

UDK 297:316
261.7:297
329:297

Izvorni znanstveni rad.
Primljeno: 15. 03. 2011.
Prihvaćeno: 24. 03. 2011.

ISLAMSKI POKRET U ARAPSKOM SVIJETU: UZROCI, TEME I POLITIČKI ZNAČAJ

Davorka Matić

Odsjek za sociologiju
Filozofski fakultet
Sveučilište u Zagrebu
Ivana Lučića 3, 10 000 Zagreb
e-mail: dmatiac@ffzg.hr

Sažetak

Rad se bavi fenomenom politizacije islama u arapskom svijetu. U nastojanju da se ponudi odgovor na pitanje o razlozima zbog kojih se islamski pokret u zadnja tri desetljeća uspio nametnuti kao glavna opozicijska snaga autoritarnim arapskim režimima, u radu je ponuđena analiza njegovih sociostrukturnih i ideoloških uzorka na što se nadovezao prikaz temeljnih ideja i koncepata ideologije političkog islama. Jedna od teza rada jest da politički islam ne predstavlja povratak tradicionalnim formama islamskog aktivizma već bitno moderni religiopolitički pokret kojeg je generirala duboka strukturalna kriza koja je zahvatila arapska društva neposredno nakon trećeg arapsko-izraelskog rata. Analiza je također pokazala da islamski pokret ne predstavlja uniformni, monolitni pokret. On uključuje mnoge trendove i usmjerenja i obuhvaća široki opseg diskursa i aktivizma koji se kreću od umjerenog pluralizma i prodemokratske pozicije do ekstremnog radikalizma i netolerantnog unitarizma. Ipak, multiplu matricu islamističkih organizacija, grupa i stranaka treba promatrati kao, u konačnici, jedinstvenu jer su usprkos mnogim razlikama u ideologiji, strategiji i taktici sve one predane zajedničkom cilju – islamizaciji društva i uspostavi islamske države u kojoj je suverenost Boga praktički priznata kroz proglašenje Šerijata kao jedinog izvora zakona. Otuda i nepovjerenje spram kapaciteta umjerenog krila islamističkog pokreta da prihvati temeljna načela demokracije. Zaključak je rada da u njihovom mišljenju i praksi postoji niz nejasnoća i dvosmislenosti glede nekih važnih pitanja koja se tiču demokratske politike i da će tek njihovo razrješenje odrediti da li će umjereni struja unutar islamskog pokreta imati pozitivnu ili negativnu ulogu u budućem političkom životu arapskog svijeta.*

Ključne riječi: *politički islam, islamski pokret, kriza arapskih društava, potraga za autentičnosti, apsolutna suverenost Boga, Šerijat, džahilija, džihad, islamski poredak, islamska država*

Sve do nedavnih antirežimskih protesta, koji su se po principu domino efekta proširili brojim arapskim zemljama, činilo se da je bliskoistočna regija otporna na svaku, iznutra potaknutu, političku promjenu. Iako je pobuna egipatskih masa rezultirala rušenjem jedne od najdugovječnijih arapskih autokracija i u tom smislu predstavlja događaj od

* Rad je nastao u okviru istraživačkog projekta „Vojna kultura i identitet OS RH“ (0130670) koji se vodi na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

povijesnog značaja, u ovom trenutku krajnji ishod egipatske tranzicije još je uvijek neizvjestan. Jedan od razloga te neizvjesnosti tiče se činjenice da je demokratska opozicija u Egiptu, kao i u ostatku arapskog svijeta, izuzetno slaba, razjedinjena i bez čvrstog uporišta u civilnom društvu čije najznačajnije institucije stoje pod kontrolom islamističke organizacije Muslimansko bratstvo. Uzevši u obzir da se u zadnja tri desetljeća islamski pokret, sa svojom antizapadnom i uglavnom antidemokratskom retorikom, uspio nametnuti kao glavna opozicija tamošnjim režimima, za očekivati je da će organizacije i stranke s islamskim predznakom bitno utjecati na smjer i karakter buduće arapske politike. Iz tog razloga u ovom će se radu nastojati sagledati značaj fenomena političkog islama, odnosno ponuditi uravnoteženo razumijevanje uzroka, naravi i posljedica politizacije islama na Bliskom istoku. To podrazumijeva analizu evolucije suvremenog islamskog pokreta, njegovih sociostrukturnih i ideoloških korijena kao i temeljnih obilježja ideologije i aktivizma islamističkih skupina.

1. POLITIČKI ISLAM KAO MODERNI RELIGIOPOLITIČKI POKRET

Od sredine 70-tih godina prošlog stoljeća, postepeno povlačenje ideologije revolucionarnog arapskog nacionalizma kreiralo je okolinu prijemljivu za rast islamske alternative. Već idućeg desetljeća, politički islam predstavljao je glavnu ideologiju otpora u arapskom svijetu, neovisno o tome da li se radilo o radikalnim baathističkim režimima Sirije i Iraka ili prozapadnom Egiptu, islamski orijentiranoj Saudijskoj Arabiji ili sekularnom Tunisu i Alžiru. Međutim, islamski prepород ne tiče se samo aktivnosti opozicijskih skupina; on je raznovrstan i složen fenomen u kojem se ogleda masovno okretanje islamu kao temelju identiteta i vrelu ideja, vrijednosti i društvenih normi. Generalno, on se koristi za opisivanje intenziviranja političkog aktivizma u ime islama od strane kako vlada tako i opozicijskih skupina i podrazumijeva rastuću uporabu islamskih simbola i legitimacije na nivou političke akcije. Radi se, dakle, o socijalnim i političkim pokretima koji islam koriste u svrhu mobilizacije, organizacije i, po mogućnosti, osvajanja političke vlasti. Stoga je važno naglasiti da u suvremenom arapskom svijetu politizirani islam istovremeno funkcionira i kao apologija statusa quo (u formi „službenog“ islama) i kao instrument društveno-političke promjene („oporbeni“ islam).

Danas dominantno shvaćanje islama iscrpljuje se u tvrdnji da islam predstavlja *din wa dawla* – religiju i državu, odnosno totalizirajući sustav vjerovanja i ideja u kojem su sfera religije i politike usko povezane preko jedinstvenog sustava sveprožimajuće moralnosti. Međutim, iako prevladavajuće među suvremenim islamistima, ovo razumijevanje islama nema podršku u islamskoj povijesti. Već se krajem prvog stoljeća islamskog kalendara sfera politike uspostavila kao *de facto* autonomna, što će se u narednim stoljećima očitovati u odvajanju institucije sultanata kao središta političke i vojne moći od institucije kalifata kao utjelovljenja duhovnog jedinstva muslimanske zajednice. Proces odvajanja religije od politike priveden je kraju u doba prvih abasidskih kalifata kada je uspostavljen paralelni sustav sudova – tzv. *mazalim* sudovi i *shurta* – koji su bili u isklju-

čivoj nadležnosti kalifa¹. Ova *siyasa* forma sudbene vlasti², utjelovljena u *shurti* i *mazalim* sudovima (kasnije *divanima* Otomanskog carstva), bila je proizvod vladara i tijekom povijesti predstavljala je uobičajenu formu distribuiranja pravde i kaznene procedure u muslimanskom svijetu. Iako su vladari priznavali superiornost Šerijata u teoriji, *siyasa* forma pravde u praksi se uglavnom odvijala izvan okvira islamskog prava i održavala je interese i potrebe kalifa i sultana. Na taj način, muslimanska društva su tijekom najvećeg dijela svoje povijesti poznavala dva komplementarna, ali međusobno nezavisna sustava zakona i sudbene vlasti: šerijatske sudove koji su bili pod kontrolom uleme, a čije su se ovlasti uglavnom svele na područje obiteljskog prava (sklapanje braka, razvod i nasljeđivanje) i *siyasa* sudove pod kontrolom vladara, koji su bili zaduženi za provođenje državnih zakona u području oporezivanja, trgovine, te krivičnog i kaznenog prava (Esposito, 1998:23). Granice religijskog i političkog autoriteta time su još jednom jasno postavljene, a političke i religijske institucije islamske države definitivno razdvojene.

S tvrdnjom o neraskidivoj povezanosti religije i politike u islamu usko je povezano shvaćanje prema kojem je politički aktivizam duboko usađen u samoj prirodi islama. Istina, religijski aktivizam i zahtjevi za društvenom i vjerskom obnovom u duhu izvorne kuranske objave nisu strani povijesnom iskustvu islamske civilizacije. Prema El-Affendiju (2003:12-13), kontinuirani napor na obnavljanju istinske Božje namjere za čovječanstvo centralna je pretpostavka religije islama, sadržana već u shvaćanju islama kao oživljavanja izvornog abrahamskog monoteizma i obnove onoga što je objavljeno u ranijim Božjim religijama, ali što je zbog ljudske iskvarivosti s vremenom zaboravljeno i napušteno. Otuda naglasak na potrebi da se istinska vjera zaštiti od različitih zastranjivanja i odstupanja od idealnog modela koji je postavljen i življen od strane proroka Muhammeda i prvobitne zajednice vjernika. Unatoč tome, nema historijske potkrijepe za tvrdnju da su svi muslimanski pokreti nužno aktivistički ili da je islamska politička misao legitimirala religijski motivirano nasilje. Prije ekspanzije Zapada, religijskim izričajem u muslimanskom svijetu dominirala su introspektivna sufijska bratstva, a prihvaćanje svjetovne vlasti predstavljalo je glavnu struju ne samo u šijitskoj već i sunitskoj političkoj povijesti. S izuzetkom Ibn Taymiye, svi srednjovjekovni sunitiski

1 Poznati pod nazivom *nazar fi-l-mazalim* (ispitivanje pritužbi), ti su sudovi prvotno služili kalifima da saslušaju pritužbe podanika na račun rada upravitelja, državnih službenika, čak i kadija. S vremenom oni su se razvili u zasebni sustav *siyasa* tribunala koji su odlučivali o tužbama vezanim uz probleme pretjeranog oporezivanja, uzurpacije zemljišta, prevare ili neplaćanja dugova. Pod direktnom kontrolom vladara nalazio se i ured tržnog inspektora – *muhtasiba*, zadužen za nadgledanje bazaara i javnog morala, te institucija *shurte* (policija) u čijoj je nadležnosti bilo održavanje poretka. *Shurta*, čije začetke nalazimo još u doba Umayyada, imala je ne samo ovlasti policije već i sudbene vlasti; njezini su službenici, a ne kadije, kažnjavali počinitelje različitih prekršaja, osobito težih kaznenih djela poput pljačke, nanošenja tjelesnih ozljeda ili ubojstva. Ove sudbene institucije nisu eksplicitno poricale standarde islamskog prava, ali njihove presude nisu bile ograničene logikom islamske pravne znanosti (*fikh*) niti su slijedile procedure i standarde evidencije zahtijevane od strane kadija na šerijatskim sudovima (Watt, 1968:76; Zubaida, 2003:52-73).

