

# EUROPA I ARAPSKI SVIJET: POŽELJAN I POSTOJEĆI KONTEKST

Saša Mrduljaš \*

UDK: 327(4:53)  
930.85(4:53)  
008(4:53)  
172.4(4:53)

Pregledni rad

Primljeno: 26. VIII. 2016.

Prihvaćeno: 1. II. 2017.

## SAŽETAK

Po svom zemljopisnom položaju Europa i prostori na kojima se oblikovao arapski svijet praktički su upućeni jedni na druge. Ta geografska uzajamnost tisućljećima je bila poticajna za protok ljudi, ideja, kulturnih vrijednosti. Početkom nove ere bila je poticajna i za (djelomično) političko objedinjavanje do kojeg dolazi djelovanjem Rimskog Carstva. Unutar njega je, pak, posredstvom kristijanizacije došlo i do civilizacijskog ujednačavanja. Naknadni razvoj vodio je oštroj polarizaciji između kršćanske Europe i islamskog, a time i arapskog svijeta. Međutim, civilizacije ne mogu biti civilizacijama ako ne generiraju i određenu otvorenost prema onima koji se nalaze izvan njihovih okvira. Gledano s tog aspekta, za Europu i arapski svijet bilo bi izuzetno korisno iznaći modalitete koji bi im, uz zadržavanje identitetskih razlika, omogućili najvišu razinu kompatibilnosti, a time i suradnje. U priloženom radu analiziramo koja bi idejna osnovica bila najpodesnija za postizanje te skladnosti i koliko je do nje moguće doći u sklopu postojećeg političkog razvoja prvenstveno unutar arapskog svijeta.

Ključne riječi: Europa, arapski svijet, europsko-arapski odnosi, liberalna demokracija, teokracija.

## UVOD

Korištenje pojma Europe kao subjekta povijesnih ili suvremenih odnosa, u ovom slučaju s arapskim svijetom, izgleda predodžbeno jasnim, no ipak traži pojašnjenje. Mada je po svom temeljnom određenju Europa kontinent, ona je i prostor manje-više ujednačenih, historijski povezanih, pa i međuovisnih društava koja tijekom svog razvoja u pravilu nisu djelovala politički jedinstveno. Štoviše, često su bila u

---

\* Dr. sc. Saša Mrduljaš (Sasa.Mrduljas@pilar.hr), viši znanstveni suradnik Instituta društvenih znanosti Ivo Pilar – Područni centar Split.

međusobnim sukobima. Svejedno, pripadala su istoj civilizacijskoj formaciji unutar koje je postojao poprilično ujednačen stav prema drugim civilizacijskim cjelinama, pa tako i islamskoj. Stoga kad u povijesnom kontekstu govorimo o odnosu Europe i arapskog svijeta, s kojim je imala prvi i izravan dodir s islamskim krugom, promatramo je na razini njenog civilizacijskog subjektiviteta. Drugačije je pak u suvremenim prilikama definiranim postojanjem Europske unije (EU) i izvjesnom razinom njenog (vanjskopolitičkog) subjektiviteta. U ovom slučaju pod Europom primarno podrazumijevamo Europsku uniju, koja ne uključuje sve europske države, ali predstavlja paneuropski realitet i projekt kojemu su i nečlanice uvelike prilagođene s tendencijom ulaska u Europsku uniju ili s ciljem postizanja što višeg stupnja kompatibilnosti s njom. Od ovog „pravila“ donekle su izuzetak Rusija i Bjelorusija, ali ne u mjeri koja bi na razini promišljanja temeljnog odnosa, dakle onog koji nije kratkoročan, između Europe i arapskog svijeta producirala različite pozicije između Europske unije i tih država.

U radu koristimo i pojam „arapski svijet“, koji može ostavljati dojam apstraktnosti i lišenosti konkretnog reprezentata. Povijesno gledano, Arapi se kao jedinstvena i relevantna politička cjelina, te u postojećoj prepoznatljivoj formi, pojavljuju u ranom srednjem vijeku pojavom islama i širenjem islamske, tada arapske države. Ona se, međutim, relativno brzo fragmentirala, što je bilo popraćeno i znatnim umanjivanjem arapskog političkog utjecaja u tvorevinama koje su je naslijedile. Do novog, gotovo potpunog okupljanja Arapa unutar jedne države dolazi tijekom 16. stoljeća pod vodstvom Osmanlija, iako u Osmanskom Carstvu turkijski sloj zadržava vodeće pozicije do propasti Carstva početkom 20. stoljeća. Suvremene arapske države, mada povezane u Arapsku ligu, ipak su presudno određene posebnosti svog razvitka, nespremnosti na znatnije oblike integracije, pa i međusobnom suprotstavljenosti. Dakle, i u povijesnom i u suvremenom kontekstu teško je istaknuti adekvatnog reprezentata arapskog „svijeta“. No ono što podrazumijevamo pod tim pojmom već jako dugo uistinu postoji kao kontinuirana i relevantna pojava. Naime, koliko god mogla biti lišena političkog kapaciteta primjerenog njenoj prostornoj i demografskoj snazi, arapska cjelina nikada nije izgubila bitne elemente etničko-kulturne jedinstvenosti i globalni značaj primarno očitovan kroz zadržavanje vodeće uloge u okvirima islamske civilizacije. S tog aspekta gledano, među Arapima je postojala i postoji dovoljna razina jedinstvenosti da ih se, u ovom slučaju prema civilizacijski drugačijoj Europi i na razini temeljne definicije odnosa s njom, može promatrati ujednačeno (Lewis 1956).

U sklopu razmatranja suodnosa Europe i arapskog svijeta nužno se pojavljuje pitanje pojmovnog razjašnjavanja političkih realiteta koji se dovode u svezu s islamom. Stoga bi istaknuli da političke snage koje unutar okvira liberalne demokracije promoviraju ili su spremne promovirati vrijednosti islama, slično poput njihovih demokršćanskih pandana, smatramo islamskim demokratima. No tako se nerijetko naziva i pobornike političke izbornosti unutar država koje jesu ili za koje bi se htjelo da budu definirane islamom. Držimo da je u tom slučaju navedeni naziv neprimjenjiv jer unutar takvih država izostaje liberalni sadržaj, a demokracija se svodi na izbor između ideološki istovrsnih opcija (Jović 2009: 70–71). Nadalje, prema tradicionalnim shvaćanjima, pod teokracijom se najčešće podrazumijevalo povijesno nadiđene oblike vlasti kod kojih je svećenstvo upravljalo društvom posredstvom vjerom određenih ili

inspiriranih zakona. Budući da danas gotovo da i nema takvih oblika vlasti, moglo bi se zaključiti da nema ni teokracija. Prema suvremenim gledištima koja ovdje uvažavamo, da bi se neku državu definiralo kao teokratsku presudno je da je njen pravni sustav baziran na legislativnoj dimenziji neke vjere (Hirschl 2008: 73–74; Perić 1992).

