

biblioteka politička misao 



Centar za europske studije
Fakultet političkih znanosti
Sveučilište u Zagrebu

HRVOJE ŠPEHAR (UR.)
EUROPSKI SEKULARNI IDENTITETI

Biblioteka POLITIČKA MISAO
Svezak 70

Glavni urednik
TONČI KURSAR

Uredništvo
NEBOJŠA BLANUŠA, MARIJANA GRBEŠA-ZENZEROVIĆ,
ENES KULENOVIĆ, ANA MATAN, HRVOJE ŠPEHAR

Izvršni urednik
HRVOJE ŠPEHAR

Lektura
IVONA FILIPOVIĆ GRČIĆ

Lektura i prijevod na engleski jezik
MARGARET CASMAN-VUKO

Tehnički urednik
VLADO ZELENIĆ

Dizajn korica
ŽELJKO RADIŠIĆ

Izdavač
FAKULTET POLITIČKIH ZNANOSTI
SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

Za izdavača
LIDIJA KOS-STANIŠIĆ

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu
pod brojem 000898992.

ISBN 978-953-6457-83-0



Ova publikacija objavljena je u okviru Jean Monnet modula Sekularna Europa: europski sekularni identiteti, koji financira Europska unija. Odgovornost za sadržaj snose isključivo autori. Europska unija nije odgovorna za bilo kakvu uporabu sadržanih informacija.

Hrvoje Špehar (ur.)

EUROPSKI SEKULARNI IDENTITETI

ZBORNİK RADOVA JEAN MONNET MODULA
SEKULARNA EUROPA:
EUROPSKI SEKULARNI IDENTITETI

ZAGREB, 2015.

Politički islam, sekularizam i demokracija

BORIS HAVEL

Sažetak

Zbivanja vezana uz tzv. arapsko proljeće ponovno su pokazala su koliko je Europa zainteresirana za društvenu i političku transformaciju bliskoistočnih arapskih zemalja iz diktatura u barem načelne demokracije. U ovome je članku predstavljen uvod u analizu složenog pitanja postojanja potencijala usklađivanja islama kao političke ideologije s modernom europskom demokracijom koja se, ne zanemarujući bogato europsko svjetonazorsko, etičko i drugo nasljeđe judeokršćanstva, pravno temelji na sekularizmu i racionalizmu. U tom je procesu od ključne važnosti razumijevanje različitosti između dominantnoga kršćanskoga i dominantnoga islamskog stava prema odnosu vjere i politike unutar vlastite zajednice. Konkretno, pitanje je može li pretežito muslimansko društvo neke društvene sfere prepustiti u potpunu nadležnost sekularnim institucijama i zakonima, bez da time kompromitira svoja temeljna načela, kao što je to moguće u društvu koje je pretežito kršćansko. Polazeći od pretpostavke da je islam prvenstveno vjerski i politički sustav kakav je zacrtan u svojim kanoniziranim tekstovima te normativnim ranoislamskim izvorima, u članku je objašnjeno zašto nije moguće ponuditi jednoznačan odgovor na ova pitanja, nego je za odgovor na njih najprije potrebno definirati demokraciju. Ukoliko se pod demokracijom smatra konsensualni izbor izvršne vlasti, islam predviđa kvalitetan okvir za provođenje takva političkog procesa. No primijeni li se suvremena europska definicija demokracije, prema kojoj je inherentni i nerazdvojivi dio demokracije trodioba vlasti, pri čemu parlament u svojstvu zakonodavnog tijela ima zakonodavne ovlasti nesputane religijskim počelima i okvirima, onda pitanje mogućnosti demokratizacije islamskog društva postaje bitno složenije.

Ključne riječi: politički islam, parlamentarna demokracija, arapsko proljeće, šerijat, sekularizam.

Svrgavanje prvoga demokratski izabranog egipatskog predsjednika Muhameda Mursija, uhićenja i osude istaknutih članova Muslimanskog bratstva, oslobađanje iz zatvora Hosnija Mubaraka te predstojeći predsjednički izbori na kojima je glavni favorit general al-Sisi ponovno su u međunarodnim političkim analizama aktualizirali pitanje za koje se na trenutak činilo da je na njega načelno odgovoreno: je li jedno islamsko, posebice arapsko društvo, moguće urediti prema načelima demokracije? Takozvano arapsko proljeće je, podsjetimo, pozitivno iznenadilo golem dio zapadnog svijeta, a oprezni optimizam po pitanju budućega demokratskog razvoja bliskostičnih društava iščitavao se iz većine europskih i zapadnjačkih analiza.¹ Europska unija je već 2011. pokrenula opsežan program Partnerstva za demokraciju i zajednički napredak s državama južnog Mediterana. U sklopu provedbe toga "partnerskog programa" za razdoblje od 2011. do 2013. predviđene su 4 milijarde eura europske pomoći južnomediterranskim muslimanskim državama. Program se temelji na tri stupa, od kojih je prvi "ciljana potpora demokratskim promjenama i izgradnji institucija, s posebnim naglaskom na ljudska prava, ustavne i pravne reforme te suzbijanje korupcije."² I premda je EU od početka ambiciozno pristupio podržavanju arapskih demokratskih inicijativa, dojam je da na mnoga pitanja bitna za kreiranje politike prema dotičnim državama Europljanima nije ponuđen kvalitetan odgovor te da su mnoge relevantne teme ostale nedovoljno istražene i možda ciljano zanemarene. Među takvima su i neka sasvim temeljna pitanja koja se u mnogim člancima letimice spomenu ili "okrznu" premda zavrjeđuju znatno veću pozornost, dublju interdisciplinarnu analizu i holiistički pristup koji ni jedan njihov aspekt neće ostaviti po strani samo zato što bi po nečijoj prosudbi mogao biti politički osjetljiv, kao na primjer:

¹ Trager, Eric. 2011. The Unbreakable Muslim Brotherhood: Grim Prospect for a Liberal Egypt. *Foreign Affairs* 90/5. Autor ovoga članka koji je u jesen 2011. objavio časopis *Foreign Affairs* taj optimizam ne dijeli, što je sažeo u podnaslovu *Sumorni izgledi za nastanak liberalnog Egipta*.

² Vidi: http://europa.eu/rapid/press-release_IP-11-268_en.htm (pregledano 2. 5. 2014.).

1) Može li se religija islama uopće odvojiti od politike, kao što je na zapadu odvojena Crkva od države?

2) Mogu li se pretežito muslimanska društva poput egipatskoga urediti prema načelima demokracije i približiti europskim društvenim i političkim standardima?

3) Treba li se Europa, i ako da koliko, miješati u proces demokratizacije i sekularizacije institucija bliskoistočnih muslimanskih društava ili bi to pak predstavljalo oblik političkoga i ideološkog kolonijalizma?

U ovome ću članku iznijeti uvod u neke aspekte važne za odgovor na prva dva pitanja. Odgovor na treće u određenoj se manjoj mjeri provlači kroz njih, no njega bi trebalo podrobnije obraditi zasebno.

Simbioza vjere i politike u islamu

Jasno i bez ikakva ambigviteta na prvo je pitanje upravo u kontekstu egipatskih previranja nedavno odgovorio jedan od najistaknutijih islamskih teologa današnjega vremena, Egipćanin šaik Jusuf el-Kardavi. Predsjednik Svjetske unije islamskih učenjaka i Europskoga vijeća za *fetve*, osamdesetogodišnji Kardavi visoko je cijenjeni duhovni autoritet među pristašama Muslimanskog bratstva i drugih sunitskih islamističkih pokreta. Autor je više od stotinu knjiga o islamskim temama. Prognan iz rodnoga Egipta početkom 1980-ih, Kardavi već godinama živi u Kataru. Ugled je počeo stjecati kao autor i profesor na islamskim sveučilištima, no *Al Jazeera* je od njega stvorila svjetsku medijsku zvijezdu: ta katarska televizijska postaja redovito emitira programe u kojima Kardavi iznosi svoje viđenje lokalnih i globalnih tema iz muslimanske perspektive. I tijekom nedavnoga boravka u Sarajevu dao je intervju za *Al Jazeera*, kojom prigodom je upozorio kako je izraz "politički islam" pogrješan zato što "suštinski islam jeste politički i politika je dio islama", a "vjera i politika su jedno."³

Kardavi je ovdje iznio nešto što je od početka islamske povijesti jasno i što malo koji islamski teolog, islamolog ili orijentalist dovodi u pitanje.⁴

³ Recite Al Jazeera: Yusuf al-Qaradawi, 8. srpnja 2013: 15:11; 15:27. (www.youtube.com/watch?v=IXGoETobXhA (pregledano 20. 7. 2013.)).

⁴ Khaled Fouad Allam, primjerice, piše: "Islam [...] nije samo vera već i moralni kodeks, društvena, kulturna i politička praksa" (Allam, Khaled Fouad. 2012. *Globalni islam*. Službeni glasnik. Beograd. 17.), a Bernard Lewis: "In classical Islam, church and the state are one and the same" (Lewis, Bernard. 1988. *The Political Language of Islam*. The University of Chicago Press. Chicago.).

Razdvojenost Crkve i države kakvu poznaje kršćanstvo u islamu nikada u povijesti nije postojala kao srednjestrujaška religijska ili politička misao.⁵ Zato se godine u islamu ne broje primjerice od Muhamedova rođenja ni od prve objave ni od početka njegova proročkog djelovanja. Broje se od *hidžre* koja je u odnosu na ranije etape Muhamedove karijere različita samo po tome što je njegov prijelaz iz Meke u Medinu za posljedicu imao uspostavu društva politički uređena sukladno zakonima islama. Zato na politički i vojni uspjeh korporativne zajednice muslimani gledaju kao na odraz božanske naklonosti, a korporativna zajednica muslimanskih vjernika (*umet*) predstavlja "inkarnaciju božanske volje u povijesti".⁶ Najvažniji duhovni uspjeh *umeta*, može se reći, jest širenje islamske političke vlasti. F. E. Peters u svome je glasovitom članku *Quest of the Historical Muhammad* objasnio da je, dok je potvrda kršćanske vjere u Uskrsu, potvrda islamske u njezinoj golemoj i zapanjujućoj inicijalnoj ekspanziji.⁷ Ova je izjava od presudne važnosti za razumijevanje političkog islama jer autor vojno i političko širenje islama predstavlja kao *conditio sine qua non* teološke ispravnosti te religije u percepciji njezinih sljedbenika, jer Isusovo uskrsnuće za kršćane jest upravo to.⁸ Širenju islama Peters implicira soteriološko značenje; s pravom jer ranoislamski tekstovi nedvojbeno povezuju vojno pobjeđivanje i pravovjernost.⁹ Među muslimanskim je vjernicima općeprihvaćena pretpostavka da će najispravnija religija – islam – jednom potpuno trijumfirati a vrhunac povijesti obilježiti će globalna uspostava islamske vjere i šerijatskog

⁵ Karen Armstrong objašnjava: "Politika u kršćanskoj religiji nikad nije imala središnju ulogu. Konačno, Isus je govorio da njegovo kraljevstvo nije od ovoga svijeta. [...] Kod muslimana pak politika nije nikada imala drugorazredan značaj. Kao što smo do sada vidjeli, za njih je politika bila pozornicom njihove vjerske potrage" (Armstrong, Karen. 2008. *Islam, kratka povijest*. Alfa d. d. Zagreb. 248.).

