

Hashemi Seyedhamid

Teorija religijske demokratije, odnos islama i demokratije

Sažetak

Teorija religijske demokratije ukorijenjena je u temeljima islamske misli i razlikuje se od zapadne demokratije. Religijska demokratija ne znači spoj vjere i demokratije već se radi o jednoj zbilji u srži islamskog sistema. Vjerska demokratija ukazuje na model vlasti koji se temelji na božanskom legitimitetu i prihvatanju od strane naroda i vladar ima važnu ulogu u okviru primjene božanskih propisa, vladavine prava, orijentiranosti na služenje i uspostavu preduvjeta za materijalni i duhovni napredak i prosperitet.

Ključne riječi: religijska demokratija, islam, islamska misao, imam Homeini.

Uvod

Od vremena kada je demokratija, uz druge vladavine, razmatrana kao jedan od oblika vladavine, pa sve do danas, poprimila je različita značenja, a prema Cohenu, kada je o demokratiji riječ, proizvedena je neka vrsta verbalne i intelektualne zbrke. Neki idu za osiguravanjem volje i općeg interesa (ruska demokratija), a neki za osiguravanjem pravā i ličnih slobodā (liberalna demokratija). Naprimjer, "Bashiriyeh" razlikuje pet tipova demokratije. U Islamskoj Republici Iran imam Homeini je razmatrao teoriju religijske demokratije. Imam Homeini je vjerovao da se sve karakteristike koje se odnose na demokratiju, tj., sloboda i sudjelovanje, mogu pronaći i u islamu. U ovom radu će se analizirati

različite teorije o religijskoj demokratiji, kao i njihove zajedničke tačke i tačke razdvajanja na različitim nivoima, te stupanj podudarnosti ovih dviju teorija.

1. Islamska teorija o demokratiji

Djelomični pogled na islam insistira na tome da je islam lišen političkog, pravnog, ekonomskog i društvenog sistema i ograničava ga samo na individualno djelovanje, bogoštovanje i Ahiret. Ali, islamska misao u savremenoj historiji, na praktičnoj ravni, ne samo da je konceptom obrazaca političko-društvenih sistema pred ozbiljan izazov stavila ovo stajalište, nego je danas islam u islamskim zemljama, u praksi, kroz predstavljanje obrazaca alternativnih liberalizmu ustvrdio neefikasnost zapadne demokratije i njenu nekompatibilnost s društvenim i kulturnim uslovima nekih zemalja.

Kada se radi o vezi islama i demokratije može se govoriti o tri gledišta: jedno je da je demokratija jedna stvar sa svim svojim zahtjevima i pokazateljima i da se može postići samo primjenom tih pokazatelja. Drugo je da religijska demokratija ima sličnosti i razlike u odnosu na zapadnu demokratiju, i da se ne radi o istoj stvari. I treće je, da se kod ove dvije demokratije radi o čisto zajedničkom terminu, i da one u pogledu procesa i cilja nemaju nikakve međusobne sličnosti.

- **Religijska demokratija je upravo demokratija:** Neki religijsku demokratiju smatraju upravo demokratijom i vjeruju da nema razlike među njima: "Ako objektivno razmotrimo teoriju demokratije u pojmu Zapada sa pojmom islama, nećemo vidjeti neke razlike...Muslimanski narod glasa da dužnosnici obavljaju dužnost u sferi islama, i predstavnici upravo u toj sferi donose zakone... Zato, ako zanemarimo hipoteze o dvije strane, islam i Zapad, djelovanje je jedno. I na jednoj i na drugoj strani je narod koji uspostavlja kamen temeljac zakonima; narod koji bira dužnosnike. Prema tome, šta ima veze ako kažemo i tamo je demokratija i ovamo je demokratija" (Omīd Zanjānī, 2001: 3). Neki istraživači, kako bi argumentirali da ne postoji razlika između temelja religijske demokratije i ostalih, pozivaju se na pravo nadgledanja vlasti od strane naroda; pozivanje naroda upravljačima na činjenje dobra a odvracanje od zla, odgovornost vlade, pravo na prigovor i kritiku, mirne

demonstracije, ustanak i revoluciju, i smatraju da je to istovjetno onome što proklamuje zapadna demokratija.

- Religijska demokratija je nešto drugo od demokratije ili je više od toga: Nasuprot ovome, neki smatraju da su religijska demokratija i zapadna demokratija terminološki isti pojmovi, ali da na ravni značenja između njih postoji elementarna razlika. Na temelju ovog stajališta Islamska republika i religijska vlast se oslanjaju na glasove naroda, ali nisu utemeljeni na glasovima naroda; tj., ne crpe temelj iz glasova naroda, ali je njihov oslonac i potpora glas nacije (Garūyān, 2001: 7).

