

Islam i politika: prilog raspravi o uzrocima demokratskog deficita na Bliskom Istoku

DAVORKA MATIĆ
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
email: dmatric@ffzg.hr

UDK: 297:32(53)
32:297(53)
Izvorni znanstveni rad
Primitljeno: 15. 9. 2008.

Bliski Istok pati od kroničnog nedostatka političkih sloboda i njegova "izuzetnost" očituje se u tvrdokorno autoritarnom karakteru arapske politike. Sposobnost regionalnih autokracija da spriječe razvoj institucija političkog pluralizma i demokracije nerijetko se objašnjava pozivanjem na distinktivne osobine arapske kulture. U orijentalističkim varijantama kulturnog esencijalizma posebna se uloga pripisuje islamu kao sociokulturnoj formaciji za koju se tvrdi da je izuzetno sklona autoritarnim političkim rješenjima i stoga inkompatibilna s praksama i vrijednostima demokracije. U radu se iznose argumenti protiv ovog tipa objašnjenja i zastupa teza da je distinktivno arapska forma autoritarne vladavine posljedica složene međugre povijesnih, ideoloških, ekonomskih i političkih faktora koji su proizveli okoliš izuzetno otporan, čak neprijateljski spram političkog pluralizma i demokracije. Specifičnosti bliskoistočne ekonomije, naslijeđe kolonijalizma, karakter države i nepovoljna sigurnosna klima pridonijeli su oblikovanju bliskoistočne regije kao političkog prostora u kojem vladajuće elite, kombinacijom surove represije, ideološke manipulacije i distribucije socijalnih beneficija, manje-više uspješno otklanjaju zahtjeve za širom političkom participacijom i demokratizacijom društva. Stoga objašnjenje demokratskog deficita arapskih zemalja ne treba tražiti u specifičnostima regionalne kulturne tradicije, nego unutar pristupa historijske i političke sociologije.

Ključne riječi: DEMOKRATIZACIJA, ARAPSKA AUTOKRACIJE, KULTURNI ESENCIJALIZAM, ISLAM, ISLAMSKI MODERNIZAM, LIBERALNI ISLAM, NAFTNA RENTA

Krajem 20. stoljeća svijet je svjedočio političkim previranjima koja su pratila kraj Hladnog rata i raspad Sovjetskog Saveza. Dok se Istočna Europa oslobađala okova komunizma i sovjetske kontrole, arapske je zemlje potresala kriza izazvana iračkom okupacijom Kuvajta i vojnom intervencijom međunarodnih snaga¹ koja je, između ostaloga², rezultirala i pojačanim vanjskim pritiskom za reformiranjem arapskih au-

¹ U nastojanju da izbjegne plaćanje golemoga ratnog duga Kuvajtu u procijenjenom iznosu od 40 milijardi američkih dolara nastalih tijekom gotovo desetljeće dugog sukoba s Iranom, ali i potaknut ambicijom da transformira Irak u regionalnu supersilu koja će kontrolirati petinu postojećih svjetskih rezervi nafte, Saddam Hussein okupirao je Kuvajt 2. kolovoza 1990. godine. Iračke su snage uspostavile kontrolu nad naftom bogatim emiratom gotovo bez ispaljenog metka i zaprijetile upadom u provinciju Hasa gdje su locirane najbogatije saudijske naftne bušotine. Odbijanje Saddama Husseina da se povinuje zahtjevima međunarodne zajednice za bezuvjetnim povlačenjem iračke okupacijske vojske dovelo je do masivne vojne intervencije međunarodnih snaga poznate pod nazivom Pustinjska oluja. Saddam se 15. siječnja 1991. suočio sa superiornom vojnom silom sastavljenom od kontingenta triju zapadnih zemalja (SAD, Francuska i Velika Britanija) i združenih snaga nekolicine arapskih zemalja pod komandom Saudijske Arabije.

² Odluka Saddama Husseina da okupira suverenu arapsku zemlju u ime vlastite verzije arapskog jedinstva dodatno je uzdrmala već ionako oslabljenu ideju panarapske solidarnosti i izazvala duboke podjele unutar arapskog svijeta. Na sjednici Organizacije islamske konferencije koja se održavala u vrijeme

tokracija. Vremensko preklapanje ovih događaja – kraj hladnoratovske politike, slom istočnoeuropskog komunizma i počeci liberalizacije bliskoistočnih političkih i ekonomskih struktura – navelo je mnoge na zaključak da se svijet nalazi na povijesnoj prekretnici, da svjedočimo rađanju novoga svjetskog poretka utemeljenog na načelima međunarodne suradnje, samoodređenja, političkih sloboda i vladavine zakona. Ovaj je optimizam našao svoj teorijski izraz u tezi o “kraju povijesti” i trijumfu ideologije liberalizma (Fukuyama, 1992), u shvaćanju demokracije kao internacionalne ideologije koja u valovima, postupno ali nezaustavljivo, prodire i u najudaljenije krajeve svijeta (Huntington, 1991).

Positivan trend rasta broja novih demokracija, praćen širenjem političkih prava i sloboda u mnogim zemljama tijekom posljednjih dvaju desetljeća, pružio je empirijsku potkrjepu tezi o superiornosti ideje i prakse demokracije, o liberalnoj demokraciji kao dominantnoj paradigmi međunarodne politike.³ No, dok je u većini zemalja Istočne Europe demokratska tranzicija manje-više uspješno privedena kraju i dok sve veći broj afričkih i azijskih zemalja pristupa zajednici demokratskih nacija, recentna događanja u arapskom svijetu pružaju malo razloga za optimizam glede perspektive njegove skore demokratizacije. Liberalizacija arapskih autokracija s kraja osamdesetih i početka devedesetih godina 20. stoljeća bila je ponajprije kozmetičke naravi, dizajnirana kao dio strategije pacifikacije vanjskih i unutrašnjih kritičara i s krajnjim ciljem jačanja legitimnosti režima suočenih s masovnim nezadovoljstvom i protestima zbog ekonomskog nazadovanja, porasta cijena osnovnih životnih namirnica, neobuzdane represije i korupcije državnih tijela. Kao što je primijetila Lisa Anderson, krajem devedesetih godina arapski su prostor preplavili “ostaci mnogih demokratskih eksperimenata – od spektakularnog sloma liberalizacije Alžira do suptilne, ali ništa manje temeljite, transformacije Tunisa u policijsku državu, od ponovnog okretanja Egipta prema izbornim manipulacijama (i represiji islamističkog pokreta) do oklijevanja palestinske vlasti da prihvati poštovanje ljudskih prava” (1999:6).

Šok izazvan terorističkim napadom na Sjedinjene Američke Države i nova orijentacija američke administracije na aktivno promoviranje demokracije podvrgnuli su arapske vlastodržce novim pritiscima za reformiranjem njihovih okoštalih autokracija. No, baš kao ni u prethodnom desetljeću, reforme izbornog sustava i djelomična liberalizacija medijskog i civilnog prostora u tzv. liberaliziranim arapskim autokracijama nisu urodile fundamentalnim pomakom u pravcu demokratskog restrukturiranja odnosa

invazije na Kuvajt izglasana je osuda Iraka, ali pet njezinih članica nije poduprla rezoluciju – Jordan, Sudan i PLO otvoreno su joj se suprotstavili, dok su Jemen i Libija odbili glasovati. Po buduću razvoj događaja ništa manje važno nije bilo ni narušavanje islamističkog konsenzusa na kojem je Saudijska Arabija mukotrpno radila od vremena iranske islamske revolucije. Odluka saudijskog kralja Fahda od 7. kolovoza 1990. godine da prihvati stacioniranje američke vojske na teritoriju Arapskog poluotoka otuđila je radikalno krilo islamističkog pokreta od svojih dotadašnjih saudijskih sponzora i izložila monarhiju žestokim osudama za izdaju i kapitulaciju pred nevjerničkim silama imperijalnog Zapada. Vidi više o tome u Halliday (2005) i Humphreys (2001).

³ U svom izvješčaju o stanju političkih sloboda u svijetu za 2006. godinu, Freedom House navodi da je od ukupno 193 nezavisnih zemalja, njih 90 ili 47% ušlo u kategoriju slobodnih zemalja, 58 ili 30% u kategoriju djelomično slobodnih zemalja i 45 ili 23% u kategoriju neslobodnih zemalja. Vidi A. Puddington (2007).

moći.⁴ Iako je ova, od države upravljanja politička liberalizacija rezultirala nekim pozitivnim pomacima u smjeru povećane tolerancije prema nerežimskim javnim glasilima i neovisnoj opoziciji, ni u jednoj od tih liberaliziranih autokracija reformske mjere nisu vodile smanjenju stvarne moći vladara i demokratskoj smjeni vlasti. Naprotiv, radilo se prije o procesu prilagodbe tih režima uvjetima pojačanog stresa i korištenju reformi u svrhu reorganizacije vladajućih struktura i uspostave djelotvornije kontrole nad političkim procesima.

Perzistencija arapskih autokracija, kako u njihovoj republikanskoj tako i monarhijskoj formi, neizbježno postavlja pitanje o razlozima otpornosti arapskog svijeta na izazove demokratizacije. Da Bliski Istok⁵ pati od kroničnog manjka političkih sloboda i da se njegova posebnost u odnosu na ostale regije očituje u nedostatku političkog pluralizma i demokracije, činjenica je oko koje postoji univerzalni konsenzus. No, ponuđena objašnjenja bliskoistočnoga demokratskog deficita znatno se razlikuju. Prema pojedinim autorima, ključ objašnjenja jest u slabosti demokratske opozicije (Salamé, 1994) ili, pak, u fundamentalno nedemokratskoj naravi najvećeg dijela islamističkog pokreta koji se u posljednja dva desetljeća uspio nametnuti kao glavna politička i ideološka alternativa postojećim režimima (Brown, Hamzawy i Ottaway, 2006; Tibi, 2001; Berman, 2004). Zahvaljujući izvanrednom utjecaju Huntingtonove teze o sukobu civilizacija (1997), posljednjih je godina osobitu popularnost u zapadnoj javnosti i dijelovima akademske zajednice zadobilo shvaćanje da su za ukorijenjenost autokracije na Bliskom Istoku odgovorne distinktivne osobine arapske kulture koje postavljaju nepremostive prepreke liberalno-demokratskom projektu. Ovo shvaćanje, koje se najbolje može opisati kao kulturni esencijalizam, poručuje da je demokracija nespojiva s određenom kulturnom tradicijom, da se ona ne može (i ne treba) transplantirati u zemlje koje ne poznaju ideju građanstva, čija kultura ne priznaje autonomiju individuuma i koje stoga ne barataju konceptima temeljnih sloboda i prava čovjeka. U očitom protuslovlju s teorijskim i normativnim pretpostavkama teorije demokracije, esencijalistički pristup ignorira ulogu političkih aktera u kreiranju institucionalnog poretka društva i sklon je reproduciranju argumenata vladajućih elita prema kojima je autokracija prirodni izraz kulturnih vrijednosti i stremljenja arapskih masa. Tako se odgovornost za stanje u regiji s glavnih krivaca prebacuje na mitske i nejasno definirane entitete kao što je “kulturna tradicija”, pa i na same žrtve autoritarnih režima.

