

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Narcisa Šabić

Islam in demokracija

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Narcisa Šabić

Mentor: izr. prof. dr. Jernej Pikalo

Islam in demokracija

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

Zahvaljujem se mentorju izr. prof. dr. Jerneju Pikalu za mentorstvo in spodbudne nasvete, ki so me spremljali v času nastajanja tega dela.

Posebna zahvala za moralno podporo skozi študijska leta gre moji družini, možu ter prof. dr. Şahinu Uçarju in prof. dr. Gonci Bayraktar Durgun, ki sta mi pomagala v času, ko je moje diplomsko delo nastajalo v Istanbulu.

Islam in demokracija

Diplomsko delo zagovarja tezo o kompatibilnosti islama in demokracije. Osnovni cilj je bil ugotoviti, ali islam za združitev nudi ustrezno teološko-pravno argumentacijo. V prvem delu diplomskega dela je krajši zgodovinski pregled z nekaterimi ključnimi dogodki v času obstoja islamske države in vzroki za njen propad ter posledice, ki so razvidne v sodobnih muslimanskih skupnostih. Islamska intelektualna tradicija (vključno s sodobnimi avtorji – muslimani in nemuslimani) nudi rešitve, ki so za afirmacijo demokracije esencialnega pomena. Islamski reformisti poudarjajo pomen pravičnosti, svetovanja in predstavnštva, vlogo individualizma in kolektivism (človeškega intelekta in odgovornosti za človekove pravice) nasproti formalistom, ki s koncepti z islamskega prava in teologije delujejo zelo selektivno in ustvarjajo statične rešitve, njihov cilj pa je jasen: ohraniti *status quo*. Osrednji pomen suverenosti smo skušali pokazati z El Fadlovo metodologijo razlikovanja med besedili specifičnih kontekstov in tistimi, ki imajo bolj (ali popolnoma) zaprt pomen, ter njegovo idejo o posebnem, božanskem namestništvu ljudi na zemlji.

Ključne besede: islam, demokracija, suverenost, reformisti, formalisti.

Islam and democracy

This paper is focused towards the statement about compatibility of Islam and democracy. The main aim is to find out whether Islam offers appropriate theological and legal argumentation for the merger. In the first part, there is a short historical overview, which includes some key events that happened in the period of Islamic state, causes for its collapse and the consequences evident among Muslim communities today. The intellectual tradition of Islam (including contemporary authors – Muslims and non-Muslims) offers solutions, which are essential for affirmation of democracy. Islamic reformists are emphasizing the meaning of justice, consulting and representation, the role of individualism and collectivism (human intellect and responsibility for human rights) confronting the formalists, who operate very selectively with the concepts of Islamic law and theology. The goal within their solution is clear: to keep the *status quo*. The meaning of sovereignty with its central part in this paper is based on El Fadl's distinction between texts with specific context and those more or less static, and his idea of man as God's deputy on earth.

Key words: Islam, democracy, sovereignty, reformists, formalists.

KAZALO

1	UVOD.....	6
2	VZPON IN PADEC ISLAMSKE DRŽAVE.....	9
3	(A)POLITIČNOST ISLAMA.....	17
3.1	SUVERENOST BOGA IN/ALI ČLOVEKA.....	19
3.2	DRUŽBENA POGODBA.....	22
3.3	POSVETOVALNA VLADA.....	24
3.4	PRAVIČNOST.....	25
3.5	INDIVIDUALIZEM.....	29
4	IDŽTIHAD PROTI TAQLIDU.....	31
4.1	VLOGA ŠERIATA.....	33
5	VLADARJI.....	35
5.1	KRIZA IDENTITETE.....	36
6	STIK Z DEMOKRACIJO.....	38
7	ZAKLJUČEK.....	45
8	LITERATURA.....	49

1 UVOD

Ko je tvoj Gospod rekel angelom: "Na zemlji bom postavil namestnika," so vprašali: "Mar bo namestnik ta, ki bo na zemlji delal nered in prelival kri? Mi pa te slavimo in hvalimo in te, kot se spodobi, veličamo." Bog je odgovoril: "Jaz vem, česar vi ne veste"

Koran¹ (2005, 14).

Bog ne odpušča, ko gre za pravice, ki pripadajo ljudem – razen če ljudje ne oprostijo prvi. Z zahtevo po takšni pravici ne razpolaga Bog, ampak ljudje, ki jih se to tiče. Pravice muslimana se ne da odreči in odvzeti, dokler se jih ne odreče določena oseba. Niti sam vladar nima pravice zahtevati (ali derogirati) takšnih pravic. To je zaradi tega, ker vladar nima pooblastila, da bi deloval kot zastopnik določene skupine posameznikov glede njihovih specifičnih pravil. Vladar je tisti, ki ljudi predstavlja na splošno – v njihovih splošnih in nespecifičnih pravicah

(Al-'Arabi v El Fadl 2006, 21)².

Ena izmed pomembnih značilnosti koranske misli je njena polna odprtost svetu in življenju ter njena polna dinamičnost in dialektičnost. Človeku je v danem zgodovinskem obdobju in danih okoliščinah ter možnostih dovoljeno ustvariti svojo lastno predstavo in iskati ustrezno obliko za praktično uporabo določene koncepcije

(Đozo v Šahinović 2010, 208)³.

¹ V diplomskem delu so večkrat citirana poglavja (*sure*, ki se delijo na citate oziroma *ajete*) iz Korana. Uporabljen je prevod Erika Majarona (2005).

² Ibn al-'Arabi je zagovornik malikijske islamske pravne šole iz 12. stoletja.

³ Profesor Husein Đozo je islamski znanosti (še posebej na področju interpretacije Korana) prispeval znamenita dela.

Od smrti odposlanca Mohameda, ko je med drugim prišlo do velikega razkola med (današnjimi) suniti in šiiti, do razpada islamske države in nenazadnje sodobnega vsesplošnega etiketiranja islama z agendo, v kateri prevladujejo elementi fundamentalizma in terorizma na eni ter sekularizacijo na drugi strani, so v tej temni politični realnosti trije odlomki svetli primeri demokratičnih možnosti, ki jih odkrivajo islamske vede.

Porajajo se vprašanja, ki zadevajo pravice človeka kot posameznika in sestavnega dela neke skupnosti. Tudi če odmislimo negativne slike, ki se reproducirajo znotraj medijskega razgovora – ali (in v kolikšni meri) v islamskem svetu obstajajo dejanske demokratične možnosti?

Slika o pomanjkanju postulatov za zdrav demokratičen razvoj ne prihaja samo s strani medijev, temveč obstajajo tudi akademski tokovi, med katerimi prevladujejo neokonzervativni na eni (vzhodni ali muslimanski) in orientalistični (zahodni) na drugi strani. Onstran teh statičnih obstajajo v islamski intelektualni tradiciji tudi dinamična stališča, ki se kažejo v reformističnih interpretacijah mnogih avtorjev (muslimanov in nemuslimanov). Nekatere ideje segajo globoko v preteklost, druge pa lahko najdemo v delih sodobnih akademskih avtoritet.

S kritičnimi pogledi na okorno zapuščino in delovanje fundamentalističnih in sekularističnih sil je v okviru islamske teologije in filozofije moč najti fleksibilne rešitve. Glavna hipoteza je: islam in demokracija sta kompatibilna.

Za boljše predstavo politične slike islamskega sveta je v prvem delu diplomske naloge zajet zgodovinski pregled dogodkov in pojmovanj – vse od začetkov islama, vzpona islamske države do njenega propada. To tudi prispeva k boljšemu razumevanju posledic in ugotavljanju nekaterih sodobnih trendov, s katerimi so rezultirale.

Sledila bo analiza nekaterih ključnih konceptov (suverenost, posvetovanje, individualizem, pravičnost in družbena pogodba), s katerimi se analizira političnost islama oz. politični islam ali islamizem, ki prav tako velja za širok koncept. Z ozirom na tradicijo liberalno-demokratične zapuščine bomo iskali zahteve, na katerih morebiti (lahko) sloni t. i. islamska demokracija.

Osrednji del diplomskega dela bo nekoliko bolj poglobljen v koncepte s področja islamske teologije oz. tiste, ki so ključni pri razvoju islamskega prava. Poudarek bo na dihotomiji med sodobnimi, fleksibilnimi interpretacijami in tistimi, ki predlagajo pravne rešitve na podlagi

dognanj prejšnjih generacij. Posebno poglavje v diplomskem delu bo namenjeno vlogi šeriat⁴ v družbeno-političnem življenju.

Tretji del diplomskega dela bo sestavljen iz poglavij, ki bodo obravnavala (ne)demokratske elemente dejanskega političnega življenja muslimanov – politični sistemi v različnih delih islamskega sveta, predvsem pa vprašanje avtoritete v islamu, ki se poraja od smrti odposlanca Mohameda naprej. Pozornost bo usmerjena tudi na ljudstvo oz. muslimane kot skupnost in posameznike, ki so se tako na Vzhodu kot tudi Zahodu znašli v t. i. krizi identitete.

Nazadnje bodo prišla na vrsto splošna reagiranja globalnih muslimanskih skupnosti in intelektualcev o konkretni demokratizaciji islama in/ali islamizaciji demokracije. Vključena bodo tako odklonilna stališča (s pregledom osnovnih vzrokov – npr. vpliv kolonizacije) kot tudi stališča tistih, ki si demokracije v islamskem svetu želijo in jo pozdravljajo.

Analize problema kompatibilnosti islama z demokracijo se bomo lotili s pomočjo neempirične metode, in sicer metode analize sekundarnih virov. Na področju raziskovanja, ki zajema določene vidike političnosti islama, je bilo dokaj veliko napisanega. Metoda je med drugim primerna predvsem zaradi pomena izpostavljanja teh (znamenitih, a marginalnih) idej avtorjev. Naš namen je preveriti teoretsko težo njihovih spoznanj, in ali je ta sposobna odtehtati dominantne ideje nekaterih fundamentalističnih in sekularnih tokov. Predvsem pri analizi posameznih konceptov pa je uporabljena tudi jezikovna interpretacija (jezikoslovje, semantika) ter analiza diskurza.

Potrebno je dodati tudi nekaj o objektivnosti, čigar pomembnosti se zavedamo. Glede na to, da se bomo pri analizi ukvarjali v prvi vrsti z besedili, ki so čisto teološke narave, je treba pojasniti morebitno (navidezno) odsotnost skepticizma v diplomski nalogi, ki bi moral zadevati religijske razprave. Prehajali bomo namreč skozi ideje (večinoma) muslimanskih avtorjev in jih postavljali v (tudi zgodovinski) kontekst islamskega sveta. Skratka, ukvarjali se bomo z nekaterimi religijskimi koncepti, ki jih bomo poskušali reflektirati na polje političnega, pri čemer se bomo držali kritičnega pristopa.

⁴ Tur. *šeriat* (arab. *šari'a*) – islamsko versko pravo.

2 VZPON IN PADEC ISLAMSKE DRŽAVE

Skozi celo zgodovino človeštva je prisotno dejstvo – kot pojasnjuje Feldman (2008) – da nobena oblika oblasti po svojem izginotju ni bila ponovno vzpostavljena. To pravilo ne velja za dva sistema oblasti. Prvi je demokracija, ki se je prvobitno za kratek čas ohranila v Grčiji, nato pa je bila oživiljena v etapah skozi obdobje dva tisoč let in obstaja še danes. Drugi sistem vladavine, ki je najprej obstajal tisoč tristo let, je islamska država. Islamske vlade so bile na čelu mest, držav in transkontinentalnih imperijev od časa odposlanca Mohameda in vse do konca prve svetovne vojne. Kljub velikim časovnim in prostorskim razmikom so se te vlade vedno držale istih islamskih ustavnih zahtev, danes pa so pozivi k islamski formi oblasti ponovno v porastu.

V času prve faze islamske vladavine so vladarji vladali po božanskem zakonu, in sicer v obliki, ki se izraža skozi načela in predpise šeriata, ki je bil pojmovan institucionalno. Držanje šeriatskih načel in vpeljevanje zakona so pripomogli k legitimiranju islamsko koncipiranega sistema oblasti, k razvoju islamske ustavne teorije ter uporabi te teorije kot mehanizma oblasti. Dejstvo je, čeprav zveni neverjetno, da je islamska država trajala dlje kot mnogi sistemi vladanja.

Tradicionalna islamska država je skupaj z Otomanskim imperijem začela propadati že v 19. stoletju. Nepisana tradicionalna ustava in način oblasti sta bila spodkopana s strani temeljitih sprememb zakonodaje in pravnega sistema. Te reforme so se imenovali *tanzimat*. Spodkopale so avtoriteto učenjakov (verskih učenjakov oz. islamskih pravnikov) in ustvarile izčrpen sistem kodificiranih zakonov. Po ustavi je bila vlada takrat sestavljena iz zakonodajnega telesa in vladarja. Reforme niso bile nikoli zaključene.

Ko je sultan Abdulhamid II opazil, da bi lahko zakonodajalec oslabil njegovo moč, je kmalu uvedel spremembe, in ohranil svojo lastno suverenost in sistem kodificiranih zakonov. Pri tem ni bilo institucije, ki bi med njima vzpostavljala ravnovesje. Vlada imperija, ki je nekoč legitimnost iskala v zakonu, ki je temeljil na šeriatu in interpretaciji učenjakov, se je v relativno kratkem časovnem obdobju transformirala v avtokracijo ter sistem definiranih predpisov in zakonov.

