

POLITIČKI ISLAM I MOGUĆNOSTI DEMOKRATIZACIJE ARAPSKOG SVIJETA: SLUČAJ EGIPTA

Davorka Matić

Mirko Bilandžić *

UDK: 321.7(53:620):297

297(53:620):321.7

297(53:620):291.7

329.3(53:620)

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 27.I.2011.

Prihvaćeno: 4.III.2011.

Sažetak

Recentna zbivanja u arapskom svijetu ponovno su smjestila bliskoistočnu regiju u središte medijske pažnje i svjetske politike. Slom režima Hosnija Mubaraka generalno je dočekan s odobravanjem, ali je generirao niz dvojbi glede ishoda započetih političkih promjena i demokratskog potencijala egipatskog društva. Uzevši u obzir da je u Egiptu, kao i u ostalim arapskim autokracijama, demokratska opozicija institucionalno slaba i razjedinjena, a islamistički pokret dobro organiziran i čvrsto ukorijenjen u ključnim institucijama civilnog društva, sasvim je opravdano pitati se je li realno očekivati da će započeti politički procesi rezultirati demokratskom transformacijom arapskog svijeta ili možda zamjenom jednog autoritarnog političkog sustava drugim? Ovaj rad polazi od teze da je islamistički pokret društvenopolitička snaga koja će u narednim godinama značajno utjecati na smjer i karakter bliskoistočne politike. Nakon analize fenomena islamskog preporoda i različitih formi političke artikulacije islama, u radu se osobita pažnja posvećuje egipatskom islamističkom pokretu. Egipat je uzet kao predložak analize ne samo zato što je ta zemlja domovina Muslimanskog bratstva, organizacije koja je izvršila presudan utjecaj na oblikovanje suvremene islamističke politike, već i stoga što su autori uvjereni kako budućnost cijele regije ovisi o ishodu egipatske tranzicije. U radu se analiziraju sociopovijesna uvjetovanost islamističkog pokreta u Egiptu, organizacijski ustroj i karakter aktivizma Muslimanskog bratstva, te kontroverzije glede njegovih političkih ciljeva. Makar postoji niz opravdanih razloga za sumnju glede prodemokratske orijentacije većine članova i vodstva Muslimanskog bratstva, autori su na stajalištu da je njegovo prihvaćanje kao ravnopravnog aktera u političkoj areni jedini put prema demokratizaciji egipatskog društva i sprečavanju radikalizacije Egipta.

Ključne riječi: demokratizacija arapskog svijeta, arapske autokracije, politički islam, fundamentalizam, islamski preporod, islamistički pokret, islamski aktivizam, Egipat, Muslimansko bratstvo.

* Davorka Matić (dmatic@ffzg.hr) izvanredna je profesorica na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Mirko Bilandžić (mbilandz@ffzg.hr) docent je na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. 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.

Sve do izbijanja „Jasmin revolucije“ u Tunisu i serije antivladinih demonstracija u Jemenu, Jordanu, Libiji i Egiptu, gdje je krajem siječnja 2011. nezadovoljstvo zbog masovne nezaposlenosti, siromaštva, represije i neobuzdane korupcije državnih organa kulminiralo općenarodnom pobunom protiv jedne od najdugovječnijih arapskih diktatura, arapski svijet činio se potpuno neprobojnim za pozitivne političke reforme. Treći val demokratizacije koji je u zadnjoj četvrtini 20. stoljeća zahvatio mnoge dijelove svijeta, potičući demokratsku tranziciju u Južnoj Europi, Latinskoj Americi, Aziji i zemljama nekadašnjeg Istočnog bloka, zaobišao je bliskoistočnu regiju. Ona je, s izuzetkom Izraela, ostala sigurnim utočištem autoritarne politike. Čak i tamo gdje su snažni izvanjski pritisci potaknuli pojedine arapske režime na uvođenje ograničenih mjera političke liberalizacije, te reforme bile su primarno na funkciji reorganizacije vladajućih struktura i učvršćenja njihove kontrole nad društvom. Ova sposobnost arapskih autokracija da se odupru izazovima demokratizacije i neutraliziraju zahtjeve za reformiranjem institucija političkog sustava generirala je brojne rasprave o razlozima odstupanja arapskih zemalja od globalnog trenda demokratske transformacije.

Jedno od objašnjenja arapskog demokratskog deficita koje se, pod snažnim dojmom napada Al-Kaidinih operativaca na američke i europske civilne ciljeve, proširilo zapadnim medijskim i političkim prostorom, temelji se na shvaćanju islama kao sociokulturne formacije koja je inkompatibilna s vrijednostima i praksama demokracije. Ovo razumijevanje islama kao bitno antidemokratske snage i dalje dominira mišljenjem ključnih aktera zapadne vanjske politike, što se da iščitati i iz njihove reakcije na recentna događanja u Egiptu. Iako su antirežimski protesti, koji su u konačnici rezultirali Mubarakovim odlaskom s vlasti, bili upravljani čisto svjetovnim zahtjevima za ekonomskim i političkim reformama, podrška Zapada prosvjednicima bila je mlaka, u oštrm kontrastu spram entuzijazma kojim je dočekano urušavanje komunističkih autokracija u Istočnoj Europi. Olakšanje kojim su lideri zapadnih demokracija dočekali vijest da je Hosni Mubarak sve svoje ovlasti prenio na Vrhovno vijeće egipatskih oružanih snaga može se razumijeti samo u kontekstu njihova straha od islamizacije egipatske politike i ponavljanja iranskog scenarija iz 1979. godine. Zabrinutost glede ishoda egipatske tranzicije velikim se dijelom temelji na činjenici da Egipat nema političke institucije ili demokratsku opoziciju koje bi mogle osigurati mirnu smjenu vlasti i upravljati složenim procesom demokratske promjene. U takvim uvjetima, smatraju pesimisti, postoji realna opasnost da kontrolu nad tranzicijskim procesom ne preuzmu prodemokratske snage već islamistička organizacija Muslimansko bratstvo.

Kako stvari sada stoje, strahovanja da će Muslimansko bratstvo preuzeti vlast u svoje ruke nemaju realna uporišta. Prema istraživanju koje je u vrijeme najžešćih sukoba antirežimskih i promubarakovih snaga provedeno u Kairu i Aleksandriji, svega 15% ispitanika pozitivno se odredilo spram Muslimanskog bratstva, a na pitanje o nacionalnim prioritetima još je manji postotak - njih 12% - implementaciju šerijata proglasilo važnijim od potvrđivanja Egipta kao regionalne sile (26%) ili izgradnje demokracije (22%). Loša ekonomska situacija, korupcija i nezaposlenost navedeni su kao tri najvažnija razloga zbog kojih su izbili protesti (33-36%), dok je svega 7%

ispitanika navelo da je glavni motor pobune to što „režim nije u dovoljnoj mjeri islamski“.¹ Iako je istraživanje provedeno samo u Kairu i Aleksandriji, i u tom smislu njegovi nalazi ne nude reprezentativnu sliku egipatskog javnog mnijenja, ono ipak predstavlja važan izvor informacija o političkim stavovima egipatskog stanovništva. Sudeći prema njima, šanse za pobjedu Muslimanskog bratstva na slobodnim izborima su male, ali ukazuju na to će, dopusti li im se ravnopravno sudjelovanje u izbornoj utrci, zasigurno zauzeti važno mjesto u budućem političkom krajoliku Egipta. Kao organizacija, oni posjeduju visoki ugled u društvu i njihovi su članovi cijenjeni zbog pobožnosti, discipliniranosti i predanosti humanitarnom radu među egipatskom sirotinjom. Stoga je za napredak i opstojnost demokracije u Egiptu neophodno da se Muslimanskom bratstvu dopusti slobodno političko djelovanje i sudjelovanje u oblikovanju političke volje egipatskog naroda.

Unatoč tome, ne treba olako prijeći preko činjenice da je u Egiptu, kao i u ostalim arapskim zemljama, demokratska opozicija izuzetno slaba i bez realnog uporišta u institucijama civilnog društva. Istovremeno, bujanje islamističkih organizacija koje se otvoreno zalažu za uvođenje šerijata i odbacuju demokraciju kao nešto strano muslimanskom društvu, iz Europe uvezeno rješenje (*al-hulul al-mustawrada*), zahtijeva da se ozbiljnije pozabavimo fenomenom politizacije islama u arapskom, i širem muslimanskom, svijetu.

POLITIČKI ZNAČAJ ISLAMA

Poznavatelji prilika na Bliskom istoku² već duže vrijeme upozoravaju da politički islam³, u svojim različitim formama, nudi glavni ideološki izazov ne samo arapskim režimima već i postojećem svjetskom poretku. Međutim, povećana važnost islama ne očituje se samo u umnažanju islamističkih organizacija i stranaka koje se otvoreno zalažu za reorganizaciju društva u skladu s tradicionalnim vrijednostima i načelima islama, već i u trendu povratka širokih arapskih masa islamskim normama i navikama ponašanja. Da povratak islamskom načinu života predstavlja sve prisutniji bihevoralni obrazac u arapskom društvu prepoznaje se u gotovo svim aspektima svakodnevnog

¹ Istraživanje je metodom telefonske ankete na slučajno odabranom uzorku od 343 ispitanika proveo tim egipatskih istraživača pod nadzorom nezavisne agencije za ispitivanje javnog mnijenja Pechter Middle East Polls, sa sjedištem u Princetonu, New Jersey. Rezultati istraživanja dostupni su na <http://www.washingtoninstitute.org>.

² Ne postoji jedna općeprihvaćena definicija Bliskog istoka kao jedinstvene zemljopisne i povijesno-kulturne cjeline. U ovom radu koristit ćemo taj termin kao sinonim za regiju koja obuhvaća zemlje zapadne Azije, od Irana do Egipta, plus zemlje sjeverne Afrike, od Libije do Maroka.

³ Termini politički islam ili islamizam koriste se u literaturi za opisivanje političko-religijskog pokreta koji smatra da je islam istovremeno religija (*din*), način života (*dunya*) i država (*dawla*) i da stoga društvo i država trebaju biti organizirani u skladu s principima i odredbama islamskog prava (*shar'ia*). Islamisti naglašavaju politički karakter islama i često sudjeluju u raznim oblicima proturežimskog djelovanja. Vidi više u Fuller (2003.), Roy (1996.) i Ayubi (1991.).

života - u redovitom posjećivanju džamija, u striktnom poštivanju osnovnih dužnosti islama⁴, u nekonzumiranju alkohola i odbacivanju zapadnih društvenih i seksualnih navika, u prihvaćanju distinktivne „islamske odjeće“ u vidu hidžaba za žene i džalabije za muškarce, te puštanju brade po uzoru na proroka Muhammeda. Pored toga, u zadnja tri desetljeća svjedočimo izvanrednom rastu broja novoizgrađenih džamija u arapskom svijetu, umnažanju članaka i komentara o vjerskim temama u dnevnom tisku, bujanju vjerske literature i povećanoj zastupljenosti religijskog programa u elektronskim medijima. Izlaganje Kur'ana i islamskih slogana na javnim prostorima, u uredima i vladinim zgradama poprimilo je razmjere modnog trenda. Ovo masovno okretanje islamu kao temelju identiteta i vrelu ideja, vrijednosti i društvenih normi svjedoči o vitalnosti islama kao religije, ali i o sposobnosti islamista da ispune ideološko-politički vakuum koji je uslijedio nakon kolapsa arapskog modela socioekonomskog razvoja i povlačenja sekularnih ideologija arapskog nacionalizma i socijalizma na kojima se taj model temeljio.