Unutar civilizacije određene islamom prevladavaju države čiji su pravni sustavi u većoj ili manjoj mjeri determinirani islamskim zakonodavstvom, tj. šerijatom. No s obzirom na ukupan sadržaj njihovih pravnih sustava najčešće nije riječ o teokracijama, pa i kad ističu da im je šerijat osnova zakonodavstva (Khan 2013: 58–60). Ali ima i takvih, pa i u arapskom svijetu, unutar kojih je on u bitnome funkcionalan. Te države, za koje je posebice znakovito da najstrože sankcioniraju ono što definiraju kao apostaziju, ateizam ili bogohuljenje, smatramo teokracijama (Goitom 2014). Na koncu, političke snage koje se zalažu za održanje ili uspostavljanje teokracije primjereno je zvati teokratskima. Držimo da su zbunjujući i neprikladni nazivi koji se uobičajeno koriste za pripadnike teokratskih, uvjetno rečeno prevratničkih pokreta koje se naziva umjerenim, radikalnim, militantnim itd. islamistima. Riječ je o islamskim teokratima koji su totalitetom zahtjeva nužno u konfrontaciji sa svojim oponentima. Prilike određuju jesu li umjereni. Ako se zalažu za to da unutar poretka kojeg preferiraju postoji mogućnost izbora između različitih promotora tog poretka, tad bi ih se, ne bez profanacije pojma demokracije, moglo nazvati tek demokratskim teokratima (Fortman 2008: 61).

## 1. POVIJESNO NASLJEĐE I IDEJNE PROMJENE

Europa i arapski svijet praktički se nalaze u neposrednom dodiru, povezani ili, gledano iz drugog kuta, odvojeni Sredozemnim morem. Stoga je razumljivo da europske i arapske sredozemne zemlje dijele niz karakteristika svojstvenih mediteranskim životnim uvjetima. Sredozemljem su od najranijih vremena cirkulirale i kulturne stečevine, što je poticalo bliskost stanovništva njegovih obala. Uzme li se u obzir da su na Mediteranu, ili u njegovoj blizini, bila (pra)povijesna razvojna središta čovječanstva, da se u tom okviru nalazilo izvorište filozofije i velikih svjetskih religija, tad je jasno da je sadržaj kulturne interakcije bio izrazito bogat (Aydon 2012). Mediteranska, kreativnim potencijalom prožeta sredina početkom prvog tisućljeća politički je objedinjena unutar Rimskog Carstva. Što je posebice bitno, nakon kristijanizacije Carstva pripadnici njenih drevnih kultura postali su dijelom iste civilizacije. Štoviše, kršćanstvo se relativno uspješno širilo i izvan rimskih okvira – u Perziji te istočno i sjeverno od nje, prema Arapskom poluotoku i sjeveroistočnoj Africi. Tada je moglo izgledati izvjesnim da će unutar kršćanske cjeline, praktički sa središtem na Mediteranu, u konačnici biti obuhvaćeni i integrirani golemi prostori Europe, Azije i Afrike (Franzen 1993).

Međutim, do toga nije došlo. Za dokidanje prikazanog razvoja od krucijalnog su značaja bili pad Rima te naknadna pojava islama i njom potaknuta arapsko-islamska ekspanzija. Tako je s vremenom islamizirana i arabizirana prostornost nekadašnjih afričkih i bliskoistočnih rimskih provincija. Nekadašnji proces širenja kršćanstva

južno i istočno od njih ustupio je mjesto uspješnom prodoru islama. Sukladno tom razvoju, sredozemni je bazen postao morem koje oštro razdvaja europski kršćanski i afričko-azijski islamski dio. Između Europe i njenog islamskog, pretežito arapskog susjedstva zadugo su vladali polarizirani, sumnjičavi i konfliktni odnosi koji su dodatno pridonosili uvelike neovisnom društvenom razvoju. Za njegova trajanja Europa je uspjela proširiti vlastite civilizacijske obrasce golemim dijelovima svijeta. Pritom je značenje koje je za Europljane nekoć imao Mediteran „preuzeo“ Atlantik. S druge strane je arapska etničko-kulturna formacija, izrazito uvećana i prostorno proširena procesima arabizacije, u okviru islamske civilizacije zadržala središnju ulogu. S obzirom na to, kao i na lociranost većine arapskih zemalja uz ili pored Mediterana, sredozemni je bazen u sklopu islamskog kulturnog kruga trajno zadržao istaknuti značaj (Braudel 1990).

Unatoč tome što su Europa i arapski svijet imali bitnu ulogu u identitetskom oblikovanju približno polovice svjetske populacije, što su bili izvorištem znatnih dostignuća, činjenica je da njihova međusobna, davno etablirana polariziranost, koja je na neki način eksportirana u druge kršćanske i islamske sredine, nikada nije adekvatno nadiđena. Uvijek je bilo određenih, ponajviše ekonomijom poticanih strujanja, no time se praktički do danas nije uspijevalo sanirati povijesno ukorijenjenu distanciranost. Ipak, suvremeni životni uvjeti u bitnome se razlikuju od onih tijekom kojih je ta distanciranost stvarana i održavana. Stoga se može postaviti pitanje je li ju u postojećim prilikama moguće nadići te na koji način. U osnovi, mogu li se Europa i arapski svijet bazirati na istovrsnoj političko-idejnoj konstrukciji koja bi bila poticajna za postizanje što višeg stupnja kompatibilnosti između njih? Ako je to ostvarivo, tad bi Europa i arapski svijet pridonijeli znatnom uvećavanju vlastitih potencijala. Tad bi i Mediteran iznova mogao preuzeti ulogu jednog od globalnih središta i utjecati na pozitivan razvoj odnosa na široj međunarodnoj sceni.

U svojoj izvornoj, a naknadno stoljećima mjerodavnoj političko-idejnoj osnovici, i europska i arapska društva bila su presudno determinirana, posebice u međusobnim odnosima, vjersko-civilizacijskom odrednicom. Da se ostalo na toj razini i suvremeni bi dijalog ponajviše bio određen religijskim identitetima i stajalištima, te time osuđen na skromne iskorake na razini međusobnog zbližavanja jer je riječ o krutim i teško promjenjivim identitetima koji su u pravilu, zbog vlastite homogenizacije i održivosti, skloni traženju i proizvodnji protivnika te produkciji animoziteta prema njima. Ali nije se ostalo na toj razini (Said 1999: 78–79). Povijesni razvoj temeljito je izmijenio nekađašnje svjetonazorsko-vrijednosne obrasce. Uzimajući u obzir da su se rečene promjene prvo zbile u Europi, tj. europskom kulturnom krugu koji se obično naziva „Zapad“, da su europska društva danas uvelike konstituirana sukladno tim promjenama i da su iz europskog kruga krenuli procesi globalne transformacije, prvo bi valjalo istaknuti što se uopće zbilo na Zapadu i što je on.

Ukratko, od točke u kojoj je religija bila polazištem u definiranju društvenih i međudruštvenih odnosa Zapad je došao do razine na kojoj, barem načelno gledano, slobodna, etičkim normama podložna i provjerljiva misao definira društvenu zbilju. Jasno, u okviru liberalno-demokratskog političkog poretka. U kontekstu tog procesa Zapad nije prestao biti kršćanski. Kršćanstvo je i dalje najraširenija prakticirana religija,

dok praktički za sve zapadnjake ima značaj tradicionalno ukorijenjene vrijednosti. No kršćanska politička misao u prilici je modelirati zapadna društva u onoj mjeri u kojoj ima izbornu podršku, s tim da eventualnu vlastitu uspješnost ne može iskoristiti za umanjivanje slobode djelovanja njoj konkurentskih opcija (Duverger 1980; Gellner 2000). Ovo bi dakle bila idejno-politička osnovica na kojoj se temelji Zapad, a time i njegova europska društva. Budući da se tu osnovicu ne želi mijenjati, da bi prema njoj, sukladno društvenim zakonitostima i potrebama te uza sve prepreke, trebala ići arapska društva, ona predstavlja i političko-idejni okvir unutar kojeg bi valjalo iznaći modalitete za maksimalno konstruktivan suodnos Europe i arapskog svijeta.