U vezi s tim, dr. Emad Afrug se osvrnuo na suštinsku razliku između teorije religijske demokratije i raširene teorije o demokratiji, o čemu kaže: “Kada se dobro udubimo vidimo da, za razliku od političkih mislilaca Zapada koji demokratiju postavljaju naspram autoritarnosti i slobodu naspram totalitarizma, u teoriji religijske demokratije, demokratija se predstavlja naspram diktature; zapravo, demokratija u misli religijske demokratije više je bliža slobodi. Naravno, neki misle da je sloboda pratilac demokratije. Dočim, moguće je da je vlast izabrana od naroda, ali da djeluje diktatorski, kao što je Hitler došao na vlast putem izbora. Dakle, opasnost diktature prijeti većini demokratskih vlasti, i na temelju toga jedan broj vjeruje da treba zagovarati liberalnu demokratiju; tj., uredu je da vlast bude izabrana od naroda ali joj treba ograničiti ovlasti.

Stoga se legitimitet u religijskoj demokratiji, suprotno legitimitetu Maxa Webera, ne temelji samo na pristanku ili općem glasanju naroda. Cirkuliranje moći, individualne, društvene i božanske, u religijskoj demokratiji unutar je okvira priznatih islamskih prava. To znači da narod participira u jednoj formi, a ta je forma definisana od strane svetog Zakonodavca” (Afrūg, 2001: 9).

Prema ovom gledištu, osnova religijske demokratije razlikuje se od osnove zapadne demokratije. Vjerska demokratija proizlazi iz božanskih prava i dužnosti čovjeka i nije samo ugovor. Mnogo je napredniji, značajniji i ukorijenjeniji od onoga što je uključeno u zapadnu liberalnu demokratiju. Demokratija u islamskom sistemu nije samo jedan običajni ugovor. Obraćanje na glasove, volju i zahtjeve naroda, tamo gdje je to potrebno, to je stajalište islama. Zato se pojavljuje obaveza za pojedinca, a dužnosnici imaju vjersku obavezu da sačuvaju ovu karakteristiku i trebaju odgovarati Bogu za to. Nije to kao u evropskim

zemljama gdje imate jedan običajni ugovor koji se jednostavno može prekršiti (Hamenei, ir.).

U teoriji religijske demokratije poželjna demokratija se predstavlja kao oslanjanje na islamske zakone i pravila i upravo zato ovaj vid demokratije se smatra potpunijim od zapadne demokratije: “Mi potvrđujemo i Istoku i Zapadu da je ono čemu mi težimo demokratija, a ne ono što se kao demokratija predstavlja na Istoku i na Zapadu” (Sahifa Imama, 5: 238). “Ova vlast na svim nivoima će se oslanjati na glasove naroda i bit će pod javnim nadzorom i kritičkom procjenom”. “Narod će na temelju svjesnosti koja mu je data dobiti pravo da slobodno bira i da vlastitu sudbinu uzme u svoje ruke” (Ibid., 12: 182). Sa ovog gledišta “sloboda” se smatra segmentom dragulja religijske demokratije što vodi ka sve boljem očitovanju demokratije, a ne njenom slabljenju. Prema ovom stajalištu demonstracije i protesti protiv nepravde ne samo da su dio prava nacije, nego su njena dužnost i obaveza. “Sramota je da islamski narod štiti pred korumpiranim silničkim aparatom. Jakom islamskom logikom objelodanite korupciju, razotkrijte kršenje zakona, protestujte, objavljujte saopćenja, neka vaš glas dopre do islamskih naroda. Upoznajte svijet sa njihovim nehumanim djelovanjem” (Ibid., 4: 160).

2. Pokazatelji poželjne demokratije s aspekta religijske demokratije

Religijska demokratija, s obzirom na svoje religijsko ishodište i antropološke temelje, potvrđuje pokazatelje jednog poželjnog demokratskog sistema, kako slijedi:

- **Odbacivanje tiranije i diktature:** “U demokratiji koja se smatra religijskom demokratijom, odbacivanje tiranije i druge dominacije se uzima kao princip, i na toj osnovi Imam Homeini, u vrijeme iranske islamske revolucije, o odbacivanju pahlevijskog tiranskog sistema i predstavljanju rečene demokratije kao opcije, kaže: ‘Principi demokratije su u oprečnosti sa šahovskim režimom’ (Sahifa Imama, 2: 50). ‘Nećemo se prestati boriti sve dok demokratska vlast u njenom stvarnom značenju ne zamijeni diktatore.’ (Ibid., 262) ‘Ustankom naroda, šah će otići i uspostaviti će se demokratska vlast.’ (Ibid., 269).