Funkcioniranje islamskega načina izvrševanja oblasti je bilo nadalje oslABLJENO s porazom Otomanskega cesarstva v prvi svetovni vojni in delitvijo njegovega ozemlja, ki je pripadlo

Franciji in Angliji. Ti sta ohranili pravne kodekse, učenjakom pa so bile dodeljene nepomembne birokratske in religiozne vloge. Učenjaki nikdar več niso povrnili svojega statusa vira legitimacije ustavne avtoritete. Zadnji udarec je prizadejala Turčija s tem, ko je leta 1924 uradno zavrnila kalifat in sprejela sekularni način vladavine.

Islamska država je danes zopet popularna. Naklonjeni so ji tako državljani kot tudi politične stranke, takšen način vladavine pa je po iranski revoluciji leta 1979 in ustavnih referendumih v Afganistanu in Iraku postal tudi uraden. Znatno število državljanov v državah z muslimansko večino kot vir zakonodaje želi šeriat. V državah z velikim številom prebivalcev, kot sta Pakistan in Egipt, si ogromna večina šeriat želi kot edini vir zakona. Prav tako se v muslimanskih državah veliko glasov na volitvah donira ravno islamskih političnim strankam, čigar platforme promovirajo demokracijo, osnovne pravice, gospodarsko reformo, kot tudi odpravo korupcije, in sicer s pomočjo šeriata. Na takšen način naj bi nova islamska država od stare države ohranila tisto najboljše v kombinaciji z demokracijo, religija pa bi se nahajala v samih temeljih takšne države.

Porajajo se vprašanja o tem, zakaj so muslimani v sodobnem času pripravljeni sprejeti način vladavine, ki bi se lahko pojmoval kot arhaičen. Pozivi k vrnitvi vladavine šeriata so kompleksne narave. Nekaj dejavnikov:

- neuspeh sekularne avtokracije;
- privlačnost religije zaradi njene skrbi za socialna vprašanja v svetu negotovosti;
- potreba po duhovni revitalizaciji;
- želja po ekonomski in socialni stabilnosti ter
- prevlada avtokracije.

Neuspele reforme otomanskih teritorijev in kolonialna osvajanja so utrli pot deviacijam in omejitvam v modernih državah muslimanskega sveta. Čeprav so mnoge izmed teh držav sposobne zaščititi politični režim v okviru svojih meja, niso uspele legitimizirati svoje moči in moralne avtoritete za državljane. Največje število sodobnih držav, kjer v prebivalstvu prevladujejo muslimani, karakterizira pomanjkanje politične pravičnosti.

Na splošno rečeno se lahko neuspeh moderne muslimanske države pojasni z naslednjimi dejavniki:

- pomanjkanje političnega razreda zakonskih in pravnih elementov (ti bi lahko prevzeli vlogo, ki je nekoč pripadala učenjakom);
- močna vojska in tajna policija ter
- ekonomske deformacije (še posebej tiste, nastale zaradi nafte na Bližnjem vzhodu).

Poleg teh dejavnikov lahko tudi impresivna zgodovina islamske države pojasni nedavno renesanso islama kot politične sile. Moderna islamsko orientirana politika zahteva pravičnost in zakon, ki se naslanjajo na božanske napotke. Najboljši primer tega, kako zakon ustvarja vladarja (in ne obratno), so sunitske islamske države iz preteklosti.

Takšen način razmišljanja pomeni, da vlada ne funkcionira z enostranskim odločanjem, ampak po načelu ravnovesja moči. Institucije bi morale nujno razvijati in izvesti islamski zakon. Zakon nima doma, če ni institucij, ki niso utelešene v centralnem nosilcu oblasti. V preteklosti so vlogo teh institucij imeli ravno učenjaki.

Islamisti sodobnega časa iščejo novo državo, ki bi temeljila na božanskih zakonih in bila vodena po demokratičnih načelih. Danes ne stremijo k vzpostavitvi vrste učenjakov, ki niso voljeni. Namesto tega se nova islamska država pojmuje kot zlitje liberalne demokratične ureditve in islamskih vrednot. Napisani ustavi Iraka in Afganistana sta izrazita primera takšne ureditve. Kljub praktičnim omejitvam sistema upravljanja v obeh državah, bi se lahko napetosti med islamom in demokracijo razrešile z vzpostavo ustave, ki združuje oba načina mišljenja. Vzpostava islamske demokracije naj bi torej bila možna. Ustavi Afganistana in Iraka trenutno zagotavljata naslednje:

- enakost med moškim in žensko;
- izbira zakonodajnega telesa, ki ima možnost sprejemanja zakona;
- ustanavljanje visokih sodišč, ki imajo pristojnost soditi o (ne)ustavnosti določenih zakonov;
- islam kot osnovni vir zakonodaje in

- prepovedano je sprejetje katerega koli zakona, ki ni v skladu z osnovnimi postavkami islama.

Kljub neuspehu islamskih držav, ki so jih neposredno vodili učenjaki, so volivci v mnogih islamskih državah še vedno močno zavzeti za islamsko vladavino. Kjer koli volitve niso prepovedane, so islamistične stranke ostale popularne. Nekaj primerov:

- volitve v Alžiriji, leta 1990;
- relativni uspeh šiitskega Hezbolaha v Libanonu,
- pluralnost šiitskih islamistov v Iraku;
- uspeh islamistov v sunitskih območjih v Iraku;
- vlada na čelu s Hamasom v Palestini, leta 2006 in
- kontrolirane volitve v Maroku, Egiptu, Jordaniji, Bahrainu in Kuvajtu.

Islamski volivci prihajajo iz vseh demografskih področij muslimanske družbe, kljub temu pa vsi poudarjajo, da je prioriteta socialni servis za revnejše državljane. Skratka, islamska politična platforma ostaja (in je nazorna kot) zelo znano gibanje v arabskih državah. Zmerni muslimani sprejemajo nenasilne metode komunikacije, medtem ko so hibridne vojno-politične stranke (kot sta Hezbollah in Hamas) kot metodi naklonjene tudi nasilju.

Prav tako je bila islamistična politika uspešna v Turčiji, kjer je zmerna islamska stranka pospešila svoj načrt za pridruževanje Evropski Uniji. Njen vodja, Recep Tayyip Erdoğan, je bil iz politike najprej izgnan, zaradi tendenc k islamu še preden je svojo stranko pripeljal na oblast. V Pakistanu (uradno: Islamska Republika Pakistan) so na volitvah sodelovale tudi islamske politične stranke, islam pa je sprejet kot ustava. Visoko sodišče se ukvarja z vprašanji islamskega zakona.

V prihodnosti bi naj, tako v državah z avtokratičnimi vlada, lahko pričakovali večjo javno usmerjenost k islamu, čeprav znatnih sprememb naj ne bi bilo še nekaj časa. Kljub temu islamistično gibanje še vedno izvaja močan pritisk na vlade v muslimanskem svetu, in sicer z vse močnejšim pozivom k šeriatu v demokratizirani obliki. Ustavne spremembe v državah, kot so Afganistan, Pakistan in Irak, bodo še naprej izvajale pritisk za prekinitev nasilja in neefektivne

vlade. Obstajal naj bi trend – privlačnost te platforme temelji na idealih funkcionalne vlade; vse dokler bodo mogočni vodje vladali brez opozicije, ideal ne bo postal resničnost (Feldman 2008).

Po Oweni (1992) je zgodovinski kontekst na Bližnjem vzhodu religioznosti omogočil spodbudo, ali pa jo je znatno povečal. Sodobni svet v politiki islama se začne v 12. stoletju z vpeljavo zahodnih tržnih in kazenskih kodeksov v Otomansko cesarstvo. Čeprav sta bila prepoznavna dva ločena prava, in sicer religiozno (*šeriat*) in sultanovo (*Qanun*), je z obema upravljalo isto osebje. Vzpostavili so enoten sistem, ki se je iz vseh smeri krepil vzajemno. S širitvijo pozahodnjениh sodišč (*nizamiye*), s katerimi je upravljalo ministrstvo za pravosodje, se je ta uniformnost pretrgala, poleg tega pa se je možnost za ločitev med religijo in državo zdela vse večja, o čemer predhodno ni bilo mogoče niti razmišljati. To je bil novi temelj za nov tip politike za časa vladavine Abdul-Hamida II (1876–1909), ki se je skupaj s svojimi svetovalci trudil instrumentalizirati islam zavoljo integracije muslimanskih ljudstev v cesarstvu in legitimiranja sultanove oblasti. Enaka ločitev je z vzpostavitvijo Turške republike služila kot temelj za politiko sekularizacije s ciljem zmanjšanja moči vpliva religije na državno politiko, in sicer z direktnim napadom na religijo.

Druga inovacija 19. stoletja s pomembnimi posledicami za religiozno politiko je bila otomanska reakcija na evropske pritiske za zagotovitev pravne enakosti kristjanom in judom. Šlo je za kombinacijo splošnih deklaracij univerzalizma in skupnostnih okvirjev, ki so ljudem različnih sekt in religij omogočali (in so jih celo pri tem spodbujali) ohranjanje njihove lastne etnične identitete in jezika.

Odgovor nekaterih muslimanov z Bližnjega vzhoda je po Owenovi generalizaciji zavzel dve poziciji oz. obliki, ki sta obe temeljili na novonastalem konceptu religije, ki je od politike in države tokrat nekaj različnega. Eden je bil (egiptovski in otomanski) poskus legitimacije islama v modernem kontekstu, in sicer tako, da so v islamski politični teoriji iskali koncepte, ki bi lahko enakovredno nasprotovali močnim zahodnim konceptom, kot so demokracija, konstitucionalizem in suverenost ljudstva. Z drugim so nasprotovali grožnji sekularizma, in sicer so ustvarili 'dežnik' institucij, v katerih bi lahko dober musliman nadaljeval s prakticiranjem svoje religije brez vmešavanja. Poleg tega so pritiskali na državo v nameri, da ponovno umesti šeriat kot

temelj celotne pravne ureditve (očiten in nedvomno najvplivnejši primer so Muslimanski bratje, ustanovljeni leta 1928 v Egiptu) (Owen 1992).

Dalia Mogahed in John L. Esposito (2007) menita, da se v muslimanskem svetu in na Zahodu načini za doseganje demokratične vladavine razlikujejo. Čeprav mnoge muslimanske in zahodne vlade govorijo o demokraciji, večina muslimanov meni, da ločitev med religijo in državo ni potrebna. Islam in demokracija naj bi bila v enaki meri ključnega pomena za kvaliteto življenja in nadaljnjega razvoja muslimanskega sveta. Politika in islam se mešata v Maroku, Egiptu, Pakistanu, Jordaniji, Indoneziji in Maleziji, kjer so islamsko usmerjeni kandidati uspešni tako na splošnih kot tudi lokalnih volitvah. Hkrati je razširjena podpora šeriatu. Za razliko od splošnega mnenja na Zahodu (šeriat kot primitiven in oster zakonik), šeriat muslimanom predstavlja nekaj popolnoma drugega. Šeriat dobesedno pomeni *pot k vodi*. Ko se uporablja v religijskem kontekstu, pomeni *pot k Bogu*, in simbolizira tako duhovno kot družbeno vodilo. Muslimanu v osebem in javnem življenju predstavlja moralni kompas. Tako, kot je raznolika muslimanska skupnost, je raznoliko tudi pojmovanje zahteve po šeriatu kot izvoru zakonodaje.

Razloge za odsotnost demokracije v muslimanskem svetu bi morali najprej iskati v politiki in zgodovini in šele nato v religiji. Prehod od monarhij do modernih demokratičnih držav, od kraljestev božanske pravice do modernih nacionalnih držav je trajal stoletja, in vendar se je v tem procesu trpelo v revolucijah in državljanskih vojnah. Vlade v muslimanskem svetu, nastale po drugi svetovni vojni, so stare le nekaj desetletij.

Enako pomembno je dejstvo, da so muslimani nekaj stoletij živeli v evropski kolonialni vladavini. V sredini 20. stoletja, ko so mnoge dežele postale nacionalne države, so njihove meje in vladarji (ki niso bili izvoljeni) pogosto bili izbrani s strani kolonialnih sil. V južni Aziji so Britanci Indijski polotok ločili v Indijo in (zahodni in vzhodni) Pakistan, preden so dosegli neodvisnost. Večinsko muslimanska država Kašmir je postala del Indije. Za tem je bil svet priča vojskovanju med muslimani in hindujci, milijonski migraciji in posledično državljski vojni med zahodnim in vzhodnim Pakistanom, kar je peljalo k nastanku Bangladeša. Konflikti v Kašmirju pod vladavino Indije se nadaljujejo še danes.

Na Bližnjem vzhodu so Francozi ustvarili meje današnjega Libanona, Britanci pa so vzpostavili meje Kuvajta in Iraka ter ločili Palestino in Jordanijo. Hašemitska brata Abdullah in Faisal iz

Arabije sta postala kralja Jordanije in Sirije. Faisal je kasneje postal kralj Iraka. Leta 1950 je Jordanija uradno priključila Zahodno obalo, s čimer je število svojih prebivalcev potrojila in ustvarila situacijo, v kateri je manjšinska jordanska vlada vladala večinski palestinski populaciji. V 50-ih in 60-ih so monarhe v Egiptu, Siriji, Libiji in Iraku nadomestili vojaški vladarji in hunte. Bližnji vzhod je bil torej označen s primanjkljajem politične stabilnosti za najmanj zadnje stoletje. Mnoge muslimanske države so še vedno monarhije, ali so vladane s strani vojske ali nekdanje vojaške diktature.

