strane čovjeka. Značenje pojma "teror" možemo pokušati ustanoviti jedino sociološkom analizom. Sociološka i povijesna analiza i ustanovljavanje odnosa na relaciji politika-društvo, je, isto tako, nužnost za razumijevanje kako se koristi islamska terminologija. Međutim, islamski termini su, za razliku od "terora", korišteni u tekstu – u Kur'anu - gdje možemo saznati "pravo značenje" ovih termina. Ove pojmove možemo pokušati dešifrirati jednim konsekventnim hermeneutičkim pristupom kur'anskom tekstu. Kur'an je, prema islamskom učenju, tekst kojim je Bog uspostavio odnos sa ljudima i najosnovnija dužnost vjerovjesnika Muhammeda, a. s., je bila da čovječanstvu dostavi ovu poruku. Zbog toga što potječe od Boga, Kur'an je nadljudske prirode, međutim, jezikom, harfovima i rečenicama, on je za čovjeka. Ova njegova nadljudska dimenzija sigurnost je za "istinsko značenje" vjerskih termina. A to što je on za čovjeka čini nužnim razvijanje konsekventnog pristupa radi razumijevanja "istinskog značenja". Međutim, radovi u tom kontekstu bi se trebali sprovesti ne zaboravljajući da ljudski komentari nisu pod garancijom i apsolutni kao što je to Božija objava (vahj).

Iako su ljudski interesi, pogrešna razumijevanja, utjecaj starih običaja i političke potrebe prouzročile pogrešno tumačenje Kur'ana, odstupanja u poimanju ili davanje prioriteta ostalim vjerskim izvorima (apokrifni hadisi ili fetve), Kur'an ne prestaje biti knjiga koja nosi "istinsko značenje". Bez obzira na ozbiljne razlike među njima, zajednička odlika većine islamskih mislilaca modernog doba jeste činjenica da oni kritiziraju stavljanje hadisa ispred autoriteta Kur'ana. Sejjid Ahmed Han, Muhammed Abduh, Rešit Riza, Mehmed Akif, Ahmed Emin, Tevfik Sidki, Mahmud Ebu-Rejje, Muhammed el-Gazali, Fazlurrahman samo su neki od tih mislilaca. [\[18\]](#) Iz islamskih izvora čitamo da su ove kritike načinjene u današnje vrijeme zapravo veoma učestalo bile prisutne i u nekoliko prvih stoljeća nakon smrti Muhammeda, a. s. Detalj na koji ovdje treba skrenuti posebnu pozornost jeste to da temeljno pitanje koje kritiziraju ovi mislioci nije to da li se Vjerovjesnikove riječi stavljaju ispred ili namjesto Kur'ana, jer, prema islamskom učenju, Vjerovjesnik nije rekao ništa što je oprečno Kur'anu. Ono što

se kritizira jeste činjenica da je, zbog ljudskih grešaka, nenamjerno ili namjerno, ili iz političkih razloga, u hadise, koji su sakupljeni u 3 – 4 stoljeća nakon Vjerovjesnikove smrti, uneseno mnogo oprečnih pitanja. (Smatramo da je najkategoričniji dokaz vjerodostojnosti hadisa to da li je on u protivrječnosti sa Kur'anom.) Kao što je to uspješno pokazao i turski istraživač M. Fuad Sezgin, veoma ozbiljni problemi nalaze se čak i u Buhariji, kao jednoj od najpovjerljivijih zbirki hadisa. [\[19\]](#) Jedini način rješavanja problema jeste iznošenje konsekventnog hermeneutičkog pristupa, eliminirati apokrifne hadise, fetve i pogrešna tumačenja Kur'ana, koji su proistekli osobito iz političkih razloga, te precizirati islamski stav u kontekstu pitanja kao što su džihad, rat i sloboda vjere.

Hasan Sabbah ve Hašhaši (XII i XIII stoljeće) predstavljali poznati primjer retoriziranja vjerskih

muslimanskih termina s namjerom postizanja političkih ciljeva.<sup>[20]</sup> I u skorije vrijeme je, isto tako, vidljiv niz primjera retoriziranja vjerskih pojmova. Lideri muslimanskih zemalja koje su, tokom rata u Zaljevu (1991. godine), uzeli učešće u koaliciji na čelu sa Amerikom protiv Saddama Husejina, od vjerskih autoriteta su dobili fetvu kako bi ozvaničili ovaj svoj stav i kako bi ga prikazali kao djelo koje je u skladu sa islamskim učenjem.<sup>[21]</sup> S druge strane, Usame bin Ladin je, fetvom islamskih alima, pokazao da je rat u Zaljevu jedan od razloga borbe (džihada) koju vodi protiv Amerike.<sup>[22]</sup> Navedeni primjeri su samo ilustracija nebrojenih slučajeva retoričkog korištenja "džihada" i ostalih islamskih termina. Zapravo, bez korištenja islamske legitimnosti na Bliskom Istoku je veoma teško pokrenuti neki rat, voditi borbu. Razlog tome leži u činjenici da je od samog početka do danas islam neprestano bio najbitniji faktor kulture ovog područja. Kada je rat u pitanju, čak su i oni najsekularniji retorički koristili vjerske termine kako bi formirali javno mnijenje i pridobili podršku naroda. David Rapoport na sljedeći način ističe kako je, unatoč tome što je bio sekularni lider koji se borio protiv radikalnih muslimana, Saddam Husejin koristio "džihad" u cilju mobiliziranja iračkog naroda: *"Pozvao je na džihad kako bi sveta mjesta Saudijske Arabije oslobodio od šejtana i okupacije; kako bi Ćafire (Zapadnjake) istjerao sa ove zemlje. Kolor fotografija koja prikazuje Saddama bez košulje kako u Mekki ljubi mesdžid, zajedno sa drugom fotografijom na kojoj u vojnoj uniformi klanja namaz u najsvetijem islamskom mesdžidu, naizmjenično su se mijenjale u pozadini u trenutku dok je čitao svoj govor poziva na džihad. U jeziku kojeg je koristio od avgusta 1990. godine, kada je počela kriza, veoma često je koristio vjerske reference. Ove činjenice su sadržavale niz ironija: Saddamova partija, koju su osnovali kršćani, činila je ozbiljne napore kako bi od Iraka načinila sekularnu državu, a vrijeme kada je Saddam držao ovaj svoj govor bilo je vrijeme kada je tek izašla iz veoma skupog rata protiv radikalnih islamista."*<sup>[23]</sup>

## KUR'ANSKO ZNAČENJE POJMA "DŽIHAD"

Riječ "džihad" se u Kur'anu koristi u značenju "truditi se, boriti se". Pojam "džihad" posjeduje i svoje psihološke, intelektualne i socijalne dimenzije. Džihadom se nazivaju i ratovi koji se vode u ime Boga, pošto ovi ratovi podrazumijevaju borbu koja se vodi protiv neprijatelja.<sup>[24]</sup> Jedan od ajeta u kojima se riječ "džihad" koristi u ovom značenju glasi:

**Krećite u boj, bili slabi ili snažni, i borite se na Allahovu putu zalažući imetke svoje i živote svoje! To vam je, da znate, bolje!** (9- At-Tawba, 41)

Riječi "kital" i "harb", koje se spominju u Kur'anu se, isto tako, koriste u značenju rata, međutim u literaturi koja govori o ovom pitanju u prvom planu se više koristi riječ "džihad", te se ratovi vođeni u ime islama generalno obrađuju pod ovim imenom. Međutim, onaj ko u islamu istražuje pitanje "rata/džihada" u obzir mora uzeti sve kur'anske ajete u kojima se spominju ove riječi.

