

## Islamsko buđenje u arapskom svijetu

**D**O SADA OBJAVLJENE STUDIJE koje se bave proučavanjem savremene arapske političke misli u metodološkom smislu moguće je svrstati u tri skupine. U prvu skupinu spadaju oni radovi koji se metodološki zasnivaju na proučavanju različitih struja i tokova političke misli, a ovdje spadaju recimo: djelo Hamida Enajeta, *Tok arapskog političkog mišljenja (Sayr-e andiše-ye siyasiye 'Arab)* te knjiga Medžida Haddurija, *Političke struje u arapskom svijetu (Gerayešhaye siyasi dar džahan-e 'Arab)*. U drugu skupinu moguće je svrstati ona djela koja se zasnivaju na proučavanju pojedinih socioloških i politoloških kategorija gdje se posebno ističe poznato djelo već spomenutog Hamida Enajeta pod naslovom *Politička misao u islamskom svijetu (Andiše-ye siyasi dar džahan-e eslam)*. Na koncu, imamo i ona djela koja se arapskim političkim mišljenjem bave kroz proučavanje pojedinih arapskih mislilaca. Ovdje ćemo spomenuti djelo Alberta Houranija, *Arapsko mišljenje u liberalnom dobu (Arabic Thought in the liberal Ages)* te *Lideri reforme u savremenom dobu (Zu'ama al islah fi asr al hadith)* Ahmeda Emina.

U ovom radu, prema analizi *Toka buđenja u arapskom svijetu*, koristit ćemo se prvospomenutom metodom, što znači da će se on zasnivati na proučavanju pojedinih tokova i rukavaca ovoga toka. Svakako, ovaj metod se preklapao i s ostalim dvama, ali u dosada objavljenim radovima koji tretiraju ovu temu nema jasnije i preciznije granice između pojedinih mislećih tokova.

Tako, naprimjer, kada se govori o islamističkom rukavcu savremenog mišljenja u arapskom svijetu, uglavnom se pod ovaj naslov podvode nekada potpuno različiti pravci mišljenja i njihovi predstavnici bez

ikakvih distinkcija. A jasno je da se tu radi o reformističkim misliocima koje je ponekad vrlo teško svrstati u isti tok mišljenja.

„Političko mišljenje generalno je vezano za doba krize“.<sup>1</sup> Ovo se posebno može kazati za arapsku političku misao, jer u savremenom dobu upravo su stalno smjenjujuće krize imale temeljnu ulogu u oblikovanju arapske misli i njezinim transformacijama. Naravno, političko mišljenje, kao odgovor na različite krize, jeste po definiciji fluidno i ne može se ni očekivati da ne trpi određene izmjene i preoblikovanja pod utjecajem realnih društvenih promjena. To je sasvim prirodna stvar. Međutim, kod arapske političke misli ona je mnogo izraženija i osjetnija na način da stalne naizmjenične promjene intenziviraju krize, a arapsku političku misao odvođe u sve veći ćorsokak. Neki će utvrditi kako razlog tome treba tražiti u činjenici da su odgovori i rješenja koje nudi arapski misao uvoznoga karaktera. Tako, Nedžib ‘Isa na jednome mjestu piše: „Krizu kulture i intelektualnosti u arapskom svijetu dio je jedne sveobuhvatne i odveć stare krize“.<sup>2</sup> Bez obaveze da se saglasimo s ‘Isom u njegovu sudu o ponuđenim odgovorima, prihvatamo njegovu etiologiju krize te u ovome radu nastojimo skrenuti pažnju na pitanje razvoja i zaostalosti, tako što ćemo različite odgovore na ova pitanja uzeti za kriterij u klasifikaciji raznovrsnih mišljenja i mislećih rukavaca.

Arapi su baš kao i Iranci, upoznavši evropske države, uvidjeli njihov razvoj i napredak i svu dubinu vlastite zaostalosti i povijesnoga kašnjenja. Na tragu prevazilaženja tog velikog problema, ponuđena su različita rješenja. Jedno od njih jeste i povratak islamu kao religiji, ali i kao civilizaciji. Pokret islamskog buđenja (*yaqza al islamiyya*) u arapskom svijetu, bio je ustvari vid suprotstavljanja onim opasnostima i izazovima koji su prijetili samom njihovu opstanku, a temeljio se na islamskim osnovama i načelima. Oni su izabrali vjersku reformu kao činilac koji će polučiti duh otpora u islamskom ummetu prema dominaciji i hegemoniji Zapada s jedne, te slabosti, inertnosti i iskvarenosti na unutaršnjem planu, s druge strane.

Te odgovore moguće je podijeliti u četiri skupine. Napominjemo da je ovdje riječ o klasifikaciji onih odgovora i rješenja koja su ponudili arapski mislioci unutar islamskog diskursa, te je, prirodno, da ona ne

<sup>1</sup> Farhang-e Raġāyī, *Andiše-ye siyāsi-ye mo’āser dar ġahān-e ‘Arab*, Tehrān: Markaz-e pezuhešhā-ye ‘elmi wa motāle’ āt-e estražēžik-e Xawermiyān-e, 1381, str. 171.

<sup>2</sup> Ibid, str. 118.

obuhvata nacionalističke, socijalističke i druge ideološke diskurse. Dakle, te četiri skupine jesu sljedeće:

1. zagovornici civilizacije proarapske orijentacije;
2. zagovornici civilizacije proislamske orijentacije;
3. tradicionalni islamisti;
4. islamski principijelisti (*usuliyun – fena*).

Prema ovoj podjeli, u prvu skupinu mogli bismo svrstati Tahtavija i Hajruddina Tunisija,<sup>3</sup> u drugu Sejvida Džemaludina Afganija i donekle Muhammeda Abduhua, treću Rešida Ridu i četvrtu Hasana el-Benna, Sejvida Qutba i Muslimansku braću.

Ovdje je potrebno malo pojasniti navedenu podjelu.

Prije svega, u proučavanjima savremene arapske političke misli obično se ne prave razlike među spomenutim različitim rukavcima, pa tako se u istu grupu predstavnika islamskog mišljenja svrstavaju recimo Tahtavi i Rešid Rida, pa čak i Hasan el-Benna. Međutim, i pored niza zajedničkih odrednica, odnosno činjenica da sva četiri spomenuta rukavca dijele zajedničku odanost islamskom diskursu, među njima postoje i neke temeljne, suštinske razlike koje ćemo nešto kasnije ovdje razmotriti. Naravno, mislioci poput Nasera Hamida Ebu Jezida svrstavaju ih u istu skupinu iz tog razloga što imaju zajedničku intelektualnu ishodišnu tačku. Po njegovu mišljenju, umjerene i radikalne arapske grupe koračaju u istome smjeru: „U suštini, razlika između ova dva toka i intencije jeste samo u stepenima, a nikako ona nije vrsne prirode. Oba ova oblika religijskoga diskursa imaju zajednički oslonac u temeljnim elementima strukture religijskog diskursa.“<sup>4</sup>

Ebu Zejd najvažniji mehanizam savremenog religijskog diskursa vidi u njegovoj ideologizaciji, te u vezi s tim sve svrstava u isti koš. Po njegovu mišljenju, zajednička karakteristika islamskih pokreta, bilo radikalnih ili umjerenih, jeste priznavanje apsolutne dominacije tradicije i prethodnika (*selef*), pa će na ovom tragu ustanoviti kako Sejvid Qutb spada u red onih mislilaca koji su socijalnom hermeneutikom

---

<sup>3</sup> Ibid, str. 168.