Arbitrarne meje in neizvoljeni vodje so proizvedli šibke nacionalne države z nedemokratskimi vladami, ki so krepile kulturo avtoritarizma. Nevladne organizacije, ki so ključne pri podpiranju demokracije (od političnih strank do sindikatov, izobraževalnih in socialnih služb, strokovnih in človekoljubnih organizacij ter medijev), so bile s strani države nadzorovane ali pa sploh niso obstajale. Prav tako so mnoge države trpele zaradi propadlega gospodarstva in politične korupcije. Evropa in Amerika naj bi takšne pogoje ignorirali, in sta, da bi si v času hladne vojne pridobili zaveznike (in s tem zagotovljen dostop do nafte), v muslimanskem svetu podpirali avtokrate.

Dober primer kompleksnih vplivov evropskega imperializma je Iran. Čeprav ni bil nikoli uradno koloniziran, sta si tako Rusija kot Britanija prizadevali za čim večji vpliv. Britanci in Sovjeti so na mesto šaha postavili zelo mladega Mohammada Rezo Pahlavija (zamenjali so njegovega očeta). Leta 1951 sta iranski parlament in popularni, demokratično izvoljeni premier Mohammad Mossadegh nacionalizirala iransko naftno industrijo. Obveščevalne agencije Velike Britanije in Združenih držav naj bi v državnem udaru leta 1953 Mossadegha uspešno vrgli z oblasti, in država se je premaknila k avtokraciji pod šahom (Mogahed in Esposito 2007, 34–41).

Na Bližnjem vzhodu se še vedno, kot sta že v 90-ih govorila Bill in Springborg (1994), odvija politični razvoj v turbulentnih spremembah, ki jih prinaša modernizacija v dialektičnem spopadu z vseprisotno močjo tradicije. To je temeljna realnost tega območja. Tradicionalni vladarji, revolucionarni sveti, avtoritarni vodje in vladajoče religiozne elite živijo eni z drugimi. Tukaj noben politični sistem ni imun na državni udar niti na odgovor nanj. Interno nasilje, ki sta ga zanetila družbenopolitično nezadovoljstvo in napetost med posameznimi območji zaradi nerešenega arabsko-izraelskega konflikta, je postalo integralni del prizorišča. V družbi in med

posameznimi družbami sobivajo najrevnejši in najpremožnejši. Ljudstva se soočajo z gospodarskimi težavami, politično krizo in osebno negotovostjo vse od Maroka in Alžirije na vzhodu do Afganistana in Pakistana na zahodu.

3 (A)POLITIČNOST ISLAMA

Kot pojasnjuje Della Porta (2003, 7), je vpliv različnih pristopov k politiki kot tudi vpliv razvoja raziskav o politični stvarnosti dejansko težnja specifične zasnove politike. Raziskava o politiki izhaja iz pojma države in pojma moči. Pristop v politični znanosti, ki je prepletel prvine navpičnega etatičnega pojmovanja politike s pozornostjo, ki je bila posvečena različnim vzvodom (le-te je možno uporabiti v politični igri) ter oblikoval pojem političnega sistema, je doživel velik uspeh v 60-ih letih. Analize politike v novejših raziskavah nihajo med pozornostjo, posvečeno prepoznavanju specifične vloge politike pri oblikovanju kolektivnih norm, identitete oz. vloge (iz katere izhaja neoinstitucionalistični pristop), ter med pozornostjo, ki je posvečena dejanjem v obrambo individualnih interesov (t.j. obramba, ki je značilna za racionalni pristop k politiki).

Nemogoče je, da se islama politika ne tiče, kajti bil je političen že od samega začetka. Kot pravi Pašić, je njegov pojem zelo splošen – predstavlja način življenja, vse skupaj pa je bilo do leta 1924 kot celota združeno v kalifatu (Pašić 2005, 17). Po Hofmannu ne gre za sakralizacijo, ampak za islamizacijo politike, in ne sprejema trditev Muhammada Saida Ashmawija, ki pravi, da je Bog hotel, da bi islam bil religija, ljudje pa so iz njega naredili politiko (Ashmawi v Hofmann 2000, 91).

Islam ne beži od tostranstva, ampak je razmerje med tostranstvom (*dunya*) in onostranstvom (*ahira*) enakovredno, kar ga naredi za eminentno politično religijo. Bog je hkrati transcendenten in imanenten. Koran (2005, 302) v 77. citatu poglavja Al-Qasas (Pripoved) pravi: “S tem, kar ti je naklonil Gospodar, si prizadevaj doseči oni svet. A ne pozabi niti svoje naloge na tem svetu! Delaj dobro drugim, kakor je bil Gospodar dober s teboj! Ne povzročaj nereda na zemlji, zakaj Gospodar ne mara takšnih, ki povzročajo nered.”

K pasivnosti islama je po Qutbu⁵ (v Hofmann 2000, 91) veliko prispeval sufizem – misticizem naj bi islam, ki je odločen in dinamičen, prikrajšal za voljo po oblikovanju sveta in sčasoma opil

⁵ Sayyid Qutb (1906 – 1966), med drugim uradnik v egiptovskem ministrstvu za izobrazbo, literat in tolmač Korana, se je leta 1950 pridružil Muslimanskim bratom. Pod Nasserjevimi režimom preстал 10 let zaporne kazni. Znan je kot utemeljitelj sodobnega fundamentalizma.

celotno muslimansko družbo – t.j. Qutb označil za korupcijo islama že v 14. stoletju; nekatera sufijska (npr. maroška) bratstva so se depolitizirala in so obtožena nepatriotskega pacifizma ter sodelovanja s kolonizatorskimi oblastmi. Islam sam po sebi želi biti v politiki in gospodarstvu. Musliman se tako ne more zadovoljiti z izgovarjanjem *šehade*⁶, temveč mu sunna med drugim nalaga, da zlo odstranjuje z roko, jezikom in s srcem.

Islam kot religija in država (*din wa daula*) za razliko od Zahoda integrira politično in ruši sekularizirani in evrocentrični pojem religije. Opazna je razlika med krščanstvom in islamom v političnem smislu: Jezus (*'Isa*) ni bil iz vladajoče družine in ni odraščal v glavnem mestu judovskega kraljestva. Sodni dan je pričakoval za časa svojega življenja – verniki so bili prvi in zadnji. V tem pričakovanju konca je bilo torej nesmiselno, da bi se ukvarjal z vzpostavitvijo države, predvsem pa zaradi tega, ker se Jezus ni imel za ustanovitelja nove religije, ampak za reformatorja svojega judaizma. Mohamed pa je rojen v Meki (politično-gospodarski center Arabije) v družini z dednimi državno-političnimi funkcijami in je mislil tako na opcijo Konca kot tudi na opcijo nadaljevanja toka zgodovine; ko so bili muslimani do krvi preganjani, niso samo migrirali, temveč so leta 622 vzpostavili lastno državo, ki jim je predstavljala eksistenco. *Umma*⁷ je v zgodovino vstopila kot nacija, katere državljanstvo prvič in zadnjič ni temeljilo na jeziku, barvi kože in poreklu, ampak na skupni veri (Hofmann 2000).

Kot pojasnjuje Hamidullah, je šlo pri mestni državi Medini za združenje samostojnih vasi, ki so bile naseljene z Judi in neverujočimi Arabci – narava te države je terjala točno določeno toleranco. Dokumenti o tem so ohranjeni; prve pogodbe so bile sklenjene z nemuslimanskimi sosedi in so bile vedno dosledno upoštevane, kajti izpolnjevanje obljub je koranska dolžnost, v nasprotnem primeru je zagrožena kazen na onostranstvu (Hamidullah 2003, 142–143).

Muslimani so zgodovinsko pozvani k obveznemu kreiranju (po možnosti ene) države, ki bi zajemala vse vernike in jim zagotavljala enakost, pravičnost, blagostanje, svobodo in čast, na kar kaže Koran (2005, 51) s 110. citatom poglavja Ali'Imran (Amramova družina): “Od vseh skupnosti, ki so kdaj živele, ste vi najboljša. Dobra dela zapovedujete, od slabih pa odvrčate in

⁶ Prvi temelj islama – verovanje v Enega Boga Allaha in da je Mohamed Božji služabnik in odposlanec.

⁷ *Umma*, ummet – islamska skupnost, skupnost vseh vernikov (*ummat al-mu'minin*), celoten muslimanski svet.

v Gospodarja verujete. Za slednike Knjige bi bilo boljše, če bi prav verovali. Med njimi so verniki, večina pa je grešnikov.”

Kalifat je bil simbol politične enotnosti islama, zato je njegov propad muslimanski svet globoko prizadel, želja po njem pa ostaja; veliko muslimanskih pravnikov se ni moglo sprijazniti z dejstvom o nastanku sveta muslimanskih nacionalnih držav v 20. stoletju, razdeljenega z bivšimi kolonialnimi mejami in s tem, da bi islam moral importirati nacionalno državo, ki je evropski produkt iz 16. stoletja z vsemi sekularnimi strukturami. Ideal o muslimanski enotnosti je bil rešen (že pred 500 leti po Ibn Tymiyyi) z razumevanjem o za prihodnost islama večji pomembnosti enotnosti *umme* in šeriata od enotnosti države in kalifata (Ibn Tymiyya v Hofmann 2000, 95). Po Qutbu (Qutb v Hofmann 2000, 95) je ta misel formulirana v naslednjem:

- nacionalizem *umme* je vera;
- država *umme* je islamski svet (*dar el-Islam*);
- vladar *umme* je Allah in
- ustava *umme* je Koran.

Po šeriatu za idealno državo ni zahtevana točno določena državna forma; državna organizacija mora ustrezati stopnji razvoja in tradiciji. Lahko je npr. monarhija (Koran v suri En-Naml (Mravlje) dokaj obširno govori o racionalni in pravični kraljici iz Sabe), republika (prva islamska država v Medini) itd., v nobenem primeru pa šeriat ne zahteva teokracije (Iran). Skratka, ključnega pomena za sintezo posamezne države z islamom je vladavina s širokim konsenzom, odobravanje večine v okviru vzpostavitve pogodbenega razmerja med vlado in ljudstvom, ki bo reguliralo pravice in dolžnosti obeh strani (*contrat social baya'*) (Hofmann 2000, 91–96).

3.1 SUVERENOST BOGA IN/ALI ČLOVEKA

V zgodnji zgodovini islama so se prva vprašanja božanske politične oblasti porajala v skupini, ki se je imenovala Haruriyya (kasneje znani kot Haradžiti). Kot pojasnjuje El Fadl (2006, 11), so nasprotovali četrtemu pravičnemu kalifu 'Aliju ibn Abi Talibu. Haradžiti, ki so bili sprva 'Alijevi pomočniki, so se mu uprli, ko je problem političnega zanikanja legitimnosti svojega vladanja (kalifata) s strani opozicijske politične frakcije (na čelu z Mu'awiyo) poskušal rešiti s pogajanjem. Arbitražo je sprejel pod pogojem, da se sodelujoči zaobljubijo s Koranom ter da dajo šeriatu popolno nadvlado. Ampak Haradžiti, ki so bili puritanci in fanatiki, so verjeli, da Božji zakon nedvomno podpira 'Alija. Arbitražo so odklonili kot nezakonito, saj so nanjo gledali kot izziv Božji suverenosti. Menili so, da 'Alijevo obnašanje (s prenosom odločanja na človeka) kaže na njegovo pripravljenost k temu, da postavi pod vprašaj Božjo supremacijo. Razglasili so ga kot izdajalca Boga. Po tem, ko so napor za doseg miru propadli, je bil nad 'Alijem izvršen atentat. Na oblast je prišel Mu'awiya in se ustoličil kot prvi kalif Umayyadske dinastije.

Anegdotska pričevanja o debati med 'Alijem in Haradžiti kažejo očitne tendence v zvezi s pomenom legalitete in implikacij vladavine prava. V enem izmed teh pričevanj so člani Haradžitov obtožili 'Alija, ker je sprejel razsojevanje in oblast (*hakimiyya*) ljudi, namesto da bi se uklonili Božjemu zakonu. 'Ali je povabil ljudi, da se okoli njega zberejo, nato je prinesel velik primerek Korana. Dotaknil se ga je in mu ukazal, naj ljudem govori in jih pouči o Božjem zakonu. Ljudje so presenečeni zakričali, da Koran ne more govoriti, saj ni človeško bitje. 'Ali je odvrnil, da je ravno to hotel poudariti – Koran je samo črnilo in papir, in sam ne more govoriti, ljudje pa so tisti, ki ga postavijo v funkcijo po svojih omejenih lastnih presoajah in mnenjih.

Takšne zgodbe so predmet številnih interpretacij, a omenjena reflektira dogmatsko površnost razglasa o Božji suverenosti, kar podpira človeško omejenost – slogani, ki so jih lansirale sodobne fundamentalistične skupine, so skoraj identične vzklikom Haradžitov o tem, da ni oblasti razen Božje (*la hukma illa li'llah*). Ti so bili predvsem poziv k priznanju simbolizma legalitete in supremacije zakona, kar je kasneje preraslo v odprto radikalno zahtevo po jasni črti ločevanja zakonitega od nezakonitega.

