

NA RAZMEĐU KOMPATIBILNOSTI I NEKOMPATIBILNOSTI – ISLAM I DEMOKRATIJA²⁷⁵

Sažetak:

Pitanje kompatibilnosti, odnosno nekompatibilnosti, islama i demokratije, danas se postavlja češće nego ikada. Ovaj problem nije povezan samo s aktuelnim talasom revolucija u arapskim državama Afrike i Bliskog istoka, i procesom demokratske tranzicije koja je u nekima od njih, čini se, već uzela maha, već je direktno povezan i sa pitanjem opstanka „projekta“ multikulturalizma i debatom oko građanskih prava muslimanske emigracije u razvijenim zapadnim demokratijama. Rad analizira problem odnosa islama i demokratije kroz prizmu dva najčešća akademska pristupa. Prvi pristup kao putokaz koristi tezu o organskom jedinstvu islamske vere i politike, i fokusira se isključivo na oblast religije i dogme. Drugi diskurs nas udaljava od „sholastičkog“ pretresanja teoloških osnova i pozivanja na dogmatizam, te se na prvom mestu bavi analiziranjem političkog *praxis*-a islamskih država u poslednjih stotinak godina. Središte rada čini analiza argumentacije oba pristupa, čime autor nastoji da ukaže na raznovrsnost, ali i međusobnu suprotstavljenost, argumenata unutar svakog od njih (kao i na međusobnu upućenost, tj. isprepletanost samih diskursa i nemogućnost njihove striktno distinkcije), te na osnovu razmatranja argumenata „za“ i „protiv“ pokušava da izvede određene zaključke o mogućim dometima demokratizacije islamskog sveta.

Ključne reči: Islam, Demokratija, Dogma, Sekularizam, Suverenitet, Kur'an, Šerijat, Suna, Muhamed, Bej'a, Šura, Real-politika, Autoritarizam, Arapski nacionalizam, Islamski socijalizam, Islamska Republika, Islamizam

274 Student doktorskih studija Univerziteta u Beogradu – Fakulteta političkih nauka.
E-mail: hamer13@beotel.net

275 Tekst primljen 31. oktobra 2011. godine.

Krajem XVIII veka bitka islamske i evropske civilizacije počela je da se razrešava u korist sve superiornijeg zapada. Taj viševjekovni sukob nije predstavljao samo borbu za teritorijalno-vojno-političku i versku dominaciju, već je ujedno bio sudar dva različita viđenja sveta, dve vizije njegovog uređenja. Poraz u ovoj sveobuhvatnoj civilizacijskoj utakmici nametnuće islamu imperativ modernizacije. Potreba za modernizovanjem javiće se kao izraz težnje da se uklone uzroci poraza i što efikasnije saniraju posledice. Međutim, pitanje modernizacije, isprva posmatrano kao ključ za suzbijanje zapadne suprematije, vremenom će u očima mnogih muslimana, suočenih sa baukom kolonijalizma, prerasti u ključno pitanje opstanka. Glavni izazov koji će modernizacija uputiti islamskom svetu biće usklađivanje islama sa onim „receptom“ koji se na zapadnom primeru pokazao kao preduslov opšteg društvenog progresa. Taj recept uspešnosti isprva je propisivao zahtev za striktnom sekularizacijom društva, da bi potom u njega (posle konačnog kraha evropskog apsolutizma) kao ključni sastojak bila dodata i nužnost demokratizacije. Od tog trenutka, pa sve do danas, problem sekularizacije i demokratizacije ostaće goruća tema gotovo svih islamskih društava.

Šta je to toliko sporno u vezi sa demokratizacijom islama da je dovelo do tako duge i često jalove civilizacijske polemike? Šta u vezi sa sjedinjavanjem demokratskih vrednosti i islamske tradicije izaziva podozrenje ne samo liberalno nastrojenog zapada već i mnogih fundamentalistički orijentisanih muslimana? U potrazi za odgovorom na ova pitanja možemo krenuti u dva pravca, od kojih jedan, vođen putokazom teze o organskom jedinstvu islamske vere i politike, zadire u oblast religije i dogme, dok drugi, vođen aktuelnim dešavanjima u islamskom svetu, analizira *praxis* pojedinih islamskih država u poslednjih stotinak godina.²⁷⁶

KUR'AN I DEMOKRATIJA

Prvi diskurs nas vraća izvornim učenjima islamske vere, na koje se najčešće pozivaju brojni skeptici kada odbacuju i sam pomen demokratizacije islama. Međutim, na ovom kursu neretko se sreću i brojne apologete, koje tvrde da demokratija nije samo komplementarna islamu već da je, štaviše, integralna komponenta Kur'anskog nauka. Prvi se pozivaju na islamsko shvatanje suverenosti i šerijat, zidajući od njih nepremostiv bedem procesu demokratizacije, dok drugi prizivaju principe *Šure* i *Bej'e* kao znak Alahovog blagoslova istom tom procesu.

276 Važno je napomenuti da ove diskurse autor striktno razdvaja isključivo zarad lakše analize predmeta. Međutim, u polemikama između protivnika i pobornika demokratizacije, oni se najčešće prepliću, jer obe „zavađene“ strane šakom i kapom grabe sve moguće argumente (i svete i profane) kako bi dokazali utemeljenost i nepogrešivost svojih tvrdnji.