- **Osiguranje i očuvanje slobode:** U teoriji religijske demokratije spominju se dva vida slobode; Prva sloboda o kojoj je riječ je sloboda političke participacije, a drugi vid, sloboda govora i mišljenja: “Niko nije slobodouman kao islam” (Ibid., 5: 258). “U islamu je demokratija uključena i ljudi su slobodni izražavati svoje mišljenje.” (Ibid., 3: 96).

- **Povezanost sa nezavisnošću:** Nezavisnost jedne zemlje naspram stranih sila i davanje slobode narodu, predstavljaju dva glavna stuba političkog sistema: “Naš politički program su sloboda, stvarna demokratija i nezavisnost” (Ibid., 3: 96).

- **Pravdoljubivost:** Demokratija bi u praksi trebala moći eliminirati diskriminaciju i, kao rezultat toga, siromaštvo. Na osnovu ovoga: “Demokratija koja je u islamu ne može se naći na drugim mjestima. Nijedna demokratija nije posvetila pažnju slabima kao demokratija u islamu.” (Ibid., 5: 258). I također, “Islamska vlast, tj., vlast utemeljena na pravdi i demokratiji.” (Ibid., 3: 268). Ili: “Sistem s početka islama bio je demokratija, na takav način da nije bilo nikakve diskriminacije između vladara zajednice i podanika u uživanju pogodnosti.” (Ibid., 3: 9). Dakle, princip pravedne raspodjele jedna je od kategorija religijske demokratije, te se u tom pogledu razlikuje od teorija koje se temelje isključivo na slobodnom tržištu, a sa vanjskog gledišta je sličnija državama blagostanja u raspravi o vrsti vlade.

- **Ima ishodište u islamu:** Božanske vladavine smatraju napredak čovjeka svojim najvažnijim ciljem, a čovjekov napredak je povezan sa dva elementa, “svjesnost” i “sloboda”. Prema tome: “Učinit ćemo da svijet shvati šta je značenje demokratije.” (Ibid., 5: 248). “Vlast s početaka islama je bila jedan demokratski režim na način da današnje demokratije ne mogu postati takve” (Ibid., 3: 9). Temeljni zakoni islama nisu fleksibilni; ali mnogi zakoni islama su fleksibilni s određenim mišljenjima i mogu garantirati sve pokazatelje demokratije (Ibid., 2: 22).

Na temelju ovih pokazatelja, vjerska vlast, ili religijska demokratija, je vlast koja je imuna na mnoge nedostatke demokratije; jer prema naučavanju islama, položaj vladara treba preuzeti osoba koja ima pohvalne osobine i odlikuje se nizom vrлина. Među razlikama između islamske demokratije i neislamske demokratije je da u islamskoj demokratiji

na izborima mogu učestvovati osobe koje nisu moralno i ekonomski korumpirane; ali ovaj princip se ne slijedi u neislamskim demokratijama. Religijska demokratska vladavina je superiornija od raznih modela koji postoje za vlade, kako u teoriji tako i u praksi. U ovakvim vrstama vlasti nailazimo na mehanizme koji imaju vrijednu funkciju. Oni koji su izabrani u ovakvom sistemu od strane naroda, poput predstavnika naroda u vladi i parlamentu, nisu daleko od nadzora; npr., u sistemu poput ovoga suočeni smo s nekom vrstom općeg nadzora. Učinak vladajućih u takvom sistemu je pod okom promatrača, a kada dužnosnici pogriješe, mogu ih upozoriti.

3. Razlika u legitimitetu između religijske demokratije i demokratije

Legitimitet je sinonim izrazu Legitimacy i izražava racionalno opravdanje vršenja vlasti od strane skupine i njezino prihvatanje od strane građana. U političkoj filozofiji legitimitet se primjenjuje u značenju “valjanosti”. Legitimitet stoji naspram uzurpacije i daje odgovor na dva osnovna pitanja. Prvo, na osnovu kojeg kriterija i dopuštenja neka osoba ili skupina imaju pravo da vladaju nad drugima, da donose obavezujuće zakone i naloge. I drugo, na temelju kojeg opravdanja i dopuštenja građani jednog društva slijede i pokoravaju se naredbama vlasti.