2 Generalno, termin *siyasa* odnosi se na funkcije vladara i države, ali i na sustav distribucije pravde koji je nezavisan od šerijatskih sudova.

pravnici i teolozi zahtijevali su pokoravanje političkom autoritetu svjetovnih vladara u ime stabilnosti društvenog poretka islama, što je sažeto predočeno u slavnoj izreci „Bolje šezdeset godina tiranije nego jedan dan građanskog rata - *fitne*“. Ukratko, kvijetizam je predstavljao ključno obilježje političkog mišljenja i ponašanja u arapskom svijetu sve do kraja 19. stoljeća.

Suvremeni islamski pokret nije tek replika ranijih formi islamskog aktivizma i njegova politička ideologija u mnogim točkama predstavlja značajni otklon od ranije islamske tradicije. Sociološki i intelektualno gledano, politički islam proizvod je modernog svijeta i predstavlja sociopolitički pokret koji se temelji na islamu definiranom u podjednakoj mjeri u terminima religije i političke ideologije (Roy, 1996:39). Njegove korijene treba tražiti u formativnom razdoblju moderne bliskoistočne države, kada su nacionalne vladajuće elite pokrenule niz mjera kulturne i ideološke preobrazbe u kojima se očitovala predanost nacionalnih vladajućih elita vrijednostima moderne zapadne civilizacije. Te promjene išle su u smjeru sekularizacije i modernizacije, stvarajući pri tome novi tip napetosti u odnosu između države i društva. Naime, sekularizacija na prostoru Bliskog istoka nije bila dio šireg strukturalnog procesa funkcionalne diferencijacije društva ili izgradnje tolerancije među različitim zajednicama, nego je bila u funkciji jačanja autoriteta države, instrument kojim je ona nastojala neutralizirati ili slomiti moć alternativnih centara moći u društvu, prije svega uleme koja je kroz vlastite obrazovne institucije, vjerske zaklade i šerijatske sudove još uvijek vršila značajan utjecaj na široke narodne mase (Halliday, 2005:88; Tibi, 2005:14). Konsolidaciju državne moći stoga je pratilo isključivanje religije iz svih područja javnog života, osobito iz sfere politike čiji su ciljevi i zadaci bili definirani isključivo prema načelima ideologije sekularnog nacionalizma. Autoritet religije sustavno je podrivan i ograničen na područje individualne moralnosti. U svojim počecima primarno posvećen revitalizaciji islamskog morala i vjere, islamski pokret s vremenom je počeo pokazivati sve više interesa za probleme društvenog poretka, da bi 70-tih i 80-tih godina prošlog stoljeća svoje aktivnosti usmjerio na područje politike, a s ciljem reorganizacije države i društva u skladu s principima i odredbama islamskog prava.

2. UZROCI POLITIČKOG ISLAMA

Suvremeni islamski preporod je složen i multidimenzionalan fenomen kojeg nije moguće objasniti samo preko jednog skupa djelatnih uzorka. Generalno govoreći, politizaciji islama prethodila je duboka strukturalna kriza koja je zahvatila bliskoistočna društva neposredno nakon ponižavajućeg arapskog poraza u lipanjskom ratu s Izraelom iz 1967. godine. Iako je opravdano reći da se u zadnja dva stoljeća arapski svijet nalazi u stanju prolongirane društvene krize, tek je u zadnjoj četvrtini 20. stoljeća ona poprimila sveobuhvatni karakter. Kako je upozorio Dekmeijan, tri obilježja odvajaju je od svih ranijih kriza. Ona je sveprožimajuća, odnosno nije ograničena samo na jednu ili nekolicinu zemalja već se proširila diljem arapskog i šireg muslimanskog svijeta; ona je multidimenzionalna u smislu da se istovremeno pokazuje kao socioekonomska, politička, kulturna

i duhovna kriza; i na kraju, ona je kumulativna i predstavlja vrhunac iznevjerenih očekivanja i neuspjeha u sferi izgradnje države, vojne moći i socioekonomskog razvoja (De-kmeijan, 1995: 30-31). Postavši akutna u 70-tim godinama, ona je označila definitivni kraj jedne ere optimizma, ere u kojoj su arapske zemlje nastojale ostvariti modernost oponašajući europske modele razvoja. Umjesto obećanog prosperiteta uslijedilo je bolno otrežnjenje, praćeno osjećajima beznade i pesimizma. Nakon serije promašenih ideoloških, razvojnih i političkih eksperimenata, te su se zemlje okrenule islamu kao jedinom relevantnom mediju identiteta i autentičnosti.

2.1 Socioekonomska kriza, treći arapsko izraelski rat i rastakanje legitimnosti sekularnih arapskih režima

Neovisno specifičnostima pojedinih arapskih zemalja, socioekonomski uvjeti koji su iznjedrili suvremeni islamistički pokret u svima su njima bili fundamentalno slični. Krajem 60-tih godina, demografski rast i masovne migracije iz sela u gradove rezultirali su urbanom prenapučenošću i kolapsom infrastrukture koja nije bila u stanju apsorbirati stotine tisuća novih pridošlica. Istovremeno, razvoj obrazovanja, kombiniran s proračunskim restrikcijama i smanjenim kapacitetom države da osigura zaposlenje svima koji su stekli sveučilišne diplome, dramatično je povećao broj visokoobrazovane sirotinje. Nesposobnost države da efikasno obavlja svoje socijalne i ekonomske funkcije vodila je opadanju stupnja i kvalitete državnih usluga u području zdravstva i socijalne zaštite. Pritisnute proračunskim deficitom, većina arapskih vlada bila je prisiljena na uvođenje mjera štednje poput ukidanja subvencija na bazične prehrambene artikle i lijekove, koje je pratilo usporavanje zapošljavanja u državnim i javnim institucijama. Dramatični rast populacije³, kolaps obrazovnog sustava, stagnirajuća ekonomija, nefunkcionirajući sustav socijalne zaštite, rast nezaposlenosti i siromaštvo u uvjetima oštre nejednakosti u raspodjeli bogatstva, neobuzdane korupcije i represije državnih organa vodili su dubokoj socioekonomskoj krizi koju je na ideološkom planu pratilo rastakanje legitimnosti režima utemeljenih na specifičnom spoju arapskog nacionalizma i socijalizma. Sekularizirana intelektualna elita, nacionalisti i arapska ljevica bili su kompromitirani suradnjom s režimima koji su se sve više poistovjećivali s korupcijom i tiranijom i čije su se razvojne strategije pokazale neuspješnom u ostvarivanju postuliranih ciljeva – materijalnog prosperiteta, prevladavanja ovisnosti od zapadnih sila i oslobođenja Palestine kroz uništenje Izraela.

Psihološki učinci krize – beznade i frustracija zbog iznevjerenih očekivanja – najsnažnije su se osjećali među obrazovanim dijelovima gradske mladeži. Kako su pokazale studije sociološkog profila članova i vodstva islamističkih organizacija, upravo će taj segment arapske populacije predstavljati socijalnu bazu islamskog pokreta. On je, gotovo bez

³ Između 1955.-1970., stanovništvo arapskih zemalja uvećalo se za gotovo 50%. Da se radilo o demografskoj promjeni spektakularnih razmjera svjedoči podatak da je 1975. sektor populacije mlađi od 24 godine činio 60% sveukupnog stanovništva (Kepel, 2003:66)

iznimke, pokret prema gore mobilne, recentno urbanizirane i moderno obrazovane mladeži⁴ iz srednjih i nižih srednjih društvenih klasa koja zbog neuspjeha industrijalizacije i modernizacije nije uspjela ostvariti željenu socijalnu i ekonomsku promociju (Ibrahim, 1982; Sivan, 1990). Iz toga se vidi da politički islam ne predstavlja povratak tradicionalnim formama islamske religioznosti već ideologiju sociološki modernih društvenih grupa koje su se u artikulaciji nezadovoljstva vlastitim položajem i stanjem arapskog svijeta okrenule simbolima i idejama islama. U tom smislu, on je proizvod neuspjele modernizacije muslimanskih društava.

Važno je naglasiti da je religijski inspirirani politički aktivizam dobio na zamahu u godinama neposredno nakon trećeg arapsko-izraelskog rata iz 1967. Rat je imao dalekosežne posljedice po arapski svijet, izazivajući krizu identiteta i samosvijesti koja je vodila preispitivanju nacionalističkih teza i samokritici među arapskom inteligencijom. Neovisno tome kako je protumačen, poraz je ozbiljno potkopao ideološke temelje na kojem je počivala nacionalistička građevina i otvorio prostor prodoru nove protestne ideologije oblikovane u terminima religije i identiteta. Ideologija arapskog nacionalizma, zasnovana na ideji sekularne arapske nacije, od tog se trenutka počela sve više shvaćati kao nametnuto, iz Zapada uvezeno rješenje (*al-hulul al-mustawrada*), kao perifidno sredstvo sijanjanja razdora među muslimanima i podčinjavanja arapskog svijeta interesima zapadnog imperijalizma.

2.2 Potraga za autentičnosti i reakcija na dominaciju Zapada

Činjenica da je poraz u trećem arapsko-izraelskom ratu bio jedan od ključnih katalizatora širenja islamskog pokreta upozorava nas da je socioekonomsko objašnjenje, koliko god valjano bilo, nedostatno za razumijevanje fenomena politizacije islama. Socioekonomska kriza stvorila je milje koji je pogodovao preispitivanju tada dominantnog modela razvoja, ali sama po sebi ne može objasniti zašto se ideološka promjena očitovala u masovnom okretanju islamu, a ne nekoj drugoj formi uvjerenja, recimo liberalnoj demokraciji. Naime, islamski preporod predstavlja reakciju na snažno prisutne osjećaje nemoći, besmisla i poniženja i treba ga, između ostalog, promatrati u terminima teorije alijenacije i potrage za autentičnosti (Ajami, 1981; Sivan, 1990; Ayubi, 1991). Kako je pokazao Boroujerdi na primjeru iranske revolucije, nativistički diskurs koji je pozivao na reafirmaciju islamske sociokulturne tradicije, njezinih običaja, vrijednosti i vjerovanja u svrhu otpora akulturaciji i kulturnom imperijalizmu Zapada, bio je sastavnim dijelom islamističke antizapadne retorike (Boroujerdi, 1996:14). Za sve one koji se protive izvanjskoj dominaciji, islam može funkcionirati kao varijanta kulturnog nacionalizma koja zadovoljava psihološku potrebu za autentičnim identitetom i samosvojnišću. Promatrano iz tog kuta, postaje nam razumljiva naoko paradoksalna povezanost marksizma i revolucionarnog šijitskog islama u diskursu Alija Shariatija, glavnog ideologa antikleri-

4 Obrazovni su uglavnom u području prirodnih znanosti, medicine i inženjerstva.

kalne struje unutar iranskog islamskog pokreta. To nam, također, objašnjava zbog čega je islam bio generalno visoko cijenjen među kršćanskim arapskim nacionalistima poput Michela Afflaqa, intelektualnog oca sirijske stranke Baath, ili zbog čega je Edward Said bio posvećen obrani islama od navodnih orijentalističkih krivotvorina (Said, 2003).