⁶ Badeau, John S. 1959. Islam and the Modern Middle East. *Foreign Affairs* 38/1. 72.

⁷ Peters, F. E. 1991. The Quest of the Historical Muhammad. *Journal of Middle East Studies* 23. 298. Taj fenomen islamske teologije zamijetili su i drugi autori (vidi primjerice: Kedourie u: Kramer, Martin S. (ur.). 1995. *Middle Eastern Lectures*. Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University. Tel Aviv. 75), no Peters je možda najbolji izvor za citirati s obzirom na to da spada među najglasovitije stručnjake na području komparativne religije i islamologije.

⁸ U 1. Korinćanima 15: 17 apostol Pavao piše: "A ako Krist nije uskrsnuo, bez ikakve je vrijednosti vaša vjera..."

⁹ Ovakvo se viđenje ne odnosi samo na islam. U Suri 30., koja se zove *Rim*, muslimani žaluju zbog pobjede Perzijanaca, štovatelja vatre, nad Rimljanima (Bizantincima), sljedbenicima Knjige. Allah u Suri 30: 3-4 nagoviješta bizantsku pobjedu nakon koje "veselit će se pravovjerni". Više o ovome vidi u predgovoru prevoditelja u: El-Kardavi, Jusuf. 2003. *Islam i muslimani u savremenom svijetu*. Islamski kulturni centar. Mostar. 10-11.

zakona.¹⁰ To je najvažniji razlog zbog kojega *džihad* nije jedan od stupova vjere; stup vjere mora biti stalan a *džihad* to nije zato jer će postojati samo dotle dok se sav *dar al-harb* (Dom rata) ne pripoji *dar al-islamu* (Domu islama). Uz to se *džihad* u islamu koristi kao *raison d'état* i, za razliku od prihvaćenih pet stupova, nije isključivo stvar osobnoga bogoštovlja, nego islamskim vjernicima može biti nametnut od države.¹¹

U ranije spomenutome intervjuu Kardavi je izjavio i da je Božja volja izražena kroz glas naroda.¹² Ta tvrdnja ne predstavlja samo potporu demokraciji nego se može protumačiti kao nositeljica ideje da su teološka epistemologija, dakle objava, i demokracija izravno povezive. Kardavi je svoju potporu demokratskim promjenama u Egiptu pokazivao od samoga početka revolucije. U veljači 2011. na trgu Tahrir predvodio je molitvu pred oko dva milijuna ljudi. Bio je to za njega osobno trijumfalan povratak u domovinu nakon tri desetljeća izgnanstva. U mnogim je Egipćanima njegov govor probudio optimizam i nadahnuće. Jedni su u njemu vidjeli glas povratka na načela islama koje je proamerički Mubarakov režim tako grubo kršio. Za druge je predstavljao nadu u stvaranje egipatskoga društva u kojem će pluralnost misli postati prihvatljiva. U prilog tome mogla se protumačiti uvodna rečenica njegova govora kojom se obraća "muslimanima i Koptima" jer je implicirala da će se u budućem uređenju države vrjednovati i glas nemuslimana. Kardavijevo djelovanje od početka "arapskog proljeća" pa do Mursijeva svrgavanja bilo je pretežito odmjereno i umjerno, osim u stavovima prema Židovima,¹³ i prije svega izrazito poticajno zamišljenim ciljevima egipatske demokracije. No u reakciji na Mursijevo svrgavanje Kardavijev temeljni argument, za razliku od primjerice Erdoğana koji je tražio da se Mursija vrati na vlast jer je pobijedio na izborima, više nije bila demokracija. Na temelju Kur'ana i Prorokove tradicije, tri dana nakon Mursijeva svrgavanja početkom srpnja 2013. Kardavi je objavio *fetvu* kojom je taj čin proglasio protivnim ustavu i šerijatskom zakonu. *Fetva* je sadržavala poziv da se Mursija vrati na vlast te osudu vojnih, vjerskih i političkih aktera koji su ga svrgnuli. Podsjetio je da su Egipćani trideset

¹⁰ El-Kardavi, Jusuf. 2003. *Islam i muslimani u savremenom svijetu*. Islamski kulturni centar. Mostar. 284.

¹¹ Khadduri, Majid. 1962. *War and Peace in the Law of Islam*. Johns Hopkins Press. Baltimore. 59-60.

¹² Recite Al Jazeera: Yusuf al-Qaradawi, 8. srpnja 2001: 06: 303 (www.youtube.com/watch?v=IXGoETobXhA (pregledano 20. 7. 2013.)).

¹³ Vidi primjerice Kardavijevu izjavu o sudjelovanju na međureligijskom dijalogu sa Židovima na www.memritv.org/clip/en/3825.htm (pregledano 25. 7. 2013.).

godina tolerirali Mubarakov korumpirani režim, pa bi s Mursijem trebali biti strpljivi barem godinu dana. Javna kritika Kardavijeve *fetve* stigla je iz pomalo neočekivana izvora. Njegov sin, Abdul Rahman el-Kardavi, u jednom je egipatskom dnevnom listu objavio otvoreno pismo ocu u kojem je izrazio neslaganje s njim te ga podsjetio da ga je upravo on učio kako je muslimanski vladar obvezan poštivati volju naroda. Mursija je, prema njemu, trebalo razvlastiti bez godine dana strpljivog čekanja upravo zato da nova tiranija ne pusti korijenje kao nekoć stara.¹⁴

Koji, dakle, islam?

Usprkos tomu što demokratska nastojanja započeta "arapskim proljećem" u Egiptu i drugdje ne teku kako je izvorno zamišljeno i kako je Europa očekivala, tvrdnja da je islamsko društvo spojivo s demokratskim procesima može se argumentirano braniti. Takva tvrdnja, kao načelna, može se izreći u kontekstu dijela promjena koje je donijelo "arapsko proljeće", ali i u širem opisu islamske civilizacije, bez straha da se činjenično pogriješi ili da politološko vještačenje te osjetljive teme iziđe iz okvira aktualne političke korektnosti. No ako su, kako Kardavi objašnjava, vjera i politika u islamu jedno, upuštanje u analizu koja bi bila dublja od načelne primorava nas na preciznije definiranje najmanje dvaju pojmova. Prvi je islam. Promatramo li islam kao ponajprije kulturološki fenomen, koji nekoj zajednici pruža identitet i život obogaćuje određenim običajima, blagdanima i obredima te lingvističkim, umjetničkim, arhitektonskim ili dijetalnim osebujnostima, kako je to primjerice slučaj s mnogim bosanskohercegovačkim muslimanima, osobito prije ratova 1990-ih, onda je on u cijelosti spojiv s demokracijom. Promatramo li islam kao duboko ukorijenjenu tradiciju s pripadajućim svjetonazorom koja se u nekom društvu razvijala stoljećima, onda za analizu razine njegove spojivosti s demokracijom moramo razmotriti različita društva ponaosob. Egipatsko, libijsko, sirijsko, jordanско, marokansko, tunisko ili jemensko društvo svoju su islamsku tradiciju oblikovali i još uvijek je oblikuju pod utjecajem različitih čimbenika: predislamske civilizacije, povijesnog iskustva, zemljopisnog okruženja, neislamskih ideja koje prodiru izvana, tumačenja islama unutar dotične

¹⁴ Prijevod dijelova Kardavijeve *fetve* na engleski i odgovor njegova sina na nju vidi na stranici www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/7280.htm#_ednref3 (pregledano 7. 9. 2013.). Abdul Rahman el-Kardavi je poznat kao pjesnik, a zbog nekih ga se izjava optuživalo da je ostavio sunitiski islam te pristao uz šijitsku sljedbu.

zajednice, dominantne pravne škole (*mezheeb*), utjecaja svjetski priznatih teoloških autoriteta itd. Razinu i način spojivosti svake od tih država s demokracijom trebalo bi ponaosob istražiti. Budući da tema ovoga članka nije neka određena islamska država ili društvo, za polaznu točku daljnje analize uzet ćemo sunitiski¹⁵ islam u njegovu izvornome, takozvanom "fundamentalnom" ili možda – kako bismo izbjegli neželjene konotacije – bolje rečeno *klasičnom* obliku, onome koji se temelji na kanonu i *sunnetu* odnosno ranoislamskoj tradiciji. Ti su tekstovi poznati kao Kur'an, hadisi i Prorokove biografije, od kojih je najvažnija Ibn Ishakova *Sirat rasul Allah*. To su tekstovi na koje se klerici i islamski teolozi prvenstveno referiraju, a na njima je Kadarvi temeljio i svoju prošlogodišnju *fetvu*. Oni su mjerodavni u svim pitanjima vjere i zakona, premda, kako smo ranije vidjeli, na samo oblikovanje islamskih društava utječu i drugi čimbenici koji pak nisu općenito prepoznati kao mjerodavni. Stoga je jasno da ni jedna današnja muslimanska zajednica ne počiva isključivo na kanonu i *sunnetu* te da islam u različitim društvima poprima različite oblike.

Između tih oblika i "razine"¹⁶ kanonskog islama koji sadrže (koji se, usput rečeno, mogu primijeniti i na opis drugih religija) ne postoji jasno

¹⁵ Šijitski se islam u nekim bitnim odrednicama relevantnima za ovu temu razlikuje, o čemu više vidi u bilješci 36.

