

МИЛОВАН Р. СУБОТИЋ

ИСЛАМИСТИЧКИ ЕКСТРЕМИЗАМ КАО ПАРАДИГМА ВЕРСКИ ФУНДИРАНОГ НАСИЉА

*"Зло се никада не чини тако потпуно и радо-сно као
онда када је то из верских убеђења"*

Блез Паскал- «Мисли»

Верски карактер конфликта

Уколико би смо правили паралелу између реперкусија које производе национални сукоби са оним верским, лако је закључити да велике светске религије пружају сразмерно шире оквире за сукобе већих размера. Велике светске религије чине основе различитих цивилизацијских кругова и обично их исповеда становништво већег броја држава, што широм отвара врата стварању тзв. верске хегемоније.

Извесним епохама људске историје доминирали су верски ратови (ратови вођени из верских побуда, односно ради истребљења неверника или припадника друге вере, отимања територија и добара, или ослобађања припадника своје вере од туђе власти). Последњих векова, ови сукоби добили су еквиваленте у ратовима вођеним из националних, идеолошких или „државних” разлога или из разлога (како се то уобичајено каже) „очувања глобалне безбедности”. Па ипак (нарочито изражено последњих двадесетак година), и у сукобима новијег доба религије и цркве често играју значајну улогу. Ово је посебно наглашено код сукоба држава или група које се разликују по етничким и верским елементима, а некад и цивилизацијским припадностима и карактеристикама. Управо на основу изражених индикатора са краја XX и почетка XXI века, многи аутори су става да верски сукоби нису превазиђени. Постоје и мишљења да су чак могући и сукоби цивилизација, тј. сукоби наглашено широких размера. Ова размишљања почивају на верским темељима или су прожета елементима неке од религија.¹

¹ Посебну пажњу јавности привукле су контроверзне идеје америчког политиколога Хантингтона (Samuel P. Huntington: *The Clashes of Civilizations?*, *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3, 1993), као и књига посвећена продубљењу његове најважније теме – могућег сукоба цивилизација (*The Clashes of Civilization and Remaking of the World*, New York, Simon & Shuster, 1996). Ипак, оваква

Доктринарна документа свих битних религија савременог света садрже „ексклузивна” начела на којима се може градити мир, али исто тако и она која, у одређеним околностима могу оправдавати рат. На овај начин рат се дефинише као „праведан” или у другом доктринарном контексту као „свети рат” (џихад). Свето писмо, а нарочито Стари завет, често проповеда о крвавим сукобима, истребљењима и пљачкама приликом ратних похода, док описе ових појава не прате речи осуде или одвраћања. Друга књига Мојсијева („Излазак”), садржи Јеховино обећање Мојсију да ће му помоћи да заузме земљу ханајску и протера њене становнике, а да ће Јехова испред њега потискивати његове непријатеље: „Помало ћу их гонити испред тебе докле се не намножиш и заузмеш земљу”.²

Исламска доктрина тумачи Пророково учење у смислу да је он говорио о врстама праведног рата (одбрамбеном, казненом и превентивном), (Хамидулах, 1982:29). За разлику од хришћанског пацифизма који је садржан у начелу несупростављања злу („Ко вас удари једном по образу, окрените му и други”) и који представља идеалистичку поруку која, како за ондашње тако и за данашње људе, углавном остаје утопија, ислам показује прагматичнији карактер, јер не иде до окретања другог образа, већ одобрава мере „отклањања зла нечим бољим” Освета, у неку руку, представља обавезу, а Куран такође намеће и обавезе да се на томе предано ради. Са друге стране, што је контрадикторно претходном ставу, „ономе ко од освете одустане, то ће му бити као искупљење од греха” (Куран Часни, В:45). Оваква противречност као и обиље сличних опречних ставова, широм отварају врата различитим интерпретацијама ових „светих ставова”, те се јавља могућност одабира оних који моћним тумачима смисла тренутно одговарају. Као илустрација примера „погодног тла” за потенцијалне конфликте, мора се поменути исламско схватање о постојању два света – „*куће ислама*”, где владају исламски закони и где живе припадници ислама и „*куће рата*”, где живе немуслиmani и отпадници од вере, која је стално изложена опасностима рата.

Верски сукоби и „свети ратови”, заједно са више теорија о „праведним ратовима”, делегитимисани су, и донекле превазиђени, утемељењем и развојем међународног права и теоријама о природним правима људи, који представљају претечу данашњих теорија и конвенција о људским правима (иницијалне идеје међународног права управо су повезане са проблемом истребљења „народа неверника” у име вере). Ипак, и за данашње време се може рећи да га карактерише распиривање етничких и националних страсти, које, на овај начин подстакнуте, могу довести до „непремостивих разлика”, баш као и у случају ранијих верских конфликта. Различитости (верске и етничке), могу

развишљања о „катаклизмичном” карактеру сукоба цивилизација се не могу узети као јединствена и ексклузивна имајући у виду рад Освалда Шпенглера (1880-1936), који у свом делу „Пропаст Запада I-IV”, Београд, Књижевне новине 1990, који је говорећи на свој начин о мањкавости западне цивилизације, извео закључак о неизбежној пропасти америчке и западно-европске цивилизације, коју образ-лаже аналогijом из историје ранијих култура.