Ova kontradiktornost zahteva da se pobliže pozabavimo i jednim i drugim argumentima. U prilog skepticizmu govori činjenica da nas već prvi koraci na putu razmatranja izvornog učenja islama dovode pred, naizgled, nepremostivu prepreku koja anulira samu ideju demokratizacije. Reč je o islamskom poimanju suverene vlasti. Naime, shvatanje suvereniteta u islamu se značajno razlikuje od onog poimanja koje dominira evropskom odnosno zapadnom političkom tradicijom. Posmatrano u istorijskom kontekstu, oba koncepta (hrišćanski i muslimanski) u svome začetku polaze od istog korena, a to je shvatanje da ovozemaljska vlast dolazi direktno od Boga. Po tom učenju, karakterističnom za srednjovekovnu političku filozofiju, svetovni vlastodršci svoju vlast vrše milošću božijom, igrajući ulogu njegovih namesnika na zemlji. U ovom periodu hrišćansko i islamsko shvatanje suverenosti kreće se, dakle, u istim okvirima. Međutim, primetna je i jedna veoma bitna razlika, koja će kasnije presudno uticati na međusobno udaljavanje ova dva koncepta. Osnovna razlika, kako to primećuje dr Miroljub Jevtić u svojoj knjizi *Religija i Politika: Uvod u politikologiju religije*, sadržana je u činjenici da u hrišćanskom konceptu vlast dolazi od Boga, dok u islamu postoji direktna Božija vlast: „Tu se smatra da Bog direktno vlada islamskom državom preko zakona koji je objavio ljudima u Kur'anu i ova knjiga je ustav i osnovni izvor prava u muslimanskoj državi.“²⁷⁷ Jevtić dalje ukazuje na činjenicu da je ovakvo rezonovanje znatno drugačije od hrišćanskog, u kome suveren (kralj), iako vlada sa Božijim blagoslovom, ipak samostalno donosi zakone, izvlačeći iz toga zaključak da je „islamska teokratija mnogo direktnija od hrišćanske“²⁷⁸. Suverenost, kao svojstvo koje označava vrhovnu vlast, u islamu pripada isključivo Bogu. Ovo svojstvo muslimanski mislioci označavaju pojmom *al hukumija*, koji vodi poreklo od arapske reči *hukum*, koja u prevodu znači „vladati“ ili „upravljati“ (u saglasnosti sa Kur'anom i Sunom). Tekst Kur'ana, već samim opisima Boga, jasno stavlja do znanja u čijim je rukama vrhovna vlast: „U muslimanskoj svetoj knjizi Kur'anu, Bog se eksplicitno opisuje kao *Al Malik*, u značenju 'vladar' (suveren), odnosno kao *Al Malik al Mulk*, u smislu „nosi-lac večne vlasti“ (suvereniteta).“²⁷⁹ Analogno tome, islamska politička i pravna teorija smatra Boga nosiocem najviše vlasti, vrhovnim i jedinim zakonodavcem.

277 Jevtić Miroljub, *Religija i Politika: Uvod u politikologiju religije*, Institut za političke studije Fakulteta političkih nauka, Beograd, 2002, st.186.

278 Ibid. st.186. (Upravo iz tog razloga je zapadnom svetu i bilo omogućeno da napravi veliki evolutivni pomak od jednog, u suštini, teološkog utemeljenja suverenosti, ka danas opšte-prihvaćenom modelu narodnog suvereniteta, dok je islamski koncept, usled jače teokratske stege, ostao, uz izvesne modifikacije, determinisan teološkim shvatanjem o Bogu kao nosiocu vrhovne vlasti).

279 Potežica Oliver, *Islamska republika Imama Homeinija: Pojam suverenosti u delima Imama Homeinija*, Filip Višnjić, Beograd, 2006, str. 20.

Ovakvo poimanje Boga je opšteprihvaćeno u celokupnoj islamskoj političkoj teoriji i ono prevazilazi sve podele u muslimanskoj zajednici. Oliver Potežica u svome članku *Koncept suverenosti Imama Homeinija* primećuje sledeće: „... mora biti ukazano da među islamskim misliocima i islamskim sveštenstvom postoji konsenzus, po tradiciji, da je *Alah* jedini nosilac suverenosti, da je *Alah* isključivi nosilac vrhovne vlasti.“²⁸⁰ Taj konsenzus je na snazi u čitavom islamskom svetu, bez obzira da li je reč o sunitima, šiitima ili nekom drugom islamskom pravcu. Potežica dalje naglašava kako se i samo značenje reči *Islam* odnosi na „potčinjavanje“ Bogu, dok reč *musliman* označava osobu koja se pokorava Bogu, i doslovce se prevodi kao „onaj koji se potčinjava“. Iz toga evidentno proizlazi da svaki pojedinac, koji se izjašnjava kao musliman, samim deklarisanjem apsolutno i neopozivo priznaje *Alahov* suverenitet, što u ovom kontekstu podržava teoriju o nespojivosti islama sa konceptom narodnog suvereniteta kao ključnog obeležja demokratije.

Po islamskom učenju, *Alah* svoju apsolutnu suverenost iskazuje preko Božijeg zakona sadržanog u Kur'anu i Suni verovesnika Muhameda. Zato islamska država mora biti zasnovana na Božijem zakonu, tj. *šariji* (šerijatu), i Božiji „predstavnicima“ na zemlji mogu upravljati muslimanskom državom samo na osnovu ovoga zakona. U tom smislu „... islamska država je vrsta namesništva, oblik delegiranog predstavljanja *Alaha* kao suverena, jer je na njegove „predstavnike“ na zemlji, odnosno vladare, prenet deo Božje vlasti (suverenosti). Ali čak i u ovom vidu zastupanja (regentstva), suverenost pripada isključivo i samo Bogu“²⁸¹, te se takav vid namesništva može smatrati marginalnom autonomijom u sprovođenju Božije vlasti. Pomenuti deo Božije suverenosti prvi je, Kur'anским blagoslovom, „uživao“ poslanik Muhamed, da bi nakon njegove smrti funkcija namesnika bila regulisana institucijom halifata.²⁸² Kako Kur'an nije precizirao mehanizam izbora vlasti, ovo pitanje je bilo prepušteno samim muslimanima. I upravo u toj činjenici, tj. u praksi izbora halife zagovornici urođene demokratičnosti islama vide nukleus islamske demokratije. Naime, sam Muhamed, pored toga što je od Boga izabran da bude Poslanik, bio je i izabran za vođu muslimana kroz postupak koji je u islamu poznat kao *Bej'ah*, tj. Bej'a. Princip bej'e podrazumeva da određena osoba zauzima leadersku poziciju u zajednici, tj. postaje vođa onda