U daljnjem ću tekstu nastojati pokazati da je ova teza prema kojoj demokracija i ljudska prava predstavljaju prakse koje odgovaraju samo nekoj, ponajprije zapadnoj

⁴ Za razliku od totalnih autokracija (Saudijska Arabija, Tunis, Sirija, Libija i Irak prije svrgavanja režima Saddama Husseina) koje se održavaju na vlasti kombinacijom dvaju čimbenika – distribucijom ekonomskih beneficija u zamjenu za političku potporu i surovom represijom u slučajevima javno izraženog nezadovoljstva, liberalizirane autokracije kao što su Egipat, Maroko, Jordan, Jemen, Alžir i, od nedavno, Kuvajt, Katar i Bahrein karakterizira viši stupanj političke inkluzivnosti i otvorenosti, uz manje-više redovito održavanje lokalnih i parlamentarnih izbora. Brojna formalna ograničenja koja ti režimi postavljaju pred potencijalne izazivače, zastrašivanje opozicijskih kandidata i učestalo onemogućavanje ravnopravne izborne utrke, manipuliranje izbornim procesom i/ili fabriciranje izbornih rezultata odaju, međutim, njihov fundamentalno autoritarni karakter. Vidi D. Brumberg (2003).

⁵ Ovo se, dakako, ne odnosi na Izrael. Budući da se ovaj članak bavi isključivo arapskim zemljama, u daljnjem tekstu termin Bliski istok koristit ću na fleksibilniji način, kao zajednički nazivnik za arapski istok (Mashriq), arapski zapad (Maghreb, Sjeverna Afrika) i zemlje Arapskog poluotoka i Perzijskog zaljeva.

kulturi ne samo moralno neprihvatljiva nego i empirijski pogrešna i da objašnjenje zapriječene demokratizacije arapskog svijeta ne treba tražiti u specifičnostima regionalne kulture nego unutar pristupa historijske i političke sociologije.

KULTURNI ESENCIJALIZAM ILI O NEKOMPATIBILNOSTI ARAPSKO KULTURE I ISLAMA S DEMOKRACIJOM

Referiranje na kulturne vrijednosti, etičke norme i navike ponašanja nije neuobičajeno u politološkim i sociološkim analizama političkih struktura. Kulture se razlikuju u načinima na koje definiraju prirodu hijerarhijskog autoriteta, u mehanizmima socijalne kontrole i raspodjele prava i dužnosti u zajednici. Stavovi i ideje o fenomenima kao što su moć, vlast, nejednakost ili socijalna pravda oblikovani su pod utjecajima kulturnih koncepcija o prirodi čovjeka, boga i društva i naravi njihova međudnošenja, i stoga proučavanje političkih procesa i trendova podrazumijeva razumijevanje načina na koje kulturom posredovani načini mišljenja, osjećanja i djelovanja utječu na oblikovanje institucionalnog poretka društva. Problem, međutim, nastaje u trenutku kad se često nejasan pojam kulture počne tretirati kao neovisna eksplanatorna varijabla i kad se razlike u stupnju društvenog i političkog razvoja pojedinih nacija počnu tumačiti kao manifestacije njihovih bitno različitih kulturnih tradicija. Objašnjenja u terminima kulture stoga rijetko izbjegnu zamkama postvarenja, tretiranju kulturnih konvencija i vrijednosti kao povijesno zadanih konstanti koje određuju smjer i narav društvenopolitičkih procesa, ali na koje se teško može povratno utjecati.

Svojevrsni tip kulturnog esencijalizma može se prepoznati u literaturi koja demokraciju povezuje s određenim karakteristikama političke kulture. Prema nekim formulacijama, demokracija nije realistična opcija u društvima čija politička kultura ne poznaje koncepte tolerancije i općeg dobra i koja nije izgrađena na "fundamentalnoj vjeri da se može vjerovati i raditi s drugima" (Pye, u Pye i Verba, 1965:22). Tijekom devedesetih godina prošlog stoljeća društvene znanosti počele su se ozbiljno baviti ulogom socijalnog kapitala i interpersonalnog povjerenja u razvoju i stabilizaciji demokracije (Putnam, 1993; Fukuyama, 1995; Misztal, 1996; Seligman, 1997; Inglehart, 1999; Sztompka, 1999). Polazeći od pretpostavke da je interpersonalno povjerenje značajan "moralni resurs" koji pozitivno pridonosi sveukupnom ekonomskom, socijalnom i političkom napretku društva, brojni teoretičari socijalnog kapitala priklonili su se shvaćanju da je odgovor na pitanje što određuje opskrbu društva povjerenjem upravo u kulturi. Tvrdi se da povjerenje nije moguće proizvesti racionalnim strategijama izgradnje institucija, društvenom reformom ili jednostavno dobrim nakanama; ono se stvara i prenosi kulturnim mehanizmima kao što su religija, tradicija ili povijesna navika i, kako kaže Fukuyama, predstavlja element kulture koji proizlazi iz "već postojeće zajednice zajedničkih moralnih normi ili vrijednosti" (1995:336).⁶

Ovo shvaćanje da se politička stvarnost neke zemlje ili regije može u cijelosti objasniti preko osobina njihovih specifičnih kulturnih tradicija pustilo je duboke korijene u

⁶ Putnam (1993) i Sztompka (1999) ne pristaju uz ovaj zaključak. Iako priznaju ulogu kulture, odlučujućim smatraju narav i način funkcioniranja ključnih društvenih institucija i poručuju da demokratske institucije mogu generirati klimu povjerenja i suradnje na kojoj se temelji daljnji razvoj demokracije.

segmentu međunarodnih studija koje se bave Bliskim Istokom.⁷ Jačanjem islamističkog pokreta i općim oživljavanjem zanimanja za religiju među arapskim masama oživio je i klasični orijentalistički⁸ argument o “izuzetnosti” arapske kulture i/ili islama. U novoj varijanti toga pristupa, tvrdokornost arapskih autoritarnih režima tumači se preko specifičnih karakteristika islamskog svjetonazora. Islam postaje magična riječ, njime se objašnjavaju obrasci komuniciranja, razina povjerenja u društvu, stavovi prema državi, moći i političkom autoritetu. Iako će rijetki otvoreno i rezolutno ustvrditi da je islam isključivi krivac za problem demokratskog deficita u arapskom svijetu, već same rasprave o odnosu islama i politike razotkrivaju sklonost da se o islamu misli kao o invarijabilnom, zatvorenom kulturnom sustavu koji inklinira određenim političkim rješenjima.⁹

Vjerojatno nema klišeja koji je zastupljeniji u zapadnoj percepciji islama, a koji istodobno strastveno podupiru suvremeni islamistički aktivisti, od tvrdnje da u islamu nema razlike između religije i politike. Prema Bernardu Lewisu, povjesničaru koji uživa izniman ugled u akademskim i diplomatskim krugovima koji se bave bliskostočnom regijom, jedinstvo religije i politike, zajednice i države, postavljeno je već u Kuranu i najranijim vjerskim tekstovima na kojima muslimani temelje svoja ključna vjerovanja. Posljedica toga je, kaže Lewis, da “islam, za razliku od kršćanstva, ne regulira samo jedan sektor ili segment života; on je zainteresiran za život u cjelini i njegova je nadležnost totalnoga, a ne tek ograničenog karaktera. U islamskom društvu sama ideja odvajanja crkve od države je besmislena jer nema zasebnih entiteta koje treba razdvajati. Crkva i država, vjerski i politički autoritet, jesu jedno” (1993:135–136).¹⁰ Islamističke parole “Kuran je naš Ustav” i “Suverenost pripada Alahu”, formulirane od strane suvremenih islamističkih ideologa Hasana al-Banne, Sayyida Qutba i Abul Ale Mawdudija¹¹ navode se kao argument u prilog te teze da islam nije samo vjera nego

⁷ Vidi, primjerice, Brown, C. (1985), Kedourie (1994) i Huntington (1997).

⁸ Jednu od najoštrijih kritika orijentalističkog diskursa ponudio je Edward Said (1978). Njegova analiza književnog i akademskog orijentalizma pokazuje da su zapadnjačke predodžbe o Arapima i Bliskom Istoku sve samo ne neutralne deskripcije toga dijela svijeta i da su konstruirane na način koji reflektira duboko ukorijenjene predrasude Europljana o kulturnom “drugom”. Najviše negodovanja od strane specijalista za Bliski Istok izazvala je Saidova teza da su klasične orijentalističke discipline nastale kao intelektualno oruđe kolonijalizma i da su služile legitimaciji imperijalističkih ciljeva zapadnih sila, ponajprije Francuske i Velike Britanije.

⁹ U brojnim raspravama o odnosu islama i politike velika se važnost pridaje činjenici da islamska tradicija stavlja osobiti naglasak na koncept pravde, uz posvemašnje ignoriranje koncepta slobode. Za razliku od individualističke kulture Zapada, arapsko-islamska kultura je “organička” i kolektivistička po naravi i stoga primljivija za solidarističke i korporativističke ideologije poput fašizma i komunizma. U jednom od svojih ranijih radova, ugledni britansko-američki orijentalist Bernard Lewis tvrdio da je islam sklon autoritarnim političkim rješenjima, što objašnjava zašto su neke arapske zemlje pedesetih i šezdesetih godina prošlog stoljeća prihvatile socijalizam kao model organizacije društva (Lewis, 1958).

¹⁰ Treba naglasiti da neki zapadni povjesničari odbacuju ovo danas uvriježeno shvaćanje prema kojem je razlikovanje svjetovnog i crkvenog autoriteta ugrađeno u same temelje kršćanske vjere. Paul Johnson (1976), ugledni britanski povjesničar kršćanstva (i judaizma), tvrdi da je sve do 13. stoljeća kršćanstvo funkcioniralo kao totalno društvo u kojem je, za razliku od pretkršćanskog Rima, Crkva pokrivala sve najvažnije segmente društva – od ekonomije, preko kulture do politike – i u kojem nije bilo odvojenosti crkve od države u današnjem smislu riječi.

¹¹ O glavnim ideolozima suvremenoga islamističkog pokreta i njihovoj interpretaciji islama kao političkog sustava iscrpnije su pisali, među ostalima, Ayubi (1991), Kepel (2003), Zubaida (2001), Roy (1996) i Esposito (1984). Od domaćih autora vidi Kulenović (2008).

i način života i društveno-političkog uređenja. U njihovoj interpretaciji, Islam pokriva sve sfere života pojedinca, društva i države. Šerijatsko pravo, izvedeno iz Kurana i Sune (Muhamedovi primjeri i predaja), skup je savršenih pravila ponašanja koje je objavio Bog i kao takav je nadređen svim pravnim sustavima koji su plod ljudskih zakonodavnih praksi. Društveni poreci u kojima vladaju ljudski zakoni predstavljaju džahiliju (jahiliyya), stanje barbarstva i pobune protiv Boga¹². Stoga je demokracija, koja počiva na suverenosti naroda/građana, izravno suprotstavljena poruci islama i za muslimane predstavlja neprihvatljiv tip društvenog uređenja.