² Цитат из Друге књиге Мојсијевој 23:30, преузет из: Војислав Становић: Политичке идеје и религија, књига друга, Чигоја штампа, Београд 2003. стр. 198.

бити искоришћене ради изазивања затегнутости и сукоба између група, међутим, погрешно је поверовати како до потенцијалних сукоба долази искључиво из ових разлика. Ни верски сукоби нису неминовност и свакако се могу избећи. Улога верских организација и вођа, како у отпочињању, тако и у смиривању или превазилажењу проблема, свакако је велика. Управо захваљујући чињеници да се верска начела могу врло растегљиво и према практичним потребама тумачити, постоји могућност да се изабере оно које тренутно одговара и неким профаним циљевима.

Исто као што се у идеолошким постулатима јавља очекивање прижељкиваног или мишљење које потврђује оно што желимо или чему тежимо, тако су у религијској свести распрострањени закључци да је природа управо онаква појава каква бисмо желели да буде. На тај начин човек даје својеврсно „пуномоћје” боговима, природи, анђелима или демонима, да остваре оно што би са његове тачке гледишта било праведно или пожељно, а „опуномоћеницима” или њиховој љутњи или, пак, злоби (наглашено ређе својој грешци или греху) приписује се оно што „даваоца пуномоћја” погађа и чини несрећним. Овим човековим својством да пребацује кривицу на другог, те могућношћу да замишља нешто за шта нико није доказао да постоји (али би било пожељно да постоји), доминира субјективна могућност веровања и потреба да се верује и да се нада, односно потреба за религијом као потребом за помоћи у психолошким разрешењима одређених дилема. Тако створен психолошки механизам често поприма затворене облике, те се са њим мора суочити свака критика религије. Многобројни примери из историје, али и савремене праксе, нам говоре да религија може (на основу моралних учења свих значајнијих светских религија) представљати битан фактор у побољшању односа међу људима, али и значајан чинилац сукоба широких размера.

Историјски примери верског насиља

Религијске идеје могу не само снажно овладати главама људи него их одвести до деструкције у виду самонегирања, повређивања, жртвовања и слично. Као такве, оне могу имати исходиште у дубоким и далекосежним променама у друштвеном и политичком смислу. Најсвежији и можда најочигледнији пример из савремених збивања на предметну тему представља успон исламског фундаментализма и екстремизма, као битног фактора у моделовању друштвених и политичких односа у појединим исламским земљама. Ипак, допринос једне религије друштвеном преврату и истовремено трансформација те религије од сурово прогоњене у признату и касније владарски устоличену, нигде се не може пратити са више сачуваних историјских података и са већом драматичношћу самог обрта као што је то могуће у случају преображаја хришћанства у првих неколико векова после Христа на чијем је учењу ова вера углавном заснована.

Када је хришћанска вера успостављена, а затим и прихваћена, положај верника-хришћана је промењен, а њихова вера је убрзо постала владајућа. Цр-

ква је стекла моћ над «садржином свести» људи, а често и над њиховим животима. И за хришћане се може с правом рећи да су, не само у познатим призорима инквизиције, него и у међусобним разрачунавањима откако су почели догматизацију и канонизацију своје доктрине, испољили значајан степен свирепости и лицемерја. Нетолерантност према различитим мишљењима, која је у природи сваке искључиве религије, слично као и код социјалних и политичких веровања да се поседује монопол над „коначним истинама”, испољена је небројено пута до сада.

Следећи пример у много чему је поучан, јер показује како се у области религијске доктрине ортодоксност и јеретичност наизменично приписују истом учењу. Наиме, једна полемика око божанског и људског карактера у Христовој природи заокупљала је многе теологе у првим вековима хришћанства. Овај карактер се третирао као питање од највећег теолошког значаја са великим и по многе кобним практичним последицама. Око контроверзе о божанском и људском у Христовом облику односно природи и да ли је имао једну природу или две, два значајна учесника су проглашена – један за свеца а други за јеретика. Александријски патријарх Тирило проглашен је за свеца, а цариградски Несторије за јеретика (по њему је названа и до данас се сачувала тзв. несторијанска јерес). Несторије је настојао да Христово учење и личност објасни у рационалним категоријама, па је поред осталог тврдио да Марија није родила Бога него човека који је касније добио божанска својства. Свети Тирило је био фанатични заступник супротне идеје (Становић, 2003:50).

Његово време између осталог је обележио један, за предметну тематику, индикативан догађај. Било је то линчовање Хипатије, жене која се бавила неоплатоновском филозофијом и математиком. Њу је гомила разбеснелих религиозних фанатика напала, скинула је голу, одвукла према једној цркви и искасапила је саstrугавши с њених костију сваку трунку меса. Један историчар филозофије са цинизмом пише како после овог догађаја „Александрију нису више узнемиравали филозофи” (Расел, 1962:362).