280 Potežica Oliver, *Koncept suverenosti Imama Homeinija*, www.starisajt.nspm.rs/Debate/2006_CP_poteyica_homeini.htm (Pristupljeno 29. 10. 2011)

281 Potežica Oliver, *Islamska republika Imama Homeinija: Pojam suverenosti u delima Imama Homeinija*, Filip Višnjić, Beograd, 2006, str. 21.

282 Oblik vladavine u kome je vladar (halif) Muhamedov zakoniti naslednik, koji se bira među najpobožnijim i najistaknutijim članovima muslimanske zajednice. Titula halifa nije nasledna već izborna, i po tome se razlikuje od šiitskog koncepta Imamata.

kada mu većina članova te zajednice iskaže svoju podršku. Azizah Y. Al-Hibri, u radu *Islamski konstitucionalizam i pojam demokratije*, skreće pažnju da su tako, u doba Muhameda, i žene poslane Poslaniku svoju delegaciju da ga obaveste o svojoj podršci i odanosti.²⁸³ Praksa ovakvog izbora vođe muslimanske zajednice nastavljena je i nakon Poslanikove smrti. Evo šta Al-Hibri kaže o samom postupku bej'e „... proces bej'e halifi se odvijao u dve faze. U prvoj fazi određene ličnosti zvane 'ahl al-hall wa'l-žaqd' (oni koji mogu sklopiti ili razvrgnuti/poništiti ugovor) bi se upuštale u široke konsultacije da bi postigle/iznudile konsenzus i onda izrazile svoju podršku/dale bej'u potencijalnom halifi oko koga su se složili. Ovaj izbor je bio jednak nominaciji i imao je veliku težinu. U drugoj fazi narod bi generalno davao bej'u odabranom kandidatu.“²⁸⁴

Ipak, iako princip bej'e često služi kao konkretan primer demokratičnosti ranog islama (povlači se paralela sa izbornom praksom zapadnih demokratija), sama institucija halifata je svojim prerogativima bila teško spojiva sa jednim drugim temeljnim principom moderne demokratije, a to je princip podele vlasti. S obzirom da je Muhamed istovremeno bio verski poglavar, šef države i vrhovni vojni zapovednik, njegovi naslednici-halifi takođe su, kao predstavnici *Alaha*, i čuvari njegovog zakona na zemlji, zadržali sve ove funkcije.²⁸⁵ Dakle, oni su u svojim rukama *de facto* koncentrisali sve tri vlasti: izvršnu, zakonodavnu i sudsku. Ova „genetska“ autokratska crta, koja će u budućim vremenima u islamskom svetu poprimiti različita lica, isprva je ipak bila ublažavana principom savetovanja, tj. *Šure*. Koncept šure predstavlja sastavni deo Sune, i praksa je kojom se pri donošenju važnih odluka rukovodio i sam Muhamed. U pitanjima političkog rukovođenja Poslanik se konsultovao sa svojim sledbenicima, i slušao savete stručnjaka za ovozemaljske probleme: „U pitanjima u kojima nije stigla naredba od Alaha dž. š. savetovao se sa ashabima, ceneći njihovo mišljenje, čime im je pridavao važnost. Na Bedru je dogovornom veću prepustio pitanje početka borbe, kao i određivanje mesta za logorovanje, te način postupanja prema ratnim zarobljenicima.“²⁸⁶ Koncept šure ostao je do današnjeg dana važan deo islamske političke tradicije, i u različitim oblicima prisutan je u mnogim političkim

283 Ovaj detalj, zabeležen i u Kur'anu (60:12), dosta govori o značaju koji je ženi posvetilo izvorno islamsko učenje, i oštro protivreči zapadnom stereotipu o položaju žena u islamu.

284 Al-Hibri Y. Azizah, *Islamski konstitucionalizam i pojam demokratije*, <http://www.bosanskiislam.com/rubrike/tekstovi/000099R017.PDF> (Pristupljeno 29. 10. 2011)

285 Bitno je napomenuti da je halifat, nakon prve četvorice halifa, ostao dominantan oblik vlasti u sunitskom delu islama, dok su šiitski muslimani, nakon prve i najveće šizme, prihvatili imamat kao versko i političko uređenje.

286 Motahari Motreza, Ajatolah Moderasi, Muhamed (s.a.v.s.) – uzvišeni moral Božjeg poslanika: Izbor iz biografije, Kulturni centar I. R. Irana u Beogradu, 2006, str. 50.

sistemima islamskog sveta, pa čak i u onim koji su po svome karakteru izrazito autoritarni. Teško je osporiti stav da upravo ovaj princip predstavlja najplodnije tlo za razvoj demokratskih ideja u islamu.