¹⁶ Pod *razinom* ovdje se uzima položaj konkretnog analiziranog društva ili države u odnosu na izvornu zajednicu striktno oblikovanu sukladno kanonu, kako je percipiraju normativni islamski izvori. Na nekoj zamišljenoj ljestvici od 1 do 10, razina 10 predstavljala bi medinsku muslimansku zajednicu u vrijeme od oko 10. hidžretske godine (kada je prema muslimanskom vjerovanju dovršena objava Kur'ana a Muhamed učinio i izrekao većinu onoga što će kasnije postati dio *sunnetu* zabilježena u hadisima sukladno tradicionalnoj percepciji njihove vjerodostojnosti) pa do zadnjih godina vladavine *al-rašiduna* (kad naširoko kolaju eklatantno krivotvorene tradicije i hadisi, a islam se proširio do područja poput grčkoga, egipatskoga i perzijskoga, pa njihova misao počinje utjecati na islamsku). Niže brojke označavale bi veću razinu "razvodnjenosti" kanonske islamske misli neislamskim idejama, odnosno manji udio kanonskog islama u toj "smjesi". Sukladno tome kriteriju, bosanskohercegovački ili turski islam iz 1980-ih, primjerice, bio bi obilježen znatno nižom brojkom od saudijskoga iz istoga razdoblja. Nešto drukčiji pristup analizi stupnja bliskosti određenog islamskog društva s islamskim zakonom predstavlja Khadduri, koji islamske države dijeli u tri kategorije. U prvu svrstava države koje vrlo striktno slijede islamski zakon (Saudijska Arabija i Jemen), u drugu one u kojima je islamski zakon preuređen kodeksom Osmanskoga imperija (Irak, Sirija itd.), dok su u trećoj države poput Egipta, Libanona, Tunisa, Alžira i Maroka, čije je zakonodavstvo oblikovano prema obrascu francuskoga građanskog zakonika (Khadduri, Majid. 1984. *The Islamic Conception of Justice*. The Johns Hopkins University Press. London. 206.). O povezanosti islamskoga zakona i demokracije bit će riječi kasnije u članku.

razgraničenje. Faktori kanonskoga islama u određenoj su mjeri prisutni u svakome muslimanskom društvu, ma koliko ono bilo liberalno. Također se može reći i da mnoge neislamske ideje postoje u svakoj, pa i u zajednicama koje revnosno teže "fundamentalizmu". Procjena omjera i kakvoće¹⁷ mješavine kanonske misli i izvanislamskih ideja ključna je za kvalitetnu analizu političkih procesa i njihove dinamike unutar svakoga islamskog društva ponaosob. Budući da je svako u nekom aspektu jedinstveno, u ovom je članku prvenstveno ponuđen načelan odgovor koji je više primjenjiv što je neko islamsko društvo bliže kanonskim i šerijatskim načelima, uz opasku da stalno valja imati na umu postojanje širokoga spektra nijansi među njima. Pa ipak, bilo bi netočno reći da se ova analiza odnosi na nekakav weberovski *idealtip* jer bi to impliciralo da nije primjenjiva ni u kojem konkretnom islamskom društvu, što nikako nije slučaj. Ovo napominjem jer sam primijetio da ono što je skoro uvijek nejasno i izaziva čuđenje u pretežito sekularnom europskom društvu, poput hrvatskoga, jest važnost koju kanonska i ranoislamska misao – dakle misao koja potječe iz ranoga srednjeg vijeka – ima u političkim procesima *modernih* islamskih društava. O tome sam pisao drugdje,¹⁸ a ovdje bih naveo nekoliko novih primjera. Tu je, za početak, opažanje Fateme Mernissi kako su čak i pokreti nacionalnog oslobođenja koji su u islamskome svijetu počeli u 19. stoljeću, s obzirom na to da su bili protukolonizacijski pa time i protuzapadnjački, bili "prisiljeni" ukorijeniti se duboko u islamu.¹⁹ Premda su arapski nacionalisti često bili sekularni, alternativu naprosto nisu imali. U mnogima od tih društava islam je pružao *jedini* kolektivni identitet, a načela, koncepti i terminologija koje je njegovala i sačuvala islamska tradicija jedini zov koji je jamačno polučivao razumijevanje i odziv mase.²⁰ Netko je zgodno zamijetio kako bi kri-

¹⁷ Pod kakvoćom ovdje mislim na stupanj kompatibilnosti, odnosno nekompatibilnosti neke misli s kanonskim islamom, te razinu do koje je uspjela prodirjeti u islamsku misao i istisnuti alternativna stajališta.

¹⁸ Vidi primjerice: Havel, Boris. 2013. *Arapsko-izraelski sukob: religija, politika i povijest Svete zemlje*. Naklada Ljevak d. o. o. Zagreb. 102-109.

¹⁹ Mernissi, Fatema. 2002. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. Perseus Publishing, Cambridge, MA. 42.

²⁰ Autorica kao primjer navodi problematiku koju predstavlja sintagma *predsjednik republike* (*ra'is al-jumhuriyya*). Taj se koncept ne nalazi u Kur'anu ni u starim rječnicima arapskoga jezika pa je za razliku od riječi *malik* (kralj) muslimanima poniklima u tradicionalnom društvu stran (Mernissi, Fatema. 2002. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. Perseus Publishing, Cambridge, MA. 71.). Bernard Lewis daje zanimljiv opis percepcije egipatskih muslimana načela Francuske revolucije nakon što je

latica sekularnih muslimanskih nacionalista mogla biti: "Nema Boga, a Muhamed je njegov prorok." Autori kao što su Bernard Lewis, Yehoshafat Harkabi, Moshe Sharon, Bat Ye'or i drugi ukazali su pak kako su religija, posebice tradicionalni "zimijski stereotipi" ili "arhetip", u muslimanskoj percepciji Židova utjecali na oblikovanje arapskoga neprijateljskog stava prema Državi Izrael, koji je velikim dijelom odraz ranoislamske misli u suvremenome, naizgled s njome nepovezanim međunarodnom političkom procesu.²¹ Nadalje, u članku za časopis *European View* bivši bosanskohercegovački muftija Mustafa Cerić i glavni pretendent na mjesto vrhovnoga europskog muftije jasno se i nedvosmisleno pozvao na kantske i ranoislamske koncepte kao mjerodavne i relevantne za aktualne i buduće odnose muslimana prema Europi.²² A Dubravko Lovrenović, poznati sarajevski povjesničar, ovako piše o odnosu izvorne i suvremene islamske političke misli:

Napoleon 1798. doveo postrojbe u Egipat. Muslimani su načelo *égalité* razumjeli veoma dobro jer ono u islamu postoji od njegova početka. No pojam *liberté* (arapski *ḥurriyya*) nije bio politički nego pravni i odnosio se na slobodnjake, odnosno na one koji nisu bili robovi (Lewis, Bernard. 2010. *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East*. Oxford University Press. Oxford. 192-193; vidi i: Khadduri, Majid. 1984. *The Islamic Conception of Justice*. The Johns Hopkins University Press. London. 237.), pa većina Egipćana sebe nije percipirala kao osobe za čije je živote relevantan.

²¹ Vidi primjerice: Lewis, Bernard. 2010. *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East*. Oxford University Press. Oxford. 21-22; Harkabi, Yehoshafat. 1972. *Arab Attitudes to Israel*. Israel Universities Press. Jerusalem. 132-133; članak *Reviving the Caliphate* u: Sharon, Moshe. 2007. *Jihad: Islam Against Israel and the West*. Jerusalem. 67-72; Ye'or, Bat. 2013. *Understanding Dhimmitude*. RVP Press. New York. 28-30. itd.

²² Cerićev je članak prvorazredan primjer zapadnjačkog nepoznavanja relevantnosti, terminologije i sadržaja islamskoga kanona i rane tradicije. On, primjerice, u tome članku za Europu kaže da je *daru-l-sulh* te da je *sulh* (sporazum) suprotnost ratu (*harb*), što je točno samo pod uvjetom da Europljani prijeđu na islam. *Sulh* naime znači mir samo među muslimanima, dok u odnosu muslimana prema nemuslimanima *sulh* znači zastavljanje rata i mir koji će trajati tijekom nekog određenoga i ograničenoga vremenskoga razdoblja (*Encyclopaedia of Islam, New Edition* 1986.-2004. E. J. Brill. Leiden. Vol. IX. 845, vidi i: Khadduri, Majid. 1962. *War and Peace in the Law of Islam*. Johns Hopkins Press. Baltimore. 220. Potom kao primjere kvalitetnoga muslimansko-nemuslimanskog sporazuma navodi Muhamedov *hudejbijski* sporazum s Beduinima te njegov sporazum sa Židovima i kršćanima u Medini (Cerić, Mustafa. 2007. *The Challenge of a Single Muslim Authority in Europe*. *European View* 6/1. 45.). Prema islamskim izvorima (vidi primjerice: Ibn Ishak *Sirat rasul Allah* ili al-Tabari *Tā'arikh*) i hudejbijski sporazum i sporazum Muhameda sa Židovima iz Medine završili su ratom i pobjedom muslimana nad nemuslimanima te pronomom, ubijanjem, konverzijom ili ugnjetavanjem nemuslimana.

Temeljna vjerskopoliitička ideja muslimanske zajednice tijekom svog dugog postojanja u osnovi nikad nije izmijenjena niti bilo kako reformirana.²³

Na temelju razumijevanja spontane i prirodne uloge koju ranoislamski tekstovi imaju u oblikovanju stavova o suvremenim društvenim temama unutar svekolike islamske civilizacije možemo steći bolju predodžbu i o tome koliko je doista golema važnost tih tekstova za islamističke skupine koji na njima izravno i ciljano temelje svoja politička načela. Također postaje jasnije i koliki je potencijal privlačnosti njihove poruke među najširim mnoštvima muslimanskih vjernika trenutno nezainteresiranih ili neupoznatih s njome u trenutku kad se nađu pred određenim političkim izborom koji im se predstavi kao vjerski relevantan.