Za vernike je Bog mogočni in edini Gospodar nebes in zemlje. Toda ko gre za politični sistem, argumenti o tem, da je Bog edini zakonodajalec, potrjujejo fatalno fikcijo, ki se je iz perspektive islamske teologije ne da obraniti – to bi po tem takem pomenilo, da naj bi imeli nekateri ljudje popoln dostop do Božje volje in da lahko ljudje postanejo popolni izvrševalci božanske volje, ne

da bi pri tem vmešali svojo človeško presojo in čustva. Poleg tega zahteve po božanski suverenosti predvidevajo reguliranje vseh medčloveški odnosov s strani božanskih zakonov, ter da je šeriat popoln moralni zakonik, ki regulira vsako situacijo. Izključena je možnost, da Bog tega ne zahteva, in da pušča ljudem znaten prostor pri reguliranju njihovih lastnih odnosov in zadev, vse dokler se držijo minimuma standarda moralnega zakonika, ki vključuje ohranitev in promocijo človeškega dostojanstva in blagostanja.

Po koranskem diskurzu je Bog, zaradi čudeža človeškega intelekta, vsem živim bitjem ukazal, naj se človeku poklonijo. Človekov intelekt se navaja kot eden izmed dokazov oz. veličanstvenih izrazov Božje stvaritve, človek pa je kot najpopolnejša Božja stvaritev simbol božanskega – iz tega izhaja moralna posvetitev k zaščiti integritete in dignitete človeka. Božja suverenost ljudi torej ne razbremenjuje odgovornosti in potrebe po delovanju.

Če Sveti tekst predstavlja edini legitimni vir zakona, in je človeški intelekt nepomemben, ostaja Božja suverenost zgolj instrument diktature in prepreka na poti k demokraciji. Spoštovanje Božje suverenosti se kaže v ohranjanju moralnih vrednot, kajti te reflektirajo bistvene lastnosti božanskega. S tem, ko človek išče načine, kako naj se približa božanski lepoti in pravičnosti, to ne pomeni, da želi Božjo suverenost degradirati, ampak jo s tem časti (El Fadl 2006).

V zvezi z umestitvijo Svetih tekstov Negri in Hardt (2003) govorita o t. i. islamskem fundamentalizmu. Pri tem medijskem pojmu (ki je danes rezerviran izključno za islam, sicer pa je oznaka raznovrstnim družbenim formacijam) ne gre za eno izmed glavnih nevarnosti za svetovno stabilnost in red, kot so to navajali teoretiki konca zgodovine in ideologi geopolitike (na primer Huntington in Brzezinski). Fundamentalizem je s postkolonialističnimi in postmodernističnimi teorijami še en simptom prehoda k *Imperiju*. To je kompleksen pojem, ki je bil zreduciran na nestrpen in nasilen (predvsem pa protizahodni) verski fanatizem. Islamski fundamentalizem postavlja svete tekste v center političnih konstitucij, prav tako pa postavlja imame na položaje politične oblasti, ker je bila kulturna in politična modernizacija proces sekularizacije.

Kot pojasnjuje Fazlur Rahman (v Negri in Hardt 2003, 129), se lahko vračanje prehodnim karakteristikam v zgodovini muslimanov kot fundamentalizem označi le v primeru, če gre za interpretacije, ki temeljijo na Koranu in Sunni (praksa odposlanca Mohameda). Tisto, kar

islamske fundamentalizme združuje najbolj koherentno, je odločno nasprotovanje modernizaciji in moderni. Njegove sodobne oblike ne predstavljajo vrnitve k preteklim vrednotam in družbenim oblikam – islamski fundamentalizem je paradigmatičen v smislu njegove postmodernistično zavrnjene moderne, ki evroameriški hegemoniji služi kot orožje.

Osnovno gonilo postmodernističnega fundamentalizma je protizahodnost, zato v bistvu predstavlja veliko novost; klasični modernizem je mišljen izključno kot sila vesternizacije. Še bolj bistvena novost pa je zavračanje novih oblik imperialistične oblasti, kar prispeva k sodobni oživitvi fundamentalizma. Iz tega sledi, da bi lahko kot prvo postmodernistično revolucijo razumeli ravno iransko revolucijo, ki svetovni trg odločno zavrača (Negri in Hardt 2003, 127–130).

3.2 DRUŽBENA POGODBA

V zgodovini islama se da zaslediti tudi teoretski inštrument, kot je družbena pogodba. Njeno umeščanje datira že v času, ko so nastajale zasnove islamske države in političnosti. Teorija družbene pogodbe je bila še posebej pomembna v obdobju evropskega razsvetljenstva, najbolj znani predstavniki pa so Hobbes, Locke in Rousseau. Glavni namen teh teorij je bil ponuditi logično osnovo za določen režim, kar je bilo najbolj zaželeno med posameznimi teoretiki na podlagi poziva racionalnega samointeresa navadnih ljudi. Iz zgodovinskega vidika je tradicija nastala zaradi tega, ker je z razsvetljenstvom izginila možnost upravičevanja političnega sistema na podlagi sklicevanja na tradicijo ali teološke argumente v smislu Božje volje ali božanske pravice kraljev (Robertson 2004, 447–448).

Posamezniku je priznana individualnost, vendar s tem postane podložnik. S sklenitvijo pogodbe je zavezan vladarju. Po Rousseauju naj bi bila skupnost skupaj s svojimi močmi in premoženjem izročena. Glavni namen pogodbe naj bi bila ohranitev pogodbenikov in natančna določitev pravic in dolžnosti suverenov in državljanov (Lukšič in Pikalo 2007, 131).

Družbena pogodba po Hobbesu temelji na razlikovanju strasti in interesov. Sklenjena naj bi bila z namenom ohranitve interesov posameznikov – posameznike naj bi predvsem branila pred strastmi drugih in lastnimi strastmi (Lukšič 2002, 514).

Koncept družbene pogodbe M. A. Muqtedar Khan (v El Fadl 2006, 39) postavlja v obdobje po letu 622, ko se je odposlanec Mohamed izselil iz Meke v Jasrib (kasneje se mesto preimenuje v Medino) in vzpostavil prvo islamsko državo. Ta je bila zasnovana na tripartitnem sporazumu (*Medinski sporazum*), ki so ga podpisali Muhadžiri (muslimanski priseljenci iz Meke), Ensariji (medinski muslimani) in Jehudiji (judi). S tem sporazumom je vzpostavljena federacija skupnosti, ki so uživale iste pravice in dolžnosti. Ta sporazum je izredno poseben zgodovinski primer dveh teoretskih konstrukcij, ki sta vplivali na razvoj moderne teorije o demokraciji – ustave in družbene pogodbe, in kot takšen naj bi moral imeti velik pomen v slehernem teoretskem razmišljanju o islamski državi. Avtorja moti ignoriranje tega primera, kar naj bi prispevalo k obrambi posebnega položaja islamskih pravnikov v okviru družbe.

Odposlanec Mohamed je – skladno s svojim vzornim značajem, ki ga opisuje Imam Tirimzi (1997) – na osnovi Medinskega sporazuma v Medini vladal s strinjanjem in v okviru dogovora s prebivalci in prebivalkami mesta. Medinski sporazum ni vsiljeval šeriatskega zakona, niti so bili zakoni nad sporazumom. Božje koransko sporočilo ni na noben način spodbijalo načela sporazuma, čeprav je tudi sama vsebina sporazuma štela islamska načela enakosti, dogovarjanja in soglasja pri upravljanju države. Avtor meni, da bo v muslimanskih družbah avtoritarizem triumfiral nad demokracijo vse, dokler se bodo v disciplini islamskega prava islamski pravniki osredotočali na obdobje po odposlancu Mohamedu in ga favorizirali v primerjavi z njegovo prakso.

Tako islamska demokracija ne bo zgolj čista diktatura islamskih pravnikov. Medinsko povelje je temelj islamske demokracije, poleg islamske pravne misli (*usul al-fiqh* in *fiqh*) pa je treba upoštevati tudi druge dele islamske intelektualne tradicije, ki so teologija (*kalam*), sufizem (*tasawwuf*) in filozofija (*falsafa*). Obstajajo stotine islamskih šol in univerz, ki izobražujejo na stotine tisoč pravnih učenjakov, in skoraj nič političnih teoretikov ali filozofov (Khan v El Fadl 2006, 39–42).

3.3 POSVETOVALNA VLADA

Le po Gospodovi milosti si blag z njimi; če pa bi se ti čelo namrščilo in srce otrdelo, bi naglo pobegnili od tebe. Zato jim odpuščaj in prosi, naj jim bo odpuščeno. O vsem se posvetuj z njimi. Ko se za nekaj trdno odločiš, se opri na Gospoda! On resnično ljubi vse, ki se oprejo nanj.

Koran (2005, 56)

Tistim, ki se odzivajo svojemu Gospodarju, ki redno molijo, ki se posvetujejo med seboj o pomembnih stvareh in ki razdelijo del tega, s čimer jih oskrbujemo.

Koran (2005, 379)

Napotki v Koranu za odposlanca Mohameda, ki ga spodbujajo k rednemu konsultiranju z muslimani glede vseh pomembnih vprašanj, po El Fadlu (2006, 17) navajajo na to, da se družba, ki ureja zadeve skozi določeno obliko svetovalnega procesa, misli kot dostojna Boga.

Obstajajo mnoga zgodovinska pričevanja o tem, da se je odposlanec glede zadev države redno posvetoval s svojimi prijatelji (*ashabi*). Nadalje je kmalu po njegovi smrti koncept *šura* (konsultativno odločanje) postal simbol, ki poudarja pomen participatorne politike in legitimitete. Napaka o njeni neuporabi in neohranitvi je *šura* postala skupna tema v zgodbah o zatiranju in upor. Na primer – odposlančev sorodnik 'Ali je očital drugemu kalifu Omeru ibn Hattabu in prvemu kalifu Abu Bakru, da nista spoštovala *šure*. Namreč, Abu Bakr je bil imenovan za kalifa v odsotnosti odposlančeve družine. Opozicija je prav tako obtožila tretjega kalifa Osmana ibn Afana, da je prekršil pravila *šure* zaradi vpeljave nepotizma (*al-istibdad*) in avtokratske politike.

Čeprav v zgodovinskih pričevanjih pomen *šure* ni povsem jasen, se koncept zagotovo ni nanašal samo na to, da vladarji zahtevajo mnenje v družbi uglednih ljudi, temveč je bil veliko širši, in je označeval upor avtokraciji, vladavini sile in zatiranja. To je skladno s sovražnostjo, ki so jo pravniki kazali do nepotizma in muhaste avtokratske vladavine (*al-hukm bi'l hawa wa al-tasallut*). Celotako, ko so muslimanski pravniki prepovedovali vstaje proti despotskim vladarjem, so despotizem tolerirali kot nujno zlo, ne kot zaželeno dobro.

Po devetem stoletju je koncept *šure* v delih muslimanskih pravnikov dobil konkretnjšo institucionalno obliko. Postala je formalni akt konsultiranja – *ahl al-šura* (konsultativni svet), ki je bila po zgodovinskih virih ista skupina, ki sestavljajo *ahl al-'aqd* (ljudje, ki volijo vladarja). Sunitski vladarji so razpravljali o tem, ali so rezultati konsultativnih procesov obvezujoči (*šura mulzima*) ali neobvezujoči (*ghayr mulzima*). Če je *šura* obvezujoča, potem mora vladar odločitve konsultativnega sveta upoštevati. Kljub temu je večina pravnikov rekla, da so odločitve konsultativnega sveta svetovalnega značaja in niso obvezujoče. Dokaj nedosledno pa so mnogi pravniki trdili, da mora vladar po konsultacijah upoštevati mnenje, ki je v največji možni meri skladno s Koranom, Sunno in konsenzusom pravnikov. Al-Ghazali (v El Fadl 2006, 17) je zapisal, da je despotsko in nekonsultativno odločanje vprašljivo in nesprejemljivo tudi v primeru, da prihaja s strani modrega človeka oz. izobražene osebe.

Nadalje El Fadl (2006, 16–17) pojasnjuje, da so moderni reformisti uporabljali ideal konsultativne vlade kot način, ki govori v prid kompatibilnosti islama in demokracije. Četudi se etika *šure* preoblikuje v širši koncept participatorne vlade, zaskrbljenost zaradi tiranije večine poudarja, da so moralne norme (kot osnova za sprejetje nekega zakona) enako pomembne kot proces sam po sebi. Če bi se *šura* torej tudi preoblikovala v instrument participatornega zastopništva, mora biti omejena s sistemom privatnih in individualnih pravic. Te naj bi služile najpomembnejšemu moralnemu cilju – pravičnosti. *Šura* mora biti vrednotena zaradi tega, ker sama sebi predstavlja moralno vrednoto, in ne zaradi rezultatov, ki jih producira. Posledično bi nestrinjanje moralo biti tolerirano neodvisno od vrednot specifičnih nestrinjanj v stališčih, saj bi bilo delovanje na takšen način pojmovano, kot temeljni del sistema pravičnosti. Islamska tradicija pravno-politične misli zato predlaga ideje zastopništva konsultacij in pravnih procesov. Natančna vsebina teh idej vseeno ostaja predmet zanikanja, in med islamom in demokracijo ne omogoča neposredne zveze.

3.4 PRAVIČNOST

Ali božanski zakon definira pravičnost, ali pravičnost definira božanski zakon? Če velja prvo, potem je pravičnost v vsem tistem,

kar nekdo ugotovi, da je božanski zakon. Če velja drugo, potem je vse, kar pravičnost zahteva, božanska zahteva.