No, pre nego što pređemo na drugu liniju analize, onu koja se zasniva na aktuelnom političkom *praxisu* islamskog sveta, moramo se još jednom osvrnuti na islamsko shvatanje suverenosti i prava, ovoga puta upravo sa „realpolitičkog“ stanovišta. Važno je predočiti da, iako je islamski koncept suverenosti, u svojoj osnovi, do današnjeg dana ostao dosledan sadržaju Kur'anske objave, to ipak ne znači da se on u potpunosti zadržao na srednjovekovnim teorijskim pozicijama. Naime, težnja da se kompletan život vernika reguliše Kur'anom i Sunom pokazala je vremenom sve slabosti ovakvog, po svojoj suštini, teološkog i transcendentnog poimanja suvereniteta. Sa širenjem islamske države došlo je i do usložnjavanja društvenih odnosa, i uskoro Kur'an i Suna nisu bili dovoljna regulativa. Novi društveni odnosi neprekidno su „proizvodili“ nove situacije koje Kur'anom i Sunom nisu bile „obrađene“. Ovi izazovi doveli su do donošenja novih normi, ali su one interpretirane kao primena tj. prilagođavanje već postojećih regulativa na novonastale odnose. Drugim rečima, veoma se vodilo računa da učenje o Bogu kao jedinom zakonodavcu ne bude narušeno, što će do današnjih dana ostati jedna od glavnih karakteristika islamske jurisprudencije. U daljem razvoju islama, halife će, kao vrhovni tumači šerijata, pravo tumačenja i primene islamskih zakona preneti dalje na svoje predstavnike, što će dovesti do nastanka prakse *mudžtebida* (versko-pravnih autoriteta) i *mezheba* (versko-pravnih škola), i formiranja koncepta *idžtibada*.²⁸⁷ Na taj način Božiji suverenitet je, makar u teoriji, ostao prividno neokrnjen. Ipak, u praksi, on se *de facto* osipao i prelazio u ruke njegovih ovozemaljskih predstavnika.

Iako je islam još od Poslanikove smrti negovao i razvijao praksu posredničkog tumačenja i primene šerijata, on je uvek ostajao sistem normi i zakona zasnovan na Kur'anu i Suni, i kao takav postaće drugi nepremostiv problem modernizaciji islama. Jasno je da je šerijat predstavljao dogmatski temelj islamske države i samim tim jedino legitimno „kormilo“ kojim se, njome, može upravljati. Drugačije nije moglo biti jer „Prava islamska zajednica mora biti ustrojena prema božijim zakonima, a svaki akt javnih vlasti mora biti zasnovan na šerijatu.“²⁸⁸ S druge strane, modernistički „trendovi“, koji su pomogli uspon zapada, već su odavno legislativnu vlast podarili isprva evropskim monarsima, da bi je potom, sa krahom apsolutizma i prevladavanjem koncepta narodne suverenosti, preneli u ruke izabраниh narodnih predstavnika. Time su na zapadu, ruku pod

287 Radi se o veoma složenoj disciplini islamske pravne nauke (Fikh), koja predstavlja proces u kome islamski stručnjaci nastoje da na konkretna pitanja primene Božije pravo.

288 Jevtić, *ibid.*, str. 313.

ruku, istina u dužem i na momente prekidanom evolutivnom toku, izvršena dva ključna modernizacijska procesa: sekularizacija i demokratizacija. I oba su imala isti preduslov – prenošenje legislativne vlasti sa verskog (božijeg) autoriteta na čoveka. „Zapadni“ sekularizam će zakonodavnu vlast isprva prepustiti jednom čoveku – monarhu, da bi je potom proces demokratizacije preneo na čitav narod, tj. njegove ovlaštene predstavnike. U islamu, međutim, i jedno i drugo bilo je nezamislivo. Istina je da su praksa *mudžtebida* i *idžtihad*a pružale ljudima mogućnost da tumače (delimično i po sopstvenom nahođenju) božiji zakon, ali to nije bilo ni približno isto ideji da čovek sam donosi zakone kojima uređuje sopstvenu državu i društvo. Ta ideja je mnogima delovala ne samo kao suprotna duhu islamskih normi, već i kao potpuna negacija same vere, jer je upravo „pokoravanje šerijatu i odricanje od sopstvene slobode u zamenu za njega u Kur’anu nazvano islamom.“²⁸⁹

Ipak, novija istorija je postavila svoje izazove islamskom konceptu suvereniteta. Tokom borbe za oslobođenje od kolonijalne vlasti, došlo je do prodora modernističkih ideja, što je za posledicu imalo prihvatanje evropskih političko-pravnih modela od strane sve većeg broja islamskih država. Ove države napuštaju tradicionalnu formu zakonodavstva, utemeljenu na verskim autoritetima, i usvajaju ustav kao najviši pravno-politički akt, a sa njime i institucije vlasti zasnovane na evropskom političkom modelu. Usvajanjem ustava otvoren je prostor za transfer suvereniteta, i mnoge islamske države proglasile su narod glavnim nosiocem suverene vlasti. Međutim, to i dalje nije značilo potpuno prihvatanje evropskog koncepta suverenosti. Jevtić, u pomenutoj knjizi, vrši komparativnu analizu onih odredbi kojima se, u ustavima islamskih država, definiše nosilac suverene vlasti, i na osnovu te analize izvodi podelu na tri grupe država: „Prva je ona u kojoj je ustavom jasno određeno da je Bog, tj. Alah, nosilac suverene vlasti. Druga, u kojoj je suverenom određen narod ili država... ali gde je već samim ustavnim tekstom jasno naznačeno da svoja suverena prava narod može vršiti samo u skladu sa zakonima koje je dao jedini stvarni nosilac suvereniteta, Bog. I treća grupa... nosioca određuje najbliže načinu na koji se to čini u Evropi i Americi, ali gde se ustavnim odredbom o islamu kao državnoj religiji može zaključiti mnogo šta o suverenitetu naroda i granicama u kojima se on može kretati.“²⁹⁰ No, ovaj problem već prelazi u domen drugog diskursa i njime ćemo se detaljnije pozabaviti kada budemo govorili o *praxisu* savremenih islamskih država.