Islam i izvršna vlast

Uzmemo li za polazišnu točku ogoljeno etimološko značenje riječi "demokracija" u smislu "vladavine naroda", onda "fundamentalni" islam nije samo u velikoj mjeri spojiv s demokracijom nego valja zamijetiti kako je islamska civilizacija možda prva velika civilizacija u povijesti koja je neka demokratska načela primijenila na svoju širu zajednicu, i to od samih početaka. Prva trojica kalifa na vlast su došli nakon što su ih predstavnici *umeta* izabrali na način koji bismo, s određenom zadržkom, mogli nazvati zastupničkom demokracijom. To, dakako, nije bio ishod djelovanja na temelju unaprijed osmišljene političke teorije, nego *ad hoc* rješenje koje će se, kako ćemo vidjeti, nastaviti razvijati "u hodu". Naime, pitanje političkog autoriteta u islamu nastalo je neočekivano i valjalo ga je riješiti žurno. Muhamed je, prema islamskim izvorima, umro iznenada nakon kratke bolesti,²⁴ 10. hidžretske godine (632. poslije Krista), bez muškoga potomka i

²³ Lovrenović, Dubravko. 2008. *Povijest est magistra vitae (o vladavini prostora nad vremenom)*. Rabic. Sarajevo. 241.

²⁴ Tradicije koje bilježi Ibn Ishak (Ibn Hišam), al-Tabari, Ibn Kathir i drugi autori spominju da je Muhamed nakon pokušaja trovanja u Khajberu posljednje tri godine života osjećao stomačne bolove, no ta se epizoda sve do nedavno nije smatrala uspješnim atentatom, već željom da se Proroku, uz ostale vrline, pridoda i ona najveća a to je mučeništvo. Pokušaj trovanja izvela je khajberska Židovka nakon što su muslimani zauzeli to židovsko mjesto. Jeruzalemski muftija Hadži Emin el-Huseini prvi je važniji muslimanski klerik koji je Židove optužio da su i uspjeli u nakani da ubiju Proroka. Huseinijeve optužbe usko su povezane s njegovim protusemitskim i protucionističkim aktivizmom

bez da je imenovao nasljednika. Velikom dijelu muslimana, osobito Kurejšitima, bilo je jasno da je on bio zadnji od proroka te da ga nitko ne može naslijediti u tom svojstvu. No rastućoj je zajednici bio potreban politički vođa koji će je zadržati na okupu, sačuvati od rasula²⁵ i nastaviti širiti. Pitanje legitimnosti vlasti u islamu tako je postalo i ostalo aktualno, pa je tom pitanju posvećen i bogat literarni opus Arapa.²⁶

Kod utvrđivanja legitime vlasti trebalo je uzeti u obzir Muhamedove objave, odnosno one dijelove koji su se mogli tumačiti kao relevantni u tom kontekstu. Jedno od društvenih načela koje je Muhamed ostavio u *amanet* zajednici odnosilo se na društvenu jednakost među muslimanima, bez obzira na njihovo podrijetlo, rasu, stalež i društveni položaj koji su imali u vrijeme osobne ili opće *džahilije*. Muslimani plemenita i neplemenita roda, bogati i siromašni, pred Alahom su jednaki,²⁷ pa tako svaki od njih može ne samo sudjelovati u društvenim procesima odlučivanja nego i obnašati vlast. Time je bila isključena i druga (prva je izravno rodbinsko nasljeđivanje jer da je Muhamed imao sina, on bi skoro sigurno naslijedio vlast) vjerojatna metoda biranja nasljednika, a to je staleška pripadnost. Zajednici je na raspolaganju ostala mogućnost odabira jednoga između

i zapravo su ponajprije političke prirode. One nikad nisu postojale u srednjestrujaškom islamu, a njihove teološke implikacije u nekim su dijelovima u bitnom neskladu s kanonskim videnjem Židova (o kanonskom prikazivanju Židova vidi: Lewis, Bernard. 1997. *Semites and Anti-Semites*. Phoenix. London. 126-129; i Harkabi, Yehoshafat. 1972. *Arab Attitudes to Israel*. Israel Universities Press. Jerusalem. 220.).

²⁵ Da je žurnost glede odabira kvalitetnog i sposobnog vođe bila stvarna, vidjelo se već nakon izbora prvoga kalifa koji je skoro čitav dvogodišnji mandat vodio bitke s pobunjenim arapskim plemenima. Ti su sukobi poznati kao *Ratovi ride* ili *Ratovi apostazije* jer je dio plemena počeo slijediti vlastite proroke ili proročice.

²⁶ Sharon, Moshe. 1984. The Development of the Debate around Legitimacy of Authority in Early Islam. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5/2. 122.

²⁷ Jednostavno i ujednačeno odijevanje muslimanskih hodočasnika za vrijeme *hadža* u Meku jedan je od načina naglašavanja te jednakosti. Khadduri u svom osvrtu na prihvaćanje islamskih zemalja UN-ove *Opće deklaracije o pravima čovjeka* analizira nekoliko članaka, pri čemu ukazuje kako je dio o jednakosti ljudi "načelo koje je možda najnaglašenije" (članak 2, 3, 6. i 7) jer islam ne razlikuje ljude na temelju rase, boje kože ili staleža. Khaddurijev komentar o islamskoj toleranciji pripadnika drugih religija, u kontekstu istoga teksta, nešto je problematičniji (Khadduri, Majid. 1984. *The Islamic Conception of Justice*. The Johns Hopkins University Press. London. 237.) i odstupa od opažanja iz njegova najglasovitijeg djela *War and Peace in the Law of Islam* kao i od rezultata istraživanja povjesničarke Bat Ye'or (vidi primjerice: Ye'or, Bat. 2001. *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*. Fairleigh Dickinson University Press. Lancaster.).

sebe, a kriteriji za izbor bili su, mogli bismo reći, logični. Kandidat je morao posjedovati vrline koje će prepoznati svi članovi zajednice, ili barem njezin elektorski dio. *Idžma al-umma*, odnosno konsenzus *umeta*, tako je postao temelj legitimnosti vlasti sve do razdoblja vladavine Abasida.²⁸ Allam, štoviše, *idžmu* naziva autentičnim islamskim i jedinim vjerski legitimnim dolaskom na vlast, premda je ona tijekom povijesti bila rijetka odrednica političkih procesa:

Historija muslimanskog sveta pokazuje, međutim, da se tek veoma mali broj režima zasnivao na verskoj legitimnosti. Brojni vladari i emiri su u prošlosti bili ustoličavani na način suprotan autentičnoj islamskoj koncepciji uspona na političku vlast (*idžma*), odnosno, nisu je osvajali izbornim putem, već dinastičkim nasljeđivanjem ili nasiljem.²⁹

Demokratičnost izbora prve trojice kalifa osobito dolazi do izražaja uzme li se u obzir da je sve vrijeme postojao ambiciozan pretendent čiji bi se uspon do mjesta vođe u većini drugih onovremenih društava podrazumijevao po načelu najbližega rodbinskog nasljeđivanja. Bio je to Ali ibn Abu Talib, sin Muhamedova strica i muž Muhamedove kćeri Fatime. Kako Muhamed nije imao muškog potomka, on je bio najbliži muški pripadnik Prorokove dinastije i vjernik. No dinastija (*ahl al-bait*) još nije zaživjela kao koncept koji bi šira zajednica prepoznala.³⁰ Prvim kalifom tako je postao Abu Bakir. Abu Bakir je, doduše, bio Muhamedov punac, no izvori tu činjenicu s pravom zanemaruju kao razlog njegova odabira. Odabir se temeljio na činjenici da je on bio jedan od prvih i najvjernijih Prorokovih sljedbenika, njegov jedini suputnik u *hidžri*, osoba poznata

²⁸ Goldziher, Ignaz. 1971. *Muslim Studies, Volume 2*. Aldine-Atherton. Chicago. 98.

²⁹ Allam, Khaled Fouad. 2012. *Globalni islam*. Službeni glasnik. Beograd. 19.

³⁰ Više je pretpostavki o tome zašto *ahl al-bait* nije imao veću ulogu u imenovanju prvoga kalifa, a ranoislamski izvori o tome ne daju jasnu sliku. Nemoguće je ustvrditi kako je u medinskoj zajednici koncept demokratičnosti nadjačao koncept dinastije, pa to nije teza koju ovdje želim ni implicirati. Dapače, demokratičnost (uvjetna) bila je posljedica a ne uzrok još neizgrađenog koncepta *ahl al-baita*. Prema nekim izvorima Muhamed nije imenovao nasljednika jer je očekivao dolazak sudnjega dana za svog života. O procesu i mogućim alternativama razvoja koncepta *ahl al-bait* vidi primjerice: Sharon, Moshe. 1991. The Umayyads as Ahl Al-Bayt. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14/1991. 115-152. S druge strane, postoji *hadis* prema kojem je Muhamed predvidio da će nakon njega doći kalifi, a onda "nakon kalifa emiri, nakon emira kraljevi, a nakon kraljeva tirani..." (Lewis, Bernard. 1988. *The Political Language of Islam*. The University of Chicago Press. Chicago. 43.).

kao čestita i istinoljubiva (zbog čega je nazvan *al-Sadik*), čiji se autoritet među muslimanima podrazumijevao. Ali ibn Abu Talib isprva nije priznao njegovu vlast i nije mu prisegnuo na odanost. To je učinio tek nakon što se uvjerio kako većina vjernika podržava Abu Bakirovo a ne njegovo čelništvo.³¹ Drugoga kalifa, Omera ibn al-Kataba, za nasljednika je pred smrt predložio Abu Bakir, a zajednica je, poznajući Omerove sposobnosti i vrline, taj savjet prihvatila.³² Njihov se odabir pokazao ispravnim jer se tijekom Omerova kalifata (634.-644.) islamski imperij proširio vremenski i prostorno kao ni jedan prije ni poslije njega.