Пракса из касније епохе хришћанства у још већој мери је нагласила карактер искључивости и испољавања свирепог екстремизма и отелотворена кроз деловање тзв. „Свете инквизиције”³ коју је организовао папа Иноћетије III на латеранском сабору 1215. године. Првобитни назив ове „установе” био је „Inquistitio haereticarum pravitatis” (Истраживање јеретичких изопачености), док је касније презвана у „Sanctum officium” (Света канцеларија). Жртве ове „Свете

³ О деловању „Свете инквизиције“ написана је значајна литература о њеној историји, жртвама, масовним психозама становништва, техници ислеђивања жртава и признања под мукама о наводно другим учесницима у „ђавољим чаролијама”. Они филозофи који су се инспирисали идејом толеранције налазили су у деловању инквизиције јаке аргументе у прилог својих критика цркве, а неки и религије уопште. Случајеви су описани и у многим књижевним делима, направљени су бројни уметнички филмови, а „алати“ тортуре, којима су жртве мучене, изложени су у више музеја. Неке жртве су постале славне по својим, касније утицајним идејама, као нпр. Џон Вилклиф (око 1320-1384). Друге личности су постале чувене не само по својим идејама већ и због саме смрти у рукама истражитеља инквизиције. Такви су Јан Хус (1370-1415) и Ђордано Бруно (1548-1600). Неке жртве су проглашене за свеце, као Јованка Орлеанка (1412-1431), позната и као Девица Орлеанска.

канцеларије”, постали су многи су многи познати и мање познати људи, па чак и деца. Сматра се да је, само у Шпанији од краја XV века па до њеног укидања, жртвовано око 30 хиљада лица (Становчић, 2003:51).

Као инспиративан случај из историје исламског фанатизма, може се узети илустрација која указује на деловање верске опијености као кочнице сваког друштвеног и научног напредовања. Наиме, године 1580. гневни јаничари, на подстрек улеме, разорили су велику опсерваторију у тадашњој Галати, јер је ред „учених” људи ислама (улема), сматрао да је бављење астрономијом – злочно занимање. По мишљењу овог „ученог свештенства” узрок епидемије куге, чија је појава коинцидирала са поменутом делатношћу, био је управо тај што су се неки људи у опсерваторији бавили астрономијом. Исти султан који је опсерваторију изградио (Мурат III), морао се „сложити” и да се она сруши до темеља. Халил Иналцик, угледни турски историчар и аналитичар, случај са опсерваторијом и друге сличне, обрадио је у поглављу о тријумфу фанатизма који је онемогућавао Турској да се користи тековинама развоја наука у Европи.⁴

Овакви примери, као и безброј не поменутих, јасно говоре о перманентном постојању искључивости проповедника и следбеника код различитих религија. Утемељење и ширење ислама од стране Пророка Мухамеда и његових следбеника на „принципу мача”, деловање „Свете инквизиције” и Крсташких ратова у хришћанству, старозаветни крвави сукоби у јудаизму, само нас учвршћују у разумевању чињенице да појам религијског фанатизма не можемо везивати само за одређене временске периоде, нити ексклузивно за одређену веру.

Фундаментализам као зачетник верског екстремизма

Историјски посматрано, појам потиче из XIX века, а односи се на испољавање (кроз амерички верски покрет) антимодернистичких ставова. Секуларизацији, интерпретираној као израз расула проузрокованог дарвинизмом и размишљањима базираним на природним наукама, у фундаменталистичком покрету супроставља се принцип вербално инспирисаног Светог писма. Покрет се окупио око неколико верских, односно фундамената или фундаменталних чињеница („фундаменталс”). Као најзначајнији фундаменти окарактерисани су:

1. отпор тзв. модернизму који је отелотворен у секуларизацији друштва и дарвинизму у природним наукама,
2. утемељење да се оваком модернизму могуће супротставити искључиво Библијом и догматиком.

Различити фундаменталистички правци и фракције тежили су да преко конференција посвећених Библији створе заједничку базу у намери да поведу непрекидни рат против сваког облика модернизма. У борби за „правоверност”, међутим, дошло је до продубљивања несугласица и „цепања” цркава.

⁴ Види шире у: Халил Иналцик, Османско царство, Београд, СКЗ, 1974, стр. 254-255.

Политиколог Мејер (Thomas Meyer), крајем осамдесетих година прошлог века, скреће пажњу да у значајном броју области друштвеног живота постоји низ сличних појава које је подвео под појам фундаментализам. Оваква прелиминарна категоризација је послужила да се скрене пажња на разнолике појавне области фундаментализма у савременом свету. Мејер овако описује заједнички именитељ свих фундаментализама: „Фундаментализам је свесно бекство од индивидуалног размишљања, властите одговорности, обавезе доказивања, несигурности и отворености свих права важења, суверених потврда и животних форми, којима су мишљење и живот кроз просвећивање и савремени свет неповратно изложени затворености самоизабраних затворених фундамената” (Кинцлер, 2002:12). Премда термин фундаментализам не фигурира искључиво у сфери вере, сви набројени именитељи из ове дефиниције, непогрешиво се могу ставити у контекст верског фундаментализма.

Историја новијих фундаментализама чији нас прогрес у виду екстремизације, а често и испољавања отвореног насиља у виду терористичких чињења данас толико узбуђује, започела је заправо у другој половини седамдесетих година 20. века. У својој књизи «Божја освета», француски аутор Жил Кепел (Gilles Kepel)⁵, истиче 1977, 1978 и 1979 годину као значајне за новију историју фундаментализма. Тих година, заправо, настају одлучујуће промене у јудаизму, хришћанству и исламу. Исти аутор ове констатације поткрепљује следећим фактима:

1977 – На парламентарним изборима у Израелу, одржаним маја месеца, Израелска партија рада доживљава тежак пораз и први пут у историји државе не учествује у власти. Премијер постаје Менахем Бегин, а верске групе које су дуго биле политички маргинализоване, добиле су нови замах. Као разлог најчешће се наводи неуспех октобарског рата 1973. године, који је код израелског становништва изазвао дубоку несигурност. Нова власт је уз притисак ослабљеног верског блока основала многобројна нова насеља у окупираним територијама.