Iz svega navedenog evidentno je da je islamski koncept suverenosti, od svojih Kur’anskih početaka do danas, pretrpeo izvesne modifikacije. Ipak, dublja

289 Ibid.

290 Ibid., st. 190.

analiza i procena prave prirode tih promena prevazilazi okvire ovoga rada. Jedno je sigurno, ustavna praksa i koncept narodnog suvereniteta islamskog sveta se, u mnogim slučajevima, bitno razlikuje od evropskog shvatanja pomenutih principa. Osnova tih razlika jeste uvek prisutno priznavanje suprematije islama, makar „samo“ kao državne vere, što za sobom povlači moguće zahteve za bespogovornim poštovanjem Kuran'skih normi, čime se zapravo stvara jedno „vrzino kolo“. Taj začarani krug možda najbolje oslikava Homeinijeva teza o islamskoj državi kao političkom predstavništvu, stvorenom na osnovu narodne volje, radi sprovođenja Božijih zakona.²⁹¹ Njome se krug zatvara upravo tamo gde je i počeo.

POLITIČKA REALNOST SAVREMENIH ISLAMSKIH DRŽAVA

Drugi diskurs u razmatranju odnosa islama i demokratije udaljava nas (u onoj meri u kojoj je to moguće) od „sholastičkog“ pretresanja osnova vere i pozivanja na dogmatizam. Ovaj znatno fleksibilniji pristup temelji se na posmatranju praktičnih politika modernih islamskih država, i analizira način na koji su te države razrešile tenziju između dogmatizma i modernizma. Ovaj pristup je na samom startu suočen sa, pomalo haotičnom, lepezom šarenolikosti jer su se različite države nosile sa pomenutim problemom na različite načine. Turska je, na primer, u doba Kemala Atatürka, u nastojanju da se što više približi evropskoj civilizacijskoj matrici, i da time anulira pretrpljeni istorijski poraz, povukla radikalne rezove u pravcu „totalne“ sekularizacije, ne samo islamskog društva i države, već i u pravcu same svesti muslimana. S druge strane, novonastale arapske države su, u većini slučajeva, nastojale da ostanu na „srednjem kursu“, deklarativno uvažavajući islam ali obilato preuzimajući elemente zapadnog političkog praxisa. Džon Espozito ovaj proces opisuje na sledeći način: „Iako odvajanje vere od politike nije bilo totalno (kao što u stvari nije ni u mnogim sekularnim zemljama na Zapadu), uloga islama u državi i društvu kao izvora legitimiranja vladara, država i vladinih institucija je bila značajno umanjena. Većina vlada je zadržala umerenu islamsku fasadu, ugrađujući poneko pozivanje na islam u svoje ustave kao, naprimer, da vladar mora biti musliman ili da je šerijat jedan od izvora zakona, čak i kada to u stvarnosti nije bio.“²⁹² Interesantno je da su ove države tokom borbe za sticanje nezavisnosti obilato koristile upravo islamsku „scenografiju“ (islamske simbole, slogane, stranke i subjekte) kako bi jače legitimirale otpor kolonijalizmu. Ali kada je kolonijalna vlast jednom uklonjena, period izgradnje modernih arapskih država obeležen je upravo presudnim

291 Ova teza čini suštinu Homeinijevog koncepta narodnog suvereniteta.

292 Espozito L. Džon, Islam i sekularizam u XX stoljeću, http://www.sim.ba/dokumenti/islam_i_sekularizam_u_xx_stoljecu.PDF (Pristupljeno 29. 10. 2011)

uticajem zapadnog sekularnog modela. Izuzetak od ovog trenda bila je novoformirana Kraljevina Saudijska Arabija, u kojoj će šerijat biti zadržan kao potporni stub apsolutizma, načinivši tako od kralja vrhovni svetovni i duhovni autoritet, koji svoju vlast realizuje i kroz šerijat i kroz kraljevske dekrete.²⁹³ Ipak, u većini arapskih država zakonodavna praksa postala je više evropski orijentisana: „Za razliku od islamske tradicije, u kojoj je pravo bilo u nadležstvu uleme (verskih stručnjaka), moderne reforme bile su proizvod vlada i parlamenata. U mnogim slučajevima, ulema nije igrala nikakvu ulogu, ili je, u najboljem slučaju, igrala onu marginalnu.“²⁹⁴ Države u kojima će ovakva modernizacija najviše uzeti maha bile su Egipat, Liban, Tunis i Alžir, dok je sa nearapskim muslimanskim zemljama takav slučaj bio sa Iranom do 1979.

No, za razliku od Kemal Paše, koji je bio rešen da sprovede jednu sveobuhvatnu reformu koja će od Turske načiniti modernu republiku po uzoru na velike evropske demokratije, arapski svet će mahom sekularizaciju izvršiti u pravcu jačanja autokratije novonastalih monarhija i revolucionarnih nacionalističko-socijalističkih režima. Na tom primeru će postati jasno da šerijat nikako nije jedina prepreka istinskoj modernizaciji islamskog sveta, već da je to u podjednakoj meri (a ako ne i više) tradiciono autokratsko nasleđe arapskog sveta.²⁹⁵ I ne samo arapskog! Isti razvoj situacije se odvijao i u najmnogoljudnijoj muslimanskoj zemlji sveta – Indoneziji, gde je Sukarno takođe zaveo laički autoritarni režim. Ispostavilo se, dakle, da ukidanje (ili precutno zanemarivanje) šerijata ni izbliza nije bilo dovoljno da islam učini „konkurentnim“ razvijenim evropskim silama. Sekularizam je predstavljao samo prvu žrtvu koju je modernizacija islama iziskivala. Drugi korak, koji je bilo nužno načiniti da bi se islamski svet uveo u novo doba, bio je demokratizacija i liberalizacija. Taj korak većina islamskih država nije bila tako lako spremna da učini. Čak i kada neke od njih budu ukinule svoje monarhije, novi revolucionarni režimi će se zadovoljiti time da uvedu potemkinovske demokratije. Espozito primećuje sledeće: „U većini muslimanskih zemalja na vlasti su autoritarni režimi, koje podržavaju vojska i snage bezbednosti. Mali je broj vladara koji su na taj položaj došli izbornim postupkom – većina njih su kraljevi odnosno vojni ili bivši vojni oficiri. Tamo gde postoje parlamenti i političke stranke oni su uglavnom potčinjeni aktuelnoj

293 Kako su saudijski kraljevski dekreti retko kada donošeni uz stvarnu saglasnost sa šerijatom, može se zaključiti da je čak i u ovoj muslimanskoj državi na snazi neka vrsta krnje ili „kvazisekularizacije“.

