

Demokratizacija i Islam¹

John L. Esposito i James P. Piscatori²

Ako je Zalivski rat vojno nedvojbeno dobila Sjedinjenim Državama predvođena koalicija, pobjeda u miru će se pokazati težim izazovom. I dok vladajuća familija Sabah nadgleda rekonstrukciju Kuvajta ona se suočava s dilemom odgovora na intenzivirane zahtjeve za 'demokratizacijom' bez slabljenja svog tradicionalnog autoriteta i moći.³ Gotovo podjednako, buduća stabilnost Saudijske Arabije bi uveliko mogla ovisiti o načinu na koji vlada bude balansirala zahtjeve za političkom participacijom (učješćem) i tradicionalnu brigu za vlast unutar Saudijske elite. Uistinu, nakon završetka rata, politička liberalizacija i demokratizacija su među najznačajnijim pitanjima na Bliskom istoku.

Postoji znatan broj znanstvenih i političkih analiza društveno-ekonomskih uvjeta neophodnih za promociju demokratskih institucija. Klasna struktura i raspodjela bogatstva su nesumljivo važni činioci, kao što je i struktura tradicionalne i nadolazeće elite i protu-elite. Ideološki faktor nije odsutan iz ovih analiza, ali u specijalnom slučaju Bliskog istoka na Zapadu postoji tendencija da se vjeruje kako je Islam suprotstavljen procesu modernizacije. Vjera u 'progres' i sekularizam, ta dva stuba Prosvjetiteljstva, često vodi do automatske pretpostavke da su Islam i demokratija, politički sistem po modernom izboru, nespojivi.

Ove pretpostavke su nanovo dovedene u pitanje ponovnom afirmacijom Islama u modernoj politici. I dok se veza između sekularizma i modernizacije sve češće dovodi u pitanje, odnos demokratije i religije se čini problematičnijim. Kontinuirana snaga islamskog revivalizma u 1990-im i povećano učješće islamskih pokreta u izbornoj politici dovode u fokus pitanje spojivosti Islama i demokratije. Neki analitičari vjeruju da promocija demokratskog procesa koji rizikuje daljnje prodiranje Islam do centara moći

¹ John L. Esposito and James P. Piscatori, "Democratization and Islam," *Middle East Journal* 45, br. 3 (ljetno 1991): 426-40. Imajući u vidu da određeni segmenti članka obrađuju svakodnevna politička događanja, i da je objavljen prije osam godina, prevodilac će kratkim bilješkama pokušati čitaoca obavijestiti o trenutnom stanju u pomenutim zemljama. Valja naglasiti da je onaj važniji, teoretski dio članka, podjednako aktuelan i danas kao i prije osam godina, ako ne i više. Članak je, inače, naišao na dobar prijem u akademskim krugovima i često je citiran u znanstvenim diskusijama, zbog čega ga i prevodimo.

² John L. Esposito je Loyola profesor blisko-istočnih studija na Koledžu svetog krsta (the College of the Holy Cross). Među njegovim posljednjim izdanjima su: *Islam and Politics*, 3. izdanje (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1991), *Islam: The Straight Path* (3. prošireno izd., London: Oxford University Press, 1994), *The Iranian Revolution: Its Global Impact* (Miami: Florida International University Press, 1990), *Islamic Threat: Myth or Reality?* (2. prošireno izd., New York: Oxford University Press, 1995), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, 4 vols, priređivač (New York: Oxford University Press, 1995), *Islam and Democracy*, koautor s John Vollom (New York: Oxford University Press, 1996), *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?*, priređivač (Boulder, CO: L. Rienner, 1997). James P. Piscatori je viši predavač međunarodnih odnosa na University of Wales. Među njegovim posljednjim izdanjima su *Islam in a World of Nation-States* (Cambridge i New York: Cambridge University Press, 1986) i *Islam in the Political Process* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983), *Islamic Fundamentalisms and the Gulf War*, priređivač (Chicago: The American Academy of Arts and Sciences, 1991).

³ Upotrebu termina *demokratizacija* i *demokratija* ne bi trebalo tumačiti kao odobravanje bilo kojeg modela, na primjer, američkog odvajanja (zakonodavne, izvršne i sudske) vlasti ili vestminsterskog parlamentarnog sistema.

može biti kontra-produktivna kad su u pitanju Zapadni interesi, i da, čak štaviše, može inicirati i opasnije protu-zapadnjaštvo i povećanu nestabilnost. Za druge pak, islamske i demokratske vrijednosti su suštinski suprotstavljene, kao što se da vidjeti na primjeru nejednakosti vjernika i nevjernika, te muškaraca i žena. Za same muslimane i principi demokratije i proces demokratizacije jesu tema žive debate.

Dok neki muslimanski radikali - kao i sekularni, nacionalni radikali - odbacuju svaku formu parlamentarne demokratije kao oblik vesternizacije i nespojivu sa lokalnom tradicijom, mnogi, ako ne i većina, islamskih intelektualaca i aktivista pokušavaju opravdati ideju demokratije i demokratski proces. [štaviše, u pokušaju da sprovedu svoje političke programe, islamski pokreti su posljednjih godina u Alžiru, Egiptu, Jordanu, Pakistanu, Sudanu i Tunisu uvidjeli korisnost djelovanja unutar političkog sistema. Čineći to, oni su se uspješno kandidovali za parlamentarna mjesta i služili kao ministri. Na primjer, u Pakistanu, opozicija Muhammed Zia ul-Haku je tokom 1980-ih bila koordinirana od strane Pokreta za obnovu demokratije (the Movement for the Restoration of Democracy), koji je uključivao kako sekularne tako i vjerske organizacije i partije. Kasnije, u oktobru 1990., izabrana vlada Benazir Bhutto je bila poražena na izborima od strane Islamske demokratske alijanse (the Islamic Democratic Alliance).

Muslimansko parlamentarno iskustvo

Ako su u 1950-im i 1960-im dominirali arapski nacionalizam i socializam, 1970-e i 1980-e su bile svjedokom uspona 'islamskog fundamentalizma,' koji je izazvao sekularne ideologije i muslimanske vlade pozivajući se na vjersku ideologiju, simbole i retoriku. "Formulisan u moralnim i odgovarajućim političkim kategorijama," kao što je Hisham Sharabi primjetio, "islamski fundamentalizam izražava osjećaj i vjerovanje mase na način na koji to nijedna nacionalna ili socijalistička ideologija dosad nije uspjela učiniti."⁴

Nema sumnje da je ovaj osjećaj / sentiment mase dobrim dijelom institucionalizovan na Bliskom istoku, na formalan ili neformalan način. Vlade pokušavaju manipulirati Islamom kako bi ojačale svoju legitimnost, dok su opozicioni pokreti zabilježili ograničene pobjede koristeći Islam za pritisak na vlade da pristupe društvenim reformama. Pitanje dakle nije da li je danas ovaj masovni osjećaj zadobio politički glas, već da li on može biti rutinski izražen kroz formalne kanale političke participacije.

Dok su Sovjetski Savez i Istočna Evropa bili zapahnuti talasom demokratizacije u 1989-90, Bliski istok je pokazivao znake umjerene promjene u odgovoru na političke nemire u Alžiru, Egiptu, Jordanu, Maroku, Sudanu i Tunisu. Egipat i Jordan, koji se odavno smatraju za sisteme sa pro-zapadnim vladama, su sproveli političke reforme kako bi preduprijedili narastajuću opoziciju prouzrokovanu pogoršanim ekonomskim prilikama i visokom nezaposlenošću, te kako bi umanjili prijetnju 'fundamentalizma.' Obje države su nastojale da očuvaju islamske umjerenjake odvojene od militantata - što je neka vrsta politike suzbijanja (*containment policy*) - i da izbjegnu radikalizaciju.