Na ovom mjestu potrebno je naglasiti da potraga za autentičnosti, kao ni zahtjevi za participacijom, nisu ekskluzivna karakteristika islamskog pokreta. U tome postoji zamjetna sličnost između islamskog pokreta i studentskog bunta s kraja 60-tih godina na Zapadu. Ipak, islamski pokret posjeduje vlastiti distinktivni karakter i inspiraciju koja je povezana sa specifičnim povijesnim iskustvom muslimanskih zemalja. Zadnja dva stoljeća odnos muslimanskog i zapadnog svijeta primarno je odnos nejednakosti, kako političke tako i ekonomske i vojne moći. Kolonijalizam je bio posve novo iskustvo za muslimane koji su se i ranije susretali s brojim krizama i iskušenjima, od invazije križara i Mongola do gubitka Španjolske i unutrašnjeg urušavanja idealnog sistema. Ipak, niti jedna od ovih katastrofa nije u tolikoj mjeri negativno utjecala na njihovo samopouzdanje kao europska dominacija. Čak ni u najmračnijem razdoblju mongolske vlasti ili nakon pada Granade, zadnjeg utočišta arapske islamske civilizacije na Pirinejskom poluotoku, muslimani nisu sumnjali u fundamentalnu superiornost vlastite tradicije i načina života. Ni križari, ni Mongoli, ni rekonkvistadori nisu ponudili ništa novoga što već ne bi bilo poznato muslimanima, ništa što je moglo predstavljati izazov civilizaciji i kulturi islama. Ekspanzija europskog imperijalizma bila je sasvim druge vrste. Vojna prisutnost europskih sila bila je tek uvod u kolonizaciju političkog, ekonomskog i kulturnog prostora islama. Za muslimane koji su se smatrali baštinicima vlastite ponosne imperijalne i kulturne tradicije i koji su živjeli u uvjerenju da je njihov način života, utemeljen na Kur'anu i Božjem zakonu, jamstvo ne samo spasenja već i svjetovnog uspjeha, ovo stanje bilo je duboko frustrirajuće. Po prvi put u svojoj dugoj povijesti muslimani su se suočili s agonizirajućim problemom identiteta. Otuda pitanja poput „Što su uzroci očiglednog propadanja muslimanskog društva? i „Koji su razlozi europske snage i superiornosti?“, „Kako povratiti izgubljenu slavu i moć?“.

Ta i s njima povezana pitanja postala su glavna preokupacija islamskih modernista s kraja 19. i početka 20. stoljeća koji su uzroke nemoći muslimanskog svijeta da se odupre imperijalističkim posezanjima Zapada pronašli u stagnaciji islama, odnosno napuštanju izvornog učenja Kur'ana i praksi Poslanika Muhammeda. Iako su njihovi argumenti bili dio šire apologije islama koja je u situaciji podređenosti Zapadu trebala demonstrirati univerzalnu valjanost fundamentalnih načela islama i relevantnost islamskog naslijeđa u modernom svijetu, oni su izvedeni na način koji je ukazivao na suštinsku kompatibilnost izvornog islama s institucijama i idejama modernosti, bilo da je riječ o znano-
sti, političkom pluralizmu ili demokraciji.⁵ Stoga prvi ideološki odgovor muslimana na dominaciju Zapada nije bila odbacivanje svih europskih dostignuća, poziv na sveti rat

5 Više o islamskom modernizmu, njegovim glavnim predstavnicima i temeljnim idejama vidi u Keddie (1972), Hourani (1983), Armstrong (2001) i Tamimi (2007).

protiv okupatora ili fatalističko prihvaćanje vlastite sudbine već napor da se na izazove imperijalizma odgovori modernizacijom političkih, pravnih i socijalnih institucija muslimanskog društva.

U oštrom protustavu idejama islamskih modernista, suvremeni islamisti razvili su snažnu antizapadnu retoriku i odbacili sve vrijednosti i dostignuća modernosti, s izuzetkom prirodnih znanosti i tehnologije, kao neautentične i protivne duhu islama. Otuda i shizofreni stav islamista spram modernosti koji je Bassam Tibi opisao formulom „islamski san o pseudo-modernosti“: s jedne strane prihvaćaju znanstveno-tehnološka dostignuća ali s prezirom odbacuju kulturni projekt modernosti (Tibi, 2005:x). Naglasak na autentičnom islamskom identitetu odaje da islamistički diskurs predstavlja specifičnu formu okcidentalizma ili obrnutog orijentalizma. Razvijen od strane intelektualaca i političke elite Trećeg svijeta, okcidentalizam predstavlja nativističku doktrinu koja poziva na preporod vlastite kulturne tradicije i otpor akulturaciji i koja se temelji na duboko ukorijenjenom shvaćanju o superiornosti vlastitog etničkog, vjerskog ili kulturnog identiteta. Stoga, iako usmjeren na rehabilitaciju podčinjenih kultura, on to čini na način koji odaje nekritičko prihvaćanje izvorne orijentalističke teze o postojanju fundamentalne ontološke razlike među kulturama Istoka i Zapada. Te dvije zemljopisne, kulturne i povijesne cjeline predstavljene su kao međusobno asimetrične, s time da u okcidentalizmu esencijalizirajuće kategorije Istoka i Zapada operiraju u obrnutom smjeru. Sada je „Zapad“ simbolički, semantički i supstantivno predstavljen kao onaj „drugi“, često kao „neprijatelj“ (Boroujerdi, 1996:13-14). Kao tipičan postkolonijalni diskurs, islamizam je duboko prožet ovom nativističkom esencijalizirajućom ontologijom koja svijet promatra kroz prizmu suštinskih razlika između „nas“ i „njih“, što je za posljedicu imalo „radikalno odbacivanje neautohtonih i netradicionalnih vokabulara kao tuđih i opasnih“ (Moghadam, 1985:87). To se ogleda u islamističkom diskvalificiranju zapadnih političkih vrijednosti i institucija kao „uvezenih rješenja“. U njihovom diskursu, taj pojam predstavlja podcjenjivačku formulu koja se koristi za obezvređivanje svakog zapadnog intelektualnog utjecaja.

2.3 Izvanjski katalizatori: iranska revolucija i uloga Saudijske Arabije

Među izvanjskim faktorima koji su doprinijeli jačanju islamskog pokreta važno mjesto pripada Iranskoj revoluciji. Ona je imala snažnog odjeka među arapskim šijitima koji su je doživjeli kao način poboljšanja vlastitog marginaliziranog statusa, ali i među sunitским vjernicima koji su u njoj vidjeli pobjedu potlačenih masa nad snagama tiranije i model borbe protiv omrznutih domaćih režima i zapadne hegemonije. Za islamiste, uspjeh iranske revolucije bio je od neprocjenjive važnosti; ona je ojačala njihovu vjeru u superiornost islamskog svjetonazora i značila je da islamska revolucija ne predstavlja tek utopijsku nadu već realnu mogućnost. Radikalni arapski režimi koji su već neko vrijeme bili u ofenzivi sada su se suočili s novim izazovima koji su dolazili od različitih političkih aktera koji su otkrili vitalnost i mobilizacijsku snagu islamskog vokabulara, osobito kada je u sebi inkorporirao teme poput kulturne autentičnosti i socijalne pravde. Za razliku

od lijevih i sekularnih opozicijskih grupa koje nisu imale autonomni društveni prostor koji bi im mogao pružiti utočište od represije državnih organa, islamistička opozicija iskoristila je relativnu autonomiju vjerskog prostora i preko islamskih humanitarnih društva i privatnih džamija nesmetano agitirala među narodnim masama⁶. Istovremeno s opadanjem prestiža „revolucionarnih“ arapskih režima, rastao je utjecaj konzervativnih islamskih zemljama predvođenih Saudijskom Arabijom. Novo, na nafti zasnovano bogatstvo omogućilo im je da razviju osjećaj samopouzdanja i važnosti koji se manifestirao u njihovom povećanom angažmanu u promoviranju vlastite puritanske verzije islama. Pružajući obilnu financijsku podršku različitim islamističkim grupacijama Saudijska Arabija odigrala je važnu ulogu u širenju islamističkog svjetonazora među demoraliziranim arapskim masama (Kepel, 2003:61)

3. INTELEKTUALNI IZVORI

3.1 Predmoderni izvori: *haridžije i Ibn Taymiya*

Najstariji izvor inspiracije za doktrinu političkog islama predstavlja ekstremna purtinska sekta haridžija (*khariji*, pl. *khawarij*) koja se pojavila sredinom 7. stoljeća i koja će u iduća tri stoljeća terorizirati muslimansku zajednicu. Njezini sljedbenici zapamćeni su po fanatizmu, netoleranciji i beskompromisnoj odlučnosti da se za svoje ciljeve izbore nasiljem. Njihov radikalizam očitovao se u shvaćanju da vjera koja se ne potvrđuje u djelima nema nikakve vrijednosti i da muslimane ne karakterizira samo čistoća savjesti već i striktno poštivanje obaveza i propisa islama. Stoga grijeh nije naprosto znak ljudske slabosti već potvrda otpadništva od islama. U svom zahtjevu da se „naređuje dobro i zabranjuje zlo“ napali su vladajuće Umayyade, ali i većinu muslimanske zajednice koju su optužili za konformizam. Taj ih je stav praktično doveo do pozicije krajnjeg fanatizma koji se očitovao u seriji ubojstava⁷ i terorističkih akcija čije su mete nerijetko bile žene i djeca. Sve muslimane čije ponašanje nije bilo u skladu s njihovom selektivnom interpretacijom islama proglasili su nevjernicima (*kafirun*, jed. *kafir*) i legitimnim objektom religijskog ubojstva. Sa stanovišta dogme, pak, njihova povijesna važnost počiva u specifičnosti pristupa problemu izvora i karaktera autoriteta u islamskoj zajednici. Suvremeni

6 Vakuum nastao povlačenjem države iz područja socijalne zaštite i zdravstva ispunila su islamska filantropskih društva čiji se broj samo u Egiptu povećao s 600 u ranim 70-tim na oko 2000 sredinom 80-tih. Taj proces pratilo je silno povećanje broja privatnih džamija, uglavnom sponzoriranih od strane režimu nenaklonjenih islamističkih organizacija. 1962. u zemlji je bilo oko 3000 državnih i oko 14000 privatnih džamija. Dvadeset godina kasnije, broj državnih džamija se udvostručio, dok se broj privatnih gotovo utrostručio i iznosio je preko 40000. Od države nesankcionirani vjeroučitelji u pravilu su bili daleko kritičniji spram režima i njihove su džamije često bile poprištem demonstracije i sukoba sa snagama režima (Ayubi, 1991:197).