Prema tezi sekularizacije, povlačenje religije iz javne sfere i opadanje njezinog utjecaja na društvo i pojedinca jedna je od direktnih posljedica procesa modernizacije. Pobjeda islamske revolucije u Iranu, zemlji u kojoj su reforme provođene od strane režima šaha Muhammeda Reze Pahlavija u velikoj mjeri uspjele modernizirati najznačajnije sektore iranskog društva, predstavljala je sa stanovišta sekularizacijske/modernizacijske teorije tek anomaliju bez kritične težine po valjanost njezinih ključnih zaključaka. Međutim, ako je 1979. godine još bilo moguće tumačiti islamsku revoluciju kao rezultat bunta marginaliziranih, osiromašenih slojeva iranskog društva i gubitnika modernizacije, slijed događaja uskoro je pokazao da je odnos između modernosti i religije daleko kompliciraniji od onog koji je pretpostavljen u tezi sekularizacije. Nadolazeće desetljeće postalo je poprištem „tihe revolucije“ koja se poput nezaustavljivog vala širila diljem Bliskog istoka i koja je upozorila da islamski preporod predstavlja fenomen s kojim treba dugoročno računati, te da porast utjecaja islama nije moguće objasniti kao reakciju „zaostalih“, tradicionalnih sektora društva. Naprotiv, eksplicitne manifestacije povratka islamskom načinu života najvidljivije su upravo u velikim gradskim centrima i među obrazovanim, moderniziranim segmentima srednje klase koja je generaciju-dvije prije predstavljala glavno socijalno uporište sekularnih arapskih režima i iz koje su se regrutirali pobornici različitih varijanti ideologije arapskog nacionalizma i socijalizma.

Valja naglasiti da povratak religije u javnu sferu društva nije isključiv privilegij/prokletstvo islamskog svijeta. Trend deprivatizacije religije koji je 80-ih godina prošlog stoljeća zahvatio različite dijelove svijeta naveo je sociologa religije Josea Casanovu da postavi provokativno pitanje „Tko još vjeruje u mit sekularizacije?“ (1994:11). S izuzetkom Europe, suvremeni svijet poprište je bujanja vjerske energije i probuđene vjerske aktivnosti, što se prepoznaje u izvanrednom rastu evangelističkog pokreta u

⁴ Pet osnovnih dužnosti ili temelja 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. *zekat* - porez za sirotinju i 5. *hadž (hajj)* - hodočašće u Meku za sve financijski i fizički sposobne muslimane i muslimanke.

SAD-u, Latinskoj Americi, istočnoj Aziji i subsaharskoj Africi⁵, povećanom društvenom značaju ortodoksnog judaizma i jačanju mesijanističkog religioznog cionizma u Izraelu, te širenju fundamentalizma među sljedbenicima tzv. neabrahamskih religija kao što su hinduizam, budizam i sikhizam⁶. Suprotno predviđanjima moderne društvene znanosti, modernizacija ne samo da nije vodila „rašćaravanju svijeta“ i kapitulaciji religije pred silama znanstveno-tehnološkog razvoja, već je proizvela tipično modernu formu religijskog aktivizma usmjerenog na osvajanje političkog polja u cilju desekularizacije sociokulturnog prostora. U tom smislu, suvremeni fundamentalizam nije naprosto povratak tradiciji već predstavlja moderni odgovor na probleme modernog društva i bunt protiv kulturnih manifestacija kasne modernosti kao što su moralni relativizam, epistemološka neizvjesnost i fluidni identiteti.

Iako suvremeni fundamentalistički pokreti dijele niz zajedničkih karakteristika, prije svega neprijateljski odnos prema vrijednostima sekularnog humanizma⁷, ne treba ignorirati razlike koje proizlaze iz ideoloških i organizacijskih osobina njihovih vjerskih tradicija, te neposrednog sociopolitičkog okruženja u kojem djeluju. Oni se značajno razlikuju ne samo u sferi doktrine i kozmologije već i u brojčanoj snazi i doseg utjecaja, odnosu prema državi i institucijama političkog sustava, te u izboru strategije i metoda djelovanja. Jednom riječju, različitosti konteksta⁸ u kojem nastaju i njihov nejednak sociopolitički domašaj govore o tome da, unatoč „obiteljskoj sličnosti“ (Ruthven, 2004:9), suvremeni fundamentalizmi ne predstavljaju identične fenomene s identičnim posljedicama. Globalni trend deprivatizacije religije posljedica je spremnosti članova suvremenih fundamentalističkih pokreta da uđu u

⁵ Najdramatičniji rast evangelističkog pokreta zabilježen je u zemljama Latinske Amerike. Početkom 21. stoljeća broj članova evangeličkih crkava procijenjen je na 64 milijuna ili 15% od sveukupne latinoameričke populacije. Studija koju je krajem 1990-ih godina naručila Federacija latinoameričkih biskupskih konferencija došla je do alarmantnog podatka da 8.000 vjernika dnevno napušta Katoličku crkvu i pridružuje se nekoj od evangeličko-protestantskih crkava (Allen, 2006).

⁶ Iako postoji prijepor o valjanosti upotrebe termina „fundamentalizam“ izvan socijalne matrice protestantizma, prevladalo je shvaćanje o opravdanosti korištenja tog termina u opisivanju revivalističkih vjerskih pokreta koji su se u zadnja tri-četiri desetljeća pojavili unutar različitih vjerskih tradicija, a čije je temeljno obilježje aktivno suprotstavljanje prevladavajućim obrascima modernizacije u društvima u kojima djeluju. Među komparativnim analizama suvremenih vjerskih pokreta ističe se peterotomna studija nastala u okviru projekta posvećenog ispitivanju fundamentalizma – *The Fundamentalism Project* (Marty, M. & Appleby, S., 1991.-1995.). Vidi također Kaplan, L. (1992.), Ruthven, M. (2004.) i Armstrong, K. (2001.).

⁷ Sekularni humanizam i njegove blizanačke doktrine evolucije i ateizma neprijatelj je broj jedan suvremenih fundamentalističkih pokreta. Tvrdi se da je kulturna hegemonija sekularnog humanizma rezultirala pobunom čovječanstva protiv Boga i posljedičnom moralnom korupcijom društva, što se očituje u slomu institucije braka i rastakanju obiteljskih vrijednosti, u promiskuitetnom ponašanju i širenju pornografije, te pošastima homoseksualnosti i feminizma.

⁸ Tako je, primjerice, američki protestantski fundamentalizam određen pluralističkom religijskom i političkom kulturom. Za razliku od islamista, američki fundamentalisti nisu zainteresirani za direktno osvajanje vlasti i osnivanje vlastite političke stranke već svoje ciljeve nastoje ostvariti lobiranjem i jačanjem utjecaja unutar Republikanske stranke.

polje politike i aktivno agitiraju protiv zakonskih rješenja koja drže moralno i vjerski neprihvatljivima. Međutim, samo je na prostoru Bliskog istoka povezivanje religijskih i sociopolitičkih ciljeva poprimilo tolike razmjere da je opravdano govoriti o politizaciji religije kao distinktivnom bliskoistočnom fenomenu. Informirani promatrači zapazili su da se u zadnja tri desetljeća islam uspio nametnuti kao prevladavajući idiom političkog govora (Zubaida, 2001.:xxi) kojim različite društvene grupe izražavaju svoj identitet, očekivanja i frustracije i koriste ga u cilju kritike ili legitimacije postojećeg društvenog poretka.

Prisutnost i značaj islama u modernom političkom polju višestruke je naravi. U formi komunalnih ideja i osjećaja, on funkcionira kao označitelj koji postavlja jasne granice između „nas“ i „njih“, definiranih u terminima druge religije i/ili kulture. U tom smislu, islam je ne samo temelj komunalnog identiteta već i izvor amorfnih pučkih stavova o inferiornosti drugih religija i/ili kultura koji, iako sami po sebi bez jasnog političkog usmjerenja, predstavljaju plodno tlo za mobilizaciju podrške islamističkim političkim programima (Zubaida, 2001.:152-153). Drugu formu političke artikulacije islama predstavlja tzv. službeni islam, odnosno upotreba islama u svrhu legitimacije režima i vladajućih elita. Neovisno o tome radi li se o režimima s islamskim identitetom, poput npr. Saudijske Arabije, Maroka ili Irana nakon 1979. godine ili o sekularnim republikanskim autokracijama poput Sirije i do nedavno Iraka i Egipta, u svima njima vladajuće elite svjesno su koristile islam i još ga uvijek koriste u cilju postizanja političkog konsenzusa, opravdanja unutarnje i vanjske politike, generiranja masovne podrške i diskreditiranja oporbe. Od sredine dvadesetog stoljeća, nasljedni monarhijski vladari redovito igraju na kartu islama ne samo u borbi protiv domaćih oporbenih snaga već i u neutralizaciji kritika od strane radikalnih arapskih režima. Saudijska Arabija, primjerice, oduvijek je koristila islam u vanjskopolitičkoj borbi i obilato financirala islamističke skupine u drugim zemljama kao protumjeru protiv arapskog nacionalizma i radikalizma. U nastojanju da preuzme Nasserovu poziciju lidera arapskog svijeta, libijski vođa Muammar al-Gaddafi posegnuo je za islamom i do kraja 1980-ih godina natjecao se sa Saudijskom Arabijom u upotrebi islama u vanjskopolitičke svrhe. Radikalni arapski režimi, unatoč predanosti sekularnim ideologijama arapskog nacionalizma i socijalizma, proglasili su islam državnom religijom i prisvojili islam kao element državne politike. Nasser je podvrgnuo tradicionalne institucije islama, poput najuglednijeg obrazovnog središta sunitskog islama - Sveučilišta Al-Azhar u Kairu, strogoj kontroli državnog aparata i koristio ih u legitimaciji mjera vlastite sekularne politike, ali i brutalne represije nad pristašama oporbene islamističke organizacije Muslimansko bratstvo. Anwar al-Sadat je, pak, u 1970-im godinama promovirao to isto Muslimansko bratstvo i dopustio široku slobodu djelovanja islamističkim aktivistima u borbi protiv Nasserovih sljedbenika i marksističke ljevice (Ayubi, 1991.; Zubaida, 2001.). Dakle, ulazak islama u političko polje velikim je dijelom posljedica aktivne uključenosti arapskih režima u natjecanje oko interpretacije islamskih simbola i kontrole nad formalnim i neformalnim institucijama islama, a u cilju artikulacije okvira koji će podržavati interese i moć vladajućih struktura.

Suvremene islamističke organizacije i stranke predstavljaju treću i najvažniju formu političke artikulacije islama. Iako vjerski revivalizam nije nepoznanica u islamskom svijetu, suvremeni islamizam predstavlja radikalni otklon od povijesnih formi islamske političke agitacije. Prije svega, on predstavlja novitet u terminima ideologije i organizacije; on je urbani fenomen koji nastupa kao politički osviještena, moderna politička snaga s čvrstom organizacijskom strukturom i razrađenim sustavom regrutacije članstva. On ima jasno postavljen politički cilj - osvajanje vlasti u cilju uspostave poretka koji će se temeljiti na islamskom pravu i principima socijalne pravde. Ovaj „opozicijski“ islam proturežimskog je karaktera i jedan je od ključnih faktora destabilizacije na širem području Bliskog istoka. Unatoč razlikama koje postoje među islamističkim skupinama, povezuje ih uvjerenje da islam nije tek jedan od mogućih društvenih poredaka već jedini pravi put koji treba slijediti da bi se ostvarilo blagostanje i društveni razvoj, te povratila moć i dostojanstvo muslimanskog svijeta.

