

## O postislamizmu općenito<sup>1</sup>

Asef Bayat

Bez obzira na građansku i sekularnu snagu Arapskog proljeća, mnoge je ozbiljno zabrinuo neminovni porast islamskog fundamentalizma u regiji. Pristalice svrgnutih režima i desničarski američki i izraelski političari, kao i segmenti „ekspertne zajednice“ na Zapadu, skloni su u aktualnim pobunama vidjeti sjeme strašnog islamističkog preporoda. Zato je poznati orijentalista Bernard Lewis, samo nekoliko nedjelja nakon što je izbila velika revolucija kojom su zbačeni arapski diktatori, ustvrdio da muslimani na Bliskom istoku „jednostavno nisu spremni za slobodne i poštene izbore“, za demokratiju i da je najbolje čemu se mogu nadati – prakticiranje *šure*, nadahnute Šerijatom.<sup>2</sup> Panika zbog „oživljavanja islamizma“ u revolucionarnoj arapskoj regiji još se više raširila kada su religijske stranke – Hizb al-Nahda u Tunisu, Muslimanska braća i selefijski Hizb al-Nour u Egiptu, te Stranka pravde i razvoja u Maroku – postigle impresivan rezultat na općim izborima u jesen 2011.

Ne smije se isključiti, bar ne kratkoročno, mogućnost da društvene snage koje su sekularni nedemokratski režimi godinama potiskivali – pokrenu vjerski preporod. Zapravo, uklanjanje autokratija otvorilo je društveno i političko polje na kojem će ponići svakovrsne ideje i pokreti – regresivne, progresivne, religijske ili sekularne. Neočekivana upadljivost selefijskih grupa u društvima koje je zahvatilo Arapsko proljeće izazvala je pravu zabrinutost da će se početi podrivati slobode pojedinca, umjetničko izražavanje i rodna prava. U tako nestabilnim vremenima ponovnog povezivanja i obnove, nema jamstva da će se uspostaviti demokratski poredak. Sve ovisi o snažnoj i stalnoj borbi za prevlast među nebrojenim političkim snagama – poznatim i nepoznatim, starim i novim – koje revolucije obično izrode; to ovisi i o tome kako će se ostaci poraženih režima i njihovih domaćih i stranih saveznika ponašati.

1 Naslov izvornika: Asef Bayat “Post-Islamism at large”, u: *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, Asef Bayat (ur.), (Oxford University Press, 2013), str. 3-32. Prijevod: Azra Mulović.

2 Bernard Lewis, intervju Davidu Horowitzu, *Jerusalem Post*, 25. februar 2011.

Međutim, tjeskoba zbog „religijske vladavine“, koju povezuju s arapskim protestima, dijelom ima veze i s dugotrajnom navikom izjednačavanja „islamskog“ s netrpeljivosti, mizoginijom i autoritarizmom. Ovaj mentalni sklop teži povezivanju, na ovaj ili onaj način, svakog „islamskog pokreta“ s klerikalnim režimima, kakav je Khomeinijev, ili kakva je talibanska totalitarna vladavina, a gubi iz vida činjenicu da postoje izuzetno različiti pravci unutar kategorija kao što su „islamski pokreti“ i „islamske politike“. Drugi dio problema jeste pojmovni. Postoji jedna nesretna tendencija da se kao „islamistički“ zajedno svrstavaju potpuno različiti religijski motivirani pravci, a da se pri tome ne daje nikakva definicija tog termina,<sup>3</sup> kao da su svi muslimani s bradom i galabijom, ili muslimanke s hidžabom, ili volonteri u vjerskim udruženjima – islamisti. Rekao bih da, u zapravo, mnoge religijske stranke (kao što su Hizb al-Nahda u Tunisu, Pravda i razvoj u Maroku i vladajuća Stranka pravde i razvoja u Turskoj), koje naizgled izazivaju zabrinutost u glavnini medija, zapravo nisu islamističke, strogo govoreći; može se reći da su one „postislamističke“, bez obzira što one ostaju i dalje svjesno islamske. U ovom eseju diskutira se o „postislamizmu“ na globalnom nivou. Ovdje ispitujem preobražaj islamizma u protekle tri decenije i pokušavam istaknuti posljedice ovih višestrukih skretanja i strateških pomjeranja u demokratskim uređenjima muslimanskih društava. Posebno, želio bih preispitati i izoštriti shvatanje postislamizma, s osvrtom na historijske analize date u ovoj knjizi iz 11 studija koje se odnose na većinski muslimanske zemlje, od Indonezije do Maroka.

## Islamizam

Kako razumjeti „islamizam“? Ja smatram da *islamizam* označava one ideologije i pokrete koji u muslimanskim društvima i zajednicama teže da uspostave neku vrstu „islamskog poretka“ – religijsku državu, šerijatsko pravo i moralni kodeks. Veza sa državom suštinsko je obilježje islamističke politike – i razlikuje je od religijski motiviranih, ali apolitičnih kolektiva kakav je Jama‘at-i Tablig-i Islami [Džema‘at Teblig Islami], jedan široki transnacionalni pokret kojeg, koji ne zanima osvajanje vlasti, nego je angažiran na misionarskom zadatku duhovnog buđenja muslimana. Glavni interes islamizma jeste uobličiti jednu ideološku zajednicu; interesi kao što su uspostavljanje društvene pravde i poboljšanje života siromašnih zastupaju se samo s ovog strateškog stajališta.<sup>4</sup>

Islamističko insistiranje na uzimanju državne vlasti izvodi se iz doktrinarnog principa: Naređuj ono što je ispravno, zabranjaj ono što je pogrešno. Ova opća

3 Vidjeti, npr. John M. Owen, „Why Islamism is Winning“, *New York Times* (6. januar 2012), gdje se ništa ne kaže o tome šta je to, zapravo, „islamizam“.

4 Ovaj odjeljak se uveliko oslanja na: Asef Bayat, „Islamic Movements“ u *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, David Snow at al. (ur.) (New York: Wiley-Blackwell, 2013).

kur'anska naredba ostaje neodređena, sa različitim interpretacijama o tome šta je „ispravno“, a šta „pogrešno“ i ko je taj koji će naređivati i zabranjivati i kako. Historijski gledano, uglavnom su islamski pravnici i muslimanski fanatici uzimali na sebe da naređuju ispravno i zabranjuju pogrešno, npr. zabrana vina, prostitucije ili pjevanja. Međutim, u savremeno doba, tu ulogu sve su više preuzimali moderni pokreti i države (kao što su u Iranu i Saudijskoj Arabiji). Islamisti su, dakle, nepokolebljivi u nastojanju da kontroliraju državnu vlast, ne samo zato što im ona osigurava vlast nego i zato što oni smatraju da je država najmoćnija i najučinkovitija institucija koja može nametnuti „dobro“ i iskorijeniti „zlo“ u muslimanskim društvima. Konsekvenca je da se, u islamističkim normativnim i pravnim gledištima, veći naglasak stavlja na obaveze ljudi nego na njihova prava; u ovom okviru, ljudi se shvataju više kao poslušni podanici nego kao građani sa svojim pravima.

Međutim, islamistički pokreti razlikuju se međusobno, s obzirom na način na koji žele ostvariti svoje strateške ciljeve. Pristalice *reformističkog* pravca teže, u konačnici, uspostavljanju islamske države, ali oni to žele napraviti postepeno, mirno i unutar postojećih zakonskih okvira. Ovo su „izborni islamisti“, kako ih naziva Humeira Iqtidar. Ova struja odbacuje upotrebu nasilja i vjeruje da može djelovati unutar nacionalne države tako što će iskoristavati brojne demokratske procedure; oni se usredotočuju na mobiliziranje civilnog društva kroz rad u udruženjima stručnjaka, nevladinim organizacijama, lokalnim džamijama i dobrotvornim društvima. Prvobitna Muslimanska braća u Egiptu i ogranci ove organizacije u Alžiru, Sudanu, Kuvajtu i Jordanu predstavnici su ovog pravca, a takvi su i Jamaat-e Islami u Pakistanu i pokret Millî Görüş (Nacionalna vizija) u Turskoj. Mnoge grupe povezane s Muslimanskom braćom usvojile su pomalo gramšijevsku strategiju uspostavljanja moralne i političke vlasti u građanskom društvu, uz očekivanje da će se država na duge staze, nakon islamizacije društva, pretvoriti u islamsku državu. Ipak, njihovo kooptiranje s vladajućim političkim strukturama može povlačiti za sobom ono što Olivier Roy naziva „društvenom demokratizacijom“ ovih pokreta i podsjeća na to da evropske socijalističke stranke biraju da rade u kapitalizmu, a ne protiv njega. Tvrdi se da islamističke stranke u Jordanu, Maroku i Indoneziji utiru reformistički put, sličan putu evropske socijaldemokratije.<sup>5</sup>

*Revolucionarni* ili *militantni* pravci, kao što su Jama'at al-Islamiya (Islamski džemat [el-Džema'at el-islamijja]) u Egiptu, alžirski Front Islamique du Salut (Front islamskog spasa), Lashkar Jihad (Ratnici džihada) u Indoneziji i Hizb al-Tahrir (Stranka oslobođenja [Hizb et-tahrir]) i Lashkar-e-Tayyaba (Vojska pravovjernih) u Pakistanu, pribjegavaju nasilju i terorizmu protiv državnih institucija, zapadnih meta i nemuslimanskih civila, u nadi da će izazvati pobunu lenjinističkog tipa i iskoristiti državnu moć, koju bi onda iskoristili da pokrenu islamizaciju društvenog poretka od vrha. Ipak, takav militantni islamizam razli-

5 Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

kuje se od rasprostranjenih *džihadističkih* pravaca, kakvim pripadaju grupe povezane s al-Qaidom [el-Kaida]. Dok militantni islamizam zastupaju politički pokreti koji djeluju unutar svojih nacionalnih država i kojima je meta prvenstveno sekularna nacionalna država, džihadista su većinom, po svojim idejama i djelovanjima, transnacionalni i često zastupaju apokaliptična shvatanja „etičkih pokreta“ angažirana u „civilizacijskim“ bitkama, s ciljem borbe protiv vrlo apstraktnih ciljeva kao što su „iskvareni Zapad“ ili društva „nevjernika“. <sup>6</sup> Mnogim džihadistima je sama borba, ili džihad, postala cilj za sebe. A na tom putu, oni uvijek pribjegavaju ekstremnom nasilju i protiv svojih ciljeva i protiv sebe samih (samoubilački bombaški napadi).