U islamskom mišljenju suverenitet i legitimitet pripadaju Bogu i prirodno je da na temelju ovog načela nijedan čovjek nema pravo vladavine nad drugim. I na temelju kur’anskih ajeta, predaja i racionalnih argumenata Bog je ovo upravljanje i primjenu suvereniteta dodijelio poslanicima, prije svega Poslaniku islama i čistim Imamima (neka je mir na njih). U skladu s ovim, svako pravo vladavine i upravljanja (*velayet*) treba da vodi ka Božijoj vladavini. U misli Imama Homeinija, on je vjerovao u božanski legitimitet vlasti, ali je također iznimno značajnu ulogu dao glasovima naroda na praktičnoj ravni društva što za sobom polučuje efikasnost sistema i stabilnost temeljā vlasti. Prema Imamovim riječima: “Na temelju šerijatskog prava i zakonskog prava proisteklog iz glasova ogromne većine naroda Irana, koji su izraženi tokom velikih okupljanja i opsežnih i brojnih demonstracija diljem Irana... određujem gospodina (predsjednika privremene vlade) nadležnim za formiranje privremene vlade.” A na drugom mjestu kaže: “Ako je narod dao glas kompetentnim osobama da odrede pravednog mudžtehida koji će

predvoditi vlast, i kad oni odrede osobu koja će preuzeti liderstvo, njegovu vladavinu prihvata narod, i u tom slučaju on je predvodnik izabran od strane naroda i njegova presuda je izvršna.”

Zato što svako pravo u islamu iziskuje i obavezu, pravo suvereniteta ima značenje da je narod dužan pokoravati se vladaru čija je vladavina legitimna. Na temelju toga, prevođenje legitimiteta u legalitet je mjesto spora jer prije toga iziskuje sljedeće pitanje: da li je sam zakon došao legalnim putem ili nije? Ovdje legitimitet Zapada i islama pokazuje različit pravac. Temelj legitimiteta na Zapadu je samo društveni ugovor, ali je u islamu samo jedna dimenzija legitimiteta, dočim su vjerozakon, pravda i glas naroda ostale dimenzije legitimiteta u islamu (Azrang, 2016: 5).

Drugo postignuće oslanjanja legitimiteta na islam i Boga također se reflektira u vrsti odgovora na pitanje rata i mira, koji se u islamskoj literaturi naziva džihad. U ovoj kategoriji mir nema vrijednost sam po sebi, a njegov odnos s božanskim pravom određuje njegovu sudbinu. Imam je, vezano za legitimitet, ukazao na borbu i džihad u sprovođenju pitanja vladavine s epicentrom na islamu i njegovim interesima. U vrijeme nametnutog rata kada je mirovna delegacija Organizacije islamske konferencije došla u Teheran i zahtijevala od Imama da sklopi mir sa Saddamom Hosseinom, on je smatrao da je tako nešto nemoguće s aspekta islama, te rekao: “Naš problem je problem uvjerenja. To nije proizvoljno pitanje. Mi se sporimo oko islama. Govorim o osobi za koju je islam, načelno, suprotan od njegove partije; njegov islam je “aflakski” islam koji je još gori od “karterovskog” islama; (govorim) o osobi i partiji koja se ni u čemu ne slaže sa islamom i koja bi ako bi joj se dala mogućnost, zgnječila islam. Zar ja mogu s takvim sklopiti mir? Zar da ja žrtvujem islam? Zar je islam zemlja? Zar je islam nebo? (Sahifa Imama, 13: 296).

Zato je u demokratskoj religijskoj vlasti koja svoj legitimitet smatra božanskim, načelo borbe sa silnikom i bahatnikom jedna božanska dužnost koja se u svijetu ispoljava kroz borbu sa simbolima nasilja i arogancije. Zato je borba protiv nasilja koju vodi palestinski narod ili narodi drugdje u svijetu, u ovakvoj vlasti, jedna dužnost, a nije pravo s kojim se može trgovati ili ga ignorisati.

Zato, s aspekta teorije religijske demokratije, djelovanje prema islamu i u skladu s interesima muslimana predstavlja stup legitimiteta vlasti, i bez toga, kako god da se zvala neka vlast, ona će biti lišena legitimiteta. Formiranje vlasti na temelju islamskog učenja zahtijeva

svoj nastavak u ponašanju vlasti, a pri tome, ako islamska vlast zbog pritisaka napusti polje odbrane islama i muslimana i djelovanja na temelju islama i interesa muslimana, izgubit će svoj legitimitet jer je izgubila svoju misiju koja oblikuje filozofiju egzistiranja islamske vlasti.