## 2. SUVREMENI POLITIČKI RAZVOJ ARAPSKOG SVIJETA

Promjene koje su preoblikovale karakter Europe bile su potaknute samoniklim prilika-ma, odvijale su se stoljećima i realizirale su se u posebnim uvjetima. Tako je i njihov krucijalni rezultat, koji se svodi na liberalizaciju i demokratizaciju društva, odvajanje Crkve od države i njenu prilagodbu poretku u nastajanju proizišao iz postupnog razvoja. Zbog toga u europskim društvima povijesno nadiđene, pa i teokratske tendencije tek periferno prodiru u današnjicu. Ujedno, nisu sve europske zemlje jednakom brzinom i na jednak način prolazile kroz procese promjena. No, budući da je riječ o civilizacijski ujednačenoj cjelini, sve su bile spremne slijediti razvojni ritam naprednijih među njima. S druge strane se islamska teokracija u arapskim društvima održavala sve do druge polovice 19. i početka 20. stoljeća kad glavnina njih dolazi pod britansku, francusku i u slučaju Libije talijansku (1912–1943) upravu. Mada su teokratski modeli unutar islamskih, dakle i arapskih sredina prošli kroz povijesni proces prilagodbe različitim zahtjevima političke vlasti, time ipak nije kreiran islamskom zakonodavstvu nadređen pravni okvir. Iako su praktično-politički razlozi tražili posebna rješenja, očekivalo se da ona budu usklađena sa zahtjevima islama (Karčić 2011: 33, 215). U svakom slučaju, modernizacija arapskih društava, pa i u političkom, pravnom, idejnom smislu, potaknuta stranom, tj. europskom upravom, bila je nagla i otpočela je kasno. Pored toga, značaj i doseg promjena nije svugdje bio isti. Razlike su primarno proizlazile iz različitosti u stupnju i trajanju strane uprave nad pojedinim arapskim zemljama te iz različitih društvenih prilika unutar njih.

Nazočnost europskih sila u arapskom svijetu, kao i drugdje, bila je motivirana njihovim interesima kojima je u osnovi bio podređen i sadržaj modernizacije unošene u arapske sredine. Unatoč tome što je osuvremenjivanje primarno bilo u službi strane uprave, nije se moglo ignorirati one njegove značajke koje su išle u prilog jačanju arapskih društava. Stoga su u većem dijelu njih prevladali krugovi koji su u interesu napretka, uz nužnu prilagodbu arapskim uvjetima i tradicijama, bili spremni prihvatiti rješenja i koncepte koji su se na Zapadu pokazali funkcionalnima (Matić 2011: 37–38). Tako se prestankom britanske i francuske uprave na međunarodnoj pozornici pojavljuju neovisne arapske države koje su se već po deklariranim oblicima vladavine mogle uklopiti u suvremeni kontekst. Po svom osamostaljenju Egipat (formalno nezavisan 1922., a stvarno 1945.), Jordan (formalno nezavisan 1923.,

a stvarno 1946.), Irak (formalno nezavisan 1932., a stvarno 1945.), Libija (1951.), Maroko (1956.) i Tunis (1956.) bili su ustavne monarhije, a Libanon (formalno nezavisan 1943., a stvarno 1944.), Sirija (formalno nezavisna 1941., a stvarno 1946.), Sudan (1956. se odvojio od Egipta), Alžir (1962.) i Južni Jemen (1967.) republike.

Unutar većine tih država je tijekom početne faze neovisnosti uistinu postojao prostor pogodan za (daljnju) afirmaciju liberalne demokracije. No postojao je i okvir pogodan za artikulaciju suprotnih tendencija. Naime, od prvih pokušaja političko-pravne prilagodbe arapskih društava suvremenim tijekovima očitovala se snažna namjera za očuvanjem pojedinih tradicionalnih, za teokraciju svojstvenih značajki. Ta tendencija, koju je uz nasljeđe poticala i želja da se izbjegne „pozapadnjenje“, najdalekosežniji izričaj našla je u primjeni svojevrstne „konstitucionalne islamizacije“ (Ahmed i Gouda 2015: 17). Tako se i ustavima, uvjetno rečeno, modernistički usmjerenih arapskih država islamu osiguravala posebna, realno privilegirana uloga. Njen se značaj razlikovao od zemlje do zemlje, no najčešće se islam proglašavalo državnom vjerom, određivalo se da na čelu izvršne vlasti mora biti musliman, u većoj ili manjoj mjeri se zadržavalo islamsko pravo. Takvom razvoju ni Britanija, ni Francuska u osnovi nisu pravile smetnje. Pored toga, inicijalna razina „konstitucionalne islamizacije“ nije dovela u pitanje modernističke značajke osamostaljenih država. Ali činjenica je da se one nisu, npr. poput Turske, trajno udaljile od teokratskog nasljeđa i izričito prihvatile sekularne, pa i liberalno-demokratske vrijednosti. Umjesto toga, u njima su profunkcionirali hibridni, realno nedorečeni političko-pravni sustavi. Mada ih se, po temeljno deklariranim značajkama, moglo držati semidemokratskima, pogodovali su različitim razvojnim usmjerenjima, pa i takvima, što se vidi iz naknadnog, pa i suvremenog razvoja, koji omogućuju povratak teokraciji.

Što je posebice bitno, te dalekosežne promjene ipak su mimoišle najveći dio Arapskog poluotoka. Za njegove izolirane, nekad izrazito siromašne središnje dijelove (Nedžd) osmanska je vlast, a poslije i „zapadna“, bila tek periferno zainteresirana. Stoga se oni za agonije Osmanskog Carstva osamostaljuju i ekspanzijom u susjedne krajeve, uključujući Hidžas s najsvetijim mjestima islama Mekom i Medinom, formiraju prostranu monarhiju Saudijsku Arabiju (formalno nezavisnu 1902., a stvarno 1932.). Unutar nje je relativno fleksibilan osmanski teokratski model „zamijenjen“ samoniklim modelom koji je zasnovan na vahabitskom, pojednostavljeno rečeno puritanskom tumačenju (sunitskog) islama (Matuz 1992: 58–64, 132, 137, 158; Shalakany 2008: 19–20). Teokracija se održala i u većinom šijitskom Sjevernom Jemenu, kojemu je autonomni položaj poslužio kao podloga za postizanje državne neovisnosti odmah po raspadu osmanske države 1918. Što je za daljnji razvoj događaja važno, i Saudijskoj Arabiji susjedne, te naknadno osamostaljene zaljevske apsolutne monarhije – Oman (1951.), Kuvajt (1961.), Bahrein (1971.), Katar (1971.) i Ujedinjeni Arapski Emirati (1971.) – u kojima su vladali slični društveni uvjeti, i koje su prema Britaniji više bile u odnosu partnerstva nego podređenosti, zadržale su, uz izuzetak prilagodljivijeg Kuvajta, svoje tradicionalne sustave. Dakle, praktički na izvorištu arapskog svijeta teokracija se trajno održala.