<sup>4</sup> Nasr Hāmid Abūzeyid, *Naqd al-fikr al-dīnī*, Al-Qahira: Sinā lilmāšr, 1994, str. 67.

religije inklinirali ideologiji božanskog (Božijeg) suvereniteta, koji negira čovjeka, a društvenu zbilju ograničava u tvrdokorne kalufe.

Treće, kako je vrijeme prolazilo, islamske struje sve više naginjale su principijelizmu koji je ostale tokove mišljenja potiskivao na marginu, a čija suprotstavljenost Zapadu i borbenost bivaju sve izraženijim i intenzivnijim. Tako, prevlađujući tok biva sve više udaljen od aktualnih vlada u islamskim društvima, uz jednovremeno jačanje selefijskog mišljenja unutar ovoga toka, koji sada iz jednog mislećeg, intelektualnog pokreta prerasta u masovni politički pokret. Sve ove promjene odvijaju se u istom pravcu i izravno su međusobno povezane. Ovdje je od velike važnosti činjenica da neuspjeh svake prethodeće intencije i škole političkog mišljenja polučuje oblikovanje novih, principijelističkih. Kakogod, u nastavku ovoga rada ukratko ćemo anlizirati sve četiri spomenute struje.

### 1. Zagovornici civilizacije proarapske orijentacije

Prvi val islamskog buđenja začeli su Tahtavi u Egiptu i Hajruddin-paša Tunisi u Tunisu. Treba naglasiti da je islamsko modernističko mišljenje uopće, imamo li u vidu egzaktno značenje ovog termina, nastalo s Tahtavijevom pojavom. Ovaj ogranak arapskog mišljenja inklinira usvajanju evropske civilizacije, ali u isto vrijeme pokazuje izraženu dozu brižnosti prema napretku islamskih društava, smatrajući kako je taj napredak i prosperitet moguće postići usvajanjem evropske znanosti, tehnologije, industrije, civilinog društva i institucija po uzoru na one u Evropi. Tako, Tahtavi općenito svoju misao temelji na ideji prema kojoj muslimani mogu napredovati jedino dosežanjem evropske znanosti. Ustvari, „u ovakvim mišljenjima je superiornost Evropljana prihvaćena kao sasvim izvjesna pretpostavka“.<sup>5</sup> Kategorički tačnom uzima se i teza o sposobnosti i disponiranosti muslimana za takovrsni napredak i prosperitet. Tahtavi, nastojeći dokazati potonju tezu, priziva muslimansku prošlost, a onda ide i korak dalje pa ustvrđuje kako se evropska civilizacija temelji na stavovima koje je Evropa uzela od islama.

Tahtavi o Evropi govori s posebnim pijetetom, te ne šteti riječi hvale za evropske političke institucije. Takav odnos prema Evropi i evropskim institucijama jedno je od glavnih obilježja prvog vala islamskog buđenja uopće. U tome treba tražiti i odgovor na pitanje Tahtavijeva potpunog

<sup>5</sup> Hešām Šerābī, *Roušenfekrān-e 'Arab wa Ġarb*, preveo: 'Abdor-rahmān 'Ālem, Tehrān: *Daftar-e motāle'āt-e siyāsī wa beynol-melelī*, 1364, str. 52–53.

zanemarivanja i ignoriranja Zapada i zapadnjačkog imperijalizma kao eventualnih činilaca zaostalosti islamskih društava. Tahtavi je toliko opčinjen evropskom civilizacijom, a napose evropskim političkim sistemima i vlastima, da uopće i ne razmišlja o evropskom intervencionizmu i hegemonizmu prema islamskim zemljama. On se, prije svega, zalaže za usvajanje oblika vladavine sa Zapada. Otuda i njegov poseban naglasak na individualna prava i slobode. On, naprimjer, ističe da je „vlast nekada bila misterija u rukama male skupine ljudi, ali ona se danas mora zasnivati na razumijevanju i dijalogu između vladajućeg sloja i naroda / građana“.<sup>6</sup> On, također, posebno ističe značaj usvajanja novih znanja i intelektualnih znanosti, smatrajući da upravo ove znanosti predstavljaju put napretka, a tradirane znanosti jalove su i neučinkovite, te islamska društva od njih nemaju nikakvu korist. Dakle, osnovno načelo Tahtavijeva mišljenja jeste evropska civilizacija, odnosno nužnost njena usvajanja. Zašto, onda, njegov ogranak mišljenja nazivamo „procivilizacijskim-proarapskim“? Zato što on promišlja napredak Arapa, odnosno na užem planu, Egipta. „Domovina o kojoj Tahtavi govori jeste Egipat, a ne ono što danas Arapi imenuju ‘arapskom domovinom’ misleći pritom na sve zemlje arapskog govornog područja.“<sup>7</sup> Predmet njegove intelektualne zaokupljenosti jeste iznad svega Egipat i njegov napredak. On je ponosan na drevnu prošlost Egipta i upravo zato oštro kritizira Osmanlije i razdoblje njihove vladavine u Egiptu, smatrajući to glavnim uzrokom stagnacije i zaostalosti Egipta nakon slavne egipatske prošlosti. Tahtavi još jednom zanemaruje Evropu (kao jedan od mogućih uzroka takvog stanja).

Sada se postavlja pitanje, imajući u vidu ovakvu interpretaciju Tahtavijeva mišljenja, zašto ga se, onda, uopće svrstava u islamske moderniste. Kako pojašnjava Hourani, načelno, „baštinici i pristalice Tahtavijeva mišljenja, s povećanjem vremenske distance u odnosu na period njegova djelovanja, bili su sve dalje od njegove islamske misli“.<sup>8</sup> U odgovoru na ovu dilemu treba kazati da Tahtavi uopće ne misli kako islam predstavlja prepreku napretku i usvajanju evropske civilizacije. Naprotiv, on i samu evropsku civilizaciju smatra plodom (utjecaja) islamske civilizacije. On, dakle, ne vidi nikakvu vrstu suprotstavljenosti

<sup>6</sup> Hamīd ‘Enāyet, *Sejr-ī dar andīše-ye siyāsi-ye ‘Arab*, Tehrān: Amīr Kabīr, 1376, str. 32–33.

<sup>7</sup> Ibid, str. 34.

<sup>8</sup> Ibid, str. 37.

između islama i evropske civilizacije. Njegov cilj jeste progres muslimana, s tim što je ovdje naglasak na muslimanima Egipta. Nadalje, Tahtavijev jezik po svojoj formi i vanjštini obojen je islamom. On svaku svoju tezu nastoji potkrijepiti kur'anskim ajetom ili pak predajom od Božijeg poslanika, nekog od ashaba ili tabi'ina, te na taj način pazi da se njegove nove, modernističke ideje, ne doimaju suprotstavljenim religiji. Ovo je vrlo važna činjenica. Tahtavi, dakle, smišljeno pokušava ponuditi takvu sliku modernizma kojoj se neće moći pripisati neka vrsta antireligijske kvalifikacije, odnosno kojoj se neće usprotiviti ni religijski autoriteti ni učenjaci (*ulema*). Možemo kazati da Tahtavijeva misao teži obnavljanju i modernizaciji islamskih društava, te on ne pokazuje osobitu brigu za očuvanje islamskog identiteta. Ovakva razmišljanja u mislećim tokovima i strujama nakon njega prerasti će u jednu od glavnih osovina modernističkog mišljenja kod muslimana uopće.