Ako ne prije, tijekom Omerove vladavine pretpostavka da se vlast treba temeljiti na načelima pristanka i općega konsenzusa vjernika (*rida va-džama'a*) i duljine ili starosti u islamskoj vjeri (*sabikah*) postala je općenito prepoznata.³³ Omer je, povodeći se za tim načelom, pred smrt imenovao *šuru*, izbornu tijelo čija je zadaća bila između svojih članova izabrati trećega kalifa. Elektori su izabrali Osmana ibn Afana, jednoga od Prorokovih *ashaba* i člana mekansko-kalifskog klana Umajada.³⁴ Njega su 656. godine ubili urot-

³¹ Al-Tabari. 1987-1997. *The History of al-Tabari (Tārikh al-rusul wa'l-muluk)*. State University of New York Press. New York. Vol. 9. 196-197. Vidi i: Omerbašić, Ševko. 2002. *Poslanik i njegovi ljudi: povijesni dokument o Božjem poslaniku i ashabima*. Mešihat islamske zajednice u Hrvatskoj. Zagreb. 269. Lewis navodi kako je izgledno da je Abu Bakirovo imenovanje među muslimanima bilo općeprihvaćeno (Lewis, Bernard i Churchill, Buntzie Ellis. 2009. *Islam: the Religion and the People*. Wharton School Publishing. Upper Saddle River. 82.).

³² Al-Tabari. 1987-1997. *The History of al-Tabari (Tārikh al-rusul wa'l-muluk)*. State University of New York Press. New York. Vol. 11. 145-148; Holt, P. M; Lambton, Ann K. S; Lewis, Bernard (ur). 1978. *The Cambridge History of Islam*. Volume 1 A. Cambridge University Press. Cambridge. 63-64. Izvori o načinu na koji su izabrani prvi kalifi su oskudni i među povjesničarima ne postoji suglasje o njemu (vidi primjerice dvojbe glede Omerove biografije u: *Encyclopaedia of Islam, New Edition*. 1986-2004. E. J. Brill. Leiden. Vol 10. 818-819.).

³³ Sharon, Moshe. 1983. *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbāsīd State: Incubation of a Revolt*. The Magnes Press, The Hebrew University, E. J. Brill. Jerusalem. 39; vidi i: Sharon, Moshe. 1984. The Development of the Debate around Legitimacy of Authority in Early Islam. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5/2. 121.

³⁴ Vidi: Donner, Fred M. 2010. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge i London. 132-133. Premda su svi kalifi bili iz kurejšitskog plemena, nisu bili iz istoga klana: Osmanov prethodnik Omer potjecao je iz klana Banu Adi, a Abu Bakir iz klana Banu Taim. Ali je pak potjecao iz klana Banu Hašim, istoga iz kojega je potjecao i Muhamed. Da pripadnost ili nepripadnost određenom klanu nije igrala ulogu kod izbora prve trojice kalifa također govori u prilog tomu da je njihov izbor bio ishod drugih čimbenika, a ne onih koji bili uvriježeni u vrijeme *džabilije*.

nici iz Iraka nakon čega je kalifom napokon postao Ali ibn Abu Talib. No s njime se sukobio upravitelj iz Damaska Mu'aviya ibn Abu Sufijan tražeći da mu ovaj, kao prvome rođaku ubijenoga, izruči Osmanove ubojice. Ali ibn Abu Talib je to odbio jer su Iracani činili glavninu njegovih sljedbenika. Mu'aviya je i sam želio postati kalifom, a uživao je potporu u Siriji i Egiptu, pa je pod izgovorom obveze krvne osvete zaratio s Alijem, čime je započeo Prvi građanski rat ili *fitna*.³⁵ Kako nijedan od dvojice suparnika nije uspio nadvladati na bojnopolju, dogovorili su se da će imenovati po jednoga predstavnika te su se obvezali poštivati odluku koju oni donesu. Ali je za svoga predstavnika odabrao Abu Musu al-Ašarija, jednoga od Muhamedovih *ashaba*. Mu'aviya je pak imenovao Amira ibn al-A'sa, vojskovođu koji je za Omerova kalifata osvojio Egipat. Abu Musa je nakon nekoliko dana pregovaranja predložio, a Amir prihvatio, da se obojicu, i Alija i Mu'aviju, razvlasti te da sveukupna zajednica vjernika – dakle *umet* – izabere novoga vođu kako bi se zaustavila *fitna*, uspostavio mir i obnovilo jedinstvo. U poznatoj priči koja je uslijedila Amir je nadmudrio Abu Musu, no njihov izvorni dogovor pokazuje kako koncept da sva zajednica bira svoju izvršnu vlast ranoislamskoj misli ne samo da nije bila strana nego je bilo prihvatljivo čak i razvlastiti kalifa iz Prorokova roda kako bi se legitimnost vlasti utvrdila konsenzusom *umeta*.³⁶

³⁵ Riječ *fitna* obično se prevodi kao *građanski rat*, no značenje joj je puno složenije. Ona podrazumijeva suprotnost jedinstvu *umeta* (*džama'a*) i spasenju (*farraka*), pa se može prevesti i kao *kušnja*.

³⁶ Vidi Al-Tabari. 1987-1997. *The History of al-Tabari (Tā'rikh al-rusul wa'l-muluk)*. State University of New York Press. New York. Vol 10. 109. Znatno dio muslimanske zajednice uviđao je nepostojanje konsenzusa *umeta* glede Alijeva kalifata, pa Moshe Sharon s pravom opaža kako Ali nije uživao isti prestiž koji su uživala trojica njegovih prethodnika. Kako je s vremenom Ali sve više postajao predmet razjedinjavanja *umeta*, njegovi su pristaše – ši'atu Ali, odnosno šijiti – bili prisiljeni pozvati se na druge argumente potpore njegovoj vlasti. Šijiti tako određuju da se u određenim stvarima vjere neće držati mišljenja većine, a Alijevo pravo na vlast pripisuju izravnoj Muhamedovoj odredbi (Sharon, Moshe. 1984. *The Development of the Debate around Legitimacy of Authority in Early Islam. Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5/2. 130-131; vidi bilješku 23. na str. 130). Potom je nastao koncept *ahl al-bajit* (Prorokov dom) kao izvorište političkoga autoriteta, a imami šijitske sljedbe titulu su zakonito nasljeđivali. Kalifa i prvoga imama šijitske sljedbe Alija naslijedili su sinovi i Muhamedovi unuci Hasan i Husein, potom Huseinov sin Zain al-Abidin i tako dalje. Broj imama šijitske sljedbe ovisi o podskupini. Poznati su Dvanaestnici, koji vjeruju da je dvanaesti imam Mahdi skriven i da će, kad se pojavi, ovladati svijetom. Za temu ovoga članka bitna je razlika između sunitske misli, prema kojoj je kalifat nelegitiman ukoliko se temelji samo na nasljeđivanju, te šijitske u kojoj je imamato nužno nasljedna titula.

Kasnija povijest kalifata, sve do njegova ukinuća 1924., uglavnom je odstupala od prvobitnih načela demokratičnosti. Umajadski kalif Mu'avija za nasljednika je imenovao sina Jazida (680.-683.). "Kalif" je postao nasljedna titula i već samim time izgubio znatan dio prestiža.³⁷ Ni jedan kalif nakon Alija nije imao autoritet kao prva četvorica, poznata kao *al-rašiduni*, ili *oni koji ispravno vode*. Upravo je njihov primjer, uz, naravno, Prorokov, mjerodavan uzor za oponašanje unutar muslimanske zajednice sve do danas.³⁸ Premda je zajednica od početka nerado prihvaćala koncept nasljednog kalifata, a *idžma al-umma* ostala ideal za koji su mnogi vjerovali da će se vratiti,³⁹ važno je napomenuti i kako su politički mislioci uglavnom odvrćali vjernike od pobune držeći da je poslušnost *de facto* vladaru bolja od *fitne* i razjedinjenosti *umeta*.⁴⁰ U tom je kontekstu zanimljiv jedan od načina na koji su Abasidi pripremali prevrat i preuzimanje kalifata od Umajada. Urotnici su među vjernicima proširili poimanje prevrata kao čina povratka na izvorna načela vjere tako što su stvorili diskurs utemeljen na reinterpetaciji pojma *davlah* (prevrat) i njegovu povezivanju s pojmom *da'vah*, koji označava istinsku, iskonsku islamsku vjeru.⁴¹

Ideja da kalifat treba obnoviti, te da bi u tome procesu trebao sudjelovati sav *umet*, nikad se nije ugasila. Zanimljiv primjer možemo pronaći u modernoj povijesti Palestine. U prosincu 1931. u Jeruzalemu je organiziran Svjetski islamski kongres na kojem je trebalo osmisliti strategiju muslimanskog suprotstavljanja cionizmu. Okupilo se oko sto četrdeset

³⁷ Osim toga, Jazidova je vojska u Bitki kod Karbale ubila Huseina, Alijeva sina, koji je time u šijitskoj tradiciji postao najuzvišeniji mučenik u povijesti, na određeni način važniji čak i od samoga Alija. Husein je naime ubijen od države, dok Alija ubio atentator iz opskurne radikalne sljedbe.

³⁸ U šijitskoj tradiciji postoji drukčije viđenje vodstva, koje se temelji na vjerovanju u dvanaest (ili sedam) imama, od kojih je prvi bio Ali ibn Abu Talib, a svaki sljedeći njegov potomak. Uloga *al-rašiduna* u šijitskom je islamu neusporedivo manja nego u sunitskom, pa ni načela iznesena u ovome članku nisu nužno primjenjiva u tome ogranku islama.

³⁹ Internetska stranica www.khilafah.com posvećena je širenju ideje uspostave kalifata koji bi objedinio čitav muslimanski svijet. U članku 26. nacрта ustava kalifata-države piše da svaki musliman, muško ili žensko, pri zdravoj pameti ima pravo sudjelovati u izboru kalifa (<http://www.khilafah.com/index.php/the-khilafah/khilafah/15326-a-draft-constitution-of-the-khilafah-state>, pregledano 10. 12. 2013.).

⁴⁰ Vidi: Goldziher, Ignaz. 1971. *Muslim Studies, Volume 2*. Aldine-Atherton. Chicago. 93-97.

⁴¹ O ovoj "igri riječi" i njezinu djelotvornu učinku na vjernike vidi: Sharon, Moshe. 1983. *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbāsid State: Incubation of a Revolt*. The Magnes Press, The Hebrew University, E. J. Brill. Jerusalem. 19-27.

izaslanika iz više od dvadeset islamskih zemalja, a domaćin je bio veliki jeruzalemski muftija Hadži Emin el-Huseini. No neke važne zemlje, među kojima Egipat, Hidžaz, Turska i Perzija, na kongres nisu poslale predstavnike zbog sumnje da muftija na njemu namjerava obnoviti kalifat a sebe proglasiti kalifom.⁴² Sam nedolazak predstavnika velikog dijela *umeta* podrazumijevao je da kalif toga kalifata, ukoliko bi i bio obnovljen (što se nije dogodilo), ne bi bio legitiman jer ne bi bila postignuta *idžma*.