Sve u svemu, tijekom 20. stoljeća u arapskom se svijetu pojavljuju semidemokratske konstitutivne monarhije i republike, ali i prevladavajuće teokratske apsolutne monarhije na Arapskom poluotoku. Iz tadašnjeg kuta gledano, moglo se pretpostaviti da će

stabilnost, razvoj i napredak, a time i uzornost, biti karakteristika prvih. No desilo se suprotno. U poludemokratskim državama uslijedilo je razdoblje erozije njihovih demokratskih značajki, najčešće državnim udarima i uvođenjem autoritarnih, u osnovi jednopartijskih sistema. Budući da je taj proces gotovo odreda bio popraćen ukidanjem monarhija (u Egiptu 1953., u Tunisu 1957., u Iraku 1958., Jemenu 1962. i Libiji 1969.), utjecao je na „preventivno“ umanjivanje demokratskog potencijala država u kojima su se one održale, tj. u Maroku i Jordanu. U sklopu takvog razvoja, države koje su se naknadno osamostalile, poput Alžira i Južnog Jemena, a donekle i Tunisa, nisu ni u početnoj fazi državne neovisnosti prošle semidemokratsku fazu, nego su njihovi oslobodilački pokreti odmah po osamostaljenju nametnuli apsolutnu vlast. U tom smislu, u arapskom je svijetu vrlo brzo po stjecanju nezavisnosti zavladała svojevrсна „demokratska pustinja“ (Lewis 2000: 355; Pollack 2011: 2).

U nizu država u kojima su uspostavljeni autoritarni režimi vladao je jak protuzapadni sentiment produciran ne samo iskustvom nekadašnje britanske i francuske uprave, nego i novim oblicima zapadne dominacije te iskustvima stečenim s Izraelom kojeg se, ne posve opravdano, doživljavalo kao zapadnjačku tvorevinu. Mada su ti sentiment i utjecali na odmak od liberalne demokracije, ni nove elite, uglavnom iz armijskih krugova, nisu težile povratku na staro (v. Matić 2008: 296–298). U osnovi, nastavile su tradiciju ideološke hibridnosti. Unutar poredaka koje su stvorile zadržan je poseban položaj islama, ali su demokratski sadržaji nadomješteni arapskim nacionalizmom i određenim značajkama tada aktualnog socijalizma. Iako je u toj idejnoj kombinaciji islam zadržao istaknuto mjesto, presudan su joj značaj davale druge dvije, porijeklom isto tako europske i suvremene komponente – nacionalizam i socijalizam. Stoga se te režime doživljavalo, također ne posve opravdano, kao sekularne. Pod njima je očuvan značajan set vrijednosti imanentnih sekularizmu. U promijenjenim okolnostima te su vrijednosti mogle predstavljati i dobru podlogu za razvitak liberalne demokracije. Ali riječ je bila o državama koje ne samo što su idejno, pa i ekonomski, eksperimentirale, nego su bile politički nestabilne, pretežito odvojene od glavnih centara moći, i gospodarski nerazvijene. U tom ozračju, čak i one među njima koje su eksploatacijom nafte dobile mogućnost saniranja nepovoljnih unutrašnjih prilika najčešće nisu adekvatno iskoristile tu priliku (Kulenović 2008: 119). Ukupno, među arapskim državama koje su u neovisnost krenule kao poludemokratske, i unutar kojih su naknadno uspostavljeni autoritarni, pretežito sekularni režimi, nije bilo nijedne koja bi mogla predstavljati uzor u arapskom svijetu.

Nasuprot tome, zaljevske su monarhije proizišle iz povijesno provedenog i stranim utjecajima uglavnom neporemećenog unutrašnjeg „odmjeravanja snaga“. Ujedno su bile kompatibilne s vlastitim društvenim ambijentom i zadržale su vrijednosti na kojima se on stoljećima temeljio. Budući da su tijekom imperijalističkog razdoblja više bile u partnerskom nego u odnosu ovisnosti prema Britaniji, nisu bile opterećene onim tipom animoziteta koji bi sprečavao kontinuitet suradnje sa Zapadom nakon što su prerasle u naftne velesile, a u okolnostima hladnog rata ta se suradnja nadopunjava strateškim interesom Zapada da ih zaštiti od unutrašnjih i izvanjskih pritisaka. Sve je to stvorilo pretpostavke za bogaćenje i stvaranje relativno povoljnih egzistencijalnih uvjeta. Sukladno rečenom, zaljevske monarhije, na čelu sa Saudijskom

Arabijom, održale su stabilnost i stekle ne samo bogatstvo, već i priliku da unutar vlastitog civilizacijskog okvira postanu uzorima. Pritom im je samo moglo koristiti to što predstavljaju „kolijevku“ islama, ali i arapskog svijeta (Khan 2013: 56–57).

S obzirom na naznačene prilike moglo se pretpostaviti da unutar svake od arapskih država postoji znatna zatomljena narodna energija koja teži promjenama. Pravo je pitanje bilo u kom će se pravcu ta energija artikulirati ako dođe do izražaja. U državama u kojima su vladali autoritarni režimi s vremenom se iscrpljivao značaj arapskog nacionalizma i socijalizma, a posebice ubrzano nakon arapskog poraza u ratu s Izraelom 1967. godine. Unatoč tome, unutar njih su i dalje „opstajale“ idejne komponente koje su usmjerenošću prema osuvremenjivanju mogle biti afirmativne za liberalnu demokraciju. No zadržavala se i praksa političkog „oslanjanja“ vladajućih struktura na islam. Štoviše, nerijetko su upravo one ciljano prebacivale težište na njegovu dodatnu ideologizaciju (Matić i Bilandžić 2010: 38). Tako se u Libiji arapsko-socijalističko-islamska idejna konstrukcija već krajem 1970-ih počela bazirati na islamskom segmentu. Vladajuća garnitura u Sudanu iz vlastite je verzije socijalizma prosljedila nakon 1983. u neku vrstu teokracije. Opet, u Alžiru je spremnost režima na promjene dovela do ekspanzije ne samo islamsko-demokratskih, nego i teokratskih tendencija. Uslijedio je dugogodišnji građanski rat, od 1991. do 2002., koji je okončan u korist dotadašnje vlasti. S druge strane, unutar apsolutnih monarhija moglo se očekivati pokrete koji bi bili usmjereni prema demokratizaciji, ali i takve koji ukazivanjem na nedovoljnu odanost tih monarhija islamu teže vlastitim verzijama teokracije. Sukladno prevladavajućim globalnim tokovima, a na neki način i zakonima političke evolucije, moglo se računati s tim da će „zatomljena“ energija u arapskom svijetu primarno težiti širenju opsega sloboda, posebice u donekle sekulariziranim arapskim zemljama koje su se suočavale s ekonomskim teškoćama. No sukladno sasvim konkretnim naznakama, te se računice, barem srednjoročno gledano, moralo uzeti sa znatnom rezervom.