Hajruddin Tunisi ide i korak dalje, iako je njegovo mišljenje u svojim temeljnim načelima identično onom Tahtavijevu. On svoje stavove temelji na sljedećim dvjema tezama: „Prvo, islamska jurisdikcija ne zabranjuje provođenje reformi radi poboljšanja ekonomskog i kulturnog života“ i drugo, „evropska civilizacija uglavnom se temelji na onome što joj je ranije upravo islam podario, te otuda muslimani imaju obavezu da to vrate sebi“.<sup>9</sup> Kao što vidimo, postoje veoma značajne sličnosti između Hajruddinova i Tahtavijeva mišljenja. Oni pripadaju istoj generaciji koja se tek upoznala s Evropom, te se obojica zalažu za usvajanje evropskih institucija. Razlika je, međutim, u tome što Hajruddin više od Tahtavija potcrtava političke i civilne institucije, te pitanje individualnih prava u evropskim zemljama, smatrajući da je usvajanje takvih modela nužan preduvjet napretka i razvoja.

Generalno, možemo kazati da ovaj prvi tok mišljenja, dakle „proa-rapski-procivilizacijski“ karakteriziraju sljedeća obilježja.

1. Prihvata se originalnost i superiornost zapadne civilizacije, a muslimane se smatra sposobnima za uspješno usvajanje te civilizacije, uključujući i njezina naučno-tehnička dostignuća, jer je riječ, ustvari, o istim onim islamskim znanostima, odnosno znanostima koje su nekoć baštinili muslimani. Prva generacija modernista imala je izravnu i preciznu spoznaju Zapada, pa im

<sup>9</sup> Šerābī, Ibid, str. 53–54.

je ta izravna spoznaja zapadne civilizacije i njenih institucija omogućila da pozovu muslimane „povezivanju s Evropom i interakciji s evropskom civilizacijom, te njenu slijeđenju i usvajanju njenih postignuća u onim slučajevima kada to nije u koliziji s religijom i vjerezakonom“<sup>10</sup>. Dakle, ovaj tok mišljenja ima pozitivan stav i pristup zapadnoj civilizaciji, te potpuno zanemaruje i zapostavlja imperijalističko lice Zapada i ne pokazuje nikakvu vrstu antiokcidentalizma; prema Zapadu se ne odnosi s nepovjerenjem i pesimizmom, već naprotiv. Ipak, ovaj tok mišljenja na Evropu gleda s pozicije moći.

2. Ovaj tok mišljenja saraduje s vlastima i oba njegova istaknuta predstavnika pripadali su vladajućoj strukturi, a usvajanje zapadne civilizacije, nauke i tehnologije, kao i zapadnih političkih i civilnih institucija smatrali su zadaćom vlade, a radi prosperiteta i napretka muslimana. Otuda se njihov pokret nikako ne može smatrati masovnim političkim pokretom, jer naprosto, oni se i nisu obraćali narodu i narodnim masama.
3. Njihov je metod reformistički. Oni se zalažu za reformu društveno-političkih institucija u svojim društvima, uz korištenje evropskog iskustva i evropskih institucionalnih modela. Stoga, ovaj pokret ne izaziva nikakvu vrstu sukoba s vladajućim sistemom, već naprotiv, s njim tijesno saraduje, te onda i ne nailazi na njegove opstrukcije ili protivljenja.
4. Ova skupina muslimanskih mislilaca uopće ne promišlja suprotstavljenost islama spram evropske civilizacije, čak ni kao vjerovatnoću, jer oni vrlo ozbiljno vjeruju kako je sama evropska civilizacija ustvari preuzeta iz islama, a evropske znanosti predstavljaju samo prijevod islamskih znanosti iz prošlosti, pa ne postoji nikakva prepreka usvajanju jedne takve civilizacije. Oni su težili „definiranju kriterija koji će biti učinkovit za usvajanje evropske civilizacije i primjenu naučnih postignuća Evrope“, a po njihovu mišljenju „bilo je nužno samo poboljšati i reformirati nereligijske institucije“.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Mohammad ‘Ammare, *Tahaddoyāt lehā tārīx*, Beyrūt: Mo’assese al ‘rabiyye, 1982, str.175.

<sup>11</sup> Šerābī, *Ibid*, str. 55.

5. Oni nemaju panislamističke ideje, što ih razlikuje od ranijih pokreta, kao i modernističkih ideja među muslimanima koje će se javiti kasnije. Njihov je pogled ograničen, pa čak i kada govore o arapskoj domovini, oni ne misle na cijelo arapsko govorno područje, već pod tim misle na sasvim konkretnu zemlju, a u Tahtavijevu slučaju to je Egipat.

## 2. Zagovornici civilizacije proislamske orijentacije

Između ovog i prvog toka postoje sličnosti. Druga generacija proklamiranja islamskoga buđenja mogla bi se nazvati „zagovornicima civilizacije proislamske orijentacije“, a njihovi najistaknutiji predstavnici bili su Sejjid Džemaluddin Esed Abadi i šejh Muhammed Abduhu, s tom razlikom što je Sejjid Džemal bliži prvoj, a Abduhu generaciji tradicionalista nakon sebe. Tendencije zagovornika ovoga toka sažete su u impozantnoj ličnosti Sejjida Džemaluddina Eseda Abadija. Treba istaknuti da reformizam Sejjida Džemala ima različite aspekte, ali je glavni duh njegova reformizma u islamskome svijetu „moderna“. Središnje tačke Sejjid-Džemaluddinova mišljenja jesu „progres“ i „dekadencija“. Temeljno pitanje kojim se bavi Sejjid Džemaluddin jeste zašto su Evropljani napredovali a muslimani stagnerali i zapali u stanje dekadencije? On nastoji islamski svijet i muslimane upoznati s novim vremenom, njegovim specifičnostima i faktorima koji su ga oblikovali, čime bi se osigurali uvjeti da i muslimani imaju udjela u ovome novom svijetu i njegovim civilizacijskim tekovinama i da oslanjanjem na njegove temeljne elemente, prije svega nauku i razum, kao i druge elemente, kao naprimjer političke demokratske institucije, osnaže svoju moć. Promotri li se ovo stajalište, moglo bi se kazati da temeljni problem Sejjida Džemala nije pitanje identiteta, nego je određujući faktor koji okupira njegovu misao u tome na koji način osigurati moć islamskom svijetu.<sup>12</sup> U tom smislu, on je bliži prvoj generaciji koja civilizaciju drži autentičnom, i tako, vjerovatno da za njega očuvanje identiteta islamskoga svijeta nije bitno u onoj mjeri koliko mu je važno njegovo jačanje moći. To je i razlog što on put koji vodi ka tome cilju vidi u primjeni zapadne nauke. Drugim riječima kazano, Sejjid smatra

<sup>12</sup> Seyyed Čamālod-dīn Asad Ābādī, *Al-o'rwa al wosqā*, kritičko izdanje Seyyed Hādī Xosrou Šāhī, Qom, 1421, I, str. 61–68.



da reformizam islamskih društava treba imati cilj ulazak u modernu, a realizacija reformi značila bi ulazak u novi svijet, i stoga njegova reformistička misao naglašeno potcrtava civilizacijske elemente Zapada kao nauku, razum, slobodu, političke partije i štampu. Naravno, Sejjid Džemal kao pripadnik tendencije „zagovornika proislamske civilizacije“ ne motri na reformizam i apsorpiranje misaono-političkih elemenata moderne kao na kontradikciju s muslimanskom religijskom tradicijom, mada ima jedno dublje percipiranje evropske civilizacije, potvrđujući njene suštinske elemente.<sup>13</sup> Prema tome, „reformistički pokret“, koji je započeo Sejjid Džemaluddin, bio je pokret racionalizma i težnja za primjenom novih metoda obnove, napretka, nauke, industrije, te za uspostavom političkih sistema utemeljenih na slobodi i demokraciji u formi parlamentarnih i konstitucionalnih vlada i monarhija ograničenih ovlasti, naravno ukoliko nema mogućnosti za uspostavu sistema republike.