Zaključno možemo reći kako islam utemeljen na kanonu i *sunnetu* prepoznaje načela demokracije u etimološkom značenju te riječi, kad je u pitanju izbor izvršne vlasti. U toj činjenici djelomice leži razlog širokoga muslimanskog prihvaćanja "arapskog proljeća" kao glasnika demokracije na Bliskom istoku kao autohtone, a ne zapadnjačke, europske, kršćanske, sekularne ili imperijalističke vrijednosti. Kroz nju se mogu bolje razumjeti i neki drugi fenomeni, primjerice taj da su mnogi egipatski selefisti izvorno podržavali Mubaraka, a potom promijenili stranu i pristali uz "proljećare" bez da su taj postupak povezivali s političkom nedosljednošću. Zbog toga su također slobodne izbore u Egiptu pozdravili iranski te turski sve više islamistički režim bez bojazni da se njihova podrška demokratizaciji Egipta protumači kao podilaženje Europi i Zapadu. Ipak, vjerojatni glavni čimbenik potpore demokratskim promjenama u Egiptu među spomenutim političkim akterima bila je spoznaja da jedinu organiziranu oporbu starome režimu čine islamistički reformatori, a ne njihova privrženost demokraciji. A to nas dovodi do druge točke ove analize: zakonodavstva.

Islam i zakonodavna vlast

Demokracija u modernom zapadnom smislu riječi uključuje više od njezina izvornoga semantičkog značenja. Ona je u europskoj političkoj misli evoluirala, a doprinos koji su tome procesu dali Locke i Montesquieu za ovu je raspravu ključan. Demokracija danas podrazumijeva vladavinu zakona, a vladavina zakona je usko povezana s trodiobom vlasti na zakonodavnu, sudbenu i izvršnu.⁴³ Zakonima je *inter alia* uređena odvojenost

⁴² Muftijina kalifska ambicija među mnogim je muslimanskim vladarima izazivala bojazan, osobito kako je njegov vjerski autoritet rastao i nadilazio granice Palestine (vidi Woolbert 1938: 315).

⁴³ Vidi natuknicu "demokracija" u: Anić, Vladimir; Brozović Rončević, Dunja; Cikota, Ljiljana i sur. (ur.). 2002. *Hrvatski enciklopedijski rječnik*. Novi Liber. Zagreb. 228; u: Anić, Šime; Klaić, Nikola i Domović, Želimir. 2001. *Rječnik stranih riječi*. Sani-plus. Zagreb. 265. O vladavini zakona i trodiobi vlasti vidi: *Separation of Powers* u: Robertson,

Crkve i države, laicizacija državnih institucija, jednakost pred zakonom, zabrana diskriminacije, pluralizam, vjerske i građanske slobode, zaštita manjina, razvoj civilnog društva te jednakost spolova.

Kako smo do sada vidjeli, demokratsko biranje izvršne vlasti od strane muslimanske većine u muslimanskoj državi u potpunosti je u skladu s temeljnim načelima islama i ranoislamskom normativnom tradicijom. No promotrimo li povezanost demokracije sa zakonodavstvom, odnosno izborom zakonodavne vlasti čija će ovlast i zadaća biti donošenje zakonâ u skladu s voljom većine a bez diskriminacije većine, uočiti ćemo da je ona u islamu puno nestabilnija nego kad je u pitanju izvršna vlast. Khadduri objašnjava kako unutar islamskih društava po pitanju zakonika postoji sukob između *modernista* i *preporoditelja* [*revivalists*], te da je za ove potonje pitanje zakona države od goleme važnosti a jedan od njihovih prioriteta njegovo usklađivanje s islamskim pravnim sustavom. Tako su u islamskim državama pod zapadnjačkom vlašću katkad postojala "dva paralelna pravna sustava" jer zapadnjački kodeks, makar bio i služben, nikad nije priznat kao dio islamskoga pravnog sustava.⁴⁴ "Zakonodavanje" je u percepciji muslimanskih "preporoditelja", odnosno zagovaratelja vraćanja na izvorna načela vjere, davno dovršen proces. Šerijatski zakon,⁴⁵ sukladno načelu da su "vjera i politika jedno", nipošto nije ograničen na pitanja koja se tiču samo sfere metafizičkoga, nego svakog aspekta ovozemaljskoga osobnoga i društvenog života. Ondje gdje šerijat nije jasan pa je potrebno tumačenje, za njega su zaduženi klerici. Postojanje demokratski izabranoga zakonodavnog tijela u muslimanskoj državi zbog toga je u najboljem slučaju zalihosno a u najgorem bogohulno.

Rezultati istraživanja organizacije *Pew Research Center* objavljenog 30. travnja 2013. započinje opažanjem kako golem postotak muslimana u mnogim zemljama želi da šerijatski zakon bude i službeni zakon države. U Egiptu to podržava 74% muslimana, te čak 89% muslimana nastanjenih

David. 2004. *The Routledge Dictionary of Politics*. Routledge. New York. 443; i Bealey, Frank i Johnson, Allan G. 1999. *The Blackwell Dictionary of Political Science: A User's Guide to Its Terms*. Blackwell Publishing Ltd. Oxford. 297.

⁴⁴ Khadduri, Majid. 1984. *The Islamic Conception of Justice*. The Johns Hopkins University Press. London. 207; vidi i poglavlje *The Debate on Legal Justice* na str. 205-216.

⁴⁵ Za daljnju raspravu o šerijatu važno je znati da se islamski zakon temelji na kanonskim izvorima koji su navedeni ranije u članku. U Brillovoj *Enciklopediji Islama* za šerijat piše: "Unutar muslimanskog diskursa, šerijat označava pravila i propise kojima je uređen život muslimana, prvenstveno izvedene iz Kur'ana i *hadisa*" *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, 1986-2004. E. J. Brill. Leiden. Vol. 9. 321.

na palestinskom području (nasuprot petnaest posto bosanskohercegovačkih muslimana).⁴⁶ Nadalje, 74% egipatskih muslimana smatra da se šerijatski zakon treba primjenjivati kako na muslimane tako i na nemuslimane, što je najviši postotak od svih država za koje su objavljeni rezultati istraživanja o ovom pitanju.⁴⁷ Egipat s 95% malo ispred Jordana (93%) prednjači i po broju onih koji smatraju da bi religiozni sudci trebali odlučivati u predmetima obiteljskog prava te imovinskih sporova.⁴⁸ U istom je istraživanju dan i odgovor na pitanje zbog čega većina muslimana smatra da se zakon države treba temeljiti na šerijatu. Na stranici 42 izneseni su postotci muslimana po državama koji drže da je šerijat "objavljena Božja riječ." Sedamdeset pet posto Egipćana muslimana to vjeruje, dok ih dodatnih 20% smatra da je šerijat utemeljen na Božjoj riječi, ali su ga razvili ljudi. Veći postotak takvih vjernika na Bliskom istoku ima samo Jordan (81%), dok je među palestinskim muslimanima njihov postotak isti kao u Egiptu. Sukladno tomu, postotak Egipćana koji smatraju da bi muslimani koji napuste islam trebali biti kažnjeni smrću je 86% (Jordan 82%, palestinska područja 66%, BiH 15%), dok ih 81% smatra da bi preljubnike trebalo kamenovati.⁴⁹

U izvješću su dalje objavljeni postotci muslimana koji smatraju da je vjera nužna kako bi osoba bila ćudoredna, kojih je u Egiptu 94%, da je konzumiranje alkohola nemoralno (79%), kao i izvanbračni spolni odnosi (95%) te homoseksualnost (94%). S druge strane, 41% egipatskih muslimana smatra mnogoženstvo ćudoredno prihvatljivim.⁵⁰ Isti postotak ih smatra da ubojstvo iz časti, ukoliko ženska osoba napravi prijestup, nikad nije opravdano. Taj podatak implicira, ali nije izrijekom naveden, da 59% Egipćana smatra da ubojstvo iz časti pod određenim uvjetima može biti opravdano. U izvješću je naglašeno kako u samo dvije države na području

⁴⁶ Bell, James; Lugo, Luis; Cooperman, Alan i sur. (ur.). 2013. *The World's Muslims: Religion, Politics and Society*. Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life. Washington, D. C. 15; 46. Čitavo istraživanje dostupno je na stranici PRC-a na adresi <http://www.pewforum.org/files/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf> (pregledano 22. 8. 2013.).

⁴⁷ Isto. 48. Zanimljivo i pomalo iznenađujuće je da prema ovome istraživanju čak 29% bosanskohercegovačkih muslimana također smatra da šerijatski zakon treba vrijediti i za nemuslimane.

⁴⁸ Isto. 50. Ovaj postotak na palestinskim područjima je 80, a u BiH 24.

⁴⁹ Isto. 54-55. Na potonje pitanje potvrdno je odgovorilo 84% palestinskih muslimana (veći postotak zabilježen je samo u Pakistanu, 89 i Afganistanu, 85) te 21% bosanskohercegovačkih.

⁵⁰ Isto. 74-84.