Iako se u dosta slučajeva drukčije reflektira u praksi, može se reći da postoji zajednički stav o tome kako muslimani mogu učestvovati u ratovima koji se vode u ime Allaha, dž. š., i da ne mogu ratovati za lične, individualne interese. Međutim, najveća razlika pojavljuje se po pitanju da li je "džihad" odbrambeni rat koji se vodi od strane muslimana, ili je to rat koji se vodi protiv pristalica ostalih religija i to samo zbog toga što oni pripadaju tim vjerama. Ako, pak, u razmatranje uzmemo Kur'an kao cjelinu, sasvim jednostavno će biti jasno da su kur'anski ajeti koji govore o ratu u vezi sa onima koji započnu rat protiv muslimana. Dva ajeta koja govore o tome su sljedeća:

**I borite se protiv njih sve dok mnogoboštva ne nestane i dok se Allahova vjera slobodno ispovijedati ne mogne. Pa ako se okane, onda neprijateljstvo prestaje, jedino protiv nasilnika ostaje.** (2- Al-Baqara, 193)

**Dopušta se odbrana onima koje drugi napadnu, zato što im se nasilje čini - a Allah ih je, doista, kadar pomoći.** (22- Al-Hadždž, 39)

Kao što se vidi, Kur'anom je dozvoljen jedino rat protiv onih koji napadaju. Isti stav zauzimaju i šerijatski pravnici (fakihi) Hanefijskog mesheba, te pojedini fakihi Hambelijskog i Malikijskog mesheba. Međutim, nasuprot tome, Šafijski mesheb i određeni šerijatski pravnici Hambelijskog i Malikijskog mesheba dovoljan razlog za rat vide u tome da je neko pristalica druge vjere mimo islama.<sup>[25]</sup> Svoje stavove o ovom pitanju, pravnici Šafijskog mesheba su nastojali podržati 5. ajetom 9. kur'anske sure At-Tawba:

**Kada prođu sveti mjeseci, ubijajte mnogobošce gdje god ih nađete, zarobljavajte ih, opsjedajte i na svakome prolazu dočekujte! Pa ako se pokaju i budu molitvu obavljali i zekat davali, ostavite ih na miru, jer Allah zaista prašta i samilostan je.** (9- At-Tawba, 5)



Međutim, ukoliko se ovaj ajet prouči u kontekstu cijele sure u kojoj se nalazi, sasvim jednostavno će postati jasno da se ovaj ajet odnosi na one koji vode rat protiv muslimana i koji se ne pridržavaju uvjeta međusobno sklopljenih sporazuma. Ako čak proučimo samo prvi ajet pomenute sure At-Tawba, osigurat će nam da shvatimo kako dozvola za rat o kojoj se govori u ovoj suri ne podrazumijeva dozvolu za rat protiv svih koji nisu muslimani, da se to odnosi na određenu skupinu koja se bori protiv Vjerovjesnika i njegovih ashaba:

**Obznana od Allaha i Njegova Poslanika onim mnogobošcima s kojima ste zaključili ugovore.** (9- At-Tawba, 1)

Iz narednih ajeta sure At-Tawba postaje sasvim jasno da su osobe o kojima se govori oni koji prvi izvrše napad:

**12. A ako prekrše zakletve svoje, poslije zaključenja ugovora s njima, i ako vjeru vašu budu vrijeđali, onda se borite protiv kolovođa bezvjerstva - za njih, doista, ne postoje zakletve - da bi se okanili.**

**13. Zar se nećete boriti protiv ljudi koji su zakletve svoje prekršili i nastojali protjerati Poslanika, i prvi vas napali? Zar ih se bojite? Preče je da se Allaha bojite, ako ste vjernici.** (9- At-Tawba,12-13)

U slučaju da ajet nisu izuzimali iz konteksta cijele sure, šerijatski pravnici Šafijskog mesheba bi veoma jednostavno došli do zaključka i stava da biti "ćafir" ne može biti dovoljan razlog za započinjanje rata.[\[26\]](#) Pristup Kur'anu kao cjelini i proučavanje ajeta zajedno sa onima koji im prethode i koji dolaze nakon njega (sijak-sibak) trebali bi biti najbitniji princip za mogućnost konsekventnog hermeneutičkog pristupa Kur'anu. Šafijski pravnici kažu kako su ajeti koji rat muslimana vežu za uvjet da budu napadnuti derogirani, te su svoju tezu nastojali podržati koristeći određene hadise.

Ahmet Özel ističe kako nikakvo naučno uporište nema tvrdnja da su kur'anski ajeti koji govore o džihadu međusobno derogirani.[\[27\]](#) Koju su ulogu u određivanju vjerskih načela imali hadisi i tvrdnja da jedan dio Kur'ana derogira drugi dio (nasih-mensuh) i dan-danas je jedno od najdiskutabilnijih pitanja islama. Zbog toga što ne postoji lista ajeta koji su ajeti poništeni, a koji nisu, oni koji zastupaju stav o postojanju derogacije u Kur'anu su pravo na taj odabir i klasifikaciju prepustili meshepskim imamima. Muhammed Asad kaže da tvrdnja o postojanju derogacije u Kur'anu nema nikakvo kur'ansko uporište, da oni koji nastupaju sa tom tvrdnjom ne mogu navesti čak niti jedan vjerodostojan hadis koji bi potkrijepio njihov stav.[\[28\]](#) Odredba na koju se u ovom trenutku trebamo podsjetiti jeste odredba o kamenovanju žene koja je počinila blud. Naime, iako je u potpunoj protivrječnosti sa Kur'anom, ova odredba se nastojala utemeljiti pozivajući se na tvrdnje o postojanju derogacije. Ako zaštitu cjelovitosti Kur'ana uzimamo kao temeljni princip u svom hermeneutičkom pristupu Kur'anu – mi smatramo da tako treba biti – onda se trebamo suprotstaviti onima koji kažu da je jedan dio Kur'ana derogiran, ili dokinut njegovim drugim dijelom i onima koji zaspaju tvrdnju o postojanju derogacije a koji ne mogu iznijeti kriterij o tome koji su dijelovi dokinuti, koji bi mogli svi prihvatiti. Da bi određeni ajeti mogli derogirati druge, onda među kur'anskim ajetima mora postojati protivrječnost. Ova postavka je, pak, protivrječna ajetu koji kaže da u Kur'anu nema protivrječnosti:

**A zašto oni ne razmisle o Kur'anu? Da je on od nekog drugog, a ne od Allaha, sigurno bi u njemu našli mnoge protivrječnosti.** (4- An-Nisa', 82)

Osim toga, kao što smo i prethodno naglasili, na mnoge apokrifne hadise moguće je naići čak i u "najpovjerljivijim" zbirkama hadisa. Ovo pitanje je od naročite važnosti sa aspekta rasprave u ovoj studiji. Ispred Kur'ana se, praktično, stavljaju pojedini autoriteti šerijatskog prava, koji kažu da su "poništeni" ajeti koji se kose sa njihovim stavovima i koji su, iz tomova koji su zapreminski veći od Kur'ana i koji sadrže i hadise izmišljene s političkim ciljevima, probrali hadise koji odgovaraju njihovim stavovima. Komentarima ovih šerijatskih pravnika trebamo pristupati imajući u vidu političke uvjete vremena u kome su oni živjeli. Političari iz prvog perioda islama su željeli da u rat protiv vanjskog neprijatelja uključe grupe koje su zbog plemenskih sukoba bile u zavadi, te da se, za nova osvajanja, okoriste potencijalima ovih ljudi. S time u vezi možemo reći da je nastanak retorike "džihada" u bliskoj sprezi sa razvojem političkih dešavanja. Ova retorika se nije koristila samo protiv muslimana; muslimani su, isto tako, u mnogim slučajevima jedni druge proglašavali nevjernicima i na taj način su retorikom "džihada" okoristili kako bi mase uvele u rat protiv protivnika. Tvrdnja o postojanju derogacije u Kur'anu i apokrifni hadisi odigrali su bitnu ulogu u predstavljanju "džihada" kao "rata protiv nevjernika" namjesto stvarnog kur'anskog značenja tog pojma, a to, praktično, znači preprestan rat.

A drugi dio problema koje su prouzročili apokrifni hadisi, fetve i tvrdnje o derogaciji u Kur'anu u vezi su sa slobodom ispoljavanja vjere; ubijanje muslimana koji promijene vjeru i onih koji odbijaju klanjati namaz, batinanje onih koji ne izvršavaju vjerske obrede kao što je post samo su neki od tih problema. Međutim, neki od kur'anskih ajeta koji govore o slobodi u vjeri su i sljedeći:

**U vjeri nema prisiljavanja...** (2- Al-Baqara, 256)

**Ti poučavaj - tvoje je da poučavaš, ti vlast nad njima nemaš!** (88- Al-Gašija, 21-22)

Sa aspekta međucivilizacijskog kontakta i komunikacije, velike koristi će osigurati jasno shvatanje činjenice da, prema islamskom učenju, razlog za rat nije to što je neko pripadnik neke druge vjere i da u islamu nema prisile. Razlog prvome je sasvim očit; ova tvrdnja (nužnost ratovanja protiv pripadnika drugih vjeroispovijesti) znači biti u konstantnom stanju rata, a to čini nemogućim uspostavljanje komunikacije. Što se, pak, tiče drugog razloga, on se, za razliku od prvog, na prvi pogled poima samo kao problem unutar muslimanskog društva. Međutim, ne smije se zaboraviti da je vjerska dužnost pozivati ljude na Pravi Put. [\[29\]](#) Nemoguće je uspostaviti komunikaciju u okruženju gdje se na jednoj strani "drugi" pozivaju u islam, a na drugoj se u muslimanskim zemljama ubijaju muslimani koji pređu na drugu vjeru. (Zbog takvog poimanja, u Afganistanu su, početkom 2006. godine, htjeli ubiti čovjeka koji je prešao na kršćanstvo.) Pogrešno poimanje džihada, koje se, unatoč kur'anskim ajetima, prezentira u vjerskoj ambalaži, i vjersko prisiljavanje vodi nas komunikacionoj patologiji. Nije naročito teško zaključiti da će nasilje zavladati svijetom u kome nije uspostavljena međucivilizacijska komunikacija.