4. Pozicija *velij fakiha* u teoriji religijske demokratije

Jedna od važnih i osnih tačaka u teoriji religijske demokratije jeste pozicija *velij fakiha* u ovom sistemu, koju s aspekta strukture stavljaju u položaj formalno suprotan demokratiji. Ovdje postoji jedno ključno pitanje: Kako se pojavljuje “religijska demokratija”? Kakvu ulogu u njoj imaju islamski pravници i muslimanski narod? Odgovor je da autor teorije vjerske demokratije imam Homeini, iako smatra da je dužnost svih uspostavljanje Islamske Republike i vlasti prema islamskim idealima i okvirima, ali je pri tome elementarnu ulogu dao islamskim pravnicima.

U religijskoj demokratiji priznaje se autoritet vjere u uređivanju pravila političkog života. Kakav je odnos između vjere i politike važno je za procjenu kapaciteta religijske demokratije. Teorija vjerske demokratije daje politici dostojanstvo ibadeta i smjernica i vjeruje da su moralna pravila islama također politička i da sva pitanja islama, čak i pitanja koja su lična odgovornost pojedinaca, imaju društveno i političko značenje. Na tragu toga, Imam *explicite* religioznost smatra isto što i politiku: “Religioznost je politika koja odavde pokreće ljude, i sve stvari koje su za dobro nacije i za dobro naroda, ona ih vodi tim putem koji je dobrobit za ljude, a to je, upravo, pravi put.” (Sahifa Imama, 13: 218).

U teoriji religijske demokratije, elementi kao što su predsjedništvo, Islamsko vijeće i pravosuđe uvjetovani su i temeljeni na ljudskim iskustvima i potrebama i dobrobiti zemlje. Pri tome, to je ključni i glavni element vođstva. U vrijeme prisustva Poslanika i imama ti časni ljudi su vođe, a u sadašnjem dobu vođa je učenjak koji poznaje islamski zakon i koji je pravedan (Ibid., 5; 508).

Za razliku od pravnik nadžafske škole, imam Homeini je smatrao da je uspostavljanje islamske vlasti i priprema njenih preduvjeta, uključujući i javno suprotstavljanje tiranima, odgovornost pravednih pravnik, a narod je dužan da ih slijedi i pruža im potporu (Ibid., 1: 472). O ovome Imam kaže: “Pravnici trebaju ispunjavati najvažnije dužnosti poslanikā utemeljene na jednom pravednom društvenom sistemu; sva

pitanja koja su bila u nadležnosti poslanikā, i pravedni pravnici su dužni i obavezni da ih izvršavaju.” (Imam Homeini, 1991: 93).

Imamov model vlasti je trostrani trokut “Šerijat, velajet i narod”. U ovom trokutu šerijat je stavljen na vrh pravila kao ujedinjujući faktor. U međuvremenu, autoritet Naini konceptom *velajetul-fakiha* u pitanjima morala, političku ulogu pravnika svodi na mjeru pravnog nadzora i dopuštenja, te su stoga ljudi slobodni u izboru svog tipa vlasti i imaju apsolutni politički suverenitet nad sobom. Ali, Imam Homeini sa konceptom *političkog velajeta* pravnikā, i praktično je bio preokupiran formiranjem vlasti i vjerovao je u ulogu političkog legitimiteta za pravnike (Moqīmī, 1378: 1).

Velajete fakih, u Imamovom konceptu, treba oslanjanjem na kolektivni razum i savjetovanjem s drugima, a posebno čuvanjem sebe, upravljati poslovima i izbjegavati diktaturu.

Jedan od istraživača, objašnjavajući razliku teorije Imamove vlasti i nekih drugih pravnika kaže: “Cilj islamske vlasti, nije samo uspostavljanje sigurnosti i poretka, nego ona ima i druge ciljeve, uključujući očuvanje života i imetka i časti građana, očuvanje ličnih sloboda; osiguravanje nužnih potreba pojedinca muslimana; uspostavljanje pravde a iskorjenjivanje nasilja; uspostavljanje odredbi namaza, zekata, pozivanja na dobro a odvrćanje od zla; njegovanje morala i pohvalnih svojstava i suzbijanje nemoralna.” (Sahin, 2011: 191).

Iako imam Homeini smatra da je uspostava islamske vlasti i, prema njegovom tumačenju, Islamske Republike, prije svega, dužnost svih pravnika i drugo, dužnost svih muslimana, on ima temeljna razmatranja o pravniku koji u “doba nestanka” može dostići “opći velajet” muslimana i “njegove sposobnosti” i “kvalitete rukovođenja” smatra nužnim uvjetom za preuzimanje rukovođenja pitanjima muslimana kao i nemuslimana.