Gobalni događaji s kraja 1990-ih (balkanski etnički ratovi, ruska prevlast u Čečeniji, ponovna izraelska okupacija Zapadne obale i Gaze pod Likudom i antiislamsko raspoloženje na Zapadu poslije 11. septembra) stvorili su među muslimanima nesigurnost i osjećaj da su pod opsadom. Ovo je, potom, ojačalo njihov osjećaj religijskog identiteta i međusobne povezanosti, čime je pokrenut jedan novi trend „aktivne religioznosti“, neka vrsta misionarske tendencije, potpuno različite od vrlo organiziranog „apolitičnog“ islama pokreta Teblighi, po tome što je individualizirana, difuzna i što teži kvijetističkom *selefizmu*. Pristalice takve religioznosti, koje Olivier Roy naziva „neofundamentalistima“, imaju za cilj ne uspostavu islamske države, nego vraćanje sebi i jačanje sebe samih, i istovremeno, podsticati i druge da vrše takvu misiju. Kao takav, ovaj pravac nije „islamistički“ po definiciji, ali u praksi može pružiti podršku islamističkom moralnom senzibilitetu.

U modernističkim interpretacijama, islamizam se smatra pokretom „tradicionalnih“ muslimana (tj. uleme ili klase klera, trgovaca i gradske sirotinje) koji stvaraju savez da se odupru zapadnjačkoj modernizaciji. Dokazi, međutim, ukazuju na to da je islamizam dobijao podršku od različitih društvenih grupa – tradicionalnih i modernih, mladih i starih, muškaraca i žena, imućnih i nižih klasa. Međutim, jezgra islamističkih pokreta dolazi iz moderne, obrazovane, ali često osiromašene srednje klase – stručnjaka, državnih službenika, studenata i svršenika fakulteta. Prilično popularna ideja da su gradska sirotinja i stanovnici siromašnih četvrti postali prirodni saveznici islamista – zbog njima „svojstvene religioznosti“, društvene odbačenosti i potrebe za zajednicom – je preuveličavanje. Zapravo, veza između islamističkih pokreta i gradske sirotinje zasnovana je na uzajamnoj koristi. Gradska sirotinja pruža pragmatičnu podršku islamistima u zamjenu za opipljivu dobit (usluge, pomoć ili društvenu zaštitu), na manje-više isti način na koji stvaraju saveze sa sekularnim i ljevičarskim grupama.<sup>7</sup> S druge strane, iako neke vođe dolaze iz klase klera (kao što su ajatolah Khomeini u Iranu, Hasan Nasrullah u Libanu ili militantna ulema *džebha* unutar egipatskog al-Azhara), većina islamističkih vođa u muslimanskom svijetu i dalje su svjetovni aktivisti,

6 Faisal Devji, *Landscapes of Jihad: Militancy, Morality, Modernity* (Ithaca: Cornell University Press, 2005).

7 Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Palo Alto: Stanford University Press), 171-184.

ponikli iz modernog obrazovanja i profesija. Zapravo, većina tradicionalnog i kvijetističkog klera suprotstavlja se islamizmu zbog toga što njegovi zagovornici politiziraju i sekulariziraju „područje duhovnog“ i mjesto uleme u njemu. U tom smislu El-Affendi islamizam suštinski opisuje „ovosvjetovnim“ terminima, čime ga razlikuje od jezika islama „onog svijeta“ kakav koristi tradicionalna ulema.

Bez obzira na međusobne razlike, islamisti općenito uvode jedan religijski jezik i pojmovni okvir, preferiraju konzervativne društvene običaje i isključivi društveni poredak, prihvataju patrijarhalne tendencije i usvajaju vrlo netrpeljive stavove prema različitim idejama i načinima življenja. Dakle, njihova ideologija i pokret oslanjaju se na jednu mješavinu religioznosti i obaveza, nenaklonjenu jeziku pravā – a to je nešto što ih razlikuje od postislamističkog svjetonazora.

## Šta je postislamizam?

Desilo se tako da 1995. napišem esej pod naslovom „Stiže postislamsko društvo“ (objavljen 1996),<sup>8</sup> u kojem diskutiram o ustroju istaknutih društvenih pravaca, političkih stajališta i religijskih mišljenja, čemu je počeo svjedočiti posthomeinijski Iran – pravac koji će s vremenom utjeloviti „reformski pokret“ kasnih 1990-ih. U članku se pokušavam baviti samo društvenim pravcima, jer na nivou vlasti ima vrlo malo onog što bih smatrao „postislamističkim“. Zapravo, u prvobitnoj upotrebi, postislamizam se pripisivao samo stvarnosti Islamske Republike Iran, a ne i drugim sredinama i društvima. Međutim, u sâmoj srži ovog termina je metamorfoza islamizma (u idejama, pristupima i praksi) i iznutra i izvana.

Od tada, neki istaknuti posmatrači iz Evrope i svijeta koristili su ovaj termin, mada često deskriptivno, da, na prvom mjestu, označe šta podrazumijevaju pod općom promjenom u stavovima i strategijama islamističkih militantata u muslimanskom svijetu.<sup>9</sup> U prvo vrijeme korištenja ovog termina, postislamizam se

8 Asef Bayat, „The Comming of Post-Islamic Society“, *Critique: Critical Middle East Studies* (Hamline University, Saint Paul), 9 (jesen 1996), 43-52.

9 Djelo Oliviera Roya „Le Post-Islamisme“ (*Revue du Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 85-86 [1999], 9-30) uvod je u jedan broj članaka za koje Roy smatra da govore o postislamističkom trendu. Reinhard Schulze koristi termin *postislamizam* da opiše „postmoderni islamizam“ kao svjetonazor koji se sve više fragmentira i sve više „etnizira“, a zbog sve više reinterpretacija i lokalizacija islamizma; vidjeti Reinhard Schulze, „The Ethnization of Islamic Cultures in the Late 20th Century or From Political Islam to Post-Islamism“, u *Islam: Motor or Challenge of Modernity (Yearbook of the Sociology of Islam)*, George Stauth (ur.), 1 (1998), 187-198. Po Gillesu Kepelu, *Jihad: The Trial of Political Islam* (2. izd. [London: I. B. Tauris, 2002], 368), ovaj termin opisuje novo usmjerenje nekih islamista, koji su se, u ime demokratije i ljudskih prava, odmakli od radikalnih i sefijskih, te doktrina džihada. Drugi uopće ne uspijevaju definirati ovaj termin. Izuzetak je Farhad Khosrokhavar, koji obrađuje ovaj termin kada procjenjuje stavove nekih „postislamističkih intelektualaca u Iranu“, kakav je Abdul Karim Soroush. Vidjeti Farhad Khosrokhavar, „The Islamic Revolution in Iran: Ret-

smatrao primarno historijskom, a ne analitičkom kategorijom i predstavljao „određeno doba“ ili „kraj određene historijske etape“. Poznata knjiga *Neuspjeh političkog islama* Oliviera Roya implicite nagovještava završetak jednog historijskog perioda i početak novog. Stoga, djelimično zbog siromašne konceptualizacije, a djelimično zbog pogrešnog shvatanja, ovaj termin je u početku izazvao neke neželjene reakcije. Određeni kritičari ispravno su ukazivali da ne treba iznositi generalizacije o kraju islamizma,<sup>10</sup> tvrdeći da to što se mijenja nije politički islam (tj. vođenje politike u islamskom okviru), nego samo jedna njegova posebna, „revolucionarna“ verzija.<sup>11</sup> Drugi su tvrdili, netačno, da postislamizam ne znači posebnu činjenicu, nego samo jednu varijantu islamističke politike.<sup>12</sup>

U mojoj prvobitnoj formulaciji, postislamizam je značio i *stanje* i *projekt*. U prvom slučaju postislamizam se odnosi na političko i društveno stanje gdje se, nakon etape eksperimentiranja, iscrpe oslonci, snage i izvori legitimnosti islamizma, čak i među njegovim najvatrenijim pristalicama. Islamisti, dok pokušavaju institucionalizirati ili predočiti svoju vlast, postaju svjesni anomalija u svom diskursu i njegove neadekvatnosti. U neprekidnim pokušajima i pogreškama, pod pritiskom globalnih faktora ili realnosti države, taj okvir postaje podložan propitivanju i kritikama. Napokon, pragmatička nastojanja da se sistem održi podstaci će napuštanje nekih od osnovnih principa. Islamizam je primoran, i zbog svojih unutrašnjih protivrječnosti i zbog društvenog pritiska, da se prepravlja, ali to čini po cijenu kvalitativnih promjena. Ogromna transformacija u religijskom i političkom diskursu u Iranu tokom 1990-ih primjer je ove tendencije.

Smatram da je postislamizam ne samo stanje već i projekt, jedan svjestan pokušaj da se koncipiraju i strateški utvrde logičke osnove i modaliteti nadilaženja islamizma u društvenom, političkom i intelektualnom domenu. Međutim, u ovom značenju, postislamizam nije ni antiislamski, ni neislamski, ni sekularni, nego predstavlja jedan poduhvat da se sjedine religioznost i prava, vjera i sloboda, islam i neovisnost. To je jedan pokušaj da se osnovni principi islamizma izokrenu, tako što će se naglašavati prava umjesto dužnosti, pluralnost doći na mjesto jednog autoritativnog glasa, historičnost umjesto fiksiranih svetih tekstova i budućnost umjesto prošlosti. On hoće spojiti islam s individualnim izborom i slobodom (iako u različitom stepenu), s demokratijom i modernosti, kako bi se ostvarilo ono što neki nazivaju „alternativnom modernošću“. Postislamizam se

---

respect after a Quarter Century“, *Thesis Eleven*, 76:1 (2004).

10 Vidjeti, na primjer, Diaa Rashwan, „Wishful Thinking, Present and Future“, *al-Abram Weekly* (7-13. februara 2002).

11 Vidjeti Alain Roussillon, „Decline of Islamism of the Failure of Neo-Orientalism?“ [na perzijskom], *Goft-o-gu* [Teheran], 29 (jesen 2000), 163-185.

12 Vidjeti, na primjer, Salwa Ismail, „The Paradox of Islamist Politics“, *Middle East Report*, 221 (zima 2002), 34-39. Vidjeti također Francois Burgat, *Face to Face with Political Islam* (London: I. B. Tauris, 2003), 180-181. Tek nedavno Olivier Roy predočio je definiciju *postislamizma* kao „privatizacije reislamizacije“. Ona označava individualizirani „neofundamentalizam“. Vidjeti O. Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (London: Hurst and Co., 2004), 97. Način nakoji ja koristim ovaj termin temeljno se razlikuje.

iskazuje u tome što uvažava sekularne nužnosti, u odbacivanju rigidnosti, u raskidanju s monopolom na religijsku istinu. Zaključio sam: dok se islamizam definira sjedinjavanjem religije i obaveza, postislamizam naglašava religioznost i prava. Ipak, iako preferira građansku i nereligijsku državu, on dodjeljuje religiji aktivnu ulogu u javnoj sferi.