Masovno okretanje islamu kao temeljnom izvoru identiteta i političke akcije postavlja pred promatrače važna pitanja o karakteru bliskoistočnih društava, politike i kulture. Na ovom mjestu lako se može upasti u zamku tradicionalnog orijentalizma i njegovog shvaćanja arapskog/islamskog društva i kulture kao *suštinski* različitih od društva i kulture Zapada. Neuspjeh sekularne politike i odbacivanje modernih europskih institucionalnih rješenja kao što su pluralizam, demokracija i slobodno tržište od strane značajnog dijela islamističkog pokreta postaju, u tumačenju pristupa kulturnog esencijalizma, tek manifestacije distinktivne suštine islama kao sociokulturne formacije koja je neprijemčiva za modernizaciju.

Ovo shvaćanje, prema kojem se recentne manifestacije islamske politike u zemljama Bliskog istoka mogu u cijelosti objasniti kao proizvod unutarnjeg kulturnog razvoja i osobina njihovih specifičnih kulturno-vjerskih tradicija ima brojne zagovornike u zapadnim diplomatskim krugovima i dijelovima akademske zajednice. Nema sumnje da objašnjenje složenog društvenog fenomena kao što je islamski preporod treba inkalkulirati varijablu kulturno-vjerske tradicije. Kao repozitorij ideja, moralnih vrijednosti i etičkih koncepcija, ona utječe na načine na koje shvaćamo svijet, naše mjesto i zadaće u društvu kao i odnos prema drugim ljudima. Međutim, koliko god važna, kultura sama po sebi ne može objasniti zašto se jedna politička zajednica opredjeljuje za specifični program društveno-političkog razvoja, te kako i zašto dolazi do promjena u ideološkoj sferi društva. Objašnjenje u terminima kulture ima smisla samo ako je element šireg eksplanatornog okvira, onog u kojem se uloga ideja u oblikovanju sociopolitičke zbilje promatra kroz prizmu njihove uvjetovanosti strukturalnim kategorijama kao što su klasa, država i politički sustav, te procesima na međunarodnoj i regionalnoj sceni. Drugim riječima, priznati ulogu ideja u kreiranju institucionalnog poretka društva ne vodi prihvaćanju kulturnih i religijskih konvencija kao povijesno zadanih konstanti koje u cijelosti determiniraju tijekom društvenog razvoja. Kulturne tradicije objekti su mnogostrukih borbi i multiplih instrumentalnih definicija i kao takve podložne promjenama u kojima se reflektiraju konkretni interesi ključnih društvenih aktera. Riječima velikog sociologa Barringtona Moorea:

„Kultura ili tradicija nije nešto što egzistira izvan ili neovisno od ljudi koji žive zajedno u društvu. Kulturne vrijednosti ne spuštaju se s neba da bi utjecale na smjer povijesti. Objašnjenje ponašanja u terminima kulturnih vrijednosti primjer je cirkularnog zaključivanja. Pretpostavka inertnosti, odnosno shvaćanje da kulturni i socijalni kontinuitet ne zahtijevaju objašnjenje zaboravlja da se sa svakom novom generacijom taj kontinuitet mora nanovo uspostaviti, nerijetko uz velike napore i patnju. U cilju održanja i transmisije vrijednosnog sustava ljude tuku, zlostavljaju, šalju u zatvore i koncentracijske logore, potkupljuju, proglašavaju herojima i potiču na čitanje novina, stavljaju pred zid i strijeljaju, a ponekad čak uče i sociologiju. Govoriti o kulturnoj inerciji znači previdjeti ulogu indoktrinacije i obrazovanja u održanju konkretnih interesa i privilegija, kao i zanemariti komplicirani proces prenošenja kulture s jedne generacije na drugu“ (Moore, 1967.:486).

ISLAMIZAM KAO MODERNI DRUŠTVENI POKRET

Suvremeni islamski preporod treba promatrati u njegovom sociopovijesnom kontekstu, kao element društvene promjene i kao odgovor na strukturalnu krizu bliskoistočnih društava koja je kulminirala u zadnjoj četvrtini 20. stoljeća. On uključuje raznovrsne kolektivne aktere koji djeluju u ime islama - grupe za molitvu i učenje, kulturna društva i karitativne organizacije, grupe za promicanje poruke islama (*dawa*), politička udruženja i stranke, militantne islamske organizacije i terorističke skupine. Ti se akteri, dakako, međusobno razlikuju ali ono što ih povezuje - neovisno o tome da li svoje djelovanje vide u području civilnog društva ili sferi politike, da li posjeduju čvrstu formalnu organizaciju ili su tek labavo povezane neformalne grupe, te da li koriste legalna sredstva političke borbe ili pribjegavaju nasilju - jest djelovanje orijentirano na transformaciju društva i njegovih institucija. Stoga je najbolje dinamiku, proces i organizaciju islamskog aktivizma razumijevati u terminima kolektivne akcije, kao elemente protestnih pokreta koji nisu svojstveni samo sociokulturnoj formaciji islama. Drugim riječima, suvremeni islamski aktivizam nije *sui generis*. Unatoč postojanju ideoloških i svjetonazorskih razlika, kolektivna akcija sama po sebi i njezini mehanizmi demonstriraju konzistentnost islamizma s drugim modernim društvenim pokretima (Wictorowicz, 2004.:3). Islamistički pokret djeluje u specifičnom socijalnom kontekstu, koristi različite organizacijske resurse mobilizacije i transformacije individualnog nezadovoljstva u kolektivni protest, taktički se i strateški prilagođava specifičnim konfiguracijama političkog prostora, te aktivno sudjeluje u procesu konstrukcije značenja. U tom smislu, on nije skup nepovezanih manifestacija tradicionalne islamske religioznosti već smisleni i organizirani protest protiv prevladavajućih obrazaca društvenog i političkog života u regiji.

Ugledni egipatski sociolog Hilal Dessouki upozorio je još 1982. godine da razumijevanje suvremenog islamskog preporoda otežava ne samo nedostatak pouzdanih informacija o karakteru islamističkih grupa i organizacija već i odsutnost akademskog opreza kod značajnog dijela zapadnih promatrača. Unatoč tome što je danas, zahvaljujući naporima brojnih istraživača, naše znanje o ideologiji, organizacijskoj

strukturi, karakteru vodstva i socijalnoj bazi islamističkog pokreta znatno poraslo, tendencije na koje je Dessouki (1982.:5) upozorio prije gotovo tri desetljeća i dalje su prisutne u literaturi koja se bavi fenomenom islamske politike:

Senzacionalizam. Posljednja tri desetljeća, a osobito nakon 11. rujna, svjedočimo zamagljivanju granica između ozbiljnih akademskih studija i novinarsko-publicističke literature na temu islamskog preporoda. Iako radovi pojedinih novinara s dugogodišnjim dopisničkim stažom na Bliskom istoku imaju nesumnjivu akademsku vrijednost, na policama knjižara nerijetko se mogu naći knjige u kojima instant eksperti upozoravaju zapadnu javnost na opasnosti koje islam predstavlja za zapadne vrijednosti i način života. Rezultat takvih „ekspertnih“ analiza je nepotpuno i iskrivljeno shvaćanje fenomena islamskog preporoda koje se iscrpljuje u slikama pokrivenih žena, žrtava terorističkog nasilja i egzekucija pod okriljem šerijatskih sudova.

Poricanje da je riječ o povijesno novom fenomenu. Radi se o sklonosti da se suvremeni islamistički pokret promatra kao nastavak ranijih formi islamskog aktivizma. Budući da suvremeni islamizam ponavlja teme ranijih revivalističkih pokreta, kao što je inzistiranje na striktnoj primjeni odredbi islamskog prava, tvrdi se da on ne predstavlja povijesno distinktivan fenomen koji bi zahtijevao nezavisno istraživanje. Međutim, kao što je već rečeno, on se i ideološki i organizacijski značajno razlikuje od svojih prethodnika, lociran je u gradovima i element je modernog političkog polja, što sve utječe na razlike u strategijama mobilizacije socijalne podrške i političkog djelovanja. Sociološki i intelektualno gledano, suvremeni islamistički pokret proizvod je modernog svijeta. On uključuje aktivističke grupe koje islam shvaćaju kao religiju i kao političku ideologiju i koje stoga predstavljaju otklon od islamske tradicije. Povrh toga, islamističke organizacije i stranke, s izuzetkom Irana, ne vode tradicionalne vjerske vođe već laička inteligencija s diplomama pretežito prirodnih i tehničkih znanosti. Socijalna baza islamističke podrške u zemljama Bliskog istoka nije locirana u ruralno-tradicionalističkim sredinama već u velikim urbanim centrima i među širokim slojevima mobilne srednje i niže srednje klase koja je usvojila vrijednosti konzumerizma i koja teži socioekonomskoj promociji.

Retrogradni karakter. Nerijetko se islamistički pokret opisuje kao retrogradni fenomen, kao anakronizam u svijetu koji se temelji na racionalnom uvidu i znanosti. Istina je da islamisti nerijetko izražavaju shizofreni stav prema modernosti - prihvaćaju dostignuća moderne znanosti i tehnologije ali odbacuju kulturni projekt modernosti. Međutim, ne treba zaboraviti da je u svijesti islamista sekularizacija neraskidivo povezana s kolonijalnom dominacijom i represijom tzv. progresivnih arapskih režima koji su islam percipirali kao prijatnu i kočnicu društvenog razvoja. Stoga odbacivanje zapadnih sekularnih političkih i razvojnih modela ne predstavlja isključivo bijeg od modernosti izražen u formi političke artikulacije težnje za povratkom u zlatno doba islama već i potragu za novim i učinkovitim formulama društvenog razvoja za koje se vjeruje da, upravo zato što su izraz autentične islamske kulture, mogu polučiti pozitivne rezultate.⁹ Suvremeni islamizam je istovremeno poziv na povratak izvornim

⁹ Prema Rachidu al-Ghannouchiju, prvaku tuniskog islamističkog pokreta *al-Nahda* (Buđenje, Preporod), problem ne leži u modernosti kao takvoj već u „pseudomodernosti“ i „pseudosekularizaciji“ radikalnih arapskih režima koji su državu pretvorili u instrument

vrijednostima i praksama islama, pobuna protiv prevladavajućih socioekonomskih i političkih odnosa u muslimanskom svijetu i zahtjev za ukidanjem postojećeg sustava nejednake raspodjele moći u međunarodnim odnosima.

Kao što je već rečeno, karakter islamske politike razlikuje se ovisno o tome tko formulira što je „pravi“ islam i koja je njegova uloga u državi i društvu - radi li se o režimskom islamu vladajućih elita i s njima povezane službene uleme¹⁰ ili o opozicijskom islamu islamističkih skupina koje svoj aktivizam temelje na uvjerenju da je islam *din wa dawla* - religija i država. Budući da sociopovijesno iskustvo muslimana nije monolitno, tako nisu ni programi ni aktivnosti tih skupina. Sunitski i šijitski islamizam nisu identični fenomeni; oni pokazuju značajne razlike u strukturi vodstva i shvaćanju političkog autoriteta. Nadalje, kvalitativne razlike u programima i tretmanu društva postoje i među sunitskim islamistima. Dok su radikalne islamističke skupine u Egiptu i Alžiru, a od nedavno i u Iraku, izabrale ambiciozne ofenzivne strategije i mehanizme osvajanja vlasti, druge preferiraju suradnju i postupnu promjenu, kao što je slučaj u Jordanu, Jemenu ili Kuvajtu. Iako sve te grupe povezuje snažna identifikacija s islamskom tradicijom, njihove se interpretacije te tradicije u mnogim točkama značajno razlikuju. One se zalažu za implementaciju šerijatskog zakona i uspostavu islamskog poretka (*nizam islami*), ali pod time nerijetko podrazumijevaju dijametralno različite koncepcije političkog i socioekonomskog sustava. Naglašavanje određenih aspekata islamske povijesti nauštrb drugih govori u prilog teze da politizacija islama u suvremenom kontekstu ne predstavlja puko oživljavanje islamske tradicije već *visoko selektivnu* i ideološki motiviranu *reformulaciju* te tradicije u svrhu suočavanja s izazovima vremena.