(Khaled Abou El Fadl 2006, 18)

Za boljše razumevanje demokratskih možnosti islama, El Fadl (2006, 17) predlaga poglobitev v dejansko vlogo človeških bitij v okviru božanske stvaritve ter koransko definiranje esencialnega pomena pravičnosti v človeškem življenju. Pravičnost namreč v diskurzu Korana zajema osrednje mesto. Njen imperativ je povezan z dolžnostjo zapovedovanja dobrega, prepovedovanja slabega ter s potrebo po pričanju v imenu Boga. Čeprav Koran ne definira konstitutivnih elementov pravičnosti, poudarja možnost pravičnosti kot edinstvene človeške potrebe in odgovornosti – pravičnost je obveznost, ki se tiče vseh nas kot Božjih namestnikov. Koran v bistu zahteva predanost moralnemu imperativu, ki eksplicitno ni dan v enostavno razumljivi obliki, ampak se da spoznati z intuicijo, razumom in človeško prakso.

Islamska debata o tem, kako naj bi vlada služila pravičnosti, je zelo podobna tisti iz 17. stoletja, ki je potekala v zahodnem diskurzu o naravnem stanju ali prvotnem položaju človeških bitij. Pri razmerju narava – družba – politika gre praviloma za opisano stopnjevanje človekovega razvoja od narave v politično skupnost. Pomen naravnega stanja je bil v zgodovini politične misli pojmovan različno. Aristotel je človeka opredelil kot politično žival, Akvinski je govoril o posnemanju narave s strani modrosti, Machiavelli o človeški in naravni šoli in posledično o človeški in živalski naravi, ki naj bi ju dober vladar obeh moral obvladati. Po Novalisu je protestantizem politično in religiozno naravno stanje. Po Marxu gre med naravo, družbo in državo za napetost. Ta naj bi rojevala zgodovino, in s tem naj bi se ljudje učlovečili. Od te točke naprej naj bi bila možna alternativa, saj je naslednji korak od te napetosti odprava države (Lukšič in Pikalo 2007, 108–111).

V islamski intelektualni tradiciji ena šola misli, ki sta jo razvila Ibn Khaldun in al-Ghazali, zastopa stališče o tem, da so človeška bitja po naravi frakcionaška, bojovita in se ne nagibajo h kooperativnosti. Zaradi tega je nujno potrebna vlada, ki bi ljudi gnala v nasprotno smer od njihove narave, da bi med seboj sodelovali ter promovirali pravičnost in splošni interes.

V krogu druge šole misli, ki jo zastopata al-Mawardi in Ibn Abi al-Rabi', menijo, da je Bog ustvaril ljudi šibke in v stanju potreb, zato bi ljudje zaradi teh potreb morali sodelovati. To sodelovanje naj bi omejilo nepravičnost oz. brzdalo močnejše in strogo ščitilo pravice šibkejših. Bog naj bi tudi ustvaril ljudi različne med seboj, da bi za doseg svojih ciljev eni druge potrebovali. Človeška bitja že po svoji naravi želijo pravičnost in težijo k sodelovanju, da bi to pravičnost dosegli. Ljudje morajo doseči višjo stopnjo pravičnosti in moralnih načel tudi, če bi v sodelovanju uporabljali božansko nadarjenost intelekta in vodenja po Božjem zakonu. Vladar pride na oblast s pogodbo z ljudstvom, po kateri se mora truditi razviti sodelovanje med ljudmi. Končni cilj je pravična družba.

Koran (2005, 407) v 13. citatu poglavja Hudžurat (Sobe) pravi: "O, ljudje! Ustvarimo vas iz enega moža in ene žene. Delimo vas na ljudstva in plemena, da bi se spoznali. Pri Gospodu je najvišji tisti, ki se ga najbolj boji. Gospod resnično vse ve in nič mu ni skrito!"

"Ko bi tvoj Gospod hotel, bi vse ljudi naredil za slednike ene vere. Toda ljudje se bodo vedno razhajali v veri," je 118. citat koranskega poglavja Hud (Eber), ki zadeva različnost in drugačnost (2005, 169).

Še posebej pomembno je v raziskavo umestiti argumente pravnikov glede te različnosti. V koranskem diskurzu je različnost pozitivna – Bog naj bi ljudi ustvaril različne in jih ločil po plemenih in ljudstvih, da bi se med seboj spoznali. Koran pravi tudi, da bodo ljudje zavedno različni ter da je realnost človeške različnosti del božanske modrosti in razloga stvaritve.

Poudarjanje človeške različnosti vključuje to različnost v tendenco po pravičnosti in v modernem islamu ustvarja različne možnosti za pluralistične norme. Ta vrednota naj bi se lahko razvila v etiko, ki zajema spoštovanje različnih mnenj in pravice človeških bitij (pravice do drugačnosti, vključno s pravico do različnih religijskih in nereligijskih prepričanj).

Na polju političnega bi se to lahko vgradilo v normativno stališče o tem, da sta pravičnost in različnost ključni vrednoti, katerih zaščita je dolžnost demokratične ustavne ureditve. To bi se lahko nadalje razvilo v pojem delegirane oblasti, kjer se vladarju zaupa služba vrednotam pravičnosti skozi varovanje pravice do združevanja, sodelovanja in nestrinjanja. Po pravniškem diskurzu pravičnosti ni mogoče doseči, če sleherna oseba nima zagotovljenih svojih pravic

(*haqq*). Spoznati, da pravice obstajajo, razumeti, kdo pravice poseduje in omogočiti posedujočemu, da jih uživa, so izzivi za Božje namestnike. Družba, ki v teh nalogah ni uspešna, po El Fadlu ne more biti pravična ne glede na to, koliko se drži zakonov (El Fadl 2006, 17–19).

3.5 INDIVIDUALIZEM

Pri iskanju možnosti za individualne pravice v islamu oz. zaščitenih interesov v islamskem pravu, El Fadl (2006) ugotavlja pomemben smisel šeriata – ljudem omogočiti blagostanje (*tahqiq masalih al a-'ibad*). Muslimanski pravniki delijo (materialne in duhovne) življenjske potrebe ljudi na tri kategorije, in sicer:

- nujne potrebe (*daruriyyat*);
- potrebe za normalno življenje (*hajiyyat*) in
- luksuz (*kamaliyyat* ali *tahsiniyyat*).

Muslimanski pravniki menijo, da morajo zakoni in politika vlade te potrebe izpolnjevati in pri tem paziti na prioritete – najprej nujne, nato potrebe za normalno življenje in na zadnje luksuz. Nujne življenjske potrebe se nadalje delijo na pet temeljnih vrednot (*al-daruriyyat al-khamsah*):

- vera;
- življenje;
- intelekt;
- ugled ali čast družine in
- lastnina.

Avtor meni, da ni predmoderna pravniška tradicija tista, ki je predstavljala največjo prepreko za razvoj individualnih pravic v islamu, ampak so to povzročili ravno moderni muslimani. Namreč, še posebej v drugi polovici prejšnjega stoletja je znatno število muslimanov ustvarilo neutemeljene predpostavke o tem, da se islamski zakon v prvi vrsti ukvarja z dolžnostmi in ne s pravicami, ter da je islamska koncepcija prava kolektivistična, ne individualistična. Obe predpostavki naj bi bili utemeljeni le na kulturoloških stališčih o t. i. nezahodnjakih kot drugih in na potrebi po tem, da se napravi razlika. Ti interpreti naj bi se osredotočali izključno na judeo-krščanski ali zahodni okvir koncepcije prava, pri čemer so menili, da mora biti islam (od tega) drugačen.

Široko razširjena afirmacija primata kolektivnega in perspektive dolžnosti v islamu kaže na reaktivno naravo sodobnega diskurza islamskega prava. Kljub temu pa je v islamu lažje upravičiti ravno pojem individualnih pravic, kot se to da s kolektivno orientacijo. Namreč, Bog naj bi ustvaril ljudi kot različne individue, zato je njihova odgovornost v onostranstvu individualna. Ko se posameznik posveti ohranitvi in zaščiti v dobro posameznikom, to pomeni, da božansko stvaritev jemlje resno. Vsaka oseba naj bi bila utelešenje vzvišenega univerzuma božanskih čudežev. Vsak musliman in vsaka muslimanka naj bi se posvetila pravicam in dobrobiti človeka, ker je Bog s tem, ko je vsaki osebi daroval del Sebe, naredil to posvečenost in predanost (El Fadl 2006, 20–23).

V tem smislu Koran (2005, 83) v 32. citatu poglavja El-Ma'ide (Miza) pravi: “Zato smo odredili sinovom Izraelovim: Če kdo ubije človeka, ki ni ubil nikogar, ali koga, ki na zemlji ne dela nereda, je tako kot da bi ubil vse ljudi. Če pa kdo ohrani človeško življenje, je tako kot da bi vsem ljudem ohranil življenje. Naši poslanci so jim prinašali očitne dokaze, toda mnogi med njimi so tudi po tem grešili čez vse meje.”

4 IDŽTIHAD PROTI TAQLIDU

Idžtihad je koncept oz. princip, ki je v islamski misli zelo pomemben, in je bil predmet mnogih debat tako v delih avtorjev z balkanskega polotoka, kot tudi v tuji literaturi. Tako ga je Nerkez Smailagić (1990, 263) opredelil kot pojem, ki vključuje pomen človeškega truda najvišje stopnje za dosego nekega cilja, v tehničnem smislu pa pomeni maksimalen trud pri formuliranju nekega mnenja (*al-zann*) v nekem primeru (*al-qadiyyah*) ali v zvezi z nekim pravilom (*al-hukm*) zakona.

Glede uporabe ga Cyril Glasse (2006, 249) umesti v vprašanja, ki se ne tičejo Korana ali sunne in tista, ki niso bila odgovorjena z zgodnejšimi tradicijskimi rešitvami (*al-taqlid*) niti z neposredno analogijo (*al-qiyas*) z znanimi zakonskimi rešitvami.⁸

Kot pojasnjuje Rifet Šahinović (2010, 202) je *idžtihad* kot samostojno razsojanje ali poskus doseganja bistva božanske besede v danem času in prostoru (prisoten pri odposlancu Mohamedu in njegovih prijateljih) bil zaokrožen s strani ustanoviteljev *mezhebov* (pravnih šol) in končno določen in utrjen s sledniki, in sicer kot rezultat pripadanja določenemu *mezhebu* od leta 1258 naprej, ko je bil uničen Bagdad. Takrat je nastopilo obdobje *taqlida*.

Koncept *taqlida* Husein Đozo (1976, 49–50) pojmuje kot mirovanje v enem stanju, vedno gledati nazaj in se vračati k prvimi oblikam družbenega življenja, pri čemer so se njegove norme uporabljale v sodobnem življenju. V trenutku, ko je raba islamske misli razumljena kot končna rešitev (in ne kot način razdelave), se je nadaljni razvoj islamske misli zaustavil. Posledice *taqlida* označi za zločin nad islamom in muslimani, in je kot takšen nesprejemljiv iz dveh razlogov:

- če pripišemo večnost principom in rešitvam, do katerih so prišli pravniki določenega časa, iz tega sledi, da se Koran ne da prilagoditi vsem časom.

⁸ Gre za štiri osnovne vire islamske misli.

- ljudstvo, ki se brani vsega, kar prihaja s časom in ohranja tisto, kar je pri njem, mora biti samo žrtev tega boja.

Podobno pravi tudi Murad Wilfried Hofmann (1996, 24–28) – kriza v islamskem svetu se je začela prav v 14. stoletju, ko so muslimanski intelektualci mislili, da je vse vredno znanje spoznano, in se nagibali k *taqlidu*. Esposito (1999) je ugotovil, da se krivdo za zaostalost in trenutni položaj islamske skupnosti da pripisati nespremenljivemu stališču *uleme* (izobraženemu razredu muslimanskih pravnih učenjakov), katerim klasične in srednjeveške interpretacije islama predstavljajo svetost. Karčić (2005) pa kot o rezultatu uporabe *taqlida* v družbenem življenju govori o naslednjih posledicah:

- ločenost *fikha* (prava) in življenja – odrekanje možnosti evolucije samemu pravu;
- prekinitev neposredne zveze z viri šeriatskega prava – prihaja do rabe interpretacije interpretacij;
- prevlada formalizma nad bistvom v pravnih zadevah in
- zaustavitev teoretične obdelave šeriatskega prava.

Kot pojasnjuje El Fadl (2006, 92), literalisti in ekstremne miselne šole, ki vero interpretirajo dobesedno (vključno z današnjimi vahabiti), zatrjujejo, da je v večini vprašanj božanski tekst jasen in nedvosmiselen, in je zato lahko v večini vprašanj samo eno legitimno stališče oz. odgovor. Poleg tega ti literalisti (še posebej vahabiti) nimajo metodologije za sistematsko razlikovanje med tekstom, ki je jasen, natančen in dvosmiselen. V končni analizi se tekst misli kot jasen ali dvosmiselen samo zaradi tega, ker vahabiti tako pravijo.

Muslimani se brez inštrumentov *idžtihada* ne morejo soočiti z izzivi svojega časa. Človek – pravi Tariq Ramadan (2002, 122) – ki se hoče imeti za *mudžtehida* (pravnika, ki se trudi iznajti pravilno rešitev), mora vedeti, kaj je nespremenljivo in absolutno oz. spremenljivo, ali pa se nanaša na specifičen kontekst.

Eden izmed zagovornikov modernistične vizije v islamu, Muhammed Ikbal (2000, 173–209), obtožuje slepo držanje tradicije za dogmatsko zamrlost, ki je trajala pet stoletij, in poziva k obnovi religijske misli. *Idžtihad* je po Ikbalu termin, ki označuje pravno mišljenje, ki je

neodvisno od klišeiziranih obrazcev mišljenja pravnih avtorjev skozi zgodovino islama. Šlo naj bi za novo, kreativno razmišljanje v okvirih islama.