7 Njihova najslavnija žrtva bio je Ali ibn Abi Talib, Muhammedov bratić, suprug njegove kćeri Fatime i posljednji od četiri pravednih (*rashidun*) kalifa koji je vladao od 656. do 661. Za većinu muslimanskih vjernika njegova nasilna smrt označila je kraj tzv. zlatnog doba islama.

islamisti, osobito najmilitantniji među njima, preuzeli su od haridžija pet koncepata: 1. apsolutna suverenost i vlast Boga (*al-hakimiyya li Allah*), 2. muslimanska zajednica (*umma*) predstavlja izvor vlasti, odnosno ona bira vladara 3. proglašenje nevjernicima i na temelju toga ekskomunikacija iz zajednice (*takfir*) ne samo bogohulnika već i običnih grešnika, 4. nevjerništvo treba kazniti smrću, i 5. dužnost je vjernika ustati protiv kalifa/vladara koji krši Božje naredbe. Položaj kalifa/vladara pripada najboljem i najčestitijem muslimanu, pa „čak i ako je on abesinijski rob“, ali mu se ta titula može oduzeti u trenutku kada njegove akcije prestanu biti u skladu s naredbama Allaha (Gibb & Kramers, 2001:246-249; Schwartz, 2003:39-41; Ayubi, 1991:125-126).

Sljedeći intelektualni izvor islamističke ideologije predstavlja učenje već ranije spomenutog Ibn Taymiye⁸. On je bio prvi islamski pravnik koji je dopustio mogućnost pobune protiv vladara koji krši Božje naredbe. Na pitanje kako se treba odnositi spram mongolskih osvajača i lokalnih muslimanskih vladara koji su im prisegli na vjernost, Ibn Taymiya je odgovorio da su to nevjernici protiv kojih treba pokrenuti džihad jer, iako su nominalno prihvatili islam, oni i dalje slijede svoje plemenske običaje i međusobne odnose reguliraju prema običajnom pravu turskih nomada zvanom *yasa* (Ayubi, 1991:126-127). Na ovom mjestu potrebno je naglasiti da, unatoč tome što je njegova politička teorija dopuštala muslimanima da otkazu poslušnost vladaru koji krši odredbe Šerijata, Ibn Taymiya nigdje nije otvoreno zastupao pravo na pobunu. Umjesto toga, on je nastojao podvrgnuti vladara religijskom autoritetu uleme. Budući da je za njega vršenje vlasti religijska funkcija, vladar je obavezan surađivati s čuvarima religije i od njih tražiti savjete glede ispravne interpretacije Kur'ana i Sunne i njihove primjene na konkretne probleme upravljanja državom. U svom stavu, pristupu i tretmanu klasičnih pravničkih problema, Ibn Taymiya značajno se razlikuje od svojih prethodnika. Ono što izdvaja njegov pristup jest naglasak na idealnoj muslimanskoj zajednici, ignoriranje povijesnog precedenta i pozivanje isključivo na Kur'an i Poslanikovu Sunnu, te inzistiranje na religijskom karakteru islamske države kojom zajednički upravljaju vladar i ulema. Kalifat je posve izvan njegova interesa, a politički autoritet ga zanima samo u mjeri u kojoj je neophodan za ispunjavanje temeljnih dužnosti islama. U središtu njegove političke teorije nije vladar (iako je poželjno da bude osobno pravičan i pobožan) već Šerijat, shvaćen kao cilj po sebi i jedino sredstvo ostvarenja trajnog i neraskidivog jedinstva *umme*. U krajnjoj instanci, lojalnost muslimana ne pripada vladaru ili državi već *ummi* (Rosenthal, 1958:53-55).

⁸ Taqi al-Din Ahmad ibn Taymiya (1263-1328) bio je ugledni srednjovjekovni islamski teolog i pravnik koji je zahtijevao povratak izvornom učenju Kur'ana i očišćenje islama od svih inovacija (*bida*) koje su po njegovom mišljenju bile u suprotnosti s Kur'anom i praksom rane islamske zajednice. Beskompromisan u promicanju svoje rigidne interpretacije Kur'ana i Sunne, često se sukobljavao s predstavnicima drugih pravnih škola i religijskim etablišmentom, što ga je nerijetko koštalo slobode. Kao žestoki protivnik inovacija, u fetvi je napao kult svetaca i proglasio tada rasprostranjenu praksu posjećivanja njihovih grobova činom religijskog prekršaja. Ta će fetva biti povodom za njegovo zadnje uhićenje i utamničenje u damaskanskoj tvrđavi, gdje je nakon dvije godine i umro. Iako tijekom života nije uspio privući značajniji broj sljedbenika, njegovo je učenje oživljeno u teologiji Muhammada Abd al-Wahhaba, osnivača puritanske saudijske sekte vahabija, da bi danas predstavljalo glavnu inspiraciju fundamentalističke, salafijske varijante islama.

3.2 Moderni izvori: Al-Banna, Maududi, Qutb i Homeini

Unatoč važnosti ovih starijih intelektualnih utjecaja, suvremeni islamski pokret inspiraciju za svoje djelovanje nalazi prvenstveno u idejama i konceptima razvijenim od strane osnivača egipatskog Muslimanskog bratstva Hassana al-Banne (1906-1949), indijsko-pakistanskog mislioca Abu Ale Maududija (1903-1979) i Egipćanina Sayyida Qutba (1906-1966). Revolucionarna šijitska politička misao, formulirana u djelima ajatollaha Homeinija (1900-1989), u mnogim se točkama preklapa s idejama sunitskog islamizma, ali predstavlja zasebnu formu političkog islama koju karakterizira specifični spoj klerikalizma i ideja razvijenih unutar tzv. ljevičarske ideologije Trećeg svijeta.

Hassan al-Banna ponudio je prvu modernu formulaciju koncepta političkog islama u arapskom svijetu. Njegova religijska i politička svijest oblikovana je u vrijeme egipatske borbe za nezavisnost i pod snažnim dojmom sekularnog nacionalizma wafdističke vlade. Alarmiran rastućom sekularizacijom egipatskog društva, 1928. osnovao je religijsko društvo koje je bilo posvećeno karitativnoj djelatnosti i promicanju islamskog morala. To društvo, poznato pod nazivom Muslimansko bratstvo (*al-Ikhwan al-Muslimun*), uskoro će postati najznačajnijom islamističkom organizacijom koja će promovirati distinktivnu koncepciju islama kao sveobuhvatnog načina života po čemu će se značajno razlikovati od tradicionalistički orijentirane uleme i postojećih islamskih filantropskih društava. Već iz samog načina na koji je Al-Banna opisao Muslimansko bratstvo – kao „salafijski pokret, pravovjerni put, sufijsku realnost, političko tijelo, atletsku grupu, znanstveno i kulturno društvo, ekonomsko poduzeće i društveni ideal“ (cit. prema Mandawille, 2007:60), razvidno je da je za njega članstvo u toj organizaciji predstavljalo jedno sveobuhvatno, totalizirajuće iskustvo.

Prvi al-Bannini misionarski naponi odvijali su se u formi predavanja u kojima je pozivao na borbu protiv kolonijalizma, odbacivanje zapadnih kulturnih utjecaja, povratak islamskim korijenima, striktno poštovanje ritualnih obaveza i veću ulogu islama u javnom životu. Njegov preferirani model islamizacije društva ticao se reforme odozdo, kroz poticanje države da prihvati religiju kao integralni dio javne sfere i djeluje kao instrument širenja religioznosti među masama. Iako je aktivnost Al-Banne i Muslimanskog bratstva bila primarno orijentirana na uspostavu „islamskog poretka“ (*nizam al-islami*), krajnji cilj kojem su težili bila je preobrazba sekularne egipatske države u islamsku državu. To se da iščitati iz glavnog slogana te organizacije koji glasi: „Bog je naš cilj, Prorok je naš vođa, Kur'an je naš ustav, borba naš put, a smrt u službi Boga najviša od naši težnji“ (cit. prema Mitchell, 1969:193-194). U početku Bratstvo se nije definiralo kao politička stranka, ali njegovo unutrašnje ustrojstvo, deklarirana misija i fantastični uspjeh u privlačenju pristaša⁹ neizbježno su vodili njegovoj transformaciji u organizaciju s političkim ciljevima koja će se po završetku drugog svjetskog rata otvoreno sukobiti s sekularnim političkim establišmentom. Napetosti su kulminirale u prosincu 1948. kada

9 Krajem 30-tih godina Bratstvo je imalo više od 300 podružnica i oko 150.000 aktivnih članova (Ayubi, 1991:133).

je član Bratstva ubio egipatskog premijera. Unatoč tome što je al-Banna javno osudio to ubojstvo, dva mjeseca kasnije postao je žrtvom atentata orkestriranog od strane vlade. Druga osoba čije su ideje presudno utjecale na oblikovanje modernog islamističkog svjetonazora je Sayyid Abu Ala Maududi. Iako je djelovao u specifičnom kontekstu indijsko-pakistanskog potkontinenta, njegova islamska politička teorija formulirana je u univerzalističkim terminima i kao takva imala je snažnog odjeka u arapskom svijeta. U mlađim danima povezan s različitim pronacionalističkim i antikolonijalnim pokretima, Maududi je s vremenom postao skeptičan glede mogućnosti pomirenja nacionalizma s islamom i njegovih implikacija po interese indijskih muslimana (Mandawille, 2007:63). Krajem 30-tih godina dolazi do kristalizacije njegova uvjerenja da je za propadanje islamske civilizacije u Indiji odgovorno prihvaćanje neislamskih običaja, inovacije (*bida*) u području islamske prakse i vjerovanja, te stagnantna islamska pravna znanost čiji je zajednički efekt bio korupcija izvornog islama Muhammeda i prve zajednice vjernika. U to vrijeme razilazi se s Kongresnom strankom, ali i Muslimanskom ligom i 1942. godine osniva Islamsku stranku (*Jamaat-e-Islami*) koja će nakon podjele Indije pod njegovim vodstvom postati jednom od važnijih političkih aktera u mladoj državi Pakistan. Pakistan je bio muslimanska država, ali Maududi time nije bio zadovoljan; ono što je on želio bila je izgradnja Pakistana kao islamske države. A islamska država nije tek država muslimana već ideološka država koja je „utemeljena na ideologiji (Kur'anu i Sunni) i čija je svrha ostvarenje te ideologije“. Iz prirode te države slijedi da „njome trebaju upravljati oni koji vjeruju u ideologiju na kojoj se temelji i u Božji zakon za koji je pozvana da ga provodi“ (Maududi, 1960:155).

