

John L. Esposito¹

ISLAM I SEKULARIZAM U XX STOLJEĆU

Svijet u praskozorje 21. stoljeća izaziva “mudrost” i očekivanja proroka modernosti. Teorija modernizacije i razvoja decenijama je jednoglasno tvrdila da razvoj modernih država i društava podrazumijeva vesternizaciju i sekularizaciju. Vjera će tada biti svedena na privatni život. I dok su jedni govorili o privatizaciji vjere, drugi su predviđali marginalizaciju i u konačnom iščezavanje tradicionalnog vjerovanja. *Sekularni grad (Secular City)* Coxa odlikao je očekivanja teologa kao i političkih analitičara u vrijeme kada su spisi teologa poput Dietricha Bonhoffera govorili o sekularnom kršćanstvu i kada je teološka škola Smrti Božije izazivala kršćanske tradicije.

Globalno buđenje vjera u posljednjim decenijama 20. stoljeća, i islamsko buđenje posebno, izazivaju, a neki će reći diskreditiraju,

¹ Azzam Tamimi i John L. Esposito, (ur.), *Islam and Secularism in the Middle East* (New York: New York University Press, 2000.), pp. 1-12.

vjeru, zapravo dogmu, proroka modernosti. Neki kritičari govore o kolapsu ili bankrotu sekularizma i potrebi da se on zamijeni sa vjerski utemeljenim državama. Drugi bi da potkrate njegova jedra, da izmijene moderne sekularne države.

Susretanje vjere, nacionalizma, etniciteta i trajbalizma u globalnoj politici u periodu nakon Hladnoga rata zaprijetilo je postojanju i stabilnosti nacionalnih država i vlada, navodeći neke da upozore na sukob civilizacija. Sukobi u Sudanu, Ruandi, Somaliji, Nigeriji, Bosni, Kosovu, Indiji, Kašmiru, Pakistanu, Afganistanu, centralnoazijskim republikama, Šri Lanki i Indoneziji (da spomenemo samo neke) potcrtavaju lomljivost država. Vjerski nacionalizmi (hinduski, muslimanski, budistički, srpski i rusko-pravoslavni) demonstriraju mnoštvo načina na koje se vjera koristi u cilju ojačavanja nacionalnih identiteta, legitimiranja vlada, mobiliziranja narodne podrške, pa čak i za opravdavanje postupaka koji su doveli do etničkog čišćenja.

Diskreditiranje i, u nekim slučajevima, svrgavanje sekularnih paradigmi sa prijestolja posebno su slikoviti i uočljivi u islamskom svijetu. Iranska revolucija, pojava novih islamskih republika u Iranu, Afganistanu i Sudanu i upotreba islama i od strane muslimanskih vlada i od opozicije potvrđuju prisustvo i moć islama u muslimanskim društvima. To direktno izaziva, a neki bi rekli prijete, sekularnijim obrascima razvoja i izgradnje nacija u muslimanskim državama.

Vjera i formiranje nacije

U mnogim dijelovima muslimanskog svijeta, od sjeverne Afrike do jugoistočne Azije, pokreti za nezavisnost koristili su islamske simbole, slogane, stranke i subjekte da bi legitimirali svoju borbu (džihad) i mobilizirali narodnu podršku. Tako su, naprimjer, u sjevernoj Africi pozivi alžirske uleme na džihad i islamska literatura igrali jednu od vodećih uloga u okončavanju francuske vladavine i ponovnog potvrđivanja alžirske arapsko-islamske baštine. Na Indijskom potkontinentu muslimanski nacionalizam je postao *raison d'être* za stvaranje Pakistana

sa njegova dva krila (Zapadni i Istočni Pakistan, danas Bangladeš). Međutim, period nakon stjecanja nezavisnosti bio je svjedokom uspostave modernih muslimanskih država čiji je obrazac razvoja bio pod snažnim utjecajem i ustvari proizlazilo iz zapadnih sekularnih paradigmi ili modela. Saudijska Arabija i Turska oličenje su dvije krajnje pozicije. Saudijska Arabija osnovana je kao samoproglašena islamska država utemeljena na Šerijatu, islamskom pravu. Na drugom kraju spektruma, Atatürk (Mustafa Kemal) stvorio je sekularnu tursku republiku. Ostaci Osmanske države – halifa/sultan, Šerijat, islamske institucije i škole – bili su zamijenjeni evropski nadahnutim političkim, pravnim i obrazovnim sistemima.