Orijentalisti i islamisti suglasni su, dakle, u stavu da postoji jedna unificirajuća bit islama koja je suprotstavljena također esencijaliziranim “Zapadu” čije se sociopolitičke ideje i modeli, poput ljudskih prava i demokracije, shvaćaju kao proizvodi jedinstvene povijesti Zapada i stoga neprenosivim u sociokulturnu formaciju islama. Jedina razlika između orijentalista i islamista tiče se ocjene karaktera te navodno nepromjenjive biti islama: dok za prve ona vodi u slijepu ulicu i prepreka je društvenom razvoju, za druge je ključ savršene, utopijske zajednice.

Prihvatanje islamističke verzije islama kao “pravog” islama zanemaruje činjenicu da od kraja 19. stoljeća u islamskom, osobito arapskom svijetu, postoje različita shvaćanja o socijalnim i političkim implikacijama kuranske poruke. Većina muslimana vjeruje da je Kuran doslovna riječ božja i da kao takav obavezuje sve vjernike na ponašanje u skladu s pravilima, uputama i zabranama koje je posredstvom anđela Gabrijela Alah prenio Muhamedu. No, kao što i u drugim vjerskim tradicijama postoji sukob oko ispravnog tumačenja vjerskih spisa, tako i unutar muslimanske zajednice postoji nesuglasje oko značenja i konteksta kuranskih odredbi. U tom smislu, islamističko-salafistička interpretacija islama samo je jedno moguće čitanje Kurana i Sune¹³. Razlozi zbog kojih je to čitanje postalo prominentnim u posljednjim desetljećima 20. stoljeća imaju više veze sa zbiljom muslimanskih društava nego sa samim tekstom, na što upozorava i Zubaida kad kaže da “zahtjevi za implementacijom Šerijata u modernom svijetu ne proizlaze iz neke ahistorijske suštine islama, nego posjeduju svoju ideološko-političku logiku i dinamiku (Zubaida, 2003:223).

¹² Prema Kuranu, džahilija opisuje stanje neznanja koje je vladalo na Arapskom poluotoku prije islamske objave. U interpretaciji Sayyida Qutba, džahilija je otklon od Boga, moderan oblik paganizam na djelu u muslimanskim državama (i diljem svijeta), a koja je posljedica sekulariziranoga pravnog sustava. “Džahilijet/neznanje vlast povjerava ljudima i tako ih jedne drugima čini gospodarima, istina ne u primitivnom, prostom obliku već u formi uzimanja prava ustanovljenja različitih koncepata i vrijednosti, propisa i zakona, organizacija i sistema, sasvim izvan Allahova koncepta za život čovjeka, te u formi onoga što Allah nije dopustio” (Kutb, 1996:9).

¹³ Dok su brojni zapadni i muslimanski analitičari suvremenog islamizma, osobito njegove salafističko-vahabističke varijante, suglasni u ocjeni da te interpretacije predstavljaju selektirano i visoko politizirano tumačenje islama (Ayubi, 1991; Mernissi, 2002; Tibi, 2001; Zubaida, 2001, 2003; Kepel, 2003, 2006; Roy, 1996; Esposito, 1984; Esposito i Voll, 1996), drugi zauzimaju oštrije stajalište i tvrde da je riječ o iskrivljenoj, pogrešnoj i duhu izvornog islama posve stranoj interpretaciji koja se uvriježila zahvaljujući golemoj financijskoj potpori saudijskog režima (Schwartz, 2003; Fadl, 2007).

MODERNISTIČKO-LIBERALNA INTERPRETACIJA ISLAMA

Zanimljivo je da mnoge analize arapskoga demokratskog deficita, u kojima se kao crvena nit provlači teza o bitno autoritarnoj naravi islama, zaboravljaju spomenuti tradiciju islamskog modernizma koja je od sredine 19. stoljeća pa sve do prvoga arapsko-izraelskog rata iz 1948. godine bitno obilježila način na koji se u arapskom svijetu razmišljalo o odnosu islama i politike. To razdoblje, koje je Albert Hourani (1962) opisao kao doba liberalnog mišljenja, svjedočilo je pokušajima islamskih intelektualaca da odgovore na pitanje o uzrocima propadanja arapskog društva i njegove očite nemoći da se odupre prodoru kolonijalnih sila. Prvi je među njima, Egipćanin Rifa'a al-Tahtawi, glavni uzrok civilizacijskog nazadovanja arapskog prostora prepoznao u raširenosti despocije i nedostatku političkih sloboda. Sredinom 19. stoljeća, po povratku iz petogodišnjeg boravka u Parizu gdje je služio kao imam odabranoj grupi vojnih kadeta na obrazovanju u Francuskoj, počeo je objavljivati radove u kojima se zalagao za uvođenje višestranačkoga političkog sustava i reformiranje islamskih obrazovnih institucija po ugledu na europske zemlje. Politički pluralizam usporedio je s formama islamskoga ideološkog i pravnog pluralizma i zaključio da su koncepti demokracije kompatibilni s islamom.

Khayr al-Din al-Tunisi, Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh i Ali Abd al-Raziq slijedili su u osnovnim crtama Tahtawijevu dijagnozu stanja muslimanskih društava. Despocija, nedostatak slobode i okoštaloš tradicionalnih islamskih institucija glavni su uzroci "arapske bolesti"; ozdravljenje zahtijeva socijalne i administrativne reforme, republikansku vladu i uvođenje političkog pluralizma. Islamsko pravo može se i mora prilagoditi novim društvenim okolnostima. Potrebno je otvoriti "vrata itdžihada" (itjihad)¹⁴ i reinterpreterati osnovne kanone islama u skladu sa zahtjevima vremena i potrebama vjernika. Načela islamskog prava i načela prirodnog zakona na kojima se temelji moderni europski pravni sustav ne razlikuju se u svojoj biti i stoga je opravdano prihvatiti zakonska rješenja izvedena iz neislamskih izvora (Hourani, 1962; Tamimi, 2007). U znatnom raskoraku sa suvremenim islamskim fundamentalistima koji "Zapad" doživljavaju isključivo u terminima opresije i kulturne prijetnje, modernisti su prepoznali i pozitivnu stranu Europe. U njezinim idejama i političkim institucijama tražili su inspiraciju za izgradnju političkog modela koji će, kroz pomirbu koncepata islama i vrijednosti reprezentativne demokracije, pridonijeti općem preporodu arapskih društava.

Islamski modernisti vjerovali su u razvojne potencijale islamske civilizacije. Za razliku od sekularnih arapskih intelektualaca, vjerovali su da je modernizacija moguća bez odbacivanja osnovnih etičkih principa i izvorne poruke islama. Dapače, kako su poručivali Afghani i Abduh, jednom kad se islam oslobodi okova rigoroznog legalizma uleme, tada će muslimanski svijet doživjeti svoju renesansu i krenuti putem prosperiteta. Obojica su bili uvjereni da je prihvaćanje moderne znanosti i racionalnog istraživanja preduvjet društvenog preporoda, ali i izraz povratka kuranskim temeljima. Znanost nije protivna islamu jer Kuran zahtijeva od muslimana korištenje razuma i ra-

¹⁴ Itdžihad predstavlja proces u kojem se uporabom razuma dolazi do neovisnoga pravnog mišljenja. Podrobniji opis vidi u Gibbs i Kramers (2001).

cionalne metode. To, međutim, pretpostavlja fundamentalnu transformaciju institucija u muslimanskim zemljama, njihova pravnog i obrazovnog sustava kao i metoda vladanja (Hourani, 1962:101–160).

Naglasak na legitimnosti i imperativu promjene nužno je vodio novom promišljanju uloge i mjesta islama u društvu. Ali Abd al- Raziq, Abduhov učenik, kadija i profesor na najuglednijoj obrazovnoj instituciji sunitskog islama – sveučilištu Al-Azhar u Kairu – postavio je temelje shvaćanju odnosa islama i politike koji će postati sastavnim dijelom svih kasnijih liberalno-modernističkih interpretacija islama. U svojoj knjizi iz 1925. godine, naslovljenoj “Islam i osnovna načela vladavine” (Al-Islam wa Usul al-Hukm), Raziq je tvrdio da islam ne zahtijeva specifični politički poredak i da Kuran i Suna nedvosmisleno pokazuju da je prorok Muhamed bio isključivo duhovni, a ne politički vođa prve zajednice vjernika. Posve u skladu s europskom tradicijom razdvajanja crkve i države, Raziq zaključuje da postoje dva osnovna tipa vladavine koje ne treba brkati, jer je “autoritet poslanika duhovne, a vladara materijalne naravi. Dok prvi vodi Bogu, drugi ima zadaću bavljenja zemaljskim stvarima. Dok je prvi religija, drugi je svijet. Prvi je božanski, a drugi ljudski. Prvi je religijsko, a drugi političko vodstvo – i postoji velika razlika između politike i religije” (Abd al-Raziq, 1998:31).

Ova pozicija prema kojoj je islam primarno vjera, a ne sustav vlade i zakona predstavlja okosnicu mišljenja suvremenih liberalnih islamskih intelektualaca. Islam je za njih dinamična religija koja, interpretirana ne kao skup zadanih rješenja, nego kao vrelo etičkih principa i moralnog poretka, može adekvatno odgovoriti na sve izazove suvremenosti (Rahman, 1982). Nema povijesnih ili skripturalnih osnova za islamsku vladu. Moderni muslimani trebaju prihvatiti pravednu, demokratsku državu kao cilj političkog djelovanja jer je demokracija “jedini sistem koji omogućava da korumpirani lideri budu uklonjeni uz minimalno trenje” (Ahmed: 2004:173) i jer predstavlja “najbolji način da se osigura dostojanstvo čovjeka” (Taha, 1998:282). Demokracija i islam nisu u kontradikciji. Naprotiv, islam zahtijeva demokraciju i to zato jer ona “pridaje ljudskom biću posebnu vrijednost – status namjesništva na zemlji – i locirajući ishodište autoriteta u narodu, a ne ulemi, oduzima državi svaku pretenziju božanskoga. (Fadl, 2004:36).

Iako često vrlo kritični spram pojedinih aspekata zapadne kulture, osobito vanjskopolitičke prakse najmoćnijih zapadnih zemalja, liberalni islamski intelektualci poput Ashmawija (1998), Fadla (2004, 2007), Soursha (2000), Ahmeda (2004) ili Fateme Mernissi (2002) visoko vrednuju europsku humanističku tradiciju, a njezine koncepte demokracije, individualnih prava i sloboda dijelom univerzalnoga kulturnog naslijeđa. Činjenica da su ti koncepti prvi put jasno artikulirani na Zapadu ne može se, tvrde oni, koristiti kao argument protiv njihove univerzalne aplikabilnosti. Oni odbacuju Huntingtonovu tezu da su demokracija i ljudska prava “lažne univerzalije” (1996:310) i smatraju da predstavlja tek multikulturalističkim diskursom prikrivenu varijantu staroga eurocentričnog argumenta prema kojem su “nezapadnjaci po prirodi nesposobni za život pod demokratskom vladom i poštivanje prava čovjeka” (Fadl, 2007:183). Moralne i ideološke implikacije teze u bitnim kulturnim razlikama između demokratskog Zapada i ostatka svijeta drže neprihvatljivima, tim više što su je prigrlili autoritarni režimi i militantni islamisti kao dodatno oruđe u legitimaciji represije i kršenja ljudskih prava.