Kao što je kazano, Sejjid je imao dublju spoznaju o evropskoj kulturi, potcrtavajući njen filozofski duh i njegov utjecaj na znanstveni napredak Evrope, podrazumijevajući pod tim zapadnu filozofiju moderne. Sejjid Džemaluddin poznao je duh moderne i na temelju ovakve spoznaje i promišljajućeg razumijevanja se može smatrati modernistom. U članku pod naslovom *Lektura u obrazovanju i odgoju* on sve islamske znanosti manje-više smatra zastarjelim i bezutjecajnim. Principi (vjerovanja), fikh, kelam, filozofija, sve stare šerijatske i racionalne znanosti, po njegovu mišljenju, nemaju nikakvu vrijednost. Sejjid Džemaluddin, također, smatra da se nijedan musliman ne treba plašiti korištenja novim naukama i tehnologijama. On vjeruje da je savremena i moderna zapadna civilizacija nastala na islamskim principima.

Za razliku od „zagovornika civilizacije proarapske orijentacije“ Sejjid Džemaluddin ovdje naglašava dvije temeljne dužnosti: neizbježnu ulogu religije u životu nacija, posebno onih čija su društva utemeljena na religijskim temeljima, kao prvo, i kao drugo, nužnost za novim institucijama i tehnološkim dostignućima u cilju zadovoljavanja zahtjeva koje donosi novi način života. Sejjid Džemaluddin ide i korak dalje, i poput Tahtavija, smatra da je kršćanstvo osiguralo moć i superiornost

<sup>13</sup> Seyyed Čamālod-dīn Asad Ābādī, *Maǧmū'e-ye resā' el wa maqālāt*, kritičko izdanje Seyyed Hādi Xosrou Šāhī, Entešārāt-e kolbe-ye šorūq, 1381, I, str. 104–118, 197.

pod utjecajem islamskog znanstvenog napretka, dok su muslimani, kada su zanemarili znanstvenu razmjenu, zapali u stanje dekadencije.

Sejjid Džemaluddin imao je veoma jake veze sa vladama islamskih zemalja i premda je, za razliku od Tahtavija, oštro kritizirao njihov despotizam, bio je primoran održavati veze s ovim vladama u cilju realiziranja vlastitih ciljeva. Dva osnovna cilja Sejjida Džemala: ostvarenje islamskoga jedinstva i borba sa dominacijom Zapada jesu ono po čemu se njegova misao odlikuje u odnosu na „proarapsku orijentaciju“. On je smatrao da je islamski svijet jedna nedjeljiva cjelina koja, ukoliko je skladna i ujedinjena, ima moć suprotstaviti se evropskoj dominaciji. Sejjidovo percipiranje Evrope i njena ponašanja bilo je mnogo dublje u odnosu na prethodnu grupu. Iako je Sejjid Džemal zvanično priznavao evropsku civilizaciju i njen znanstveno-industrijski napredak, ipak je bio veoma osjetljiv na evropsku dominaciju nad islamskim svijetom. Stoga je veliki dio svoje snage utrošio na borbu protiv ove dominacije. U toj borbi katkada bi se obraćao islamskim vladama, a nekada islamskim nacijama. On je otišao i korak dalje od čisto reformističkog stajališta prethodnika, pa je, čak, u pogledu Irana, njegova misao poprimila revolucionarni aspekt te je pozivao učenjake (*ulemu*) i naciju ove zemlje na revoluciju protiv despotizma Nasiruddin Šaha. Ovakav stav, na koncu, izazvao je i razdor s osmanskim sultanom i vrlo vjerovatno da je doveo do njegova ubistva po nalogu Visoke porte.

Sljedeća odlika modernističke misli Sejjida Džemala bila je u tome da, iako je otvoreno podsticao muslimane na suprotstavljanje evropskoj dominaciji nad islamskom teritorijom, ipak je isticao potrebu korištenja znanstveno-tehnološkim dostignućima Zapada, odbacujući pri tome puko slijeđenje zapadnih vrijednosti. Stoga je i kritizirao postojeće procese u islamskim društvima.

Da rezimiramo, moglo bi se kazati: iako je modernistička misao Sejjida Džemala bazirana više na moderni negoli na identitetu, ipak se on na ozbiljan način suočava s pitanjem identiteta, o čemu zorno svjedoči njegova borba s evropskom dominacijom i suzdržljivost od čistog oponašanja Zapada. Sejjid Džemalova misao u početnoj fazi distancirala se od prvotne reformističke misli koja je imala u potpunosti pozitivan pogled na zapadnu misao i institucije. Ovo distanciranje još je intenzivnije došlo do izražaja u misli šejha Muhammeda Abduhua.

Šejh Muhamed Abduhu još je jedan istaknuti predstavnik ovoga pravca, mada bi se razlika između Sejjida Džemala i Muhammeda

Abduhua mogla usporediti sa „udaljenošću koja postoji između jednoga revolucionara (Sejjid Džemal) i jednoga reformiste (Abduhu).“<sup>14</sup> Šejh Muhammed Abduhu u pogledu sklonosti ka civilizaciji veoma se distancirao od Sejjida Džemala, približavajući svoje stajalište Rešidu Ridau, misliocu koji dolazi nakon njega. Osnovni izazovi u islamskoj misli, za ličnosti poput Sejjida Džemala i Muhammeda Abduhua, jesu gibanje i napredak (moderna), dok su izazovi nazadnije misli identitet, potrebe, metode, sredstva i njihovo očuvanje; čak bi se moglo kazati da je Abduhuova misao bliža potonjoj grupi, mada se on smješta u tok „zagovornika civilizacije proislamske orijentacije“. Šejh Abduhu prihvata modernizam kao društvenu potrebu. On „pored isticanja da nereligijske reforme (tj. društveno-političke reforme) trebaju prethoditi religijskim (tj. duhovno-etičkim reformama), prihvata princip civilizacijskog preuzimanja.“<sup>15</sup>