Većina muslimanskih država izabrala je srednji put u izgradnji nacije, masovno posuđujući od Zapada i oslanjajući se na strane savjetnike i na Zapadu školovanu elitu. Neke su bile više sekularno orijentirane poput Tunisa i Irana (do 1979.), dok s druge bile islamske republike (Pakistan). Parlamentarne vlade, političke stranke, kapitalističke i socijalističke ekonomije i moderni (evropski i američki) nastavni planovi i programi bili su norma. Iako odvajanje vjere od politike nije bilo totalno (kao što ustvari nije ni u mnogim sekularnim zemljama na Zapadu), uloga islama u državi i društvu kao izvora legitimiranja vladara, država i vladinih institucija bila je značajno umanjena. Većina vlada je zadržala umjerenu islamsku fasadu, ugrađujući poneko pozivanje na islam u svoje ustave kao npr. da vladar mora biti musliman ili da je Šerijat jedan od izvora zakona, čak i kada to u stvarnosti nije bio. Centralne vlade su također pokušale pod državnu kontrolu staviti islamske institucije (džamije, vjerske zadužbine ili vakufe, vjerske sudove itd.). Međutim, iako je većina muslimanskih vlada zamijenila islamsko pravo pravnim sistemima nadahnutim zapadnim sekularnim zakonodavstvom, muslimansko porodično pravo (o braku, razvodu i naslijeđu) ostalo je na snazi. No, iako je porodično pravo smatrano odveć svetim da bi bilo zamijenjeno, ono je bilo reformirano. Za razliku od islamske tradicije, u kojoj je

pravo bilo u nadležstvu uleme (vjerskih stručnjaka), moderne reforme bile su proizvod vlada i parlamenta. U mnogim slučajevima, ulema nije igrala nikakvu ulogu, ili je, u najboljem slučaju, igrala onu marginalnu. Obrazac autoritarnih modernizirajućih vlada i prozapadnih elita koje su definirale ulogu i pravac države i koje su nametale zapadne modele razvoja (ideje, vrijednosti i institucije) činili su se ustanovljenim životnim činjenicama. I zaista, mnogi su bili zaključili da će muslimani svoju ulogu igrati na stabilnoj sekularnoj sceni.

Povlačenje sa sekularnog puta

Iranska revolucija 1978./79. raspršila je iluzije zagovornika teorije modernizacije/sekularizacije. Pojava postarijeg bradatog lidera, ajetullaha Homeinija, koji predvodi narodnu revoluciju iz svoga progonstva u malom francuskom selu i koji ruši vladu naftom bogatog, modernizirajućeg šaha Irana, a koji je imao brojne saveznike na Zapadu i impresivnu vojsku, bila je izvan domašaja imaginacije kako stručnjaka tako i vladara. Buđenje islama u muslimanskoj politici u najmoderniziranijim muslimanskim zemljama (Egipat, Liban, Alžir, Tunis i Turska) bila je rukavica bačena u lice onih koji su vjerovali da vjera treba biti na margini, a ne u centru javnog života. Ako su neki u početku bili zadovoljni time da islamsko buđenje opišu kao pokret siromašnih i marginaliziranih, otuđenih i neobrazovanih, kasne osamdesete i devedesete raspršile su njihova vjerovanja i predviđanja otkrivši "tihu revoluciju" koja se dotada odvijala neopaženo. Islam se pojavio kao snaga u matici društva koja je utjecala na političke stranke i organizacije, društvene pokrete i institucije civilnog društva. Štaviše, u većini slučajeva to je bila urbana, a ne ruralna pojava. Njeni lideri i simpatizeri bili su obrazovani profesionalci. Uporedo sa vodstvom i institucijama sekularne elite, u mnogim muslimanskim društvima pojavila se nova alternativa otkrivajući do koje mjere je islamski aktivizam postao institucionaliziran. Kako su vlade i njihovi modeli ekonomskog razvoja (arapski socijalizam i kapitalizam) doživljavali

neuspjeh usred sve jačih javnih protesta i demonstracija, vladari su preko noći otvorili politički proces i pozvali na izbore. Iznenadeni svijet nijemo je posmatrao kako se islamisti pomalaju kao vodeća opozicija na lokalnim i parlamentarnim izborima održanim krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina 20. stoljeća. U zemljama poput Egipta, Tunisa i Jordana, Muslimanska braća i tuniski Pokret islamske tendencije pokazali su se efektivnim protiv vlada koje su kontrolirale izborni proces, finansijske resurse i pristup medijima.

Alžir i kasnije Turska pokazali su se najvećim izazovom sekularnim vizionarima i njihovim očekivanjima. U Alžiru, jednopartijskoj arapskoj socijalističkoj državi sa sekularnom elitom na čelu, Front islamskog spasa (FIS) odnio pobjedu na lokalnim i parlamentarnim izborima. Po prvi put u savremenoj historiji činilo se da Alžir i čitav svijet imaju pred sobom islamsku stranku koja će putem izbora doći na vlast. Strahu da će "islamski fundamentalisti" doći na vlast putem revolucije ili metaka pridružila se moć glasačkih kutija, šaljući jezu niz kolektivne kičme muslimanskih vladara i zapadnih vlada. Alžirska vojska je intervenirala, uz odobravanje svojih sekularnih elita poništila drugi krug parlamentarnih izbora i nemilosrdno ugušila FIS. Bilo je malo onih koji su se suprotstavili. Za mnoge, međutim, zamjena sekularne vlade i orijentacije islamskom alternativom bila je nezamisliva. Stoga, iako se moglo vjerovati optužbama da je FIS antidemokratski orijentiran i da su islam i demokratija nespojivi, vojni udar i poništavanje slobodnih i fer izbora radi očuvanja sekularne opcije nisu bili prihvatljivi.