U Egiptu, predsjednik Husni Mubarak je oštrije nego njegov prethodnik, Enver es-Sadat, napravio razliku između političkog neslaganja (disidentizma) i direktnog napada na autoritet države. Pod Mubarakom islamskim grupama kao što su *Muslimanska braća* je bilo dozvoljeno da uzmu učešća u političkom i ekonomskom životu i da izraze svoju kritiku na račun vladine politike. Oni su izdali novine, pojavili se u medijima, otvorili

⁴ Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (New York: Oxford University Press, 1988), 136.

škole, i osnovali finansijske institucije. Njihov utjecaj se osjetio i na univerzitetima i u profesionalnim organizacijama kao što su sindikati ljekara, advokata i inženjera. Uočavajući snagu takvog muslimanskog sentimenta, i sama vlada je pokušala ojačati svoj islamski kredibilitet. Posebnu mjeru je predstavljalo izdavanje islamskih novina *el-Liwa' el-Islami* (Islamski bajrak), čiji je tiraž od 750 000 uskoro sustigao onaj popularnog *el-Ehrama*.⁵

U toku svog ranog razvoja *Muslimaska braća* su se pomirila sa činjenicom da se moraju natjecati na izborima ako žele imati stvarnog utjecaja na tok političkih događanja. Na svojoj 6. konferenciji oni su odlučili da nominuju kandidate u svim narednim nacionalnim izborima. Utemeljitelj *Muslimanske braće*, Hasen el-Benna se namjeravao kandidovati za zastupnika grada Isma'ilije da bi se nakon sporazuma sa vlastima povukao u zamjenu za obećanje društvene reforme. [estorica pripadnika *Muslimanske braće* (uključujući el-Benna) su se kandidovali na parlamentarnim izborima 1945. ali nijedan nije bio uspješan. Sami izbori te godine su generalno smatrani namještenima.⁶ Od revolucije izvedene 1952. do post-Sadatovog perioda 1980-ih, *Muslimanska braća* su ili bojkotovali ili, još češće, bili spriječeni da djeluju otvoreno kao politička organizacija.

Od 1984. Muslimanskoj je braći dopušteno da učestvuju u parlamentarnim izborima, iako ne u svojstvu političke partije. Formirajući koalicije sa priznatim partijama, oni su si obezbijedili predstavnike u Narodnoj skupštini. Kao što je jedan njihov vođa rekao: "Ono što nas je navelo da učestvujemo na parlamentarnim izborima je bila želja da naše riječi prevedemo u djela."⁷ Na izborima 1984. oni su ušli u koaliciju sa *Novom vefđ partijom* (the New Wafd Party) i dobili dvanaest zastupničkih mjesta. U 1987. oni su oformili 'islamsku alijansu' sa Socijalističkom radničkom partijom i Liberalnom partijom i tako uvećali svoju parlamentarnu snagu na 32 mjesta.

U isto vrijeme, Mubarak je nastavio da brzo i odlučno nastupa protiv militantnih anti-vladinih islamskih grupa što je rezultiralo uličnim demonstracijama i zaprijetilo da destabilizuje vladu. Tokom 1989-90 hiljade aktivista koji su tražili primjenu islamskog prava su bili uhapšeni.⁸ Članovi grupe 'Izbavljeni iz Pakla' su bili osuđeni na zatvorske kazne zbog osnivanja paramilitarne organizacije, koja je egipatske vlasti i društvo proglasila 'nevjernicima' i pokušala da ubije dva bivša ministra i jednog novinara koji je aktiviste osuđivao kao vjerske ekstremiste.⁹ U opštoj klimi tenzija i narastajućeg nezadovoljstva vladom, *Muslimanska braća* su zajedno sa ostalim opozicionim partijama bojkotirali parlamentarne izbore u novembru 1990.¹⁰

⁵ Yahya Sadowski, "Egypt's Islamist Movement: A New Political and Economic Force," *Middle East Insight* 5, no. 4 (nov.-dec. 1987), 40.

⁶ Vidi Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Londono: Oxford University Press, 1969), 26-27, 33.

⁷ Komentar Abd al-Rahmana al-Farmawija u *al-Anba'*, 3. maj 1987.

⁸ *New York Times*, 2. august 1989.

⁹ Isto, 3. septembar 1989.

¹⁰ Posljednja dekada ovog stoljeća u Egiptu je bila obilježena zaustavljanjem procesa demokratizacije, deliberalizacijom, gotovo svakodnevnim sukobima policije i sve većeg broja malih, radikalnih islamskih grupa. Strani izvještači koji su pratili izbore 1995., bojkotovane od strane *Muslimanske braće* i većine opozicionih grupa, govore o dotad nevidenim malverzacijama. Na njima je 94% parlamentarnih mjesta osvojila vladajuća partija (Nacionalna demokratska partija) u usporedbi sa 79% u 1990. Rezultati su posebno indikativni ima li se na umu široka nepopularnost režima, broj žrtava u 'terorističkim' napadima, broj civila izvedenih pred prijeke vojne sudove i smrtnih presuda izrečenih od strane istih. U 1992-oj pred vojne sudove je izvedeno 48 civila, u 1993-oj 312, u 1994-oj 65, u 1995-oj

U Jordanu je kralj Husejn proces političke reforme inicirao u novembru 1989. i raspisao parlamentarne izbore po prvi put u dvadeset dvije godine. Ovo je uslijedilo nakon ozbiljnih nereda u Me'anu i drugim gradovima juga u aprilu 1989. izazvanih vladinom najavom povećanja cijena osnovnih artikala. Uprkos svojim prijateljskim odnosima sa *Muslimanskom braćom* u prošlosti, kralj je upozorio glasače da ne miješaju vjeru i politiku u izbornom procesu. Islamski kandidati su, ipak, vodeći kampanju uz slogane kao što su 'Kur'an je naš ustav' i 'Islam je rješenje,' zabilježili neočekivano dobre rezultate uzimajući trideset-četiri od osamdeset mjesta. Muslimanska braća su odnijela dvadeset-dva mjesta dok je ostalih dvanaest mjesta otišlo ostalim islamskim kandidatima. Iako je novi premijer, Mudar Badran, ponudio *Braći* ministarska mjesta u vladi oni su ih u početku odbili kad im nisu dodijeljena ministarstva obrazovanja, visokog obrazovanja, društvenog razvoja i informisanja koja su tražili. Ova ministarstva su bila važna utoliko što bi *Braći* omogućila značajan utjecaj na obrazovanje i ideološko usmjerenje budućih generacija. Kako je jedan parlamentarac iz redova *Braće* primjetio: "Najvažnije ministarstvo za islamsku struju je ministarstvo obrazovanja kako bi zaštitila ovu i naredne generacije od slabljenja islamskih ideologija i društvenog ponašanja uzimajući u obzir pluralizam neislamske misli i ideologija."¹¹

Ubrzo nakon što je jordanski parlament započeo sa radom i kralj i premijer su potvrdili namjeru da ukinu vanredno stanje koje je bilo na snazi od arapsko-izraelskog rata 1967., i obznani program političke amnestije. Na lokalnim izborima 1990. u Zerki - gradu sa većinskim palestinskim stanovništvom - *Muslimanska braća* su uzela devet od deset mjesta, a novi gradonačelnik je izjavio da "svjetlo Islama sija iz gradske skupštine."¹² U junu 1990. *Muslimanska braća* i njihovi saveznici uzimaju četiri od devet mjesta na lokalnim izborima u Rusafah gradu.¹³ Prvog dana 1991. *Muslimanska braća* su dobila pet ministarskih mjesta: ministarstva obrazovanja, vjerskih poslova, pravde, društvenog razvoja i zdravlja. Konačno, u novembru 1990, pripadnik *Muslimanske braće*, Abd al-Latif Arabiyat, biva izabran za predsjednika parlamenta.¹⁴