U Iranu je početak nečeg što ja nazivam „postislamizmom“ obilježio kraj rata s Irakom (1988), smrt ajatolaha Khomeinija (1989) i program poslijeratne obnove pod vodstvom predsjednika Rafsanjanija. Kao glavni pokret, iranski postislamizam ugrađen je u iznimnim društvenim i intelektualnim pravcima i pokretima – koje u inovativnim diskursima iskazuju mladi, studenti, žene i religijski intelektualci, koji traže demokratiju, prava pojedinca, toleranciju i rodnu jednakost, kao i odvajanje religije od države. Oni, ipak, odbijaju da potpuno odbace vjerski senzibilitet. Svakodnevni otpor i borba običnih ljudi primoravaju mislioce, vjerske elite i političke aktere da naprave ključni paradigmatički pomak. Mnoštvo starih islamističkih revolucionara odriče se svojih ranih ideja i strahuje od opasnosti religijske države, i po religiju i po državu. U nekom smislu, islamska država stvorila je, i iznutra i izvana, neprijatelje koji pozivaju na sekularizaciju države, ali naglašavaju potrebu očuvanja religijske etike u društvu.

Nesumnjivo je da ova formulacija postislamizma ima iransku genealogiju. Međutim, je li i u drugim muslimanskim državama ovaj postislamistički trend ovako jak? I u kojoj je mjeri taj pojam primjenjiv u drugim sistemima? Studije iz ovog zbornika daju detaljne prikaze o tome kako su se islamističke politike u deset većinski muslimanskih zemalja (Iran, Egipat, Indonezija, Turska, Sudan, Liban, Maroko, Saudijska Arabija, Sirija i Pakistan) transformirale tokom protekle tri decenije. To su složene, višestране i heterogene historije, koje ipak potvrđuju da je dinamika islamizma promijenila forme, stepen i smjer. Onako kako je Islamska revolucija u Iranu 1980-ih demonstrirala svoj utjecaj, jačajući slične pokrete u drugim muslimanskim zemljama, tako i iranska postislamistička promjena doprinosi ideološkim pomacima među nekim islamističkim pokretima. Ali, koliko su unutrašnja dinamika i globalne snage od početka 1990-ih podstakle postislamistički obrat u pojedinim pokretima u muslimanskom svijetu? I šta nam ove različite historije govore o tome kako shvatiti postislamizam?

## Kritika iznutra

Zasigurno je Islamska Republika Iran, prvi slučaj na kojem sam zasnovao svoju prethodnu ideju, imala svoje osobitosti: Iranom je upravljala razvijena islamska država; islamizacijom od vrha prema dolje podstakla je mnogo oponentata iz različitih krugova, a državnom „razvojnom“ politikom nenamjerno stvorila moderne građane kojima je bio cilj demokratska država i koji su je tražili unutar jednog postislamističkog okvira. Međutim, postislamizam nije iranski specifikum. Broj-

na muslimanska društva išla su postislamističkim putem, u različitim oblicima, stepenima i na različitim putanjama. Turski islamisti su 1980-ih smatrali da je islam oblik ideologije koja treba regulirati društveno, političko, kulturno i ekonomsko područje preko islamske države; i vjerovali su da muslimani treba da se oslobode zapadnjačkih ideja modernosti kakve su demokratija, sekularizam, nacionalizam, progres i slobode pojedinca. Međutim, krajem 1990-ih, islamisti napuštaju ove ideje. Umjesto za njima, počinju tragati za nekom vrstom modernog državnog uređenja u kojem bi bilo mjesta za religiozne građane. Stoga, umjesto da modeliraju neku islamsku državu, oni se opredjeljuju da produbljuju demokratiju, pluralizam i sekularizam, a protiv autoritarne kemalističke države. Ne čudi što su se sâmi islamisti prvi okoristili onim što su zagovarali – ljudskim pravima, pluralizmom i demokratijom – (vidjeti poglavlje 3).

Turski islamizam oličen je u pokretu Millî Görüş, na čelu s Necmettinom Erbakanom, koji je 1970. osnovao Stranku nacionalnog reda. Ova stranka suprotstavljala se interesima banaka i članstvu u Evropskoj ekonomskoj zajednici, te favorizirala „civilizaciju nadahnutu islamom“. Zabranjen zato što je „antisekularan“, Millî Görüş je osnovao Stranku nacionalnog spasa, sa stajalištima koja su bila više populistička i antizapadna i koja se na izborima 1980-ih počela uspinjati. Ugašena u vojnom puču, stranka je ponovno oživjela 1983. pod drugim imenom, „Refah“ ili Stranka blagostanja, s radikalnijim stavovima. Na parlamentarnim izborima 1991. osvojila je 17 procenata od ukupnog broja glasova i 65 mjesta. Ova važna pobjeda obilježila je početak postojanog procesa „socijaldemokratizacije“. Stranka Refah počela je saradnju s nereligijskim grupama i usredotočila se na nereligijska pitanja kao što je siromaštvo. Međutim, izazvala je buru u sekularnim političkim krugovima kada je 1994. na lokalnim izborima pobijedila u većini općina, uključujući i one u Istanbulu i Ankari, a onda pobijedila sve sekularne stranke na općim izborima 1995. Predvođene vojskom, medijima i sudstvom, sekularne snage pokrenule su neumornu kampanju protiv ove islamske tendencije. Zabranili su nošenje marama u vladinim uredima, zatvorili škole za imame i hatibe, i pod strogim nadzorom držali sve religijske aktivnosti. Refah je raspušten, a popularni gradonačelnik Istanbula Tayyip Erdoğan uhapšen.

Suprotstavljanje sekularnih snaga, prema İhsanu Dağlıju, primoralo je islamiste da „ublaže“ svoje stavove. Dakle, stranka Fazilet ili Stranka vrline, koja je zamijenila stranku Refah, od početka je usvojila prodemokratski i proevropski diskurs. Ali, pravi proboj napravljen je na stranačkom kongresu 2001, kada se reformist Abdullah Gül suprotstavio liderstvu tradicionaliste Erbakana, stekao podršku baze i postao vođa stranke. Nakon još jednog vojnog napada na Stranku vrline, islamisti su se postepeno osipali, a reformisti, organizirani u Stranku pravde i razvoja (Adalet ve Kalkınma Partisi ili AKP), ojačali i osvojili 47 procenata glasova na općim izborima 2007. AKP je na vlasti u Republici Turskoj do danas. Otkako je na vlasti, AKP je proširila demokratski prostor u Turskoj; ograničila je miješanje vojske u politiku, ukinula smrtnu kaznu, dala dozvolu za emitiranje

programa na kurdskom jeziku i smanjila tenzije između Turske i Grčke. Sa stalnim ekonomskim rastom tokom protekle decenije, Turska je postala model demokratskog upravljanja za Bliski istok, a Erdoğan heroj arapskih revolucionara. Kada je bio u posjeti Egiptu, u septembru 2011, premijer Erdoğan podsticao je Muslimansku braću da prigrle ne religijsku, nego sekularnu demokratsku državu.

Za İhsana Dağija, ovakva putanja predstavlja turski put u postislamizam. Da li je tako? Zauzevši političko-ekonomski pristup, Cihan Tuğal u ovoj knjizi tvrdi da AKP nije napravila zaokret ka postislamizmu, nego se ušančila u turskom konzervativizmu – to jest, u jednoj mješavini razvoja, demokratije i turskog nacionalizma, kao i religioznosti građana i upravitelja. Islamizam u Turskoj, prema Tuğalu, odražava ideologiju malih propalih poduzetnika, koji su ustali kako protiv državne politike industrijalizacije, tako i protiv radničke militantnosti. Ova ideologija, formulirana u religijskom jeziku i antizapadnom raspoloženju, našla je odjeka među konzervativnim seljacima, zemljoradnicima i zanatlijama, od kojih su mnogi završili u sirotinjskim četvrtima i bespravno sagrađenim straćarama za privremeni boravak (*gecekondu*) u velikim gradovima. Erbakan je oličenje te ideologije. Po Tuğalovom mišljenju, ono što AKP predstavlja nije postislamizam (koji karakterizira jedna mješavina religioznosti i zalaganja za prava, vjere i slobode), nego je to više uspon konzervativnih religijskih zajednica, a posebno pokreta Nurcu Gülen, kako protiv islamizma Millî Görüşa, tako i protiv posebnog turskog sekularizma ili državne kontrole nad religijom. Bez religijske ideologije, AKP je, u suštini, utjelovljenje turske „pasivne revolucije“, po tome što je izazove islamizma apsorbovala u jedan neoliberalni *governmentalitet* – obilježen nacionalnim konzervativizmom, globalizacijom slobodnog tržišta, ograničenim pluralizmom i instrumentalizacijom religije.

Oba prikaza o Turskoj jasno potvrđuju temeljni pomak i odvajanje od islamizma. Međutim, oni različito prikazuju stepen u kojem je islamski AKP zaista prihvatio demokratiju. Dok Daği prikazuje AKP kao oličenje demokratskih i postislamističkih pomaka u turskom islamizmu, Cihan Tuğal naglašava njenu autoritarnu snagu. Zapravo, izvještaji o hapšenju novinara zbog objavljivanja opozicijskih članaka, netrpeljivost prema kurdskom nacionalizmu i sve veće ograničavanje sekularnog ponašanja i načina življenja u javnom prostoru, izazvali su ozbiljnu zabrinutost zbog sve autoritarnijeg ponašanja AKP-a.<sup>13</sup> Međutim, ovakvo represivno ponašanje ne povezuje se nužno s vjerskim senzibilitetom AKPa. Sekularne vlade također se mogu upustiti u takvo nedemokratsko ponašanje, posebno kada im naraste samopouzdanje, kao u slučaju AKP-a, zbog ekonomskih uspjeha, regionalne moći i krhke opozicije. Ipak, kako ću kasnije objasniti, postislamističko proširenje demokratskog prostora dolazi u sukob s njenim ambivalentnim odnosom prema vrijednostima prava i sloboda pojedinca. Ukratko, to što je AKP proširila demokratski prostor ograničilo je vojnu kontrolu nad politikom i omogućiti-

13 Vidjeti, npr. Berna Turam, „Turkey under AKP: Are Rights and Liberties Safe?“, *Journal of Democracy*, 23:1 (januar 2012), 109-118.

lo joj i dalji rast. Istovremeno, demokratski prostor ojačao je i druge snage, kao što su npr. kurdske, koje su sve glasnije i koji osporavaju vlast AKP-a.