Drugi glavni primjer jasnog poraza sekularizma desio se u Turskoj. Dugo smatran jedinom potpuno sekularnom opcijom u muslimanskom svijetu i jednim od rijetkih primjera demokratske vladavine (makar i limitirane), turski se sekularizam činio neoborivim. Zaista, mnogi su Tursku vidjeli kao paradigmu za druge dijelove Srednjega istoka i muslimanskoga svijeta. Diskusije o tome kako zadržati širenje islamskog fundamentalizma uključivale su dvije opcije: represija i obezglavljanje pokreta ili promoviranje sekularnog islama. Turski

islam, često opisan kao muslimanski sekularizam, smatran je sigurnom i realnom alternativom koju treba promovirati, posebno u muslimanskim državama centralne Azije koje su nedavno stekle nezavisnost. Malo je bilo onih koji su se brinuli zbog postojanja islamske stranke Refah partije (RP – Partija blagostanja) pod vođstvom Nedžmetina Erbakana (Necmettin Erbakan), istaknutog islamiste i političara. Refahovi raniji izborni rezultati nisu bili impresivni. Turska laička država, sa ušančenim sekularnim tradicijama i elitom, te svojim vojnim čuvarima činila se nesrušivom.

Dva su, čini se, faktora sprečavala da Turska bude preplavljena islamističkim talasom koji se uzdizao iznad većeg dijela Srednjeg istoka i šireg muslimanskog svijeta: poštovačko sjećanje na Atatürka (1881-1938) i njegova baština sa jakim sekularnim (laičkim) tradicijama i institucijama, te samoproklamirana uloga armije kao “čuvara sekularne republike”, branilaca sekularne ideologije i stabilnosti države. Međutim, sa 1996. godinom sekularna Turska je imala svoga prvog islamističkog premijera, dr. Nedžmetina Erbakana, a trideset njenih velikih gradova izabralo je islamističke gradonačelnike na izborima na kojima je Refah partija osvojila 21% glasova. 1997. godine Turska je vojska Erbakana prisilila da napusti taj položaj.

Refah partija koristila je demokratiju kao mjerilo po kome će suditi o neuspjesima turskoga sekularizma da bude istinski pluralističan, da poštiva prava svih svojih građana, uključujući njihovu slobodu savjesti ili pravo da žive u skladu sa svojim vjerskim uvjerenjima. Erbakan je tvrdio da istinski sekularizam (odvajanje vjere od države) ne smije značiti samo državnu autonomiju već i vjersku autonomiju. Drugim riječima, vjera također ima svoju autonomiju koja ima biti poštivana i slobodna od uplitanja države. Država se ne treba miješati u vjersku sferu nastojeći da regulira odijevanje (pravo žena da nose mahrame ili muškaraca da imaju brade) ili vjersku praksu. Refah partija je htjela dopuniti definiciju sekularizma kako bi on garantirao pravo svih ljudi da žive u skladu sa svojim vjerskim uvjerenjima. Za

radiklane sekulariste Turske takav je stav značio direktnu prijetnju: “Radikalni sekularisti, koji su činili većinu inteligencije, uključujući jedan broj vodećih novinara, vjeruju da je ovaj stav RP izazov sekularnim premisama države. Oni misle da RP prikriva svoju dugoročnu namjeru da uspostavi islamsku državu u Turskoj.”²

Refah partija imala je koristi od onoga što je Eric Rouleau nazvao “reislamizacijom turske države”. Ponovno uvođenje vjeronauke u državne škole tokom osamdesetih i “vladino finansiranje 450 imamsko-hatibskih vjerskih škola u kojima se više od 470.000 adolescenata, često budućih državnih službenika, odgajalo u duhu islama te poreska podrška za izgradnju stotina novih džamija doprinijeli su usponu političkoga islama.”³ Usto, Turska je tokom devedesetih usvojila vanjsku politiku koja je, kada je bilo podobno, naglašavala islamsku solidarnost dok je nastojala proširiti svoj utjecaj u centralnoazijskim muslimanskim republikama bivšega Sovjetskog saveza, Kavkaza i Balkana.