Po Edwardu Saidu (1981) se je družbeno manifestiranje islama razlikovalo od ene zgodovinske epohe do druge (od ene kontinuitete do druge), vključujoč različna kulturna in jezikovna področja islama. Ni se strinjal z zatekanjem k t. i. esencializirani vrsti islama, ki naj bi bila oropana zgodovine in konkretne družbene sredine.

Adnan Silajdžić (2006) pa se ne strinja s seleftističnimi pristopi, kajti osnovne vire islama sprejemajo formalistično, kar veri jemlje moč in vitalnost, oz. jo pušča na stopnji abstrakcije, ki pa ni sposobna izpostaviti vseh dinamičnih zvez, ki se naravno razvijajo med vero in življenjem, vero in kulturo. Kljub temu odkriva drugo stran vahabitskega zanikanja značaja muslimanske intelektualne tradicije. Šlo naj bi namreč za relativiziranje muslimanske intelektualne in kulturne zgodovine (racionalistična recepcija islama). Avtor zaradi tega zagovarja koncepcijo, ki govori o interaktivnem odnosu med *taqlidom* (kot vero) in *idžtihadom* (kot znanjem). Pomembna naj bi bila oba koncepta:

- *taqlid* (sledenje odposlanski paradigmi kot živemu, dinamičnemu in odprtemu procesu razumevanja ideje časa in zgodovine) in
- *idžtihad* (konstantno intelektualno obnavljanje duha islama).

Takšen pristop naj bi omogočal razumevanje tradicije kot odprtega procesa, ki zajema stalno intelektualno osvežitev islama v vseh dimenzijah njegovega obstoja (Silajdžić 2006, 43).

4.1 VLOGA ŠERIATA

Tatu in tatici odsekajte roke. To naj jima bo kazen za storjeno delo in Božji opomin. Bog je mogočen in moder!

Koran (2005, 83)

El Fadl obravnava tudi vprašanje šeriata v družbi oz. odnos med šeriatom in državo. Šeriat ima v življenju muslimana osrednjo vlogo. Je Božja pot, ki je predstavljena skozi skupek normativnih principov, metodologije za kreiranje pravnih določil ter pozitivnih predpisov. Šeriat zajema raznolike pravne šole misli in pristopov, vse pa so enako veljavne in konvencionalne.

Avtor pravi, da je šeriatska popolnost lahko izpolnjena samo v Božjem vedenju, na drugi strani pa imamo vse tisto, kar je bilo posredovano s človeškim naporom, in je nujno zaznamovano s človeško nepopolnostjo. Pravniki naj bi zaradi tega morali raziskovati ideal šeriata in razlagati svoje nepopolne poskuse z globokim zavedanjem o Božji popolnosti. Vse dokler je konstruirani argument normativen, le-ta predstavlja neizpolnjen potencial za doseg božanske volje. El Fadl še posebej poudarja, da je sleherni uporabljeni zakon nujno nerealizirana potencialnost. Šeriat namreč ni zgolj zbirka predpisov (*ahkam*), temveč tudi skupek principov, metodologije in diskurzivnega procesa v iskanju božanskih idealov. Kot takšen predstavlja delo v razvoju, ki se nikoli ne konča. Natančneje povedano – če država sprejme pravno mnenje, ne moremo reči, da gre za Božji zakon (El Fadl 2006, 25–26).

Za primer vzemimo pravni pomen poglavja iz Korana, ki govori o kazni za krajo. Družba naj bi se ukvarjala s pomenom pojmov, kot so tat, odsekati roke in kazen. V Koranu je uporabljen izraz *iqta'u*, ki je izpeljan iz arabskega korena besede *qata'a*, kar lahko pomeni ločiti ali odsekati, lahko pa pomeni tudi ukrepati trdo, ustaviti, preprečiti ali distancirati se. Po (predvsem za ekstremne miselne šole) znameniti Ibn Kesirovi (2002, 364–366) interpretaciji Korana (*tefsir*) se tukaj lahko nadalje razpravlja o višini oz. količini ukradenega blaga (ali si je glede na to tat zaslužil kazen ali ne). Po Ahmedu Aliju (1988, 113) pa beseda sploh ne pomeni amputirati del telesa, ampak gre za Božji poziv k temu, da se ustavijo njihove roke (pred krajo) z uporabo preventivnega pristopa. Pomen semantike v (novi) koranski arabščini je s pomočjo zgodovinskega konteksta in komparativne metode (Koran in Biblija) analiziral Malik Ibn Nebi v svojem delu *Koranski fenomen* (1989). Še bolj poglobljene so raziskave (arabski znaki analizirani kot samostojne enote) egiptovskega sufija Rešada Halife, ki jih je v svojem delu *Koran – najpopolnejši čudež* analiziral Ahmed Deedat (2002).

Glede na paradigmo, ki jo je izpostavil El Fadl (2006, 26–27), je demokracija za islam najbolj ustrezen sistem, in sicer zaradi tega, ker istočasno izraža posebno vrednost človeškega bitja –

status božanskega namestnika, ob katerem državi jemlje vse pretenzije nad božanskim. Pri tem ultimativno avtoriteto daje raje ljudstvu, kot *ulemi*.

5 VLADARJI

Akbar S. Ahmed (2004, 119–123) je z analizo zmede, ki v muslimanskem svetu vlada zaradi prekrivanj in spopadov med plemenskimi, dinastijskimi, evropskimi in islamskimi tradicijami, poskušal skonstruirati socio-politične kategorije muslimanskega vodstva. Tako je ločil:

- vladarje klera (Iran in Afganistan);
- vojaške vladarje in monarhije (Pakistan in Savdska Arabija);
- socialistično-komunistične vladarje (Irak in Sirija) in
- demokratične vladarje (Turčija in Bangladeš).

Kot pojasnjuje El Fadl (2006), odposlanec Mohamed po svoji smrti ni pustil imenovanega naslednika, ki bi vladal muslimanski skupnosti. Izbiro vodij jim je namenoma prepustil v celoti. Naslov, ki je muslimanskemu vladarju dan, je beseda *kalif*. Prevaja se kot naslednik oz. namestnik. Muslimani so zelo zgodaj diskutirali o tem, ali je muslimanskega vladarja sploh sprejemljivo imenovati kot Božjega kalifa (*khalifat Allah*), pri tem pa se je večina strokovnjakov odločila za naziv kalif Božjega odposlanca (*khalifat rasul Allah*). Kakor koli že, kalif – bodisi kot naslednik odposlanca Mohameda, bodisi Božji namestnik – ni užival avtoritete niti odposlanca niti Boga, čigar oblasti pri kreiranju zakona, razodetja, odpuščanja in kaznovanja ni mogoče prenesti na nikogar.

Poraja se vprašanje, koliko odposlančeve avtoritete kalif v bistvu uživa in komu je odgovoren. Če je kalifova primarna dolžnost praksa Božjega zakona, je odgovoren samo Bogu. Vse dokler je kalifovo delovanje verodostojno za interpretacijo Božjega mandata, morajo biti takšne interpretacije sprejete, in kalif izvršuje vse svoje dolžnosti do ljudi. Le Bog lahko oceni kalifove namere in – kot je argumentirala večina sunitskih pravnikov – vladarja ni možno odpoklicati z oblasti, če ne zagreši jasnega in velikega greh.

Muslimanski pravniki vseeno niso popolnoma izbrisali povezave med vladarjem in ljudmi. Po sunitski teoriji mora kalifat temeljiti na:

- pogodbi (*'aqd*), ki se sklene med kalifom;
- ljudmi, ki pogodbo lahko sklenejo (*ahl-hall wa al-'akd*) ter
- prisežejo kalifu (*bay'a*).

Kalif dobi prisego v zameno za svojo obljubo o izvrševanju obveznosti, ki so navedene v pogodbi. V islamskih virih ni diskusij v zvezi s pogoji v tej pogodbi. Pravniki so vključevali dolžnost izvršitve Božjega zakona zavoljo zaščite muslimanov in islamskih ozemelj, v zameno za to pa je vladar dobil podporo ljudi. Pogoje te pogodbe naj bi definiral šeriatski zakon (El Fadl 2006, 12–13).

5.1 KRIZA IDENTITETE

V zvezi s kompatibilnostjo islama in demokracije je velikega pomena tudi kulturno ozadje tega problema. Mogoče je primarne razloge potrebno iskati – kot pravi Abdullah Al-Ahsan (2004) – v krizi identitet v sodobni muslimanski družbi kot produktu problematičnega odnosa med evropsko sekularno mislijo in tradicionalnimi islamskimi idejami – poraja se vprašanje, ali bo mesto glavne identitete zavzela *umma* ali nacija.

Stališče evropske sekularne misli je, da je kot ideologijo glavne identitete sodobnega človeka zahodna civilizacija opredelila nacionalnost (natančneje nacionalne države). Avtor meni, da muslimanska družba lahko razvije sistem, ki bo svojim pripadnikom omogočil možnost izbire svoje glavne identitete in da bo to vplivalo na ves svet. V islamu je teoretično možno najti vseobsegajočo ideologijo, kajti islam sprejema in priznava druge, ter ima potencial inspiracije in vodenja svojih slednikov (Al-Ahsan 2004, 171–178).

Trajanje idealne skupnosti je bilo kratko, identiteta islamske *umme* pa je pri muslimanih z razvojem nacionalnosti izgubila status glavne identitete. Po mnenju Altafa Gauharja (v Al-Ahsan 2004, 174) je to posledica zahodnega kulturnega imperializma, ki je vplival na muslimansko verovanje in vrednote, pri tem pa je spregledal interni vidik oz. nezmožnost muslimanov, da se prilagodijo razvoju in odkritjem v Evropi. Al-Ahsan mu je prav tako očital tendenco k ponovni utrditvi koranskega verovanja in vrednot, pri kateri pa se ne želi vračati v preteklost. Plemenske

in krvne vezi so po prihodu islama bile sekundarnega pomena, kajti islam je sebe postavil za glavno identiteto, pri čemer je ohranil principe svetovanja in dogovarjanja v skupnostnih zadevah. Tako lahko sedaj muslimanska skupnost sprejme parlamentarno ali predsedniško obliko vlade ali razvije novo institucijo za vodenje njihovih zadev s konsultiranjem njih samih v primeru čisto muslimanskih zadev. Uvajanju zahodnega parlamentarnega sistema pa bi lahko po oceni Fazlurja Rahmana (v Al-Ahsan 2004, 175) *ulema* očitala nestrokovnost, kot rešitev pa podaja razsvetljenje javnega mnenja, predvsem izobražencev.

Za utrditev identitete v bližnji prihodnosti so muslimani ustanovili Organizacijo islamske konference (OIC). Za Al-Ahsana problem predstavlja dominacija močnega občutka individualizma v muslimanski družbi – na platformi OIC je produktivno sodelovanje možno le, če pri identiteti muslimani prioriteto podelijo *ummi*. Takšne spremembe pa ne bo enostavno izvesti; razumeti je treba dilemo trenutne situacije, nato pa določiti cilj – vse to na zgodovinski osnovi oz. po preučevanju bistva zakona predislamske arabske družbe za razumevanje načinov modificiranja teh zakonov, da bi bili v skladu z islamskim konceptom edinosti in enotnosti Boga (*tawhid*). Poleg tega je potrebno razumeti prilagajanje lokalnih arabskih običajev in kako so bile islamu pripojene druge kulture, predvsem bizantinska in perzijska – spoznanje bistva kulturnega delovanja v zgodovini v sprejemanju ali zavračanju učenja evropske civilizacije. Pred tem je nujno določiti lojalnost islamskih intelektualcev, in sicer bodisi identiteti islamske *umme*, bodisi idejam evropske civilizacije (Al-Ahsan 2004, 171–178).

6 STIK Z DEMOKRACIJO

“Kdor demokracijo enači z nevero, ne razume niti islama niti demokracije.”

(Qardawi v Hofmann 2000, 89)

Čeprav so muslimanski pravniki o političnih sistemih diskutirali, Koran ne vsebuje nobene posebne oblike ali načina vladanja. Kljub temu pa vsebuje skupek družbenih in političnih vrednot, ki so za muslimansko državno ureditev ključne. Abou El Fadl (2006) še posebej izpostavlja tri:

- težnjo k pravičnosti v smislu družbenega sodelovanja in skupne pomoči;
- vzpostavitev neavtokratskih konsultativnih metod vladavine in institucionaliziranje dobrodelnosti ter
- sočustvovanje v medsebojnih odnosih.

Vse drugo je torej nedefinirano, in muslimani morajo danes prepoznati obliko vladavine, ki lahko omenjene vrednote promovira na najboljši možni način.

Demokracija (še posebej ustavna demokracija, ki ščiti temeljne individualne pravice) je ravno tista oblika družbene ureditve, ki omenjenim vrednotam najbolj korespondira. Demokracija nudi največji možni potencial za promoviranje pravičnosti in zaščito človeškega dostojanstva, ker nudi enake pravice do svobode govora, združevanja in volilno pravico vsem ljudem, pri tem pa je izključena možnost, da se odgovornost za nepravičnost ali degradacijo človeških bitij prestavi na Boga. Osnovna ideja v Koranu je, da je Bog vsem ljudem dal del božanskega. Vsak posameznik je na zemlji Božji namestnik.