294 Espozito, *ibid.*

295 Za više videti: Diamond Lary, „Why Are There No Arab democracies?“, *Journal of Democracy*, The Johns Hopkins University Press, Vol. Oksfordska istorija Islama, 1, Number 1, January 2010.

vлади ili vladajućoj stranci.²⁹⁶ Sličnog mišljenja je i profesor Ahmet Alibašić: „U muslimanskom svijetu zastupljeni su gotovo svi tipovi političkih sistema, mada najmanje onaj koji je danas najpoželjniji: ustavna demokratija koja garantira najviše političkih sloboda i prava svojim građanima.“²⁹⁷ Dakle, novoformirane demokratske institucije uglavnom će ostati bez stvarne vlasti dok će narod ostati uskraćen za osnovne demokratske vrednosti – lične slobode i jednakosti. Jedan od ekstremnijih primera takvog „zastranjivanja“ bio je režim iračkog predsednika Sadama Huseina, ali prepoznatljivu autokratsku crtu imali su i tzv. umereniji arapski lideri, poput egipatskih vođa Nasera, Sadata i Mubaraka.

Neke islamske države će problem modernizacije pokušati da razreše na drugi način. One će pitanje demokratizacije odvojiti od problema sekularizacije, i pokušaće da pomire naizgled nepomirljivo – šerijat i demokratiju. Najkonkretniji primer ovakvog „pomirenja“ jeste Iran u kome je, nakon ukidanja monarhije 1979. godine, formirana Islamska Republika. Ovaj kompleksni politički sistem, koji će ostatak sveta skeptično nazvati „iranskim političkim eksperimentom“, i pored očigledne prevage teokratskih institucija, vremenom je pokazao da ipak ima nezanemarljivi i nemali demokratski kapacitet. Među pomenute države mogla bi se uvrstiti i Islamska Republika Pakistan, u periodu diktature generala Muhameda Zije ul-Haka.²⁹⁸ Za vreme njegove vladavine izvršena je islamizacija pakistanske republike, koja je do tada samo deklarativno bila „islamska“, i uveden je šerijatski zakonik. Takođe, potrebno je pomenuti i Libiju, tj. Veliku Socijalističku Narodnu Libijsku Arapsku Džamahiriju u kojoj je do skora na snazi bila mešavina italijanskog i francuskog civilnog zakonodavstva i šerijata.²⁹⁹ Ipak, Pakistan i Libija predstavljaju više neuspeli pokušaj kombinovanja demokratije i šerijata nego što su reprezentativni primer „fuzije“ suštinskih osobenosti zapadne kulture i islama. Islamizacija je, za vreme Muhameda Zija ul-Hak, bez sumnje aktuelizovala do tada redovno zapostavljani prefiks državnog imena

296 Espozito L. Džon, Clio, Beograd, 2002, str. 726.

297 Alibašić Ahmet, Političke prilike u muslimanskim zemljama, Atlas islamskoga svijeta, Sarajevo, Udruženje Ilmije IZ u BiH, 2004, str. 782.

298 General Muhamed Zije ul-Hak je u nenasilnom državnom udaru 1977. svrgnuo tadašnjeg premijera Zulfikar Ali Buta i uveo treću vojnu diktaturu. Njegovu vladavinu će, pored islamizacije, obeležiti ukidanje demokratskih institucija ali i veliki privredni rast...

299 Nedavno srušeni libijski politički sistem takođe zaslužuje da se nazove „eksperimentom“. Naime, pokojni libijski nacionalistički lider, Moamer Gadafi, zasnovao je svoj režim na mešavini arapskog nacionalizma, islama i onoga što je opisao kao „direktna, popularna demokratija“. U „Zelenoj knjizi“ Gadafi je izložio svoju viziju idealnog društva, utemeljenog na neposrednoj demokratiji, koje je on nazvao „islamskim socijalizmom“. Ipak, treba imati na umu da je Gadafijsva Libija bila demokratija samo u formalnom deklarisanju, a da je u svojoj biti, po svim karakteristikama, ovaj sistem bio izrazito autoritaran.

slamska, ali je ukidanje demokratskih institucija koje je potom usledilo svelo sufiks *Republika* na puku deklarativnu formu. S druge strane, svakom objektivnom posmatraču jasno je da je Libija bila demokratija jedino u glavi njenog, sada već pokojnog, autokratski nastrojenog lidera. Stoga je potpuno opravdano označiti iranski „politički eksperiment“ kao jedini konkretan pokušaj istinskog „kalemljenja“ demokratije i islama.³⁰⁰