Masovnim pokretima koji su otpočeli Arapskim proljećem 2011. i razvojem koji je uslijedio iz njega uistinu je potvrđeno da je arapski svijet podložan tektonskim promjenama. Ali ne i takvim koje bi pravocrtno vodile etabliranju liberalne demokracije unutar njegovih okvira. Naime, potresi uzrokovani Arapskim proljećem najmanje su traga ostavili u zaljevskim monarhijama. One su se u pravilu pokazale stabilnima te su pojedine među njima tek u izvjesnoj mjeri „omekšale“ vlastite sustave. Relativno stabilni su i Maroko i Jordan, monarhije usko povezane s islamsko-arapskim identitetom, iako je u tim zemljama ipak uslijedio znatan vid demokratizacije koji ne dovodi u pitanje poseban položaj islama. U glavnini ostalih, pretežito sekularnih država pokazalo se da težnja za promjenama u izrazito snažnoj mjeri podrazumijeva i podršku uvođenju teokracije. Te tendencije su u Alžiru amortizirane odlaganjem demokratskih procesa, u Tunisu određenim kompromisima, u Egiptu instaliranjem režima koji primaran oslonac ima u armiji. U Libiji, Siriji, Iraku i Jemenu vode se ratovi koji svojim dugogodišnjim trajanjem ukazuju i na to koliko su islamsko-teokratski pokreti snažni. Postojeći razvoj događaja pokazuje da su u arapskom svijetu relativno jake „autoritarno-sekularne“ snage, da znatno uporište imaju i pobornici liberalno-demokratskih promjena, ali da najmasovniju podršku, po svemu sudeći,

imaju zagovaratelji islamske teokracije. Zasad vlada neizvjesnost koju uvelike produciraju globalni i prema Bliskom istoku tradicionalno snažno izraženi interesi. Bez tih izvanjskih utjecaja ta bi neizvjesnost najvjerojatnije bila nadiđena u korist teokratskih zahtjeva. Stoga se s pravom može postaviti pitanje što bi njihova „pobjeda“ značila za Europu, arapski svijet i odnose među njima.

### 3. POSLJEDICE: DEMOKRACIJA VS. TEOKRACIJA

Za Europu i arapske države od iznimnog bi značaja bila vrijednosno-svjetonazorska kompatibilnost do koje bi uvelike došlo etabliranjem liberalne demokracije u arapskim društvima. Nastao bi ambijent koristan za Europu, arapski svijet i za njihove odnose. Međutim, s međunarodno-pravnog aspekta Europa ne smije aktivno poticati proces liberalizacije arapskog svijeta. Suvereno je pravo arapskih društava da sama iznađu rješenja za vlastiti razvoj (Wielandt 2003: 202). Uplitanje u te procese Europi može samo štetiti jer time producira neprijatelje i mora snositi konzekvence tog neprijateljstva. Stoga, ako se postojeća neizvjesnost u nizu arapskih država razriješi u prilog etabliranju teokratskih modela, Europi ne preostaje ništa drugo nego da s njima pokuša ostvariti miroljubivu koegzistenciju i suradnju. Jasno, uz pretpostavku da do tih novih teokracija dovedu opsežni narodni pokreti, a ne terorističke organizacije koje su *a priori* neprijateljske prema Zapadu i traže adekvatan odgovor. Iako je moguće i potrebno ostvariti primjeren „suživot“ i s teokracijama, one ne mogu riješiti krucijalne probleme suvremenosti, nego ih mogu samo potisnuti i odgoditi rješenje. Drugim riječima, unutar njih se akumulira ili bi se akumuliralo društveno nezadovoljstvo pogodno da u nekom budućem ciklusu prevrata i nasilja ugrozi stabilnost i arapskog svijeta i Europe.

Po svom karakteru teokracija se uvelike približava totalitarnoj diktaturi. Cjelokupnom društvu se nameće jedan životno sveobuhvatan princip promišljanja i ponašanja kojeg se valja pridržavati pod prijetnjom sankcija. Takav vid nametanja povijesno je mogao funkcionirati zbog statičnosti društva i marginalizacije njegova najvećeg dijela, ali je i tada bio suočen s opozicijom koja se sukladno vremenu očitovala kroz religijski artikulirane pokrete. Suvremeno je društvo znatno složenije te je očekivano da je i opozicija totalitarizmu znatno složenija i opsežnija. Konkretno, principima na kojima je ustanovljena pojedina islamska država protivljenje će iskazivati čitav spektar društvenih grupa, od pobožnih, formalno pobožnih, religijski indiferentnih muslimana protivnih teokraciji, preko manjinskih vjerskih ili konfesionalnih zajednica do agnostički ili ateistički orijentiranih segmenta društva. Dakle, takva vlast već na samom početku ima snažnu oporbu. Doduše, spremnu da prakticira ili uvažava vjeru, ali ne i da prihvaća njenu dominaciju nad cjelokupnim životom.

Ta inicijalna opozicija s vremenom će se širiti i jačati. U prilog će joj ići raskorak između proklamiranih načela vladavine i njene praktične deformacije. Jednako tako snažit će je i posljedice provođenja represije usmjerene na očuvanje sustava. Posebno će joj pak pogodovati nesposobnost vlasti da se prilagodi ubrzanim razvojnim tijekovima jer društvo kojemu prvi odgovor na te tijekove mora biti njihovo analitičko filtriranje kroz religijske dogme i principe ne može ići ukorak s konkurencijom. Jednostavno

u nekim bitnim pitanjima mora zaostajati, a time i slabiti. Ta se slabost do neke granice može sanirati, primjerice injektiranjem financija u društvene pukotine. No u zemljama koje su ekonomski urušene od uvođenja teokratskog modela se štošta očekuje. Neispunjenjem tih očekivanja nastupilo bi razočarenje i otvorenost prema idejnim alternativama. Ako se masovno neraspoloženje pravovremeno ne uoči, i ako mu se ne prilagodi, ono će u odgovarajućem trenutku izbiti na površinu i u prvom redu izazvati destrukciju i nestabilnost, a iz takvog stanja se može, ali i ne mora, ći prema primjerenijim organizacijskim oblicima.

Smislenost liberalno-demokratskog sustava očituje se i u tome što podrazumijeva koegzistenciju i uvažavanje različitih političkih opcija pri čemu svakoj od njih omogućava da utječe na društvenu stvarnost. Na taj se način uvelike umanjuje konfliktna narav društva, potiče njegova stabilnost i prožetost idejnom dinamikom. Bez tih preduvjeta, koje teokracija ne može osigurati, u osnovi nema napretka i razvoja. Stoga ona nije nikakva valjana alternativa ili protuteža liberalnoj demokraciji. Čak ni po pitanju afirmacije religije. Naime, u suvremenim uvjetima promicanje, nametanje ili praktično primjenjivanje teokracije vrlo lako može dovesti do kompromitacije i degradacije vjere, posebice ako u konačnici rezultira stagnacijom i slabljenjem društava u kojima se primjenjuje, izloženosti unutarnjim prevratima, a time i vanjskoj infiltraciji. Jednostavno, u suvremenom kontekstu sve religije, pa i islam, svoju snagu i dalekosežnost vlastite poruke na najbolji način mogu iskazati tolerantnim suodnosom s drugačijim idejnim i vjerskim strujanjima (Bruckner 2009: 54).