Ljudje kot Božji namestniki so še posebej odgovorni za vzpostavitev pravičnosti v svetu. Ker je demokracija vsakemu polnoletnemu človeku dodelila enake politične pravice, izraža v Božjem stvarjenju posebni status človeških bitij in jim omogoča izvrševanje svojih dolžnosti. Božji namestnik nima božanske popolnosti pri presoji in odločanju. Ustavna demokracija v presoji priznava napake, pa tudi preizkušnje oz. pregrehe, ki so posledica grešnosti ljudi. Skladno s tem

demokracija z ustavnimi dokumenti ščiti temeljna moralna načela in standarde (t. s. temelj dostojanstva vsakega posameznika). Kljub temu da demokracija pravičnosti ne zagotavlja, vzpostavlja osnove za težnje k le-tej, s tem pa izpolnjuje temeljno odgovornost, ki je bila ljudem dodeljena s strani Boga.

Čeprav imajo nekateri posamezniki v predstavniški demokraciji več oblasti kot drugi, so v demokraciji vladajoči odgovorni vsem, pri čemer se upirajo težnjam k imuniteti pred odgovornostjo pred sodiščem. Takšna brezpogojna odgovornost je enoglasna s pravičnostjo v islamu. Politični sistem ni pravičen, če nima institucionalnih mehanizmov za priklic k odgovornosti tistih, ki so nepravični, ne glede na to, ali je v resnici prišlo do nepravičnosti. Če npr. kazensko pravo ne predpisuje kazni za posilstvo, gre za nepravičnost neodvisno od tega, ali je kdaj v resnici storjeno. Ker imamo institucije volitev, ločitev oblasti in zagotovitev pluralnosti, je v demokraciji samo po sebi moralno dobro to, da nudi možnost, da se storjena nepravičnost odpravi (El Fadl 2006, 10).

Nedvomno se pri tem vprašanju opaža disonanca; obstajata dve skrajnosti:

- izenačevanje demokracije z drugimi religijami – nevera (*nizam el-kufr*), npr. knjiga Sayyida Qutba Ma'alim fi al-Tariq (*ang. Milestones*) in
- čaščenje domnevno suverenega človeka – mnogoboštvo (*širk*).

Muslimani so demokracijo (vprašljive oblike) spoznali prek kolonizatorjev, zato je njihovo stališče zlahka emocionalno asocirano – z grenkim priokusom. Poleg tega je za muslimane zelo žaljiva že sama semantika; demokracija se etimološko prevaja kot vladavina in suverenost ljudstva, suveren pa je samo Bog. Tako je po Qutbu (v Hofmann 2000, 97) vsaka oblika zakonodaje Božji atribut, vsako zakonodajno delovanje skupščine bogoskrunska predrznost in zločin nad Bogom (skupščina ne more imeti nobene islamske funkcije). Takšnega mnenja pa niso avtorji, kot so Muhammad Said al-Ashmawi, Muhammad Asad, Hasan el-Turabi, Jeffrey Lang in Rashid Ghannouchi. Božja suverenost pomeni suverenost Njegove besede (Koran) in Njegovega zakona (šariat). To pomeni, da Bog na zemlji ne vlada namesto ljudi – glede

vladavine Boga (*hukm Allah*) je za muslimane važno le-to, kako bodo ljudje Njegovo besedo in zakon kar najbolje izvrševali (Hofmann 2000).

Ko Lewis (1996) govori o liberalni demokraciji, misli na tisto, ki se je razvila v Angliji in se razširila med angleško govoreča ljudstva, pri tem pa izpostavlja splošno metodo, da se vlada izbere ali odstrani. Po drugi strani pojasnjuje razlike med različnimi verzijami islama, in sicer:

- izvirni, pristni in čisti islam Korana in hadisa,
- islam intelektualne strukture klasičnih islamskih pravnikov in teologov ter
- neo-islam fundamentalistov.

Slednja verzija, ki je tuja tako Koranu in hadisu, kot tudi klasičnim doktrinom vere, je z liberalno demokracijo po Lewisu jasno inkompatibilna, kajti liberalna demokracija je za fundamentaliste zgolj enosmerna pot k moči (Lewis 1996, 54).

Kubba (1996) je opredelil dve prepreki, s katerima se muslimani soočajo na poti k doseganju odprtih političnih sistemov in demokratičnih vlad:

- globoko zakoreninjena avtoritarna politična kultura in
- manipulacije pri interpretiranju Korana.

Po avtorjevem mnenju islam interpretirajo teološke šole, ki imajo omejeno vlogo pri upravljanju javnih ustanov. Ker so te šole po tradiciji apolitične, je bila interpretacija političnih vidikov islama prepuščena političnim skupinam in aktivistom klera. Poskusi udejanjanja islama na javno življenje s strani verskih vodij in islamskih strank so končali s togimi rezultati. Posledično so takšni spodrsaljaji med islamisti spodbudili pogovore o tem, koliko je mogoče islamske vrednote interpretirati tako, da bodo kompatibilne z demokracijo, človekovimi pravicami ter političnim pluralizmom. Ker se s tem razmerjem niso ukvarjali v okviru pristnega akademskega razgovora, je debata zapadla. Tako so nastajale interpretacije, ki so jih spolitizirane skupine izkoristile v prid svojim političnim agendam (Kubba 1996, 88–89).

Kot pojasnjuje El-Turabi (v Hofmann 2000, 97), je demokratični sistem islamski ideal; islam zavrača absolutne vlade, absolutne avtoritete, dedne avtoritete in avtoritete posameznikov. Po Mawdudiju (v Hofmann 2000, 97) je napačna obtožba demokracije, da jo spremlja sekularizem,

kajti to nista sinonima – povsem možna je t. i. islamska teo-demokracija. Demokracija tudi na Zahodu ne pomeni samovolje ljudstva (ustave ne ščitijo samo državljanov pred državo, temveč tudi državo pred državljani in manjšine pred večino). Tako bi v islamu nad vsako vlado lahko bil šeriat. Čedalje bolj oslABLJENA JE sila proti, ki jo sestavljajo Abul 'Ala Maududi, Hassan el-Banna in Sayyid Qutb (njihova predhodnika sta reformatorja Shah Wali Allah in Muhammad Abd' el-Wahab). Hofmann govori o devetih stebrih potrditve islamske demokracije:

- kontrola vlade preprečuje vsako samovoljo, kar je bistvo namena islama. Koranu tako pripade mesto ustave.
- s to ustavo se vzpostavi vsa zakonodaja.
- islamski parlamentarizem kot koranska neizbežnost svetovanja (*aš-šura*) – od tod predlog za ime islamske oblike demokracije alžirskega politika Mahfoudha Nahnaha: šurakracija.
- obveznost svetovanja ne neposredno, ampak skozi predstavništvo (*medžlis aš-šura*).
- zahteva muslimanov po svobodnih, splošnih volitvah, zaradi tega, ker takrat (ko npr., vladar pozove k svetu) tisti, ki mora biti kontroliran, kontrolira samega sebe. Po sunni ni dovoljeno samega sebe predložiti za kandidata.
- disciplina – ravnanje po posvetu.
- s Koranom in Sunno je dovoljeno različno mišljenje (razen glede *akide*, *ibadeta* in *ahlaka*⁹); sprejemanje novih zakonov (v skladu s šeriatom) za tehnične regulacije in kazenskih predpisov kot dopolnitve šeriata (*ta'zir*) – npr. denarna kazen in zapor.
- delitev oblasti. Na vrhu je tradicionalno ena, najbolj pobožna (moška¹⁰) oseba (ne revolucionarni svet, vlada ali politbiro), šef vlade pa je lahko ženska in nemusliman (veliki vezir v Osmanskem cesarstvu).

⁹ *Akida* (v množini *akaid*) – verovanje. *Ibadet* – vsako obvezno (*farz*), priporočeno (*mustehab*) in dovoljeno (*mubah*) dejanje zaradi Allahovega zadovoljstva. *Ahlak* – etika, morala.

- izbor vrhovnikov brez pritrjene procedure, razviden iz zgodovine prvih odposlančevih naslednikov.

Khaled Abou El Fadl (2006) glede usklajenosti med islamom in demokracijo poda teološke argumente na podlagi šestih idej, in sicer:

- ljudje so Božji namestniki in zastopniki na zemlji. V zvezi s tem Hofmann (2000, 99) omeni več koranskih citatov – po njem gre tukaj za neko vrsto suverenosti ljudstva.
- zveza tega namestništva je temelj individualne in osebne odgovornosti.
- individualna odgovornost in namestništvo sta temelja človekovih pravic in enakopravnosti.
- ljudje (predvsem muslimani) imajo splošno dolžnost zagovarjanja pravičnosti (usmerjanje v dobro in odvrčanje od slabega).
- razločiti je treba razliko med božanskim zakonom in napačnimi človeškimi interpretacijami.
- država ne bi smela poskušati biti utelešenje niti predstavnik Božje suverenosti in veličanstva (Abou El Fadl 2006, 68).

Yusuf Qardawi (2004a, 227–232) glede *umme* meni, da je to družba z islamskim verovanjem, pogledi, simboli, obredi, idejami, občutki, moralnimi odlikami, obnašanjem, običaji, vrednotami, vzori, zakonodajo, ekonomijo, financami, zabavami in umetnostmi, s katero na zemlji upravlja Vodilo. Predstavlja srednjo pot, ki ni ne leva ne desna, ne komunistična in ne kapitalistična – njena smer je posebna (proti *Kibli* oz. *Kabbi*), identiteta pa samostojna. Islam bo imuniziral *ummo* pred materializmom, nemoralnostjo, utilitarizmom in egoizmom, kajti samo tako brezhiben lahko reši človeštvo. Pozitivna stran zahodne demokracije je zaščita človekovih pravic

¹⁰ Mnogi muslimani menijo (kljub pozitivnemu koranskemu primeru kraljice iz Sabe), da država z žensko na čelu nima prihodnosti zaradi Odposlančevega izražanja suma v uspeh ene perzijske kraljice. Ta hadis (po Buhariju) je po klasifikaciji šibak. Je bolj informativne kot zakonodajne narave. Zanimivo je, da je vključno z Banazir Bhutto in Begum Khaleda Zia muslimanski svet imel več žensk na čelu države kot Nemčija, ZDA, Francija in Anglija skupaj.

in svobode pred oblastniškimi prekoračitvami, in četudi se zdi, da je muslimani poleg svojih načel ne potrebujejo, ne bi škodilo vzeti zahodna sredstva in zagotovila, saj to lahko prispeva k vzponu islama kot civilizacije prihodnosti (Qardawi 2004b).

Tukaj je jasno, zakaj mu Abou El Fadl (2006) očita nekvalitetnost argumentov oz. dogmatičnost – ne izpostavi nobenega resnega razumevanja doktrinarnih izzivov tradicionalnega razumevanja islama s strani demokracije, ne prizna, da demokratične vrednote pripadajo in se nahajajo v islamu, ne posveti se individualnim pravicam, demokracijo pa pozna površno tako institucionalno kot teoretično. Ne strinja se z zavzemanjem za vzpostavitev islamske države, v kateri naj bi se vladalo v imenu Boga in izvajalo šariat kot voljo Boga in ljudi – to je oblika idolatrije. Abou El Fadl (2006, 72–77) poda sliko spolitiziranih, travmatičnih pogojev modernega muslimanskega razgovora, ki so v ujetništvu zgodovinske izkušnje kolonializma in realnosti sodobnega imperializma, produkt česa je intenzivna zaskrbljenost za avtonomijo in osvoboditev, kar je spet povezano z nezavednim nespoštovanjem potrebe po samoopredelitvi. Vse to se neredko kaže v cinizmu, ko je govor o demokraciji, svobodi in dostojanstvu za vsakogar. In vendar, če bi demokracija postala sistematični, normativni cilj večjega števila muslimanov, bi morala temeljiti na islamski duhovnosti in dosežkih moderne zahodne demokracije. Cilj pogovora so ključne potrebe po večjem spoštovanju človekovih pravic in demokratične prakse državljskega razgovora.

Kot pojasnjuje Akbar S. Ahmed (2004, 119–123), demokratično vodstvo – npr. v Egiptu, Pakistanu, Turčiji in Bangladešu – sicer lahko med drugim pomeni izvajati volitve, je pa znana preteklost v kriznih obdobjih uklanjanja militarizmu, razočarale so tudi zgodbe o korupciji, napačnemu vodstvu in kolapsu reda ter zakona. Voditelji spretno izkoriščajo strah Zahoda pred fundamentalisti – pravijo, da so edino, kar stoji med njimi in njihovo nočno moro, in npr. z nuklearnim potencialom predstavljajo Zahodu pravo skrb. In vendar bi se morala demokracija razviti in pridobiti na moči, ker reflektira islamski duh egalitarizma, potrebo po toleranci v pluralistični družbi in večjih globalnih trendih. Od vseh kategorij vladavine je demokratična v našem času najobstojnejša.

Tako Bernard Lewis (2000) celotno zgodovino islama in Zahoda posploši zgolj na dvojnost stikov in spopadov. Za razliko od njega je Alija Izetbegović (1990) islam opredelil kot posebno intelektualno in duhovno sintezo, ki vključuje tudi zahodnoevropske vrednote. Islam naj bi se prekrival z dosežki evropske književnosti, krščanstvom (kot religijo in etiko), anglosaksonsko filozofijo in kulturo ter tradicijo socialne demokracije.

7 ZAKLJUČEK

V diplomskem delu smo se ukvarjali z vprašanjem kompatibilnosti islama z demokracijo. V času, ko o tem problemu v medijih, političnih agendah in akademskih krogih prevladujejo fundamentalistični in okorni sekularni pristopi, so tisti, ki so nekoliko bolj fleksibilni, komaj vidni in razmeroma brez znatnega političnega vpliva.