Ko može postati *velije fakih*? Ili drugim riječima, koje uvjete mora ispunjavati *velije fakih*? Da bi odgovorio na ovo pitanje imam Homeini vraća raspravu na početak islama i vjeruje da islamski vladar i predvodnik pored općih uvjeta kao što su razum i taktičnost treba imati i tri specifičnosti: 1. Znanje o islamskom zakonu i pravu; 2. Pravednost i neophodnu bogobožnost u pitanjima upravljanja zajednicom; 3. Upravljanje i kompetencije te potrebne kvalifikacije za predvodništvo. (Lakzayi, 2015: 7).

Imam naglašava da tiranija dovodi do nelegitimnosti vlasti, a tiranskom vladaru se može ne samo suprotstaviti, već ga se može i smijeniti: “Ako pravnik (*fakih*), ne daj Bože, učini nešto što je suprotno standardima islama i počini razvrat, automatski se smjenjuje s vlasti.” (Imam Homeini, 1991: 93). “Ako pravnik sprovodi diktaturu smjenjuje se s vlasti.” (Ibid., 165). Smjenu nezakonitog vladara Imam smatra ne samo pravom, već i dužnošću naroda: “Uz bilo kakvu intelektualnu ili praktičnu devijaciju, osoba (velije *fakih*) se prisilno smjenjuje, i prije nego što narod glasa o njegovoj nekompetentnosti, on je svrgnut sam od sebe. A naravno da mu i narod treba oduzeti vlast.” (Sahifa Imama, 4: 39).

5. Glasanje i sloboda naroda u religioznoj demokratiji i demokratiji

Participacija je pravo naroda i više od svega iziskuje njegovo svjesno djelovanje. Politička participacija predstavlja jedan vid poklanjanja moći članovima društva kako bi mogli uticati na svoju političku sudbinu. Ova participacija ima jednu definitivnu hipotezu koja se zove “sloboda” i prema stupnju slobode razvija se i produbljuje i politička participacija. Zato su i kazali da participacija u značenju političkog napora može imati i svoju negativnu dimenziju, ali mi ovdje podrazumijevamo pozitivnu dimenziju participacije. U teoriji religijske demokratije bitna su pravila koja moraju postojati u ovoj vlasti, od kojih je najvažnije da se ona prije svega oslanja na glasove nacije, na način da svi pripadnici nacije mogu participirati u odabiru osobe ili osoba koje bi trebale biti zadužene preuzeti stvari u svoje ruke; a druga stvar je da se u pogledu ovih osoba treba pridržavati islamske političke i ekonomske politike i ostalih društvenih pitanja i svih islamskih pravila i standarda.” (Sahifa Imama, 5: 436).

Sa aspekta utemeljitelja teorije religijske demokratije, snaga naroda je javna odlučujuća snaga, i ovo pravo odlučivanja je racionalno pitanje: “Pravo izbora treba biti u rukama naroda. To je jedno racionalno pitanje. Svaki razuman čovjek će se složiti da sudbina svakoga treba biti u njegovim rukama.” (Ibid., 4: 494).

Ovo pitanje ide toliko daleko da je čak i pogrešan izbor naroda bolji od nametanja naizgled valjane osobe. Imam daje prednost “pogreški svjesnog i vjerničkog naroda” nad ispravnim, ali nametnutim izborom: “Neko će reći, dobro, možda je postavljena pogrešna osoba. Ako je postavljena pogrešna osoba, prvi korak koji je ovaj narod napravio

bit će odbačen...Kada jedan narod želi odrediti nekoga da odlučuje o sudbini njegove zemlje, treba odrediti jednog ispravnog čovjeka, a ne nekog nemoralnog.” (Ibid.). I na kraju Imam kaže: “Sve što kaže većina, njihovo je mišljenje relevantno, pa makar bilo pogrešno i na njihovu vlastitu štetu. Narod hoće tako. Šta imam ja ili vi s tim? Oni hoće nešto što je suprotno njihovoj dobrobiti. Narod je dao glas. Glas koji je dao se slijedi.” (Ibid., 304).

Imam Homeini vjeruje da je koeficijent pogrešaka naroda u pitanjima upravljanja svojim poslovima mali i da je podnošljiv, i smatra da je glas naroda generalno ispravan, i da su njegove greške neznatne. I kada ljudi slobodno odlučuju, odabiru jednu ispravnu osobu. U jednom trenutku pojedinac želi nešto uraditi i pogriješi. U jednom trenutku jedna država od 30 miliona stanovnika, nemoguće je da pogriješi.” (Sahifa Imama, 5: 322–323).