Na 24. decembar 1995. godine RP je odnijela 21% glasova, utrostručivši svoj rezultat iz 1987., i tako je osvojila 150 mjesta u parlamentu. Dobila je više glasova nego ijedna druga stranka. Turski sekularni politički lideri (Mesut Yilmaz iz Otadžbinske stranke, Tansu Ciller iz Partije pravoga puta i Bulent Ecevit), uprkos zajedničkoj im želji da RP zadrže podalje od vlasti, nisu uspjeli nadići svoje osobne rivalitete i neprijateljstva, te nisu uspjeli formirati koalicionu vladu. Erbakan i RP, čijih su 150 mjesta činili najveći blok u nacionalnoj skupštini od 550 mjesta, došla je na vlast u koaliciji sa bivšom premijerkom Tansu Ciller iz desno orijentirane Partije pravoga puta. Sa dolaskom Erbakana i Refah partije na vlast, mnogi sekularni Turci kao i mnogi na Zapadu upozoravali su na drugi Iran, Sudan

² Ayse Saktanber, *Becoming the “Other” as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women, New Perspectives on Turkey*, br. 11 (jesen 1994.), pp. 43-44.

³ Eric Roleau, *Turkey: Beyond Atatürk*, Foreign Policy, br. 103. (ljetno 1996.).

i Afganistan. Najsekularnija od svih muslimanskih država dobila je svoga prvog premijera islamistu.

Dok su mnogi u Turskoj koji su ga poštovali Erbakana zvali *hodžom*, titulom rezerviranom za poštovane učitelje/profesore, drugi su ga klevetali kao prevarantskog, radikalnog islamskog fundamentalistu, vuka u janjećoj koži. Zapadni izvještač je primijetio da je novi premijer bio “najinteresantniji političar koji se u posljednjih nekoliko godina pojavio u muslimanskom svijetu. On je kultiviran i svjetovnjak, gospodar suptilnih političkih manevara koji je, međutim, svoj put kroz džunglu turske politike prokrčio vatrenim govorima o cionističkim urotama, dekadenciji Zapada i superiornosti muslimanskog prava i kulture. On preferira elegantno skrojena odijela i uvezene svilene kravate i klanja pet puta dnevno.”⁴

Tokom Erbakanovog kratkog boravka u uredu premijera, RP je ohrabivala veću ulogu vjere u društvu: povećavajući broj islamskih škola, vjerskih fondacija, kompanija, banaka, socijalnih servisa i medija. I sekularni muslimani i vjerske manjine, kao što je turska alevijska muslimanska manjina (koja čini možda jednu petinu 98-postotne muslimanske populacije), uprkos javnim uvjeravanjima RP, bili su skeptični po pitanju njene privrženosti pluralizmu. Oni su se pitali da li će Refahova redefinicija države utjecati na njenu sposobnost da respektira prava drugih – drugih (ne-Refah) muslimana, nevjernika i vjerskih manjina. Cinici su optužili Refah partiju da, kao i FIS u Alžiru, koristi demokratski sistem radi dolaska na vlast kako bi razvalila tursku demokratsku i sekularnu državu.

Kako se moglo i pretpostaviti, ispostavilo se da je najveća prepreka Erbakanu vojska. Zakleti sekularisti, neki bi rekli militantni sekularisti, konzistentno se pojavljuju u ulozi branilaca kemalizma i alergično reaguju na svaki oblik prisustva vjere u javnom životu, od prava studentica da nose mahramu (*hidžab*) do osnivanja islamskih stranaka.

⁴ Stephen Kinzer, *The Islamist Who Runs Turkey, Delicately*, *The New York Times*, 23. feb. 1997., p. 29.

Među uobičajenim opravdanjima za ranije vojne udare bila je tvrdnja da je dotična vlada iznevjerila Atatürkove principe sekularizma. Stoga je vojska koristila svaku priliku da iznese svoju zabrinutost za bilo kakvo kompromitiranje turskih sekularnih principa. Izvršena je čistka oficira koji su bili osumnjičeni kao islamisti (na temelju toga što je npr. supruga dotičnog oficira nosila mahramu ili što je on klanjao u džamiji). Kada je iranski ambasador pozvao na primjenu Šerijata u Turskoj, vojska je poslala tenkove na ulice Sindžana (Sincan), predgrađe Ankare i uporište RP, gdje je poziv izrečen. Vojska je nastavila sa pritiscima. U proljeće 1997. godine ona je Erbakanovoj vladi podnijela listu sa osamnaest zahtjeva koji su za cilj imali odagnati islamsku prijetnju sekularnoj državi. Među zahtjevima bile su restrikcije na nošenje islamske odjeće, mjere za sprečavanje ulaska islamista u vojsku ili vladinu administraciju i naređenje za zatvaranje imamsko-hatibskih vjerskih škola, za koje je vojska vjerovala da su naučavale vjersku propagandu i da su bile kampovi za obučavanje islamista, a zbog njihove antisekularne pristrasnosti. Istovremeno, vojska je tražila da obavezno sekularno obrazovanje bude povećano sa pet na osam godina. Ove brige su izgledale ironične jer su te škole osnovane, finansirane, regulirane i nadzirane od strane države. U aprilu general Dževik Bir (Cevik Bir) javno je obznanio da je vrhovni prioritet vojske borba protiv antisekularnih islamista. Ta je borba imala primat i nad desetogodišnjom bitkom vojske sa kurdskim separatistima.⁵