Općenito uzevši, središnje stajalište „zagovornika proislamske civilizacije“ karakterizira naglašavanje na autentičnosti racia i nauke, sposobnosti islama u izgradnji civilizacije, na jačanju snage muslimana, islamskome jedinstvu i borbi s evropskom dominacijom, s tim što je ovo stajalište protokom vremena mijenjalo svoj prvobitni oblik. Sejjid Džemal i Abduhu u okviru svojih reformističkih napora nastojali su ponuditi racionalno obrazloženje uzroka dekadencije muslimana te superiornosti Zapada i njegova napretka, kao i osnažiti poziciju muslimana; nastojali su iznaći modele za uspostavu jedinstva među muslimanima, naglašavajući da su svi muslimani međusobno povezani zajedničkom religijom. Treba napomenuti da, kao što je primjetio Hišam Šerabi, ovim tendencijama nastojalo se „boriti s Evropom, ne putem ukazivanja na neskladnost evropske misli i institucija, već afirmiranjem islamskih vrijednosti. Ova ideologija kroz primjenu evropske misli zakrivene u islamskim društvima, pokušavala je odbaciti dominaciju evropske ideologije. Ovaj islamski reformizam najveći utjecaj imao je u političkom osvještavanju Arapa.“<sup>16</sup>

Abdurahman Kevakebi također se s malim razlikama u stajalištu može motriti kroz prizmu „zagovornika civilizacije proislamske

---

<sup>14</sup> El-Imam Mohammad 'Abduhu, *Silsila al-Ma'arif al-hadis*, Beyrūt: Dār al-Qods, 1978, svezak, 5, str. 18–19.

<sup>15</sup> Šerābī, *Ibid*, str. 52–53.

<sup>16</sup> *Ibid*, 60–61.

orijentacije“. Njegova pohvala slobode i gnušanje spram despotizma nesumnjivo je izraz zapadnog misaono-političkog utjecaja. Ali, osnovna razlika između njega i Sejjida Džemala jeste u tome što se kod njega međusobno prožimaju islamizam i proarabizam; štaviše, on islamizam poistovjećuje s antiosmanizmom, što je suštinski suprotno misli islamskog jedinstva koju promovira Sejjid Džemal. Ovo ide čak dotle da Kevakebi zagovara vraćanje islamskog hilafeta arapskome narodu, dok u raspravi o „izokrenutosti religijskog vjerovanja“, poput Sejjida Džemala, slijepo slijedi metod napuštanja idžtihada, religijskog promišljanja i usklađenosti između znanosti i religije.“<sup>17</sup>

### 3. Tradicionalni islamisti

Misao islamskoga modernizma sa ličnošću Rešida Ridaa ušla je u novu fazu koja bi se mogla označiti kao „tradicionalni islamizam“. Ova se misao, u svojoj osnovi, distancirala od prethodnih dvaju stajališta veoma se približavajući selefijskom pokretu, te se u tom smislu može smatrati povratkom tradicionalnom islamu. Dok su „zagovornici proislamske civilizacije“ oživljavanje islama motrili kroz oživljavanje znanosti, apsorpiranje moderne misli i primjenu tehnoloških dostignuća Evrope u islamskim društvima, tradicionalni islamisti i njihov istaknuti mislilac, Rešid Rida, koji predstavljaju nastavak selefijskog pokreta, proces islamskog oživljavanja vidjeli su kroz povratak „velikanima islama“ (ispravnim selefijama). Kazali bismo da je neuspjeh islamskih vlada u primjeni misli prethodnih stajališta o apsorpiranju znanstveno-političkih dostignuća moderne civilizacije, i obrnuto, zapadanje u zamku izraženije zaostalosti pojačao zabrinutost tradicionalnih proislamista koji su na Zapad gledali kao na prijetnju njihovu islamskom identitetu, tako da je tradicionalni islamizam predstavljao odgovor na ovo stanje.

Herajir Dekmedžijan, Sejjid Džemal, Abduhu i Rešid Rida motreni su kroz selefijsko stajalište, dok ovo predstavlja otvorenu grešku. Misao tradicionalnog islamizma distancira se od modernista, naginjući konzervativizmu. Modernisti su tragali za reformama, nastojeći uskladiti islam sa savremenim zahtjevima, dok su konzervativci bili čvrsto vezani za islamsku tradiciju, reagirajući na kulturni utjecaj i političke prijetnje Zapada. Hamid Enajet daje jedan zanimljiv sud o Rešidu Ridau: „U

<sup>17</sup> ‘Enāyet, Ibid, str. 177–178.

njegovim radovima (Rešid Rida) ne zamjećuje se ništa o čemu ranije nisu govorili Sejjid Džemal i Abduhu. Jedina stvar na temelju koje se njegovo stajalište izdvaja od ostalih modernista jeste njegovo insistiranje na reformi tradicionalnog hilafeta i povratak na onu formu koja je bila uobičajena s početka islama.<sup>18</sup> Dakle, Rešid Rida ne može se motriti kroz skupinu modernista jer je osnova njegove misli povratak hilafetu u formi islamske vlasti, i po tome se on odvaja od ove struje. Za razliku od Enajeta, koji pridaje više pažnje modernističkim aspektima misli Rešida Ridaa, Medžid Hadduri njegovu misao analizira u kontekstu skupine tradicionalnih islamista „zaogrćući je modernističkom odjećom“. Hadduri Rešida Ridaa smatra Abduhuovim učenikom, ali „učenikom koji je misaono naslijeđe profesora razumijevao kao ograničenu liberalnu misao koja nije donijela nikakve prednosti modernizmu“<sup>19</sup> i u ovome je bitna razlika između „zagovornika proislamske civilizacije“ i „tradicionalnih islamista“.

Rešid Rida islamsku vlast smatrao je zamjenom za osmanski hilafet, dok Sejjid Džemal nikada nije govorio o „islamskoj vlasti“ u formi jednog univerzalnog sistema. Rešid Rida nudi jednu skladnu teoriju islamske vlasti, ali, prema Enajetovim riječima, islamska vlast o kojoj govori Rida jeste sistem koji uređuje sve pojedinosti života muslimana na društvenoj, političkoj i kulturnoj razini i ovo stajalište predstavlja osnov islamske tradicionalne misli. Kao što primjećuje Medžid Hadduri, njegovo insistiranje na sistemu hilafeta ne uklapa se u modernističko gledište. Štaviše, ono što usložnjava i dodatno komplicira ovaj misaoni sistem, još više ga udaljavajući od modernizma, jeste uloga koju je Rešid Rida namijenio hilafetu, sa jedne strane, a sa druge, njegovo naglašavanje da islam u formi jednog religijsko-pravnog sistema treba biti temeljem civiliziranih društava. Prema tome, pristup Rešida Ridaa, iako je formalno modernistički, odražava suštinsku povezanost sa tradicionalizmom. Selefizam Rešida Ridaa doveo je do njegove ekstremne preokupiranosti hadisima koja, premda pokazuje da je njegova misao suštinski tradicionalna, u znatno većoj mjeri onemogućava ga da proširi vlastiti svjetonazor. I upravo je selefizam taj koji ga udaljava od ujedinjavajuće misli Sejjida Džemala.

---

<sup>18</sup> Ibid, str. 157.

<sup>19</sup> Mağid Xaddūrī, *Gerāyešhā-ye siyāsī dar ġahān-e Ğarb*, preveo: ‘Abdor-rahmān ‘Ālem, Tehrān: Daftar-e motāle‘āt-e siyāsī wa beynol-melelī, 1364, str. 76.

Tradicionalistička misao Rešida Ridaa umjesto da akcentira vladavinu zakona, slobode, konstitucionalizma, na čemu insistiraju modernisti Tahtavi i Sejjid Džemal, ide za obnovom islamskog sistema kojem će biti pridodate vrijednosti s početaka islama neuprljane materijalnim, etničkim, sektaškim i inim predrasudama.