U pravcima marokanske religijske politike uočavaju se izvjesne sličnosti. Radikalni islam u Maroku, kao i u mnogim drugim slučajevima, djelimično potječe iz Hladnog rata – podstakla ga je država kao način da se suprotstavi sekularnoj ljevici, koja se identificirala sa Sovjetskim Savezom i komunizmom općenito. Dakle, 1970-ih, kako ovdje iznosi Sami Zemni, kralj Hassan II okupio je ulemu da osujeti rast ljevičarskog pokreta. Što je još važnije, režim je ojačao grupu Chebibia Islamiyya (Islamska mladež) Abdelkarima Mouti'ija, jedan kutbovski islamistički pokret koji je svoje aktivnosti provodio uglavnom na univerzitetima. Međutim, aktivizam takvih grupa često ode preko granica onog na što je režim ciljao; sâm režim postane meta. Kada je marokanska država, reagirajući, počela stezati obruč oko militantata, vođstvo pokreta je pobjeglo iz zemlje i bezuspješno planiralo dići revoluciju. Međutim, mnogi koji su ostali u zemlji, više su se okrenuli misaonoj djelatnosti, propitivanju posljedica svoje nasilne strategije i radikalnih stavova. Iz konačnog raskola u pokretu pojavila se „reformistička“ struja, koja će se, s vremenom, pomjerati prema politici jedne zakonske stranke. „Mi smo s projekta uspostavljanja islamske države [početkom 1980-ih] došli... do uspostavljanja novog mentaliteta, koji sada ima mnogo bolje veze sa realnošću,“ izjavio je jedan bivši lider militantata. Bivši islamisti, kao što su Ben Kirane, uspjeli su savladati režimske prepreke i osnovati Pokret za jedinstvo i reformu (Harakat al-Tawhid wa Islah [Hereket et-tevhid ve islah]) i kasnije, u koaliciji sa starijim strankama, Stranku pravde i razvoja (Parti de la justice et du développement, ili PJD). PJD odbacuje nasilje, poštuje Ustav i kralja kao zapovjednika vjernika. Kako im je popularnost rasla, PJD je postala treća po veličini stranka u parlamentu i zauzela 43 mjesta na izborima 2002, a na izborima 2010. došla na prvo mjesto i postavila Ben Kiranea za premijera. Zvanično, PJD se ne identificira kao religijska stranka s „islamskim referencama“, nego kao stranka „islamske struje“.

Sigurno je da je transformacija islamizma u Maroku imala svoj posebni tok – posebno što su islamisti u Maroku, kao i u Turskoj, morali promijeniti svoj religijski projekt kako bi omogućili „da funkcionira“ unutar ograničenja državne opozicije i političkih potreba. Međutim, u tom procesu oni su napravili paradigmatički pomak u svom stajalištu. Dakle, pošto utjelovljuje ovaj pomak, PJD predstavlja marokanski put ka postislamizmu. Kako to Sami Zemni kaže, PJD je prevazišla ideju „islamske države“; umjesto nje, stranka za cilj ima stvaranje društvenog poretka u kojemu je pravda zajamčena kroz poštovanje islamskih vrijednosti. U ovom procesu, ona uvažava ljudska „prava“ i izbore, umjesto što samo naglašava njihove „obaveze“. Iako Pokret za jedinstvo i reforme – islamistička stranka čije je postojanje ilegalno, ali se tolerira –, i dalje djeluje kao udruženje i povremeno govori jezikom Šerijata, pa čak i o „biranju halife“ unutar demokratskog sistema, njen diskurs još je uvijek vrlo nejasan, pa zbog toga podložan različitim tumačenjima. Ona je proglasila svoju lojalnost marokanskoj ustavnoj mo-

narhiji. Određeni pragmatizam, čini se, prožima i moćni – i ilegalni – pokret Šejha Yassina, Adl wal Ihsan (Pravda i dobročinstvo), jer je odnedavno i on počeo obučavati aktiviste, pripremati programe i sarađivati s marokanskim političkim akterima.

Za razliku od Turske i Maroka, gdje su islamistički pokreti, u nastojanjima da ostvare svoje projekte, naišli na veliko neprijateljstvo, posebno od strane vlasti (što ih je, onda, prisililo da promijene kurs), radikalni islam u Indoneziji cvjetao je u širokom političkom prostoru koji se otvorio kad je svrgnut Suharto. Ipak, ishod je bio donekle sličan turskom i marokanskom iskustvu. Pad Suhartovog režima Novog poretka u maju 1998, kako kaže Noorhaidi Hasan u svom članku, pokrenuo je novo doba relativne otvorenosti i demokratizacije u najmnogoljudnijoj muslimanskoj zemlji na svijetu. Kasnije dalekosežne društvene i političke reforme – *Reformasi* – utrle su put i za demokratizaciju i za decentralizaciju, koje su onda stvorile uvjete za javni aktivizam radikalnih islamista, a oni su se utrkiivali da uspostave islamsku državu u Indoneziji. Muslimanska braća (MB), selefije i Hizb al-Tahrir pobudili su veliku pažnju javnosti, a novoosnovane nasilne grupe kao što su Indonezijski mudžahedin, Vijeće svetog ratnika, Branitelji islamskog fronta, Lashkar Jihad i Jama'at Islamiya [Džema'at Islamiya] povremeno su u javnosti pravili spektakularne drame. Iako su se Muslimanska braća i selefijske grupe opredijelile za mirnu provedbu Šerijata, militanti su pribjegavali nasilju – napadajući barove, kazina i bordele te pozivajući na džihad na Molučkim otocima. Hizb al-Tahrir je, također, naklonjen postavljanju islamskog halife u Indoneziji.

Međutim, pošto nisu imali uspjeha, militantni islamisti su, nakon decenije, zamijenili strategiju nasilja mirnom islamskom misijom (*da'wa*): sada oni promoviraju Šerijat na ličnom nivou, umjesto da traže od države da ga nametne. Zapravo, indonezijske mjere decentralizacije omogućile su integraciju militantnih islamista u političke strukture, gdje su, nakon što su dobili lokalne izbore, na lokalnim nivoima uspjeli čak i prakticirati neka načela islamskog prava. Ovo je početak islamske „umjerenosti“ općenito, čemu su značajno doprinijele kampanje uglavnom postislamističkih zagovornika.

Militantni islamizam u Indoneziji uzbunio je mnoge muslimanske aktiviste i mislioce, jer su vidjeli da je taj radikalizam nanio ogromnu štetu islamu, društvu i politici. Zato su bili prinuđeni popravljati situaciju tako što su ponudili jednu drugačiju, postislamističku agendu. Otvorene grupe, kao što su Liberalna islamska mreža, Institut Wahid i Institut za kulturu i humanističke nauke Ma'arif, započeli su presudni poduhvat predstavljanja „pravog“ islama, suprotno od onog što su predstavljali militanti. Ove ključne grupe obznanile su da je radikalni islam odbacivao demokratiju, da je izopačio politiku tako što je unio vjeru u nju i da je naštetio vjeri politizirajući je. Oni su željeli da ostanu muslimani i unaprijede islamsku vjeru, ali su, isto tako, željeli ostati sekularna demokratska država u kojoj su religijski poslovi odvojeni od državnih.

Jedan od ishoda ovog ideološkog sporenja bio je stvaranje Stranke pravedno-

sti i blagostanja (Partai Keadilan Sejahtera ili PKS). PKS je ponikao iz islamističke prošlosti obilježene obrascem po kojem je islam i cjelovit sistem življenja ali i politička ideologija, s islamskom državom u svojoj jezgri. Kako nije uspjela steći veću podršku na izborima 1999, ova stranka prošla je kroz veliku adaptaciju i obnovu. U tom procesu usvojila je jedan nacionalni i demokratski diskurs i fokusirala se više na moralne reforme nego na političke dobiti. Baš poput Partije pravde u Maleziji, PKS je skrenuo svoju doktrinarnu pažnju s uspostave islamske države i usredotočio se na više ciljeve islama (*mekasid eš-šeri'a*) kao prave ciljeve, koje je definirao i u pogledu pravde, dobrog upravljanja i ljudskih prava.<sup>14</sup> Ova stranka počela je uvažavati princip sekularne političke države kao preduvjet liberalne demokratije; prihvatila je sekularni plan indonezijske države i branila kompatibilnost islama s demokratijom. S ovim novim pogledima, PKS je stekao znatno veću podršku, od tek nešto više od jednog procenta 1990. do skoro osam procenata na državnom nivou na općim izborima 2009. i učvrstio se kao četvrta najveća stranka nakon Demokratske stranke i dviju sekularnih ekvivalenata.

Predstavnička demokratija zasigurno je otvorila prostor rastu islamizma u Indoneziji nakon 1998. Međutim, sa širenjem demokratije, primarno putem demokratskih procesa, islamizam je gurnut na margine. Oni koji su zagovarali Šerijat promijenili su se i počeli se baviti ličnom *da'vom*, a one religijske stranke koje su pratile izbornu politiku postale su sastavni dio indonezijske demokratije, čak i ako su ostale marginalne. One učestvuju na izborima; ponekad pobijede, drugi put izgube – i idu dalje s kampanjama za buduće izbore. Ovo, u Hasanovom prikazu, predstavlja indonezijski obrazac postislamizma.

## Promjena u dvojnosti

Na neki način, postrevolucionarni Egipat nakon Mubaraka podsjeća na Indoneziju poslije Suharta. Kao i u Indoneziji, i u Egiptu su islamske stranke postale vidljivije i glasnije i već su poslije Mubaraka kontrolirale prvi parlament. Da li se u indonezijskom putu ogleđa moguća budućnost egipatskog islamizma, posebno Muslimanske braće, sada, kada bi im predstavnička demokratija olakšala uspon? Putanja egipatskog islamizma mogla bi nam dati neke nagovještaje. Kada je u septembru 2011. u Kairu Tayyip Erdoğan poželio da Egipat prihvati ne religijsku, nego sekularnu državu, neki pripadnici Muslimanske braće bili su uznemireni, dok su drugi, posebno mladi, bili entuzijastični. Takva dvojnost u gledištima odražava i ideološki kontinuitet, ali i pomak u diskursu egipatskog islamizma općenito. Na svom vrhuncu 1980-ih, kako sam ovdje već govorio, egipatski isla-

14 Halim Rane, „The Political Sociology of Maqasid in Contemporary Islamic Thought“ (rad predstavljen na godišnjem skupu Udruženja za bliskoistočne studije [Middle East Studies Association], San Diego, 20. novembar 2010).

mizam sastojao se od ogromnog sektora koji su činile organizacije, aktivnosti i pristalice. U njegovom središtu bila su reformistička Muslimanska braća, okružena militantnim džihadistima i grupom al-Jama'at al-Islamiya [el-Džema'at el-islamiya], kako i islamistički nastrojenim studentima, ženama i stručnim udruženjima. Ovaj islamizam imao je konzervativne moralne poglede, populistički jezik i patrijarhalne tendencije, te promovirao poštivanje svetog teksta. Do početka 1990-ih, kroz *da'vu* i rad udruženja, pokret je osvojio veliki segment civilnog društva i tražio prostora u državnim institucijama. Iako nije uspio ukloniti egipatski sekularni režim, islamistički pokret je ostavio jedan trajni žig na društvo i državu. Nadvladani prodornim „islamskim modusom“, glavni akteri u egipatskom društvu, uključujući inteligenciju, nove bogataše, al-Azhar, vladajuće elite, okupljali su se oko domaćeg političkog jezika i konzervativnog moralnog etosa ozbiljno marginalizirajući kritičke glasove, inovativnu religijsku misao i zahtjeve za demokratskim preobražajem.