143 i u 1996-oj 70. Od tog je broja u 1992-oj osam njih osuđeno na smrt, u 1993-oj trideset-jedan. Sveukupno su na vojnim sudovima između 1992-e i kraja 1996-e na smrt osuđena sedamdeset-četiri civila. Procjenjuje se da je u 1996-oj u egipatskim zatvorima bilo smješteno oko 16 000 političkih zatvorenika. U 'terorističkim' napadima je u 1991-oj ubijeno 30 osoba (koliko u čitavoj prethodnoj deceniji), u 1992-oj 93 (uključujući sekularnog fundamentalistu Ferdž Fudu), u 1993-oj 208, a u 1995-oj čak 373. Žrtve su uglavnom bili policajci, ali i Kopti i turisti. U 1996-oj se činilo da je vlada uspjela zaustaviti talas nasilja kada je eksplozija u turističkom gradu Luksoru ubila više od šezdeset turista. Bila je to opomena režimu da represivne mjere možda ipak treba zamijeniti nastavkom demokratskog procesa. Kako sada stvari stoje nagovještaji demokratizacije iz druge polovice 1980-ih jesu bili lažno proljeće u Egiptu, baškao i u Jordanu i Maroku. Za više detalja vidi: Eberhard Kienle, "More than a Response to Islamism: The Political Deliberalization of Egypt in the 1990s," *Middle East Journal* 52, br. 2 (proljeće 1998): 219-35. Nap. prev.

¹¹ Isto, 7. decembar 1989.

¹² *The Independent*, 4. juni 1990.

¹³ *Arab News*, 10 juni 1990.

¹⁴ U zadnjih osam godina jordansko demokratsko iskustvo se pokazalo kao jedno solidno razočarenje. Nebrojene malverzacije, izmjene izbornog zakona i prekranje granica izbornih jedinica su učinile da islamisti na narednim izborima izgube jedan broj parlamentarnih mjesta ali i da demokratski entuzijazam građana i demokratski kredibilitet jordanskog režima opadnu. U ovom je trenutku teško reći u kom pravcu će ići jordanski sistem sa novim, mladim i puno neiskusnijim kraljem Abdullahom na čelu. O slučaju jordanske 'defanzivne demokratije' s kraja 1980-ih i 1990-ih vidi Glenn E. Robinson,

Tokom 1980-ih islamske organizacije Tunisa i Alžira su zajedno sa svojim sugrađanima zahtijevale reforme, uključujući višepartijske sisteme i predstavničke izbore. Vlade u obje zemlje su imale bogatu historiju rigorozne kontrole i ugušivanja islamskih pokreta. Habib Burgibina (Bourguiba) dugogodišnja vlast u Tunisu je bila okarakterisana zapadno-sekularnom orijentacijom koja je isključivala vjeru iz društvenog života. Tokom 1980-ih on je zatvorio i prijetio da će pogubiti vođe *Pokreta islamske tendencije* (Mouvement de Tendence Islamique, MTI).¹⁵ Svrstavajući MTI u istu kategoriju sa radikalnim grupama, vlada ju je optužila kao terorističku organizaciju podržanu od strane Irana. Nakon preuzimanja vlasti od Burgibe 1987., Zejnulabidin bin Ali (Zine al-Abidine Ben Ali) je obećao demokratizaciju i održao parlamentarne izbore u aprilu 1989. Početkom 1989. MTI se preimenovala u *Hizbu-l-Nehda* (Partija renesanse) kako bi udovoljila Bin Alijevom proklamovanom stavu da nijedna grupa ne smije monopolizirati naziv islamski, jer da su svi Tunižani muslimani. Kako je jedan od njenih vođa nešto ranije naglasio: “Mi smo prihvatili pravila igre... Mi smo željeli djelovati u okvirima demokratije.”¹⁶ Pa ipak, usprkos svega, vlada im nije dozvolila da učestvuju u političkom životu kao legalna partija.

Visoka inflacija, rastuća nezaposlenost i povećano siromaštvo su se pokazali značajnim faktorom na izborima: islamski kandidati su (prema zvaničnim rezultatima - nap. prev.) dobili 14.5% sveukupnih glasova u zemlji i iznenađujućih 30% u gradovima kao što su Tunis, Gabes i Sousse. Zahvaljujući, međutim, tuniskom izbornom sistemu oni nisu uspjeli osigurati niti jedno mjesto u parlamentu. Rušeći sve nade *En-Nehde* i ostalih opozicionih grupa, vladajući Ustavni demokratski savez (Rassemblement Constitutionel Democratique, RCD) je zauzeo sva zastupnička mjesta.

Usprkos izbornoj snazi islamskih kandidata i nasuprot prethodnim najavama i očekivanjima, Bin Ali je izdao svoja ranija obećanja u vezi priznanja *En-Nehde* kao političke partije. U govoru održanom 7. novembra 1989., obilježavajući 2. godišnjicu svoje vladavine, on je najavio da neće dopustiti nijednoj partiji da miješa politiku i vjeru. Odnosi između vlade i *En-Nehde*, kao i između većine ostalih opozicionih grupa, su se pogoršali. Na primjer, *En-Nehda* je odbacila da nominuje kandidate na lokalnim izborima juna 1990. u znak protesta protiv vladinog odbijanja da joj da zvaničan status. No, i pored bojkota *En-Nehde*, trideset-četiri nezavisna kandidata su bila izabrana. Na taj način je RCD-iju po prvi put bila uskraćena totalna kontrola nad opštinskim skupštinama. Studentske demonstracije, štrajkovi, hapšenje *En-Nehdinih* vođa, i zatvaranje njenih novina, *El-Fedžr*, su doprinijeli ovoj novoj klimi sumnji i nepovjerenja. K tome je ministarstvo obrazovanja ponovo uvelo naredbu iz Burgibinog perioda kojom se ženama zabranjuje pokrivanje glave u školama i uredima. Rašid el-Gannuši, vođa *En-Nehde*, se još nalazi izvan zemlje u samonametnutom egzilu.¹⁷

“Defensive Democratization in Jordan.” *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998): 387-410. Nap. prev.

¹⁵ Vidi diskusiju o događajima iz ovog perioda u Susa Waltz, “Islamist Appeal in Tunisia,” *Middle East Journal* 40, br. 4 (jesen 1986); Marion Boulbi, “The Islamic Challenge: Tunisia since Independence,” *Third World Quarterly* 10, br. 2 (april 1988), i Dirk Vandevale, “From the New State to the New Era,” *Middle East Journal* 42, br. 4 (jesen 1988).

¹⁶ Intervju s Abdelfettah Mourou u *Le Quotidien de Paris*, 16. novembar 1987, str. 15.

¹⁷ Bin Ali je uz pomoć prije svega Francuske od Tunisa za posljednjih deset godina uspio napraviti neviđeni politički zatvor za islamiste i muslimane uopšte. Od obećane demokratizacije nije ostalo ništa,

Na odluku tuniske vlade da primjeni oštriju politiku prema islamskim aktivistima su utjecali događaji u Alžiru. U Alžiru koji je dugo smatran najmonolitnijim jednopartijskim sistemom u arapskom svijetu, predsjednik [adli bin Džedid (Chadli Bendjedid) i Front nacionalnog oslobođenja (FLN) su dopustili veći politički pluralizam nakon krvavih anti-vladinih protesta u oktobru 1988. To je, prije svega, značilo priznavanje *Fronta islamskog spasa* (Front Islamique du Salut, FIS), prve legalne sjeverno-afričke islamske partije predvođene [ejh 'Ali 'Abbasi Medenijem. Bin Džedidova vlada suočena s nepremostivim ekonomskim problemima kao što su 25-procentna nezaposlenost, vanjski dug od nekih 20 milijardi američkih dolara i nedostatak hrane, se osjetila prisiljenom da pristupi ovim reformama.