## KUR'AN I ETIKA RATOVANJA

Danas se veoma često vode rasprave o tome da li je kur'anski pristup ratu prihvatljiv sa aspekta etike ili nije. Pristup "drugima" – pristupi mimo mira – mogu, kao što ćemo to uskoro pokazati, biti na jedan od četiri različita načina. Onaj koji kur'anski pristup smatra neprihvatljivim, trebao bi pokazati jednu od alternativa koja bi bila ispravnija. Smatramo da je kur'anski stav o ratu – ne svih muslimanskih zajednica kroz historiju – prihvatljiv sa aspekta etike i da je to stav koji je u skladu sa zdravim razumom. Četiri različita pristupa koja smo maločas spomenuli su sljedeći:

1- Ratovati bez racionalnog ili nekog opravdanog razloga: Ovaj pristup je, kao što smo to ranije pokazali, u suprotnosti sa kur'anskim učenjem. U povijesti Thugsi predstavljaju primjer koji je u skladu sa ovim načinom upuštanja u rat. Oni su, u znak žrtve boginji Kali, pobili mnogo nedužnih ljudi, koji su prolazili pored njih i koje su uspjeli uhvatiti. [\[30\]](#) Smatra se da su, tokom svog postojanja od 1200 godina, Thugsi pobili oko milion ljudi. [\[31\]](#)

2- Ratovati iz racionalnih razloga: Nema nikakve sumnje da racionalni razlozi, poput ekonomskih interesa, u biti predstavljaju najbitnije razloge za rat. Zanemarujući brigu o pravičnosti, pravi cilj onih koji ratuju iz racionalnih pobuda jeste postizanje i održavanje moći. Unatoč činjenici što je ovaj pristup tokom povijesti bio veoma često primjenjivan, u biti on sa filozofskog aspekta nije nailazio na odobravanje. Machiavelli je postao slavan podržavajući ovaj pristup [\[32\]](#) i poslije toga je u mnogim filozofskim pristupima zastupao slične ideje (naprimjer, u socijalnom darvinizmu). Kur'anski ajeti (kao što je 39. ajet 22. sure Al-Hadždž), koji dopuštaju rat samo u slučaju napada, ne odobravaju ovaj pristup. Međutim, kao što se to vidi iz primjera koje smo do sada analizirali, u ishodu korištenja vjere u političke ciljeve, autoritet Kur'ana je nadmašen od strane šerijatskih pravnika (fakiha), tvrdnjama o postojanju derogacije u Kur'anu i komentarima apokrifnih hadisa. U mnogim slučajevima kada je narod podstican na rat, racionalni razlozi, koji su uvijek zasnovani na ovosvjetskim interesima, zastupani su pod plaštom vjerske retorike i zasnovani na opravdanim razlozima rata.

3- Bezuvietni pacifizam: Uporedo sa činjenicom da je protiv apsolutnog pacifizma, Kuran drži da je praštanje bolje od kažnjavanja. To možemo shvatiti i iz sljedećih ajeta:

**Dobro i zlo nisu isto! Zlo dobrim uzvratiti, pa će ti dušmanin tvoj odjednom prisni prijatelj postati.** (41- Fussilat, 34)

**Strpljivo podnostiti i praštati - tako treba svaki pametan postupiti.** (42- Aš-Šura, 43)

Kur'an propagira praštanje, ali ne zagovara pasivnost u svim situacijama i po svaku cijenu. Iz različitih perspektiva treba pristupati pacifizmu koji se primjenjuje individualno – kao što je to bilo u primjeru Ghandija – ili od strane manje zajednice i pacifizmu vidljivom kada se teži potpuno uništiti

cijela jedna zajednica. Muslimani se pozivaju na rat u slučajevima kada su napadnuti i kada im prijete opasnost od istrebljenja. Apsolutni i bezuvjetni pacifizam će dovesti do porasta apetita agresora, a, isto tako, značit će i odobrenje za ubijanje djece, žena i staraca. Iz tog razloga, bezuvjetni pacifizam je u suprotnosti sa zdravim razumom, a, također, i problematičan sa aspekta etike.

4- Ratovati iz opravdanog (razumnog) razloga: Kur'an dozvoljava rat u slučaju postojanja opravdanog razloga za to, a taj opravdani razlog jeste slučaj agresije ili napada. (Oni koji legalnim smatraju rat protiv svih onih koji nisu muslimani, obezvrijedili su traganje za opravdanim razlozima i na taj način su došli do slobode vođenja rata protiv koga žele.) Kur'anski stav o ratu, koji je u vezi sa napadom, je, među ovdje navedenim solucijama, onaj koji je, sa aspekta etike, najkonsekventniji i u najvećem skladu sa zdravim razumom. Samoodbrana se i u međunarodnom pravu ubraja među najprirodnija i najneprikosnovenija prava čovjeka. Prema 51. tački rezolucije Ujedinjenih Nacija, pravo na samoodbranu imaju oni koji izloženi napadu. [\[33\]](#)

Bilo je onih koje je interesiralo zašto se u Kur'anu govori o tome da se ljudi mogu ubijati, pa čak to bilo i u vrijeme rata. Veoma je bitno to što jedna istinska vjera iznosi stavove u vezi sa ratom, nepoželjnom, ali, isto tako, ponekad i neizbježnom situacijom. Islam zabranjuje ubijanje. Prema tome, u slučaju da se u Kur'anu rat nije prikazao kao izuzetno stanje gdje se odobrava ubistvo, u tom slučaju bi se moglo doći do zaključka da islam podržava apolutni pacifizam.

Pored činjenice da se rat odobrava samo u slučaju odbrane, u Kur'anu postoje i druga bitna pitanja koja su u vezi sa "ratom". Jedno od najbitnijih pitanja jeste činjenica da, mimo Muhammeda, a. s., ne postoji nijedan čovjek čije su odluke, putem objave, potvrđene u Kur'anu. Iz tog razloga, nijedan čovjek ne može ustvrditi da je, epistemološki, u povlaštenijoj poziciji od drugih ljudi i da su njegove odluke i stavovi o započinjanju rata neprikosnoveni. Mnogi vjerski autoriteti različitih vjera su tokom povijesti tvrdili kako se oni nalaze u epistemološki drukčijem položaju u odnosu na ostale članove zajednice. Ilustracije radi, govoreći kako se nalazi pod zaštitom Svetog Duha (meleka Džebraila), Crkva je tvrdila da je njen epistemološki položaj drukčiji od naroda i na taj način je nastojala utemeljiti ispravnost svih svojih odluka i stavova. Unatoč činjenici da u Kur'anu nema opravdanja za ovakve tvrdnje, i u islamskom svijetu je, isto tako, bilo onih koji su nastupali sa sličnim tvrdnjama. Vjerovalo se da su određeni ljudi evlije i da zbog svog epistemološkog položaja posjeduju određena specijalna znanja koja običan čovjek nikada ne može dokučiti; tvrdilo se kako se svaka odluka ovih ljudi treba bespogovorno prihvatiti. Ukoliko se pored tvrdnje da je neko evlija prihvati da je još i Mehdi, onda se još mnogo više osjeća privrženost toj osobi. Ovakva vjerovanja, prihvatanja da su neprikosnoveno ispravni pozivi na rat ovih osoba, za koje se vjeruju da imaju poseban status, bili su, a bit će i ubuduće, povod zanemarivanja rasprava da li su ti ratovi u skladu ili oprečni Kur'anu, da li su pravični ili nepravični.

Ubjeđenje da će se pred Smak svijeta pojaviti Mehdi, da će ratovati protiv nevjernika i da će pod njegovim vodstvom islam pobijediti, prisutno je i kod Sunnita, a isto tako i kod Šiita. Generalno, Šiiti tvrde da je Mehdi osoba koja se skriva više od 1100 godina. Pitanje Mehdije je u šiizmu toliko

bitno da je imalo ulogu u uvjerenju da je, zbog toga što je imao toliku moć da načini revoluciju, Ajetullaha Homeinija Mehdi postavio za svog zamjenika dok se on lično ne pojavi. Što se, pak, tiče sunnita, lideri stotina džemata te škole proglasilo se za Mehdije. Osoba za koju se vjeruje da je Mehdi postiže ogromni politički utjecaj nad onima koji ga slijede. Kada se pogleda iz Weberove perspektive, vidi se da *Mehdije* predstavljaju najapsolutniji model karizmatičnog autoriteta. Hasan Sabbah, čije se ime nezaobilazno spominje u svim raspravama o korijenima terorizma, je, isto tako, zloupotrebljavao ovo ubjeđenje. [\[34\]](#) Premda, u Kur'anu ne postoji niti jedan jedini ajet koji govori o Mehdiu. Većina modernih istraživanja hadisa dokazala su da su hadisi koji govore o Mehdiu apokrifni i da su fabrikovani radi postizanja određenih političkih ciljeva. [\[35\]](#) Značaj pitanja će se vjerovatno bolje shvatiti ukoliko podsjetimo na činjenicu da su se širile određene glasine o tome da bi i Usama bin Ladin mogao biti Mehdi. [\[36\]](#) Umjesto zaključka možemo iznijeti činjenicu da Kur'an ne potvrđuje da će nakon Muhammeda, a. s., bilo koji čovjek epistemološki biti u posebnoj povlaštenoj poziciji. Prema tome, imputacijom superiornih epistemoloških odlika određenim osobama ne može dati legitimitet pokretanju nepravičnog rata.