Međutim, podstaknut globalnim i regionalnim promjenama, završetkom Hladnog rata i sve snažnijim jezikom demokratije i civilnog društva, kao i dolaskom na vlast postislamiste Khatamija, egipatski islamistički pokret doživio je neke važne promjene. Militantna i nasilna grupa al-Jama'at al-Islamiya položila je oružje, odbacila nasilje i opredijelila se da djeluje kao legalna politička stranka, da provodi *da'vu* mirno, iako je njena islamistička ideologija opstala. Lider Muslimanske braće Mustafa Mashur prvi put govori o „pluralizmu“ 1997, a „mlade vođe“ koriste jezik demokratije, civilnog društva i odgovornosti i iskazuju naklonost konceptu „islamske demokratije“ Mohammada Khatamija. Neki govore čak i o pravima žena i manjina. Ovaj novi diskurs ojačat će u godinama nakon protesta pokreta Kifaja 2005. i posebno nakon Egipatske revolucije 2011, kada su se unutar pokreta rasplamsale rasprave i neslaganja između stare garde i „mladih“ vođa. Dok su pripadnici stare garde, predvođene Mohammedom Badiem i Mahmoudom Ezzatom, ostali konzervativni islamisti, mlado vođstvo, koje su predstavljale ličnosti poput Abdel Moneima Abou el-Fotouha, više je naginjalo turskom modelu AKP-a, a ta ih je pozicija približila Hizb al-Wasatu, koji se već odijelio od Muslimanske braće krajem 1990-ih. Al-Wasat je modernoj demokraciji davao prednost nad islamskom *šurum*, usvojio pluralizam u religiji, prihvatio rodno miješanje i podržavao istaknutu ulogu žena u javnosti i ideološku raznolikost. Jedan kršćanski aktivist, Rafiq Habib, radio je kao ključni ideolog ove grupe.<sup>15</sup> Posije Egipatske revolucije, mnogi mladi aktivisti Muslimanske braće počeli su naginjati postislamističkim gledištima, zbog čega su ih isključivali iz organizacije ili su je oni grupno napuštali.

Kriza islamizma u svijetu (u čemu prednjače Iran, talibani i al-Qaida) u vremenu poslije 11. septembra, činjenica da arapske nacionalističke politike nisu

15 Odmah poslije Egipatske revolucije, još dok je egipatska politika bila polarizirana na islamistički i neislamistički tabor, Hizb al-Wasat se odvojio od sredine, približivši se Muslimanskoj braći u zamjenu za neke političke dobiti (dobili su osam mjesta u Medžlis eš-šuri). Tek će se vidjeti da li je ovaj politički preustroj utjecao na al-Wasatove ideološke stavove.

uspjele ništa poduzeti u pogledu palestinskog samoopredjeljenja, a potom ubrzano širenje novih komunikacijskih tehnologija i društvenih medija, doveli su do buđenja nove egipatske javnosti sa širokim postideološkim i postislamističkim usmjerenjima. Revolucija iz januara 2011, u kojoj su se tražili „sloboda, pravda i dostojanstvo“, sadrži ovu novu viziju.<sup>16</sup> Iako je u takvim okolnostima organizacija Muslimanska braća bila prinuđena uzeti u obzir ovaj novi senzibilitet, ona nije poduzela sistematsku reviziju svojih prijašnjih pogleda. Zato su nova gledišta ove organizacije više nametnuta događajima nego što su rezultat preispitivanja ranijih ideja. Dakle, nesistematični tok promjena u religijskoj politici Muslimanske braće karakteriziraju pragmatizam i neujednačen pristup. Međutim, to što su djelovali unutar jedne predstavničke demokratije moglo bi natjerati Muslimansku braću da prođu kroz jedan organiziraniji preobražaj, možda sličan onom koji su prošli AKP u Turskoj, PKS u Indoneziji i PJD u Maroku. Inače će vjerovatne podjele i podrivanja urušiti ideološko zdanje Muslimanske braće. U svakom slučaju, debate o slobodama, individualnim pravima, rodnoj jednakosti ili zaštiti manjina mogle bi naći plodno tlo.

Dok sekularni senzibilitet i neprijateljsko okruženje u Turskoj i Maroku i generacijske promjene, uz novo raspoloženje u Egiptu, tjeraju tamošnje islamističke pokrete da zauzmu novi kurs, u promjeni ideologije Hizbullahu u Libanu ključnu ulogu igraju religijske podjele. Studija Josepha Alaghe pokazuje kako se Hizbullah razvijao od pokreta koji se strogo držao Khomeinijeve doktrine vladavine pravnih učenjaka (*vilajet el-fakih*) u 1980-im, do političke stranke koja se potpuno integrirala u libanske političke strukture. Prva ideja Hizbullahu o uspostavljanju islamske države u Libanu u praksi je napuštena u korist koncepta državljanstva (*muwatana*), po kojem se nemuslimanima priznaju puna prava. Dakle, Hizbullah se promijenio: od jednog ekskluzivističkog pokreta, koji je libanske kršćane smatrao manjinama koje bi trebalo da plaćaju glavarinu, u jedan politički entitet koji, posljednjih godina, gradi partnerstvo sa kršćanskim kolegama i od njih dobija podršku. Ova promjena u političkoj ideologiji Hizbullahu razbjesnila je tvrdolinijaše poput Subhija al-Tufaylija, koji je potom osnovao frakciju koja se i dalje pridržavala dogme, ali je stekla samo malu podršku među šiitskom zajednicom.

Tačno je da je Hizbullah izgradio čvrst savez s islamističkom državom u Iranu i s baasističkim režimom u Siriji; ovim savezima upravljali su uglavnom lični interesi. Zapravo, stranka je podržavala iranske čelnike, neovisno o tome da li su tvrdolinijaši ili reformisti. Krajem 1990-ih, Hizbullah je podržavao Khatamija kada je bio na vlasti, ali su se priklonili tvrdolinijašima kada su ovi otjerali reformiste i postislamiste nakon izborne prevare 2009. Hizbullah se nije ustezao ni da podrži režim Bashara al-Asada kada je ovaj brutalno ugušio sirijsku revolucionar-

16 Asef Bayat, „The Post-Islamist Revolutions“, *Foreign Affairs*, 26. april 2011. Jedna anketa iz novembra 2011. pokazuje da je 75 procenata Egipćana odgovorilo da preferira „civilnu državu“ nad „religijskom državom“, a samo jedan procenat ispitanika izjavio je da želi „vojni režim“ (*el-Masri el-jeum*, 12. novembar 2011).

nu opoziciju 2011. Ovakvi politički stavovi manje se izvode iz određenih ideoloških principa stranke, a više iz realpolitike opstanka i ličnih interesa.

Dakle, koja su vrsta „postislamista“ pripadnici Hizbullah, ako uopće jesu to? U najboljem slučaju, Hizbullah može predstavljati jedan aspekt postislamizma koji se više podešava praksi nego retorici, jednu promjenu u politici koja je podstaknuta složenom realnošću libanskog društva i historije. Iako je Hizbullah zapravo napustio ideju islamske države, odabравši da saraduje i da sklapa sporazume u jednoj multikonfesionalnoj i multietničkoj zemlji, retorika *vilajet el-fakiha* još se proteže. Zapravo, Hasan Nasrullah pokušavao je riješiti ovu dvojnost tako što je odvajao političku ideologiju (*el-fiker es-sijasi*), koju je Hizbullah zadržao, od političkog programa (*el-bernamadž es-sijasi*), koji je Hizbullah izmijenio. Jednostavno rečeno, ideja islamske države, zbog multikonfesionalne stvarnosti Libana, neodrživa je, uprkos tome što je neki žele. Zato ne čudi što je ajetolah Muhammad Hussein Fadlullah, „duhovni mentor“ Hizbullah, kada sam ga 2004. pitao šta je, po njegovom mišljenju, najbolji oblik vlasti u Libanu, kategorično izjavio: „Zasigurno nije *vilajet el-fekih*.“ U stvarnosti je, kako Alagha zaključuje, 2009. Hizbullahov manifest došao kao potvrda njegove potpune „libanizacije“, bez ikakvih aluzija na *vilajet el-fekih* ili bilo kakvu formu islamske države.

## Kritika iznutra

U iskustvima Irana, Turske, Maroka, Egipta i Libana, sâmi islamistički pokreti doživjeli su promjenu (u mišljenju i/ili praksi) kada su se suočili s vlastitim paradigmatiskim ograničenjima, vanjskim pritiscima i realnošću svojih društava. U slučaju Pakistana i Saudijske Arabije javile su se određene postislamističke struje da prekroje i neutraliziraju posljedice militantnog i ekskluzivističkog islamizma koje, smatraju oni, imaju alarmantne posljedice po društvo i vjeru. Mnogi od njih imaju islamističku prošlost. Njihova kritika, dakle, nije samo jednostavna imanentna samokritika, nego većinom kritika njihove zabludjele porodice, to jest, kritika ostalih islamista s kojima su govorili istim religijskim jezikom.

Temeljita studija Humeire Iqtidar baca to prijeko potrebno svjetlo na složenu scenu religijske politike u Pakistanu, gdje je Jama'at Islami (JI), koji dugo postoji, podstaknuo kako militantnije, tako i inkluzivnije struje. Među mnogim linijama islamizma u Pakistanu, JI ostaje najjača i najmoćnija grupa. Jama'at Islami, koji je osnovao legendarni Abul-alaa Maududi, postao je važan partner u islamizaciji koju je provodio general Zia i još od tada posjeduje ovu snagu. Međutim, JI nije džihadistički, nasilni ili revolucionarni pokret; on predstavlja, poput Muslimanske braće, pakistanski „izborni islamizam“. Ipak, taj pokret opredijelio se da iskoristi moć vlasti za islamizaciju društva i države. U tom smislu, on jest islamistički. Iako se u sâmoj jezgri JI malo toga promijenilo, brojni odvojeni po-

jedinci i grupe prekinuli su sa JI-jem i grade vlastite ideje i organizacije. Ovi derivati JI-ja razvijali su se u dva različita smjera. Prvi obuhvata neke radikalizirane i militarizirane frakcije, među kojima su Jama'at-ud-Da'wa [Džema'at ud da'va] i njegovo militantno krilo, Lashkar-e-Tayyaba [Laškar-e-tajiba], koji su aktivni u Kašmiru i koji se približavaju al-Qaidi. Međutim, iako je Jama'at-ud-Da'wa počeo s nenasilnim aktivizmom u provođenju *da've* i dobrotvornih akcija, i oni postaju militantni i nasilni, što je primarno reakcija na američku umiješanost u Pakistanu. Militantne selefije već su se digle na oružje u Afganistanskom ratu, ali, prema izvještajima, njih je okupila pakistanska Međuagencijska obavještajna služba (ISI).