Erbakanova i Refahova vlada kratkoga daha pokazala se kao gromobran za militantne sekulariste. Ona je doprinijela dodatnoj polarizaciji društva. Erbakan je ublažio svoju retoriku i ranije pozicije i nastojao je udovoljiti vojsci u tolikoj mjeri da su mnogi u njegovoj stranci vjerovali da njegovi kompromisi potkopavaju identitet, poruku i kredibilitet Refah partije. Sve je to bilo od male važnosti za radikalne turske sekulariste (veći dio vojske, javne uprave i inteligencije), čiji

⁵ Kelly Couturier, *Anti-Secularism Eclipses Insurgency as Army's No. 1 Concer'*, *The Washington Post*, 5. april 1997.

sekularizam nije bio utemeljen samo na vjeri u odvajanje vjere od države, već na antivjerskoj sekularnoj ideologiji/vjerskom sistemu, koji je bio rigidan, militantan i netolerantan onoliko koliko je tvrdio da je to “islamski fundamentalizam”. Strah i optužbe radikalnih sekularista naveli su neke da primijete da “postoji jedna nervozna oštrica u načinu na koji mnogi sekularisti pričaju o opasnoj i napasnoj sorti ljudi juče pristigloj sa sela koja čini većinu sljedbenika gosp. Erbakana”⁶. Kao i u Alžiru, sekularni establishment bio je spreman kompromitirati tursku predanost demokratiji kako bi spriječio islamiste da učestvuju u politici i društvu i kako bi očuvao svoju moć, privilegije i način života prije nego dopustiti glasačima da izaberu putem slobodnih i otvorenih izbora. Oni nisu bili voljni upustiti se u rizik koji demokratija uvijek nosi, onaj za koji su neki vodeći turski sekularisti vjerovali da će se desiti ako demokratija bude odlučivala:

*Brak između islama i demokratije u Turskoj realizirat će se ako radikalni sekularisti prestanu nametati islamistima stil življenja i vrijednosti koje sami preferiraju, i ako potonji ne budu nastojali riječima ili djelima podrijeti osnovne stubove sekularne demokratske države u Turskoj. Kritičnu posredničku ulogu mogli bi odigrati umjereni sekularisti kojih je sve više.*⁷

Na mnogo načina, vojni i radikalni sekularni intelektualci ostaju privrženi ranijem obrascu. Kako je Adnan Adiver primijetio u ranim pedesetim godinama 20. stoljeća, “dominacija zapadne misli, ili pozitivizma Zapada, bila je povremeno tako intenzivna da se teško mogla zvati mišlju. Trebalo bi je, ustvari, nazvati ‘zvanična dogma nevjere’”⁸. Nama bliže, Ayse Kadioglu primijetio je da republikansku

⁶ *The Economist*, 19. juli 1997., p. 23.

⁷ Martin Heper, *Islam and democracy in Turkey: Towards a Reconciliation*, *Middle East Journal*, br. 51 (1997.), p. 45.

⁸ Adnan Adiver, *Internacion of Islamic and Western Thought in Turkey u: Near Eastern Culture and Society*, T. C. Young (prired.), (Princeton University Press, 1951), p. 126.

elitu, političke potomke/učenike Ataturka, pokreće 'odvratnost' prema vjeri čak i kada su ponekad, koristili vjerske simbole, odajući tako blago poštovanje vjeri.⁹ Šerif Mardinovo poređenje ovog kemalističkog stava sa Volterovom mržnjom prema Crkvi omogućava nam u velikoj mjeri da shvatimo izvor i živuće naslijeđe militantnog sekularizma u Turskoj.¹⁰

Erbakan i RP morali su se nositi sa pojačanim pritiskom vojske, izglasavanjem nepovjerenja u parlamentu, i u maju 1997. zahtjevom vrhovnog tužitelja Turske Ustavnom sudu da zabrani RP zbog narušavanja odredaba turskog ustava o sekularizmu i zbog guranja zemlje u građanski rat. Vojska je pojačala intenzitet svoje kampanje u junu organizirajući susrete sa sudijama, tužiocima i medijima o islamističkoj opasnosti turskoj državi. Konačno, koalicija Erbakana i Cillerove pala je kada je izgubila parlamentarnu većinu zbog ostavki nekoliko članova partije Cillerove. Erbakan je svoju ostavku podnio 18. juna 1997. godine. Naredne godine 18. (ili 22.?) februara turski Ustavni sud izdao je naredbu o zabrani Refah partije. Erbakan je protjeran iz parlamenta i zabranjeno mu je učešće u političkom procesu na pet godina. Imovina RP je oduzeta. Erbakan i nekoliko drugih vođa bili su suđeni zbog poticanja pobune. U februaru 1998. donijet je novi zakon koji je tražio da djeca prvo završe osam godina sekularne škole prije nego im bude dopušteno da upišu vjerske škole. Ljetni i vikend kursevi Kur'ana su zabranjeni. Studenticama, učenicama i nastavnicama u islamskim školama zabranjeno je da nose hidžab. Ista zabrana je otprije postojala u drugim obrazovnim institucijama i vladinim ustanovama.