Priča o modernizaciji (tj. sekularizaciji i demokratizaciji) islama ne može se zaključiti a da se ne pomene i najnoviji „trend“ koji sve više zahvata islamski svet. Reč je o talasu islamizacije koji od kraja 70-ih pa do danas stiče sve više pristalica među muslimanima širom planete. Ovaj proces koji, čini se, sve više uzima maha, iznikao je pre svega na izneverenim očekivanjima i gorkom razočaranju muslimana u ideološke zablude XX veka, pre svega one nacionalističke i socijalističke.³⁰¹ Aktuelni režimi, poput Naserovog, obećavali su uzdizanje „arapskog feniksa“ iz sopstvenog pepela, da bi na kraju dugo očekivana katarza gotovo u potpunosti izostala. Tako se iščekivanje preporoda pretvorilo u čekanje Godoa: „Sa protokom vremena ideje islamskog socijalizma doživele su krah u većini zemalja. Sve to, povezano sa porazima u ratu sa Izraelom, razbilo je veru u ispravnost puta kojim se do tada išlo. Religiozne i do tada razočarane mase jedini izlaz videle su u propovedima imama. Za njih je uzrok svemu bila bezbožna politika vladajućih grupa.“³⁰² Na taj način je islam započeo svoje ponovno buđenje u muslimanskoj politici, osvajajući iznova ne samo prostore siromašnih i ratovima unesrećenih muslimanskih zemalja (Avganistan, Irak, Palestina), već i onih stabilnijih i modernijih (Egipat, Liban, Alžir, Tunis i Turska) što je, kako to primećuje Alibašić, predstavljalo rukavicu bačenu u lice onih koji su verovali da vera treba biti na margini, a ne u centru javnog života.³⁰³

Važno je istaći da se novi talas islamizacije bitno razlikuje od onoga iz perioda borbe za nacionalno oslobođenje. Ta razlika nije samo u intenzitetu koji je danas, nesumnjivo, znatno silovitiji. Ona se, pre svega, ogleda u činjenici

300 Koliko se ovakva fuzija demokratije i islama razlikuje od izvornog zapadnog koncepta vidi se kada se „iranska demokratska tranzicija“, koja je usledila nakon rušenja Šahovog autoritarnog režima 1979, posmatra kroz prizmu kriterijuma „dovršene demokratske tranzicije“ Linca i Stepana (videti: Linc, Huan, Stepan Alfred, Demokratska tranzicija i konsolidacija demokratije, Filip Višnjik, Beograd, 1998, i Vučićević, Dušan, „Država u senci džamije – politički sistem Islamske Republike Iran“, Srpska politička misao, Beograd, vol. 22, broj 4/2008).

301 Na ovom mestu treba istaći da su se čak i „Muslimanska braća“, jedna od najznačajnijih i najuticajnijih islamističkih organizacija, tokom vrhunca arapskog nacionalizma (koji se podudara sa periodom najveće popularnosti egipatskog lidera Gamala Abdela Namera), primirila i svela svoje aktivnosti na minimum.

302 Jevtić, *ibid.*, str. 316.

303 Alibašić, *ibid.*

da je aktuelna islamizacija iskrenija i da se odvija u već formiranim nacionalnim državama. Nasuprot njoj više ne stoje omraženi evropski kolonizatori već dogmatski raspoloženi sekularisti. To je dovelo do pojave svojevrsnog „islamističkog paradoksa“, koji od potonjih sve više čini antidemokratsku i represivnu silu. Naime, širom islamskog sveta, islamisti nastoje (a ponegde im to i polazi za rukom) da osvoje vlast legalnim demokratskim putem. Oni se kandiduju i ostvaruju zavidne rezultate na lokalnim i parlamentarnim izborima. Espozito skreće pažnju da islamisti sebe danas doživljavaju više kao progresivne i razvojne snage muslimanskog društva nego kao reacionare i fundamentaliste: „Islamisti dovode u pitanje program države i iznose alternativne vizije društveno političkih promena, za koje tvrde da istovremeno uključuju islam i dovode do razvoja, tako što državnu politiku uklapaju u islamske društvene vrednosti.“³⁰⁴ Espozito primećuje da se na taj način „... islamizam oslobodio etikete protivnika razvoja i postavio se kao pomiritelj državne vizije društva i njegovog razvoja i načina na koji samo društvo sagledava sebe i svoje ciljeve“.³⁰⁵ Nasuprot tome, čuvari sekularnosti (otelotvoreni najčešće u vojnom tj. oficirskom koru) sve češće posežu za nedemokratskim tj. nasilnim sredstvima kako bi sprečili islamiste da dođu na vlast.³⁰⁶ Paradoks je očigledan – islamisti na taj način postaju veće demokrate od sekularista!!! Postavlja se pitanje da li je tako nešto zaista moguće? Da li je moguće biti i islamista i demokrata? Islamski svet je pun kontradiktornosti, i lako se može ispostaviti da je odgovor na ovo pitanje ujedno i ključ za ono drugo, suštinsko pitanje: „Mogu li islam i demokratija uopšte ići zajedno?“

UMESTO ZAKLJUČKA

Ukoliko u obzir uzmemo prethodno navedeno, uvažavajući argumentaciju oba diskursa, i onog verskog i potonjeg praktičnog, tj. realpolitičkog, utoliko je evidentno da u islamskom svetu, kao i u samom islamu (kao verskoj, kulturnoj i civilizacijskoj matrici), postoji, uprkos svim kontradiktornostima, više nego dovoljan kapacitet za pokretanje i uspešno sprovođenje istinskih demokratskih promena. Aktuelno arapsko „proleće“ i talas još uvek nedovršenih revolucija koje potresaju arapske države duž Afrike i Bliskog istoka mogao bi biti jedan veliki korak u tom pravcu. Ipak, još uvek je rano govoriti o tome. Arapski svet je pun

304 Espozito, *ibid.*, str. 597.

305 *Ibid.*

306 Jedan od najbrutalnijih primera ovakve prakse je slučaj Fronta islamskog spasa (FIS), koji je u Alžiru, jednopartijskoj arapskoj socijalističkoj državi sa sekularnom elitom na čelu, odneo ubedljivu pobjedu na lokalnim i parlamentarnim izborima. Nakon ove pobjede, usledilo je poništavanje izbora, intervencija vojske i gušenje FIS-a.