Kao i njegov suvremenik al-Banna, Maududi je svoju koncepciju islamskog poretka temeljio na ideji apsolutne suverenosti Boga (*al-hakimiyya*). Bog je jedini zakonodavac i stoga nijedna svjetovna politička vlast ne može na sebe preuzeti ulogu donošenja zakona; priroda i svrha ljudskog političkog djelovanja sastoji se isključivo u provođenju Božjih naredbi i uspostavi društvenog poretka u kojem će se reflektirati Božja volja. To je jedini način da se izađe iz stanja džahilije (*jahiliyya*)¹⁰ koja je postala zbiljom muslimanskog svijeta. Božji zakon superioran je svim od čovjeka uspostavljenim pravnim, političkim i ekonomskim porecima i jedini je u stanju osigurati jednakost i pravdu među ljudima. Prema Maududiju, svjetovna vlast ima funkciju Božjeg namjesništva na zemlji, ali u njegovoj političkoj teoriji autoritet te vlasti je demokratski konstituiran jer sprovođenje Božje volje nije stvar pojedinca već cijele zajednice. Vladar, bio on kralj, sultan ili predsjednik, uvijek je odgovoran ne samo Bogu već i narodu koji je svoje ovlasti namjesništva slobodnom voljom prenio na njegovu osobu. Preko ove ideje kolektivnog namjesništva Maududi je nastojao demonstrirati suštinski demokratsku prirodu islamskog sistema, iako je njegovo shvaćanje demokracije u značajnom raskoraku od onog na Zapadu. Islamski politički poredak je „teodemokratski“, odnosno politička

10 Džahilija je termin kojim se u Kur'anu opisuje doba i kulturno stanje predislamske Arabije, a koje karakterizira totalno pagansko neznanje, odnosno nepoznavanje Božjeg zakona.

vlast u islamu istovremeno je i božanska i demokratska. Karakter i ovlasti te vlasti opisao je sljedećim riječima:

„To je božanska demokratska vlast jer muslimanima priznaje ograničenu narodnu suverenost pod vrhovnim zapovjedništvom Boga. Izvršna politička vlast u tom je sustavu konstituirana općom voljom muslimana koji posjeduju i pravo da je svrgnu.... Svaki musliman koji je sposoban i kvalificiran da donosi sud o stvarima koja se tiču islamskog prava ima pravo da interpretira Božji zakon kad god je takva interpretacija neophodna. U tom smislu, islamska politička zajednica je demokracija. Ali, kao što je već rečeno, ona je teokracija u smislu da tamo gdje postoji eksplicitna zapovijed Boga ili njegovog Poslanika, nijedan muslimanski vođa ili zakonodavna vlast i nijedan vjerski učenjak, ne mogu donositi nezavisni sud, pa čak ni svi muslimani svijeta uzeti zajedno nemaju pravo te zapovjedi mijenjati ni u najmanjem detalju“ (Maududi, 1960:148).

Promatrano sa stanovišta političke prakse, Maududi je teoretičar islamske revolucije. Međutim, za razliku od od kasnijih islamističkih ideologa, Qutba i Homeinija ponasob, on ne zagovara političko nasilje ili fundamentalne promjena političkog poretka (Mandawille, 2007:66). Zalažući se za političko djelovanje unutar postojećih političkih institucija, Maududi je težio reformi političkog sustava na način koji bi omogućio državi da postane ključni instrument islamizacije društva.

Radikalizacija egipatskih islamista odvijala se u uvjetima represije režima Slobodnih oficira koji su u vojnom puču 1952. svrgnuli kralja i proglasili Egipat sekularnom republikom. Kao suučesnici u borbi protiv starog režima, Muslimanska braća očekivala su da će im nakon revolucije biti omogućeno da participiraju u novoj vlasti. Kada je postalo jasno da ih Nasser nema namjeru prihvatiti kao partnere u novom poretku odnosi među dvjema stranama ušli su u fazu otvorene konfrontacije. Nakon neuspjelog atentata na Nassera iz listopada 1954. uslijedila su masovna hapšenja članova Muslimanskog bratstva koji su u zatvoru podvrgnuti brutalnom zlostavljanju. Među uhapšenima je bio i Sayyid Qutb, neosporno najznačajniji ideolog radikalnog krila sunitskog islamskog pokreta. Njegovo mišljenje, njegov aktivizam i, konačno, njegova egzekucija od strane naserističkog režima postali su uzornim primjerom života muslimanskog aktiviste koji će u narednim desetljećima inspirirati brojne islamiste diljem arapskog i šireg muslimanskog svijeta.

Do pred kraj 40-tih godina prošlog stoljeća Qutb se bavio prvenstveno problemima jezika, kulture i obrazovne politike Egipta. U relativno kratkom razdoblju između 1948.-1952. dolazi do fundamentalnog obrata u njegovom mišljenju koje postaje u cijelosti posvećeno društvenim i religijskim temama. 1949. godine objavio je svoju knjigu *Socijalna pravda u Islamu (al-Adlaha al-jtima'iyya fi-l-islam)* u kojoj se po prvi put otvoreno zalaže za rješavanje socioekonomskih i političkih problema egipatskog društva unutar teorijskog i ideološkog okvira „pravog“ islama, shvaćenog kao revolucionarne sile sposobne osloboditi muslimanske mase od okova ateizma, rasne i etničke eksploatacije i političke dominacije Zapada (Abu-Rabi', 1996:130). Dvogodišnji studijski boravak u Sjedinjenim Američkim Državama, gdje je bio zgrožen seksualnom permisivnošću i relativizmom moralnih uvjerenja američkog društva, učvrstio je njegovo shvaćanje o superiornosti islamske paradigme jednakosti, pravde i moralnosti, na što se nadovezalo novootkriveno uvjerenje

da islam nije tek stvar osobne duhovnosti, pobožnosti ili morala već totalni društveni poredak. Istovremeno, Qutbovo mladenačko nepovjerenje prema ulemi u to je vrijeme poprimilo formu čvrstog stava o irelevantnosti tradicionalnog religijskog establišmenta i njihovog shvaćanja islama. U njegovim radovima sada je primjetan naglasak na važnosti direktnog angažmana individualnih vjernika u razotkrivanju prave namjere Božjeg zakona, bez potrebe oslanjanja na uspostavljene kanone tumačenja Šerijata koja su, kako je smatrao, korumpirana stoljećima nakupljenim neislamskim inovacijama (Mandawille, 2007:79). Međutim, u to vrijeme Qutb je još uvijek o sebi mislio samo kao o „prijatelju islamskog poziva“ i u stanovitij je mjeri bio kritičan spram Muslimanskog bratstva kojima se formalno pridružio tek 1953. (Ayubi, 199:137). Zatvorsko iskustvo presudno će utjecati na oblikovanje njegove radikalne interpretacije islama u kojoj će istaknuto mjesto pripasti konceptima džahilije, hakimije i džihada. Psihičko i fizičko zlostavljanje kojima je bio izložen u zatvoru rezultirati će njegovom transformacijom iz angažiranog kritičara egipatskog društvenog i političkog uređenja u ideologa islamske revolucije koja teži totalom uništenju postojećeg statusa quo.

Ovi Qutbovi koncepti dobili su svoju najartikuliraniju formu u knjizi iz 1964., objavljenoj pod naslovom *Znakovi na putu (Maalam fi al-tariq)*. Koncept džahilije ovdje je očišćen od svakog povijesnog i zemljopisnog konteksta i postao je oznaka za „stanje duha u koje zapadaju ljudske zajednice svaki put kada zastrane s islamskog koncepta života“, za „svako društvo koje svoju pokornost ne izražava Allahu i jedino Allahu, na način da ta pokornost obuhvati i u cijelosti prožme kako sam svjetonazor, tako i i vjerske obrede i zakonodavstvo“ (Qutb, 1996:56 i 135). Drugim riječima, džahilija je univerzalna osobina svih modernih, pa tako i muslimanskih društava i manifestira se u „formi uzimanja prava ustanovljavanja različitih konceptata i vrijednosti, propisa i zakona, organizacija i sistema sasvim izvan Allahova koncepta za život čovjeka, te u formi onog što Allah nije dopustio“ (Qutb, 1996:9). Predstavljena na taj način, ona je kod Qutba postala metaforom jednog pola manihejski shvaćenog svijeta. Naime, za njega postoje samo dvije mogućnosti među kojima nema srednjeg puta: ili civilizirani život ili život u izopačenosti džahilije, ili podvrgavanje apsolutnom suverenitetu Boga (*hakimiyya*) ili zapadanje u stanje paganskog barbarstva (Qutb, 2008a:81).

Nadalje, džahilija nije bila naprosto sinonim kulturne, moralne i političke izopačenosti suvremenog svijeta. Kao što je vidljivo iz *Znakova na putu*, ona je postala integralni dio Qutbova teoretiziranja o nužnosti džihada. Čini se da je zlostavljanje kojem je bio podvrgnut od strane Nasserovog režima presudno utjecalo na kristaliziranje njegovog stava da reformu džahilijskog društvenog poretka nije moguće ostvariti samo metodama dijaloga i uvjeravanja. U uvjetima apsolutne prijetnje, obrazovanje i pozivanje na islam (*dawa*) nisu više bili dovoljni. Tirani se nikada nisu dobrovoljno odrekli svojih privilegija; za to je potreban aktivan angažman osviještene islamske avangarde koja neće prezati od pokretanja džihada protiv uzurpacije Božjih ovlasti od strane suvremenih paganskih vladara. Qutbovo shvaćanje džihada je složeno i obuhvaća kako duhovne i socijalne tako i vojne i političke dimenzije tog pojma. Međutim, ono dobiva na smislu samo u kontekstu njegovog razumijevanja islama kao revolucionarne religije i ideologije koja

teži uništenju postojećeg poretka i izgradnji novog društva zasnovanog ne na vladavini nepravednih ljudskih zakona već na apsolutnoj suverenosti Boga. U oštrom protustavu spram onih muslimanskih učenjaka koji džihad interpretiraju samo u terminima duhovnog stremljenja prema bogougodnom životu ili kao „obrambeni rat“ protiv agresije izvanjskih sila, Qutb ga je promatrao prvenstveno kao instrument političke akcije koja svoj zadatak ima u „uspostavi autoriteta Boga na zemlji, u organiziranju društvenog života prema Božjim odredbama i u uništenju svih sotonskih sila i sotonskih sistema života“ (Qutb, 2008:242). Budući da islam nije samo skolastički ili didaktički stav već prije svega pozivanje na pokretanje društvene i političke revolucije i budući da u suvremenom svijetu „postoji mnoštvo praktičnih prepreka uspostavi suverenosti Božjeg zakona na zemlji kao što su moć države, društveni sistem, tradicija i cjelokupno ljudsko okruženje“, upotreba sile u cilju uklanjanja tih prepreka legitimno je pravo i dužnost svakog vjernika (Qutb, 2008:244). To je jedina prava poruka njegovih *Znakova na putu*, političkog manifesta koji je čitatelje trebao uvjeriti u političku ulogu islama i ponuditi osnovne smjernice za borbu protiv džahilije.

Implikacije Qutbova mišljenja bili su dalekosežne. Proglasivši da muslimanske zemlje, poput Egipta, nisu doista islamske već dio svjetskog poretka džahilije on je radikalno odstupio od tada dominantnog trenda unutar islamskog pokreta. Naime, prema konvencionalnoj islamskoj doktrini, sve dok vladar makar i formalno prihvaća temeljna načela islama i identificira se kao musliman neprihvatljivo ga je proglasiti nevjernikom, što bi značilo da postaje legitimnom metom sankcija koje impliciraju smrtnu osudu. Sa stanovišta političke djelatnosti, njegovo inzistiranje na džihadu u smislu borbe za uspostavu apsolutne vlasti Božjeg zakona na zemlji, podrazumijevalo je otvoreno odbacivanje koncepta moderne nacionalne države u ime univerzalističkog projekta zasnovanog na razumijevanju islama kao totalizirajuće ideologije valjane za sva vremena i na svim mjestima. Te ideje izvršile su značajan utjecaj na kasnije generacije islamističkih aktivista, osobito na militantne džihadističke borce koji su u 80-tim i 90-tim godinama prošlog stoljeća objavili otvoreni rat „nevjerničkim“ režimima i postale su sastavnim dijelom diskursa ekstremnih islamističkih grupa poput egipatskih *al-Jihada* i *Gamaa Islamiyye*, alžirske *GIA*-e i transnacionalne terorističke mreže *al-Qaide*. Sve te grupe slažu se s Qutbovom ocjenom da je suvremeni svijet zapao u stanje džahilije i sve one stoje u odnosu otvorene konfrontacije s domaćim režimima i međunarodnim poretkom.