Pored uvjeta pokretanja rata, sa aspekta etike je, isto tako, bitan i način na koji će se voditi taj rat (*jus in bello*). Kao što se u ratu koji je pokrenut iz razumnih i opravdanih razloga mogu činiti nepravične akcije, isto tako se na pravičan način može voditi rat koji je započet iz neopravdanih razloga. Sljedeći kur'anski ajet bi se trebao imati u vidu u kontekstu načina vođenja rata:

**I borite se na Allahovom putu protiv onih koji se bore protiv vas, ali vi ne otpočinjite borbu! - Allah, doista, ne voli one koji zapodijevaju kavgu.** (2- Al-Baqara, 190)

Kao što se vidi, dok dozvoljava borbu protiv onih koji započinju rat, Kur'an ne govori da je sve dozvoljeno nakon što otpočne borba. Naprotiv, Kur'an savjetuje da se u toku rata ne ide u krajnost. Svaki rat predstavlja jedan novi fenomen. Razlika između starog i novog naoružanja isto tako jačaju raspravu o načinu ratovanja. To što, izuzev određenih glavnih principa, ne daje detalje u vezi da ratovanjem, Kur'an pruža svojevrsnu fleksibilnost razvijanju metoda koje su u skladu sa uvjetima vremena. Kao što je to rekao John Kalsay, koji je sa aspekta komparativnih etičkih radova obradio pitanje "islam i rat": "*Doprinos koji je islamski svijet dao metodi vođenja modernog rata, još uvijek je u fazi razvoja.*"[\[37\]](#) Sve kur'anske formulacije koje ukazuju na mogućnost sklapanja sporazuma sa "drugima", o čemu ćemo govoriti na narednim stranicama, mogu se sastaviti sa temom koja je u vezi s vođenjem rata.

Kao što sadrži principe koji su u vezi sa počinjanjem i vođenjem rata, Kur'an isto tako govori da treba prestati sa ratom u slučaju da suprotna strana zatraži mir. Dva ajeta koja govore o tom pitanju glase:

**Ako oni budu skloni miru, budi i ti sklon i pouzdaj se u Allaha, jer On, uistinu, sve čuje i sve zna.** (8- Al-Anfal, 61)

**Allah vam ne zabranjuje da činite dobro i da budete pravedni prema onima koji ne ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg ne izgone - Allah, zaista, voli one koji su pravični.** (60- Al-Mumtahina, 8)

Možemo reći da su islamska načela o ratu u potpunom skladu sa riječima Johna Rawlsa, koji kaže "*nijedna država nema pravo na ratovanje iz racionalnih razloga izuzev ako nisu razumni i opravdani*"[\[38\]](#). Inače, isto to zastupa i većina onih koji rade na etici ratovanja. Međutim, moramo načiniti jasnu distinkciju između islama i muslimana. Koliko god muslimani bili sljedbenici vjere islama, na kraju i oni imaju lične racionalne interese, koji u mnogo slučajeva kod većine prelaze ispred vjerskih dužnosti; zapravo, interesi političke elite su bili ti koji su u većini slučajeva mobilizirali zajednicu. Šeriatski pravnici i muftije su i u mnogo slučajeva kada su razlozi rata bili racionalne prirode izdavali fetve u kojima se saopćavalo da je određeni rat nužan iz vjerskih razloga. Donošenje ovih fetvi je veoma bitno, pošto se na taj način legitimizirao rat u očima naroda koji će ratovati. Osim toga, u cilju mobiliziranja ljudi koristili su se i islamskom ontologijom i eshatologijom. Prema islamskoj ontologiji i eshatologiji, postoji jedan Bog, koji je Stvoritelj svega i koji je Svemoćan. Bog je pripremio vječni život na ahiretu, koji će uslijediti nakon ovosvjetskog života i život svakog čovjeka na budućem vječnom svijetu bit će određen ljudskim djelima u toku ovosvjetskog života. Prema islamu, onaj ko pogine u ratu koji se vodi u ime Allaha, dž. š., bit će na budućem svijetu nagrađen Džennetom. Na kraju, u svojoj ontologiji i eshatologiji islam sadrži veličanstvene ciljeve koji nadmašuju sve druge ciljeve koji su ustanovljeni na ovosvjetskim interesima. Prema islamskom učenju, žrtvujući kratkotrajni ovosvjetski život, šehidi dobijaju

mogućnost da imaju jedan savršen vječni život. Oni koji žele ratovati za lične račune moći su, koristeći ovu ontologiju i eshatologiju, nastojali pokrenuti mase i mobilizirati ih za rat. Na kraju, možemo reći da se "džihad" koristio kao mehanizam ubjeđivanja i to je razlog naše teze da se "džihad" koristio retorički.

## ZAKLJUČIVANJE SPORAZUMA I USPOSTAVA DIJALOGA PREMA KUR'ANU

"*Stanje mira nije prirodno stanje (status naturalis) među ljudima koji žive zajedno, već je to stanje rata, koji možda nije uvijek deklariran. Obzirom da je to tako, onda treba uspostaviti jedno stanje trajnog mira.*"[\[39\]](#), rekao je Kant, koji je slijedio Hobbesovo učenje. Bez efikasnog dijaloga nemoguće je izbjeći ratove i formirati okruženje mira u jednom svijetu u kome su ratovi bolna, ali neizbježna realnost. Glede toga, krajnje je bitno pravilno shvatiti stav islama o pitanju uspostave dijaloga sa "ostalima", a osobito sa neprijateljima.

Muhammed, a. s., je sa idolopoklonicima potpisao sporazum na Hudejbiji i, unatoč određenim nezadovoljstvima muslimana, ostao je dosljedan ovom sporazumu.[\[40\]](#) Međutim, kada su idolopoklonici kvarili sporazum, i muslimani su prestali sa pridržavanjem onoga što je precizirano u sporazumu. Čak i u ovakvoj situaciji muslimani nisu kvarili sporazum naspram svih idolopoklonika; nastavili su sa dosljednim pridržavanjem sporazuma prema onima koji su se ponašali u skladu sa sporazumom.[\[41\]](#) Ova situacija je sasvim jasno vidljiva u sljedećem ajetu:



**Mnogobošcima s kojima imate zaključene ugovore koje oni nisu ni u čemu povrijedili, niti su ikoga protiv vas pomagali, ispunite ugovore do ugovorenog roka. Allah zaista voli pobožne.** (9- At-Tawba,4)

Kur'anski ajeti kojima se vjernici savjetuju da ispunjavaju obaveze i obećanja su, isto tako, bitni sa aspekta ukazivanja na značaj muslimanske privrženosti potpisanim sporazumima. Primjer toga je sljedeći ajet:

**...I ispunjavajte obavezu, jer će se za obavezu, zaista odgovarati!** (17- Al-Isra', 34)

Pridržavanje muslimana načinjenim sporazumima je od tako velike važnosti da, čak i prilikom pristupanja u pomoć ostalim muslimanima, moraju imati u vidu sporazume koje su prethodno načinili. Dva kur'anska ajeta koja govore o tome glase:

**Osim onih koji se sklone kod nekog plemena s kojim vi imate ugovor o nenapadanju, ili vam dođu, a teško im je da se bore protiv vas ili plemena svog. A da Allah hoće, okrenuo bi ih protiv vas i oni bi se, uistinu, protiv vas borili. Ako vas takvi ostave na miru i ne napadaju vas, i ako vam ponude mir, onda vam Allah ne daje nikakva prava protiv njih.** (4- An-Nisa', 90)

**Oni koji vjeruju, i iseljavaju se, i u borbi na Allahovom putu zalažu imetke svoje i živote svoje, i oni koji daju utočište i pomažu, oni jedni druge nasljeđuju. A onima koji vjeruju, a koji se nisu iselili - vi ne možete, sve dok se ne iseke nasljednici biti. A ako vas zamole da ih u vjeri pomognete, dužni ste im u pomoć priteći, osim protiv naroda sa kojim o nenapadanju zaključen ugovor imate. A Allah dobro vidi ono što radite.** (8- Al-Anfal, 72)

Nije se dovoljno shvatilo da će naglasak koji je Kur'an stavio na sporazum imati veoma veliki značaj za probleme današnjice. Jedan od razloga pisanja ovog teksta jeste i isticanje ovog naglaska. Iz kur'anskih ajeta se vidi da se sporazum pravio čak i sa onima koji su se neprijateljski odnosili prema Vjerovjesniku i da su se muslimani pridržavali uvjeta tog sporazuma. Princip koji treba izvući iz ovoga jeste to da ne postoji nijedan neprijatelj sa kojim muslimani apsolutno ne mogu načiniti sporazum; identitet neprijatelja ne može se prihvatiti kao razlog za nezaključivanje sporazuma.