Temeljno polazište ovog rada predstavlja uvjerenje da kulturni esencijalizam, kao shvaćanje da se društvena i politička zbivanja u nekoj zemlji ili regiji mogu u cijelosti objasniti preko osobina njihovih distinktivnih kulturno-vjerskih tradicija, vodi pogrešnim zaključcima o uzrocima i karakteru recentne politizacije islama. Naime, pozivati se isključivo na specifične karakteristike islamskog svjetonazora i tradiciju islamske političke teorije u objašnjenju važnosti islamske politike u zemljama kao što su, primjerice, Egipat i Iran, nije ništa manje problematično od objašnjenja koja su uzroke raspada Jugoslavije i rata u Hrvatskoj pronalazili u tzv. balkanskom mentalitetu i povijesno naslijeđenoj kulturi nasilja. Iako klasična tradicija islamske političke misli igra važnu ulogu u definiranju onoga što se u značajnim segmentima muslimanskih zemalja danas smatra legitimnim tipom društvenog i političkog sistema, ona nije u stanju objasniti zašto je u zadnjoj četvrtini dvadesetog stoljeća

totalne represije. Lažna modernost ne manifestira se u odvajanju religije od države već u podvrgavanju religije, njezinih institucija i simbola, kontroli države. Tuniski islamisti, kaže Al-Ghannouchi, teže „izvornoj modernosti koja uključuje ljudsku emancipaciju i pravo na slobodu izbora, promicanje znanosti i tehnološkog razvoja, izgradnju demokratskog sustava i poštivanje suverenosti naroda. Ipak, mi trebamo ući u modernost vlastitim putem, a ne nužno oponašajući put Francuske, SAD-a ili Rusije. U tome se islamistički pristup modernosti razlikuje od onog vesterniziranih muslimanskih elita“ (Ghannouchi, 2002.:106).

¹⁰ Ulema (jed. *alim*) je sloj vjerskih učenjaka, poznavatelja islamske doktrine i islamskog pravnog nauka (*fikh*).

došlo do jačanja islamističkog pokreta i oživljavanja interesa za religiju među arapskim masama. Kulturni esencijalizam pati od ozbiljnih metodoloških slabosti, prije svega zbog ignoriranja činjenice da se kulturne i vjerske tradicije razvijaju unutar šireg sociopovijesnog konteksta i da islam, baš kao i ostale svjetske religije, predstavlja povijesno dinamičnu i varijabilnu sociokulturnu formu koja dopušta različite, često suprotstavljene interpretacije svetog teksta. Ne treba zaboraviti da od sredine devetnaestog stoljeća u muslimanskom, osobito arapskom svijetu postoje različita shvaćanja o socijalnim i političkim implikacijama kuranske poruke koja su često bila povod žestokim sukobima oko značenja i relevantnosti islama u modernom društvu. U tom smislu, suvremene islamističke interpretacije odnosa islama, društva i politike predstavljaju tek jedno moguće čitanje Kur'ana i *Sunne*¹¹ koje više ovisi o potrebama i namjerama interpretatora nego o karakteristikama teksta na koji se pozivaju. Stoga se razumijevanje razloga zbog kojih je to čitanje postalo prominentno u zadnjim desetljećima prošlog stoljeća u daleko manjoj mjeri tiče razumijevanja samog teksta negoli suvremene zbilje muslimanskih društava (Matić, 2008.:288).

Ovaj rad predstavlja pokušaj da se ponudi uravnoteženo razumijevanje uzroka, karaktera i posljedica politizacije islama na prostoru Bliskog istoka. Egipat ćemo uzeti kao predložak analize i to ne samo zato što je on domovina islamističke organizacije koja je izvršila presudan utjecaj na oblikovanje suvremene islamističke politike već i stoga što vjerujemo da budućnost cijele regije ovisi o ishodu egipatske tranzicije. U nastavku teksta detaljnije ćemo se pozabaviti problemom sociopovijesne uvjetovanosti egipatskog islamističkog pokreta, organizacijskim ustrojstvom i karakterom aktivizma Muslimanskog bratstva, te kontroverzijama glede njegove uloge u budućem političkom životu Egipta.

NASTANAK I RAZVOJ MUSLIMANSKOG BRATSTVA

Islamski fundamentalizam smatra se, makar netočno, monolitnim, nasilnim pokretom i jednom od glavnih prijetnji regionalnoj stabilnosti Bliskog istoka i zapadnim interesima u širem muslimanskom svijetu.¹² Iranska revolucija 1978.-79. skrenula je pažnju svijeta na islamski fundamentalizam. Bio je to šijitski događaj u dominantnom sunitском (90%) muslimanskom svijetu. Ta je revolucija kao nijedan događaj prije dramatično pokazala moć probuđenog islama. Makar je iranski utjecaj imao ograničene vanjskopolitičke dosegе u pogledu „izvoza“ revolucije, proces širenja islamskog fundamentalizma zahvatio je sva muslimanska područja: od sjeverne Afrike, preko Bliskog istoka do jugoistočne Azije. Možda su se najsnažnije manifestacije

¹¹ *Sunna* je praksa Poslanika koju su muslimani prihvatili kao normu i ideal za cjelokupno ljudsko ponašanje.

¹² Pojam muslimanskog svijeta i muslimanske zajednice teško je jednoznačno odrediti. Islam je danas druga najrasprostranjenija religija u svijetu, s oko 1,5 milijardi sljedbenika, od čega ih tek oko 300 milijuna pripada arapskom svijetu. Možda je za ispravnije shvaćanje tog pojma potrebno poći od činjenice da muslimansku zajednicu čine muslimani koji žive u 57 država koje čine Organizaciju islamske konferencije (*Organization of the Islamic Conference*). Vidi: Quaker Council for European Affairs, 2007.:39.

islamskog fundamentalizma dogodile/događale u najnaprednijim i „najmodernijim“ (prividno ili stvarno sekularnim) zemljama muslimanskog svijeta kao što su Egipat, Iran, Libanon i Tunis, palestinsko područje. Već ovih nekoliko rečenica ukazuje na slojevitost i složenost suvremenog islamističkog pokreta. Stoga potpunije razumijevanje fenomena političkog islama, koje je podloga za pružanje adekvatnog odgovora izazovu koji zahtijeva temeljitiju analizu svih njegovih različitih manifestacija u pluralitetu sociopolitičkih kontekstualnih ukupnosti) u kojima se pojavljuje. Politički islam uključuje tri dimenzije djelovanja: od socijalno-karitativnog i misionarskog djelovanja (*al da'wa*), preko utemeljenja političkih pokreta i stranaka, koji se pretežno služe političkim, miroljubivim sredstvima (*al harakat al islamiyya al siyassiyya*), pri čemu islamisti priznaju legitimitet nacionalnim državama i vlastima u kojima djeluju kao što se to može vidjeti u Alžiru, Egiptu, Jordanu, Tunisu, Maroku, Turskoj, do korištenja radikalnih sredstava uključujući oružano nasilje odnosno sveti rat/džihad (*al jihad*) i terorizam (Bilandžić, 2010.:111-116). Razumijevanje unutarnjih različitosti političkog islama i islamskog fundamentalizma¹³, bar u sociopovijesnom kontekstu, nije moguće bez razumijevanja najmoćnijeg islamskog/islamističkog pokreta dva-desetog stoljeća: Muslimanskog bratstva.

Od kraja petnaestog stoljeća i protjerivanja s Pirinejskog poluotoka muslimani su postupno počeli gubiti svoj utjecaj u tadašnjim svjetskim kretanjima. Poraz kod Beča 1683. godine, francuska okupacija Egipta na prijelazu iz 18. u 19. stoljeće, kao i britanska okupacija tog područja 1880-ih koja će potrajati do 1954. godine bili su nastavak tog procesa. U okvirima koncepta kemalizma¹⁴, Otomanski kalifat, koji je simbolizirao jedinstvo islamske vjernosti, početkom 1920-ih bio je ukinut i stvorena je sekularna turska država. U međuvremenu, u revolucionarnim previranjima 1919.-1922., Egipat je stekao neovisnost od Britanije, iako je zemlja i dalje bila pod bitnim britanskim utjecajem. U tim okvirima, u Egiptu, ali i ostalima muslimanskim područjima, počinju se javljati reformistički pokreti koji su nastojali povratiti ugled sputanog muslimanskog mišljenja i otrgnuti muslimanske prostore utjecaju europskih kolonizatora. Muslimanski svijet nalazio se u stanovitoj smetenosti, a podrivanje islamskih vrijednosti od strane europskih kolonizatora bilo je sve izraženije. Bio je to povijesni kontekst nastanka onoga što će se pet desetljeća kasnije nazvati strategijom političkog islama, simbioze politike i islamske vjere. Njezini začeci nalaze se u organizaciji Društvo Muslimanskog bratstva (*ar. Jamaat Al-Ikhwan al Muslimun*) koju je u Ismailiji u Egiptu u ožujku 1928. godine osnovao Hassan al-Banna. Brat-

¹³ Pojedini autori smatraju da je ispravnije umjesto pojma „islamski fundamentalizam“ koristiti pojmove „islamski preporod“ (*revivalism*) i „islamski aktivizam“ koji su manje vrijednosno opterećeni i imaju korijen u islamskoj tradiciji. Prema njima pojam „fundamentalizam“ opterećen je zapadnim kršćanskim stereotipima i implicira monolitnu prijetnju koja realno ne postoji. Također ističu kako islam ima dugu tradiciju buđenja (*tajdid*) i reformi (*islah*). Vidi. Esposito, 2001.:30-31.

¹⁴ Riječ je o ideologiji i modelu modernizacije muslimanskih društava koji se vežu uz ime osnivača moderne turske države - Mustafe Kemala Atatürka. Kemalizam sadrži šest načela: republikanizam, sekularizam, jezik kao definicija nacije, populizam i naglašavanje suvereniteta, revolucionarnost i etatizam koji ističe ulogu države u odnosu na državne interese u gospodarskom razvoju, društvu, kulturi i obrazovanju (Kulenović, 2008.:75).

stvo se zalagalo za socijalnu reformu na načelima Kur'ana, koji je prema njihovom mišljenju „vrhovni zakon“ i sadrži moralna načela univerzalnog karaktera, zbog čega muslimansko društvo ne treba težiti europskim vrijednostima (Kepel, 2002.:27-30; Hiro, 2003.:344-346; Kulenović, 2008.:97-100).