iznenađenja i iznenađujućih obrta, te rušenje jednog nedemokratskog režima može lako biti uvertira za uspostavljanje neke druge, podjednako nedemokratske vlasti. Stoga, ono što je na prvom mestu potrebno jeste dobra volja. Pre svega verskih i političkih lidera, kako vladajućih, tako i opozicionih (revolucionarnih), od kojih zavisi ne samo demokratizacija islamskih država već i forma te demokratizacije. Kako smo videli, u zadnjih pola veka, deo islamskog sveta ulaže znatne napore ne samo da oponaša, već i da iznađe oblik demokratičnosti koji bi izmirio modernost i tradiciju, vrednosti zapada i vrline islama. Demokratija koja se iz tih napora bude rodila možda neće biti slika i prilika svoje starije evro-američke sestre, ali uz malo truda ugradiće u sebe njene najbolje kvalitete, pridodajući im svoje osobenosti. Na taj način profitirao bi ne samo islam, već i čitav svet u globalu. Ali to je, kako smo rekli, pitanje dobre volje. Samo ona može preobratiti skeptike oba civilizacijska kruga i uveriti ih da je demokratska metamorfoza moguća i bez gubitka vere, identiteta i vrednosti. A ukoliko ipak prevlada skepticizam, utoliko ostaje i dalje nada da će običan narod svojim primerom pružiti nepobitan argument u kom smeru želi da ide. Upravo nam jedan takav primer navodi čuveni pisac Amin Maluf: „Svaki put kada su Iraci imali priliku da glasaju, milioni su ih izlazili na izbore, izlažući svoj život opasnosti. Je li poznat ijedan drugi narod koji bi pristao da stoji u redovima ispred glasačkih mesta znajući sa sigurnošću da će tamo biti automobila-bombi? I onda kažu da taj narod nije hteo demokratiju?”³⁰⁷

Da li je potrebno reći nešto više od toga?

LITERATURA

Al-Hibri, Azizah, *Islamski konstitucionalizam i pojam demokratije*.

Alibašić, Ahmet (2004), *Političke prilike u muslimanskim zemljama*, Atlas islamskoga svijeta, Sarajevo, Udruženje Ilmije IZ u BiH.

Belin, Eva, “The *Robustness* of Authoritarianism in the Middle East“, *Comparative Politics, Ph.D. Program in Political Science* of the City University of New York, Vol. 36, Number 2, January 2004.

Diamond, Lary, “Why Are There No Arab democracies?“, *Journal of Democracy*, The Johns Hopkins University Press, Vol.1, Number 1, January 2010.

Esposito, L. Džon, *Islam i sekularizam u XX veku*.

Esposito, L. Džon (2002), *Oksfordska istorija Islama*, Clio, Beograd.

307 Maluf Amin, *Poremećenost sveta*, Laguna, Beograd, 2009, str. 51.

Holger, Albrecht, Schlumberger, Oliver, "Waiting for Godot: Regime Change without Democratization in the Middle East", *International Political Science Review*, Sage Publications Ltd, London, Vol. 25, No. 4, October 2004.

<http://www.bosanskialim.com/rubrike/tekstovi/000099R017.PDF>

http://www.sim.ba/dokumenti/islam_i_sekularizam_u_xx_stoljecu.PDF

Imam Homeini (1990), *Islamska vlast (Velajet-e-Fagih)*, Međunarodna politika, Beograd.

Jevtić, Miroljub (2002), *Religija i politika – uvod u politikologiju religije*, Institut za političke studije, Fakultet političkih nauka, Beograd.

Linc, Huan, Alfred, Stepan (1998), *Demokratska tranzicija i konsolidacija demokratije*, Filip Višnjić, Beograd.

Maluf, Amin (2009), *Poremećenost sveta*, Laguna, Beograd.

Motahari, Motreza, Ajatolah Moderasi (2006), *Muhamed (s.a.v.s.) – uzvišeni moral Božjeg poslanika: Izbor iz biografije*, Kulturni centar I. R. Irana u Beogradu.

Potežica, Oliver (2006), *Islamska republika Imama Homeinija: Pojam suverenosti u delima Imama Homeinija*, Filip Višnjić, Beograd.

Potežica, Oliver, *Koncept suverenosti Imama Homeinija*, www.starisajt.nspm.rs/Debate/2006_CP_poteyica_homeini.htm

Prijevod Kur'ana, Mešihat islamske zajednice u Srbiji, Novi Pazar, 2009.

Vučičević, Dušan, „Država u senci džamije – politički sistem Islamske Republike Iran“, *Srpska politička misao*, Beograd, vol. 22, broj 4/2008.

Vladimir Ajzenhamer

ON THE BORDER BETWEEN COMPATIBILITY AND INCOMPATIBILITY – ISLAM AND DEMOCRACY

Summary:

The question of compatibility of Islam and Democracy is more current today than ever. This problem is not connected only with the current revolutions in Arab countries, and the process of democratic transition in Africa and the Middle East. It's also directly connected with the issue of multiculturalism and the debate over civil rights of Muslim immigration in developed Western democracies. In this paper author analyze the problem of relations between Islam and democracy through the prism of the two most common academic approach. The first approach is based on the thesis of the

organic unity of the Islamic religion and politics, and focuses exclusively on the area of religion and dogma. The second approach analyzes the political praxis of Islamic states in the past hundred years. The paper analyzes the arguments of both discourse. Author makes effort to show the diversity of arguments and their mutual contradiction within each of these discourses, and tries to present certain conclusions based on consideration of the arguments „for“ and „against“ Democracy in contemporary Islam...

Key words: Islam, Democracy, Dogma, Secularism, Sovereignty, Quran, Sharia, Sunna, Mohammed, Bej'a, Shura, Real-politics, authoritarianism, Arab nationalism, socialism, the Islamic Republic, Islamism.