Liberalni islam nije monolitna pozicija i njegovi se predstavnici razlikuju u načinu na koji pristupaju problemu statusa islamskog prava.¹⁵ No, svi oni kreću od pozicije da su islam i demokracija povezani temeljnim moralnim vrijednostima, da tradicija islamske političke misli sadržava interpretativne i praktične mogućnosti koje se mogu razviti u demokratski sustav i da muslimani za koje je islam autoritativni okvir referencije mogu doći do uvjerenja da je demokracija etičko dobro čije ostvarenje od njih ne zahtijeva da odbace svoju vjeru.

Sredinom devedesetih godine prošlog stoljeća došlo je do preokreta u mišljenju kod brojnih arapskih islamističkih aktivista i intelektualaca. Podvrgnuti često surovj represiji od strane domaćih autokracija, počeli su preispitivati svoju poziciju spram političkog pluralizma i na temelju vlastitog iskustva izveli zaključak da samo demokracija i zakonom zaštićeno pravo na različitost mišljenja predstavljaju izlaz iz pustoši tiranije i jamstvo ljudskog dostojanstva. 1995. godine znatan broj mlađih članova egipatske islamističke organizacije Muslimanska braća, nezadovoljnih ideološkom nefleksibilnošću i stilom rukovođenja starijeg vodstva, napušta tu organizaciju i osniva Wasat stranku (Stranka centra). Kao stranka reformiranih islamista, Wasat je prihvatio rječnik i praksu demokratske politike. Njegovi članovi sudjeluju u parlamentarnoj borbi, zalažu se za političke slobode, transparentne izbore i mirnu smjenu vlasti i sklapaju političke saveze s opozicijskim sekularnim strankama. Reformisti su preuzeli kontrolu i nad marokanskom islamističkom Strankom pravde i napretka (PJD). U političkoj platformi ovih dviju stranaka nema više zahtjeva za uvođenjem šerijatskog prava, a islamistička orijentacija prepoznaje se tek u naglasku da izgradnja demokratskog sustava treba biti usklađena s općim načelima islama.¹⁶ Rachid Ghannouchi, izbjegli vođa tuniskoga islamističkog pokreta, sukob islamista i tuniskog režima opisuje kao sudar demokracije i autokracije i prodemokratsku orijentaciju svog pokreta potvrđuje riječima: “Mi, tuniski islamisti, visoko vrednujemo ljudsko dostojanstvo i građanske slobode, prihvaćamo da je narodna volja izvor političke legitimnosti i vjerujemo u pluralizam i smjenu vlasti preko slobodnih izbora.” (2002:100). Na stranicama biletina Islam21, online izdanja Međunarodnog foruma za islamski dijalog sa sjedištem u Londonu, islamski intelektualci poput Ghannouchija, Parveza Manzoor i Abdelwahab El-Affendija promiču shvaćanje da rekonstrukcija muslimanskog društva mora krenuti od nepokolebljive potpore demokraciji, nesmetanom razvoju civilnog društva, pravu na različitost i prosvijećenoj interpretaciji islama.¹⁷ Vali Nasr (2005) je, evocirajući političku tradiciju povezanu s kršćanskodemokratskim strankama Europe, ovaj trend ideološkog prilagođavanja islama i demokracije prisutan među umjerenim islamistima nazvao “muslimanskom demokracijom”.

Očito je da u arapskom, kao i širem muslimanskom svijetu, postoji široki spektar perspektiva glede odnosa islama i demokracije, od ekstremnih, koje demokraciju vide kao islamu stran sustav ideja i institucija, kao pokušaj uspostave ideološke kontrole

¹⁵ Charles Kurzman identificirao je tri osnovna pravca unutar liberalnog islama koje je nazvao liberalni šerijat, nijemi šerijat i interpretirani šerijat (1998:13–18).

¹⁶ O ovome prodemokratskom usmjerenju umjerenih islamista vidi više u Brown, Hamzawy, Ottawa (2006) i Kepel (2003).

¹⁷ Vidi na <http://islam21.org>.

imperijalističkog Zapada nad muslimanima, do onih koje polaze od premise da islam ne samo tolerira, nego i zahtijeva demokraciju. Taj pluralizam perspektiva ne treba nas, međutim, navesti na zaključak da je moguće odgovoriti na pitanje koja je od njih ispravna ili više u skladu s doktrinom i povijesnom praksom islama. Takve rasprave skreću pozornost s pravog problema i vode u objašnjavačku slijepu ulicu i to zbog barem dvaju razloga. Prvo, zato što je islam, kao i sve religije, povijesno dinamična i varijabilna kulturna forma koja živi i razvija se unutar određenoga sociohistorijskog konteksta, i drugo, zato što nema “točne”, “ispravne” interpretacijske tekstualne osnove islama. Sve svjetske religije su “multivokalne” u smislu da sadržavaju neke doktrine i prakse koje su potencijalno u sukobu s demokracijom, ali i one koje su s njom u suglasju. U svakoj točki vremena postoje različite interpretacije teksta koje odražavaju različite društvene pozicije, iskustva i interese interpretatora. U tom smislu, sukobljene interpretacije odnosa islama i demokracije treba tumačiti kao sociopolitičke sukobe prenesene na ideološko-teorijsku razinu.

OPOVRGAVANJE TEZE O NEKOMPATIBILNOSTI ISLAMA I DEMOKRACIJE

Prema jednoj od najutjecajnijih teza društvene znanosti, ekonomski razvoj proizvodi niz promjena u sociopolitičkoj sferi i usmjerava društvo prema participativnim formama vladavine. Čini se da ova teza ekonomskog razvoja dobro oslikava stanje u najrazvijenijim zapadnim zemljama gdje je niz istraživanja zabilježio visoku korelaciju između stupnja materijalnog blagostanja i stabilnosti demokracije.¹⁸ No, ona očito nije u stanju objasniti perzistentnost autoritarnih formi vladavine u arapskom svijetu. Ne treba uložiti osobito veliki napor da bi se demonstrirala empirijska neodrživost razvojne teze za taj dio svijeta, jer kad bi politička prava i slobode bili kauzalno vezani uz stupanj ekonomskog blagostanja, tada bi se zemlje Perzijskog zaljeva ili Saudijska Arabija trebale naći među najrazvijenijim demokracijama svijeta. Nadalje, u usporedbi sa zemljama u razvoju, sve arapske zemlje, osim Jemena, zauzimaju relativno visoke pozicije na ljestvici ekonomskog razvoja, no unatoč tomu konzistentno zauzimaju najniže pozicije na skali demokratskog razvoja.¹⁹

Kao što je već rečeno, to odstupanje arapskih zemalja od općeg trenda koji sugerira teza ekonomskog razvoja nerijetko se objašnjava upućivanjem na specifične osobine njihove političke kulture. U formulaciji Ronalda Ingleharta (1999, 2003), veza između ekonomskog razvoja i demokracije objašnjena je preko postmaterijalističkoga vrijednosnog sustava definiranog kao cluster tolerancije, povjerenja, participativnog svjetonazora i vrijednosti samoaktualizacije. Politička kultura tumači se sada kao najjači prediktor (ne)uspjeha demokracije: ako povijesno i religijsko naslijeđe zemlje promiče autoritarne društvene odnose, potiče pasivnu poslušnost i priječi razvoj civilne političke kulture

¹⁸ Vidi rezultate svjetskog i europskog istraživanja vrijednosti koji su dostupni na WVS (World Values Survey) web stranici <http://worldvaluessurvey.org> i EVS (European Values Survey) web stranici <http://evs.kub.nl>.

¹⁹ Prema izvještaju organizacije Freedom House, od 22 članice Arapske lige niti jedna nije ocijenjena kao slobodna na ljestvici političkih prava i građanskih sloboda. Vidi Puddington (2007).

– kao što je slučaj u islamskim zemljama – tada demokracija, unatoč visokim indikatorima socioekonomskog statusa, ima male ili nikakve šanse razvoja. Demokratske institucije same po sebi ne mogu, putem “habitualizacije” ili “institucionalnog učenja”, pridonijeti promjenama u političkoj kulturi koja bi zauzvrat podupirala demokraciju jer, kako kaže Inglehart, “kultura čini se više utječe na demokraciju nego što demokracija utječe na kulturu” (2003:56). Iz tako postavljenog odnosa političke kulture i demokracije slijedilo bi da glavnog krivca zapriječene demokratizacije ne treba tražiti u političkim institucijama i aktivnostima vladajućih elita, nego u “pogrešnim” vrijednostima i povijesno uvjetovanim navikama ljudi. Prema ovoj interpretaciji, naznake političkog otvaranja i reforme koje su povremeno poduzimale arapske vladajuće elite nisu vodile demokratskoj transformaciji društva ne zbog manjkavosti poduzetih reformi, nego zato što ih nije bilo moguće provesti, zbog njihove nesukladnosti s političkom kulturom islama i stremljenima arapskih masa.

Iako se na prvi pogled ovaj tip objašnjenja zapriječene demokratizacije arapskog svijeta može činiti uvjerljivim, empirijska evidencija ne ide mu u prilog. Prema demokratskoj teoriji, ako stanovnici neke zemlje ne vjeruju u intrinzičnu vrijednost demokratskih normi i načela, teško je vjerovati da će se demokracija postaviti kao cilj političkog djelovanja i da će proces demokratizacije rezultirati stabilnim demokratskim institucijama (Easton, 1975; Linz & Stepan, 1996). Da bi procijenili da li politička klima pozitivno ili negativno utječe na uspostavu i stabilizaciju demokratskih institucija, istraživači su razvili skup standardiziranih pitanja koja mjere potporu demokraciji. U tablici 1. i 2. nalaze se rezultati istraživanja²⁰ koji su provedeni na reprezentativnim uzorcima ispitanika u Egiptu, Maroku, Jordanu, Alžiru, Saudijskoj Arabiji i Iraku. Za potrebe usporedbe u tablicama su ponuđeni i rezultati za Hrvatsku i Sjedinjene Američke Države.

Tablica. Potpora demokraciji

Postotak ispitanika koji su odgovorili da je demokracija “jako dobar” ili “prilično dobar” tip političkog sustava			
Egipat (2000)	98.5	Hrvatska (1999)	97.8
Maroko (2001)	95.6	SAD (2000)	89.1
Jordan (2001)	94.4		
Alžir (2002)	92.6		
Saudijska Arabija (2003)	/		
Irak (2004)	91.1		

²⁰ U razdoblju od 1999. do 2004. godine, proveden je četvrti ciklus Svjetskog istraživanja vrijednosti (World Values Survey). Istraživanjem je pokriveno i šest arapskih zemalja: Egipat (2000. godine), Jordan (2001), Maroko (2001), Alžir (2002), Saudijska Arabija (2003) i Irak (2004) Komparativni rezultati istraživanja dostupni su na <http://worldvaluessurvey.org>. Vidi također Tessler i Gao (2005), a za podrobniju analizu rezultata istraživanja provedenih u Saudijskoj Arabiji i Iraku vidi Mansoor Moaddel (2006) i Tessler, Moaddel i Inglehart (2006).