Rešid Rida predstavlja vezivnu tačku u promjeni savremene islamskopolitičke misli Arapa, jer je predstavnik epohe s kojom prestaje etapa reformizma i započinje faza sukobljavanja principijelizma i tradicionalističkog pogleda.

Prema mišljenju Rešida Ridaa, temeljni uzrok stagnacije muslimana jeste nepoznavanje stvarnog značenja islama. „On smatra da krivicu za ovakvu stagnaciju snose vlastodršci koji sprovode despotizam kako bi sljedbenike držali u pokornosti, ne poznajući pravo značenje islama.“<sup>20</sup> Na temelju svega rečenog treba se zapitati zašto Rešid Rida podržava hilafet. Ako je uloga vlastodržaca da narod udalje od stvarnoga islama, zar ostaje mjesta za odbranu sistema hilafeta? Rešid Rida nudi objašnjenje kroz reformirani sistem hilafeta, koji bi se u konačnici transformirao u političku alternativu pod nazivom „islamska vlast“. Albert Hourani u vezi s tim piše: „Nužnost uspostave jednog legalnog sistema kojem se ljudi savremenog doba mogu pokoravati, sistema koji će biti legalan i islamski u svome istinskom značenju u središtu je misli Rešida Ridaa.“<sup>21</sup>

Pozicija tradicionalnih islamista u odnosu na Zapad, slično vebizmu, bila je takva da, kazalo bi se, iz temelja ne poznaju Zapad i ne pridaju mu gotovo nikakvu pažnju. Rešid Rida uvjerenja je da je Zapad primijenio islamske principe u cilju napretka, dok su ih sami muslimani ostavili. Iako Rešid Rida u svome tradicionalističkom pristupu nije posegnuo za Zapadom, iz njegova misaonoga pravca jasno je da ima jedan suprotstavljen odnos spram Zapada i onaj optimizam zamjetljiv kod „zagovornika civilizacije proarapske orijentacije“ nije ostavio traga na njegovu misao. Rešid Rida Zapad, a posebno Veliku Britaniju, smatra ozbiljnom prijetnjom muslimanima. O tome piše: „Zabrinut sam za Arape, ne zbog boljševika ili Turaka, nego zbog Britanije. Plašim se da

<sup>20</sup> Ibid, str. 78–79.

<sup>21</sup> Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Ages*, Oxford: University Press, 1962, str. 239.

će Britanija jednim jurišom smrviti Arape u komadiće prije nego što oni budu u prilici ukloniti svoje ekstremne slabosti.<sup>22</sup>

Rešid Rida distancirao se, također, od Sejjid-Džemalove ideje o jedinstvu, suzdržavajući se da prihvati i njegovu teoriju o panislamizmu u principu stavljajući naglasak na arapski svijet. Ridaov stav, kada govori o moći muslimana, se više odnosi na religijsko oživljavanje negoli na političko jedinstvo. On se suprotstavljao osmanskim vlastodržcima i nikada nije priznavao religijsko-političku superiornost Osmanlija. Krajnje temeljito razmotrio je različite preduvjete na temelju kojih bi se moglo uspostaviti islamsko jedinstvo, i na koncu odabrao vehabizam, dok je Sejjid Džemal smatrao da se islamsko jedinstvo temelji na političkoj misli.

Važno je istaknuti da je misao Rešida Ridaa plod tokova i dešavanja koji su se u njegovo vrijeme dešavali u Egiptu i drugim islamskim društvima, s tim da ta misao predstavlja reakciju na liberalno-nacionalističke tendencije koje su prezentirali Saad Zogul, Taha Husejn i Ali Abdurezak. Rešid Rida oštro se suprotstavljao nacionalističkim idejama, otvoreno ističući da je naša budućnost u odbacivanju evropskih nacionalističkih principa.

Hasan Hanefi daje sažetak radne biografije Rešida Ridaa: „Rešid Rida nakon što je život proveo u promoviranju reformizma, moderne misli i progresa oslobodio se utjecaja začetnika ove misli, poput Tahtavija, Sejjida Džemala i Abduhua, pronalazeći utočište kod Muhameda ibn Abdulvehaba, koji ga je usmjerio ka Ibn Džuziju, Ibn Tejmiji, i naposljetku ka Ahmed ibn Hanbelu. Umjesto da teži savremenim civilizacijskim metodama i da ide ukorak s promjenama koje nameće vrijeme, on je dao prednost atakovanju na Zapad.

#### 4. Islamski principijelisti

U svojoj analizi islamskog „principijelizma“ Zack Berk smatra da „nemoć islamskih zemalja da ponude odgovarajuće modele koji odgovaraju tehnološkom dobu i civilizaciji XX stoljeća“ stvara preduvjete za razvoj principijelizma. Po njemu, najvažniji unutarnji uzrok ove pojave jeste zaustavljanje idžtihada i gušenje reformističkih

---

<sup>22</sup> Šerābī, Ibid, str. 114.

pokreta pod izlikom borbe sa novotarijama.<sup>23</sup> I Hamid Enajet smatra da postoji veza između ekstremizma Muslimanske braće i poraza Arapa u ratovima s Izraelom 1954, i posebno 1967. god. Ovi su porazi, doista, uz nemoć sprovođenja reformi, tragično djelovali na duh Arapa, čije su se reakcije kretale između pasivnosti i političkoga ekstremizma. Moguće je da je glavno sjeme ekstremizma u arapskome svijetu i zasijano upravo ovim vojnim porazima, ali se, unatoč tome, ekstremizam treba motriti u kontekstu sveukupne zaostalosti. U istom kontekstu trebaju se analizirati promjene, od početne umjerenosti do sadašnjega stanja, unutar procesa islamskoga buđenja. Pokret Muslimanske braće u Egiptu primjer je ovoga principijelizma i objašnjava nam šta je to „principijelni islamizam“.

„Predodžba Muslimanske braće o islamskoj vlasti ima znatno naglašeniju formu nego što je to kod Rešida Ridaa, i stvarna razlika između njih jeste u tome što ovi prvi vlast motre kroz prizmu oružanog pokreta.“<sup>24</sup> Temeljni aspekt principijelizma i jeste u tome što se on u cilju ostvarenja svoje svete ideje veže za borbu i sveti rat. Hasan Benna, osnivač Muslimanske braće, o islamskim reformistima piše: „Esed Abadi samo je jedna glasna prijetnja problemima, šejh Muhamed Abduhu tek je jedan učitelj i filozof, a Rešid Rida samo je povjesničar i hroničar, dok Muslimanska braća objedinjuju značenja svetog rata, ulaganja napora i rada i njihova je poruka višeznačna.“<sup>25</sup>

Muslimanska braća u idejnom smislu pod snažnim su utjecajem misli Rešida Ridaa a njihova je temeljna ideja „islamska vlast“ u svim zemljama. Mada je glavni i osnovni cilj ovog pokreta bio političke prirode, ipak ne treba zanemariti ni njihove kulturno-društvene zahtjeve. Kulturno-društvena preokupacija Muslimanske braće nastala je usljed njihove zabrinutosti u pogledu kulturnog utjecaja Zapada u islamskim društvima. Generalno uzevši, Muslimanska braća predstavljaju vjersko-politički pokret u cilju uspostave temeljnih promjena u islamskim društvima. Osnovni postulat Muslimanske braće jeste vjerovanje u nadsuperiornost islama u

<sup>23</sup> Cit. prema: Sārā Šerī'atī, *Bonyādgerāyī wa rawāyetī ma'qūl az čap-e eslāmī*, Rūznāme-ye Īrān, 26/5/81, str. 8 i 27/5/81, str. 8.