Ataturk je stvorio i oblikovao Tursku kao sekularnu državu, jedinu potpuno sekularnu državu na Srednjem istoku. Nakon njegove smrti

⁹ Ayse Kadioglu, *Republican Epistemology and Islamic Discourse in Turkey in the 1990s, Muslim World*, tom 84, br. 1 (januar 1998.), p. 11.

¹⁰ Za diskusiju o ovom fenomenu vidi: Sherif Mardin, *Ideology and Religion in the Turkish Revolution, International Journal of Middle East Studies*, br. 2 (1971.), posebno pp. 208-209.

političke realnosti su proizvele fluidniju historiju u kojoj su islam i muslimanski identitet postali uočljiviji u turskoj politici i koji su u raznim vremenima bili korišteni od strane vojske i vlade radi odupiranja komunizmu ili osnaživanja morala. Tokom posljednje dvije decenije Turska je bila svjedok progresivnog rasta i utjecaja političkog islama, što je kulminiralo izbornim uspjesima RP. Pojava RP kao ključnog političkog subjekta najavila je kulturnu i političku krizu između sekularnih elita i islamista. Kao što je Hakan Yavuz primijetio, “zbog toga što sekularizam nije odvojio vjeru od politike, već je vjeru podredio politici, on je promovirao politizaciju islama i borbu između sekularista i muslimana za kontrolu nad državom”¹¹. Cilj Refah partije, kao i mnogih drugih islamskih organizacija, bila je pluralističnija država, stvaranje prostora uz kemalistički pozapadnjačeni sekularni model unutar turske sekularne države u kome će moći živjeti u skladu sa svojom islamskom kulturom i vrijednostima. Za mnoge u establishmentu takav kurs ugrožavao je turski sekularizam. Štaviše, s obzirom na njihov militantni sekularizam, ukorijenjen u racionalizmu 19. stoljeća, sam povratak vjeri smatrali su nazadnim, antimodernim povratkom u tamni srednji vijek i prijetnjom za njihovu vlast i načine života.

Alžir i Turska samo su dva primjera prisutnosti i opasnosti “sekularnog fundamentalizma”. U mnogim muslimanskim zemljama, kao i na Zapadu, sekularizam nije opcija već jedna politička dogma ili doktrina; ne alternativa već imperativ. Ako je sekularizam normativni i racionalni imperativ, onda je odstupanje od norme abnormalno i iracionalno. Oni koji žele utemeljiti modernu državu na vjeri smatraju se ekstremistima i vjerskim fanaticima.

¹¹ Hakan Yavuz, *Political Islam and Welfare (Refah) Party in Turkey, Comparative Politics*, tom 30, br. 1 (oktobar 1997.), p. 65.

Militantni sekularni fundamentalizam

Još podmukliji je militantni sekularni fundamentalizam zemalja kao što su Francuska i Turska (kao i Tunis), gdje sekularizam nije samo odvajanje vjere od politike već, kao što prošlost i sadašnjost pokazuju, antireligijsko i antiklerikalno uvjerenje. Tako, obje zemlje pokušavaju zabraniti nošenje mahrame ili diskriminiraju one koji to čine. Francuska je također odbacila multikulturalizam i zahtijeva integraciju, upozoravajući svoju muslimansku populaciju da ako žele biti dobrodošli i Francuzi, onda moraju postati sekularni muslimani.

Sredinom 20. stoljeća mnogi su muslimani stekli nezavisnost od evropskih kolonizatora. Danas smo posvuda u muslimanskom svijetu svjedoci unutrašnjeg rata nacionalnog/kulturnog identiteta. To je bitka za definiciju samoga identiteta i za dušu nacionalne države koja u sukob dovodi ušančene režime i elite sa novim društvenim snagama, alternativnim sektorom društva koji želi da njihova borba bude moderna ali ne sekularna, već islamske orijentacije. Sve češće ta borba uključuje pozive na veću političku participaciju i demokratizaciju. Ironično, snage sekularizma često optiraju za veći autoritarizam umjesto demokratizacije, a kako bi zadržali vlast i privilegije. Zapadne vlade, zadovoljnije kratkoročnim dobitkom nego suočavanjem sa dugoročnim realnostima i strategijama, daju im prešutnu saglasnost.