Upravo zbog sve veće radikalizacije, vrlo različite podružnice (*spin-offs*) organizacije Jama'at Islami proglašavale su, s jedne strane, modernistički antiislamiistički put, koji je predstavljao Javad Ghamidi i, s druge, religiozniju tendenciju, blisku organizaciji Tablighi Jamaat Islami. Ghamidi, teolog i bivši Maududijev kolega, prekinuo je sa JI-jem krajem 1970-ih, zbog toga što je kritizirao Maududijevu teologiju, fokusiranu na obaveze. Neko vrijeme povezivali su ga s programom sekularizacije kroz „prosvijećenu umjerenost“ predsjednika Musharrafa, koji se žestoko obrušio na džihadističku ideologiju i ideju da državu vode islamiisti. Na donekle sličnom terenu, al-Huda, koju je osnovala propovjednica Farhat Hashimi, zastupa ličnu religioznost i predlaže promjenu ideja i ponašanja pojedinca kao osnovu preobražaja društva u cjelini. Stekavši ogromnu popularnost, uglavnom među ženama i imućnima, al-Huda je izrastao u globalni pokret, s ograncima u Kanadi, Australiji i Sjedinjenim Državama. Sve skupa, „liberalni“ islamski pravci šire inkluzivni islam i zagovaraju moralno ponašanje, u spoju s racionalnim razmišljanjem i vjerom. Ovaj trend, uglavnom odvojen od konvencionalne politike, nalazi odjeka među obrazovanim, gradskim i bogatijim klasama, koje žele sačuvati islam a, opet, distancirati se od iscrpljujuće politike radikalnog islamizma u svom svakodnevnom životu i u pogledu blagostanja nacije.

Iako u usponu, ove inkluzivne i modernističke islamske struje slabe su u odnosu na hegemonijski položaj radikala, čiji se rast opravdava primarno geopolitičkim položajem Pakistana – njegovim odnosima s Afganistanom, talibanima, „ratom protiv terorizma“ i nametljivim američkim prisustvom. Zapravo, upravo je ova imperijalna nametljivost to što sputava razvoj inkluzivnog islama, koji obuhvata ideje slobode, izbora i tolerancije; naime, najlakše je optužiti i odbaciti inkluzivni islam zbog toga što „uvozi“ vrijednosti koje se povezuju sa Zapadom, Sjedinjenim Državama i imperijalizmom.

Sličan konzervativni diskurs, koji tokom posljednje decenije nameću saudijska država i tamošnja ulema, djelimično ometa rađanje „islamsko-liberalnog“ pravca u Saudijskoj Arabiji. Ova struja, o kojoj uvjerljivo diskutira Stephane Lacroix u ovoj knjizi, nastala je početkom 1990-ih, kao izdanak potisnutog pokreta Sahwa [Sahva] – mješavine ideja vehabizma i Muslimanske braće – u kontekstu intelektualne otvorenosti (*infita*) – a obuhvata profesore, sudije, novinare, stručnjake i aktiviste nevla-

dinih organizacija, između ostalih, koji se međusobno slijede u aktivnostima na internetu, u tradicionalnoj štampi i NVO-ima, te organiziraju sedmične salone i diskusije u Burajdi, Rijadu i Džeddi. Neki od njih bivši su islamisti koji su pozivali na islamsku revoluciju u Arabiji, ali su se kasnije opredijelili da promoviraju demokratiju, ljudska prava i pluralistički sistem. Ova grupa posebno poziva na reformu vehabijske ideologije, koju smatraju odgovornom za saudijsku „političku nazadnost“. U svom manifestu iz aprila 2002, objavljenom u kritičnom vremenu nakon 11. septembra, grupa poziva na miroljubivu koegzistenciju sa Zapadom. Godinu dana kasnije, traže političku reformu, izabrani parlament, ustav, razdvajanje vlasti i temeljne slobode. Na Arabijskom poluotoku rađao se novi postislamistički pokret.

Ispostavilo se da su takve ideje i zahtjevi, međutim, previše radikalni sa stajališta saudijskih vlasti i njihove vehabijske ideologije, pa su ovi, zbog toga, „islamske liberalne“ optužili za „terorizam“ i poslali nekolicinu njih iza rešetaka. Međutim, na otvorenim suđenjima, optuženici su pretvorili sudnice u javne forume slobode govora; a kada su izašli iz zatvora, nastavili su sa svojim aktivnostima, održavanjem skupova, izdavanjem proreformskih proglašenja i manifesta. Nekoliko aktivista otišlo je tako daleko da su formirali Saudijski savez za građanska i politička prava, a kasnije, tokom Arapskog proljeća 2011, osnovali prvu političku stranku Saudijske Arabije – Stranku islamskog ummeta. Ali, kako to Lacroix i pokazuje, ne treba prenaplašavati moć ovog novorođenog pokreta. On pati od ozbiljnih ograničenja, koja će ga s vremenom potkopati. Već 2004, masovna hapšenja i policijski nadzor umanjili su zagovaračke moći ove grupe. Malo je vjerovatno da kad ova grupa traži demokratiju to podstakne maštu javnosti kao što to može kraljeva direktna ponuda od oko 36 milijardi dolara u paketu u socijalne svrhe (povećanje plaća, doprinosa i subvencija) građanima Saudijske Arabije, kojim je kralj otkupio političko neslaganje usred arapskih protesta. Novi pokret je patio i od unutrašnjih ideoloških i strateških neslaganja – kao što su da li dati prioritet političkoj ili religijskoj reformi – i nije uspijevaio dobiti podršku, čak ni toliko da neutralizira moćnu saudijsku ulemu, koja je iskazivala malo razumijevanja za ono za šta se grupa zalagala. Napokon, i prilike koje je imao ovaj pravac pokazale su se kao hendikep. Struja se okoristila političkim prostorom koji se stvorio iz suparništva u kraljevskoj porodici – između prijestolonasljednika Abdullaha i „sudairijskog“<sup>17\*</sup> princa Salmana. Međutim, kada im je kralj Abdullah uskratio podršku – zato što se grupa ispostavila suviše radikalnom za njegov ukus – ovi „islamski liberalni“ gurnuti su na margine.

Međutim, možda ovo nije kraj. Arapsko proljeće i veliko uzbuđenje koje je ono pobudilo među saudijskim građanima, te strah koji je pobudilo kod saudijskih vladara, otkrilo je koliko je krhka politička teologija Kraljevine. Zapravo, u vijestima o

17 \* „Sudairijska sedmorica“ je naziv – prema prezimenu majke - za sedmoricu braće iz dinastije Saud koji su djeca kralja Abdulaziza Ibn Sauda i Husse Sudairi i, koji su moćniji su od njegovih sinova koje je imao s drugim ženama. (*Prim. prev.*)

mladim Saudijcima, saudijskim ženama, intelektualcima i društvenim aktivistima, u kojima se vidi njihovo neslaganje u javnim forumima, na društvenim medijima i na ulicama, podsjećaju na one iranske s početka 1990-ih, gdje je svakodnevno iskazivanje neslaganja i nedogmatskog načina života nagovijestilo iranski postislamistički preokret. U jednom istraživanju o vrijednostima, koje je provedeno u ljeto 2011, nađeno je da se 71 procent saudijskih ispitanika slaže da je „demokratija najbolji oblik vladavine“, što je više od 58 procenata iz 2003. Dok je 2003. godine nekih 70 procenata ispitanika smatralo da je „Šerijat važan“, to misli samo 30 procenata u 2011.<sup>18</sup> Kako saudijski učenjak Madawi al-Rasheed podsjeća svoje čitatelje u februaru 2011, sa tako brzim promjenama u donjim slojevima društva, Saudijski zaista mogu donijeti veliko iznenađenje.<sup>19</sup>

## Postislamist uvijek?

Postislamistički pokreti i pravci, o kojima sam diskutirao do sada, ponikli su iz transformacije i/ili kritike neke prethodno postojeće islamističke politike koja je dominirala muslimanskim društvima posljednjih godina. Međutim, iskustva Sudana i Sirije pokazuju da postislamizam nije samo fenomen novog milenija. Čini se da on ima dužu historiju. U zanimljivoj diskusiji (poglavlje 11), Abdelwahab El-Affendi pokazuje razvoj određenih postislamističkih pravaca u Sudanu mnogo prije nego što je 1980-ih i 1990-ih globalni islamizam počeo dominirati. Zapravo, u Sudanu se moderni islamistički pokreti (kao što je onaj koji predvodi Hasan al-Turabi) javljaju u jednom već postojećem „postislamističkom stanju“. El-Affendi nalazi početke historije islamizma na kraju 19. stoljeća, u antikolonijalističkom pokretu Muhammada Ahmada bin Abdallaha, zvanog Mehdi, koji je proglasio da su svi *tarikati* i *mezhebi*, ili škole prava, poput hanefijske ili šafijske, ili šiijske, izlišni, zato što se Mehdi, kao manifestacija božanskog autoriteta lahko može dosegnuti. Po El-Affendijevom mišljenju, ovaj pokret, koji je pokrenuo borbu protiv britanske kolonijalne vlasti, predstavljao je sudansku islamističku revoluciju, na cijelo stoljeće prije nego što se 1979. desila u Iranu. Mehdizam, dakle, predstavlja prvi sudanski zreli islamistički pokret. Međutim, bez obzira na dramatičnu povijest, ovaj je pokret propao nakon Mehdijeve smrti, kada su razotkriveni njegovi revolucionarni ekscesi i lažna proročanstva. Nakon toga veliki dio populacije bio je razočaran, što je stvorilo uvjete u kojima je islam zauzdan i upregnut u korist duhovnih usmjerenja koja su više kvijetistička, takva da odbacuju politič-

18 Mansoor Moaddel, Arland Thornton, Stuart Karaberrick, Linda Young-DeMarco i Julie de Jong, „The Arab Spring: What It Represents and Implications for National Security“, neobjavljeni rezultati istraživanja (podaci za Egipat, Liban, Irak i Saudijsku Arabiju), januar 2012, a sažetak se može naći u Mansoor Moaddel, „What Do Arabs Want“ na <http://mevs.org/files/tmp/ArabSpring.pdf>.