Islamske grupe su cvale kako alžirski državni socijalizam nije uspio da riješi društvene i ekonomske probleme u zemlji. FIS, sa organizacijom koja je pokrivala čitavu zemlju i uspješnom mrežom socijalnih i džamijskih usluga, se pojavio kao najveća od ovih islamskih grupa i kao jedna od najjačih opozicionih partija. U junu 1990.-e, na prvim višepartijskim izborima nakon nezavisnosti 1962., FIS je odnio iznenadnu pobjedu uzimajući 54% glasova dok je FLN sakupio svega 34%. Ovaj uspjeh se dijelom objašnjava bojkotom dviju glavnih opozicionih stranaka i stopom glasačke abstinencije od nekih 40%. Drugi pomoćni faktor je bio izborni sistem koji je dopuštao muževima da glasaju za svoje žene što je obezbjeđivalo 51% skupštinskih mjesta onoj grupi koja je osigurala najveći broj glasova.¹⁸ Djelimično kao odgovor na ove neočekivane rezultate i na zahtjev FIS-a za neodloživim raspuštanjem parlamenta, vlada je odlučila da razmotri mogućnost izbora u skoroj budućnosti. Postoje izvještaji o neslaganju unutar alžirske vlade o tome kako na najbolji način oslabiti FIS: prijevremenim izborima koji bi potvrdili FLN-ovu privrženost demokratiji ili odloženim izborima koji bi omogućili vladinim reformskim mjerama da poluče uspjehe i njena popularnost poraste.¹⁹ U decembru 1990. je predsjednik Bin Džedid najavio da će se izbori održati u roku od šest mjeseci, nakon čega je izborni rok zakazan za juni 1991.²⁰

Za mnoge vladare u Zalivu, odgovor na snagu islamskih političkih aktivista je dodatno komplikovan činjenicom da su mnogi od njih sunijski vladari za značajnom ši'ijском populacijom. Tokom 1980-ih primjer naglašeno iranske ši'ijske revolucije na drugoj obali Zaliva i strah od njenog izvoza su bili posebno zabrinjavajući. Pa ipak, usprkos početnim neredima ši'ijskih grupa u ranim 1980-im i snažne opozicije od strane sunijskih aktivista, zalivski vladari su uspjeli stabilizirati situaciju mjerama koje su uključivale povećanu senzitivnost / osjetljivost prema islamskim osjećanjima i oštar stav prema militantima.

a Tunis se već odavno opisuje kao policijska država *par excellence* u kojoj je opasno i samo spominjanje islama. Nap. prev.

¹⁸ Vidi *The Economist*, 16. juni 1990, str. 93.

¹⁹ Vidi, na primjer, *Liberation*, 7. decembar 1990.

²⁰ Kao što je dobro poznato FIS je odnio pobjedu u prvom krugu ovih izbora. Da bi spriječili dolazak FIS-a na vlast generali su u januaru 1992-e pred drugi krug izbora izvršili državni udar prisilivši predsjednika Bin Džedida da podnese ostavku. Uslijedio je građanski rat koji je do danas, prema zvaničnim podacima, odnio najmanje 60 000, uglavnom civilnih žrtava. FIS se ubrzo raspao na brojne frakcije, a njegove vođe se i danas nalaze u zatvoru. Iako se izmijenilo više vlada od početka krize nijedna nije bila spremna na ozbiljne pregovore sa FIS-om ili priznavanje poništenih izbornih rezultata. Usprkos nedavnih, uspješno sprovedenih predsjedničkih izbora na kojima je pobijedio kandidat vojske i bivši ministar vanjskih poslova, Bu Taflika, da se pretpostaviti da će stanje u Alžiru jošdugo ostati konfuzno i nesigurno. Nap. prev.

U Kuwajtu vlada još od 1963. pokušava ojačati svoju legitimnost dozvoljavajući parlamentarne izbore. Ovo je, na neki način, rezultat duge historije neizmjenične kooperacije i rivalstva porodice Sabah sa trgovcima Kuvajt Sitija. Nekadašnje savezništvo između jednog ogranka vladajuće porodice i trgovaca je dovelo do ustupaka u vidu proširene političke participacije na lokalnom i nacionalnom nivou. Iskustvo se međutim pokazalo kao dvosjekli mač. Na jednoj strani ono je podržalo Sabah režim njegovom prividnom spremnošću da 'dijeli' vlast, dok je na drugoj strani potaklo Narodnu skupštinu da bude glasna, pa čak i kritična, po nekim političkim pitanjima. To je imalo za posljedicu da je *emir* dva puta raspuštao parlament, 1976. i 1986., u situacijama otvorene kritike vladinih postupaka. Vlada je posebno pretrpjela baražu kritike zbog načina na koji je reagovala na kolaps burze *Suq al-Manakh* početkom 1980-ih²¹. Kada su muslimanski 'fundamentalisti' i druge političke grupe zatražile ponovno sazivanje Nacionalne skupštine, vlada je odgovorila hapšenjem pro-demokratskih vođa i sprovođenjem svoje verzije parlamentarnih izbora u junu 1990, koji su bili bojkotovani od mnogih grupa. U periodu poslije Zalivskog rata stepen do kojeg je porodica Sabah voljna ponovo uvesti parlamentarne institucije predstavlja kritični momenat procesa rekonstrukcije.²²

Dinastija Saud, koja tako uporno izbjegava osnivanje parlamentarnog tijela, se usprkos svemu u kriznim periodima osjećala primoranom da progovori o tom pitanju. Na primjer, 1962. na vrhuncu unutrašnjih nemira i Naserove avanture u Jemenu prestolonasljednik Fejsal je obećao donošenje ustava koji će omogućiti osnivanje regionalnih i nacionalne skupštine. Nikakve skupštine međutim nisu bile osnovane iako je vlada u jeku umorstva kralja Fejsala 1975. nagovijestila da bi one ipak mogle biti formirane. Nedugo nakon zauzimanja Harema u Mekki, u novembru 1979. Tadašnji prestolonasljednik Fahd je najavio da će 'osnovni zakon o upravi' (basic law of governance), koji će sadržavati pretpostavke za formiranje savjetodavne skupštine biti

²¹ Za informativan izvještaj o različitim pokušajima uvođenja parlamenta vidi J. E. Peterson, *The Gulf States: Steps toward Political Participation* (New York: Praeger Publishers, 1988), Washington Papers, br. 131.

²² Kuwajt je u post-ratnim godinama dobio i svoj treći parlament koji se generalno smatrao utjecajnijim od prethodna dva. Glavno pitanje, iako nikad tako definisano, jeste istraga i kontrola načina na koji porodica Sabah i vlada troše kuvajtsku javnu imovinu. Mada je direktna kritika ministara iz redova vladajuće porodice gotovo nemoguća, parlamentarci, dobrim dijelom islamisti, su koristili svaku priliku da potvrde svoju ulogu nadzornika nad vladinom politikom. U 1998. su uspjeli prisiliti vladu na kolektivnu ostavku svojim upornim nastojanjem da se otkrije krivac za uvoz četrdeset knjiga sa blasfemičnim sadržajem. Da bi izbjegla otvoreno popuštanje parlamentu zahtijevajući ostavku od nadležnog ministra informisanja, vlada je podnijela kolektivnu ostavku. U novoformiranoj vladi isti ministar je dobio ministarstvo nafte. Kad su posmatrači kuvajtskog političkog života pomislili da se stvari smiruju u javnosti se pojavilo 120 000 kopija mushafa sa pogrešno oštampanim i ispreturanim ajetima. Vlada se ponovo našla u vatri parlamentarne kritike. Konačno je u maju 1999. emir Džabir el-Ahmed el-Sabah odlučio da raspusti parlament gotovo godinu dana prije isteka njegovog mandata pod optužbom da su njegovi članovi prekršili svoja ovlaštenja. Za razliku od dva prethodna raspuštanja ovaj put je emir zakazao nove izbore za 3. juli 1999. (na kojima su opozicioni kandidati osvojili većinu). Mnogi optužuju vladu da je namjerno izazvala incident kako bi izbjegla da odgovori na zastupnička pitanja u vezi potrošnje javnog novca.²² Iako daleko ispred ostalih zalivskih zemalja u pogledu demokratizacije, valja zabilježiti da tek mali broj Kuvajćana (do 1203. samo muškaraca) ima pravo glasa, te da zastupnici u parlamentu ne smiju dovoditi u pitanje 'pravo' vladajuće Sabah porodice da vlada. Nap. prev.