Kao rezultat, gledano iz moderne sekularne perspektive (jednog oblika "sekularnog fundamentalizma"), miješanje religije i politike smatra se nužno abnormalnim (odstupanjem od norme), iracionalnim, opasnim i ekstremističkim. Oni koji to čine često su etiketirani kao "fundamentalisti" (kršćanski, židovski ili muslimanski) ili vjerski fanatici. Stoga, kada se sekularno predisponirani ljudi (vladini službenici, politički analitičari, novinari i javnost generalno) na Zapadu suoče sa muslimanskim pojedincima i grupama koje govore o islamu kao sveopćem načinu života, oni ih istog momenta etiketiraju kao "fundamentaliste" uz konotaciju da su to osobe koje gledaju unatrag, zeloti

koji predstavljaju prijetnju. Stav mnogih vlada i sekularnih elita u muslimanskom svijetu je često sličan. Slike militantnih mula i nasilnih postupaka nekih pojedinaca i grupa često se onda predstavljaju kao reprezentativne i dokaz urođene opasnosti miješanja vjere i politike.

Sekularizacija i modernizacija: opasnosti sekularnog fundamentalizma

Sekularne pretpostavke koje usmjeravaju naše akademske discipline i pogled na život, naš zapadni sekularni svjetonazor, glavne su prepreke našem razumijevanju i analizi islamske politike, i one doprinose tendenciji da se islam svede na fundamentalizam, a fundamentalizam na vjerski ekstremizam. Kao što je ranije primijećeno, tokom šezdesetih godina, mudrost koju su mnogi usvojili i prihvatili, od eksperata za razvoj do teologa, mogla se sumirati u sljedećoj izreci: "Svakim danom na svaki način, stvari postaju i nastaviti će biti sve modernije i sekularnije." Sastavni dio definicija modernizacije bila je progresivna vjerska modernizacija i sekularizacija društva: njegovih institucija, organizacija i subjekata.¹² Ovaj stav se reflektirao u analizama koje su opcije što su stajale pred zemljama u razvoju vidjele u polarnim dihotomijama: tradicija i modernost, Mekka i mehanizacija. Religija i teologija reflektirale su iste pretpostavke i očekivanja, dok su teolozi govorili o demitologizaciji svetih tekstova, o sekularnom evanđelju za moderno doba, o trijumfu sekularnog grada (za razliku od Augustinovoga *Božijega grada*), a pojavila se i škola teološke misli koja je

¹² Vidi, npr.: Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press, 1958.) i Manfield Halpren, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa* (Princeton University Press, 1963.). Za analizu i kritiku faktora koji su uticali na razvoj teorije modernizacije vidi: Fred R. von der Mehden, *Religion and Modernization in Southeast Asia* (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1988.).

bila imenovana “teologijom smrti Božije”.¹³ Smatralo se da je vjersko uvjerenje u najboljem slučaju privatna stvar pojedinca. Stepenn nečije intelektualne sofisticiranosti i objektivnosti u akademskom radu često su izjednačavani sa sekularnim liberalizmom i relativizmom koji su se činili nespojivim sa religijom. Iako su članstvo u crkvi ili sinagogi bili priznati kao korisni, većina političkih kandidata je izbjegavala raspravljati o svojoj vjeri ili religijskim pitanjima.

Prihvatanje ove “prosvijetljene” ideje o odvajanju Crkve, države i zapadnih, sekularnih modela razvoja odložili su religiju u spremište tradicionalnih vjerovanja, vrijednih za razumijevanje prošlosti, ali irelevantnih ili problematičnih za moderni politički, ekonomski i društveni razvoj. Ni razvojna teorija ni međunarodni odnosi nisu religiju smatrali važnom varijablom za političku analizu. Odvajanje vjere od politike previdjelo je činjenicu da su vjerske tradicije bile ustanovljene i da su se razvijale u historijskim, političkim, društvenim i ekonomskim kontekstima. Njihove doktrine i zakoni bili su uvjetovani ovim kontekstima. To svakako vrijedi i za historiju islama i, još više, za vjerovanja mnogih muslimana. Ironično, neki analitičari su postali kao konzervativni klerici svuda u svijetu – oni su vjerska uvjerenja i prakse tretirali kao izolirane, samostalne realnosti, a ne proizvod međutjecaja vjere i historije ili, još preciznije, vjere-u-historiji.

Vjerske tradicije, mada okarakterizirane kao konzervativne ili tradicionalne, proizvod su dinamičnog procesa promjena u kome Objavljena Riječ biva posredovana ljudskom interpretacijom ili diskursom u odgovoru na specifične vjersko-historijske kontekste. Postprosvjetiteljska tendencija da se religiju definira kao sistem vjerovanja ograničenih na osobni ili privatni život, a ne kao način življenja, ozbiljno je umanjila našu sposobnost da razumijemo

¹³ Vidi, npr.: Harvey Cox, *The Secular City: Urbanization and Secularization in Theological Perspective* (New York: Macmillan, 1965.) i *Religion in the Secular City: Toward a Post Modern Theology* (New York: Simon & Shuster, 1984.); Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, rev. Izdanje (New York: Macmillan, 1967.) i William Hamilton i Thomas Altizer, *Radical Theology and the Death of God* (Indianapolis: Bobbs merrill, 1966.).