Prema islamu, Vjerovjesnik je bio pod posebnom Allahovom zaštitom, a njegova pravičnost u odnosu na neprijatelje potvrđena je putem objave (Kur'ana) od strane Allaha, dž.š. Mimo toga, Kur'anom se ne može podržati ideja da neko, u epistemološkom smislu, posjeduje povlašten položaj. Zaključak koji iz ovoga treba izvući jeste to da treba spriječiti da neko svoju karizmu koristi nad masama,

saopćenja da, namjesto mira, Kur'an preferira rat i sprečavati zaustavljanje sporazuma koji bi mogli biti oruđe uspostave i održavanja mira. Situaciju ne bi trebalo mijenjati to da li je ta osoba neka karizmatična ličnost iz povijesti ili živa ličnost izražene karizme.

Osim toga, svaki nesporazum je svojevrsni novi fenomen; neizostavno bi se u vidu trebale imati sličnosti postojećih nesporazuma sa događajima koji se u Kur'anu navode i tako ih analizirati. Međutim, ne smije se zaboraviti da nijedan od ovih nesporazuma nije u potpunosti isti sa povijesnim fenomenima koji se navode u Kur'anu. U nužnim situacijama, objava rata moguća je jedino na temelju primjene temeljnih principa navedenih u Kur'anu. Međutim, individualni komentari kojima se tvrdi da su objave rata u vrijeme Vjerovjesnika i da su nužni ratovi mimo toga, nisu pouzdani u istoj kategoričnosti, pošto u drugom slučaju nema Božanstvene osnovanosti na Objavi. Obzirom da je okončana objava Kur'ana, više nijedno proglašavanje džihada ne može biti bespogovorno, kao džihad iz vremena Vjerovjesnika. Ono što treba zaključiti iz ove činjenice jeste da muslimani trebaju razraditi kritički stav naspram komentara kojima se tvrdi da je rat nužnost. Ovakav stav je krajnje nužan i radi osujećivanja retoriziranja vjerskih pojmova i njihovo korištenje u kontekstu političkih i individualnih interesa.

Zbog svog epistemološkog pristupa Objavi i svojim onotologijama, muslimani vjeruju u postojanje kosmičkih realnosti; muslimanski pristup se, u ovoj tački, razlikuje od Habermasovog pristupa koji ne prihvata transcendentale ontološke realnosti. Međutim, i muslimani znaju da kosmičke realnosti koje su prihvatili, nisu realnosti prihvaćene od strane svijeta. U tom slučaju, da li je moguće da muslimani uspostave dijalog sa "ostalima"? Prethodno navedeni ajeti pokazuju da je to moguće i da je, ako je potrebno, čak moguće uspostaviti dijalog i sa neprijateljem. Sklapati sporazum znači stupiti u verbalni kontakt sa "drugom stranom", prihvatiti da "drugi" ostanu kao "drugi" (ovo je u potpunoj protivrječnosti sa šafijskim stavom!), te, unatoč drukčijoj ontologiji i epistemologiji "drugih", suglasiti se i ostati dosljedan principima u kojima je postignuta suglasnost. Pojam "communicative action" najviše se proslavio sa Habermasom. Prema njemu, za "komunikacionu aktivnost" jezik bi se trebao koristiti kao oruđe pronalaženja rješenja i strane bi se trebale fokusirati na postizanje sporazuma.[\[42\]](#) Postizanje sporazuma je cilj koji se želi postići u ishodu dijaloškog

procesa. Iz tog razloga, od posebnog je značaja da se u Kur'anu ističe činjenica da se sa "drugima" može načiniti sporazum, jer na taj način postaje sasvim jasna potreba i legitimnost procesa koji prethodi postizanju sporazuma.

## RAZLIKA IZMEĐU IZVORA I MOBILIZIRAJUĆEG FAKTORA

Rapoport je bio upravu kada je rekao da religije posjeduju i strane koje smanjuju nasilje, a i one koje proizvode i pospješuju nasilje.[\[43\]](#) Opet, za razliku od mnogih, mislimo da je neosnovana tvrdnja da su religije bile izvor mnogih ratova u povijesti. Činjenica na koju, prije svega, treba skrenuti pozornost jeste činjenica da veliki dio pisane povijesti čini povijest ratova i, sasvim je izvjesno, da postoji mnogo ratova koji su, iako su bili očekivani, bili spriječeni, ali se o tome ne piše u knjigama koje tematiziraju povijest. Ako se krivica za ratove koji su se dogodili pripisuje religijama, zar onda zahvalnost za spriječene ratove ne bi, isto tako, trebala pripadati religijama? Zar u periodu kada su odgovorne za rat, vjerske institucije ne bi trebale biti odgovorne i za mir? Oni koji religijama pripisuju grijeh za ratove koji su se dogodili, uskraćuju im pohvalu za zaustavljene, osujećene ratove. Inače, to i nije baš moguće, iz prostog razloga što knjige koje govore o historiji gotovo uopće ne sadrže detalje koji se odnose na osujećene ratove. Sasvim je logično da je teško razviti drukčiji ugao promatranje ili perspektivu, zbog toga što je poznata samo povijest realiziranih ratova. Osim toga, momenat na koji treba podsjetiti jeste i činjenica da je XX stoljeće, koje predstavlja period poznate povijesti kada je religija imala najmanji utjecaj na društvo, period u kome su ratovi odnijeli najviše ljudskih života. Religija je bila najbitniji faktor, koji je, tokom velikog dijela povijesti, davala smjernice ljudskim životima. Iz tog razloga bilo je nužno koristiti retoriku religije, kako bi se mase mobilizirale za ratove, bez obzira koji su njihovi stvarni povodi. U mnogo slučajeva rat bi bio nemoguć u nedostatku ove retorike. Kao što su to historičari pokazali u velikom broju slučajeva, u pozadini ratova, koji su vođeni vjerskom retorikom, se, kao stvarni povod, nalazila želja za povećanjem ekonomske i političke moći. Kao što je to teorijom "političke realnosti" (political realism) iznio Hans Morgenthau, stvarni razlozi za ratove bili su u uskoj sprezi sa moći, koja nije racionalna, objektivna i emotivna.[\[44\]](#)

Odlika religijske etike da onemogućava pristup političke realnosti, koja ne vodi računa o etičkim vrijednostima, u biti je ostavljena po strani zahvaljujući komentarima "vjerskih autoriteta", a u tome su značajnu ulogu imale bliske veze ovih "vjerskih autoriteta" sa političkim zvaničnicima. Kant je načinio razgraničenje između "moralnog političara" (moral politician) i "političkog moraliste" (political moralist). Prva od navedenih jeste osoba koja političke principe komentira u skladu sa moralom, a druga osoba moralne principe mijenja u skladu sa ličnim interesima.[\[45\]](#) Temeljni cilj "političkih moralista" jeste princip zaštite i povećanja moći "političke realnosti". Retorički korišteni vjerski pojmovi su se u rukama "političkih moralista" koristili kao oruđa "političke realnosti". Prema tome, možemo reći da se u mnogim primjerima ratova, za koje se misli da su vođeni u ime vjere, vjerska retorika zapravo koristila samo radi mobiliziranja masa. Iako, isto tako, postoje i primjeri u kojima dominiraju etičke vrijednosti, oni, kao što smo to maločas istakli, ne izazivaju posebnu pozornost, a to je zbog toga što je povijest čovječanstva u biti povijest ratova. Smatramo da vjerski pristup, koji govori da postoje bitniji interesi od ovosvjetskih interesa, može, u cilju uspostave mira u svijetu, osigurati veće prednosti od pristupa "političke realnosti", koji kaže da je, kada to situacija nalaže, potrebno ratovati radi postizanja moći i da postizanje cilja postizanja moći u svijetu treba sprovesti ne obraćajući pozornost na emotivne pristupe, kao što su etičke vrijednosti. Iz tog razloga, u procesu dijaloga, koji je potreban radi formiranja institucija koje će koristiti uspostavljanju i zaštiti mira, nužno se okoristiti svim velikim svjetskim religijama protiv pristupa koji ne zazire od toga da u opasnost dovede mir u svijetu radi racionalnih računa, kao što su ekonomski interesi "političke realnosti", kao temeljnog izvora nasilja.