Za razliku od glavnih ideologa sunituskog islamskog pokreta, Homeini je imao priliku svoje ideje primijeniti u praksi. Njegova teorija vladavine vrhovnog vjerskog poglavara (*wilayat-e faqih*) predstavljala je napuštanje klasične šijitske političke doktrine koju je obilježavalo kvijetističko prihvaćanje svjetovne vlasti uz istovremeno inzistiranje na autonomiji religijske sfere¹¹. Zasnovana na ideji vladavine Božjeg zakona na zemlji, ona se ipak u jednom važnom elementu razlikuje od sunituske koncepcije islamske države - u

11 Ključni element kvijetizma šijitske uleme bilo je shvaćanje prema kojem je u odsutnosti zadnjeg imama svaki politički autoritet po definiciji nelegitiman. Naime, u klasičnoj šijitskoj teoriji imamata, koja je svoje okvire počela dobivati u 10. stoljeću, legitimni Muhammedov nasljednik nije predstavljen samo kao

njoj je funkcija vlasti delegirana sloju islamskih pravniku (*fuqaha*). Hominijeva je teza da suština islamske države nije naprosto u njezinoj utemeljenosti na Kur'anu i Sunni, nego u specifičnoj kvaliteti njezinog vodstva utjelovljenog u osobi *faqih*a koji je „baštinik Najčasnijeg Poslanika i uz to lider muslimana i šire zajednice“. Stoga, „jedino on može vršiti funkciju suca i nitko drugi nema prava da zauzme sudački položaj“ (Homeini, 1990:53). Nakon pobjede islamske revolucije i potvrde Homeinija kao njezinog neprikosnovenog vođe, ova teorijska inovacija postala je sastavnim dijelom iranskog ustava usvojenog 1979. U članku V tog Ustava eksplicitno stoji sljedeće:

„U odsustvu zadnjeg Imama autoritet vlasti u zajednici obnašati će islamski teolog i kanonski pravnik koji je pravedan, krijepostan i hrabar, učen i u toku s vremenom, upravitelj i organizator kojeg većina ljudi prihvaća kao svojeg vođu. Ako nijedan *faqih* ne može dobiti tu većinsku podršku, rukovodeće vijeće sastavljeno od *fuqabe*, ili njegov predsjedatelj, preuzeti će tu odgovornost“ (cit. prema Ayubi, 1991:149).

Premještanje naglaska s Šerijata na *faqih*a vodilo je u praksi podređivanju vjerske funkcije islamskih pravnika političkoj, i što je još važnije, temeljnih obaveza islama i šerijatskih naredbi potrebama državne vlasti, ali na način koji je primatu političkog elementa osiguravao islamsku legitimnost. Ovaj primat političkog u Homeinijevom konceptu islamske vlasti ogleđa se u sadržaju njegovih proglašavanja s kraja 1987. i početka 1988. u kojima je jasno izložio svoje stavove glede ovlasti islamske države. Intervenirajući u sukobe između tzv. konzervativne i lijevo orijentiran uleme stao je na stranu ovih drugih i u pismu upućenom najstaknutijem predstavniku konzervativne struje, tadašnjem predsjedniku Aliju Hamneiju, napisao sljedeće:

„Vaše tumačenje mojih riječi na način da one znače kako vlada posjeduje ovlasti da djeluje (samo) unutar okvira Božjih naredbi u cijelosti je suprotno mojim intencijama. Naglašavam da je vlada (koja je ogranak Apsolutne Vlasti Proroka) jedna od primarnih odredbi islama i da ona ima prvenstvo nad svim njegovim sekundarnim odredbama, pa čak i nad onima koje se tiču molitve, posta i hadža.

Islamska vlada može unilateralno prekršiti (čak) i one ugovore koje je sklopila s narodom na temelju šerijatskih pravila uvijek kad je ugovor suprotan potrebama ili interesu zemlje i islama. Ona, također, može prekinuti svaku aktivnost – bila ona duhovna ili

politički vođa zajednice već i kao vrhovni religijski autoritet – imam. Samo je vodstvo imama jamstvo održanja veze između čovjeka i Boga i očuvanja pravog značenja islama kao različitog od pukih izvanjskih manifestacija vjere. Prema duodecimalnim šijitima, koji predstavljaju najveću i najznačajniju šijitsku skupinu, taj je poredak trajao sve do 874. godine kada se dvanaesti u liniji imama – Muhammed ibn Hassan još u dječjačkoj dobi povukao iz svijeta ovostranosti i nastavio živjeti u „okultaciji“ (*ghayba*). Skriveni imam u početku je s vjernicima komunicirao preko odabranih predstavnika, da bi se nakon smrti četvrtog predstavnika komunikacija prekinula, a vjernici ostali bez nepogrešivih interpretacija Božje volje. Ovo razdoblje tzv. velike okultacije (*ghayba al-kubra*) koje je započelo 940. godine trajati će sve do imamova povratka kada će kao Mahdi najaviti kraj ovoga svijeta i uspostaviti savršeno društvo pravde. Doktrina okultacije i primjena načela *takije* (*taqiyya* -- prikrivanje vjerskih uvjerenja u opasnim situacijama) omogućile su šijitima da se prilagode realitetu sunitске dominacije i izbjegnú sukobljavanje s postojećim strukturama vlasti. Ova „spiritualizacija“ imamata vodila je šijitsku zajednicu prema političkom kvijetizmu i *de facto* prihvaćanju postojeće svjetovne vlasti (Keddie, 2003:20; Khaliqi 2004:27-28; Ayubi, 1993:16).

svjetovna – čiji bi nastavak bio suprotan potrebama ili interesima islama, i to na onoliko dugo vrijeme koliko je to neophodno“ (cit.prema Ayubi, 1991:151)

Dakle, u Homeinijevoj viziji islamske države vlast *faqih*a je apsolutna, a autoritet islamske države superioran čak i autoritetu Šerijata. Drugim riječima, interesi države, a ne ideologija određuju sadržaj i orijentaciju islamske politike. U tome se sastoji i osnovna doktrinarna razlika između šijitske i sunitske verzije političkog islama. Iako su obje revolucionarne u smislu da predstavljaju značajan otklon od klasične islamske političke teorije koja je implicitno prihvaćala distinkciju između religijske i političke sfere, sunitski islamisti temelje islamsku državu isključivo na Šerijatu, dok je za šijitske islamiste ona vrijednost po sebi, shvaćena kao utjelovljenje i praktična realizacija same suštine islama. Iz ovog kratkog prikaza intelektualnih izvora suvremenog političkog islama moguće je izvesti nekoliko važnih zaključaka. Unatoč razlikama u orijentaciji i naglascima, al-Banna, Maududi, Qutb i Homeini dijele sličan filozofski svjetonazor kojeg karakterizira pesimistično shvaćanje ljudske prirode i fundamentalno nepovjerenje u sposobnost čovjeka da razumije i uredi svijet prema načelima pravde i jednakosti. Za njih, ljudska egzistencija dobiva svoj smisao i opravdanje samo ukoliko se podčini Božjoj volji utjelovljenoj u njegovim naredbama koje su u formi univerzalnog i nepromjenjivog zakona prenesene čovječanstvu preko linije poslanika, zaključno s objavom koju je primio prorok Muhammed. Pored toga, svi oni duboko su vjerovali u neproblematičan status te objave, smatrajući da se Božja volja može u potpunosti iščitati iz temeljnih izora islama – Kur'ana i Poslanikove Sunne. I na kraju, svi su oni dijelili uvjerenje da islam nije samo sustav religijskih vjerovanja i ritualnih praksi već sveobuhvatni način života, totalni društveni poredak u kojem religija i politika nisu odvojene sfere života već međusobno isprepletene, nerazdvojno jedinstvo.

Međutim, unatoč oslanjanju na temeljne izvore islama, njihove ideje ne predstavljaju puko ponavljanje starih tema već ideološki motiviranu reformulaciju islamske tradicije koja se odvijala u specifičnim uvjetima neuspjele modernizacije, rastuće sekularizacije i političke represije. Njihova metodologija interpretacije Kur'ana i Sunne visoko je selektivna, a korišteni koncepti rekonstruirani su na način koji je muslimane trebao uvjeriti u bitno politički karakter islama. Ovaj otklon od islamske tradicije djelomično se može objasniti činjenicom da osim Homeinija, nijedan od najvažnijih ideologa političkog islama nije posjedovao klasično islamsko obrazovanje i nije bio član sloja uleme. Dapače, njihov odnos prema islamskom religijskom establišmentu bio je u principu antagonističan, prožet prezirom zbog njihovog konzervativizma i preokupacija očuvanjem staleških privilegija.

4. KARAKTERISTIKE ISLAMISTIČKE IDEOLOGIJE

Kao što smo vidjeli iz gornjeg izlaganja, uzroci političkog islama su složeni i mnogovrsni. Kao što ga nije moguće objasniti samo preko jednog skupa faktora, tako ga nije moguće tretirati niti kao uniformni, monolitni pokret. On uključuje mnoge trendove i usmjerenja i obuhvaća široki opseg diskursa i aktivizma koji se kreću od umjerenog pluralizma i prodemokratske pozicije do ekstremnog radikalizma i totalitarnog unitariz-

ma. Tijekom svoje osam desetljeća duge povijesti on je prošao kroz nekoliko razvojnih faza, njegovi koncepti su evoluirali a metode djelovanja prilagođavale se specifičnostima društvenopolitičkog okruženja. Unatoč tome, on posjeduje distinktivnu ideološku matricu koja ga odvaja od ranijih formi islamskog aktivizma.

4.1. *Apsolutna suverenost Boga (hakimija)*

Ključna tema islamističkog diskursa je vrhovna, apsolutna suverenost Boga. Bog je jedini vladar i zakonodavac, smisao ljudskog života sastoji se u podčinjavanju njegovoj volji, a vladari su Božji namjesnici na zemlji čije su političke ovlasti striktno limitirane Šerijatom. Svrha vlasti je provođenje Božjeg zakona i legitimnost vladara ovisi o njegovoj spremnosti da se rukovodi šerijatskim odredbama. Božji zakon je sveobuhvatan i pokriva sva područja individualnog i društvenog života. On je univerzalan, savršen i vječan, nepodložan promjenama. Ovaj naglasak na apsolutnoj suverenosti Boga ima mnoge važne funkcije, osobito u sferi politike gdje se koristi u svrhu delegitimacije suvremenih muslimanskih režima. Budući da islamisti u principu sagledavaju islam kao ideologiju revolucije, izveden do svoje logičke krajnosti koncept hakimije predstavlja poziv na oružanu pobunu protiv režima koji se ne podređuju suverenitetu Boga i Šerijata. U svjetonazoru militantnih islamističkih skupina on funkcionira kao opravdanje za džihad i revolucionarno nasilje u borbi protiv „nevjerničkih“ režima.