Tablica 2. Demokracija može imati probleme, ali je bolja od svih drugih političkih sustava

Postotak ispitanika koji su odgovorili da se “jako slažu” ili “slažu” s tvrdnjom da je demokracija bolja od ostalih političkih sustava			
Egipat (2000)	88.4	Hrvatska (1999)	95.8
Maroko (2001)	96.2	SAD (2000)	87.4
Jordan (2001)			89.4
Alžir (2002)	88.4		
Saudijska Arabija (2003)	78.2		
Irak (2004)	85.0		

Kao što se vidi iz gornjih tablica, demokracija je pozitivno ocijenjena od velike većine ispitanika. Ona predstavlja najpoželjniji tip političkog uređenja i ima široku potporu među stanovništvom arapskih zemalja obuhvaćenih istraživanjem, čak nešto višu nego u Sjedinjenim Američkim Državama. Između 91% i 98% arapskih ispitanika smatra da je demokracija jako dobar ili dobar tip političkog uređenja, a tek nešto manji postotak drži da je ona bolja od ostalih političkih sustava. Ali što je možda još važnije, u tim zemljama svega 20% ispitanika smatra da je jako dobro ili dobro da zemljom vlada snažan vođa koji se ne mora gnjaviti s izborima, u usporedbi s 29% američkih ispitanika koji pozitivno ocjenjuju taj tip političkog sustava.²¹ Ako gornja pitanja adekvatno mjere ono što je David Easton (1975) nazvao “rezervoarom demokracije” i ako zabilježen visok stupanj religioznosti i emotivne predanosti islamu nema negativnog utjecaja na prihvaćanje demokracije (Tessler i Gao, 2005), tada valja zaključiti da su arapske mase, suprotno uvriježenom mišljenju, prodemokratski orijentirane, da autokracija nije stanje koje “odgovara” njihovim kulturnim vrijednostima i da stoga uzroke demokratskog deficita arapskih zemalja treba tražiti izvan analitičkog okvira pristupa kulturnog esencijalizma.

Za našu raspravu relevantni su i rezultati komparativnog istraživanja stanja političkih prava i sloboda u svijetu. U analizi izborne kompetitivnosti 47 zemalja s pretežito muslimanskim stanovništvom, Stepen i Robertson (2003) poduzeli su, između ostalog, i testiranje teze o islamu kao kulturnom sustavu koji funkcionira kao glavna prepreka za uspostavu demokracije. Na temelju dvaju neovisnih skupina podataka²² došli su do dva bitna zaključaka. Prvo, da 16 arapskih zemalja predstavlja najveću jasno prepoznatljivu skupinu među zemljama koje su ocijenjene kao demokratski “podbacivači”, kao zemlje u kojima je stanje političkih prava i sloboda ispod razine koja se očekuje s obzirom na visinu njihova bruto domaćeg proizvoda po glavi stanovnika (BDPpgs).

²¹ Riječ je o prosječnom rezultatu za Alžir, Egipat, Jordan, Maroko i Irak. Potrebno je, ipak, naglasiti da su zabilježene znatne razlike u odgovorima među tim zemljama. Dok samo 8% egipatskih ispitanika smatra da je jako dobro ili dobro da zemljom vlada snažni vođa, 16% marokanskih, 20% iračkih te čak 42% jordanskih i 39% alžirskih ispitanika pozitivno ocjenjuje taj tip političkog sustava. To pitanje nije postavljeno saudijskim ispitanicima.

²² Riječ je o podacima sakupljenim u okviru istraživanja stanja političkih prava i sloboda u svijetu, koje su u razdoblju od 1972. do 2002. godine neovisno provodile dvije organizacije – The Polity Project i Freedom House. Komparativna analiza rezultata pokazala je da se njihovi nalazi podudaraju.

I drugo, da postoji velika razlika između arapskih i nearapskih muslimanskih zemalja u stupnju demokratizacije, odnosno da je više od trećine ovih drugih barem tri godine za redom uživalo znatna politička prava²³, te da je vjerojatnost da će one biti izborno kompetitivne dvadeset puta veća nego kod arapskih zemalja. Povrh toga, gotovo trećina (31%) nearapskih muslimanskih zemalja predstavlja takozvane demokratske “prebacivače”, zemlje u kojima je razina ostvarenih političkih prava iznad očekivanja s obzirom na visinu njihova BDPpgs. Nadalje, komparativna analiza trideset i osam zemalja koje pate od ekstremnog siromaštva²⁴ pokazala je da se siromaštvo ne može povezati s religijskim identitetom zemlje. U 1996. godini, među ekstremno siromašnim nemuslimanskim zemljama njih 32% je ocijenjeno kao izborno kompetitivno, dok je u skupini ekstremno siromašnih nearapskih muslimanskih zemalja znatnu razinu političkih prava uživalo njih 33%.

Spomenuti rezultati komparativnog istraživanja izborne kompetitivnosti ne idu u prilog tezi o postojanju kulturno nepremostivog jaza između islama i demokracije. Jer ako se zemlje koje dijele zajednički religijski identitet međusobno znatno razlikuju s obzirom na tip političkog uređenja i stupanj postignutih političkih prava, tada je jasno da religija sama po sebi ne može funkcionirati kao objašnjenje iznimno niske razine tih prava u nekim zemljama. To dobro ilustrira primjer Indonezije, najveće muslimanske zemlje na svijetu.²⁵ Unatoč tomu što islamske vjerske organizacije imaju dugu tradiciju djelovanja i snažan utjecaj na široke mase vjernika, Indonezija je 1998. godine odlučno krenula putem demokratskog otvaranja i ustavnih reformi da bi samo šest godina kasnije, nakon serije lokalnih, nacionalnih i predsjedničkih izbora koji su održani u općoj atmosferi nenasilja i uz poštovanje demokratskih standarda političkog nadmetanja, zaslužila status politički slobodne zemlje²⁶. Upravo su islamske snage imale vodeću ulogu u prodemokratskim protestima i čvrsto stale na poziciju obrane mlade indonezijske demokracije. Dvije najveće islamske organizacije, Muhammadiyah i Nahdlatul Ulama (Preporod uleme), koje zajedno broje više od 85 milijuna aktivnih članova, konzistentne su u svom stajalištu da islam ne treba oblikovati politički ili pravni sustav zemlje, protive se uvođenju šerijatskog zakona i zalažu za izgradnju Indonezije kao sekularne demokratske zemlje (Mujani & Liddle, 2004). Abdurrahman Wahid, prvi predsjednik Indonezije nakon pada Suhartova vojna režima, dugogodišnji vođa Nahdlatul Ulame i osnivač Stranke nacionalnog preporoda, utjelovljuje ovu prodemokratsku orijentaciju indonezijskog islama. U svojim javnim istupima on se oštro suprotstavlja korištenju islama u političke svrhe, odbacuje zahtjeve za uvođenje šerijata kao tradiciju posve stranu indonezijskim muslimanima i promiče ideju kozmopolitskoga, pluralistič-

²³ 11 od 29 nearapskih muslimanskih zemalja u uzorku Polity Projecta i 12 od 31 nearapskih muslimanskih zemalja pokrivenih istraživanjem organizacije Freedom House zauzelo je razmjerno visoke pozicije na njihovim skalama političkih prava i sloboda. Vidi Stepan i Robertson (2003).

²⁴ Krajnje siromašnima smatraju se zemlje u kojima je godišnji BDPpgs manji od 1.500 američkih dolara.

²⁵ Muslimani čine 88% sveukupne populacije od 230 milijuna.

²⁶ Od 2004. godine, Indonezija je u godišnjim izvještajima organizacije Freedom House smještena u skupinu politički slobodnih zemalja. Treba napomenuti da s godišnjim BDPpgs od samo 970 američkih dolara u 2004. godini (Qadari, 2005), ona predstavlja tzv. demokratskog “prebacivača” – zemlju u kojoj su politička prava znatno iznad očekivane razine s obzirom na BDPpgs.

kog islama. Da dominantna orijentacija i praksa islama u Indoneziji nije u sukobu s vrijednostima demokracije vidi se i iz rezultata istraživanja političkih stavova²⁷ kao i iz razmjerno niske potpore birača islamističkim strankama. Istraživanje je pokazalo da, iako je kod velike većine ispitanika (71%) prisutna snažna identifikacija s islamom, samo 14% podupire uvođenje šerijatskog prava i širih mjera islamističke politike, što u cijelosti odgovara skupnom izbornom rezultatu triju islamističkih stranaka.²⁸ Indonezija je čvrsti dokaz da demokracija i emotivna predanost islamu nisu nepomirljivi, međusobno isključujući sustavi vrijednosti i praksi i da demokratske institucije mogu zaživjeti i razvijati se u kulturnom okruženju islama.

SOCIOEKONOMSKA, SIGURNOSNA I POLITIČKA SITUACIJA NA BLISKOM ISTOKU

Vidjeli smo da objašnjenja demokratskog deficita arapskih zemalja u terminima “izuzetnosti” političke kulture islama pate od ozbiljnih metodoloških mana koja su zajednička svim kulturalističkim argumentima, ali i da je najveći problem s kojim se ta objašnjenja suočavaju empirijske naravi. Arapske mase visoko vrednuju demokraciju i percipiraju je kao jamstvo političke participacije, a demokratizacija bilježi znatni napredak u nearapskim muslimanskim zemljama. Ako se i može govoriti o utjecaju islama na šire političke procese, on ne može biti jedini ili glavni krivac za tvrdokorno autoritarni karakter arapske politike. Represija i kršenje ljudskih prava karakteriziraju arapski svijet već od ustoličenja prvih neovisnih režima, bez obzira na to je li riječ o takozvanim progresivnim, sekularnim republikama rukovođenih ideologijom arapskog socijalizma i nacionalizma (Egipat, Sirija, Irak, Tunis, Alžir) ili konzervativnim monarhijama koje su svoju legitimnost temeljile na očuvanju islama i kontinuitetu vlasti Muhamedovih potomaka (Saudijska Arabija, zemlje Perzijskog zaljeva, Jordan i Maroko). Militantni islamizam zasigurno ne stvara plodno tlo za rađanje demokracije, međutim i u zemljama u kojima on nije ozbiljna prijetnja, kao što su Tunis, Sirija i Libija, nema nikakvih naznaka da su sekularne elite voljne započeti s političkim reformama. Dapače, čini se da demokracija ima najmanje šanse upravo u tim čvrsto ušančenim sekularnim autokracijama.

Raširenost autokratskih formi vladavine u arapskom svijetu ne može se, dakle, objasniti pozivanjem na specifične vrijednosti i prakse sociokulturne formacije islama. Sposobnost regionalnih režima da se odupru globalnom valu demokratizacije posljedica je složene međuigre povijesnih, ideoloških, ekonomskih i političkih čimbenika koji su proizveli okoliš iznimno otporan, čak neprijateljski spram političkog pluralizma i demokracije. Stoga, ako želimo razumjeti autoritarni karakter arapske politike i odgovoriti na pitanje o uzrocima zapriječene demokratizacije tog dijela svijeta, tada nije dovoljno poduzeti tekstualnu analizu kuranskih sura i Hadisa, nego se treba okrenuti povijesti i sociologiji regije.