<sup>24</sup> Enāyet, Ibid, str. 158.

<sup>25</sup> Bahman Āqāyī wa Xosrou Safawī, *Exwānol-moslemīn*, Tehrān: Našr-e resām, 1365, str. 21.



rješavanju društveno-političkih pitanja Muslimana, a dragulj islama je upravo njegov fundament. Hasan Benna predstavlja političkog lidera Muslimanske braće, ali je ovaj pokret imao i svoje istaknute intelektualne predstavnike. Treba kazati da je potpuno jasna razlika koja u pogledu procesa promjena unutar pokreta islamskog buđenja postoji između Tahtavija, Hajruddin-paše Tunisija, Sejjida Džemala, Muhameda Abduhua, Kevakibija, Rešida Ridaa i Sejjida Qutba i sve što smo bliži potonjim imenima, jača i borbena tendencija ovog pokreta. U misli Sejjida Qutba uočava se ovaj principijelizam i borbenost. Sejjid Qutb smatra da je jedina legalna i legitimna vlast jednoga dobrog društva (islamskog) Božija vlast. Režim jedino može u ime Boga, i to opet uspostavom božanskih zakona, pristupiti sprovođenju vlasti. Ako su u prošlosti islamski modernisti smatrali da se islamski narodi mogu reformirati samo osnivanjem republikanskog sistema i ograničavanjem ovlasti vladara i vlastodržaca, dotle je Sejjid Qutb vjerovao da je pravedna samo ona vlast koja ima božanska obilježja.

Sejjid Qutb svoju misao promovira u formi neke vrste dualiteta posredstvom termina: „islamsko društvo“ i „društvo džahilijeta“. Ova predodžba predstavljala je osnovni preduvjet pravca kojim su se kretala Muslimanska braća, kada se radi o uspostavi islamskoga društva. Sam Sejjid Qutb smatrao je da put uspostave islamskoga društva vodi ne preko „apstraktne misli“, već kroz „revolucionarnu praksu“:

„Naša prva dužnost jeste sprovođenje društvenih transformacija i promjena stanja neznanja u svim segmentima... Za početak trebamo se osloboditi džahilijetskog društva i napustiti njegovu ideologiju i vrijednosti. Svoju ideologiju ne trebamo ni u najmanjoj mogućoj mjeri podrediti takvome društvu. Naše metode i pravci razlikuju se od džahilijetskog društva, i učinimo li i najmanji korak u cilju približavanja tome društvu, izgubit ćemo svoja uvjerenja i nestat ćemo.“<sup>26</sup>

Sva postojeća društva Qutb smatra džahilijetskim a vrhunac savremenog džahilijeta, po njemu su, društva Evrope. U ovome je sadržana ključna i određujuća razlika između Qutbove i misli njegovih islamističkih prethodnika, koji su prihvatili superiornost i napredak evropske civilizacije. Sejjid Qutb ponudio je novu definiciju „razvoja“ i „nazatka“ i predstavio nove kriterije u cilju napretka i prosperiteta. Qutb ističe da prosperitetno društvo nije ono na vrhuncu materijalne

<sup>26</sup> Seyyid Qotb, *Ma'ālim fi al-tarīq*, Beyrūt – Qāhira: Dār al-Šarq, 1980, str. 61.

tehnologije, već da je obilježje razvijenog društva njegova etička superiornost. Nazadnim se može smatrati društvo koje je, premda je na vrhuncu znanstveno-tehnološkog napretka, na dnu ljestvice etičkih vrijednosti, dok je napredno društvo ono u kojem etičke vrijednosti imaju prioritet nad materijalno-znanstvenim vrijednostima.

Ovo je tačka približavanja Babi Saidova stajališta Qutbovom, kada analizira temelje koji su utjecali na oblikovanje principijelizma. Babi Said „islamski principijelizam“ shvata kao središte brisanja zapadnog utjecaja, što je dovelo do rastakanja odbrambene svijesti formirane s početka pokreta islamskog buđenja. Imam Homeini, za Babi Saida, najistaknutiji je mislilac koji je prouzročio ovaj proces rastakanja svijesti. Pojašnjavajući svoje stajalište, Babi Said piše:

„Negdje oko 1870. god. u muslimanskim društvima bio je raširen jedan odbrambeni diskurs komunikacije kojim se željelo dostignuća moderne proglasiti autentično islamskim. Ovim se želio braniti islam od utjecaja svjetskih sila. Kao argument uzimalo se to da u islamu nema nikakvih suštinskih odrednica koje bi sprečavale njegovu usklađenost s modernim svijetom. Ovo stajalište autentično se veže za muslimanske reformiste, kao što su Sejjid Džemal i Abduhu, a do 1920. god. ovaj način promišljanja postao je dominantan u predstavljanju islamske političke misli.“<sup>27</sup>

Babi Said smatra da je islamizam svoj vrhunac dosegno u ličnosti Imama Homeinija i da su se svi ostali islamski pokreti diljem svijeta osnažili pod utjecajem Imamove pobjede u uspostavljanju islamske republike. Imamova misao, uistinu, predstavljala je spoj identiteta i progresa. I dok su neki raniji lideri pokreta islamskog buđenja, kao Sejjid Džemal, težili progresu i moderni, a neki drugi u manjoj mjeri insistirali na izlaganju o identitetu, imam Homeini nastojao je oživjeti islamski identitet, ali je, istovremeno, u svojim izlaganjima posvećivao pažnju i pitanju progresa, i to progresu koji se definirao u okvirima islamskog identiteta, a koji je Evropa, kao središte moderne, odbacivala.

Ono što su u pogledu dešavanja islamske revolucije u Iranu naglašavali teoretičari jeste velika sposobnost i moć islamista da kroz istupe kreiraju jednu novu svijest i (na temelju nje) događaj islamske

<sup>27</sup> Vidjeti: Bābī Sa’īd, *Herās-e bonyādīn, Orūpā madārī wa zohūr-e eslāmgerāyī*, preveli: Ġolāmrezā Ġamšīdī wa Mūsā ‘Ambarī, Tehrān: Mo’assese-ye čāp wa entešārāt-e wezāret-e omūr-e xāreġe, 1379.

revolucije bio je pokazatelj stabilnosti i čvrstine jedne islamske političke svijesti. Temeljna odlika ove islamske svijesti jeste antiimperijalistički i anticionistički pogled u islamskome svijetu. Ova svijest pokazala je jednu posebnost u razumijevanju moderne, koja je bila suprotstavljena dotada raširenom evropskom poimanju ovog pojma.

Prema tome, islamizam imama Homeinija predstavljao je pokret identiteta nasuprot zapadnoga imperijalizma i progres islamskoga svijeta, što je bilo u suprotnosti sa zapadnim predajama, i nedvosmisleno se po tome ovaj pokret odlikovao nad svim ranijim proislamskim pokretima.