⁵ Француски научници Жил Кепел и Оливије Рој (Olivier Roy), урадили су много на образовању западних читалаца о исламском свету. И један и други су написали учене и стимулативне књиге о политици Блиског истока и присуству ислама у савременој Европи. Слажу се по многим питањима, а посебно у једном: муслимани могу да буду лојални грађани демократске Европе. Не слажу се једино око тога како то постићи. Рој је либералнији по томе што је неповерљив према покушајима државе да појединцима наметне културне вредности, док је Кепел наклонен конвенционалнијем француском уверењу да је наметање заједничких вредности дужност државе. Кепелова последња књига преведена на енглески носи назив „Иза тероризма и мученика“ и представља критику онога што он назива „великим наративима о исламу“, који су створили огромну пометњу на Блиском истоку, а затим и у Европи. Он не користи реч „наратив“ у помодном академско-теоретском смислу, већ као визију коју пројектују савремени масмедији. По Кепелу, први велики наратив о исламу је онај о глобалном цихаду, светом рату муслиманских мученика против свих неверника, који воде људи као што је Осама бин Ладен. Спектакуларна масовна убиства „циониста“, „крсташа“ и њихових декадентних савезника треба да доведу до верске револуције којом ће ислам завладати светом. Као што Кепел добро објашњава, овај велики наратив се убрзо цепа на неколико међусобно супротстављених наратива. Шиити су своју верзију мучеништва супротставили мучеништву Сунита. Када Бин Ладенови злочиначки спектакли нису довели до светске револуције, други свети ратници попут Абу Мусаба ал-Сурија (познатији као “Инжењер”), определили су се за глобалне терористичке акте мањег опсега: рат ограниченог домета уместо пропаганде путем насиља.

1978 – Септембра месеца, римска конклава је за поглавара римокатоличке цркве изабрала пољског кардинала Карола Војтилу. Многи католици су очекивали да ће овај избор означити крај несигурности која се црквом ширила од Другог ватиканског сабора, али се у стварности појачао утицај наглашено десно усмерених католика (нпр. традиционалисти окупљени око надбискупа Лефевра), док су лево усмерени католици, који су дуго сматрани савешћу цркве и Сабора, постепено прелазили у дефанзиву.

1979 – Ова година која по исламском календару најављује почетак 15. века, започиње повратком ајатолаха Хомеинија у Техеран, тријумфализмом Исламске (иранске) револуције и проглашењем Исламске Републике Иран, а завршава се тако што у новембру месецу, једна наоружана група заузима велику џамију у Меки, као израз протеста што се свети градови налазе под контролом саудијске владарске династије.

Када говоримо о верском фундаментализму, неопходно је поћи од премисе да се фундаментализми савременог света преплићу, тако да је могуће да политички екстремизам неретко делује као верски, а да то заправо није. Исто тако је тачно и да верски фундаментализам обично тежи ка моћи и утицају у политици и држави. Понекад се, као веома тежак задатак намеће одгонетање о томе, шта је заиста верско, а шта долази из других извора.

Да ли су, можда, све религије у основи фундаменталистичке? Потврдан одговор свакако би био штур, и у највећој мери нетачан. Напротив, ни ислам као такав, ни јудаизам, нити хришћанство нису есенцијално фундаменталистички. Оно што је тема овог рада јесте гранична зона онога што религије заправо заступају. Примера ради, фундаментализам у исламу означава најпре одређени правац у науци о исламу (исулијун). С тим у вези, исламски теолози се баве праизворима и фундаментима (усул) своје религије, Кураном и Суном. Ови теолози, међутим, истовремено могу да буду потпуно отворени за друге религије и културе. Њих никако не треба мешати са радикалним исламским групама или партијама које себе такође називају фундаменталистичким, а познате су пре свега по насиљу. На овом примеру можемо раздвојити фундамент вере као такве и фундамент вере употребљен као основ за прокламовање и чињење насиља, те тако направити разграничење верског фундаментализма од верског екстремизма.

Танка нит између фундаментализма и екстремизма у исламу

Једна од најважнијих особина најмлађе монотеистичке религије свакако је она по којој ислам не познаје одвајање религије и државе. За разлику од хришћанства, исламски покрет је одувек истовремено био повезан са државном управом. Ислам је још под Пророком Мухамедом тежио државној империји, која је потом, већ под првим његовим следбеницима, знатно проширена. Пророк Мухамед је добио битке и створио облике владавине који су постали пример, унети су у исламски закон и као такви постали непроменљиви. Муслимански фундаменталисти радо истичу државну димензију ислама. Како је ислам у време Пророка и његових следбеника био врста „Божанске државе”,

они сматрају да се таква „Божанска држава” мора поново изградити на темељима шеријата. Верују да само у таквој држави, какву је Бог прописао, муслимани могу у потпуности проживети своју сопствену судбину.

Тиме је, међутим, отворен један од основних проблема исламских фундаменталиста. На основу закона из десетог века, у великој мери обележеног карактеристикама оног времена, они траже „стварање божанске државе која не треба да има само трајну важност, већ да по дефиницији, као држава коју жели Бог, мора бити надређена свим осталим државама” (Кинцлер, 2002:79).