donijet.²³ Ništa slično se nije desilo. Postoje izvještaji da su Saudijski prije iračke invazije na Kuvajt i rata koji je uslijedio bili nezadovoljni planovima za ponovno sazivanje parlamenta u susjednom Kuvajtu. Međutim, da bi obezbijedili podršku građanstva za rat protiv Iraka, Al Saud su ponovo oživjeli ideju davno-obecanog medžlisa (*majlis*). Saopštenje kralja Fahda iz novembra 1990.-e o savjetodavnoj skupštini je još jednom ostalo nejasno po pitanju datuma njenog osnivanja: “uskoro, ako Bog da.”²⁴ Čak, međutim, i da se to desi to bi u najboljem slučaju bio samo jedan početni korak. Članovi medžlisa bi bili postavljeni od strane kralja. Ne postoji namjera da se uvedu izbori ili dozvole političke partije.²⁵

Kompatibilnost Islama i demokratije

Pritisci da se pristupi liberalizaciji i mogućnost začetnih demokratizirajućih pokreta na Bliskom istoku postavljaju pitanje kompatibilnosti Islama i demokratije. Historija je pokazala da su ideje i vjerske tradicije podložne mnogobrojnim i važnim interpretacijama i reinterpetacijama. Transformacija evropskih kneževina, čija je vlast bila opravdavana

²³ *Al-Jazira*, 22. safer 1400A.H. (10. januar 1980).

²⁴ *The Economist*, 17 novembar 1990., str. 53.

²⁵ Zalivski rat je pobudio nade u promjene u političkom životu zemlje. Prvo je 50-70 žena 1990-e, dok je još trajao rat, izašlo na ulice Rijada tražeći pravo na vožnju automobila, nakon čega su bile uhapšene, otpuštene sa posla i ostavljene bez pasoša. Potom su se u decembru iste godine laici obratili kralju Fahdu sa listom prijedloga za reformu sistema, da bi onda isto učinila i ulema u februaru 1991. Vlada, u prvo vrijeme zbunjena, je reagovala u više pravaca: hapšenjem protivnika, oduzimanjem njihovih pasoša, oduzimanjem državljanstva (Usama bin Ladin, naprimjer), otpuštanjem s posla, te djelimičnim udovoljavanjem zahtjevima za reformu kroz uvođenje tri zakona u martu 1992. Riječ je o *Osnovnom zakonu o upravi*, *Zakonu o savjetodavnoj skupštini* i *Zakonu o lokalnoj upravi*. Porezi, takse te cijene petrola i telefonskih usluga su takođe bile jedno vrijeme snižene. Kralj je šezdeset članova prve Savjetodavne skupštine konačno imenovao u augustu 1993. Po isteku njihovog mandata, u julu 1997-e, kralj je na inzenađenje mnogih broj članova *Medžlisi-š-šure* povećao na devedeset i odmah ih imenovao. Iako ovaj Medžlis jedva da liči na savremeni parlament po svojim ovlastima, on, po nekima, još uvijek daje nade da će vremenom izrasti u respektabilan centar moći u Saudijskoj Arabiji. Da sve to, međutim, nije dovoljno pokazalo je pismo mlađe uleme šejh Bin Bazu u septembru 1992. i odluka sedmorice od ukupno sedamnaest članova najvišeg ulemanskog tijela (*Hej'etu kibari-l-'ulema*) da ne potpišu osudu tog čina. (Sva sedmorica su bila smijenjena kraljevim ukazom). Pismo je bilo napisano neobično oštrim tonom a osuđivalo je brojne oblike neislamske prakse u vladi, i tražilo korjenitiju islamizaciju politike. [istorica potpisnika ovog pisma su u maju 1993 osnovali Komitet za zaštitu šeriatskih prava. Neki su se kasnije javno 'pokajali' dok su drugi, kao što je profesor fizike el-Mes'ari, izbjegli iz zemlje i u Londonu nastavili i intenzivirali rad ove prve organizovane i medijski značajne političku opozicije u historiji Saudijske Arabije. Podjednako zabrinjavajuće za režim su i manje grupe militantnih opozicionara kao što je već dobro poznati Usama bin Ladin, a koji su u proteklih nekoliko godina - smatra se - izveli više smrtonosnih vojnih napada na instalacije američke vojske u Kraljevini. U svakom slučaju, zahvaljujući kombinaciji medijske kampanje, nemilosrdnih represivnih mjera, daljnje centralizacije vjerskih ustanova, kozmetičkih ustupaka islamskim aktivistima i kooptivnih mjera, saudijske su vlasti, čini se, uspjele stabilizirati situaciju. Neki analitičari smatraju da se saudijski režim polahko ali oprezno nastoji distancirati od vehabijskog učenja. Imenovanje jednog ši'ije u prvi, i dvojice u drugi saziv Savjetodavne skupštine, te dozvola sufijskom šejhu Sejjid 'Alevi el-Malikiju da nakon deset godina zabrane izrečene od strane šejh Bin Baza nastavi držati javna predavanja u Meki se tumače kao znakovi takvih namjera. Za detalje se obratiti na R. Hrair Dekmejian, "The Rise of Political Islam in Saudi Arabia," *Middle East Journal* 48, br. 4 (jesen 1994): 627-43; Dekmejian, "The Saudi Arabia's Consultative Council," *Middle East Journal* 52, br. 2 (proljeće 1998): 204-18; Madawi al-Rasheed, "God, King and the Nation: Political Rhetoric in Saudi Arabia in the 1990s," *Middle East Journal* 50, br. 3 (ljetno 1996): 359-71. Nap. prev.

terminima svetog prava (divine right), u moderne zapadne demokratske države je bila praćena procesom reinterpretacije ili reforme. Judeo-kršćanska tradicija, iako dotada oslonac političkog apsolutizma, je bila reinterpretirana tako da se prilagodi demokratskom idealu. Islam je takođe podložen različitim interpretacijama. On se koristi kao opravdanje za demokratiju i diktaturu, republikanizam i monarhizam. Dvadeseto stoljeće je bilo svjedokom obje tendencije. Neke vođe islamskih pokreta su se izjasnile protiv demokratije u zapadnom stilu i parlamentarnog sistema vlasti. Njihova negativna reakcija je često dio generalnog odbacivanja evropskog kolonijalnog utjecaja; više odbrana Islama od daljnje ovisnosti o Zapadu nego li totalno odbacivanje demokratije. Kako nas Hamid Enayat podsjeća: “Naponi nekih muslimanskih autora da proizvedu teoriju islamske demokratije ili demonstriraju demokratsku narav Islama ne mogu biti odbaćeni kao neosnovana i očajnička prezentacija Islam.”²⁶