Imam Homeini nije vodio dijalog povezivanja (islama i moderne). Imamovo kretanje u pravcu identiteta, prema riječima Zubaidasa, bilo je takvo da se iz njegovih istupa stjecao dojam da Zapad i zapadno mišljenje uopće i ne postoje.

Političko stajalište imama Homeinija bilo je omeđeno islamskom formom i upravo ta islamska obojenost njegove političke misli osigurala mu je posebno i istaknuto mjesto u okviru islamističkog pokreta u islamskome svijetu. U ovom pogledu, većina zapadnih teoretičara saglasna je da je imam Homeini imao temeljni utjecaj u islamizmu savremenog svijeta. Esposito je, naprimjer, imama Homeinija predstavljao kao središnju ličnost u islamskom svijetu savremenog doba.<sup>28</sup>

Islamska revolucija u Iranu pod vođstvom imama Homeinija imala je utjecaja na nastanak i aktiviranje velikog broja političkih pokreta u islamskome svijetu. Taj bi se utjecaj mogao motriti kroz tri aspekta.

1. Neke od islamskih skupina u arapskom svijetu jasno su pokazale da se ne plaše suprotstaviti vladama svojih zemalja, nego su, štaviše, težile uspostavi islamske vlasti u zemlji. Neke su, čak, u svojim statutima jasno istakle ove zahtjeve. Tu bi se moglo ubrojati Visoko vijeće islamske revolucije Iraka (u vrijeme sukoba s iračkom partijom Baas).<sup>29</sup>
2. Neke druge islamske skupine, poput Grupe islamskog upućivanja iz Egipta, koja je isticala nužnost uspostave islamskog

<sup>28</sup> John L. Esposito (ed.), *The Iranian Revolution: It's Global Impact*, Miami: Florida International University Press, 1990, str. 12-13.

<sup>29</sup> *Dastāwardhā-ye 'azīm-e enqelāb-e šokūhmand-e eslāmī dar gostare-ye ġahān*, Tehrān: Sazmān-e farhang wa erdebātāt, svezak 2, str. 48.

zakona (Šerijat), ili Fronta islamskog spasa iz Alžira, aplicirajući se na Islamsku Republiku Iran, isticale su svoju spremnost i zainteresiranost za uspostavom islamske vlasti po uzoru na Iran. Ajetollah šehid Mohammad Bakir Sadr, prije nego što je počeo rat između Iraka i Irana, ulagao je napore u rušenju iračkog režima i uspostavi islamske vlasti.

3. Neki islamski pokreti izašli su izvan okvira nacionalnih tendencija i istakli zahtjeve za uspostavom islamskog sistema na temeljima jedinstvene muslimanske nacije, koja bi se protezala od Perzijskog zaljeva do Atlantskog okeana. Unija islamske da'Ve u Alžiru, kao i neke druge skupine, prihvatale su instituciju *velajete fakiha* i lidersku poziciju Islamske Republike Iran u pogledu ove institucije. Ove se skupine mogu podijeliti na dva ogranka: ogranak koji se smatra sljedbenicima Islamske Republike Iran samo u pogledu vjersko-religijskog uvjerenja; ogranak koji slijedi Islamsku Republiku Iran i sa političkog i sa vjerskog aspekta. Pokret koji se, također, formirao pod utjecajem islamske revolucije jeste palestinski pokret islamskog džihada. I libanski pokret Hizbollah nedvosmisleno pokazuje da je islamska revolucija imala ogromnog utjecaja na njegovo idejno-političko opredjeljenje. Ovaj pokret otpora, od vremena izraelske agresije na Liban 1982. god., imao je veliki značaj u suprotstavljanju okupatorskim snagama – kako među narodom – tako i među snagama otpora. Libanski pokret otpora, čija je prepoznatljiva odlika, koja ga je odvajala od ostalih grupa, njegov religijski aspekt imao je snage poraziti Izrael.

U svakom slučaju, etnicizam, nacionalizam i laicizam stvorili su preduvjete za snažno prisustvo islamizma u regionu, a islamska revolucija i misao Imama Homeinija imala je iznimnog utjecaja u odvijanju ovog procesa. Među liderima islamskog buđenja u arapskome svijetu misao Sejjida Qutba u izvjesnoj mjeri bila je bliska Imamovoj misli. I imam Homeini i Sejjid Qutb konačno rješenje problema vidjeli su u stazi koja vodi razumijevanju islama. Obojica su svijet motrili kroz dvije suprotstavljene strane: „Mi“ i „Oni“. Imam Homeini ova dva suprotstavljena pola nazivao je: *obespravljeni* i *silnici*, a Sejjid Qutb: *džahilijet* i *islam*. Obojica su zemlje u kojima nije uspostavljena islamska vlast

(ovdje ćemo pribrojiti i zemlje u kojima ne vrijedi „religijski“ kodeks ponašanja) smatrali sferom džahilijeta i silništva. Ovi mislioci na islam su motrili i kao na religiju i kao na vlast. Zapadne vrijednosti i kodeks ponašanja, po njihovu mišljenju, nespojivi su s islamskim vrijednostima. Naravno, između njih dvojice postoji neznatna razlika u stajalištu. Sejjid Qutb više je insistirao na identitetu negoli na moderni, a imam Homeini naglašavao je i značaj identiteta i značaj progresa.

Islamizam imama Homeinija ne samo da odbacuje središnju ulogu Evrope, nego čak ne prihvata ideje niti pravce koji su kao proizvod zapadne misli prodrli u islamska društva. Iz tog razloga, nakon pobjede islamske revolucije, među islamskim pokretima otpora posebno u Libanu i Palestini znatno su oslabile nacionalne tendencije.

Kazali bismo da se mišlju imama Homeinija i Sejjida Qutba islamizam u osnovi distancirao od prvobitne idejne linije. Islamsko buđenje u arapskom svijetu od početka je bio pokret koji je imao za cilj ponovno jačanje moći islamskoga svijeta. I sada je još uvijek jedan od njegovih glavnih ciljeva unapređenje pozicije islamskog svijeta na svjetskoj sceni. Temeljno pitanje s kojim je ovaj pokret suočen jeste na koji način pokret islamskoga buđenja kroz razmjenu različitih stajališta može biti određujući faktor u realizaciji zacrtanih ciljeva u budućnosti. Odgovore na neka od ovih pitanja treba potražiti u samom islamskom svijetu; na koji će se način islamski svijet suočiti sa zaostalošću islamskih društava. Put koji će odabrati kako bi izašli iz sadašnjeg stanja imat će odlučujući utjecaj na njihovu sudbinu. S druge strane, na koji način kroz razmjenu mišljenja i u komunikaciji sa savremenim političkim institucijama mogu postati određujući faktor. U sadašnjem trenutku, najvažnije pitanje islamizma jeste zauzimanje stava u odnosu na različite obrasce demokracije. Naravno, moglo bi se kazati da se u sadašnjim uvjetima demokracija, u kontekstu njena specifično islamskog tumačenja, transformirala u nedjeljivi spoj misli i praktičnog političkog djelovanja islamskih pokreta. Islamistički pokreti u znatnom broju islamskih zemalja demokraciju su definirali kao temeljnu vrijednost koja doprinosi zajedništvu islamskih grupa, s tim da je još uvijek glavna preokupiranost velikog broja ovih pokreta samo religijski identitet i njegovo uvezivanje u proces progresa islamskih zemalja ■

---

S perzijskog prevela: Mubina Moker