Smatramo da treba načiniti detaljno razgraničenje u kontekstu pitanja da li je islam izvorni faktor u akcijama nasilja ili je, pak, mobilizirajući faktor. Uočavamo da, bez prethodno načinjenog aktualnog razgraničenja, mnogi islam predstavljaju kao izvor nasilja u slučajevima, u kojima se islam koristio kao mobilizirajući faktor. Ako je islam izvor nasilja, onda to znači da do nasilja dolazi samo radi toga što to islam nalaže. Upravo, naredbama, kao što su "klanjajte namaz" ili "postite", i zabranama kao što su "ne jedite svinjsko meso", islam je muslimanima izvor niza naredbi i zabrana; islam je "dovoljan razlog" aktualnih naredbi i zabrana. Islam je jedini izvor koji osigurava da muslimani izvršavaju spomenuti naredbe i da se sustežu od zabrana. Međutim, zanemarimo li odbrambene ratove, možemo reći da se u pozadini gotovo svih ratova koje su vodili muslimani nalaze ekonomski

ili politički razlozi. Staviše, i u mnogim ratovima koje su muslimani vodili kao odbrambene ratove, ne možemo reći da je islam bio izvor kao što je to slučaj u naredbama tipa "klanjajte namaz" i "postite". Sasvim slobodno možemo reći da će, u slučaju napada, u odbrambeni rat supiti gotovo sve zajednice, čak i ako nisu muslimani. Osim toga, većina ratova za koji se kaže da su vođeni u ime islama ne bi se dogodili da nije bilo određenih političkih ili ekonomskih problema. Znači da islam ne predstavlja "dovoljan razlog" za ove ratove. Zapravo, islam nije izvor u većini ratova ili akcija nasilja koji se vode islamskom retorikom, ali je korišten kao mobilizirajući faktor.

Pored teoloških, etičkih i filozofskih problematičnosti, koje treba izučavati na putu uspostavljanja međucivilizacijskog dijaloga, trebalo bi raditi i na rješavanju konkretnih pitanja koja se nalaze u žiži problema. Prema Huntingtonu, glavni problem među civilizacijama nije ekonomske, već kulturološke i vjerske prirode; odnosno, postojanje različitih religija razlog je međucivilizacijskog sukoba. [\[46\]](#) Ovakav pristup bio je povod za nedovoljno razuijevanje ekonomske dimenzije problema između Zapada i muslimanskih zemalja. Habermas odbija Huntingtonovo tumačenje, jer on smatra da je razlog komunikacionih problema, nastalih usljed globalizacije, ekonomske, a ne kulturološke prirode. [\[47\]](#) Unatoč činjenici da posjeduju najbogatija nalazišta nafte i prirodnog gasa u svijetu, muslimanske zemlje se nalaze među najsiromašnijim zemljama svijeta. Opet, unatoč činjenici da muslimani čine 22% ukupne svjetske populacije, oni proizvode samo 3.8% od ukupnog svjetskog prihoda. [\[48\]](#) Ubjeđenje da su ekonomski kolonizirani i da se u Palestini odvija velika nepravda, značajan dio muslimana osjeća mržnju i neprijateljstvo prema Zapadu. (U ovoj studiji se ne raspravlja o tome da li su muslimani doživjeli ekonomsku koloniziranost ili nisu ili da li se u Palestini nad njima vrši nepravda ili ne. Međutim, kakav god bio pristup u ovom pitanju, sasvim je jasno da je, bez razumijevanja opće svijesti većine muslimana, nemoguće formirati proces uspostave dijaloga, koji bi riješio postojeće probleme.) Osjećaj mržnje narušava međucivilizacijski dijalog i taj osjećaj se koristi od strane zemalja ili grupa koje provode nasilje.

Možemo reći da se –kao što je to i Habermas upozorio– u pozadini akcija nasilja koje su usmjerene prema islamskim zemljama ili koje se vrše u ime islama, kao temeljni problemi nalaze problemi ekonomske prirode. Pogleda li se iz perspektive vjerskog i kulturološkog naslijeđa, koje se zasniva na tradiciji Ibrahima, a. s., vidjet će se da su zapadna i islamska civilizacija međusobno bliže od mnogih drugih civilizacija. Da su određene islamske grupe primjenjivale nasilje protiv Zapada samo zbog vjerskih i kulturoloških razlika –kako to Huntington tvrdi– zar ne bi trebale prije napasti na Japan ili Kinu, koje su u vjerskom smislu mnogo različite od njih? Ili, da u određenim zemljama provode nasilje samo zbog toga što su kršćanske ili zapadne države, zar stav koji zauzimaju prema Americi i Engleskoj ne bi, naprimjer, trebale zauzeti i prema Švicarskoj ili, recimo, Brazilu? Prema Huntingtonu, temeljni problem Zapada nije islamski fundamentalizam, već sami islam. Oni koji dijele njegovo mišljenje mogu pokušati da na silu promijene kulturu muslimanskog svijeta ili da, koristeći sva sredstva i metode, nametnu svoju kulturu. Međutim, takva nastojanja bila bi samo povod za nove valove akcija nasilja. Kao što su Abdul Aziz Said i Meena Sharify Funk naveli u svome tekstu: *"Huntingtonov model je prepun tvrdnji o kulturološkoj superiornosti, koja ističe potrebu uvjeta da se, radi stabilnog i sigurnog svijeta, cijeli svijet treba pridržavati normi i vrijednosti Zapada. Ukoliko se ostali ne uspiju prilagoditi, tada problemi i/ili sukobi postaju neizbježni."* [\[49\]](#) S druge strane, oni koji razmišljaju poput Habermasa nastoje riješiti ekonomske probleme. Ukoliko se pogrešno ustanovi izvor problema, bit će pogrešna i terapija koju bi trebalo primijeniti. Mnogi nastoje islam prikazati kao stvarni problem i tezu "sukoba civilizacija" koriste kao instrument za izazivanje sukoba civilizacija.

## IZUZEĆE VANREDNOG STANJA

U cilju ubjeđivanja masa u legitimnost ratova i u cilju njihovog mobiliziranja protiv neprijatelja, oni koji ne žele odustati od nasilja su ponekad retorički koristili i koriste "teror", a nekada "džihad". Dok se oni u jednom dijelu svijeta koriste medijima, ekonomskom moći i oružjem proizvedenim korištenjem najsuvremenije tehnologije, oni u drugom dijelu svijeta se, taktikama gerilskog rata, nastoje suprotstaviti vojskama opremljenim elektronskim pomagalima. Kao što oni što retorički koriste pojam "teror" žele da se sva njihova djelovanja bespogovorno prihvate, isto tako oni koji retorički koriste "džihad" nastoje da bespogovorno nametnu tvrdnje kako suprotstavljanje njima zapravo znači suprotstavljanje islamu. Sve prigovore koji im se upućuju, obje strane nastoje ušutkati svojom retorikom ("teror" i "džihad"). U cilju popravljavanja dostojanstva narušenog usljed nemogućnosti hvatanja aktivista suprotnog tabora, koji se skrivaju među civilima, jedna strana pokreće ratove protiv država i tako prouzroči stradanja civila; a, da bi se osvetila suprotnoj strani neprikosnovene tehnološke nadmoćnosti, druga strana, pak, organizira napade na civilne ciljeve i tako prouzroči stradanje hiljada civila. Na kraju, na obje strane ginu djeca, žene i mnogi oni koji ne znaju šta se zapravo dešava. Stalno se narušava Kantov princip koji kaže da *"u ratu ni jedna država*

...ne bi trebala pribjegavati metodama koje bi onemogućile uzajamno povjerenje među državama kada bude bilo moguće sklopiti primirje"[\[50\]](#). Prava opasnost leži u činjenici da ono što se danas dešava u budućnosti može izazvati veće i nezaustavljive tragedije. Da bi se izbjegla ova izuzetno opasna situacija, osim uspostavljanja plodonosnog dijaloga među civilizacijama nije uočljivo niti jedno drugo rješenje.