²⁷ Riječ je o prvom istraživanju političkih stajališta nakon pada Suhartova režima. Istraživanje je u studenom 2002. godine, na slučajnom uzorku od 2.500 ispitanika, proveo Istraživački centar za proučavanje islama i društva (PPIM) s Državnoga islamskog sveučilišta Syarif Hidayatullah u Jakarti. Vidi više o dobivenim rezultatima u Mujani i Liddle (2004).

²⁸ Više o rezultatima indonezijskih parlamentarnih i predsjedničkih izbora održanih tijekom 2004. godine vidi u Qadari (2005).

SIGURNOSNA KLIMA I POLITIČKA ULOGA VOJSKE

Jedna od distinktivnih karakteristika Bliskog Istoka je regionalna nestabilnost koja se od kraja Drugoga svjetskog rata manifestirala u brojnim regionalnim i građanskim ratovima. Sa sedam konvencionalnih²⁹ i brojnim devastirajućim građanskim ratovima³⁰, regija je u samo šest desetljeća iskusila toliko vojnih sukoba, da je već to, samo po sebi, dovoljno da zaradi status “izuzetnosti”. Ova nepovoljna sigurnosna klima, osobito kad je riječ o zemljama koje graniče s Izraelom, negativno utječe na unutrašnje političke procese i ključna je prepreka demokratizaciji regije. Dok realna ili percipirana vanjska prijateljstva služi vladajućim elitama kao korisno sredstvo političke manipulacije i izgovor za masivna kršenja ljudskih prava, golema ulaganja u naoružanje i modernizaciju represivnih instrumenata kontrole dodatno jačaju moć vojske i sigurnosno-oba- vještajnog aparata i time pridonose učvršćenju regionalnih autokracija.

Pritom treba istaknuti veliku ulogu vojske u oblikovanju arapskoga političkog prostora. Nakon Drugoga svjetskog rata, serija državnih udara dovela je na vlast vojne režime, u kraćem ili dužem razdoblju, u čak sedam arapskih zemalja – u Siriji, Egiptu, Iraku, Tunisu, Libiji, Sudanu i Jemenu. U svim tim zemljama vojni časnici osvojili su vlast na temelju gotovo identičnih programa – svrgavanje korumpiranih prozapadnih civilnih vlada i njihova zamjena nacionalnim vojnim vođama posvećenih specifičnoj formi arapskog socijalizma i nacionalizma, brzom ekonomskom razvoju i zaustavljanju ekonomske i političke podređenosti bivšim kolonijalnim vladarima. Katastrofalan poraz arapskih vojski u šestodnevnom ratu s Izraelom iz lipnja 1967. godine rezultirao je još jednim obratom u ravnoteži odnosa između države i vojske.³¹ Psihološki šok izazvan izraelskom okupacijom Zapadne obale, Gaze, Sinajskog poluotoka i Golanske visoravni, ali i brzinom kojom je Izrael uništio elitne postrojbe arapskih zemalja, imao je devastirajuće učinke po arapsku političku kulturu i pridonio daljnjoj militarizaciji države i društva. U sedamdesetim i osamdesetim godinama većina regionalnih vojski kadrovski je i materijalno ojačala, opskrbila se sofisticiranim oružjem i zauzela istaknute pozicije u državnim i ekonomskim strukturama zemlje.

Rast moći vojnih struktura najbolje se može vidjeti na primjeru Egipta i Sirije (i Iraka do pada režima Saddama Husseina). Egipatska je vojska osamdesetih godina prošlog stoljeća uspostavila apsolutnu kontrolu nad vojnom industrijom, ali što je još važnije, njezino “ekonomsko krilo” duboko je prodrlo i u sektor civilne ekonomije: ona upravlja opskrbom vode i proizvodnjom električne energije, kontrolira niz infrastrukturnih i javnih projekata, gradi stanove i turističke komplekse namijenjene vlastitim kadrovima, da bi prema podacima iz 2000. godine upravljala sa 16 tvornica koje su zapošljavale čak 75.000 radnika (Ayubi, 1995:273–275; Owen, 2004:181–183). Slično je stanje i u Siriji. Višim časnicima omogućeno je da ostvaruju profit kroz sklapanje individualnih partnerskih odnosa s civilnim poduzetnicima i da kontroliraju, za osobne

²⁹ Četiri arapsko-izraelska rata (1948., 1956., 1967. i 1973.), iransko-irački rat (1980–1988), rat u Kuvajtu (1990–1991), okupacija Iraka iz 2003. godine.

³⁰ Libanon od 1975. do 1990., Sudan povremeno od 1956. pa do danas, Jemen od 1962. do 1970. i u 1994. godini, krvavi obračun Palestinaca i kraljevske vojske u Jordanu u rujnu 1970., Alžir od 1991. do 1995. godine.

³¹ Na arapskoj strani u ratu su sudjelovali Egipat, Sirija i Jordan.

potrebe, krijumčarenje dobara u područjima koji su sve do nedavno bili pod izravnim sirijskom nadzorom. Sredinom devedesetih godina to je stanje postalo opasno i za samog predsjednika Asada, osobito nakon što su se pojedini generali koji su postali svojevrsni vojni baruni uskratili poslušnost i odbili prihvatiti umirovljenje koje bi ih onemogućilo u korištenju vojnih funkcija u svrhe osobnog bogaćenja (Owen, 2004:185).

Nesrazmjer u odnosima moći između vojske i ostalih sektora društva ogleda se i u visini izdataka za naoružanje. Arapske zemlje troše znatno veći postotak bruto domaćeg proizvoda od zemalja NATO saveza (6.7% prema 2.2%)³² i najveći su uvoznici oružja među zemljama u razvoju. Početkom devedesetih godina više od polovine oružja koje su uvezle tzv. zemlje trećeg svijeta završilo je u pet arapskih zemalja – Irak je uvezao 21.1%, Egipat 9.8%, Sirija 8.5%, Saudijska Arabija 7.2% i Libija 4.5% od totalnog uvoza (Ayubi, 1995:256). Osim toga, vojni troškovi u regiji daleko nadmašuju izdvajanja za obrazovanje i zdravstvo. Dok je u spomenutom razdoblju međunarodni prosjek troškova za obrazovanje iznosio 95.4%, a za zdravstvo 78.2% izdataka za vojsku, taj je omjer u arapskim zemljama bio puno nepovoljniji – 33% za obrazovanje i samo 17.5% za zdravstvo (Ayubi, 1995:260). Neovisno o tome jesu li golema izdvajanja za naoružanje posljedica ili uzrok nepovoljne sigurnosne situacije, ostaje činjenica da vojska guta najveći dio nacionalnog bogatstva i da regionalni pretorijanci dominiraju političkom scenom u stupnju i na način koji nepovoljno utječu na opći društveni razvoj arapskih zemalja i koji ne pružaju puno nade da ćemo u skoroj budućnosti svjedočiti demokratskoj preobrazbi regije.

ULOGA NAFTE I RENTIJSKA EKONOMIJA

Sljedeća je distinktivnih karakteristika Bliskog Istoka loša performansa regionalnih ekonomija i nazadovanje u ključnim pokazateljima društvenog razvoja. U usporedbi s drugim zemljama, ova regija pokazuje sve znakove ekonomske stagnacije: po sposobnosti da privuče izravna strana ulaganja nalazi se na samom dnu ljestvice zemalja u razvoju, proizvodno je nekompetitivna, a s godišnjim rastom od samo 0,5% znatno zaostaje za prosječnim globalnim rastom od 1,3%.³³ Unatoč tomu, u jednom je aspektu ova regija od krucijalne važnosti za ostatak svijeta. Riječ je, dakako, o nafti.

U 2000. godini arapske zemlje osiguravale su trećinu svjetske proizvodnje nafte i raspolagale s dvjema trećinama poznatih rezervi. Iako se u posljednje vrijeme govori o velikim potencijalima kaspjskih i ruskih bušotina, relevantni pokazatelji upućuju na to da će ovisnost globalne ekonomije o bliskoistočnoj nafti i u idućem desetljeću ostati jednako velikom, a možda će i rasti (Humphreys, 2001.) Sve to jamči zemlja-

³² Vidi Stepan i Robertson (2003:42).

³³ Vidi Arab Human Development Report (AHDR) koji je objavljen 2002. godine. Izvještaj je, za potrebe Ujedinjenih nacija i pod vodstvom uglednoga egipatskog statističara Nadera Ferganyja, sastavila skupina od trideset arapskih znanstvenika iz različitih disciplina. Na temelju sakupljenih podataka predočenih kroz niz tabela i grafikona, autori su zaključili da arapski svijet kontinuirano nazaduje i da predstavlja jednu od najstagnantnijih svjetskih regija. Odgovornost za to stanje našli su u općem deficitu slobode, znanja i ženskih prava u regiji i založili se za uvođenje temeljitih socijalnih, političkih i ekonomskih reformi. Izvještaj je izazvao šok i nevjericu u arapskim zemljama i potaknuo niz reformskih inicijativa u regiji.

ma-proizvođačima kontinuirani priljev svježeg novca i znatan utjecaj na regionalnom i međunarodnom planu. No, gledano u cjelini, prihodi od nafte nisu imali pozitivan utjecaj na razvoj i stabilnost arapskih zemalja. Dapače, političke posljedice naftom inducirano bogatstva navode na zaključak da je nafta više prokletstvo, nego blagodat arapskog svijeta. Naime, kao što je upozorio Halliday (2005), prihodi od nafte mogu se upotrijebiti ne u ekonomske nego za političke svrhe – za kupovinu oružja, pacifikaciju stanovništva socijalnim beneficijama i niskim porezima, za sponzoriranje političkih poslušnika i stvaranje ekonomski ovisne klijentele. Upravo se to od sredine sedamdesetih godina prošlog stoljeća dogodilo u naftom bogatim arapskim zemljama. Vladajuće obitelji u zemljama Arapskog poluotoka i Perzijskog zaljeva i vojne elite u Iraku i Libiji prisvojile su najveći dio naftnog kolača i uložile ga u kupovinu političke potpore i modernizaciju vojno-sigurnosnog aparata. Kao temelj državne ekonomije, naftna renta pridonijela je iznimnom rastu životnog standarda, ali i omogućila autoritarnim režimima da neutraliziraju zahtjeve za političkom reformom i da kombinacijom distributivnih i represivnih mjera konsolidiraju svoju kontrolu nad društvom. Nadalje, nafta nije potaknula integraciju bliskoistočnih ekonomija, nego je produbila fragmentaciju, izazivajući zavist kod zemalja siromašnih naftom a sumnjičavost i nepovjerenje kod zemalja-proizvođača. Tako je dodatno razjedinila arapski svijet i zakomplicirala ionako složeno sigurnosno stanje u regiji.³⁴

KOLONIJALNO NASLIJEĐE I OSOBINE MODERNE ARAPSKJE DRŽAVE

Objašnjenje tvrdokornosti arapskih autokracija ostaje nepotpunim bez razumijevanja političke ostavštine kolonijalizma i naravi izgradnje države na Bliskom Istoku. Za razliku od moderne zapadne države, arapska država nije proizvod vlastite logike socioekonomskog razvoja i vlastite intelektualne tradicije, nego je društvu nametnuta izvana, od strane dominantne kolonijalne sile. Stoga su na njezine glavne osobine odlučujuće utjecale potrebe i ciljevi te sile: ona joj je dala centralnu administraciju, pravni sustav i međunarodno priznate granice. Proces izgradnje države u kolonijalnom razdoblju karakterizirao je nesrazmjern razvoj birokratske mašine u odnosu na ostale sektore društva i, što će se pokazati osobito važnim, naglasak na policijsko-sigurnosnim snagama koje su kolonijalne vlasti smatrale ključnima za održanje političke kontrole i nesmetane ekonomske eksploatacije. U tom smislu, "birokratska država" sa snažnim vojno-policijskim aparatom jedna je od najvažnijih i najpogubnijih ostavština kolonijalne ere na Bliskom Istoku.