4.2. *Povratak na „ispravn put“ (sirat al-mustaqim)*

U očima većine vjernika, doba Muhammeda i pravednih (*rashidun*) kalifa predstavlja normativno, uzorno razdoblje islamske povijesti. To je doba kada je Allah poslao svoju konačnu objavu čovječanstvu i svog posljednjeg Poslanika i u kojem je konstituirana islamska zajednica/država. U tom je razdoblju ustanovljen islamski kalendar, kompletirana je konačna verzija Kur'ana i postavljeni su temelji *zimmija* (ar. *dhimma*) sustava koji će u narednim stoljećima regulirati položaj nemuslimana, prvenstveno kršćana i židova, u područjima pod islamskom vlašću. I što je osobito važno, u tom je razdoblju objavljena poruka dobila svoju potvrdu u uspjesima na vojnom polju i u izvanrednoj zemljopisnoj ekspanziji islama.

Politička svijest islamista bitno je oblikovana pod utjecajem ovog ideala izvorne islamske zajednice (*umma*). Islamiste pokreće uvjerenje da u korijenima ekonomskih, političkih i socijalnih problema suvremenih muslimanskih društava leži moralno i duhovno propadanje *umme* koje je posljedica zanemarivanja temeljnih načela i propisa islama. Otuda poziv na duhovnu i moralnu obnovu koja se treba temeljiti na povratku „ispravnom putu“, izvornom islamu Kur'ana i praksama prve zajednice vjernika. Jednom kada se muslimani oslobode nametnutog im shvaćanja o superiornosti europske civilizacije, kada se okrenu islamu svojih pobožnih praotaca (*salafas-saalleh*) i u Kur'anu pronađu inspiraciju za djelovanje, tada će uslijediti i oporavak muslimanskog društva. Stoga je zajednica prvih vjernika, kako ju je u Medini utemeljio prorok Muhammed, model koji treba oponašati. Polazeći od ovog uvjerenja da revitalizacija i prosperitet muslimanskog društva zahtijeva

povratak izvornoj vjeri pobožnih predaka, islamisti su odbacili mnoge elemente popularnog islama i islama visoke kulture i time doveli u pitanje cjelokupnu strukturu tradicionalnog prakticanja vjere. Prema Royu, ovo okretanje počecima islama nije znak arhaičnosti njihova mišljenja već, naprotiv, njihovog modernog svjetonazora. Ideja idealne *umme* i dostatnosti Kur'ana za razumijevanje prave biti islama omogućila im je da izbjegnu ograničenja posredničke povijesne tradicije i na taj način prihvate činjeničnost modernosti. U tome on vidi sličnost s protestantskom reformacijom koja je također poticala povratak fundamentima kršćanske vjere i tako postala katalizator društvene promjene (Roy, 1996:20-21).

4.3. Islamski poredak (*nizam al-islami*)

Za islamiste islam nije tek zbir dogmi, vjerovanja i praksi već totalni poredak, kompletni nacrt života. Božji zakon regulira sve aspekte individualne i kolektivne egzistencije i tiče se „religijskih rituala, osobnog karaktera, morala, navika, obiteljskih, društvenih i ekonomskih odnosa, administracije, prava i dužnosti građana, pravnog sustava, načina vođenja rata i sklapanja mira, kao i međunarodnih odnosa“ (Maududi, 1960:53). Islam je, dakle, sveobuhvatni način postojanja; on je istovremeno religija (*din*), način života (*dunya*) i država (*dawla*). Stoga društvo i država trebaju u svim detaljima biti organizirani prema principima i odredbama Šerijata.

4.4. Unitarni univerzalizam (*tawhid*)

U islamističkoj paradigmi važno mjesto pripada teološkom konceptu Božjeg jedinstva – *tawhida* – prema kojem je Bog transcendentan, jedan i jedinstven. Povezan s idejom apsolutne suverenosti Boga, on je vodio specifičnom shvaćanju islama kao totalizirajuće ideologije koja mora transformirati društvo da bi se uspostavila vladavina univerzalnog Božjeg zakona – Šerijata. Prema Royu, islamistički otklon od tradicije ogleđa se upravo u primjeni koncepta *tawhida* na društvo, dok se ranije koristio samo u opisivanju suštine Boga. Društvo mora biti odraz Božjeg jedinstva i stoga ne može tolerirati razdvajanje života u različite sfere postojanja (Roy, 1996:41). Nije dovoljno da društvo bude sastavljeno od muslimana; ono mora biti islamsko u svim svojim elementima. Tawhidsko društvo ne prihvaća nikakve unutrašnje podjele ili autonomiju političke sfere. Ono je u svojim temeljima i u svojoj strukturi islamsko, odnosno u cijelosti regulirano Božjim zakonom. Zbog ovog naglasaka na Božjem jedinstvu islamistička paradigma istovremeno je univerzalistička i unitarna. Ona je univerzalistička jer tvrdi valjanosti Šerijata na svim mjestima i za sva vremena, a unitarna jer odbacuje sve partikularizme nacije, klase, plemena ili etniciteta i ne prihvaća razdvajanje religijske sfere od sfere prava i politike.

4.5. Ideja islamske države (*dawla al-islamiyya*)

Ono po čemu se politički islam razlikuje od ranijih formi islamskog revivalizma njegov je ideološki naglasak na islamskoj državi. U političkoj imaginaciji suvremenih islamista država zauzima središnje mjesto; ona je instrument implementacije Šerijata i jamstvo

islamskog poretka. Otuda važnost političkog djelovanja orijentiranog na osvajanje države i njezinih centara moći, bilo legalnim putem i unutar postojećih institucija političkog sistema ili nasilno, kroz revolucionarnu borbu.

Pojam islamske države temelji se na vjerovanju da islam predstavlja totalni način života u kojem nema razlike između religije i politike. U skladu s tim, ona je shvaćena kao religijska institucija čiji je primarni zadatak da osigura uvjete neophodne za primjenu Šerijata. U njezinoj nadležnosti nije donošenje zakona jer Šerijat prethodi državi i stoga pravo ne može biti njezin proizvod. Ona ne posjeduje kulturnu autonomiju od društva i ne priznaje fizičke ili etničke granice. Njezina je misija po karakteru religijska, a po orijentaciji univerzalistička – vladavina Božjeg zakona na zemlji. Najviša, fundamentalna vrijednost islamske države je pravda (*adala*), shvaćena kao realizacija Božjeg imperativa „vršenja dobra i zabranjivanja zla“, te podčinjavanja Božjoj volji. Stoga je ona ideološka država u kojoj vlast mogu obnašati samo muslimani posvećeni ideologiji islama. U toj državi legitimnost vladara i institucija vlasti počiva isključivo na poštivanju šerijatskih odredbi. To povlači za sobom revitalizaciju idealnog kalifata gdje je vladar koji posjeduje specifične attribute izabran kroz proces konzultacije (*shura*). Vladar mora biti musliman koji je pravedan, pobožan i pun vrlina, koji poznaje Šerijat i sposoban je preuzeti vodstvo. Ako zadovolji te uvjete vjernici će mu se obvezati na poslušnost. To pretpostavlja „socijalni ugovor“ između vladara i vjernika koji traje sve dok vladar slijedi učenje Allaha i u upravljanju *ummom* poštuje principe pravde.

Naravno, ovako opisana, islamska država predstavlja ideološku konstrukciju koja u zbilji nikad nije postojala. Islamisti će, doduše, priznati da je povijesnopolitičko iskustvo muslimana, nakon kratkog razdoblja vladavine Poslanika i pravednih kalifa, u snažnom raskoraku od njihova ideala. Ali u njihovoj interpretaciji povijest ne obezvređuje ideal već ideal obezvređuj povijesnu praksu. Razloge te diskrepancije ne treba tražiti u neostvarivosti ideala nego u slabosti ljudskog karaktera i lukavstvu i intrigama nevjernika, osobito korumpiranog Zapada.

4.6. Šesti stup – džihad

Najspornija osobina islamističke ideologije vezuje se uz shvaćanje da za prave vjernike nije dovoljno da poštuju pet načela islama¹² već da svoj život moraju posvetiti zadaći aktivne izgradnje idealne zajednice. Uspostava islamskog poretka predstavlja vjersku obavezu koja može uključivati džihad. U radikalnoj interpretaciji džihad ne podrazumijeva samo moralni napor i intelektualno stremljenje Bogu već sadrži i poziv na oružanu borbu, smrt i mučeništvo u ime Boga. Džihad tako postaje šesti stup vjere, zaboravljena dužnost koja zahtijeva podnošenje fizičke žrtve. Stoga nasilni otpor neislamskim režimi-

12 Pet osnovnih dužnosti ili načela islama čine: 1. *Šahada* (*shahada*) - svjedočenje vjere (Nema boga osim Allaha i Muhammed je njegov poslanik), 2. *namaz/salat* - redovna molitva, 3. *sawn* - post tijekom svetog mjeseca Ramazana, 4. *zakat* - porez za sirotinju i 5. *hadždž* (*hajj*) - hodočašće u Mekku za sve financijski i fizički sposobne muslimane i muslimanke.

ma i svjetskom poretku džahilije predstavlja unutrašnju komponenti militantnog krila islamističkog pokreta.

ZAKLJUČAK

Islamski pokret postao je sastavnim dijelom političkih i socijalnih struktura arapskih zemalja i njegov utjecaj prepoznaje se na kulturnoj, civilizacijskoj, socijalnoj i političkoj razini. Dekmeijan ga je karakterizirao kao sveprožimajući, policentričan i postojan. On je sveprožimajući jer se pojavio u svim muslimanskim zajednicama, neovisno od njezine veličine ili političkog, ekonomskog i kulturnog okruženja. On je policentričan jer ne posjeduje jedno vodstvo i sastavljen je od mnoštva različitih organizacija i skupina. I na kraju, on je demonstrirao izvanredan stupanj postojanosti i tvrdokornosti, sa cikličnom sklonošću da sudjeluje u oblikovanju sociopolitičkog prostora (Dekmeijan, 1995:3-4). Kao što smo već rekli, među islamističkim organizacijama i grupama postoje kvalitativne razlike u programima i tretmanu društva i režima. Neke od njih poprimile su formu političkih stranaka koje su, poput Muslimanskog bratstva, marokanske Stranke pravde i razvoja ili jordanskog Islamskog fronta, optirale za djelovanje unutar postojećeg pravnog okvira i postepenu promjenu, dok su druge prihvatile nasilje i oružanu borbu kao sredstvo ostvarenja svojih ciljeva. Ipak, ovu multiplu matricu islamističkih organizacija, grupa i stranaka treba promatrati kao, u konačnici, jedinstvenu jer su usprkos mnogim razlikama u ideologiji, strategiji i taktici sve one predane zajedničkom cilju – islamizaciji društva i uspostavi islamske države u kojoj je suverenost Boga praktički priznata kroz proglašenje Šerijata kao jedinog izvora zakona.