Oni koji su retorikom "džihada" ili retorikom "borbe protiv terora" prouzročili stradanja civila, iznose različite razloge kako bi nametnuli svoje stavove ili opravdali svoje djelovanje. To su, u principu, argumenti koje Michael Walzer naziva stanjem "prikliještenosti iza zid" (back-to-the wall). Odnosno, kada bude nemoguć i beznadežan otpor i suprotstavljanje u skladu sa uobičajenim ratovanjem, onda su sve metode dozvoljene.[\[51\]](#) Primjer iz povijesti koji navodi Walzer vezan je za Englesku 40-ih godina prošlog stoljeća: zbog mogućnosti njihovog uništenja od strane nacista došlo je do nastanka "vanredne situacije", koja je podrazumijevati zanemarivanje prava nevinog življa i narušavanje ratnih sporazuma.[\[52\]](#) Walzer kaže da "dovode nas u stanje suočenosti sa nužnošću, a nužnost ne poznaje pravila"[\[53\]](#). Rawls isto tako prihvata "izuzeće vanrednog stanja". On kaže: "Ovo izuzeće nam – u određenim specijalnim situacijama – dozvoljava da zanemarimo kategorično određene statute, koji onemogućavaju da u toku rata pod normalnim okolnostima civili budu direktno izloženi napadu."[\[54\]](#) Kao što je to upozorio i Andrew Fiala, jedna od filozofskih teza, koja se koristi radi nametanja "rata protiv terora" jeste teza o "izuzeću vanredne situacije".[\[55\]](#) Međutim, tezu, da se u slučaju "prikliještenosti iza zid" može koristiti "izuzeće vanredne situacije", kako oni koji zastupaju "rat protiv terora", mogu, isto tako, koristiti i zagovornici "terora" kako bi iskazali opravdanost svojih postupaka. S druge strane, za pristalice kantovske etike[\[56\]](#) nije upravo nijedna strana koja, bez obzira na razloge, prouzrokuje smrtno stradanje civila. Ovakva slika će, sa aspekta filozofije, prouzročiti ironične rezultate: dok je rawlsovski pristup "vanrednog stanja" teza koju, u cilju nastojanja utemeljivanja opravdanosti svojih postupaka, mogu koristiti obje strane, kantovski pristup može biti teza koju, optužujući suprotnu stranu, mogu koristiti oba tabora. Zapravo, sa aspekta praktičnih posljedica nije uočljiva nikakva razlika između istovremenog legaliziranja obje strane u ratu i donošenja odluka da istovremeno obje strane nisu u pravu. Sa aspekta filozofije je neizostavno potrebno raspraviti etičku poziciju akcija nasilja koje se provode. Međutim, ne izgleda baš moguće da bi se u ishodu ovih rasprava moglo doći do jednoglasnog mišljenja i da bi se mogli postići rezultati koji bi u praksi zaustavili nasilje. Iz tog razloga, bit će korisnije da se filozofske rasprave fokusiraju na područja gdje se može doći do više rezultata. Prije svega, potrebno je usmjeriti se na pitanja kako uspostaviti dijalog među civilizacijama, a potom koje bi konkretne institucije trebale uspostaviti i zaštititi mir u svijetu, te kako osnovati te institucije.

Kao što je to naglasio Hannah Arendt, jedan od najboljih načina da se individue zaštite od stradanja, jeste njihovo aktivno uključivanje u političke procese.[\[57\]](#) Iz tog razloga, veoma je bitno da se, u sredinama u kojima su u manjini, muslimani uključe u politički i javni život, a isto tako i oni koji su manjina u zemljama sa većinskom muslimanskom populacijom. A bitnije od toga jeste uključivanje muslimanskih zemalja u međunarodne procese. Na taj način će se zemlje sa većinskim muslimanskim stanovništvom moći više okoristiti zaštitničkom ulogom ovih organizacija, a te organizacije će, isto tako, u očima muslimanskih masa dobiti legitimnost i povećati svoju sposobnost rješavanja problema. Osobito su, sa aspekta pokazivanja da ova organizacija nije na strani moćnih, već na strani pravde, bitne reforme koje treba sprovesti u kontekstu prava na veto stalnih članica Savjeta sigurnosti UN-a. Nakon što se načine konkretni koraci koji će ojačati njen legitimitet, ova Organizacija bi trebala pripremiti sporazume gdje bi, kao ravnopravna strana, bile aktivno obuhvaćene i muslimanske zemlje i koji bi konsenzusom vezale način zaustavljanja i provođenja rata.

Proces dijaloga se može uspostaviti i odvijati na više različitih načina, okruženjima i institucijama koje bi se formirale mimo Ujedinjenih Nacija. Na obje strane će biti onih koji ne žele uspostavu dijaloga, međutim oni što su odlučni u njegovoj uspostavi trebali bi raditi na tome da, ne obraćajući pažnju na oponente, razviju ovaj proces. Proces dijaloga možemo razviti kritikom ratova pokrenutih ekonomskim interesima i podsticanjem na jezik dijaloga koji bi nadomjestio nasilje. Kada bismo se mogli osloboditi retorike koja se kao oruđe koristi na tržištu nasilja, riješili bismo se veoma velike barijere koja se pred nama pojavljuje na putu uspostavljanja dijaloga i mira. Najkorisniji filozofski uspjeh koji je potrebno postići u kontekstu ovog pitanja jeste moguća formulacija konkretnih institucija koje bi, čak i periodima kada se na vlasti nalaze "politički moralisti" (political moralists), na najbolji način štatile mir u svijetu, te mogućnost izrade nacrtu procesa dijaloga koji bi ih uspostavio.



## BIBLIOGRAFIJA

- Al-Faruqi, Ismail. *The Nature of Islamic Da'wah, Christian Mission and Islamic Da'wah içinde*, The Islamic Foundation, 1982.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, Harvest Books, 1973.
- Aribogan, Deniz Ülke. *Tarihin Sonundan Barışın Sonuna*, Timaş Yayınları, 2003.
- Borradori, Giovanna. *Philosophy in a Time of Terror*, The University of Chicago Press, 2003.
- Civelek, Mehmet Ali. *Küreselleşme ve Terör, Saldırganlık Gerçeği*, (Ütopya Yayınevi, 2001).
- Coady, C.A.J. *The Morality of Terrorism*, Philosophy 60, 1985.
- Coşkun, Ali. *Mehdilik Fenomeni*, İz Yayıncılık, 2004.
- Derrida, Jacques. *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides, A Dialogue with Jacques Derrida*, intervju sa Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror içinde*, prijevod: Pascale-Anne Brault and Michael Naas, editor: Jacques Derrida, The University of Chicago Press, 2003.
- Elik, Hasan. *Dini Özünden Okumak*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 2004.
- Esed, Muhammed. *Kuran Mesajı*, çev: Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, 1996.
- Esposito, John L. *Unholy War*, Oxford University Press, 2002.
- Fiala, Andrew. *Terrorism and the Philosophy of History: Liberalism, Realism and the Supreme Emergency Exemption*, Essays in Philosophy, April 2002.
- Foucault, Michel. *Power, Right, Truth*, ed: Robert E. Goodin and Philip Pettit, *Contemporary Political Philosophy içinde*, Blackwell Publishers, 2002..
- Habermas, Jürgen. *Fundamentalism and Terror: A Dialogue with Jürgen Habermas*, intervju sa Giovanna Borradori, in *Philosophy in a Time of Terror içinde*, prijevod: Luis Guzman, editor: Jürgen Habermas, The University of Chicago Press, 2003.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*, çev: Thomas McCarthy, Cilt 1, Beacon Press, 1985
- Hamidullah, Muhammed. *"Hudeybiye Antlaşması"*, Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi, Cilt 18, Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, 1993.
- Hoffman, Bruce. *Inside Terrorism*, Columbia University Press, New York, 1998.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, Simon and Schuster, 1997.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*, çev: James Creed Meredith, Clarendon Press, 1978.
- Kant, Immanuel. *To Perpetual Peace A Philosophical Sketch*, çev: Ted Humphrey, *Perpetual Peace and Other Essays içinde*, Hackett Publishing Company, 1983.
- Kapitan, Tomis. *"Terrorism" As a Method of Terrorism*, ed: G. Meggle, *Ethics of Terrorism and Counter Terrorism içinde*, Ontos-Heusenstamm, 2004.
- Kapitan, Tomis. *The Rhetoric of Terrorism and Its Consequences*, Journal of Political and Military Sociology, Summer 2002.
- Karliga, Bekir. *Cihad ve Terör*, Karizma, Mart 2002.
- Kelsay, John. *Islam and War*, John Knox Press, 1999.
- Kirbaşoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Kirbaşoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitabiyat, 2004.
- Kuran-ı Kerim*, çev: Ali Bulaç, Rakis Yayınları

Kuran-ı Kerim, çev. Ali Durak, Dergi Yayınları.

Machiavelli, Niccolio. *Discourses*, çev: Leslie J. Walker, Penguin Books, 1955.

Morgenthau, Hans J. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, Alfred A. Knopf, 1978.

Özaydin, Abdulkerim. "Hassan Sabbah", *Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi, Cilt 16*, Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, 1997.

Özel, Ahmet. "Cihad", *Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi, Tom 7*, Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, 1993.

Pazarci, Hüseyin. *Uluslararası Hukuk*, Turhan Kitabevi, 2005.

Rapoport, David C. *Some General Observations on Religion and Violence*, *Journal of Terrorism and Political Violence*, No:3, 1991.

Rawls, John. *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 2002.

Reich, Walter. *Origins of Terrorism*, Woodrow Wilson Center Press, 1990.