Уколико у пракси није тако, то може значити само да се Божји закон није следио до краја и недовољно одлучно. Ипак, поборници исламског фундаментализма, као што су ирански муслимански револуционари, нескривено говоре о „нашој исламској идеологији”. Под тиме они подразумевају идеолошки систем, који према њиховим очекивањима мора неизбежно да им донесе успех, моћ, културни процват и прво место међу народима света. Једина претпоставка тога било би што стриктније спровођење шеријата.

„Исламски реформски покрети” који су се појавили од осамдесетих година 19. века, заснивали су се, готово искључиво, на фундаменталистичком идејном наслеђу. На прелазу XIX у XX век очите су фундаменталистичке тенденције у Османском царству, а нешто касније и у такозваном салафитском⁶ покрету. Овај покрет експанзију је доживео под вођством Рашида Риде, некадашњег ученика чувеног реформаторског теолога Мухамеда Абдуха, који се касније вратио традиционалним начинима мишљења. Нешто касније, најважнија снага таквих тенденција била је масовна организација Муслиманско братство основана 1928. год. у Египту, која се касније пороширила и на остале арапске земље. Поменућемо само неке од најважнијих покрета данашњег исламског фундаментализма (Кинцлер, 2002:79):

- **Al ihvan al muslim** (Муслиманска браћа): основао га је Хасан ал Бана (1906-1948), у Египту 1928. године.
- **Džemaati islami** (Исламска заједница): основао ју је у Пакистану Абу ла ал Маудуди (1903-1979).
- **Sledbenici islamske revolucije u Iranu**.
- **Al takfir va al hidžra** (Анатема и хиџра).
- **Džund Al(l)ah** (Божја војска)
- **Al džihad** (Свети рат)
- **Tanzim al džihad** (Организација светог рата)
- **Tavakuf va tebejun** (Постојаност и самоуверавање)
- **Al Džem 'ija al šer'ija** (Законито друштво)
- **Al Kutbijun** (Кутбови следбеници)
- Милиције под иранском контролом као што су: **Hisbulah** (Божја партија), **Al džihad al islami** (Свети рат) ...

⁶ Салафизам представља утицајни верски покрет у оквиру сунитског огранка ислама, који од муслимана захтевају да се врате исламским принципима и пракси, какви су постојали у време Божјег посланика Мухамеда и 'Побожних предака' (Salaf al Salih) из прве три генерације муслимана. Према салафитским гледиштима, оригинална исламска учења треба да буду очишћена од свих иновација, ревизија, девијација или политеизма, који су у протеклим вековима постепено замаглили Куран и Суну.

На посебан начин фундаменталистичким групама или појединцима могу се сматрати и они који сматрају битним само делове шеријата или чак Курана. У такве је спадао бивши либијски вођа Гадафи. Управо из разлога што је одбијао да цео шеријат посматра као ислам он је био у сталном сукобу са осталим муслиманским фундаменталистима, муслиманском браћом. Чак је ишао толико далеко да је само делове Курана признавао као фундаменталне. Изван шеријата и Курана пронашао је социјални поредак који је описао у три Зелене књиге и сматрао их универзалним, важећим и изван ислама. Срж тог поретка представљала је такозвана „директна владавина маса над њима самима”, без представника.

Између политике и религије. Политички ислам – зачеци и етаблирање исламизма

С правом се може рећи да, као политика и идеологија, исламизам није подударан, или бар не у потпуности, са исламом као религијом, или с муслиманским заједницама и њиховим културама. Исламизам је идеологија до које се долази избором и свесном одлуком. Исламизам обухвата различите политичке покрете. Он није стање ствари. Као такав сазревао је у отпору политици и вредностима западних либералних демократија, а исламистичко разумевање теократске државе дошло је као одговор на доминацију, пре свега у међународним односима, и у самом муслиманском свету, западне нације-државе.

Корене исламизма као модерне политичке идеологије налазимо већ у XVIII веку, у предмодерним реформистичким покретима попут вахабизма. Ипак, мада неспорно има порекло у ранијим списима и мишљењу, исламизам је у свему савремена појава. Покрете који су захтевали успостављање исламских теократија најавило је „Муслиманско братство” у Египту 1928, а умножили су се и раширили након арапског пораза у јунском рату 1967. године против Израела, када су се могли приметити почеци повлачења арапског секуларног национализма.

Ислам можда обезбеђује схему друштвене и верске интеракције, одређујући односе између људи и односе људи и Бога, али не указује на пожељне опипљиве облике тих односа нити на идеалан облик владавине. Исламисти се зато као на основе исламске државе позивају на корпус правних аката које су формулисали рани јуристи. Модерни концепт исламистичке државе развио се као одговор на британску окупацију Египта 1882. и распуштање Калифата и на све већи утицај западних колонијалних сила, као и појаву ционистичког⁷ по-

⁷ Ционизам је политички покрет Јевреја (па и неких нејевреја) да се Јевреји врате у Ерец Израел (земља Израил). Реч Цион представља библијски израз повезан са Јерусалимом (Псалми, 126, 1). Натан Бирнбаум је 1885. сročио израз „ционизам“ да би означио политичка настојања да се Јевреји врате у Израел. Модерни ционизам израстао је из пропасти јеврејске еманципације и оживљавања антисемитизма у Европи 19. века. Суочени са руским погромима и суђењем Драјфусу у Француској, Леон Пинскер и Теодор Херцл су независно један од другог дошли до зак-