Bliskog istoka i Sjeverne Afrike više od polovice muslimana smatra da takvo ubijanje nije opravdano: u Maroku (65%) i u Tunisu (57%).⁵¹

Navedeni podaci pokazuju da većina egipatskih i drugih azijskih i sjevernoafričkih muslimana smatra kako šerijat treba činiti okvir unutar kojega se uređuje zakonodavstvo i sudstvo države. Takav stav *per se* isključuje šire društveno prihvaćanje postojanja tijela koje bi samostalno i neovisno o vjeri donosilo zakone. U demokratskim društvima to tijelo je parlament. U zapadnome demokratski izabranom parlamentu zastupnik može biti religiozan ili sekularan, i što je najvažnije slobodan je pozvati se na vjeru (kao i na savjest, razum, logiku, pragmatiku, osjećaje, volju biračkog tijela itd.), zanemariti je ili je smatrati nerelevantnom za određeno pitanje kod izglasavanja ustava i zakona. Nadalje, izbori se održavaju u pravilnim intervalima, a nova zakonodavna većina zamjenjuje prethodnu sukladno volji biračkog tijela. U društvu čije je zakonodavstvo zadano parametrima srednjovjekovnih religijskih norma o temeljnim se društvenim pitanjima uopće ne može raspravljati. Koncept da bi određeni zastupnički zbor, ma kako širok bio njegov demokratski legitimitet, raspravljao i glasovao primjerice o slobodi vjere koja bi uključivala slobodu napuštanja islama i prelaska na drugu vjeru ili nevjeru, muslimanskoj misli utemeljenoj na šerijatu je stran. Ukoliko dakle pod demokracijom podrazumijevamo uz izvršnu i biranje neovisne zakonodavne vlasti, što će reći ukoliko prihvatimo definiciju demokracije iz suvremenih rječnika i europske političke teorije i prakse, onda možemo ustvrditi da muslimanska društva izgrađena na kanonu i *sunnetu* nisu kompatibilna s demokratskim načelima. U takvim je društvima apsurdna i sama pomisao da bi parlament mogao izglasati intervenciju u objavljeni božanski zakon, izmijeniti ga ili *audhubillah* ukinuti. Pojam "šerijatskog amandmana" s lingvističkog je gledišta oksimoron a s teološkog svetogrđe.

Ono što je pak moguće, i zbog čega je u nekim većinski muslimanskim zemljama demokracija razvijena, jest zanemariti šerijat bilo kroz opće nepoznavanje njegovih načela, bilo kroz način interpretacije kanona koji određena lokalna zajednica prihvati kao mjerodavan.

Zakon u kršćanstvu i zakon u islamu

Iz mnogih europskih analiza "arapskoga proljeća" i posebice aktualnih zbivanja u Egiptu jasno je da ne postoji samo znatna razina nerazumijevanja

⁵¹ Isto. 90. Među bosanskohercegovačkim muslimanima takvo ubijanje neopravdanim smatra njih 64%.

previranja u muslimanskom svijetu nego muslimanske civilizacije u cjelini. Kao što sam pisao i drugdje, smatram da jedan od glavnih razloga međusobnog nerazumijevanja zapadne i muslimanske civilizacije leži u premisama koje su i jedna i druga stekle na temelju svoje dotične vjere i povijesnog iskustva, te zapadnjačke pretpostavke kako i islamska civilizacija, ako se već ne temelji na sličnim svjetonazorskim načelima, barem teži prema njima i razumije ih. Takvo percipiranje Orijenta s Okcidenta je, da parafraziram Bernarda Lewisa, kao prenošenje nogometne utakmice koristeći se nazivljem iz tenisa. Zapadnjačko nerazumijevanje interakcije islama i demokracije u njezinu zakonodavnom dijelu velikim dijelom leži u činjenici da se po pitanju zakona islam i kršćanstvo razlikuju do neprepoznatljivosti. Islam je prvenstveno i "vjerojatno više nego bilo koja druga religija" religija "pravnih propisa kojima su uređeni život i mišljenje vjernikâ sukladno [...] objavama koje su saopćene Muhamedu [...]".⁵²

Isto kao što se na Zapadu prirodni zakon smatra savršenim pravnim poretkom koji sadrži opća načela prava i pravde, islamski zakon u očima muslimana predstavlja savršeni pravni sustav. Kao božanski zakon, smatra se potpunim, savršenim, vječnim i pravednim zakonom, osmišljenim za sva vremena, čija je značajka to da je univerzalno primjenjiv na sve ljude. Savršeni život je život u strogoj usklađenosti s tim zakonom.

U muslimanskoj pravnoj teoriji, božanski je zakon prethodio i društvu i državi; svrha postojanja države jest upravo provođenje zakona.⁵³

Kršćanstvo, s druge strane, ni najmanje nije religija zakona,⁵⁴ nego isključivo vjere u točno određene doktrine, artikulirane u Vjervanjanima, od

⁵² Khadduri, Majid. 1962. *War and Peace in the Law of Islam*. Johns Hopkins Press. Baltimore. 22.

⁵³ Isto. 23.

⁵⁴ Zakon se u Novom zavjetu može odnositi na židovski Zakon (u poslanici Galaćanima, primjerice, apostol Pavao oštro upozorava protiv naučavanja kako nežidovski obraćenici na kršćansku vjeru moraju obdržavati zapovijedi toga Zakona) ili na zakon države ili društva, poštivanje kojega je stvar dobrog kršćanskog svjedočanstva, može imati vjersku vrijednost, ali o njemu ne ovisi spasenje. Kršćansko viđenje zakona u kontekstu komparacije kršćanstva i islama nije teško definirati. No to ne znači da je odnos zakona i milosti u kršćanstvu jednostavan i precizno formuliran. Naprotiv, to je jedno od naj-složenijih teoloških područja kojim su se bavili skoro svi važniji kršćanski teolozi. Za

kojih su najvažnije jednoboštvo, utjelovljenje, otkupljenje grijeha na križu i uskrsnuće.⁵⁵ Ta je vjera osobna i sa soteriološkoga novozavjetnog aspekta ne uključuje nikakve zakonske obveze osobe bilo prema Crkvi bilo prema državi. To, dakako, nipošto ne znači da kršćanstvo promiče ili prihvaća bezakonje. Crkva naučava poštivanje zakona i državne vlasti,⁵⁶ i to bez uvjeta sudjelovanja u zakonodavnim i drugim političkim procesima. Takav nauk Crkve postojao je od samoga njezina početka i dio je novozavjetne poruke, premda je Crkva u kasnijim stoljećima često znatno odstupala od toga izvornog nauka te mu se vraćala. Prisjetimo li se da je država u vrijeme nastanka novozavjetnih knjiga bila poganska, a katkad i aktivno progonila kršćane, te usporedimo li odnos religijske i političke zajednice u ranom islamu, bit će nam jasno zašto između ta dva svjetonazora u dotičnim pitanjima zapravo ne postoji nikakva dodirna točka.⁵⁷

Teokracija i liberalizam

Kršćanstvo, kao ponajprije osobna kategorija, zato je puno lakše moglo iznjedruti sustav demokratskog odlučivanja u kojem se zakonima uređuje sve što je potrebno za funkcioniranje društva, bez referiranja na religiju.⁵⁸ Ma u kojoj mjeri zakoni određenog društva bili u skladu ili neskladu s Biblijom, osobna pobožnost ostaje u zasebnoj i neovisnoj sferi. Ni jedna relevantna kršćanska denominacija danas ne naučava da je religijska dužnost vjernika nametnuti državi u kojoj živi zakone koji bi

uvod u tu problematiku i njezin ambigvitet korisno je djelo Martina Luthera *Tractatus de Libertate Christiana* iz 1520.

⁵⁵ Vidi primjerice 1 Korinćanima 15: 17.

⁵⁶ Vidi Rimljanima 13: 1-7. Kur'anski ajet 4: 59 također poziva vjernike na pokornost onima koji obnašaju vlast, no drugi *ajeti* (vidi: 18: 28) i tradicija tu pokornost povezuju s uvjetom da vladar živi i postupa u skladu s islamskim načelima (usp. Lewis, Bernard i Churchill, Buntzie Ellis. 2009. *Islam: the Religion and the People*. Wharton School Publishing. Upper Saddle River. 87-88.).

⁵⁷ U ovome aspektu razlika postoji i između židovske i islamske misli. U židovstvu politička vlast nad Erec Izraelom nije nužno odraz Božje naklonosti. Od vremena Ezre i Nehemije (za što je teološko-politički okvir dao prorok Jeremija) nežidovski vladar nad židovskom zemljom je prihvatljiv ukoliko je legitimno stekao vlast, a osobito ukoliko nije ograničavao židovsku slobodu bogoštovlja. Više o razvoju židovske političke misli vidi: Havel, Boris. 2013. *Anapsko-izraelski sukob: religija, politika i povijest Svete zemlje*. Naklada Ljevak d. o. o. Zagreb. osobito str. 288-290.

⁵⁸ Religija u ovom kontekstu znači prvenstveno skup doktrina; judeokršćanska etika je pak temelj zakonodavstva mnogih država na Zapadu a obrani i zadržavanju tih vrijednota posvećene su mnoge vjerske i konzervativne aktivističke skupine.

odražavali njegova vjerska pa čak ni etička načela. Kršćanski politički aktivizam je, dakako, poželjan i prihvatljiv, a Crkva na njega nerijetko i potiče vjernike. Primjer imamo na današnjoj hrvatskoj političkoj pozornici u kontekstu debate o uvođenju zdravstvenog odgoja u školama ili ustavnog definiranja braka kao zajednice muškarca i žene. No ni Crkva ni kršćanski politički aktivisti ni na koji način ne zagovaraju odstupanje od načela demokratičnosti, nego, dapače, u tim konkretnim predmetima pozivaju na njihovu što veću i što širu primjenu.⁵⁹ Povijest je pokazala da je demokracija i trodioba vlasti najizgledniji način da društvo funkcionira uređeno, na dobrobit najvećega dijela njegovih građana te konstruktivno u međunarodnim odnosima. S vremenom je posebna zaštita manjinskih skupina postajala sve važnija odrednica razine demokratičnosti nekog društva, premda su svjetonazori nekih od njih u potpunoj suprotnosti s biblijskim naukom. No sve je to bilo moguće izgraditi na temelju premise kako Bog nije prvenstveno zakonodavac nego je u prvome redu spasitelj s obzirom na to je svaki čovjek prekršitelj Zakona,⁶⁰ zatim iz prihvaćanja čovjekove slobodne volje koju mu također pruža novozavjetna antropologija, te na koncu načela sve nametljivijeg⁶¹ sekularnog humanizma, prema kojemu je čovjek sam sebi mjerilo. Crkva se idejama sekularnosti, doduše, suprotstavlja, ali to čini promicanjem alternativne poruke, odnosno naviještanjem evanđelja. Misao da bi Crkva imala božanski mandat zakonski zabraniti sekularnosti ili bilo koji drugi svjetonazor koji nije u skladu s kršćanskim niti je utemeljena u Novom zavjetu niti je itko relevantan na europskoj političkoj pozornici zagovara već dva stoljeća.