Koliko god se isticalo pozitivne karakteristike liberalne demokracije, izvjesno je da bi za arapska društva svako „preslikavanje“ forme koju ona ima u sredinama gdje je tradicionalno razvijena bilo kontraproduktivno. Najpoželjnije bi bilo da prema njoj idu postupno, onom brzinom koja u najmanjoj mjeri ugrožava njihovu stabilnost. Na tom putu zasigurno će još dugo trebati isticati ulogu islama zbog toga što postoji neutemeljena, ali stvarna bojazan da bi se liberalnom demokracijom ugrozio njegov značaj, a time i specifičnost civilizacijskog identiteta muslimana. Do njenog ukorjenjivanja u arapskim društvima vjerojatno će doći tek kada postane prepoznatljiva sposobnost liberalne demokracije da afirmira snagu i vrijednosti islama (Džait 1985: 133, 179; Wielandt 2003: 208–210). Stoga bi u arapskom svijetu važnu ulogu trebala imati islamsko-demokratska politička opcija. Tijekom recentnih zbivanja status svojevrsnog simbola te opcije stekla je tuniska stranka Ennahda (Dinçer, Hecan i Özgüler 2016). Kao takva pored ostalog je postala hvaljenom i isticanom političkom snagom na Zapadu. Jasno, na štetu vlastitih pozicija prema teokratskoj konkurenciji. Međutim, možda se upravo iz „slučaja“ Ennahde, iz njenog razvojnog puta od (pro)teokratske do islamsko-demokratske stranke najbolje uočava koliko je sužen prostor za suvremeno idejno profiliranje naštetio arapskom svijetu. Da su vladali povoljniji uvjeti, nesumnjivo bi se razumljiva i masovna identifikacija s političkom dimenzijom islama pretežito etablirala na osnovama islamsko-demokratske koncepcije. Time bi teokratske tendencije i pokreti uvelike bili lišeni podrške koju danas imaju.

Protagonisti islamske teokracije tvrde pak da liberalna demokracija nije kompatibilna s islamom i da mu ne može osigurati zadovoljavajući okvir. Pritom se najčešće ističe da islam nije samo vjera, nego i način života, te je nužno da determinira prak-

tički cjelokupnost društvene zbilje. Zbog toga je presudno da najsnažniji mehanizam regulacije društvenih odnosa, tj. država, bude islamska i, sukladno tome, zasnovana na islamskom zakonodavstvu (Ahmed i Gouda 2015: 28–29; Voll 2007: 172–73; Wielandt 2003: 204). Ovakvim se tvrdnjama želi poručiti da iz samog islama proizlazi zahtjev za totalitetom, pa i političko-državnim. No po ovome pitanju islam nije bitno drugačiji od drugih religija koje su iznjedrile civilizacije. Sve one pretendiraju na to da u što većoj mjeri usklade ovozemaljski život s božanskim zahtjevima (Krämer 2003: 193–94). Za svaku od njih idealna bi država bila ona koja bi osiguravala ispravno provođenje tih zahtjeva nad stanovništvom koje kontinuirano želi živjeti po njima, te koje se neometano i uspješno razvija. Budući da za postojanje ovakvih idealno zamišljenih država, posebice u suvremenim prilikama, nema stvarnih uvjeta, teokratsko je državotvorstvo prinuđeno da ih, u onoj mjeri u kojoj je to uopće moguće, silom stvara i održava (Ali 2010: 186). Posljedice ovakvog pristupa višestruko su štetne za religiju pri čemu je možda najdrastičnija posljedica njeno ispreplitanje s onim što je po njoj samoj daleko od dobra.

Liberalna demokracija ne može stvoriti idealno ozračje za vjeru, no omogućuje joj da se slobodno manifestira neopterećena kompromitirajućim sukobima s onim segmentima društva koji je doživljavaju na način koji ne mora biti u skladu s njenim očekivanjima. Omogućuje joj da se prepuštanjem upravljanja onim dijelom stvarnosti koji nadilazi njene sposobnosti odmakne od odgovornosti za promašaje kojih mora biti u procesu upravljanja društvom. Istovremeno, omogućuje joj da u danim uvjetima iskaže svoje stvarne dosege, pa i da socijalni krug na koji se primarno oslanja učini uzornim, a time i najutjecajnijim unutar pojedinog društva. Islam, poput drugih religija, ima svoju viziju idealne države, ali od svojih početaka, baš kao i druge vjere, ima sposobnost adaptacije na složene društvene uvjete i fleksibilnost koja mu omogućuje da u tim i takvim uvjetima osigura najpodesnije pozicije (Wielandt 2003: 208–210).

Na koncu, postojeća ekspanzivnost teokratskih tendencija nije rezultat pravocrtnog razvoja. U glavnini arapskih društava praktički je prije stotinu ili više godina otpočeo odmak od teokracije, prošlo se kroz političke faze koje imaju malo veze s njom i čijim vodećim akterima nije nedostajala podrška masa (Pace 2009: 129). Uvijek je bilo „nostalgičnih“ viđenja i pokreta, arapski svijet je bio podložan prevratima, oni su se ustrajno i odvijali, ali u principu se nije uspijevalo regenerirati teokraciju unatoč tome što je i u tzv. sekularnim arapskim državama zadržavanjem povlaštenog položaja islama postojala dobra polazna pozicija za takve preokrete. Da je bit islama toliko protivna sekularnom, a djelomično i liberalnom razvoju, te se faze ne bi mogle proći. Zapravo, gotovo je opipljiv povijesni kontekst koji je doveo do masovnog širenja islamsko-teokratskih tendencija. U tom smislu posebno se ističu islamska revolucija u Iranu 1979. i rat u Afganistanu, koji također otpočinje 1979. i u različitim formama traje do danas (Kulenović 2008: 22, 119–122). Riječ je o događajima koji su zasigurno imali značaj, ali su samo indirektno pridonijeli stanju kojem svjedočimo.

Koliko se god iranska teokracija trudila izvesti vlastiti sustav, njeni su dosezi po tom pitanju bili limitirani. Takva nastojanja Irana zarana su, pa i u arapskom svijetu,

presudno doživljena kao nastojanja koja primarno teže afirmaciji iranskih interesa. No šijitskom Iranu je uspjelo proširiti svoj utjecaj kod šijitske populacije koja unutar brojnih većinski muslimanskih zemalja, pa i u Indiji, predstavlja manjinu. Tako je za znatan dio šijita Iran stekao status „stožerne“ države. Zbog toga je postao problematičan za susjedne arapske zemlje u kojima su arapski šijiti bili podređena ili zapostavljena populacija. Ipak, Iran zadugo nije bio u prilici iskoristiti taj svoj utjecaj i znatnije utjecati na prilike u arapskom svijetu. Limitirani su bili i dosezi zbivanja u Afganistanu, u kojem se od 1979. do 1989. odvijao sukob teokratskih skupina i garniture podržane SSSR-om, koji se u islamskom svijetu identificirao kao jedna verzija Zapada. Taj sukob, koji je naknadno rezultirao uspostavom talibanskog modela sunitske teokracije, bio je poticajan za oblikovanje terorističkih skupina, širenje njihove mreže i globalno aktiviranje. No i u ovom slučaju proizveden je tek potencijal koji je mogao pridonijeti radikalizaciji arapskog svijeta, ali ne do razine da u njemu potakne masovne teokratske tendencije.