Abol-A’la Mavdudi predstavio je poseban mehanizam u vezi sa zaštitom političke participacije naroda. Mehanizam o kojem govori Mavdudi naglašava “vezu između participacije i morala: “Nema drugog načina osim sudjelovanja u predizbornoj kampanji kroz edukaciju i osposobljavanje javnog mnijenja u zemlji i mijenjanje standarda naroda u izboru zastupnika. Moramo reformirati izborni mehanizam i očistiti ga od krađe, prevara i krivotvorenja dokumenata.” (Zakaria, 2004: 14). Autor teorije religijske demokratije kada se radi o slobodi djelovanja svih pojedinaca, pa tako i vjerskih manjina bio je uvjeren da: “Puno smo puta kazali da će naše ponašanje prema vjerskim manjinama biti vrlo dobro. Islam ih uvažava. Mi ćemo im dati sva njihova prava. Oni imaju pravo da imaju zastupnika u Parlamentu i slobodu na društveno-političko djelovanje; i da slobodno obavljaju svoje vjerske dužnosti.” (Sahifa Imama, 9: 292). “Mi ćemo ženi dati punu slobodu. Naravno nećemo dopustiti korupciju i u tom pogledu nema nikakve razlike između žene i muškarca. Ako se narodima oduzmu stamene žene, narodi će propasti, doživjet će dekadenciju. Žene su te koje jačaju nacije, čine ih hrabrijim.” (Ibid., 5: 520).

Zato je, sa stajališta religijske demokratije, politička participacija s jedne strane pravo građana, a s druge strane društvena nužnost i suverena potreba. Islamskoj vlasti je više potrebna participacija naroda u politici nego potreba građana da sudjeluju u političkim poslovima, i stoga je participiranje naroda u društvenim poslovima definitivno načelo u ovoj političkoj teoriji.

Naravno, u misli religijske demokratije zadovoljavanje Božijeg zadovoljstva jedno je od pravila, uz zadovoljstvo naroda. Dakle, s obzirom da je sistem religijske demokratije s jedne strane uslovljen Božijim zadovoljstvom, a sa druge glasom naroda, ovo dvoje uključeno je u temelje i identitet političkog sistema. Odnosno, glas i mišljenje naroda predstavlja izvor utjecaja u načelu uspostave i formiranja i kontinuiteta vjerske demokratije. Međutim, na temelju činjenice da vođa poznaje islamski šerijat, njegova se riječ sluša, i u slučaju sporova on je konačni autoritet.

7. Misija sistema religijske demokratije

I konačno, bitna je činjenica koje su funkcije ove vlade, a na temelju teorije religijske demokratije; drugim riječima šta spada u sferu obaveza i odgovornosti ove vlade. Analiza ovih funkcija i odgovornosti još je jedna tačka razlike između ove teorije i demokratije. Prema mišljenju islamskih mislilaca, u ozračju diskursa religijske demokratije politika se dijeli na tri kategorije; ako prvu vrstu politike nazovemo obmanjujućom i satanskom politikom, druga vrsta je nefsanska i animalna politika koja samo i jedino nastoji zadovoljiti nefsanske prohtjeve i osigurati materijalno blagostanje te društvenu i pojedinačnu sigurnost (ibid.). Sa aspekta političke antropologije, čak ako se ova vrsta politike sprovodi valjano, ali opet se radi o manjkavoj politici jer samo uzima u obzir materijalne potrebe čovjeka: "Čovjek nema samo jednu dimenziju. Nije čovjek životinja pa da jelo i piće budu ono što mu daje dostojanstvo... Politike utemeljene na ovome, sve i da su valjane, ali narod usmjeravaju [samo] na jednu dimenziju i na jedan pravac, a to je animalna dimenzija... I takva politika predstavlja manjkav segment u odnosu na politiku koju potvrđuje islam... Jedna vlast, jedan lider Republike, jedna vlada čak i da ovu politiku sprovode valjano i da ona bude u interesu i za dobro naroda, ali je to samo jedna dimenzija (animalna) politike." (Sahifa Imama, 13: 431–432).

Prema ukupnosti političkih doktrina i mišljenja, može se reći da treća dimenzija politike u ovoj teoriji podrazumijeva planiranje usmjereno na upućivanje društva; dakle, subjekt politike ili njen stup nije čisto moć, ni vlast niti upravljanje sukobima i krizama, već pravedno planiranje utemeljeno na bogobožnosti i uputi. Prema ovoj definiciji, politika ima tri stupa, a prvi stup je planiranje ili upravljanje. Islamski vladar

sa aspekta islamskih naučavanja je u traganju za uspostavom poretka i sigurnosti (života, imovine i bogatstva) za svoje građane. Zato se svaki vid planiranja i traganja za rješenjem u pravcu ustrojstva društvenih relacija i upravljanja državom i društvom naziva politikom. (Lak Zayi, 2: 2004).