19 Madawi al-Rasheed, „Yes, It Could Happen Here“, *Foreign Policy* (28. februar 2011).

ku teologiju. Ovo postmehdijevsko stanje bilo je, također, uzrok ozbiljnih „preispitivanja i preoblikovanja islamske ideologije kako bi uspjela da odgovori izazovima koje su postavili kolonijalni poredak i modernizacija.“ Tako je Abdallahov posljednji sin Sayyid Abdel-Rahman ponovno oživio „mehdizam“, ali u potpuno drugačijem ustrojstvu. Ovaj neomehdizam, prema El-Affendiju, bio je „postislamistički pokret *par excellence*“.

Dakle, Sudan je u 20. stoljeću imao niz postislamističkih diskursa i pokreta, koji su povremeno funkcionirali skupa s islamističkim pokretom od kojeg su se odvojili. Na primjer, 1953. nastala je Islamska grupa, kasnije nazvana Islamska socijalistička stranka, od onih koji su napustili Islamski oslobodilački pokret. Još utjecajniji bio je „novi islamizam“ Republikanske braće, čija je poruka bila „spoj sufijskih principa i ideja o političkim slobodama, ekonomskoj pravdi i društvenoj jednakosti“.<sup>20</sup> Ovaj pravac predvodio je legendarni Mahmoud Mohamed Taha, koji je osuđen na smrtnu kaznu zbog otpadništva, što je izazvalo narodnu revoluciju kojom je zbačen vojni diktator Jafar Numeiri. Taha je pronosio islam Mekke i njegovu poruku o slobodi, jednakosti i ljudskim pravima. Tahine ideje opstale su, a u novije vrijeme oživljene su i ojačane pragmatičnim i modernističkim pristupom političkog i religijskog vođe Hasana al-Turabija. Bez obzira na to što se u vojnom puču generala Bashira 1989. nastojao istjerati taj duh, sâm taj represivni režim tim je idejama dao novi život, što je podstaklo žučne debate o „postislamističkom“ Sudanu.<sup>21</sup>

Dok se sudanski rani postislamizam javlja kao kritika prethodno postojeće mehdijevske tradicije, a onda se razvija, s prekidima, preko Mahmouda Tahe i drugih, dotle su sirijska Muslimanska braća, prema mišljenju Thomasa Pierreta datom u ovom zborniku, „uvijek“ bila „postislamistička“. Osnovana 1949, nakon povlačenja Francuza, organizacija Muslimanska braća postala je sastavni dio sirijskog liberalnog državnog ustroja, koji je razbijen baasističkim pučem 1963. U prijebaasističkom vremenu, pripadnici Muslimanske braće bili su zastupnici u svim izabranim parlamentima i bili na funkcijama ministara u vladi. U svom programu naglašavali su poštovanje ustava, očuvanje republikanskog sistema, podupiranje građanskih prava i slobodnih izbora i na „narodnu“ gledali kao na „vrhovnu vlast“. Ova grupa nije bježala ni od socijalističkih ideja, pa je svoje političko krilo nazvala „Islamskim socijalističkim frontom“. Iako su Muslimanska braća pokušala – ali nisu uspjela – uvjeriti druge političke snage da odrede „islam kao državnu religiju“, bili su ideološki fleksibilni, nagodivši se za „*fikh* kao glavni izvor prava“ – što je uobičajena odredba u mnogim „sekularnim“ ustavima na Bliskom istoku.

Ova jedinstvena „umjerenost“ je intrigantna, jer upečatljivo odvaja sirijsku Muslimansku braću od njihovih ekvivalenata u drugim arapskim zemljama. Pierret

20 Muhammad Mahmud, „Sufism and Islamism in the Sudan“, u *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, Eva Evers Rosander i David Westerlund (ur.) (London: C. Hurst and Co. Publishers, 1997), 182.

21 Vidjeti, na primjer, debatu naučnika o „postislamizmu“ u Sudanu na <http://africanarguments.org/2008/06/26/post-islamism-questioning-the-question/>.

ovo objašnjava kombinacijom faktora. Ova Muslimanska braća bila su relativno mala grupa (pridobivši manje od 10 procenata glasača), uobličena „umjerenim“ senzibilitetom urbanog, buržoaskog i obrazovanog biračkog tijela. Što je još važnije, zbog toga što su se pripadnici ove organizacije integrirali u sirijske političke strukture, usvojili su norme političkog pregovaranja i fleksibilnosti, i to u jednom vremenu kada su aktivisti cijenili parlament kao bedem antikolonijalne borbe. Ipak, važno je vidjeti da li se ova grupa ideološki priklanjala porodici Muslimanske braće, posebno idejama Hasana al-Bannaa, koje se nalaze u osnovi ovog transnacionalnog pokreta. Da li su Muslimanska braća odbacila ideju uspostavljanja islamske držve ili provedbe Šerijata? Ili je, možda, grupa zadržala ideju „islamske države“, ali ju je, kao u slučaju libanskog Hizbullah, odgurnula u stranu kada su se njeni članovi počeli integrirati u liberalno sirijsko državno uređenje tog vremena. U svakom slučaju, stvari su se promijenile nakon Baasističkog puča 1963. Zakonska zabrana Muslimanske braće 1964. ojačala je jednu dugu borbu protiv režima, koja je kulminirala u „islamskoj pobuni“ 1979–1982, u kojoj su radikalizirana Muslimanska braća odigrala ključnu ulogu. Brutalnom odmazdom u gradu Hami 1982, Muslimanska braća potpuno su slomljena. Ostala je samo jedna mreža rasutih aktivista, uglavnom u egzilu, koji su usvajali sve izrazitija reformistička i pluralistička gledišta. Tako su, poslije smrti Hafiza al-Asada, Muslimanska braća podržala mirnu demokratizaciju u Siriji. U jednom intervjuu, datom u januaru 2006. u Londonu, lider Muslimanske braće Sadreddin Bayanouni pozvao je na „uspostavu ,građanske, demokratske države“, a ne islamske republike.“<sup>22</sup>

Nisu Muslimanska braća, nego je ulema, taj čuvar duhovnog sektora, bila ta koja je podigla bajrak „islamiziranja“ društva i politike i borbe protiv sekularnih vrijednosti. U tu svrhu, uspostavili su mrežu vjerskih škola, dobrotvornih organizacija i džamija. Ulema je otvoreno pozivala na uspostavljanje islamske države i vladavinu Šerijata – na ciljeve koje je trebalo ostvariti kroz islamizaciju, koja bi išla od baze ka vrhu. Ovaj upečatljivi kontrast između „umjerene Muslimanske braće“ i „radikalne konzervativne uleme“ opstao je, čini se, do danas. U političkoj klimi stvorenoj nakon atentata na libanskog premijera Rafiq Haririja 2005, ostaci Muslimanske braće stali su uz sekularnu i liberalnu opoziciju da se bore za otvaranje. Međutim, ulema se držala svoje konzervativne agende, prešutno podržavajući režim. Tek će teške krize, kao što je režimsko nasilje nad civilima 1980-ih i 2011, primorati ulemu da zauzima stranu, što je često dovodilo do raskola između kritične uleme i lojalista, koji su obično postizali dogovor s režimom da, u zamjenu za podršku, dobiju određene povlastice.

Zapravo, neke niti postislamističke misli javile su se posljednjih godina. Utakane su u djela religijskih intelektualaca kao što je Muhammad Shahrur, koji smatra da istinu ne treba tražiti u osnovnim islamskim tekstovima, nego u napretku ljudskog razuma. U sličnom okviru, parlamentarac Muhammad Habash od-

22 Roy McCarthy, „We Would Share Power, Says Exiled Leader of Syrian Islamist Group“, *Guardian* (26. januar 2006).

bacio je islamski monopol na spasenje, u nastojanju da izgradi teološki argument kojim će se zaštititi prava vjerskih manjina. Habash je, tokom kratkotrajnog „damaščanskog proljeća“, koje je uslijedilo poslije smrti Hafiza al-Asada 2000, bio, među vjerskim aktivistima, glavni zagovornik demokratizacije. Naposljetku, neortodokсни imami, kao što je Šejh al-Saqqa, unose liberalne vrijednosti u svoje hutbe i miješaju ih s islamskim učenjima, kako bi proširili prava žena unutar islama. Međutim, ove reformističke stavove oštro su napadali ulema i režim. Režim je iskorištavao konzervativnu religioznost da se zaštititi od demokratskog prostora koji je kritička religijska misao mogla otvoriti. Zato bi novi preokret ka postislamizmu u Siriji bio moguć, tvrdi Pierret, samo ako bi oslabila ulema, zato što se, kao strateški saveznik baasističkog režima, suprotstavlja svakom izrazu demokratskog i inkluzivnog islama. Jedan novi postislamizam, jedna religijska reforma, mogu se ostvariti samo na ruševinama baasističkog režima.

## Preispitati postislamizam

Ovi raznovrsni narativi upućuju da ne postoji jedan, nego mnogo različitih puteva kojima idu islamistički pokreti. Iranski postislamizam nastao je na spoznaji da vladajuća islamistička politika ne uspijeva riješiti temeljne potrebe građana. Turski islamizam „adaptirao“ se na političku stvarnost zemlje, kao i njenu poziciju u Evropi. Dok su se u Maroku i Indoneziji (kao i u Iranu i Turskoj) islamističke stranke svjesno odmakle od svoje islamističke prošlosti da bi bili akteri u politici svoje države, egipatska Muslimanska braća i libanski Hizbullah krenuli su donkle ambivalentnim putevima promjena. Njih su uveliko pokretali događaji i geopolitike činjenice, kako iz njihovog okruženja, tako i iz regije, međutim, te stranke nisu poduzele sistematsko preispitivanje svojih ideologija. U Egiptu, stara garda Muslimanske braće i dalje se držala agende „islamiziranja“, dok su „mladi“ naklonjeni postislamističkim gledištima; u Libanu se Hizbullah više promijenio u praksi nego u retorici. U Saudijskoj Arabiji i Pakistanu, struje postislamističkih gledišta počele su popravljati ono što se smatralo štetom koju islamizam nanosi društvu i vjeri. Napokon, u iskustvima Sudana i Sirije mogle su se vidjeti neke forme postislamističkih tendencija daleko prije globalnog uspona islamističkih pokreta od 1970-ih. Većina ovih pravaca i pokreta nastala je i oblikovala se u posthladnoratovskoj političkoj klimi, u kojoj je, više nego ikada prije, u globalnom optičaju bio jezik civilnog društva, demokratije i reforme.