U posljednjim decenijama mnogi muslimani su usitinu prihvatili ideju demokratije ne slažući se, međutim, oko njenog preciznog znaćenja. Muslimanske interpretacije demokratije su zasnovane na dobro utemeljenom kur'anskom konceptu *šure* (savjetovanja, konsultovanja, dogovaranja), ali stavljaju različiti naglasak na to ko je ‘narod’ koji je sposoban da ispuni ovu obavezu. Jedna škola mišljenja tvrdi da je Islam suštinski demokratski ne samo zbog principa savjetovanja, već i zbog koncepta *idžtihada* (neovisnog rasuđivanja) i *idžma‘a* (konsenzusa). Često se tvrdi da kao i u slučaju islamskog prava koje se oslobađa optužbe za nefleksibilnost pravom pravnika da u određenim situacijama pristupe neovisnom prosuđivanju i postignu međusobnu saglasnost, islamska politička misao biva oslobođena optužbe za autokratiju/neograničenu vlast obavezom vladara da konsultuju *ummet* i upravljaju na temelju konsenzusa. Muhammad Asad, utjecajni muslimanski mislilac često smatran modernistom, snažno izražava ovaj stav:

Zakonodavna skupština - ... *mdžlisu-š-šura* - mora uistinu predstavljati cijelu Zajednicu, ... muškarce i žene podjednako. Taj reprezentativni karakter se može postići jedino kroz slobodne opšte izbore. Stoga članovi skupštine moraju biti izabrani od strane najšireg mogućeg biračkog tijela, uključujući muškarce i žene.²⁷

Muslimanska braća u Siriji, inače suprotstavljeni režimu Hafiza el-Eseda, a u namjeri da prošire bazu svojih simpatizera, su našli korisnim *šuru* učiniti centralnim konceptom svoje političke platforme.²⁸ Promoviranje *šure* bi signaliziralo odlučnost *Braće* da se suprotstave diktaturama kao što je ona Esedova, uvjeravajući istovremeno svoje saveznike u svoju spremnost da se konsultuje s njima u slučaju da dođu na vlast. I političke se vođe Zaliva na sličan način pozivaju na ideju *šure* zarad postizanja legitimnosti. Oni su to u mogućnosti činiti zbog dobro-utvrđenog mišljenja da je konsultovanje funkcionalni ekvivalent zapadnoj demokratiji i validan nastavak plemenskog običaja savjetovanja.

Suprotstavljena ovom stavu jeste misaona škola koja odbacuje ideju da Islam i demokratija, u svom opšteprihvaćenom ruhu, jesu ili mogu biti kompatibilni. Ovo se

²⁶ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London: Macmillan Press, 1982), 120.

²⁷ Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980; 1. izdanje 1961), 45.

²⁸ “Declaration and Program of the Islamic Revolution in Syria,” Higher Command of the Islamic Revolution in Syria (Damascus), 1. muharrem 1401 A.H. (9. novembar 1980), član 5, str. 14-15.

mišljenje pojavilo u Iranu u vrijeme Ustavnog pokreta između 1905-1911. [ejh Fadlullah Nuri je, u toku rasprava oko formulisanja ustava, branio stav da je jedna od ključnih demokratskih ideja - jednakost svih građana - 'nemoguća' u Islamu. Nepremostive i nezaobilazne razlike postoje kao što su one između vjernika i nevjernika, bogatih i siromašnih, muža i žene, zdravog i bolesnog, te učenog pravnika i njegovih sljedbenika. Takođe je nemoguće da postoji zakonodavno tijelo; "Islam nema nikavih nedostataka koji bi trebali biti dopunjeni."²⁹

Sejjid Kutb, vodeći teoretičar *Muslimanske braće* pogubljen od strane egipatske vlade 1966., se energično suprotstavljao bilo kakvoj ideji narodnog suvereniteta. To je uzurpacija Božijeg suvereniteta i oblik tiranije jer pojedinca podvrgava volji ostalih pojedinaca. Jedino rješenje je u ponovnoj uspostavi vrhovne vlasti božanskog naređenja. "Proglasiti Božiji suverenitet znači sveobuhvatnu revoluciju protiv ljudske vladavine u svim njenim oblicima, percepcijama, sistemima i uslovima, te potpunu odbranu od svake situacije u kojoj su ljudi suvereni... u kojoj je izvor vlasti/moći ljudski."³⁰ Koristeći izazivački termin za moralno korumpirani pred-islamski period, Kutb osuđuje "agresiju protiv Božije uprave na zemlji"³¹ kao oblik *džahilijeta*, 'neznanja' ili ne-islamskog ponašanja. Iako je Kutb naglašavao da islamska država mora biti zasnovana na kur'anskom principu konsultovanja, on je vjerovao da je [eriat tako kompletan kao pravni i moralni sistem da nikakvo daljnje zakonodavstvo nije moguće. Svako zakonodavstvo bi bilo ne samo nepotrebno već ustvari i štetno po čovječanstvo. Zaista, "dokle god postoji grupa koja donosi zakone za ostale ljude, jednakost i apsolutni ponos (dignitet) ne mogu biti ostvareni."³²

Kutb, koji je u sjećanju mnogih muslimana šehid islamskog buđenja, ima jak utjecaj na muslimansku misao i pokrete po čitavom muslimanskom svijetu. Unutar samog Egipta eho njegovih stavova može biti pronađen unutar grupe *Tekfir ve'l-Hidžra*, jedne od najznačajnijih radikalnih grupa tokom 1970-ih. Popularni vjerski vođa, šejh Muhammed Mutevelli eš-[a'ravi (umro 1998) je 1982. izazvao burnu diskusiju izjavivši da su Islam i demokratija nespojivi, i da šura ne znači jednostavnu dominaciju većine.

U Alžiru jedan od mlađih vođa FIS-a i popularni vaiz, 'Ali Belhadž,³³ učešće svoje grupe na izborima opravdava kao jedan od načina, između više njih, da se potvrdi uloga Islam u javnom životu i da se bori protiv nepravde. Jasno je, međutim, da on pripada misaonoj školi koja je kritična prema demokratiji kakva je generalno shvaćena. On ponavlja refren da je demokratija judejsko-kršćanski koncept koji ima biti zamijenjen autentičnim islamskim principima vladavine. Prema Belhadžu, i sami zapadni politički teoretičari počinju uočavati da je demokratija nesavršen sistem. Specijalno, koncept

²⁹ Shaykh Fadlallah Nuri, "Refutation of the idea of Constitutionalism," in John J. Donohue and John L. Esposito (priredivači), *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1982), 293-4, 296.

³⁰ Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an* (U hladovima Kur'ana), tom 9, kako je citiran u Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival," u John L. Esposito (prired.), *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), 79.

³¹ Qutb, *Ma'alim fi'l-Tariq* (Znakovi na putu), citirano u Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, 85.

³² Qutb, *Al-Salam al-'Alami wa'l-Islam* (Svjetski mir i Islam), citirano u Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, 89.

³³ U originalu stoji Benhadj, što je česta, ali neispravna transkripcija kad je slovo 'n' u pitanju. Nap. prev.

vladavine većine je neprihvatljiv s obzirom da pitanja ispravnoga i pravde ne mogu biti kvantitativno izražena; veći broj glasova ne znači nužno i bolju moralnu poziciju.³⁴

Treći pravac po ovom pitanju, predvođen Abu-l-A'la Mevdudijem, osnivačem *Džema'at-i Islamijje* u sebi objedinjuje obje prethodne perspektive, ali se značajno razlikuje od objiju. Kao i prva misaona škola, ova linija drži da Islam ustanovljava svoj naročit oblik demokratije, ali se, kao i druga škola, koncentriše na odnos između božanskog i narodnog suvereniteta. Tvrdeći da je demokratija, u obliku u kome je obično shvaćena, zasnovana isključivo na narodnom suverenitetu, on zaključuje da je Islam "sušta suprotnost sekularne zapadne demokratije."³⁵ Ovo je razlog zbog koga su neki Mevdudija nazvali 'apsolutistom' ili 'doktrinarnim puritancem.'³⁶ Međutim, on je tvrdio da ako se demokratija shvati kao ograničeni oblik narodnog suvereniteta, limitiranog i upravljanog Božijim zakonom, onda nema nespojivosti uopšte. Termin koga je on koristio da opiše ovo alternativno gledanje je bio *teo-demokratija (theo-democracy)*:

U ovom sistemu izvršna vlast se uspostavlja generalnom voljom muslimana koji imaju pravo da je i smijene. Sva administrativna pitanja i sva pitanja oko kojih ne postoji eksplicitno naređenje u [eriatu imaju biti riješena konsenzusom mišljenja među muslimanima. Svaki musliman koji je sposoban i kvalifikovan da pruži zdravo mišljenje o pitanjima islamskog prava ima pravo da tumači Božiji zakon gdje god je takvo tumačenje neophodno. U ovom smislu islamkso političko društvo je demokratija.³⁷

Ovaj argument ima odjeka u savremenom svijetu muslimanskog političkog aktivizma. Na primjer, Ustav Islamske Republike Iran, od koga se moglo očekivati da jednostavno potvrdi apsolutni suverenitet Boga, se poziva i na božanski i na narodni suverenitet. Uistinu, može se tvrditi da je ovaj posljednji više naglašen. Princip II istog ustava priznaje da Bog ima "pravo da vlada i sprovede božanski zakon" i da postoji "potreba da se povine Njegovim naredbama."³⁸ Međutim, princip I pokazuje utjecaj koji ideja narodnog suvereniteta ima na modernu iransko-muslimansku svijest. On bilježi da je vlada Republike "potvrđena od strane iranske nacije pozitivnim glasom od 98,2% većine glasača."³⁹ Ovo priznanje centralnog značaja političke participacije je daljnje opisano u drugim članovima koji predviđaju da narod treba učestvovati "u određivanju svoje političke, ekonomske, društvene i kulturne sudbine" (Princip III).⁴⁰ Oni takođe predviđaju popularno izabranu nacionalnu Konsultativnu skupštinu (Princip LXII) i povremene referndume po pitanjima koja su predana "direktno narodu na presudu" (Princip LIX).⁴¹

U Tunisu, *En-Nehda* prihvata demokratski proces i pokušava postati legalna politička partija. Ova privrženost pluralističkoj politici reflektuje misao njenih vođa, Rašida el-Gannušija i Abdulfettah Mourou-a. En-Nehdini lideri kombinuju kriterije

³⁴ *Al-Munqidh*, br. 24 (august 1990), str. 10. Ovo je FIS-ov žurnal.

³⁵ Abul A'la Mawdudi, "Political Theory of Islam," in Donohue and Esposito, *Islam in Transition*, 253-4.

³⁶ Ishtiaq Ahmed, *The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan* (London: Frances Pinter, 1987), 205.

³⁷ Mawdudi, "Political Theory of Islam," in Donohue i Esposito, *Islam in Transition*, 253-4.

³⁸ "Constitution of the Islamic Republic of Iran," *Middle East Journal* 34, br. 2 (Proljeće 1980), 189.

³⁹ Isto, 188.

⁴⁰ Isto, 189.

⁴¹ Isto, 194.

Islama i demokratije u svojoj kritici tuniske vlade i svojoj političkoj platformi u nastojanju da pridobiju narodnu podršku. Za el-Gannušija demokratija, narodni suverenitet, uloga države,⁴² višepartijski izbori i ustavno pravo su dijelovi ‘novog islamskog razmišljanja’ čiji su korijeni i legitimnost u svježoj interpretaciji ili reinterpretaciji islamskih izvora.⁴³ Mourou tvrdi da “zakoni dolaze od Boga, ali suverenitet pripada narodu.”⁴⁴ On povlači razliku između generalnih kur’anskih principa, koji su, kao i veliki principi izloženi u preambulama sekularnih ustava trajni, i ljudskog zakonodavstva u okviru granica postavljenih ovim principima. To zakonodavstvo, u islamskoj kao i u sekularnoj državi, jeste prerogativa naroda.⁴⁵

I El-Gannuši i Mourou potvrđujući svoju privrženost demokratskom procesu i kritikuju Zapad zbog nepodržavanja svojih demokratskih principa. El-Gannuši smatra da “dok Zapad kritikuje islamske vlade zato što nisu demokratske, on istovremeno podržava vlade koje nisu demokratske i koje sprječavaju islamske pokrete da razviju svoje ideje.”⁴⁶ Mourou još snažnije naglašava istu stvar:

Zašto Zapad govori o demokratiji i ljudskim pravima kad podržava režime koji proganjaju i hapse aktiviste? Zapadne vlade podržavaju takve režime. Postoji kontradikcija između onoga što Zapad želi ili primjenjuje na Zapadu, i onoga što želi i podržava u ostalim zemljama.⁴⁷

Demokratija: simbol i proces

Kao što se da vidjeti iz prethodne diskusije postoje razlike između zapadnih razumijevanja demokratije i islamskih tradicija. Iako bi velika većina muslimana danas pristala na ideju da je konsultativna vladavina centralna za islamsku državu, odgovarajući odnos između narodnog i božanskog suvereniteta je tema nesporazuma. Svi bi prihvatili da je božanska volja vrhovna i da je, u teoriji, Božiji zakon nepromjenjiv, te da ne može biti izmijenjen ljudskom strašću ili hromom. Ipak, istovremeno insistirajući na potrebi da vladari konsultuju narod i da vladaju na osnovi konsenzusa, oni praktično priznaju da je neki oblik narodnog učešća u politici neophodan.⁴⁸ Ono što Emmanuel Sivan naziva ‘apologetskom niti’ među modernistima i tradicionalistima u odbrani kompatibilnosti Islama i demokratije može, alternativno, biti gledano kao odraz stepena do kojeg je ideja demokratije postala prihvatljiva kao orijentir, neka vrsta putokaza, javnog života u zemljama kao što je Egipat.⁴⁹ Pitanja vezana za specifičnu narav i stepen narodnog učešća u političkom životu ostaju neodgovorena. Na nekim mjestima, međutim, to je postao litmus test kojim se ispituju otvorenost vlada i potvrđuje relevantnost islamskih grupa. Bilo bi previše zaključiti da je demokratija duboko ukopana u modernoj islamskoj

⁴² El-Gannuši tvrdi da: “Država nije od Boga već od naroda... Država mora služiti interese muslimana.”

⁴³ Intervju s Rašid el-Gannušijem, 15. decembar 1989, Wayland, Massachusetts. Vidi još Rashid al-Ghannushi, *Fi al-Mabadi al-Islamiyya li Dimuqratiyya wa Usul al-Hukm al-Islamiyya* (Islamski principi demokratije i temelji islamske vlasti) (Bez mjesta i izdavača, 1410/1990).

⁴⁴ Intervju u *Arabies*, br. 33 (Septembar 1989), 36.

⁴⁵ Isto.

⁴⁶ Intervju sa Rašid el-Gannušijem, 15. decembar 1989.

⁴⁷ Intervju s Abdelfattah Mourou-om 23. juli 1989, Tunis.

⁴⁸ Za interesantnu raspravu između arapskih intelektualaca o tome kako Islam može biti integrisan u nacionalni i pluralistički okvir vidi *Al-Hiwaer al-Qawmi al-Dini* (Nacionalističko-vjerski dijalog) (Bejrut: Markaz Dirasat al-Wahda al-‘Arabiyya, Decembar 1989), posebno str. 237-358.

⁴⁹ Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), 75.

političkoj teoriji i praksi, ali se može reći da je ona snažan simbol legitimnosti; simbol koji legitimizira i delegitimizira upravo zato što je viđen kao univerzalno dobro.