Zaključak

Teorija religijske demokratije, kao i svaka druga politička teorija, imala je negativnu dimenziju s jedne, i pozitivnu dimenziju s druge strane. Teorijski čorsokaci zapadne misli i demokratije, praktični čorsokak u primjeni teorije demokratije za neke zemlje, kriza duhovnosti i religije u XXI stoljeću, bili su negativni preduvjeti koji su proizveli koncept teorije religijske demokratije. Teorija religijske demokratije ukorijenjena je u temeljima islamske misli i razlikuje se od zapadne demokratije. "Religijska demokratija ne znači spoj vjere i demokratije. Nego se radi o jednoj zbilji u srži islamskog sistema, jer ako jedan sistem želi djelovati na temelju vjere, on to ne može bez naroda, jednako tako i ostvarenje prave demokratske vlasti nije moguće bez vjere." Prema onome što smo kazali u objašnjenju pojma religijske demokratije, može se reći: Vjerska demokratija ukazuje na model vlasti koji se temelji na božanskom legitimitetu i prihvatanju od strane naroda i vladar ima važnu ulogu u okviru primjene božanskih propisa, vladavine prava, orijentiranosti na služenje i uspostavu preduvjeta za materijalni i duhovni napredak i prosperitet. U islamskoj misli model religijske demokratije ima karakteristike, kao što su božanski legitimitet, participacija naroda, sloboda, jednakost, pravednost i služenje. Nasuprot ovome, model demokratije ima karakteristike kao, legitimitet naroda, politički pluralizam, sloboda i jednakost. Stoga, uprkos razlikama po suštini, ove dvije vrste demokratije imaju sličnosti s aspekta društvenih pojava i njihovih učinaka među ljudima.

Na kraju, može se reći da religijska demokratija ima suštinske razlike s demokratijom, sa aspekta ishodišta, tako i u smislu prava ili dužnosti naroda da participira, kao i sa aspekta krajnjeg cilja i svrhe za čovjeka, i to uprkos činjenici da primjena ove demokratije po vanjskoj formi i po društvenim rezultatima ima mnoge sličnosti s demokratijom.

S perzijskog prevela: Mubina Moker

Izvori i literatura

- Omid Zandžani, Abbas Ali (2001.), “Imam Homeini va mardomsalari dini”, *Mahane hozur*, br. 38.
- Garvian, Mohsen (2001.), “Imam Homeini va mardomsalari dini”, *Mahane hozur*, br. 38.
- Afrug, Emad (2001.), “Imam Homeini va mardomsalari dini”, *Mahane hozur*, br. 38.
- Azarang Neda va Abdollah Piruzi (2017.), “Nakš-a mardom dar hokumat-e eslami”, Portal-e Emam Homeini (r. a.).
- Moqimi, Golamhossein (2000.), Nakše mardom (mafhum-e džomhori) dar andiše-ye siyasi-ye Emam Homeini va Mohaqaq Naini”, Qom: Mo’assese-ye amuzeš-e ali Baqer al-olum.
- Lakzayi, Nadžaf (2015.), “Andiškade-ye siyasi-ye Emam Homeini”, Faslname-ye pe-žuhešgah-e elm u farhang-e eslami.
- Šahin, Bican (2011.), “Is Islam an Obstacle to Democratization in the Muslim World? The Debate of the Compatibility of Islam and Democracy Revisited”, *Billig*, No. 37, 2006. Turkistan, Kazakhstan
- Zakaria, Farid (2004.), Islam, Democracy and Constitutional Liberalism, *Political Science Quarterly*. Vol. 119, No. 1.

The Theories of Religious Democracy, the Relation between Islam and Democracy

Abstract

The theory of religious democracy has been rooted in the foundations of the Islamic thought and it differs from the Western democracy. Religious democracy does not mean the combination of faith and democracy, but rather it deals with the reality and the quintessence of the Islamic system. Religious democracy directs us towards the model of government which is based on the divine legitimacy and the people’s acceptance, whereas the ruler has an important role within the application of the divine guidelines, the rule of law, service orientation and the establishment of the conditions for the materialistic and spiritual progress and prosperity.

Keywords: Religious Democracy, Islam, Islamic Thought, Imam Khomeini.