Razvoj islamističkog diskursa originalno je predstavljao reakciju na političke, ekonomske i međunarodne uvjete u arapskom i širem muslimanskom svijeta i na načine kojima su vlade rješavala problem slobode, pravde i religije. Unatoč tome, taj diskurs danas se ne može razumjeti samo u terminima svoga porijekla već je postao teologija politike koja je stekla nezavisnost od konteksta koji ju je proizveo. Stoga recentna politička događanja u arapskom svijetu koja karakteriziraju zahtjevi za političkim pluralizmom, smjenom vlasti i ustavnom reformom neće nužno voditi redefiniranju ciljeva islamske politike ili opadanju utjecaja islamističkog pokreta. Naravno, u ovom trenutku nezahvalno je davati bilo kakve čvrste prognoze glede političke evolucije arapskog svijeta, ali mnogi razlozi koji su pogodovali širenju islamskog pokreta – alijenacija, socijalna dislokacija, neriješeno palestinsko pitanje, nezaposlenost i oštre razlike u raspodjeli bogatstva -- i dalje su prisutni. Islamski pokret već je ostavio dubokog traga na socijalni i kulturni prostor bliskoistočnih zemalja i njegov neposredni cilj da se nametne kao snažna politička snaga nije neostvariv. Zato je za ishod započetih promjena od krucijalne važnosti kako će umjerene islamističke organizacije i stranke definirati svoju ulogu i mjesto u budućem političkom krajoliku Bliskog istoka.

Nepovjerenje prema kapacitetu umjerenog krila islamističkog pokreta da prihvati temeljna načela demokratske politike nije bez utemeljenja. Iako se mnogi islamisti danas zalažu za uvođenje političkog pluralizma i slobodne izbore, postoje ozbiljne dvojbe gle-

de iskrenosti njihove prodemokratske retorike. Unutar umjerenih islamističkih organizacija i dalje je prisutna napetost između njihove predanosti ideji islamske države i novog cilja da se konstituiraju kao politička stranka koja će sudjelovati u politici pluralnog, demokratskog društva. Rezultat te napetosti su nejasnoće i dvosmislenosti u njihovom mišljenju i praksi -- tzv. „sive zone“ – glede uloge Šerijata i ovlasti zakonodavne vlasti, značenja i dosega političkog pluralizma, individualnih sloboda, te prava žena i vjerskih manjina (Brown, Hamzawy, Ottaway, 2006). Postojanje tih „sivih zona“ pridonosi legitimnim sumnjama da islamističke organizacije zazivaju demokraciju iz čisto instrumentalnih razloga – kao sredstvo osvajanja vlasti u cilju uspostave islamske države. Razrješenje tih nejasnoća odrediti će da li će islamski pokret pridonijeti demokratizaciji arapskog svijeta ili uspostavi novog tipa autoritarne politike.

LITERATURA

- Abu-Rabi', Ibrahim M. (1996). *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. New York: State University of New York Press.
- Ajami, Fouad (1981). *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, Karen (2001). *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*. London: Harper Collins.
- Ayubi, N. Nazih (1991). *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London and New York: Routledge.
- Bergesen, Albert J. /ed./ (2008). *The Sayyid Qutb Reader: Selected Writings on Politics, Religion, and Society*. New York and London: Routledge.
- Boroujerdi, Mahrzad (1996). *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Bostom, Andrew G. /ed./ (2008). *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims*. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Brown, Nathan, Hamzawy, Amr & Ottaway, Marina (2006). „Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring The Gray Zones“. *Carnegie Papers* No. 67.
- Dekmejian, Hrair R. (1995). *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. New York: Syracuse University Press.
- El-Affendi, Abdulwahhab (2003). „Islamic Movements: Establishment, Significance and Contextual Realities“. U: *Islamic Movements: Impact on Political Stability in the Arab World*. The Emirates Center for Strategic Studies and Research.
- Esposito, John L. (1998). *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press. 4. izdanje.
- Gibb, H.A.R. & Kramers, J. H. (2001). *Concise Encyclopedia of Islam*. Boston i Leiden: Brill Academic Publisher. 4. izdanje.
- Halliday, Fred. (2005). *The Middle east in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Homeini, Ruhulah Musavi (1990). *Islamska vlast (Velayat-i-Faqih)*. Beograd: Međunarodna politika.

- Hourani, Albert (1962; 1983). *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press. 2. izdanje.
- Ibrahim, Saad Eddin (1982). „Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt“. U: Dessouki, Hillal Ali E. /ed./ (1982). *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York: Praeger Publisher.
- Keddie, Nikki R. (1972). *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: A Political Biography*. Berkeley: University of California Press.
- Keddie, Nikki R. (2003). *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. New Haven and London: Yale University Press.
- Kepel, Gilles (2003). *Jihad: The Trail of Political Islam*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Khaliqi, Ali (2004). *Legitimacy of Power: from Imam Khomeini's Point of View*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Work.
- Mandaville, Peter (2007). *Global Political Islam*. London and New York: Routledge.
- Maududi, Sayyid Abu Ala (1960). *The Islamic Law and Constitution*. Lahore: Islamic Publications Ltd.
- Mitchel, P. Richard (1969). *The Society of the Muslim Brothers*. London: Oxford University Press.
- Moghadam, Vali (1985). „Against Eurocentrism and Nativism: A Review Essay on Samir Amin's *Eurocentrism* and Other Texts“. *Socialism and Democracy*, 9:81-104.
- Qutb, Sayyid (1996). *Znakovi na putu*. Tuzla: Muftijstvo.
- Qutb, Sayyid (2008). „Jihad in the Case of God“. U: Bostom, Andrew G. /ed./ (2008). *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslim*. Amherst, New York: Prometheus Books. str. 230-247.
- Qutb, Sayyid (2008a). „The basis of inter-communal relations“, iz: In The Shade of the Qur'an, Volume 8: Surah 9. U: Bergesen, Albert J. /ed./ *The Sayyid Qutb Reader: Selected Writings on Politics, Religion, and Society*. New York & London: Routledge.
- Rosenthal, Erwin I.J. (1958). *Political Thought in Medieval Islam*. London & New York: Cambridge University Press.
- Roy, Olivier (1996). *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Said, Edward W. (2003). *Krivotvorenje islama*. Zagreb: V.B.Z.
- Schwartz, Stephen (2003). *The Two Faces of Islam: Saudi Fundamentalism and Its Role in Terrorism*. New York: Anchor Books.
- Sivan, Emmanuel (1990). *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven and London: Yale University Press..
- Tamimi, Azzam (2007). „Islam and Democracy from Tahtawi to Ghannouchi“. *Theory and Culture*, 24(2):39-58.
- Tibi, Bassam (2005). *Islam between Culture and Politics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Watt, Montgomery, W. (1968). *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Zubaida, Sami (2003). *Law and Power in the Islamic World*. London and New York: I. B. Tauris.

ISLAMIC MOVEMENTS IN ARAB WORLD: CAUSES, THEMES AND POLITICAL SIGNIFICANCE

Davorka Matić

Summary

To better understand the reasons behind the recent success of Islamic movements to establish themselves as a main opposition force to authoritarian Arab regimes, the article offers an analysis of the socio-structural and ideological causes of political Islam, as well as its key concepts and ideas. It begins with the premise that political Islam does not represent a return to the traditional forms of Islamic activism but, rather, that it is a modern religious and political movement generated by the deep structural crisis that engulfed Arab societies in the aftermath of the June 1967 Arab-Israeli war. Islamic movements are also not uniform in nature. In spite of differences in ideology, strategy and tactics, all Islamist organizations have one common goal – the islamization of society and establishment of the Islamic state in which God's sovereignty is recognized through the imposition of Shar'ia as the only source of laws. This is the reason for some doubts about the capacity of the Islamist movements' moderate wing to abide by the fundamental principles of democracy. Islamists' thought and practices betray a number of ambiguities regarding certain important questions of democratic politics and only the resolution of these ambiguities will determine what would be the impact of the Islamist movement on the future political life in the Arab world.

Key words: *political Islam, Islamic movements, crisis of Arab societies, search for authenticity, absolute sovereignty of God, Shar'ia, jahiliyya, jihad, Islamic order, Islamic state*

DIE ISLAMISCHE BEWEGUNG IN DER ARABISCHEN WELT: GRÜNDE, THEMEN UND POLITISCHE BEDEUTUNG

Davorka Matić

Zusammenfassung

In der Arbeit wird durch eine Analyse von soziokulturellen und ideologischen Mustern und anschließend die Darstellung von Grundideen und Konzepten der Ideologie des politischen Islams versucht, eine Antwort zu finden auf die Frage nach Gründen, aus denen sich die islamische Bewegung in den letzten drei Jahrzehnten als die Hauptkraft der Opposition zu den autoritären arabischen Regimes aufgezweigt hat. Eine der Thesen der Arbeit ist, dass der politische Islam nicht die Rückkehr zu den traditionellen Formen des islamischen Aktivismus darstellt, sondern eine wesentlich modernere religionspolitische Bewegung, entstanden durch eine tiefe Strukturkrise, in die die arabischen Gesellschaften unmittelbar nach dem dritten arabisch-israelischen Krieg geraten sind. Die Analyse hat außerdem gezeigt, dass die islamische Bewegung keine uniforme, monolithische Bewegung ist. Die multiple Matrize der islamistischen Organisationen, Gruppen und Parteien sollte man letztendlich doch als einheitlich betrachten, denn sie sind alle trotz vielen Unterschieden in ihrer Ideologie, Strategie und Taktik einem gemeinsamen Ziel ergeben – der Islamisierung der Gesellschaft und Errichtung eines islamischen Staates, in der die Souveränität Gottes praktisch anerkannt ist, indem man die Scheria als die einzige Quelle des Gesetzes ernannt hat. Daher auch Misstrauen gegenüber der Möglichkeit, dass der moderate Flügel der islamischen Bewegung die Grundprinzipien der Demokratie annimmt. In der Arbeit kommt die Autorin zum Schluss, dass in deren Ideen und Praxis eine ganze Reihe von Unklarheiten und Doppeldeutigkeiten bestehen hinsichtlich einiger wichtiger Fragen der demokratischen Politik, und dass erst deren Lösung bestimmen wird, ob die moderate Strömung innerhalb der islamischen Bewegung eine positive oder eine negative Rolle im zukünftigen politischen Leben der arabischen Welt spielen wird.

Schlüsselwörter: *politischer Islam, islamische Bewegung, Krise arabischer Gesellschaften, Suche nach der Authentizität, absolute Souveränität Gottes, Scheria, Dschahiliya, Dschihad, islamische Gesellschaftsordnung, islamischer Staat*