Od svojih početaka, Bratstvo kombinacijom antiimperijalizma, islama i sociopolitičkog aktivizma unutar širokih društvenih slojeva nastoji stvoriti islamsko društvo. To je pokret usmjeren na djelovanje „odozdo prema gore“. Djelovanjem „korak po korak“, koncentracijom na propovijedanje (*dawa*) i edukaciju (*tarbiyya*) Bratstvo je prvenstveno željelo utjecati na promjene pojedinca, obitelji i konačno cjelokupnog društva. Hassan al-Banna je shvaćao da je položaj muslimana, prije svega, bio muslimanski problem, koji su oni sami stvorili jer se nisu pridržavali islama. Stoga je primarni zadatak muslimana obnova njihove vjere i buđenje, a zatim preporod. Bolju budućnost za islam i muslimansku zajednicu trebalo je postići „društvenom revolucijom“, koja je, prema al-Banni, podrazumijevala preobražaj (islamizaciju) individue u društvu te koncept građanskih obaveza u kojem su interesi zajednice iznad pojedinačnih (Esposito, 2001.: passim). U Egiptu je želio stvoriti islamski poredak (*al-nizam al-islami*), utemeljen na islamskim normama (Cronin, 2009.:137). Također, islamski modernizam smatrao je, Zapadom, korumpiranom varijantom islama i među prvima je otvoreno postulirao suštinsku inkompatibilnost islama i zapadne modernosti (Townshend, 2003.:113). Umjesto toga, shvaćajući egipatsko (i islamska) društva politički slabima, ovisnima o kolonizatorima, a u kulturnom pogledu prepuštena okolnostima, ponudio je islamski odgovor na izazove muslimanskog društva 20. stoljeća. Vjersko-kulturnu prodornost Zapada (obrazovanje, pravni poredak, običaji, vrijednosti) smatrao je daleko kobnijim na dužu stazu nego političku intervenciju zato što je ona ugrožavala istinski identitet i opstanak muslimanske zajednice. Karizmatični Hassan al-Banna prožet islamom, s izvanrednim organizacijskim i oratorskim sposobnostima postupno je gradio discipliniranu, efektivnu i masama usmjerenu organizaciju. Njegove razumljive poruke o socijalnim i političkim prilikama egipatskog društva bile su u izravnoj vezi sa samopoštovanjem i životnim problemima širokih društvenih slojeva što im je zauzvrat jačalo nadu u rješavanje svih nedaća kroz uspostavu islamskog društva i islamske države. Spajajući islamsku misao i akciju Hassan al-Banna je stvorio moćnu organizaciju, angažiranu u političkom i društvenom aktivizmu (Esposito, 2001.:passim).

Prvih godina postojanja Bratstvo je svoje aktivnosti koncentriralo isključivo na područje Ismailije. Bilo je to apolitično religijsko društvo usmjereno društvenoj solidarnosti i pružanju pomoći društvenim masama. Primarno je bilo orijentirano na privlačenje članova, diskusije o religijskim i moralnim reformama te izgradnju mreže društvenih organizacija. Godine 1932. al-Bana je shvatio da je za rast utjecaja organizacije potrebno premještanje sjedišta u Kairo. Bratstvo je u to vrijeme počelo s izdavanjem vlastite publikacije, a održana je i prva konferencija Muslimanskog bratstva. Članstvo je počelo dramatično rasti. Do 1930. godine Bratstvo je diljem Egipta imalo pet ogranaka, do 1932. petnaest, a čak tri stotine do 1938. godine u kojima je, prema procjenama, bilo do 150.000 članova (nav. Munson, 2001.). Razlog početnog širenja i jačanja pokreta diljem Egipta svakako se nalazi i u činjenici da je

Bratstvo u skladu sa svojim imenom bez ikakve diskriminacije izgrađivalo istinske, bratske odnose među svojim članovima ili simpatizerima. Tu je odliku Muslimansko bratstvo zadržalo do današnjih dana. Do 1949. godine Bratstvo je postalo najveća organizacija u Egiptu: imalo je 2000 ogranaka diljem Egipta u kojima je bilo učlanjeno do 600.000 članova (Munson, 2001.).¹⁵ Razdoblje najveće ekspanzije Bratstva (1932.-1954.) uključivalo je i stvaranje ogranaka izvan Egipta. Prvi ogranak stvoren je u Siriji (1937.), a zatim i ogranci u Jordanu, na palestinskom području (Transjordaniji), Libiji, Sudanu, Libanonu, Iraku, itd. Time je započeo vrlo opsežan proces širenja Bratstva diljem svijeta.

Moćno Bratstvo postupno je postajalo izazov vladajućim nacionalnim i inozemnim elitama. Taj je izazov pojačan kada se Bratstvo okrenulo i političkom djelovanju. Arapski ustanak u Palestini 1936.-1939. bio je katalizator promjena. Bratstvo je pružilo snažnu podršku palestinskom ustanku što je ojačalo njegov utjecaj u Egiptu. Izlazak na izbore 1941. godine, pokretanje zahtjeva za reformama u Egiptu i isticanje zahtjeva za odlaskom Britanaca konfrontirali su organizaciju s vlastima. Britanske vojne vlasti naložile su al-Banni da napusti Kairo, zatvorile čelnike Bratstva i zabranile demonstracije. Muslimansko bratstvo je 13 godina nakon osnivanja prvi put zabranjeno. Drugi svjetski rat više je okupirao egipatsku vlast nego pokret za religijskim reformama. Čelnici Bratstva su pušteni na slobodu i organizaciji je dozvoljeno djelovanje. Bratstvo je u tom razdoblju ne samo organizacijski raslo, već se i radikaliziralo. Stvoreno je tajno vojno krilo, „*Secret Apparatus*“ (ar. *Tanzim Al Khass*). Otkrivanje arsenala oružja od strane egipatske policije u posjedu Bratstva bilo je povod za njegovu zabranu 1948. godine. U prosincu iste godine pripadnici Bratstva ubili su čovjeka odgovornog za zabranjivanje organizacije - egipatskog premijera Mahmuda Fahmia al-Nuqrashia. Dva mjeseca poslije egipatske su vlasti ubile Hassana al-Bannu (Cronin, 2009.:138-139; Munson, 2001.). U tom razdoblju Muslimansko bratstvo je dodatno ojačalo vjeru u sebe kao egipatskih domoljuba i arapskih nacionalista uzimajući bitno sudioništvo u I. arapsko-izraelskom ratu (1948.) i Sueskoj krizi tri godine poslije.

U ljeto 1952. grupacija „slobodnih časnika“ izvršila je u Egiptu vojni udar. Monarhistički režim je srušen i stvorena je Republika. Između „slobodnih časnika“ i Bratstva postojale su snažne veze, a takav odnos je zadržan i u prvim godinama novouspostavljene vlasti koja je Bratstvu dozvolila djelovanje. No, situacija se ubrzo izmijenila. Osjećajući se iznevjerenima zbog obećane, a neizvršene islamizacije egipatskog društva, u listopadu 1954. godine Muslimansko bratstvo izvelo je neuspješan atentat na prvog egipatskog predsjednika Gamala Abdala Nassera (Leiken i Brooke, 2007.). Egipatske su vlasti odgovorile represijom: Muslimansko bratstvo opetovano je zabranjeno, tisuće njegovih članova je uhićeno, a šestorica njih osuđena na smrt.

U kasnim pedesetim i šezdesetim godinama 20. stoljeća, kao rezultat sukoba Muslimanskog bratstva i egipatske države, dolazi do radikalizacije islamističke ideologije. Ideologija islamskog *revivalisma* u Egiptu postala je militantnija i borbenija.

¹⁵ Pojedini autori iznose podatke o postojanju čak 5000 ogranaka do 1946. godine (Hiro, 2003.:344).

Odgovornost za to snosi Sayyid Qutb, čovjek koji će kasnije postati vodeći ideolog militantnom dijelu islamističkog pokreta, uključujući i najradikalniju Al-Kaidu. Po povratku s dvogodišnjeg studija u Sjedinjenim Američkim Državama, Qutb se vratio u Egipat i 1951. pridružio Muslimanskom bratstvu, gdje je preuzeo kontrolu nad njegovim odjelom za promidžbu i ideološko obrazovanje. Makar je u SAD, kako je tvrdio, došao s osjećanjem divljenja, doživio je kulturni šok koji ga je učinio još religioznijim i uvjerio u moralnu dekadenciju zapadne civilizacije i njezine antiarapske predrasude. Državna represija spram Bratstva, njegovo uhićenje, te psihičko i fizičko zlostavljanje kojem je podvrgnut tijekom izdržavanja petnaestogodišnje kazne zbog protudržavnog djelovanja, dodatno su radikalizirali Qutbov pogled na svijet.¹⁶ Pod tim utjecajima preoblikovao je ideološka uvjerenja al-Banne u revolucionarni poziv na oružje. Zaključio je da su dotadašnji miroljubivi pokušaji da se izazove promjena unutar postojećih represivnih muslimanskih političkih sustava bili uzaludni te da je džihad jedini način da se uvede novi islamski poredak. Bio je to ozbiljan izazov egipatskim vlastima. Qutb je ponovno uhićen u kolovozu 1965., optužen je za urotu za rušenje vlasti, osuđen na smrt te obješen u kolovozu 1966. godine. U godini uhićenja Qutba, Bratstvo je opet zabranjeno.

U eri Anvara al-Sadata, koji se prvotno pokazao kao pokrovitelj islamskog buđenja, Bratstvo je rehabilitirano i ponovno je otvoreno djelovalo. Makar nepriznato kao politička stranka, Bratstvo je ostvarilo *modus vivendi* sa Sadatovom vladom, kojoj je između ostalog, služilo kao branik protiv naserista i socijalista. U naredna dva desetljeća Muslimansko bratstvo je u potpunosti izgradilo svoju organizaciju, usvajajući politiku umjerenog reformizma pod Sadatom i njegovim nasljednikom Hosnijem Mubarakom. Tijekom 1970-ih Bratstvo se više okreće socijalnom radu, brinući se za socijalne probleme stanovnika Egipta što im je, posebno kod siromašnih slojeva, donijelo veliku popularnost. Vodstvo se odreklo nasilja i sukoba te je bilo kritički usmjereno spram islamskih radikalnih grupacija koje su primjenjivale silu. Usmjerenje Bratstva bila je postupna islamizacija egipatskog društva miroljubivim metodama političke borbe koju su radikali odbacivali. U tom kontekstu formirala se još jedna u nizu kontroverzija koja se vezuje uz Muslimansko bratstvo i njegovo shvaćanje od strane Zapada kao monolitnog nasilnog pokreta i ishodišta nasilnog islamskog fundamentalizma. Umjerenost Bratstva nagnala je neke njegove radikalnije grupacije na odvajanje od matice i stvaranje terorističkih organizacija u Egiptu krajem 1970-ih. Islamski džihad (*ar. al-Jihad al-Islami*) i Islamska grupa (*ar. al-Gama'at al-Islamiyya*) nastali su na temeljima Muslimanskog bratstva. Upravo te dvije organizacije izvršile su i atentat na Anvara al-Sadata u listopadu 1981. godine.¹⁷ U razlozima tog aten-

¹⁶ Sayyid Qutb je uhićen nakon pokušaja atentata na Nassera, u studenom 1954. godine. No, nije suđen zajedno s ostalim čelnicima Bratstva za navodnu umiješanost u pokušaj atentata. U tom postupku protiv čelnika Bratstva bio je svjedok. U procesu zbog protudržavnog djelovanja u srpnju 1955. osuđen je na 15-godišnju kaznu zatvora i teški rad. Na inzistiranje iračkog predsjednika Abdula Salama Arefa, i bitno narušenog zdravlja, u svibnju 1964. godine pušten je iz zatvora (Musallam, 2005.:150; Enciklopedija urota, 2010.:79-80)