Glavno pitanje, ili prepreka, koju susreću islamski pokreti jeste njihova spremnost da tolerišu različitost kada dođu na vlast. Neki na Zapadu vjeruju da je njihovo učešće u izbornoj politici jednostavno taktičko, i da će, jednom kad uspiju, društvu nametnuti netolerantan poredak. Ista poenta se može čuti i od strane nekih u muslimanskom svijetu koji se boje da će “bez obzira šta modernisti tvrdili, njihova islamska država biti uvijek ranjiva na doktrinalne pritiske” i da će tako voditi ka sve ‘fundamentalističnijoj’ državi.⁵⁰ Pitanje je bilo potegnuto izbornom pobjedom alžirskog FIS-a. Usprkos činjenici da je njegov vođa, ‘Ali ‘Abbasi Medeni, potvrdio svoje prihvatanje demokratije pred optužbama da se u prošlosti suprotstavljao demokratskom procesu, neki manje strpljivi glasovi unutar FIS-a, kao što je ranije spomenuti ‘Ali Belhadž, su bezrezervno doveli u pitanje da li demokratija može biti islamska.⁵¹

Slučaj egipatske *Muslimanske braće* je takođe poučan. Na jednoj strani Me’mun Hasen el-Hudajbi, vrhovni autoritet (Supreme Guide),⁵² ukazuje na njihovu historiju učešća u parlamentarnim izborima od samog početka i naglašava da njihov sadašnji program garantuje višepartijski sistem u slučaju da dođu na vlast. Na drugoj strani, on je odgovorio dvosmisleno kad je bio upitan o toleranciji *Braće* prema komunističkim ili koptskim partijama. Po pitanju komunista on je izjavio: “Dakako, mi ne prihvatamo one koji pozivaju na apostaziju/odmetanje od vjere.”⁵³ U vezi Kopta je implicitno stavio do znanja da oni nemaju potrebe za strankom s obzirom da je Koptska crkva već neka vrsta političke stranke.⁵⁴

Ovim vrstama sumnje valja dodati pomiješanu historiju (mixed record) islamskih eksperimenata u Iranu, Pakistanu i Sudanu. I u slučaju Mevdudijevih sljedbenika u Pakistanu, i u Iranu, vjera da božanski suverenitet prirodno postavlja granice za narodnu volju je odvela, u praksi, do sužavanja prava manjina i žena. Ovo je vidljivo iz tradicionalnog neprijateljstva *Džema ‘at-i Islamije* prema *ahmedijama* i njihovog zagovaranja *purde*, rastavljanja spolova. Kad je u pitanju vladina politika u Pakistanu, Zia ul-Haq je pravio razliku između demokratije, koja je navodno zapadna i neprihvatljiva, i ‘šurokratije’ (shurocracy), koja je islamska i poželjna. On je koristio Islam da opravda vanredno stanje, te zabranio političke partije kao neislamske. U Iranu se vlada pokazala netolerantnom prema *behajama*, a kolebljiva je i po pitanju odgovarajuće uloge žene u javnom životu.

U Sudanu su vojni režimi Džafer en-Numejrija i ‘Umer el-Bešira, u saradnji sa *Muslimanskom braćom*,⁵⁵ pogoršali građanski rat svojom neosjetljivošću prema kriticismu većinski nemuslimanskih južnjaka da nametanje [eriatu predstavlja

⁵⁰ Ahmed, *The Concept of an Islamic State*, 212.

⁵¹ *Middle East Times*, 19-25 juni, 1990.

⁵² Ma’mun el-Hudajbi nije vrhovni autoprilet *Braće* u Egiptu, kako autori tvrde, već samo njihov glasnogovornik. - Nap. Prev.

⁵³ Intervju u *al-Majalla*, 22-28 april 1987, 11.

⁵⁴ Isto.

⁵⁵ Iako još uvijek postoje programske sličnosti između sudanskog Nacionalnog islamskog fronta (NIF) predvođenog Hasenom et-Turabijem, organizacijski je on potpuno odvojen od međunarodnog pokreta *Muslimanske braće* još od 1960-ih kada je et-Turabi odlučio svoj pokret povesti neovisnim putem. U Sudanu i danas djeluju *Muslimanska braća* kao zasebna ali relativno slaba vjersko-politička grupa. - Nap. prev.

diskriminaciju prema njima. Ovi primjeri postavljaju ozbiljna pitanja oko spremnosti islamski orijentisanih vlada da tolerišu disidentizam/političko neslaganje i poštuju prava žena i manjina.

Samo će vrijeme pokazati da li su podrška mnogih savremenih islamskih pokreta demokratiji i njihovo učešće u izbornom procesu jednostavno način da se stigne do vlasti ili predstavljaju istinski prihvaćeni cilj. Temeljeći se na dosadašnjoj historiji može se očekivati da tamo gdje islamski pokreti dođu na vlast na Bliskom istoku da će imati problema sličnih onima sekularnih vlada u regionu gdje su demokratske institucije slabe a pitanja političkog pluralizma i ljudskih prava nastavljaju biti izvorom značajnih tenzija i konflikta.

Takođe je jasno, međutim, da su pitanja političke participacije i institucionalizacije pluralizma sada u vrhu muslimanske pažnje. Čak i u zalivskim državama gdje se režimi opiru pozivima na otvaranje političkih sistema, pitanje dijeljenja vlasti se sve češće smatra urgentnim. Ova zabrinutost ima odjeka u prijestolnicama njihovih zapadnih saveznika, ali postoji opasnost da će pogrešne predstave iz prošlosti zatamniti zapadni sud. Zapadni analitičari često polaze od pretpostavke monolitnog Islam i 'islamskog fundamentalizma,' gubeći na taj način iz vida različitost ideoloških tumačenja i još veću različitost stvarne prakse u muslimanskim društvima. Takođe je dvostruko izjednačavanje/poistovjećivanje 'homeinizma' sa islamom i 'nasilnog radikalizma' sa 'fundamentalizmom' dovelo do ubjeđenja da su islamski pokreti prirodno ili suštinski protu-zapadni. Međutim, ovi pokreti su češće motivirani potrebom da se suprotstave specifičnim zapadnim političkim mjerama nego li neprijateljstvom prema drugoj civilizaciji. Razlike između zapadnih i muslimanskih društava obično mogu biti objašnjene suparničkim političkim, socio-ekonomskim i kulturnim interesima.

Zapad mora hoditi po zategnutom konopcu. Na jednoj strani, ako potakne lokalne vlade da zaustave kretanje ka većoj participaciji iz straha da će veći stepen islamskog samo-izražavanja (self-expression) negativno utjecati na zapadne klijente i interese u regionu, on rizikuje da bude neosjetljiv prema trendovima koji mogu biti u suglasju sa njegovim dugoročnim interesima. Zapad takođe rizikuje da bude optužen za dvoličnu privrženost demokratskim idealima. S druge strane, pak, ako se aktivno uključi, pokušavajući da 'stvari' demokratske institucije u muslimanskim društvima, Zapad se izlaže optužbi za uplitanje i drsko dijeljenje muslimana na 'dobre muslimane' - one koji teže ciljevima koje Zapad odobrava - i 'loše muslimane.' Rezultat, u oba slučaja, može biti kontraproduktivan - radikalizacija muslimanskih pokreta.

Svejedno da li sama riječ *demokratija* bila upotrijebljena ili ne, skoro svi muslimani danas reaguju na nju kao na jednu od univerzalnih uvjeta modernog svijeta. Utoliko, ona je postala dijelom muslimanske političke misli i diskursa. Ova činjenica mora biti zapažena od strane zapadnih političara. Teško je ustanoviti ili predvidjeti da li će evolucija muslimanskog razmišljanja o demokratiji navesti muslimane da svoja mišljenja pretoče u praksu, te koji specifični oblik bi demokratizacija mogla uzeti u različitim muslimanskim kulturama. Jasno je, međutim, da u novom svjetskom muslimanskom poretku muslimanske političke tradicije i institucije evoluiraju, upravo kao što se i društveni uvjeti i klasna struktura mijenjaju. Oboje je važno za budućnost demokratije na Bliskom istoku.

Prevod i bilješke:

Ahmet Alibašić; Prnjavor, 75260 Kalesija
Tel/fax: 075 - 631 249; E-mail: ahmetali@hotmail.com