крета. Египћани су имали потребу да националистичким, па и религиозним порукама одговоре не само на чин британске окупације, него и на остале европске идеје. Концепт државе који се у западним земљама развијао од ренесансе преко просветитељства и капитализма, нарочито је истицао индивидуализам, слободу и право. У том смислу држава је постајала гарант индивидуалних слобода човека. Исламистички концепт је одговорио појмом државе као гаранта колективне правде, обухватајући пространство питања од политичких, војних и друштвених тумачења појмова правде, па до искорењивања корупције и ослобођења Палестине. Покретачка снага у иранској Исламској револуцији била је потреба за новим друштвеним, економским и политичким поретком који би управо истицао првенство једнакости.

Политички ислам који је крајем XIX и почетком XX века постао познат и као исламски модернизам, ислам је сматрао довољно прилагодљивом основицом свих облика живота. Појам модернизма потиче од суочавања са растућом западном техничком надмоћи у таласу друге индустријске револуције, а кореспондира и са западном окупацијом муслиманских земаља. Тај сусрет отворио је питање компатибилности ислама и модерности, и муслиманских одговора на западне изазове. Исламски модернисти (који су се, захтевајући унутрашње реформе, често могли назвати и реформистима), радили су на ослобађању муслиманске заједнице од традиционалних слабости како би се развијале и усвајале савремене технологије.

Модернистички ислам се од својих почетака надметао с оновременим секуларним националним идеологијама које су неминовно продирале и у муслимански свет. Током прве половине XX века национализам је постао основна политичка снага у муслиманском свету. Тек пошто су секуларне националистичке идеологије, у времену које је наступало, пропуштале да испуњавају дата обећања, политички ислам добио је простор да се наметне као веродостојна алтернатива. До Јунског рата 1967. Арапи су сматрали да ће њихови национализми бити основа јединства, пре свега у односу на потребу да ослободе Палестину. Како се то осећање није се заснивало на стварности међународних односа, Израел је добио рат и увећао територију готово четири пута. Критике које су уследиле обрушиле су се на морално банкротство панарабизма. Уверење да су секуларизам и арапски национализми опонашање туђинских идеологија, и да би се требало вратити на праведан исламски пут, сваког дана је добијало све више присталица.

Очигледан неуспех секуларног национализма одразио се и на унутрашње прилике арапских држава. Многе од нових независних исламских држава (Египат, Сирија, Алжир, Ирак) определиле су се за политику арапског социјализма, обећавајући једнакост и напредак. Због тога су, седамдесетих година XX века, њихове плански вођене економије, као и у низу земаља Источне Европе, почињале да пропадају. Животни стандард је доживљавао суноврат, а у

ључка да је изгнаност ненормално стање и да нејеврејски свет није заштитио Јевреје. Била је потребна домовина у којој би Јевреји могли бити попут свих других нација, са сопственом земљом и језиком.

неким приликама недостатак хране изазивао је „хлебне побуне”. Околности су се нарочито пореметиле у осамдесетим и деведесетим услед опадања богатства у нафти, демографског раста и нарастајуће незапослености. Неспособност државе да се стара о економији, између осталог, отворила је широм врата исламистима. Тако је политички ислам постао нови, алтернативни модел развоја заснован на начелима „једнакости и правде”.

На исламизам можемо гледати и као на појаву која је пресудно утицала на стварање и обликовање модерног колективног идентитета муслимана, као и на обликовање политика које су произашле из њега. Користимо га и као појам за означавање низа политичких идеологија које ислам не сматрају само религијом него и политичким чиниоцем. Исламисти сматрају како шеријат (исламски верозакон) мора бити основа за све законе у друштву, а муслимани се морају вратити изворним учењима и првобитним моделима ислама. Надаље, они сматрају како је западни војни, економски, политички, друштвени и културни утицај у муслиманском свету, заправо, неисламски.

Коначни циљ исламиста политичке је нарави. Реч је о освајању/преузимању власти у друштвима у којима делују и/или о обликовању друштва према њиховом идеолошком моделу, оном који тумачи и користи ислам као религију. Потврду за то налазимо у чињеници да се исламизам јавља као алтернатива владајућим порецима чак и у друштвима која свој легитимитет баштине на исламу попут Саудијске Арабије, Јордана и Марока (Куленовић, 2008: 5).

Потражимо ли разлику између муслимана и исламиста на индивидуалном нивоу, можемо рећи како се муслиман постаје рођењем и значи транс-генерацијско преношење породичне традиције. Муслиман, међутим, постаје исламиста свесном одлуком. Избор исламизма као модерног идентитета за муслимана је последица свесне одлуке појединца. Исламизам омогућује артикулацију идентитета који обједињују егзистирање у садашњем свету и истовремену припадност традицији. То нам помаже у разумевању мотива појединаца који се одлучују за исламистичку интерпретацију своје муслиманске припадности. Исламизам стога, осим као политичку идеологију, посматрамо и као модерни муслимански идентитет, колективни и индивидуални, који је највидљивији у политичкој и културној сфери муслиманских друштава, али и муслиманских заједница у немуслиманским друштвима (Куленовић, 2008: 5).