prirodu islama i mnogih drugih svjetskih religija. Ona je vještački izdijelila religiju, čineći nasilje nad njenom prirodom, i ojačala statičnu, okoštalu koncepciju vjerskih tradicija umjesto da razotkrije njihovu unutrašnju dinamičnu prirodu. Po tom shvatanju, vjera koja nije ograničena na taj način (vjera koja miješa vjeru i politiku) nužno je nazadna, sklona vjerskom ekstremizmu i fanatizmu, te, samim tim, potencijalna prijetnja. Islam se na Zapadu (i među mnogim sekularno orijentiranim muslimanima) generalno smatra doktrinarno i sociokulturno statičnom pojavom, te stoga antimodernom i nazadnom. Ovaj stav je bio podržan vladajućom tendencijom da se naglase ideje kao što su zatvaranje vrata vjerske interpretacije (*idžtihada*) ili reforme u 10. stoljeću.

Drugi faktor koji ometa našu analizu islamske dimenzije i dinamike u muslimanskim društvima i koji dohranjuje slike inherentno nazadne religije jeste sekularna orijentacija elite u muslimanskom svijetu. Fokusiranje nekih vlada i elita reflektira pristranost koja ometa razumijevanje prirode populističkih pokreta, generalno, i islamskih pokreta posebno. Ono jača ideju da je vjera provincija tradicionalno orijentiranog svećenika (*mulle*), vjerskih stručnjaka (*ulema*) i neobrazovanih ili nepismenih masa. Stoga je malo stručnjaka za Srednji istok ili druga muslimanska društva vjerovalo da je nužno ili relevantno imati neko znanje o njihovoj leaderskoj ulozi u društvu. Vrlo je često ulema smatrana irelevantnom ili od marginalnog značaja. Većina zapadnih, kao i zapadnjački školovanih muslimanskih stručnjaka, osjećala se komforno radeći i istražujući u urbanim sredinama sa članovima moderne vesternizirane elite koja je dijelila njihova mišljenja. Veći dio zapadne znanosti je muslimanska društva gleda kroz modernu prizmu razvojne teorije, koja je sekularna i zapadna po svojim principima, vrijednostima i očekivanjima. Eksperti su analizirali i sudili o društvima onako kako su njihove elite njima upravljale – odozgo nadolje. Kao rezultat, akademski i vladini analitičari i mediji često su upadali u iste zamke: fokusiranje na uski, istina moćni, segment

sekularne elite u društvu, izjednačavanje sekularizacije sa progresom a vjere sa zaostalošću i konzervativizmom, sve u vjeri da su modernizacija i vjerska općina nužno isprepleteni. Kao rezultat takvog pristupa, opcije političkog i društvenog razvoja muslimanskih društava često su viđene u polaritetima. Odnedavno se ovaj stav karakterizira kao sukob civilizacija: navlačenje konopa između tradicije i modernosti, prošlosti i budućnosti, medrese (vjerske škole) i univerziteta, vjerske ili čudne i zapadne odjeće i vrijednosti. U stvari, borba se ne vodi između tradicije i modernosti već između dva alternativna, konkurentna sektora društva i njihovih vizija ili modela razvoja. Za razliku od prošlosti, pored sekularnih elita, sada postoji nova generacija profesionalaca sa modernom naobrazbom, ali islamski orijentiranih. Ovi posljednji su vidljivi u društvenim i političkim pokretima, u medijima, u profesionalnim udruženjima (pravnik, ljekara, novinara), u obrazovanju i, gdje nisu spriječeni, u vojsci.

U 21. stoljeću muslimanske vlade će nastaviti boriti se sa pitanjima identiteta, autoriteta i legitimiteta. Putevi budućnosti različiti, zavisno od lokalnog konteksta i kulturnih tradicija. Neuspjeh alternativnih ideologija (liberalizma, arapskog nacionalizma i socijalizma itd.) i mnogih vlada nastaviti će zahtijevati da lokalni nacionalizmi budu ukorijenjeni u historiji i kulturi. Islamisti će biti pred izazovom da demonstriraju da islamska opcija može biti dovoljno pluralistična i tolerantna da uključi različite vjerske i političke tendencije. Istovremeno, oni koji zagovaraju sekularniju orijentaciju bit će pred izazovom da usvoje i prilagode onu sekularnu opciju koja će moći prihvatiti široku zastupljenost islama u društvu. I sekularni i islamski putevi bit će pred izazovom da razviju moderne forme sekularizma koje će podržavati istinski i otvoreni pluralizam, a koji će odgovoriti na različitosti u društvu - pluralizam koji će štiti prava i vjernika i nevjernika.

S engleskog preveo: Ahmet Alibašić