¹⁷ Izvršitelj atentata bio je poručnik egipatske vojske i član Islamskog džihada Khalid Ahmed Showky Al-Islambouli. Poslije je utvrđeno da je suučesnik u atentatu bila i islamska grupa

tata presudno treba tražiti i razloge nastanka Islamskog džihada i Islamske grupe. Pod američkim pritiskom i uz posredovanje predsjednika Jimmyja Cartera u rujnu 1978. godine u Camp Davidu potpisan je sporazum između Egipta i Izraela (*Camp David Accords*). Sporazum je bio dio nastojanja usmjerenog na stabilizaciju situacije na Bliskom istoku nakon IV. arapsko-izraelskog rata 1973. godine. Njime su države međusobno priznate, Izrael se obvezao na povlačenje sa Sinajskog poluotoka, dok je Izraelcima omogućen nesmetan prolaz kroz Sueski kanal. Potpisivanje sporazuma i egipatsko priznavanje Izraela izazvalo je nezadovoljstvo u dijelu muslimanskih država. Za radikalne egipatske i ine islamske krugove sporazum je bio izdaja, koju Muslimansko bratstvo nije dovoljno snažno osudilo. U isto vrijeme, od izraelskog i palestinskog ogranka Muslimanskog bratstva stvoren je i Islamski pokret otpora ili Hamas (ar. *Harakat al Muqawama al Islamiyya*). Operativno djelovanje Hamas je započeo devet godina nakon osnivanja, nakon prve palestinske intifade (ustanak) 1987. godine. Narednih godina Hamas je postao jedna od najsmrtonosnijih islamističkih (džihadističkih) terorističkih organizacija (Bilandžić, 2010.). Kontroverzije svakako izazivaju i tvrdnje o stanovitj povezanosti Bratstva i Al-Kaide kroz niz osoba: Abdullaha Azzama, osnivača Al-Kaide i člana jordanskog ogranka Bratstva, Aymana al-Zawahirija, ideologa Al-Kaide i ranijeg člana egipatskog Bratstva, Khalida Muhammada, planera udara Al-Kaide na SAD 11. rujna 2001., člana kuvajtskog ogranka Bratstva (Loftus, 2004.; Gold, 2011.).

Uz fokusiranje na umjerenost, Muslimansko bratstvo je u tom razdoblju definitivno i transformirano te se posvetilo i političkom djelovanju institucionalno priznatim metodama (Gerges, 2005.). Prihvatanjem političkog pluralizma i parlamentarne demokracije tijekom 1980-ih stvarali su i političke koalicije sa sekularnim političkim strankama. Definitivno su se konstituirali kao najveća i najmoćnija islamistička organizacija koja je istovremeno prakticirala politički i društveni aktivizam. Pod svoju kontrolu stavili su veliku mrežu banaka, investicijskih fondova, džamija, škola, medicinskih i pravnih službi, poljoprivrednih zadruga te kompanija za masovnu komunikaciju. Bratstvo je postalo glavna snaga u profesionalnim organizacijama i sindikatima (odvjetničkim, inženjerskim, novinarskim, liječničkim) te na sveučilištima. Uz društveni aktivizam, dokazali su se kao efikasan gospodarski faktor te glavna politička opozicija koja je svoju kritiku egipatskog sustava izlagala u kontekstu poziva za veću demokratizaciju, političko predstavljanje i uvažavanje ljudskih prava. Onemogućeni da samostalno sudjeluju na izborima za parlament (ar. *Majlis Al-Sha'ab*) postali su članovi koalicija. U koaliciji s „Novom strankom Wafd“ (ar. *Hizb al-Wafd al-Jadid*) osvojili su 1984. godine 12 parlamentarnih mjesta. Tri godine poslije u „islamističkoj koaliciji“ s tadašnjom Socijalističkom radničkom strankom (ar. *Hizb al-Amaal*) i Liberalnom strankom (ar. *Hizb al-Ahrar*), pod sloganom „islam je rješenje“, osvojili su 17% glasova odnosno 32 parlamentarna mandata. Time su postali glavni politički protivnik vlasti Hosnija Mubaraka (Esposito i Piscatori, 1991.; Esposito, 2001.:pasim). Svoju moć Bratstvo je potvrdilo na izborima 2005. godine:

koja je zbog toga čina izrazila žaljenje nakon odustanka od terorizma krajem 1990-ih (Gerges, 2005.; Esposito, 2001.).

osvojili su 20% glasova, odnosno 88 od ukupno 454 parlamentarnih mjesta,¹⁸ dok su ostale opozicijske stranke osvojile 34 mandata (Al Jazeera, 2010.).

ORGANIZACIJA I DJELOVANJE MUSLIMANSKOG BRATSTVA

*Allah je naš cilj, Poslanik je naš vođa, Kur'an je naš ustav,
džihad je naš put, smrt na Božjem putu je naša želja.
(moto Muslimanskog bratstva, nav. Vidino, 2005.)*

Za potpunije razumijevanje organizacije i djelovanja Muslimanskog bratstva potrebno je odgovoriti na temeljno pitanje: što je to Bratstvo? Je li to religijski pokret ili organizacija, politički pokret, društveni pokret, ili nešto četvrto. Odgovor na to pitanje nije jednoznačan. Muslimansko bratstvo uključuje sve naznačene dimenzije. I više od toga. Najprecizniji odgovor na pitanje što je Bratstvo sredinom 1980-ih pružio je njihov tadašnji lider Umar al-Tilmisani. Polazeći od shvaćanja kako islam istovremeno uključuje vjeru i državu, Tilmisani je istaknuo da je Bratstvo više od političke stranke ili karitativne, reformističke udruge. To je svjetska duhovna organizacija koja uključuje promicanje poruke islama, metoda kojom se slijedi *Sunna*, životni realitet u čijem središtu se nalazi čistoća duše, političko udruženje, sportsko udruženje, edukacijska i kulturna organizacija, poduzetničko udruženje te društveni koncept (nav. Abed-Kotob, 1995.).

Muslimansko bratstvo je najstarija, najveća i najutjecajnija islamistička organizacija na svijetu. Prema procjenama ima ogranke u svim islamskim državama, Europi i Sjevernoj Americi (u 70 država) te više milijuna članova i simpatizera. Unatoč stoljetnom postojanju Muslimanskog bratstva podaci o njegovoj unutarnjoj organizaciji nisu dostupni. Razloge za tajnovitost unutarnje strukture treba potražiti u činjenicama da je Bratstvo duže razdoblje svojeg postojanja zabranjeno, onemogućavano mu je javno djelovanje te je izloženo državnoj represiji. Unutarnja tajnost time je postala sredstvo onemogućavanja državnim strukturama za prodor u organizaciju i provedbu represije spram članova Bratstva. Makar je unutarnja organizacija Bratstva tajna, njegovo djelovanje je itekako javno.

Određeni podaci o unutarnjoj strukturi Muslimanskog bratstva ipak su poznati. Analizu organizacijske strukture među prvima je, u vrlo citiranoj studiji *Society of Muslim Brothers* (1969.), prikazao Mitchell P. Richard. Prema tim podacima koji su u određenoj mjeri doručeni službenim podacima Bratstva, organizacijsku strukturu čini nekoliko tijela: 1. Opća konferencija (*The General Organisational Conference*) je najviše tijelo Bratstva i čine je predstavnici svih ogranaka te se sastaje u određenim vremenskim intervalima; 2. Savjetodavno vijeće (ar. *Majlis Al-Shura*) planira i provodi opću politiku i nadzire ostvarivanje ciljeva Bratstva; 3. Izvršni odbor (ar. *Maktab Al-*

¹⁸ Donji dom egipatskog parlamenta (*Majlis Al-Sha'ab*) ima ukupno 454 mjesta od čega su 444 izborna, dok 10 članova parlamenta imenuje predsjednik države. Donji dom (*Majlis Al-Shura*) ima 264 člana.

Irshad Al-Aam) neposredno operativno provodi zadaće Bratstva i odgovoran je Šuri. Na čelu Izvršnog odbora je ravnatelj Bratstva (ar. *Murshid al-'Am*)¹⁹ koji koordinira aktivnosti svih ogranaka Bratstva (nav. Acikalin, 2009.; *The Transcripts*, 2011.). Egipatski ogranak Bratstva ima najveći utjecaj, no ne i naredbodavnu ulogu. S ostalim ograncima u svijetu povezan je u labavu „konfederaciju“. Svaki od ogranaka ima autonomiju djelovanja, između ostalog, određenu i nacionalnim interesima.

Kada je riječ o unutarnjoj strukturi, organizacija Muslimanskog bratstva može se okarakterizirati kao „federativna društvena mreža“ u kojoj ogranci razasuti diljem egipatskih urbanih i ruralnih sredina, kao i diljem svijeta, imaju bitnu ulogu. Članovi organizacije prije svega lojalnost i odgovornost iskazuju spram čelnika pojedinog ogranka te potom prema Bratstvu u cjelini. Bratstvo u pogledu članstva ima trorazinsku strukturu koja je uspostavljena na općoj konferenciji 1935. godine. U knjizi *Memoirs of a Call and Proselytizer* strukturu je definirao Hassan al-Banna, dok je analitičku razradu u studiji *Society of Muslim Brothers* prikazao Mitchell P. Richard. Članovi prve razine nazivaju se „asistenti“ (*assistants*) i od njih se jedino zahtijeva potpisivanje članske iskaznice i plaćanje članarine. Drugu razinu čine „povezani članovi“, „članovi u odnosu“ (*related members/associate brothers*) s Bratstvom. Oni moraju poznavati načela i ciljeve Bratstva, aktivno sudjelovati u njegovim aktivnostima odnosno aktivno provoditi sadržaj prisege poslušnosti Bratstvu. Na trećoj razini su „aktivni članovi“ (*active brothers*) i oni u potpunosti posvećuju svoj život Bratstvu. Također, oni trebaju na višoj razini poznavati Kur'an, prakticirati islamske obaveze, detaljno poznavati djelovanje Bratstva, proučavati društvena pitanja te govoriti kuranskim arapskim jezikom kad god je moguće (nav. Acikalin, 2009.; Munson, 2001.). Ovakav oblik organiziranja omogućava i neposrednu provedbu ideja Bratstva u praksi, rezultate njegovog djelovanja praktično osjećaju krajnji korisnici - široke društvene mase. Trorazinski „mrežno-ćelijski“ sustav organiziranja također je omogućio opstanak Bratstva i u uvjetima kada mu je bilo zabranjeno djelovanje. Prodor represivnih državnih struktura i provedba državne represije bila je bitno onemogućena.