Корени савременог исламистичког екстремизма управо кореспондирају са искључивим ставовима исламиста у модерном муслиманском друштву. Наиме, док су у традиционалном муслиманском друштву сви становници били муслимани, а на богу је било да просуди да ли су добри или лоши, модерна муслиманска друштва обележавају исламисти који претендују на то да су они једини исправни муслимани. Сходно томе, једини исправан ислам је управо онај који проповедају исламисти. Наметање тог „једино исправног пута” и стварање ексклузивитета у одлучивању ко је правоверац а ко кривоверац, широм је отворило врата бујању екстремизма под плаштом ислама.

Ислам и демократија

Најочигледнија разлика између онога што можемо назвати муслиманским светом данашњице и Запада оличена је у разлици између ауторитарних и демократски изабраних влада. Култура ауторитаризма која не трпи било какву значајну опозицију својствена је, како неисламистичким владама попут Алжира, Туниса и Египта, тако и државама са израженим исламистичким карактером (Авганистан, Судан и Иран). Ауторитарни карактер владавине у великој већини исламских земаља данашњице, уједно је и одговор на смислено питање: Зашто је управо у муслиманском свету упадљиво одсуство демократских влада?

Наиме, персонификацију ауторитаризма данашњице представљају они који су власт наследили или су је приграбили: од неизабраних краљева и емира Саудијске Арабије, Јордана, Марока и Кувајта до војних и бивших војних председника Судана, Пакистана, Египта, Либије и Ирака. Поред тога, политички ауторитаризам (верски или световни) често је био норма, не само у исламским владама Ирана, Судана, Пакистана, Авганистана и Саудијске Арабије, већ и у значајно секуларнијим владама Туниса, Алжира, Сирије или Индонезије (Еспозито, 2008:121). Иако се у значајном броју земаља муслиманског света (Турска, Пакистан, Малезија, Бангладеш, Јордан, Мароко и Египат) демократски избори спроводе, за већину ових држава се може рећи како су то ограничене или дириговане демократије. Илустративан пример особености демократије у муслиманском свету представља чињеница да је добар део историје демократије у Турској и Пакистану обележила (као чувар демократије!!!!) војна управа.

Велики број познавалаца и аналитичара ислама тврде како ислам и демократија не иду заједно, позивајући се на околност да традиционалне исламске институције, попут халифата, онемогућавају значајнију политичку партиципацију народа у демократским институцијама. Ипак, историја религија нас учи да су верске традиције, попут политичких идеологија (демократија, комунизам и сл.) подложне различитим тумачењима, те да могу заузимати различите односе према држави. Тражећи аналогiju за земљама које баштине тзв. западне вредности, можемо рећи да су и европске монархије и кнежевине у којима је, такође, власт правдана божанским правом, релативно касно реформисане и претворене у модерне западне државе.

Такође, иако је немогуће негирати да су исламске земље узеле учешћа у 2/3 модерних ратова (Суботић, 2010:402), озбиљна грешка била би тражење утемељења савременог исламистичког екстремизма искључиво у сфери религије. Ова врста насиља првенствено је продукт интереса одређених политичких снага које су на власти у појединим муслиманским земљама или које томе тек теже. Религија им, у овом случају, само служи као моћан покретач ирационално екстремно-фанатизованог понашања извесног броја верника.

Грешке Запада

У тренутку када је, како је то на њему својствен начин приметио Хиченс (Christopher Hitchens), „... један свет ред из Авганистана одлучио да повеже два славна достигнућа модернизма – високе зграде и путничке авионе – и употреби их за убијање људи и разарање” (Хиченс, 2008:267), означено је ново поглавље у историји екстремистичке коначнице у име вере. Не доводећи у сумњу чињеницу да је исламистичка компонента верски фундираног екстремизма једна од значајнијих претњи демократском моделу савременог света и времена, те да се као таква сматра парадигмом свих верских екстремизама, немогуће је не истаћи и „заслуге” земаља западног света у еتابлирању ове пошасте.

Наиме, после 11. септембра, анализирајући коментаре владиних званичника у САД, није се могло не приметити како се брутално испољен антиамериканизам тумачио као „ирационалност, незахвалност, љубомора (и сл.) због наше успешности, или као мржња према нашем начину живота” (Еспозито, 2008:129). Овакве фразе само су служиле како би се проблем поједноставио и представио као рат између цивилизованог света и терориста који мрзе западну демократију, људска права и слободу. Иако овакав вокабулар свакако одражава стремљења значајног броја екстремиста који оправдање за своје поступке траже у наручју ислама, овако поједностављење ствари свакако не продиру у суштину проблема.

Такође, веровање како је надмоћна светска сила остварила тријумф у борби против ове пошасте савременог света тиме што је ликвидиран вођа Ал каиде, само превиђа данашње и будуће екстремистичке претње, или како то Еспозито (2008:130) примећује „Други Бин Ладени постоје исто као што постоје и политички и економски услови које екстремисти увек могу искористити за регрутовање нових војника за своје несвете ратове”.