Suprotnosti islamskoga i zapadnjačkog svjetonazora korisno u kontekstu ove rasprave obradio je Michael Cook, jedan od najuglednijih suvremenih orijentalista⁶² u knjizi *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* prvi put objavljenoj 2001. On objašnjava kako se "pogrješ-

⁵⁹ Primjer je referendum koji je organizirala Građanska inicijativa "U ime obitelji" a koja je velikim dijelom (no ne i isključivo) kršćanskog profila.

⁶⁰ Vidi primjerice Rimljanima 3: 9-28.

⁶¹ Papa Benedikt XVI. nametanje ovakva svjetonazora nazvao je "diktaturom relativnosti", no sama činjenica da je ona poniknula u zapadnome kršćanskom svijetu pokazuje da je on otvorio društveni prostor za različitost mišljenja te građanske slobode koje uključuju odabir i promicanje bilo kojega svjetonazora, pa i onoga protivna kršćanskomu.

⁶² Cook je skupa s Patriciom Crone autor knjige *Hagarism: The Making of the Islamic World*, pionirskog rada na području orijentalistike koji je postao referentno i skoro nezaobilazno štivo u kasnijem razvoju toga znanstvenog područja.

no" [*wrong*] na Zapadu često ne percipira kao takvo ako ne škodi nikome drugome doli samome počinitelju. Jedna od okosnica sekularne humanističke misli je da nitko, pa ni bilo koja religijska zajednica, nema "monopol na moralnu osudu". Na sedamsto stranica knjige on opisuje kako u islamu pak postoji koncept "zapovijedanja ispravnoga i zabrane pogrešnoga" (*al-amr bi'l-mar'uf wa'l-nahy'an al-munkar*) u kojem nitko ne može reći da se nešto što čini ili ne čini tiče samo njega jer se tiče "još najmanje jedne osobe, a to je Bog".⁶³

Nemogućnost uspostave izabranoga zakonodavnog tijela i zakonodavstva u čijoj bi nadležnosti bila izmjena ili ukidanje bilo kojega šerijatskog propisa koji nije u skladu sa stečevinama suvremenoga pluralnoga, tolerantnoga, otvorenoga i sekularnog društva, podrazumijeva nemogućnost uspostave demokracije kako je shvaća Europa. Odabir izvršne vlasti većinom, ma kolika ona bila, znači demokratski odabir tijela nadležna za provođenje zakonski zadanih teokratskih načela jer je najvažnija zadaća vladara (izvršne vlasti) "poštivati i provoditi Sveti zakon."⁶⁴ Takva mješavina demokracije i teokracije uvijek rezultira teokracijom. Ma koliko da je visok postotak glasača na temelju kojega je izvršna vlast izabrana, on u rezultatu ove političko-vjerske jednadžbe ništa ne mijenja, slično kao što je umnožak svakoga broja s ničicom uvijek ništica. I dok Zapad veći odaziv stanovništva na izbore i veći postotak kojim određena stranka na njima pobijedi smatra festivalom demokracije, činjenica da u islamskom svijetu na izborima hametice pobjeđuju islamističke stranke prije znači da su oni festivali teokracije i u biti antiteza nekim temeljnim zapadnjačkim društvenim vrijednostima. No apsurd tu ne završava. Što je veći postotak glasača pobjedničke islamističke stranke, poput Muslimanskog bratstva u Egiptu, to su manji izgledi da žene ili razne vjerske, nacionalne, političke, interesne ili ideološke manjine steknu ravnopravnost, da se ostvari osobna sloboda mišljenja, vjerovanja i govora, kao i sloboda medija, izgradnje civilnog društva i njegova javnog djelovanja, te svakog alternativstva koje bi vjerske vlasti prepoznale kao protuislamsko. Možda najveći gubitnik demokracije "arapskog proljeća" je liberalizam. Pa ipak, upravo su zapadnjački liberali, mahom s političke sekularne ljevice, među najglasnijim zagovornicima poštivanja rezultata takvih izbora i među najoštrijim kri-

⁶³ Cook, Michael. 2004. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge University Press. Cambridge. 593-594.

⁶⁴ Lewis, Bernard. 1988. *The Political Language of Islam*. The University of Chicago Press. Chicago. 69.

tičarima vojnog obuzdavanja demokratskog islamizma; nekoć u Turskoj a danas u Egiptu.

Stoga se, makar nesvjesno, nalaze i među najučinkovitijim promicateljima Kardavijeve prošlogodišnje *fetve*.

Literatura

- Al-Tabari. 1987.-1997. *The History of al-Tabari (Tārikh al-rusul wa'l-muluk)*. State University of New York Press. New York.
- Allam, Khaled Fouad. 2012. *Globalni islam*. Službeni glasnik. Beograd.
- Anić, Šime; Klaić, Nikola i Domović. Želimir. 2001. *Rječnik stranih riječi*. Sani-plus. Zagreb.
- Anić, Vladimir; Brozović Rončević, Dunja; Cikota, Ljiljana i sur. (ur.). 2002. *Hrvatski enciklopedijski rječnik*. Novi Liber. Zagreb.
- Armstrong, Karen. 2008. *Islam, kratka povijest*. Alfa d. d. Zagreb.
- Badeau, John S. 1959. Islam and the Modern Middle East. *Foreign Affairs* 38/1. 61-74.
- Bealey, Frank i Johnson, Allan G. 1999. *The Blackwell Dictionary of Political Science: A User's Guide to Its Terms*. Blackwell Publishing Ltd. Oxford.
- Bell, James; Lugo, Luis; Cooperman, Alan i sur. (ur.). 2013. *The World's Muslims: Religion, Politics and Society*. Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life. Washington, D. C.
- Cerić, Mustafa. 2007. The Challenge of a Single Muslim Authority in Europe. *European View* 6/1. 41-48.
- Cook, Michael. 2004. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Donner, Fred M. 2010. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge i London.
- El-Kardavi, Jusuf. 2003. *Islam i muslimani u savremenom svijetu*. Islamski kulturni centar. Mostar.
- Encyclopaedia of Islam, New Edition*. 1986.-2004. E. J. Brill. Leiden.
- Goldziher, Ignaz. 1971. *Muslim Studies, Volume 2*. Aldine-Atherton. Chicago.
- Harkabi, Yehoshafat. 1972. *Arab Attitudes to Israel*. Israel Universities Press. Jerusalem.
- Havel, Boris. 2013. *Arapsko-izraelski sukob: religija, politika i povijest Svete zemlje*. Naklada Ljevak d. o. o. Zagreb.
- Holt, P. M; Lambton, Ann K. S; Lewis, Bernard (ur.). 1978. *The Cambridge History of Islam*. Volume 1A. Cambridge University Press. Cambridge.

- Khadduri, Majid. 1962. *War and Peace in the Law of Islam*. Johns Hopkins Press. Baltimore.
- Khadduri, Majid. 1984. *The Islamic Conception of Justice*. The Johns Hopkins University Press. London.
- Kramer, Martin S. (ur.). 1995. *Middle Eastern Lectures*. Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University. Tel Aviv.
- Lewis, Bernard. 1988. *The Political Language of Islam*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Lewis, Bernard. 1997. *Semites and Anti-Semites*. Phoenix. London.
- Lewis, Bernard. 2010. *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East*. Oxford University Press. Oxford.
- Lewis, Bernard. 2011. *The End of Modern History in the Middle East*. Hoover Institution Press. Stanford.
- Lewis, Bernard i Churchill, Buntzie Ellis. 2009. *Islam: the Religion and the People*. Wharton School Publishing. Upper Saddle River.
- Lovrenović, Dubravko. 2008. *Povijest est magistra vitae (o vladavini prostora nad vremenom)*. Rabic. Sarajevo.
- Mernissi, Fatema. 2002. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. Perseus Publishing. Cambridge, MA.
- Omerbašić, Ševko. 2002. *Poslanik i njegovi ljudi: povijesni dokument o Božjem poslaniku i ashabima*. Mešihat islamske zajednice u Hrvatskoj. Zagreb.
- Peters, F. E. 1991. The Quest of the Historical Muhammad. *Journal of Middle East Studies* 23. 291-315.
- Robertson, David. 2004. *The Routledge Dictionary of Politics*. Routledge. New York.
- Sharon, Moshe. 1983. *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbasid State : Incubation of a Revolt*. The Magnes Press, The Hebrew University, E. J. Brill. Jerusalem.
- Sharon, Moshe. 1984. The Development of the Debate around Legitimacy of Authority in Early Islam. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5/2. 121-141.
- Sharon, Moshe. 1991. The Umayyads as Ahl Al-Bayt. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14/1991. 115-152.
- Sharon, Moshe. 2007. *Jihad: Islam Against Israel and the West*. Jerusalem.
- Trager, Eric. 2011. The Unbreakable Muslim Brotherhood: Grim Prospect for a Liberal Egypt. *Foreign Affairs* 90/5. 114-126.
- Ye'or, Bat. 2001. *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*. Fairleigh Dickinson University Press. Lancaster.
- Ye'or, Bat. 2013. *Understanding Dhimmitude*. RVP Press. New York.

Political Islam, Secularism and Democracy

Summary

Events related to the so-called "Arab Spring" have again shown that Europe is interested in the social and political transformation of the Arab countries in the Middle East from dictatorships into democracies, at least in principle. This article presents an introductory analysis of the complex question of whether there is potential for aligning Islam as a political ideology with modern European democracy, which, without discounting the riches of the European world view, ethical and other aspects of the Judeo-Christian heritage, is legally based on secularism and rationalism. In this process, understanding the differences between the prevailing Christian and Islamic attitudes toward religion and politics within their own communities is of crucial importance. Specifically, the question is whether a predominantly Muslim society can allow some social spheres to be completely under the authority of secular institutions and laws without, thereby, compromising its fundamental principles, as is possible in a predominantly Christian society. Starting from the assumption that Islam is primarily a religious and political system, as outlined in its canonized texts and early Islamic normative sources, it is explained why it is not possible to provide an unambiguous answer to this question but is first necessary to define democracy. If democracy is understood as the consensual choice of executive authority, Islam provides a good framework for such a political process. However, if the modern European definition of democracy is applied, according to which the concept of the separation of powers into three branches of government is an inherent and inseparable part of democracy, in which the legislative powers of the parliament are unfettered by religious elements and frameworks, then the possibility for the democratization of Islamic society becomes significantly more complex.

Keywords: political Islam, parliamentary democracy, Arab Spring, Sharia, secularism