Glede na to, da je islamska intelektualna tradicija izredno bogata z deli teh reformatorskih avtorjev, nas je zanimalo, ali lahko ponudijo teološko-pravno argumentacijo, s katero bi se lahko potrdila naša hipoteza: islam in demokracija sta kompatibilna.

Hipoteza se je po analizi potrdila, ker smo ugotovili, da imajo v okviru islamske teologije nekateri ključni koncepti na polju političnega velike razsežnosti. Pri tem je potrebno poudariti pomen interpretacije v islamskih vedah. Ugotovili smo namreč, da je statičnost oz. zakrnelost nekaterih idej rezultat površnih in dogmatičnih dognanj, ki imajo svoje ozadje v določenem zgodovinskem kontekstu islama. Tukaj govorimo o pomenu *idžtihada* oz. interpretiranja Svetega besedila in plasiranja teh interpretacij, ki bodo po eni strani pojmovane kot avtentične (božanske), po drugi pa relevantne in uporabne v družbeno-politični realnosti.

V nasprotju s temi reformističnimi interpretacijami, ki se v veliki meri ukvarja z bistvom oz. duhom (islama), so še danes dominantno formalistične ideje oz. poudarek na *taqlidu* (spoznanja prejšnjih, zgodnjih generacij), ki po prevajanju na politično realnost jasno predstavlja ohranjanje *statusa-quo*. Ta v islamskem svetu zajema vse, kar prinaša krize, vojne, marginalnost, frustracije itd. Reproducira se razgovor, v katerem je na ulicah iz ust muslimanov možno slišati vzklike v pritrditvev vsemu drugemu, razen demokraciji.

Islamska država je podobno kot demokracija obstajala zelo dolgo časa – od začetkov islama z odposlancem Mohamedom do propada kalifata oz. islamske države je bilo po svetu veliko politično-ozemeljskih tvorb, ki so bile vodene z islamskimi vladami. Sprva so bili politično motivirani in usmerjeni z religioznimi določili. Vsa zakonodaja je temeljila na šeriatu, kar je bilo tudi dosledno institucionalizirano. Nato je prišlo obdobje korenitih reform, ki so bile tradicionalno-formalistične narave. Čeprav niso bile nikoli do konca izpeljane, so pustile dovolj

škode, in postavile v islamskem svetu trend avtokracije, fundamentalizma, militarizma, korupcije in grobih kršitev človekovih pravic. Islamskim intelektualcem so odvzeli možnosti vpliva in oblikovanja političnih odločitev. Islam, ki je na političnem odru ostal suhoparen, je na izzive odgovarjal selektivno zavoljo ohranjanja obstoječega stanja. Islam, ki so ga svetu od takrat do danes prezentirali formalisti (ali literalisti), ni bil zmožen ustrezno odgovoriti na spremembe, ki jih v muslimanske skupnosti in življenja posameznikov prinašajo kozmopolitski, pluralistični tokovi časa.

V preteklosti so situacijo poslabšali še nekateri zgodovinski dogodki oz. obdobja, kot so to razne krize, vojne in okupacije. Te so glede na težave, s katerimi se soočajo muslimanske skupnosti, dodatno oddaljile možnosti za stike islama z demokracijo, ki ne bi rezultirali spopadov ali drugih negativnih, odklonilnih reakcij z obeh strani. Tako se med oblastmi, ki vladajo muslimanskemu svetu (razen nekaterih demokratičnih držav, kot je na primer Turčija), da zaslediti monarhe, komuniste, vojaške vladarje in klerikalce, ki v stiku z evropskimi in islamskimi tradicijami ustvarjajo pravo zmedo.

Vse to so med drugim kompleksne danosti v času in prostoru, ki jih je potrebno določiti in definirati, da bi se lahko čimbolj jasno in objektivno opazovale primarne teoretske značilnosti tako islama kot demokracije. Z El Fadlom (2006) soglašam pri ideji o človeku kot Božjemu namestniku na zemlji in namestništvu kot temelju odgovornosti posameznika, o individualni odgovornosti kot temelju človekovih pravic, o pravičnosti in človeku kot pomembni Božji stvaritvi, o razlikovanju med božanskimi zakoni in njegovimi človeškimi interpretacijami ter o Božji suverenosti.

Večjo religioznost na Bližnjem vzhodu so spodbudile zgodovinske okoliščine, dodatno pa je za to poskrbelo nezadovoljstvo s političnim, socialnim in gospodarskim stanjem. Ljudje si želijo, da bi se šeriatu dodelila pomembnejša (če že ne glavna) vloga. Islam je ključen element politične slike muslimanskega sveta, kjer je želja po vzpostavitvi islamske države vedno večja. To dokazujejo uspehi islamskih političnih strank na volitvah in islamistov. Spekter za demokratično izbiro je širok, kljub pluralnosti, ki je ponekod prisotna, pa analitiki v bližnji prihodnosti ne pričakujejo večjih sprememb, kajti opozicija ni tretirana pošteno.

Koran, sveta knjiga muslimanov, nikjer ne poziva k teokraciji, vseeno pa kot eden izmed virov islamske teologije in prava implicira vključenost ljudstva. Obstajajo struje, ki trdijo, da so napori človeka v odnosu do Absoluta in edinega Suverena (Boga) brez pomena, in da vsakršno nasprotovanje temu pravilu pomeni herezijo. To omogoča razvoj avtokracije. Če se po drugi strani v koranskem diskurzu obravnava človeka kot najveličastnejšo božjo stvaritev, iz tega sledi, da se lahko vsako delovanje zavoljo napredka in blagostanja (tudi demokracija) misli kot nekaj, kar je Bogu (in božanski suverenosti) v poklon.

Ugotavljamo tudi, da so sodobne muslimanske države prežete s tradicijo diktatur, ki legitimnost za svojo oblast črpajo pri religioznih interpretacijah iz tega aspekta. Avtokratične vlade izpuščajo in (skoraj v celoti) zanemarjajo koncept, ki v političnosti islama predstavlja strogo načelo. To je *šura* ali dolžnost posvetovanja. Primer izvrševanja tega načela se nahaja v zgodnjem obdobju začetkov islama in nastanka islamske države, ko je bil *imam* ali vladar sam odposlanec Mohamed – med drugim je bil podpisan Medinski sporazum. Je dokument, ki med drugim dokazuje, koliko pomena je svetovanju in političnemu predstavnstvu pripisoval človek, ki ga 1.3 milijarde svetovne populacije sprejema za edini popolni vzor na vseh sferah življenja.

Avtokratične vlade torej koncepte iz islamske teologije jemljejo selektivno, poleg česar je tudi jasno, da se demokracija lahko poveže z islamom. Kljub temu da za to ni konkretnih religioznih določil, je vsekakor očitno, da za to ne obstajajo niti prepreke. V islamskem pravu obstaja načelo: dovoljeno je vse, kar ni izrecno prepovedano.

Tako tudi za demokracijo v islamu ne obstaja eksplicitna prepoved. Družbena ureditev, ki pa islamu najbolj ustreza, je tudi po rezultatih mnogih študij ravno demokracija. Ta naj bi namreč najbolj korespondirala vrednotam, ki se nanašajo na razumevanje v medsebojnih odnosih, sočutju, pomoči, skupnem odločanju itd. Prav tako smo ugotovili, da v koranskem diskurzu vsak človek predstavlja Božjega namestnika na zemlji, kar poleg jasnega islamskega imperativa po pravičnosti implicira tudi enakost.

V diplomskem delu smo se osredotočili na dejavnike, ki so abstraktne narave, vsekakor pa bi bilo zanimivo njene rezultate aplicirati na posamezne konkretne države. Poleg tega bi bilo smotno v raziskavo vključiti še aspekte s področja mednarodnih odnosov (predvsem geopolitike), ekonomije in kulturologije (religiologije). To bi lahko predstavljalo temelj za

nadaljnje navezovanje na fenomen, kot je islamski fundamentalizem in na druge pojave (terorizem v muslimanskem svetu).

Analiza izbranega problema (skladno z bogato islamsko intelektualno zapuščino) zahteva veliko časa. Tako je možno vse v diplomskem delu omenjene koncepte analizirati še natančneje, in sicer raziskati njihovo vlogo v okviru islamskega prava (tudi različnih šol), teologije (od formalističnih pristopov raznih gibanj do pristopov tistih nekoliko bolj mističnih in usmerjenih v bistvo – npr. sufizem), vede o interpretaciji Korana in hadisa (odposlančeve prakse), islamske filozofije in tako dalje.

Skratka, v islamski intelektualni tradiciji nedvomno obstajajo pravno-teološki argumenti, ki bi jih muslimani zavoľjo doseganja demokracije lahko sprejeli kot *mainstream*, hkrati pa je za to nujno, da jim Zahod dovoli evolutivno pot, in ne pot takšnih ali drugačnih instantnih rešitev. Vprašanje je le, ali (in kdaj) bo v politični kulturi islama prišel moment onstran paradigme formalistov in literalistov.

8 LITERATURA

- Abou El Fadl, Khaled. 2006. *Islam i izazov demokracije*. Sarajevo: Buybook.
- Ahmed, S. Akbar. 2004. *Islam pod opsadom*. Sarajevo: Libris.
- Al-Ahsan, Abdullah. 2004. *Ummet ili nacija? Kriza identiteta u savremenom muslimanskom društvu*. Sarajevo: Libris.
- Ben-Meir, Alon. 2010. The Middle East in 2010. *EurasiaCritic* 10 (2): 10–15.
- Bill, A. James in Robert Springborg. 1994. *Politics in the Middle East*. New York: HarperCollins.
- Deedat, Ahmed. 2002. *Kur'an – najsavršenija mu'džiza*. Sarajevo: el-Kalem.
- Della Porta, Donatella. 2003. *Temelji politične znanosti*. Ljubljana: Sophia.
- Duraković, Esad. *Kur'an sa prijevodom na bosanski jezik*. Sarajevo: Svjetlost.
- Dozo, Husein. 1976. *Islam u vremenu*. Sarajevo: Izvršni odbor Udruženja ilmije.
- Esposito, John L. 2005. *Oksfordska historija islama*. Živinice: Selsebil.
- in Dalia Mogahed. 2007. *Who Speaks for Islam?* New York: Gallup Press.
- Feldman, Noah. 2008. *The Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton: Princeton University Press.
- Glasse, Cyril. 2006. *Enciklopedija islama*. Sarajevo: Libris.
- Göle, Nilüfer. 2010. Muslims are shifting stones in Europe. *Today's Zaman*, 22. maj. Dostopno prek: <http://www.todayszaman.com/news-210831-101-muslims-are-shifting-stones-in-europe-says-nilufer-gole.html> (24. maj 2010).
- Hamidullah, Muhammad. 2003. *Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur*. Köln: Kitap Kulübü.
- Hofmann, Murad Wilfried. 1996. *Islam kao alternativa*. Sarajevo: Bemust.
- 2000. *Islam u trećem mileniju. Procvat religije: opasnost ili spas?* Sarajevo: Libris.

- Ibn Kesir. 2002. *Tefsir*. Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH.
- Ibn Nebi, Malik. 1989. *Kur'anski fenomen*. Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije.
- Ikbāl, Muhammed. 2000. *Obnova vjerske misli u islamu*. Sarajevo: el-Kalem.
- Izetbegović, Alija. 1990. *Islam između Istoka i Zapada*. Sarajevo: Uniprint.
- Karčić, Fikret. 2005. *Historija šerijatskog prava*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka.
- Korkut, Besim. 1993. *Prevod Kur'ana*. Sarajevo: Rijaset islamske vjerske zajednice u BiH.
- 2001. *KUR'AN – Prijevod Kur'ana*. Sarajevo: el-Kalem.
- Kubba, Laith. 1996. Recognizing Pluralism. *Journal of Democracy* (2): 86–89.
- Lewis, Bernard. 1996. A Historical Overview. *Journal of Democracy* (2): 52–63.
- 2000. *The Muslim Discovery of Europe*. London: Phoenix Press.
- Lukšič, Igor. 2002. Interes: konceptualizacija pojmova. *Teorija in praksa* 39 (4): 509–522.
- in Jernej Pikalo. 2007. *Uvod v zgodovino političnih idej*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Majaron, Erik. 2005. *Koran*. Tržič: Učila International.
- Negri, Antonio in Michael Hardt. 2003. *Imperij*. Ljubljana: Študentska založba.
- Owen, Robert. 1992. *State, power and politics in the making of the modern Middle East*. New York: Routledge.
- Pašić, Ahmed. 2005. *Islam in muslimani v Sloveniji*. Tržič: Učila International.
- Qaradawi, Yusuf. 2004a. *Fikh muslimanskih manjina – kako biti musliman na zapadu?* Sarajevo: Libris.
- 2004b. *Islam civilizacija budućnosti*. Sarajevo: Bemust.
- Ramadan, Tariq. 2002. *Biti evropski musliman*. Sarajevo: Udruženje ilmijje Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.
- Robertson, David. 2004. *The Routledge Dictionary of Politics*. New York: Routledge.

Said, Edward W. 1981. *Covering Islam: How do Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Vintage Books.

Silajdžić, Adnan. 2006. *Muslimani u traganju za identitetom*. Sarajevo: el-Kalem.

Smailagić, Nerkez. 1990. *Leksikon islama*. Sarajevo: Svjetlost.

Šahinović, Rifet. 2010. *Poruke Kur'ana*. Sarajevo: Semerkand.

Tirimzi, Imam. 1997. *Vrline Allahovog poslanika*. Sarajevo: el-Kalem.