Однос САД према палестинском питању, тј. експлицитна подршка коју све америчке владе дају Израелу, још један су „камен спотицања” и могући узрок „сукоба цивилизација”. Док делови естаблишмента у земљама западне демократије (превасходно САД) минимизирају значај палестинског питања у ширем безбедносном контексту, испитивања која су спроведена у пет арапских држава (Египат, Саудијска Арабија, УАР, Кувајт и Либан) недвосмислено су показала да већина становништва поменутих земаља палестинско питање перципира као најзначајније питање и по њих (Телхами, 2001:7). Такође истраживање агенције *Zogby Internacional* које је третирало расположење муслимана настањених у САД, показало је да је 84 процента изјавило како САД треба да подрже палестинску државу, док је 70 одсто њих отворено залаже за смањење финансијске помоћи Израелу.

Такође, интересантно је истраживање страхова становништва земаља западне цивилизације које је 2009.обавио норвешки огранак међународне организације „Yougov”. Током опсежног испитивања јавног мњења, сарадници овог института питали су више од 10.000 људи из девет земаља – чега се највише плашите? Случајно одабраним саговорницима је понуђено да рангирају

наведене страхове (тероризам сиромаштво, економска криза, климатске промене, оружје за масовно уништење, грађански и верски ратови и сл.) и сачине своју личну хијерархију стрепњи распоређујући их од првог до десетог места. Истраживање је показало да се рангирање по приоритетима важности страхова везаних за економску кризу, сиромаштво и страх од последица климатских промена разликују од државе до државе. Једини аксиоматски став се може извући из показатеља стављања на чело листе страхова везаних за сукоб ислама и западне цивилизације и терористичких чињења исламистичких екстремиста без обзира да ли говоримо о становницима САД, Велике Британије, Немачке, или пак о житељима Норвешке, Данске или Финске (Суботић, 2012:11).

Све наведено нам показује како само разумевање овог бескрајно компликованог феномена води ка решењима која се у последње време одомаћено називају „одрживим”. Као илустрацију анимозитета према земљама западне цивилизације, нарочито је важно разумети и угао гледања земаља насељених већинским муслиманским становништвом, тј. разумети отпор који очигледно постоји према Западу. Као што је Пол Кенеди (Paul Kennedy) приметио, а Џон Еспозито у својој књизи „Несвети рат” пренео, мало Американаца се пита:

„Како ми њима изгледамо и како би то било када бисмо заменили места у свету (....) Претпоставимо да данас постоји моћна, уједињена арапско-муслиманска држава. Претпоставимо даље да су САД подељене на 12 или 15 земаља, са различитим режимима од којих су неки конзервативни и корумпирани. Претпоставимо да споменута велика арапско-муслиманска сила има носаче авиона који патролирају дуж наших обала, да њени авиони надлећу нашу територију, да нас њихови сателити посматрају сваког дана. Претпоставимо да су њихове мултинационалне компаније стигле у Северну Америку да црпе нафту, а корумпираним, конзервативним владама плаћају велике суме за то. Претпоставимо да та сила влада међународним институцијама као што су Савет безбедности и Међународни монетарни фонд. Претпоставимо да је у Северној Америци пре педесетак година успостављена посебна држава, са религијом и језиком који се разликује од наше културе и нашег језика, а да дивовска арапско-исламска сила њој увек даје подршку. Претпоставимо да нас та оријашка држава засипа културним порукама о положају жена, сексуалности, а које ми сматрамо увредљивим. Претпоставимо да нас стално подстиче да нешто мењамо, модернизујемо, поступамо глобално, тј. поводимо се за њом. Хммм (...) зар у таквој ситуацији многи Американци не би све више мрзели тог дива, желели му зло, па чак и покушавали наудити му? Мислим да је одговор потврдан” (Еспозито, 2008:132).

Литература:

1. Espozito, Džon (2008): *Nesveti rat: teror u ime islama*, Šahinpašić, Sarajevo
2. Huntington Samuel (1996): *The Clashes of Civilization and Remaking of the World*, Simon & Shuster, New York
3. Hamidulah, Muhamed, (1982): *Uvod u Islam*, Sarajevo

4. Hičens, Kristofer (2008): *Bog nije veliki*, Pešćanik, Beograd
5. Inaldžik, Halil (1974): *Osmansko carstvo*, SKZ, Beograd
6. Kulenović, Tarik (2008): *Politički islam: osnovni pojmovi, autori i skupine jednog modernog političkog pokreta*, Zagreb
7. Kuran Časni (1974): *Stvarnost*, Zagreb
8. Kincler, Klaus (2002): *Verski fundamentalizam*, Klio, Beograd
9. Luis, Bernar (2004): *Kriza islama*, Svet politike, knjga II, Beograd
10. Rasel, B. (1962): *Istorija zapadne filozofije*, Kosmos, Beograd
11. Stanovčić, Vojislav (2003): *Političke ideje i religija*, knjiga I, Čigoja štampa, Beograd
12. Stanovčić, Vojislav (2003): *Političke ideje i religija*, knjiga II, Čigoja štampa, Beograd
13. Subotić, Milovan (2012): *Uporedna analiza savremenog islamističkog ekstremizma u BiH i R. Srbiji*, Doktorska disertacija, Fakultet za evropske pravno-političke studije, Novi Sad
14. Subotić, Milovan (2010): *Geneza islamističkog ekstremizma*, Vojno delo/zima, Beograd
15. Telhami, Shibley (2001, novembar-decembar): *Defating Terror: Confront Supply and Demand*, Midle East Insight 16
16. Špengler, Oswald (1990): *Propast Zapada I-IV*, Književne novine, Beograd