Schmidt, Alex. Albert Jongman, et al, *Political Terrorism*, Transaction Books, 1988.

Sezgin, M. Fuad. *Buhari'nin Kaynakları*, Kitabiyat, 2000.

Swetham, Michael S. Alexander, Yonah. *Bir Terörist Aginin Profili: Usame Bin Ladin*, Güncel Yayıncılık, 2001.

Terrorism Definitions ([28](#) Code of Federal Regulations, Section 0.85)

<http://www.pa-aware.org/what-is-terrorism/pdfs/B-2.pdf>, 20 april 2006.

Yazir, Elmalili M. Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili, Cilt 4*, Zehraveyn.

Sözen, Ahmet. *Küreselleşmenin Getirdikleri ve ABD'nin İkilemi*, Karizma, Ocak, Subat, Mart 2002.

Said, Abdul Aziz. Sharify-Funk, Meena. *Dynamics of Cultural Diversity and Tolerance in Islam*, ed: Abdul Aziz Said, Meena Sharify-Funk, *Cultural Diversity and Islam içinde*, University Press of America, 2003.

Tavlas, Nezh. *Terörü Tanımlamak*, *Strateji Dergisi*, 2, 1995.

Walzer, Michael. *Just and Unjust Wars*, Basic Books, 1992.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Blackwell Publishing, 2001.

---

[1] Leviathan (Levijatan), mitološka vodena neman, zviđer-zloduh, čovjekov neprijatelj koji se spominje u Starom Zavjetu. U filozofiji i političkim naukama je poznata kao ime knjige Thomasa Hobbesa, a označava personificiranu državu apsolutne vlasti koja "proždire svoje građane" kako bi se održao red i mir.

[2] Jacques Derrida, *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides, A Dialogue with Jacques Derrida*, reportaža Giovanna Borradorija, u *Philosophy in a Time of Terror*, Prijevod: Pascale-Anne Brault and Michael Nass, redaktura: Jacques Derrida, (The University of Chicago Press, 2003), str. 106-107

[3] Nezh Tavlaş, *Terörü Tanımlamak*, (Časopis: *Strateji*, Broj 2, 1995), str. 125

[4] Iako mnogi značenje terora nesvjesno koriste na ovaj način, mislim da niko neće ustvrditi kako u jednom Platonskom svijetu postoji neka "ideja" koja bi došla u protuznačenju terora.

[5] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, (Blackwell Publishing, 2001). Ova knjiga je djelo koja iznosi filozofiju Wittgensteinovog drugog perioda.

[6] Michel Foucault, *Power, Right, Truth*, ed. Robert E. Goodin and Philip Pettit, *Contemporary Political Philosophy* içinde, (Blackwell Publishers, 2002), str. 543

[7] Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, (Columbia University Press, 1998), str. 15

[8] Bruce Hoffman, *ibid*, str. 31

[9] Terrorism Definitions, [www.fbi.gov/publications/terror/terror2000\\_2001.html](http://www.fbi.gov/publications/terror/terror2000_2001.html), Code of Federal Regulations 28. paragraf, Dio 0.85, (20. maj 2006.)

[10] Tomis Kapitan, "Terrorism" as a Method of Terrorism, ed: G. Meggle, *Ethics of Terrorism and Counter Terrorism*, (Ontos-Heusenstamm, 2004), str. 23

[11] Jurgen Habermas, *Fundamentalism and Terror, A Dialogue with Jurgen Habermas*, reportaža Giovanna Borradorija, u *Philosophy in a Time of Terror*, prijevod: Luis Guzman, redaktura: Jurgen Habermas, (The University of Chicago Press, 2003), str. 28

[12] Mehmet Ali Civelek, *Küreselleşme ve Terör, Saldırganlık Gerçeği*, (Ütopya Yayınevi, 2001), str. 288

[13] Jacques Derrida, *Ibid*, str. 103

[14] C.A.J. Coady, *The Morality of Terrorism*, (Philosophy 60, 1985), str. 47

[15] C.A.J. Coady, *ibid*, str. 63-64

[16] Tomis Kapitan, *ibid*, p. 28, još vidi; Tomis Kapitan, *The Rhetoric of Terrorism and Its Consequences*, (Journal of Political and Military Sociology, Summer 2002)

[17] Deniz Ülke Arıboğan, *Tarihin Sonundan Barışın Sonuna*, (Timaş Yayınları, 2003), str. 78

[18] M. Hayri Kirbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, (Ankara Okulu Yayınları, 1999), str. 14-15

[19] M. Fuad Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, (Kitabiyat, 2000)

[20] Abdülkerim Özyayın, "Hasan Sabbah" maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16. Tom (Türkiye Diyanet Vakfı, 1997) str. 348-350

[21] John L. Esposito, *Unholy War*, (Oxford University Press, 2002), str. 34

[22] Michael S. Swetham, Yonah Alexander, *Bir Terörist Aginin Profili: Usame Bin Laden*, (Güncel Yayıncılık, 2001), str. 129-130

[23] David C. Rapoport, *Some General Observations on Religion and Violence*, (Journal of Terrorism and Political Violence, no:3, 1991), str. 122

[24] Bekir Karliga, *Cihad ve Terör*, (Karizma, Mart, 2002), str. 118-119

[25] Ahmet Özel, "Cihad" maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Tom 7, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), str. 528-529

[26] Hasan Elik, *Dini Özünden Okumak*, (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004), str. 165-182

[27] Ahmet Özel, *ibid*, str. 529

[28] Muhammed Esed, *Kuran Mesajı*, çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, (İşaret Yayınları, 1996), str. 30-31

[29] Ismail Al-Faruqi, *The Nature of Islamic Da'wah, Christian Mission and Islamic Da'wah* içinde, (The Islamic Foundation, 1982), str. 33-38

[30] Walter Reich, *Origins of Terrorism*, (Woodrow Wilson Center Press, 1990), str. 121

[31] Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, (Columbia University Press, 1998), str. 89

[32] Niccolio Machiavelli, *Discourses*, çev: Leslie J. Walker, (Penguin Books, 1955), str. 135

[33] Hüseyin Pazarci, *Uluslararası Hukuk*, Turhan Kitabevi, (2005), str. 512-513

[34] Ali Coskun. *Mehdilik Fenomeni*. (Tz Yayıncılık. 2004). str. 343-345

- [35] M. Hayri Kirbaşoglu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, (Kitabiyat, 2004), str. 369-370
- [36] Timothy R. Furnish, *Bin Laden: The Man Who Would Be Mahdi*, (The Middle East Quarterly, Spring 2002)
- [37] John Kelsay, *Islam and War*, (John Knox Press, 1999), str. 76
- [38] John Rawls, *The Law of Peoples*, (Harvard University Press, 2002), str. 91
- [39] Immanuel Kant, *Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*, çev: Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar* içinde, (Remzi Kitabevi 1984) str. 233
- [40] Muhammed Hamidullah, "Hudeybiye Antlaşması" maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi*, tom 18, (Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, 1993) str. 297-299
- [41] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Cilt 4, (Zehraveyn), str. 278-279
- [42] Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, prijevod: Thomas McCarthy, tom 1, (Beacon Press, 1985)
- [43] David Rapoport, *ibid*, str. 118
- [44] Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, (Alfred A. Knopf, 1978)
- [45] Immanuel Kant, *ibid*, str. 128
- [46] Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, (Simon and Schuster, 1997)
- [47] Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, (The University of Chicago Press, 2003), str. 65
- [48] Ahmet Sözen, *Küreselleşmenin Getirdikleri ve ABD'nin İkilemi*, (Karizma, januar-mart 2002), str. 55
- [49] Abdul Aziz Said, Meena Sharify-Funk, *Dynamics of Cultural Diversity and Tolerance in Islam, Cultural Diversity in Islam içinde*, ed. Abdul Aziz Said, Meena Sharify-Funk, (University Press of America, 2003), str. 19
- [50] Immanuel Kant, *ibid*, str. 230
- [51] Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, (Basic Books, 1992), s. 252
- [52] Michael Walzer, *ibid*, s. 259
- [53] Michael Walzer, *ibid*, str. 254
- [54] John Rawls, *ibid*, str. 98
- [55] Andrew Fiala, *Terrorism and The Philosophy of History: Liberalism, Realism and Supreme Emergency Exemption*, (Essays in Philosophy, April 2002)
- [56] Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev: James Creed Meredith, (Clarendon Press, 1978)
- [57] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, (Harvest Books, 1973)

---

<sup>1</sup>Značajan dio ovog teksta napisao sam u periodu dok sam se, u svojstvu gosta-predavača (visiting scholar), nalazio na Tokyo univerzitetu u Japanu. Ovom prilikom se zahvaljujem cijenjenim univerzitetskim profesorima Masataki Takeshiti i Harunu Anayu koji su dali svoj doprinos u realizaciji mog tamošnjeg angažmana.