Presudan događaj koji će omogućiti masovnost teokratskog pokreta proizišao je iz američkog napada na Irak 2003., rušenja nazovimo sekularnog režima Sad-dama Husseina i stvaranja određene demokratske perspektive u toj zemlji koja je omogućila većinskom življu, arapskim šijitima, da preuzmu vlast. Taj je realitet u bitnome pridonio revoltu znatnog dijela iračkih Arapa sunita, koji se realizirao u oružanom suprotstavljanju iz kojeg se na koncu i iskristalizirao ISIL (Weiss i Hassan 2015). Formalno je riječ o sukobu iračke vlade i pobunjenika, no realno na jednoj su strani suniti, a na drugoj pretežito šijiti. U takvom rasporedu razumljivo da se otvorila prilika za širenje iranskog utjecaja i za geopolitičku redefiniciju Bliskog istoka (Jović 2009: 79–80; Obućina 2010: 4), posebno problematičnu za pozicije sunitskih zaljevskih monarhija, prije svega za potencijalom snažnu Saudijsku Arabiju. Želeći spriječiti tu redefiniciju, odnosno realizirati vlastite interese, ona maksimalizira svoj utjecaj prvenstveno u arapskom sunitskom svijetu s tendencijom koja u osnovi vodi njenom etabliranju kao „stožerne“ sunitske države.

Zbivanjima u Iraku političko-idejna matrica je gotovo u potpunosti prebačena u vjerski kontekst najuže povezan s geopolitičkim kalkulacijama prvenstveno regionalnih sila (Noi 2013). Budući da se u arapskom svijetu dugotrajan i još uvijek aktualan irački sukob pratio na svakodnevnoj razini, nije se moglo izbjeći intenziviranje doživljaja vlastitog muslimanskog, bilo sunitskog bilo šijitskog identiteta. Također, slično kao i kod uloge SSSR-a u Afganistanu, opet je postojala zapadna sila, ovog puta SAD, direktno uključena u tijek zbivanja, što je pogodovalo produkciji antizapadnog raspoloženja koje, kao i uvijek, uključuje aktiviranje povijesnih predrasuda (križari, imperijalisti, kolonijalisti itd.), kao i onih prema političko-idejnim „proizvodima“ Zapada (sekularizam, liberalizam, demokracija itd.).

U tim je prilikama bilo lako nadograditi postojeći senzibilitet teokratskim konstrukcijama, pa i unutar relativno brojnih arapskih država u kojima su se vladajuće strukture oslanjale na ideološki hibridne modele. Sada je islamski segment tih modela postajao dobar oslonac za pristalice teokratizacije u pokušajima zadobivanja masovne podrške. Taj je proces bio olakšan povijesnom dotrajalošću načina vladanja u tim zemljama, složenosti društvenih i ekonomskih uvjeta u njima i dugotrajnim političkim

promišljanjem u isključivim kategorijama. S druge strane, u prilog mu je išlo to što su arapske teokracije već svojim bogatstvom mogle djelovati privlačno i što je dio njih, na čelu sa Saudijskom Arabijom, ulagao znatna sredstva i napore u promociju vlastitog vrijednosnog sustava, a time i političkog utjecaja.

Sveukupno, masovnost teokratskih tendencija, jasno očitovana po izbijanju Arapskog proljeća, primarno je proizišla iz tmurnog (geo)političkog suodnosa kojim je omogućena vješta i ujedno (auto)destruktivna instrumentalizacija slabosti arapskih društava, a ne iz same prirode islama. Zbog toga bi pozitivnijoj političkoj artikulaciji arapskog svijeta najviše pridonijelo uravnoteženje geopolitičkih odnosa na Bliskom istoku i snažan odmak od politizacije sunitsko-šijitskih razlika.

## ZAKLJUČAK

Budući da su Europa i arapski svijet geografski najbliže povezani, od izuzetnog bi značaja bilo da najbliže i surađuju. Takvu suradnju teško je postići bez političke kompatibilnosti koju u suvremenim uvjetima u bitnome omogućuje liberalna demokracija. S obzirom na to da ona već je europski realitet, od razvoja u arapskom svijetu ovisi kakav će biti karakter buduće suradnje. Činjenica je da u postojećim prilikama Europa i arapski svijet nisu politički podudarni. Za neke arapske države, prije svega Tunis i Libanon, a donekle i monarhije poput Maroka i Jordana, moglo bi se reći da su usmjerene prema liberalnoj demokraciji. U tim zemljama postoje više ili manje funkcionalni višestranački sustavi i širi prostor pogodan za afirmaciju ljudskih prava (Freedom in the World 2015), ali je vrlo upitno hoće li se razvojna linija u tim državama održati pred unutrašnjim, a posebice pred iskušenjima iz arapske okolice. U njoj pak prevladavaju tendencije koje bi mogle rezultirati time da u konačnici arapski svijet, ili njegov najveći dio, iznova bude obilježen teokracijom. U tom slučaju između Europe i arapskih društava postojala bi vrlo niska razina podudarnosti i mogućnosti za dalekosežniju suradnju.

Jedan od važnih razloga, ali i pokazatelja „demokratskog deficita“ u arapskom svijetu je to što unutar njega ne postoji država koja bi se, barem po prevladavajućim obilježjima, mogla identificirati kao liberalno-demokratska, koja bi istovremeno bila organizacijski i ekonomski uspješna i u kojoj bi islam iskazivao sav svoj potencijal. Budući da takve države nema, relativno je lako banalizirati značaj liberalne demokracije njenim svođenjem na zapadni „proizvod“, na „nešto“ što ne odgovara prirodi islama i čije prihvaćanje gotovo da predstavlja nekakav suvremeni vid kristijanizacije. Tom tipu manipulacija doprinosi i raširena „zapadnjačka“ percepcija da je Zapad gotovo „patentirao“ liberalnu demokraciju i vrijednosti koje proizlaze iz nje. Međutim, nije tako. Promišljanja o slobodi, organizaciji, redu, većinskom izboru, zaštiti manjinskih prava i društvenoj harmoniji u osnovi su rudimentarna, a time i općenito proširena. Točno je da su ona svoj suvremeni funkcionalni značaj stjecala na Zapadu sukladno okolnostima kakve su već vladale unutar njega. No za prosudbu o tome je li nešto što je steklo funkcionalnu formu primjenjivo i korisno, zapravo i nije osobito važno gdje je tu formu steklo (Matić 2008: 290).