Postavlja se pitanje što je uvjetovalo ili omogućilo ekspanziju i rast utjecaja Muslimanskog bratstva? To je pitanje moguće promatrati kroz različite teorije i perspektive pri čemu svaka od njih nudi djelomičan odgovor. Pojedine odgovore znanstvenici i stručnjaci pronalaze u analizama društvenih promjena i anomalije, teorijama strukturalnog pritiska (*Strain Theory*), teorijama urbanizacije, teorijama relativne deprivacije itd. Detaljnija analiza prelazi okvire ovog rada, no čini se da je harvardski sociolog Ziad Munson pružio uvjerljivo obrazloženje ekspanzije i utjecaja Bratstva. Prema njegovu mišljenju, uz djelomično obrazloženje koje nudi teorija političkog islama, najpotpunije obrazloženje je moguće pronaći u pojedinim konceptima (*concept of political opportunity structure*) iz okvira teorija društvenih pokreta koji promatraju

¹⁹ Dosadašnji lideri Muslimanskog bratstva su: Hassan al-Banna (1928-1949.); Hassan al-Hudaybi (1949-1972.); Umar al-Tilmisani (1972-1986.); Muhammad Hamid Abu al-Nasr (1986-1996.); Mustafa Mashhur (1996-2002.); Ma'mun al-Hudaybi (2002-2004.); Mohammed Mahdi Akef (2004-2010.) te Mohammed Badie koji je na čelu Bratstva od 16. siječnja 2010. godine.

odnos društvene mobilizacije i političkog okruženja. Povijesno promatrano tri su razloga širenja utjecaja Bratstva: a) zahtjevi za odlazak Britanaca iz Egipta, b) delegitimacija stranke Wafd koja je nakon Drugoga svjetskog rata izgubila utjecaj što je stvorilo politički vakuum u koji je ušlo Bratstvo te c) pružanje pomoći palestinskoj borbi protiv Izraela. U povoljnom političkom okruženju „mudra strategija“ Bratstva omogućila mu je jačanje utjecaja. Riječ je o odnosu između ideologije, organizacijske strukture i aktivnosti Bratstva prema svakodnevnom životu egipatskog naroda. Disperzirana „mrežna ćelijska struktura“ omogućila je primjeren pristup ciljnim društvenim skupinama u skladu s njihovim konkretnim potrebama, primjerice borba protiv siromaštva u ruralnim sredinama, zahtjevi za demokratizacijom u urbanim sredinama. Takva je mreža također omogućila djelovanje i u razdobljima kada je Bratstvo bilo zabranjeno, *de facto* stalno su djelovali. Organiziranje na tri razine omogućilo je da svaki pojedinac privrženost Bratstvu iskazuje te djeluje u skladu s vlastitim uvjerenjima i motivima bez obaveze trenutnog podčinjavanja ciljevima, ideologiji i akcijama Bratstva. Ideologija, organizacija i akcije Bratstva ustvari su međusobno ispremreženi. Ništa manje nije ni važno da je ustanovljavanje svakog ogranka podrazumijevalo i trenutno stupanje u realizaciju društvenih projekata od strane tog ogranka: izgradnja džamija, škola, bolnica, potpora lokalnom poduzetništvu, organiziranje sportskih programa. Na taj su način milijuni ljudi došli u kontakt s Bratstvom, dok je Bratstvo uvjerljivo ostvarivalo obećanja o socijalnim i gospodarskim promjenama. Bilo je dokaz da je islam istinski put k razvoju. Pokazao se efikasnijim sredstvom društvene i političke mobilizacije. Ideologija Bratstva nije apstraktna debata već praktična realnost implementirana kroz svakodnevne aktivnosti u skladu s potrebama širokih slojeva egipatskog stanovništva. Fizičko širenje organizacije bilo je i jest praćeno širenjem poruka u džamijama, koje su jedino mjesto okupljanja izvan dosega državnih kontrola i zabrana te pogodno za selekciju i novačenje kadrova (Munson, 2001.). Očigledno je da je Muslimansko bratstvo prvenstveno društveni pokret. Njegov je cilj društvo usmjereno na islam, ali ne nužno i stvaranje islamske države. No, fokusiranje na „islamizaciju društva“ više nego na „islamizaciju politike“ ne znači nepostojanje ambicija za stjecanje političke moći i osvajanje vlasti.

ZAKLJUČAK: USMJERENOST MUSLIMANSKOG BRATSTVA POLITIČKOJ DEMOKRACIJI ILI EKSTREMIZMU

Središnja kontroverzija koja se veže uz ime Muslimanskog bratstva jest je li riječ o umjerenom islamističkoj organizaciji ili je pak riječ o radikalnom usmjerenju. Američka administracija smatra ih monolitnim radikalnim pokretom koji nije moguće shvatiti bez osvrta na nasilnu prošlost i pokušaje da se nametne kao središnji egipatski religijski i politički pokret. Konzervativni krugovi strahuju od „iranizacije“ najveće arapske države. Islamolog Lutz Rogler sa Sveučilišta u Leipzigu, pak, smatra da je utjecaj Muslimanskog bratstva u Egiptu precijenjen. S druge strane, egipatski ideolog Al-Kaide, Ayman al-Zawahiri, optužuje ih da su tisuće mladih muslimana usmjerili na izbore umjesto prema džihadu (Leiken i Brooke, 2007.). Od nastanka

političkog islama krajem 1970-ih, Muslimansko bratstvo nalazi se između vlasti koje ih optužuju za džihad i džihadista koji ih optužuju za suradnju s vlastima (Gerges, 2005.:114). Je li zaista Muslimansko bratstvo radikaliziralo milijune muslimana diljem svijeta ili ih je pak odvučlo od nasilja i usmjerilo k legitimnom političkom i socijalno-karitativnom djelovanju? Povijesno promatrano oni su odbili radikalne ideje Sayyida Qutbe. Ipak, u suvremenim uvjetima u nekoliko slučajeva (Afganistan, Irak, Izrael) autorizirali su „defenzivni džihad“ protiv stranih osvajača (Leiken i Brooke, 2007.). Čini se da su u pravu autori koji upozoravaju da je Bratstvo usmjereno k demokraciji, ali koja uključuje postupnu islamizaciju (*slow islamization*) društva i politike. Ostaje i dilema je li deklarativno usmjereno k miroljubivom političkom djelovanju samo sredstvo za dolazak na vlast, nakon čega bi se Bratstvo moglo okrenuti radikalizmu i implementaciji načela islamskog fundamentalizma.²⁰ Čini se ipak da je Muslimansko bratstvo prvenstveno posvećeno miroljubivoj islamizaciji. Ulazak u političku borbu višestruki je izazov i za samo Bratstvo. Bratstvo zasigurno neće poduzimati nepromišljene kratkoročne poteze. Povijest dokazuje da je djelovanje Bratstva uvijek bilo dugoročno usmjereno. Uostalom dublje uvlačenje u politiku moglo bi izazvati i raskol unutar samog Bratstva.²¹ Istraživanja društvenih stavova iz lipnja 2009. godine pokazala su da 64% egipatskog stanovništva ima pozitivne stavove prema Bratstvu, a 16% negativne. Također 69% stanovništva smatra da je Bratstvo sklon demokraciji, dok 22% drži da je Bratstvo ekstremna i nedemokratska organizacija (WorldPublicOpinion.org, 2009.). Znači li podrška od 64% u represivnom režimu Hosnija Mubaraka isto toliko glasova na slobodnim izborima?²² Zasigurno ne. To potvrđuju i rezultati uvodno spomenutih istraživanja provedenih tijekom demonstracija za rušenje Hosnija Mubaraka i analize Međunarodne grupe za krize (*International Crisis Group*) prema kojima Muslimansko bratstvo nema podršku za postizanje pobjede na izborima.

Između Zapada i islamističkih pokreta postoje sukobi, nepovjerenje i međusobne sumnje. Nekoliko je tema zbog kojih islamističke organizacije, pa tako i Muslimansko bratstvo ne uživaju povjerenje Zapada kao legitimni politički akteri. Uz opću, povijesno utemeljenu, sumnju spram političkih aktera čija su politička uvjerenja i djelovanja utemeljena u religiji, to su sljedeća pitanja: primjena šerijatskog prava, nasilje, politički pluralizam i individualne slobode, prava manjina te prava žena. Neke od ovih sumnji prisutne su i spram Muslimanskog bratstva zbog čega je jasno da i Bratstvo u skladu sa standardima liberalnih demokracija ima demokratske deficite. No, dosadašnje djelovanje Bratstva i njegovi politički programi također ukazuju da

²⁰ Povijesno promatrano slična situacija može se pronaći u djelovanju ruskih boljševika, njemačkih nacista, ali i u arapskom svijetu ako se promatra djelovanje Baath partija u Iraku i Siriji.

²¹ Čelnici Bratstva izjavili su kako nemaju namjeru kandidirati kandidata na predstojećim predsjedničkim izborima, ali da namjeravaju formirati stranku pod nazivom „Stranka slobode i pravедnosti“ (*Justice and Freedom Party*). Vidi: International Crisis Group, 2011.

²² U eri Hosnija Mubaraka i vlast i Bratstvo su „imali koristi“. Stabilnost Mubarakova režima ovisila je o strahu od Bratstva, dok je Mubarakovo rastakanje opozicije značilo da je politika učinkovito prebačena u polje religije u kojem je Bratstvo bilo najmoćnija snaga.

je Bratstvo dostiglo pojedine demokratske standarde (Hamzawy, Ottaway i Brown, 2007.). Je li stoga Muslimanskom bratstvu potrebno dozvoliti ulazak u legitimnu i političku borbu kao političkoj stranci? Odgovor je potvrđan. No, i u tom slučaju nameću se barem dvije kritičke razine koje to mogu osporiti. Prvo, je li djelovanje Bratstva posljednjih godina takvo da ulijeva povjerenje u pogledu poštivanja demokratskih procedura? Drugo, koje mjere je moguće poduzeti da se očuva politički i institucionalni egipatski sustav u slučaju da Bratstvo nakon možebitne pobjede na izborima zauzme orijentaciju k radikalnoj agendi? Na prvo pitanje nema jednoznačnog odgovora. No, ako se i prihvati teza da je Bratstvo još uvijek ekstreman islamistički pokret, mnogo je bolje da se taj „ekstremizam“ izražava kroz legalne i legitimne političke kanale i institucije nego izvan njih. Ulazak Bratstva u legitimnu političku utakmicu s ciljem da osvoji vlast i promijeni egipatski sociopolitički sustav zasigurno će rezultirati i time da će politički sustav mijenjati Bratstvo. Odgovor na drugo pitanje moguće je pronaći u modelima Indonezije, Malezije i Turske, država u kojima islamisti sudjeluju u demokratskom političkom životu i izbornim procedurama. Je li turski model primjenjiv na Egipat? Stručnjaci koji ne vide mogućnost primjene turskog modela na budući Egipat i Muslimansko bratstvo kao bitan politički čimbenik ističu nekoliko elemenata: a) Turska je nepobitno sekularna država, b) ima 80-godišnje iskustvo civilnog društva, c) ima bliske odnose s europskim susjedima, d) ima demokratsku tradiciju te e) ustavne odredbe o vojsci kao čuvaru sekularizma. Pritom ističu da egipatska vojska ne može biti čuvar demokracije, civilnog društva i sekularizma. Egipatska vojska je uvjerenjena da je „nasljednik“ Egipta od revolucije 1952. godine, njegov vlasnik, a ne čuvar. Također, egipatska vojska je islamizirana i s islamistima je u sukobu za moć, a ne u ideološkom sukobu (Khalil, 2006.).²³

Bez obzira na stupanj opravdanosti ovakvih stajališta Muslimansko bratstvo zaslužuje šansu. Zapadna politika treba podržati ulazak Muslimanskog bratstva u političku borbu. To je put k demokratizaciji i reformi egipatskog društva i što je još važnije sprečavanju radikalizacije Egipta. Recentna istraživanja uvjerljivo dokazuju potencijalni radikalizam i protuamerikanizam. Istraživanje stavova u odnosu na međunarodnu politiku (*Program on International Policy Attitudes*) koje je provelo Sveučilište u Marylandu objavljeno je u travnju 2007. godine, a obuhvaćalo je istraživanje stavova u četiri države: Maroko, Egipat, Pakistan i Indonezija. Istraživanje je pokazalo kako stanovništvo Egipta u 92% slučajeva smatra da je cilj SAD-a oslabiti i podijeliti islamski svijet, 86% Egipćana smatra da američki „rat protiv terora“ ima za cilj ostvarenje dominacije na Bliskom i Srednjem istoku. Nadalje, 91% Egipćana opravdava terorističke udare na američke ciljeve na Bliskom i Srednjem istoku, 70% stanovništva opravdava samoubilačke akte, dok 56%, stanovništva podržava Al-Kaidine akcije ili stajališta prema SAD-u, dok pozitivne stavove prema Osami bin Ladenu ima 40% egipatskih ispitanika (*Muslim Public Opinion on US Policy*, 2007.).