Sljedeća distinktivna osobina formiranja države u arapskom svijetu, osobito njegovu istočnom dijelu (Mashriq), tiče se arbitrarne prirode njezinih granica koje su nakon propasti Otomanskog carstva definirane kroz proces nadmetanja i pregovaranja

³⁴ Ne treba zaboraviti da je iračka okupacija Kuvajta velikim dijelom bila potaknuta upravo namjerom Saddama Husseina da uspostavi kontrolu nad kuvajtskim naftnim bušotinama i time se nametne kao vodeća ekonomska i politička sila u regiji. Također, potpora koju su arapske mase izrazile Saddamu umnogome je bila posljedica njihova neraspoloženja prema bogatim zemljama Perzijskog zaljeva koje su doživljavale kao sluge zapadnog imperijalizma.

Francuske i Velike Britanije. Arbitrarnost granica jedan je od razloga zbog čega brojne arapske države pate od manjka legitimnosti i zbog čega se doktrina panarapskog nacionalizma (a u posljednje vrijeme panislamizma), sa svojim prezirom spram teritorijalne nacionalne države, nametnula kao dominantna ideologija u regiji. Najveći broj arapskih vlada nakon Drugog svjetskog rata suočio se s problemom održanja vlasti i sa strahom, često dobro utemeljenim, da bilo građani ili susjedne zemlje drže kako je njihova vlast nelegitimna. Taj manjak legitimnosti i političke identifikacije građana s teritorijalnom državom pridonio je političkoj nestabilnosti cijele regije, ali i daljnjoj ekspanziji u veličini i utjecaju državnog aparata i njegovih sigurnosno-policijskih snaga u razdoblju neposredno nakon stjecanja nezavisnosti

Moć arapske države prepoznaje se u glomaznoj birokraciji, vojsci i policiji, kao i kontroli nad javnim poduzećima. No, unatoč apsolutnoj dominaciji nad društvom, moderna arapska država nije uspjela uspostaviti institucionalnu legitimnost, nego egzistira kao puko represivno oruđe vladajućih elita. Stoga ona nije institucionalno “jaka” nego “žestoka” država koja upravo zbog svoje otuđenosti od društva njime može upravljati samo putem mehanizama represivne kontrole³⁵. Ona pribjegava nasilju zato što je “slaba” i jer, kako kaže Ayubi, “posjeduje samo tijelo i mišiće, a ne um i dušu” (1995:22).

Kontrola nad državnim i sigurnosno-policijskim aparatom pružila je vladajućim arapskim oligarhijama neograničenu moć nad društvom što je, u kombinaciji s problemom manjka legitimnosti države, i nepovoljne sigurnosne situacije, rezultiralo distinktivno arapskom formom autoritarne vladavine. Izuzetna Iznimna otpornost arapskih autokracija na impulse demokratizacije stoga je velikim dijelom posljedica neriješenog problema “državnosti” i trajne izloženosti sigurnosnom stresu. Linz i Stepan (1996) upozorili su na često zanemarenu činjenicu da demokracija nema prilike zaživjeti kao stvarna politička opcija u zemlji u kojoj bitan segment stanovništva postojeću državu smatra nelegitimnom i ne prihvaća ju kao relevantnu političku zajednicu koja zaslužuje njihovu lojalnost. Jednako tako, ne treba podcijeniti ni ulogu nafte i arapsko-izraelskog sukoba u oblikovanju političkog krajolika regije. Naftna renta omogućila je vladajućim elitama da konsolidiraju oligarhijsku kontrolu nad društvom, a borba za komad zemlje između mediteranskog mora i rijeke Jordan imala je devastirajuće posljedice po unutrašnji razvoj većine arapskih zemalja. Ona je pogodovala rastu moći vojske te pridonijela militarizaciji društva i razvoju kulture nasilja i straha kao osnove političkog djelovanja. Stoga je bez razrješenja ovog sukoba u smjeru uspostave trajnog mira koji bi podrazumijevao formiranje neovisne i ekonomski održive palestinske države i prihvaćanje prava Izraela na postojanje od strane Palestinaca i svih arapskih zemalja, malo vjerojatno da ćemo u sljedećem desetljeću svjedočiti poboljšanju sigurnosnog stanja na Bliskom Istoku i rušenju regionalnih autokracija.

³⁵ Prema Ayubiju, “jaka” država je komplementarna, a ne suprotstavljena društvu. Njezina se snaga ne ogleda u moći da podvrgne društvo totalnoj kontroli, nego u sposobnosti da vlada uz i kroz suradnju s drugim centrima moći u društvu (1995:449).

ZAKLJUČAK

Kršenje temeljnih ljudskih prava, ograničavanje slobode mišljenja i udruživanja, zatvori puni političkih zatvorenika³⁶, rasprostranjena korupcija i samovolja vladajućih kleptokracija glavna su obilježja političkog života u regiji. Početkom 21. stoljeća arapske zemlje još uvijek karakterizira duboki jaz između vlasti koja nikom ne polaže račune i širokih slojeva marginaliziranog i obespravljenog stanovništva. Tvrdokorno autoritarni karakter arapske politike i uspjeh regionalnih autokracija da se odupru zahtjevima za uvođenjem institucija političkog pluralizma nerijetko se objašnjavaju pozivanjem na distinktivne osobine arapske kulture. U tim objašnjenjima posebna se uloga pripisuje islamu kao sociokulturnoj formaciji navodno iznimno sklonoj autoritarnim političkim rješenjima i stoga inkompatibilnoj s praksama i vrijednostima demokracije. No, teza o islamu kao glavnoj prepreci za demokratizaciju regije pati od nedostataka koja su zajednički svim pristupima koji temelj autoritarne vlasti nalaze u specifičnim antidemokratskim kulturnim i religijskim silama. Sjetimo se, ne tako davno, tvrdilo se da katolicizam predstavlja prepreku demokracije i da liberalna demokracija ima šanse samo u zemljama s protestantskom većinom, jer je proizvod protestantske kulture, njezinih distinktivnih etičkih zasada i moralnih vrijednosti. Početkom devedesetih godina, unutar tranzicijske literature mogle su se naći rasprave u kojima su se problemi ekonomske i političke tranzicije svodili na fenomen autoritarne kulturne baštine i koje su promovirale tezu o fundamentalno antidemokratskim osobinama slavenske, istočnoazijske ili balkanske kulture.

Kao što je već rečeno, najveća slabost ovog tipa objašnjenja ogleda se u tretiranju kulturnih konvencija i vrijednosti kao povijesno zadanih konstanti te u sklonosti da se demokratski politički sustav tumači kao rezultat evolucije specifičnih lokalnih kultura i vjerskih tradicija. Kultura, međutim, ne egzistira u socijalnom vakuumu, ona se ne spušta iz platoničkih visina da bi intervenirala u tijek povijesnog događanja i poticala ili priječila društvenu promjenu. Ona nije povijesno fiksirana danost, nego objekt stalne promjene, mnogostrukih borbi i multiplih instrumentalnih definicija, a njezini se obras-

³⁶ Gužvi u arapskim zatvorima pridonosi i velik broj političkih zatvorenika čiji se spektar kreće od islamističkih aktivista preko komunističkih simpatizera do prodemokratskih političara i liberalnih intelektualaca. Nasilje nad aktivistima za ljudska prava osobito je izraženo u Egiptu i Siriji. Među medijski najeksponiranijim primjerima nasilja nad kritičarima režima ističe se slučaj Saada Eddina Ibrahima, profesora političke sociologije na Američkom sveučilištu u Kairu i direktora Ibn Khaldun centra za društveni razvoj koji je uhićen 2000. godine i osuđen na sedam godina zatvora zbog "primanja nedopuštene strane financijske pomoći i kaljanja ugleda Egipta u svijetu". Nakon petnaest mjeseci provedenih u zatvoru, Visoki kasacijski sud uvažio je njegovu žalbu i u ožujku 2003. proglasio suđenje nevaljanim te ga oslobodio svih optužbi. Ayman Nour, ugledni egipatski advokat, osnivač liberalne stranke Al-Ghad (Sutra) i protukandidat Mubaraku na predsjedničkim izborima iz 2005. godine, bio je manje sreće. U prosincu iste godine osuđen je na sedam godina zatvora pod optužbom da je krivotvorio dokumente pri registraciji stranke. O teškom položaju prodemokratske opozicije u Siriji svjedoče slučajevi Kamala al-Labvanija i Anwara al-Bunnija. Labvani, liječnik i osnivač nevladine organizacije Demokratsko liberalni zbor koja se zalaže za uvođenje političkih i tržišnih reformi, uhićen je u studenome 2005. godine po povratku iz SAD-a i Francuske, da bi u svibnju 2007. bio osuđen na dvanaest godina teškog zatvora zbog "suradnje sa stranom državama i pozivanja na agresiju protiv Sirije". Anwar al-Bunni, odvjetnik i borac za ljudska prava osuđen je u travnju iste godine na pet godina zatvora pod optužbom da je "širio lažne vijesti koje mogu voditi demoraliziranju nacije". O nasilju sirijskog režima nad opozicijom vidi više u izvješću Sirijskog odbora za ljudska prava za 2008. godinu (<http://schr.org/data/asp/ANNUALREPORT2008.aspx>).

ci konstituiraju i rekonstituiraju sa svakom novom generacijom, ovisno promjenama u drugim sferama društva. Shvaćanje prema kojem demokratske institucije i prakse predstavljaju proizvod kulturnih vrijednosti, navika i etičkih normi zaboravljaju da liberalna demokracija kakvu danas poznajemo nije rezultat neproblematičnoga, pravolinijskog razvoja specifičnih vrijednosti zapadne "kulture". Ona je proizvod višestoljetnih traumatičnih iskustava europskih društava – vjerskih progona, industrijalizacije i klasne eksploatacije, građanskih i nacionalnih revolucija, političkih progona i niza regionalnih međudržavnih ratova koji su završili s užasom dvaju svjetskih ratova. Kumulativni efekti tih ekonomskih, vjerskih, političkih i ideoloških sukoba u konačnici nisu rezultirali samo fundamentalno novim koncepcijama političke zajednice, ekonomske pravde i građanskih prava, nego i kulturom koja obrazuje, podupire i prenosi vrijednosti nužne za razvoj demokracije.