Arapska društva utemeljena su na drevnoj, praktički izvornoj civilizacijskoj podlozi obogaćenju i profiliranoj vrijednostima islama. Ona su ujedno složena i idejno heterogena. O tome nam najbolje svjedoče i prilike u arapskim državama koje imaju neke liberalno-demokratske značajke. Koliko god unutar njih islamski demokrati imali istaknuto mjesto, a riječ je o legitimnoj, štoviše poželjnoj političkoj snazi, relativno snažne pozicije imaju i pobornici drugih idejnih opcija. Na koncu, sasvim je sigurno da arapska društva imaju mogućnost primjene vrijednosti koje sa sobom nose liberalna demokracija (vidi: World Value Survey wave 4; wave 5; wave 6). No čini se da se, poput mnogih drugih, prvo moraju pomiriti s nanosima povijesti s kojima se teško pomiriti, prvenstveno stoga kako bi do krajnjih granica iskoristila vlastite potencijale i osigurala što snažnije pozicije u suvremenom svijetu. Unutar tog kvalitativno novog okvira zasigurno se otvara i mogućnost istinskog i iskrenog susreta Europe i arapskog svijeta.

## LITERATURA

- Ahmed, Dawood I. i Gouda, Moamen. 2015. Measuring Constitutional Islamization: The Islamic Constitutions Index. *Hastings International and Comparative Law Review*, (38) 1: 1–74.
- Ali, Tariq. 2010. *Sukob fundamentalizama*. Zagreb: Profil Multimedija.
- Aydon, Cyril. 2012. *Povijest čovječanstva*. Zagreb: Znanje.
- Braudel, Fernand. 1990. *Civilizacije kroz povijest*. Zagreb: Globus.
- Bruckner, Pascal. 2009. *Tiranija kajanja*. Zagreb: Algoritam.
- Dinçer, Osman Bahadır, Hecan, Mehmet i Özgüler, Büşra N. 2016. *Tunisia's 'Muslim Democrats': A New Stage for Political Islam?* Ankara: International Strategic Research Organization.
- Duverger, Maurice. 1980. *Janus – dva lica Zapada*. Zagreb: Globus.
- Džait, Hišam. 1985. *Evropa i islam*. Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije.
- Fortman, Bas de Gaay. 2008. Theocracy, Democracy and Secularization: Is There Room for Compromise? *Sociological Analysis*, (2) 2: 57–68.
- Franzen, August. 1993. *Pregled povijesti Crkve*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Freedom in the World 2015. Freedom House. <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2015#.WN7TbfmGOM8>.
- Gellner, Ernest. 2000. *Postmodernizam, razum i religija*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk.
- Goitom, Hanibal. 2014. *Laws Criminalizing Apostasy in Selected Jurisdictions*. Washington: The Law Library of Congress, Global Legal Research Center. <https://www.loc.gov/law/help/apostasy/apostasy.pdf>.

- Hirschl, Ran. 2008. The Rise of Constitutional Theocracy. *Harvard International Law Journal*, Vol. 49: 72–82.
- Jović, Dean. 2009. Trideset godina nakon revolucije: Iran u središtu svjetske politike. *Politička misao*, (46) 1: 59–87.
- Karčić, Fikret. 2011. *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*. Sarajevo: El-Kalem – Centar za napredne studije.
- Khan, Hamid. 2013. *Islamic Law*. Washington: INPROL. [http://inprol.org/sites/default/files/publications/2013/islamic\\_law\\_guide-july\\_2013\\_final\\_0.pdf](http://inprol.org/sites/default/files/publications/2013/islamic_law_guide-july_2013_final_0.pdf).
- Krämer, Gudrun. 2003. "Islam is Religion and State": on the Relationship among Religion, Law and Politics in the Islam. U: *Islam and the Secular State*, ur. Z. I. Munavvarov i W. Schneider-Deters. Tashkent: International Fund of al-Imam al-Bukhari – Friedrich Ebert Foundation. Str. 191–201. <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/zentralasien/50123-3.pdf>.
- Kulenović, Tarik. 2008. *Politički islam*. Zagreb: V.B.Z.
- Lewis, Bernard. 1956. *Arapi u povijesti*. Zagreb: Kultura.
- Lewis, Bernard. 2000. *The Middle East*. London: Phoenix Press.
- Matić, Davorka. 2008. Islam i politika: prilog raspravi o uzrocima demokratskog deficita na Bliskom Istoku. *Revija za sociologiju*, (39) 4: 283–305.
- Matić, Davorka i Mirko Bilandžić. 2010. Politički islam i mogućnost demokratizacije arapskog svijeta: slučaj Egipta. *Polemos* (13) 2: 33–57.
- Matić, Davorka. 2011. Islamski pokret u arapskom svijetu: uzroci, teme i politički značaj. *Socijalna ekologija*, (20) 1: 31–54.
- Matuz, Josef. 1992. *Osmansko Carstvo*. Zagreb: Školska knjiga.
- Noi, Aylin Ü. 2013. A Clash of Islamic Models. *Current Trends in Islamist Ideology*, Vol. 15: 92–114.
- Obućina, Vedran. 2010. Pravi vladar Irana pred političkim izazovima. *Političke analize*, (1) 2: 39–42.
- Pace, Enzo. 2009. *Zašto religije ulaze u rat?* Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga.
- Perić, Berislav. 1992. *Država i pravni sustav*. Zagreb: Narodne novine.
- Pollack, Kenneth M. 2011. Understanding the Arab Awakening. U: Kenneth M. Pollack i dr., *The Arab Awakening: America and the Transformation of the Middle East*. Washington: The Brookings Institution Press. Str. 1–9.
- Said, Edward W. 1999. *Orijentalizam*. Zagreb: Konzor.
- Shalakany, Amr A. 2008. Islamic Legal Histories. *Berkeley Journal of Middle East & Islamic Law*, (1) 1: 1–82. <http://scholarship.law.berkeley.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=jmeil>.
- Voll, John O. 2007. Islam and Democracy: Is Modernization a Barrier? *Religion Compass*, (1) 1: 170–178.
- Weiss, Michael i Hassan, Hassan. 2015. *ISIS: u srcu vojske terora*. Zagreb: Buybook.

Wielandt, Rotraud. 2003. Is the Unity of Religion and State a *Sine Qua Non* Condition in Islam? U: *Islam and the Secular State*, ur. Z. I. Munavvarov i W. Schneider-Deters. Tashkent: International Fund of al-Imam al-Bukhari – Friedrich Ebert Foundation. Str. 202–212. <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/zentralasien/50123-3.pdf>.

World Values Survey wave 4 (1999–2004). <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV4.jsp>

World Values Survey wave 5 (2005–2009). <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV5.jsp>

World Values Survey wave 6 (2010–2014). <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>

# EUROPE AND ARAB WORLD: WANTED AND EXISTING CONTEXT

Saša Mrduljaš

## SUMMARY

According to their geographical position, Europe and areas where Arab world was constituted, are practically directed to each other. This geographical interrelation for thousands of years now, was stimulating for the flow of people, ideas, cultural values. In the beginning of the new era, all above mentioned was also stimulating for (partially) political unification under the Roman Empire. Within this empire and through the influence of christianization, civilizational homogenization also happened. Further development led to sharp polarization between the Christian Europe and Islamic, specifically Arab world. However, civilizations can not be civilizations if they do not generate particular openness towards those who are situated outside of their settings. From that aspect, for Europe and Arab world would be exceptionally useful to find the modalities which, with keeping identity differences, could enable the highest possible level of compatibility and cooperation. In this paper we analyze which basis in terms of ideas, would be the most suitable for achieving that goal and how the present political circumstances, especially in the Arab world affects its realization.

Keywords: Europe, Arab world, European-Arab relations, liberal democracy, theocracy.