²³ Turska je vojska kao čuvar sekularizma 1997. godine prisilila Necmettina Erbakana na podnošenje ostavke s mjesta premijera. Necmettin Erbakan je nakon pobjede na izborima postao prvi islamistički premijer u povijesti sekularne Turske. Njegova „Stranka blagostanja“ (*Refah Partisi*) zabranjena je 1998. godine zbog kršenja ustavnih odredbi o sekularizmu. Godine 2003. takvu je odluku potvrdio i Europski sud za ljudska prava.

Antiamerikanizam i podršku ciljevima Al-Kaide od strane Egipćana u rasponu 60-80% potvrdilo je i istraživanje Sveučilišta u Marylandu iz 2009. godine (nav: Nelson i Sanderson, 2011.:21). Također, interesi Zapada i Muslimanskog bratstva preklapaju se barem u nekoliko važnih točaka: borba protiv Al-Kaide, podržavanje demokracije i sprečavanje širenja iranskog utjecaja u arapskom svijetu. Podržavanje umjerenih islamista jest oblik politike *containment* (zadržavanja): odvajanje umjerenih islamista od militarističkih krugova i sprečavanje ekstremne radikalizacije. Ipak ostaje pitanje je li islamističke zahtjeve moguće ostvariti kroz formalne kanale političke participacije? Bez obzira na odgovor, nepobitna je činjenica da su egipatske političke institucije evoluirale i da je demokracija, makar na islamski način, postala dio političkih razmišljanja i političkog diskursa. Zapad treba pružiti šansu Muslimanskom bratstvu, treba pružiti šansu usmjerenom islamizmu i napustiti poglede iz prošlosti prema kojima je „željezna zavjesa“ (*Iron Curtain*) zamjenjena, „zelenom zavjesom“ (*Green Curtain*) kako je to prije 18 godina istaknuo Hirsh Goodman.

LITERATURA

- Abed-Kotob, Sana (Aug. 1995.) „The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt“, *International Journal of Middle East Studies*, Volume 27, Issue 03:321 -339, <http://www.jstor.org/>, učitano, 22. srpnja 2004.
- Acikalın, Serpil (SEPTEMBER 2009.) *MUSLIM BROTHERHOOD'S RELATIONSHIP WITH EGYPTIAN GOVERNMENTS FROM 1952 TO 2008: AN ACCOMODATIONAL AND CONFRONTATIONAL RELATIONSHIP*, A THESIS SUBMITTED TO THE GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES OF MIDDLE EAST TECHNICAL UNIVERSITY, IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF MASTER OF SCIENCE IN MIDDLE EAST STUDIES, Ankara, Turkey, <http://etd.lib.metu.edu.tr/>, učitano 15. prosinca 2010.
- ...Al Jazeera (21 Nov 2010) „The Muslim Brotherhood in flux“, <http://english.aljazeera.net/>, učitano 11. prosinca 2010.
- Allen, John (2006.) „The dramatic growth of evangelicals in Latin America“, *National Catholic Report* (5):49.1, <http://ncronline.org/node/4375>, učitano 8. travnja 2009.
- 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.
- Bilandžić, Mirko (2010.) *Sjeme zla: elementi sociologije terorizma*. Zagreb-Sarajevo: Plejada-Synopsis.
- Casanova, Jose (1996.) *Public Religion in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

- Cronin, Kurth Audrey (2009.) *How Terrorism Ends: Understanding the Decline and Demise of Terrorist Campaigns*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Dessouki, Hilla Ali E. /ed/ (1982.) *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York: Praeger Publisher.
- ...*Enciklopedija urota: Enciklopedija teorija zavjere* (2010.). Zagreb: Jesenski i Turk.
- Esposito, E. John (2001.) *Islamska prijetnja: mit ili stvarnost?* Živinice: UIO Selsebil, <http://www.scribd.com/>, učitano 15. lipnja 2009.
- Esposito, E. John; James P. Piscatori (1991.) „Democratization and Islam“, *Middle East Journal*, Vol. 45, No. 3:427-440., <http://www.jstor.org/> učitano 17. prosinca 2009.
- Fuller, Graham E. (2003.) *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave MacMillan.
- Al-Ghannouchi, Rashid (2002.) „Secularism in the Arab Maghreb“, u: Esposito, J. i Tamimi, A., /ur./ *Islam and Secularism in the Middle East*, London: Hurst & Company.
- Gerges, A.F. (2005.) *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Gold, Dore (February 2, 2011) „The Muslim Brotherhood and the Egyptian Crisis“, Jerusalem Issue Briefs, Jerusalem Center for Public Affairs, Vol. 10, No. 26, <http://www.jcpa.org/>, učitano 12. veljače 2011.
- Hamzawy, Amr; Ottaway, Marina; Brown, J. Nathan (February 2007) *What Islamists Need to Be Clear About: The Case of the Egyptian Muslim Brotherhood*, Policy Outlook, Democracy & Rule of Law Program, Washington: Carnegie Endowment for International Peace, <http://carnegieendowment.org/>, učitano 15. veljače 2011.
- Hiro, Dilip (2003.) *The Essential Middle East: A Comprehensive Guide*. New York: Carroll and Graf Publishers.
- International Crisis Group (2011.) *Popular Protest in North Africa and the Middle East (I): Egypt Victorious?*, Middle East/North Africa Report N°101, International Crisis Group: Cairo/Brussels.
- Kaplan, Lawrence /ed./ (1992.) *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Khalil, Magdi (March 2006.) „Egypt’s Muslim brotherhood and political power: would democracy survive?“, *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 10, No. 1:44-52.
- Kepel, Gilles (2002.) *Jihad: The Trail of Political Islam*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kulenović, Tarik (2008.) *Politički islam: Osnovni pojmovi, autori i skupine jednog modernog političkog pokreta*. Zagreb: V.B.Z.
- Leiken, S. Robert; Steven Brooke (2007.) „The Moderate Muslim Brotherhood“, *Foreign Affairs*, March/April 2007, Volume 86, Number 2, <http://www.foreignaffairs.com/issues/2007/86/2>, učitano 18. srpnja 2009.

- Loftus, John (October 04, 2004) „The Muslim Brotherhood, Nazis and Al-Qaeda *Jewish Community News*, <http://archive.frontpagemag.com/>, učitano 15. siječnja 2008.
- Marty, Martin E., Appleby, Scott R. (1995.) *Fundamentalism Comprehended*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Matić, Davorka (2008.) „Islam i politika: prilog raspravi o uzrocima demokratskog deficita na Bliskom Istoku“, *Revija za sociologiju*, (39) 4:283-305.
- ... *Muslim Public Opinion on US Policy, Attacks on Civilians and al Qaeda* (April 24, 2007), prikazano na: http://www.worldpublicopinion.org/pipa/pdf/apr07/START_Apr07_rpt.pdf, učitano 15. prosinca 2009.
- Munson, Ziad (2001.) „ISLAMIC MOBILIZATION: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood“, *The Sociological Quarterly*, Volume 42, Number 4, str. 487-510, <http://www.lehigh.edu/>, učitano 15. siječnja 2011.
- Nelson, „Ozzie“ Rick; Sanderson, M. Thomas (February 2011.) *A Threat Transformed: Al Qaeda and Associated Movements in 2011*, Washington: Center for Strategic and International Studies (CSIS), <http://csis.org/publication/threat-transformed>, učitano 15. veljače 2011.
- Musallam, Adnan (2005.) *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*. Westport, CT: Greenwood Publishing.
- Pechter Middle East Polls (2011.) *Phone survey of Cairo and Alexandria: February 5-8, 2011*, <http://www.washingtoninstitute.org>, učitano 10. veljače 2011.
- Quaker Council for European Affairs (February 2007) *Effective Counter-Terrorism: A Critical Assessment of European Union Responses*, Brussels: Quaker Council for European Affairs (QCEA), <http://www.quaker.org/> učitano 15. srpnja 2010.
- Roy, Olivier (1996.) *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Ruthven, Malise (2004.) *Fundamentalism: The Search for Meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- ... The Transcripts, T13-T18 1 „*Ikhwan in America. Zeid*“, <http://www.nefafoundation.org/>, učitano 15. veljače 2011.
- Townshend, Charles (2003.) *Terorizam*. Sarajevo: TKD Šahinpašić.
- Vidino. Lorenzo (2005.) „The Muslim Brotherhood's Conquest of Europe“, *Middle East Quarterly*, Volume XII, Number 1, Winter 2005:25-34.
- Wiktorowicz, Quintan /ed./ (2004.) *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- ... WorldPublicOpinion.org (June 3 2009) Egyptian Public to Greet Obama With Suspicion, <http://www.worldpublicopinion.org>, učitano 20. veljače 2011.
- Zubaida, Sami (2001.) *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. London and New York: I. B. Taurus & Co, 2. izdanje.

POLITICAL ISLAM AND THE PROSPECTS OF DEMOCRACY IN THE ARAB WORLD: THE CASE OF EGYPT

Davorka Matić

Mirko Bilandžić

Summary

Recent events throughout the Arab world once again placed the Middle Eastern region in the center of media attention and world politics. The collapse of the regime of Hosni Mubarak was widely welcomed but it has also generated some doubts regarding the final outcome of the incipient political changes and of the Egyptian society's democratic potentials. In Egypt, as well as in other Arab autocracies, the democratic opposition is institutionally weak and fragmented while the Islamic movement has proved itself to be well organized and firmly embedded in the key institutions of the civil society. Thus, is it not legitimate to ask whether we can realistically expect that the emerging political processes will lead towards the democratic transformation of the Arab world or if, conversely, they will result in new type of authoritarian political system replacing the old one? This article maintains that broadly defined Islamist movements represent important socio-political forces that will, in the forthcoming years, influence the direction and character of future Middle Eastern politics. Following an analysis of the phenomenon of Islamic revival and of the different forms of the political articulation of Islam, the authors' pay particular attention to Egypt's Islamist movement. Egypt is taken as the template for analysis for two reasons: First, because it is home to Muslim Brotherhood (MB), the organization which played the most critical role in the development of contemporary Islamist politics, and second, because the authors believe that the future of the whole region heavily depends upon the outcome of the Egypt's political transition. Therefore, this article deals with issues such as the socio-historical roots and evolution of the Islamist movement in Egypt, organizational structure of the MB and the character of its activism, and with the controversies surrounding MB's true political goals and ambitions. Although there are reasons to doubt whether most of the MB's activists and leaders are genuinely pro-democratic, the authors still believe that accepting MB as an equal player in the political arena represents the only true path toward democratization of Egypt and a safeguard against its political radicalization.

Keywords: democratization, Arab autocracies, political Islam, fundamentalism, Islamic revival, Islamist movement, Islamic activism, Egypt, Muslim Brotherhood.