Vjerske tradicije su visoko kompleksni i dinamični sociokulturni sustavi koji predstavljaju kombinaciju teksta i konteksta i koje se stoga mogu čitati na različite, često suprotstavljene načine. To ne znači da vjerske tradicije nemaju nikakva utjecaja na političke procese i da treba potpuno ignorirati ulogu određene interpretacije islama u aktualnim političkim zbivanjima diljem arapskog svijeta. No, uzroke demokratskog deficita i opće stagnacije arapskih zemalja treba tražiti izvan orijentalističkoga eksplanatornog modela koji polazi od pretpostavke o inkompatibilnosti islama i demokracije. Specifičnosti bliskoistočne ekonomije, naslijeđe kolonijalizma, narav države i nepovoljna sigurnosna klima pridonijeli su oblikovanju bliskoistočne regije kao distinktivnoga političkog prostora u kojem vladajuće elite, kombinacijom surove represije, ideološke manipulacije i distribucije socijalnih beneficija, manje-više uspješno otklanjaju zahtjeve za širom političkom participacijom i demokratizacijom društva.

LITERATURA

- *****Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations**, New York: UNDP (dostupno na <http://www.ituarabic.org/hresources/Ar-Human-Dev.pdf>)
- Ahmed, Akbar (2004) **Islam pod opsadom**, Sarajevo: Libris.
- Anderson, Lisa (1999) "Politics in the Middle East: Opportunities and Limits in the Quest for Theory", u: Tessler, M., Nahtwey, J. i Banda, A., (eds), **Area Studies and Social Science: Strategies for Understanding Middle East Politics**, Bloomington: Indiana University Press.
- Ashmawi, Muhammad Said (1998) "Shari'a: The Codification of Islamic Law", u: Kurzman, Ch., (ed) **Liberal Islam: A Source-book**, New York i Oxford: Oxford University Press.
- Ayubi, Nazih (1991) **Political Islam: Religion and Politics in the Arab World**, London i New York: Routledge.
- Ayubi, Nazih (1995) **Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East**, London i New York: I. B. Tauris.
- Berman, Paul (2004) **Terror and Liberalism**, New York i London: W.W Norton & Company.
- Brown, Carl (1985) **Middle East Politics: The Rules of the Game**, London: I. B. Tauris.
- Brown, Nathan, Hamzawy, Amry i Ottaway, Marina (2006) "Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones", **CEFIP, Middle East Series**, no. 67.

- Brumberg, Daniel (2003) "Liberalization Versus Democracy: Understanding Arab Political Reform", **CEFIP, Middle East Series**, no. 37.
- Cohen, Joshua and Chasman, Deborah, ur. (2004) **Islam and the Challenge of Democracy: Khaled Abou El Fadl and Others**, Princeton i Oxford: Princeton University Press.
- El Fadl, Khaled Abou (2004) "Islam and the Challenge of Democracy", u: Cohen, Joshua and Chasman, Deborah, (eds), **Islam and the Challenge of Democracy: Khaled Abou El Fadl and Others**, Princeton i Oxford: Princeton University Press.
- El Fadl, Khaled Abou (2007) **The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists**, New York: Harper Collins Publishers.
- Esposito, John L. (1984) **Islam and Politics**, New York: Syracuse University Press.
- Esposito, John L. i Voll, John O. (1996) **Islam and Democracy**, Oxford i New York: Oxford University Press.
- Esposito, John i Tamimi, Azzam, ur. (2002) **Islam and Secularism in the Middle East**, London: Hurst & Company.
- Easton, David (1975) "A Re-Assessment of the Concept of the Political Support", **British Journal of Political Science**, (5)2:435–457.
- Fukuyama, Francis (1992) **The End of History and the Last Man**, New York: Avon Books.
- Fukuyama, Francis (1995) **Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity**, London: Penguin Book.
- Al -Ghannouchi, Rashid (2002) "Secularism in the Arab Maghreb", u: Esposito, J. i Tamimi, A., (eds) **Islam and Secularism in the Middle East**, London: Hurst & Company.
- Gibb, Hamilton i Kramers, Johannes (2001) **Concise Eyclopedia of Islam**, Boston i Leiden: Brill Academic Publisher (second edition).
- Halliday, Fred (2005) **The Middle East in International Relations**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hourani, Albert (1962) **Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1939**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphreys, Stephen (2001) **Between Memory and Desire: The Middle East in a Troubled Age**, Berkley: University of California Press.
- Huntington, Samuel (1991) **The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century**, Norman: University of Oklahoma Press.
- Huntington, Samuel (1997) **The Clash of Civilization: Remaking of the World Order**, New York: Simon & Shuster.
- Ingehart, Ronald (1999) "Trust, Well Being and Democracy", in: Warren, Mark, (ed) **Democracy and Trust**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglehart, Ronald (2003) "How Solid is Mass Support for Democracy – And How Can We Measure It", **PS: Political Science and Politics**, 36:51–57.
- Johnson, Paul (1976) **A History of Christianity**, New York: Simon & Shuster.
- Kedourie, Elie (1994) **Democracy and Arab Political Culture**, London: Frank Cass.
- Kepel, Gilles (2003) **Jihad: The Trail of Political Islam**, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kepel, Gilles (2006) **The War for Muslim Minds: Islam and the West**, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kulenović, Tarik (2008) **Politički Islam**, Zagreb: VBZ.
- Kutb, Sejjid (1996) **Znakovi na putu**, Tuzla: Muftijstvo.
- Kurzman, Charles (1998) "Introduction: Liberal Islam and Its Islamic Context", in Kurzman, Ch., (ed) (1998) **Liberal Islam: A Source-book**, New York i Oxford: Oxford University Press.

- Lewis, Bernard (1958) "Communism and Islam", in: Laquer, Walter, (ed), **The Middle East in Transition**, New York: Frederic Praeger.
- Lewis, Bernard (1993) **Islam and the West**, New York i Oxford: Oxford University Press.
- Linz, Juan i Stepan, Alfred (1996) **Problems of Democratic Transition and Consolidation**, Baltimor: The John Hopkins University Press.
- Mernissi, Fatema (2002) **Islam and Democracy: Fear of the Modern World**, New York: Perseus Books (drugo izdanje).
- Misztal, Barbara (1996) **Trust in Modern Society**, Cambridge: Polity Press.
- Moaddel, Mansoor (2006) "The Saudi Public Speaks: Religion, Gender and Politics", **International Journal for Middle East Studies**, 38(1):79–108.
- Mujani, Saiful i Liddle, William (2004) "Politics, Islam and Public Opinion", **Journal of Democracy**, 15(1):109–123.
- Nasr, Vali (2005) "The Rise of 'Muslim Democracy'", **Journal of Democracy**, 16(2):13–27.
- Owen, Roger (2004) **State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East**, London i New York: Routledge (third edition).
- Puddingotn, Arch (2007) "The Pushback Against Democracy", **Journal of Democracy**, 18(2): 125–137.
- Putnam, Robert (1993) **Making Democracy Work**, Princeton: Princeton University Press.
- Pye, Lucian (1965) "Intoduction: Political Culture and Political Development", in: Pye, Lucian and Verba, Sindey, (eds), **Political Culture and Political Development**, Princeton: Princeton University Press.
- Qadari, Muhammad (2005) "Indonesia's Quest for Accountable Governance", **Journal of Democracy**, 16(2):73–87.
- Rahman, Fazlur (1982) **Islam & Modernity**, Chicago & London: University of Chicago Press.
- Raziq, Ali Abd-al(1998) "Message Not Government, Religion Not State", in: Krzman, Ch., (ed) **Liberal Islam: A Source Book**, New York i Oxford: Oxford University Press
- Roy, Olivier (1996) **The Failure of Political Islam**, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Said, Edward (1978) **Orientalism: Western Conceptions of the Orient**, London: Routledge & Kegan Paul.
- Salamé, Ghassan (2001) **Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World**, London and New York: I.B. Tauris (second edition)
- Schwartz, Stephen (2003) **The Two Faces of Islam: Saudi Fundamentalism and Its Role in Terrorism**, New York: Anchor Books.
- Seligman, Adam (1997) **The Problem of Trust**, Princeton: Princeton University Press.
- Soroush, Abdolkarim (2000) **Reason, Freedom and Democracy**, Oford i New York: Oxford University Press.
- Stepan, Alfred i Robertson, Graeme (2003) "An Arab More Than 'Muslim' Electoral Gap", **Journal of Democracy**, 14(3):30–44.
- Sztompka, Piotr (1999) **Trust: A Sociological Theory**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taha, Mahmoud Mohamed (1998) "The Second Message of Islam", in: Kurzman, Ch., (ed) **Liberal Islam: A Source-book**, New York i Oxford: Oxford University Press.
- Tamimi, Azzam (2007) "Islam and Democracy from Tahtawi to Ghannouchi", **Theory and Culture**, 24(2):39–58.
- Tessler, Mark i Gao, Eleanor (2005) "Gauging Arab Support for Democracy", **Journal of Democracy**, 16(3):83–97.
- Tessler, Mark, Moaddel Masoor i Inglehart, Ronald (2006) "What Do Iraqis Want?", **Journal of Democracy**, 17(1):38–50.

- Tibi, Bassam (2001) **Islam between Culture and Politics**, New York: Palgrave Macmillan.
Zubaida, Sami (2001) **Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East**, London i New York: I. B. Taurus & Co (second edition).
Zubaida, Sami (2003) **Law and Power in the Islamic World**, London i New York: I. B. Tauris.

ISLAM AND POLITICS: DEBATING THE CAUSES OF THE DEMOCRATIC DEFICIT IN THE MIDDLE EAST

DAVORKA MATIĆ

University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

The Middle East suffers from the chronic lack of political freedoms and liberties and its "exceptional" character is marked by the deep-seated authoritarianism of Arab politics. The capacity of regional autocracies to block democratic reforms is often explained as a consequence of Arab culture, of its distinctive values, ethical norm and habits. The cultural essentialism that suffuses many studies on the Middle East attributes this lack of democracy in the Arab World on the role of Islam's socio-cultural formation. It is often said that Islam privileges authoritarian political solutions and is therefore incompatible with the values and practices of democracy. This article argues against this kind of explanation and sets forth the thesis that Arab authoritarian rule should be understood as a product of the complex interplay of historical, ideological, economic and political forces which jointly produced an environment exceptionally resistant, even hostile, to political pluralism and democracy. The specificities of Middle Eastern economy, legacies of colonialism, the nature of the state and an unfavorable geopolitical situation shaped the Middle East as a distinctive political space in which ruling elites, through the mechanisms of brutal repressions, ideological manipulation and the distribution of social benefits, more or less successfully suppressed demands for wider political participation and democratization. For these reasons, the democratic deficit in the Arab World should be explained not through the specific characteristics of its culture but rather within the framework of historical and political sociology.

Keywords: DEMOCRATIZATION, ARAB AUTOCRACIES, CULTURAL ESSENTIALISM, ISLAM, ISLAMIC MODERNISM, LIBERAL ISLAM, OIL RENT