Ovi narativi također pokazuju da se oblici, dubina i širenje postislamističkog iskustva mogu razlikovati. Međutim, kod svih se dešavala određena promjena u nazorima: u svakom od ovih primjera, mada u različitom stepenu, postislamizam pokazuje presudni diskurzivni odmak ili pragmatično odvajanje od islamističkog ideološkog paketa – koji općenito karakterizira monopoliziranje religijske istine,

ekskluzivizam i naglasak na obavezama – i pomak ka uvažavanju neopredijeljenosti, mnoštva, uključivanja i fleksibilnosti, kako u načelu, tako i u praksi.

Dakle, bez sumnje, postislamizam predstavlja jedan diskurzivni i/ili pragmatični *prekid*, prekid s islamističkom paradigmom. Međutim, to nije „postislamski smjer“, kako ga neki pogrešno nazivaju; to je *postislamistički* smjer. Drugim riječima, ja ne govorim o odmaku od islamske vjere ka sekularizmu, bez obzira na to što postislamizam zaista najavljuje neki proces sekularizacije, u smislu da se zagarovara odvajanje religijskih od državnih poslova. Ja, zapravo, govorim o postislamizaciji kao složenom procesu prekida s jednim islamističkim naslijedom, kroz pristajanje uz jedan drugačiji, inkluzivniji religijski projekt, u kojem je islam i dalje važan, i kao vjera i kao akter u javnoj sferi.

Dakle, tvrdnje nekih posmatrača da se ova nova vrsta religijske politike razlikuje samo po formi i da je samo varijanta široke islamističke paradigme, nisu utemeljene.<sup>23</sup> Jer, kako sam nastojao pokazati, islamistički pokreti u protekle tri decenije ili nešto više, manje-više su se promijenili ili pokrenuli ka sasvim drugačijem religijskom projektu. Zbog toga, strpati sve ove prilično različite diskursne korpuse i pokrete u isti koš, kao „islamističke“, predstavljalo bi konceptualnu nemarnost, najblaže rečeno. Čak i pojmovi kao što su „adaptacija“, koju İhsan Dağı predlaže da opiše tursku transformaciju islamizma, nisu pravi opis procesa, jer više podrazumijevaju neku vrstu kontinuiteta, nego prekida. Kao i neki drugi istraživači, koji ne pristaju na sintagmu „neuspjeh islamizma“, Dağı tvrdi da se u turskom slučaju postislamizam pojavio ne zbog „neuspjeha“ islamizma, nego zbog njegove adaptacije. Ako ovdje *adaptacija* znači napuštanje određenih osnovnih principa i politika u korist usvajanja novih, a kako bi se uklopili u postojeću realnost i suočili se s njom, onda to znači da se stare paradigme nisu uspjele primijeniti i morale su se promijeniti. Činjenica je: da AKP predstavlja kvalitativni odmak od pokreta Millî Görüş; da se iranski „reformisti“, kao što je Mir-Hussain Mousavi, odvajaju od islamista kakav je ajatolah Khomeini; te da se postislamizam Sudanca Mahmouda Tahe odvoja od ekskluzivističkog islamizma pokreta Mehdiya.

Ovo znači da ne smijemo miješati „izborni islamizam“ s postislamizmom. „Izborni islamizam“ odnosi se na reformističke islamističke pokrete (kao što su Muslimanska braća, današnji Gama‘a al-Islamiyya u Egiptu i Jama‘at-e Islami u Pakistanu) koji, umjesto da pribjegavaju nasilju i revoluciji, ulaze u izborne strukture, slijede zakonske procedure i postaju dio sistema, kako bi provodili strategiju postepene islamizacije društva i države. Ove neophodnosti integracije mogu, ovisno o političkoj klimi, uvjetovati „izborne islamiste“ da praktično prevaziđu svoja islamistička gledišta. Dok sirijska Muslimanska braća u stvarnosti guraju svoje islamističke ideje u zapećak, Jama‘at-e Islami u Pakistanu to ne čini. Izborni islamizam može biti „umjeren“, ali to nije postislamizam *per se*. Postislamizam je više od običnog zakonskog statusa ili učešća u izborima.

23 Vidjeti, na primjer, Graham Fuller, *The Future of Political Islam* (London: Palgrave Macmillan, 2004); Ismail, „Paradox of Islamist Politics“.

A ovo je, možda, jedan od razloga zašto bi shvatanje islamizma u pukom smislu „umjerenosti“ zamaskiralo njegova karakteristična obilježja. Problem s pojmom *umjerenost* leži u njegovom deskriptivnom karakteru. Pošto nema analitičke moći, ovaj termin ne može zahvatiti dinamiku i smjer promjena. Kao takav, on označava stupanj (a ne vrstu) odmaka od „radikalizma“, pa tako ostaje vrlo relativan. U tako relativnom okviru, onaj ko je za nekoga „umjeren“, za drugoga može biti „ekstremist“.

Neki analitičniji posmatrači teže da izjednače postislamizam s „liberalizmom“ ili „islamskim liberalizmom“. Ako „liberalni islam“ znači interpretaciju islama koja se prilagođava modernoj demokratiji, građanskoj, nereligijskoj državi, slobodi mišljenja i ljudskom napretku, onda on zasigurno ima mnogo zajedničkog s postislamističkom misli.<sup>24</sup> Međutim, „postislamizam“ je više od onog što su ti projekti; on se tiče i onog šta nadilazi: drugim riječima, on je kritika nečeg. Dakle, iza ideja koje predstavlja, postislamizam se, također, odnosi na korijene, razvoj i odnose tih ideja prema islamističkoj politici. Ako bi, s druge strane, „liberalni islam“ podrazumijevao guranje islama u sferu „privatnosti“, onda to nije ono čemu postislamisti teže, jer oni žele da religija bude prisutna u javnom prostoru i žele promovirati religioznost u društvu, bez obzira na to što su za nereligijsku građansku državu. I, naposljetku, ako se uzme da liberalni islam znači jedan islam koji poštuje prava i slobode pojedinca, onda moramo razmotriti odnos između postislamističkog uređenja i liberalizma. Ova interakcija ostaje nepoznato područje; u postislamističkom projektu tek treba definirati koliko je individualne slobode kompatibilno s javnom religijom za koju se tako strastveno zalaže. Do sada su samo Iran pod reformistima (1997–2004), Turska pod AKP-om i Tunis pod islamskom Strankom al-Nahda doživjeli neku formu postislamističke vladavine. U ovim slučajevima, u podacima o poštivanju individualnih sloboda (prava manjina, rodna prava i sloboda misli, religije i načina života) ima svega i svačega. Iako su se Iranci osjećali daleko „slobodnijima“ pod postislamističkom vlasti Mohammada Khatamija, ipak su i tada postojala mnoga ograničenja u odijevanju žene, u izboru načina života i u slobodi misli i religije (npr. za bahaijsku vjeru), bez obzira što se o svemu ovome počinju voditi debate. AKP u Turskoj mnogo bolje napreduje, međutim, izvještaji o sve većoj kontroli javnog morala, tj. ponašanja u javnosti (poput konzumacije alkohola van kuće ili organiziranja javnih iftara tokom ramazana), „kulture produkcije“, korištenja interneta i naučnih institucija, ukazuje na određeni konflikt između etičkih stajališta AKP-a i liberalnih vrijednosti.<sup>25</sup> Prerano je donositi sud o vladajućoj Stranci al-Nahda u Tunisu, ali dosada se pokazalo da vođstvo budno motri zaštitu individualnih prava. Ipak, kako je glasnogovornik ove stranke priznao u januaru 2012, u nekoj polemici, „granica između slobode izražavanja i religijskih osjećanja neće se

24 O formulacijama „liberalnog islama“, pogledati Charles Kurzman, „Liberal Islam: Prospect and Challenges“, *Middle East Review of International Affairs*, 3:3 (septembar 1999), 11-19.

25 Howard Eissenstat, „Turkey: A Repressive Model for the Middle East?“, *Human Rights Now* (blog) (19. decembar 2011), dostupno na: <http://blog.amnestyusa.org/middle-east/turkey-a-repressive-model-for-the-middle-east/>.

tako brzo povući.<sup>26</sup> Što se tiče Maroka, prikaz Samija Zemnija otkriva dilemu vladajuće stranke PJD o tome kako razriješiti protivrječnost između „sloboda“ i „islamskih vrijednosti“, između zahtjeva građana i proklamiranih ciljeva stvaranja moralne države. Ukratko, vjerovatni sukob postislamističke etike i liberalnih vrijednosti mogao bi se riješiti (ovisno o razmjerama sukoba) nekom vrstom „neliberalne demokratije“, dok predstavnička demokratija može i dalje postojati, uz određeni „nadzor“ sloboda. Naravno, ovi sukobi nisu ograničeni na postislamske države. Zapadne demokratije također su, u nekom trenutku svog razvoja, stavljale određena ograničenja individualnim i građanskim slobodama (kao npr. brakovima homoseksualaca, rodnoj jednakosti i građanskim pravima). Međutim, predstavnička demokratija, ako izdrži i opstane, može otvoriti prostor za debatu o istim ovim slobodama i možda proširiti njihov opseg.

Povezivanje islamizma s isključivanjem i autoritarizmom, a postislamizma s inkluzijom i demokratijom izazvalo je kritike, u kojima se moja formulacija postislamizma tereti za normativnost.<sup>27</sup> Iznose se dvije tvrdnje. Prva je tvrdnja da se moje shvatanje postislamizma usredotočuje na gledišta „progresivnih muslimana“ i isključuje konzervativne poglede; druga je da je islamizam predstavljen kao „problem“, a „postislamizam“ kao rješenje. Ovi su komentari prihvatljivi, posebno kad se ima u vidu moja ranija formulacija koja se oslanjala primarno – ali ne i isključivo – na iskustvo Islamske Republike Iran, međutim, baziraju se na nekim pogrešnim shvatanjima ovog pojma. Zapravo, podaci širokog spektra iz više zemalja, predstavljeni u ovoj knjizi, pomogli su da se izgradi jasniji koncept postislamizma, koji uzima u obzir te primjedbe. Kao prvo, „postislamizam“ uzimam kao jedno gledište koje kritički nadilazi islamske politike fokusirane na dužnost. Stoga, konzervativna i selefijska religioznost, kakva se širi posljednjih godina, ne predstavlja postislamistički pomak, jer ova individualizirana religioznost nije niti *kritički* odmak od islamističke politike niti je to alternativno stajalište koje bi ispravljalo posljedice islamističke politike. Zapravo, njena preokupacija jeste izgradnja jednog moralnog „ja“, u vrlo konzervativnom smjeru, gdje se prilagođava autoritarnom religijskom poretku. Zapravo, oznaka „neofundamentalizam“, koju je predložio Olivier Roy, adekvatniji je opis ove vrste religijske tendencije nego „postislamizam“ koncentriran na prava.<sup>28</sup>

S druge strane, zasigurno je postojao ovaj oslobađajući potencijal postislamističkog projekta – to jest, mogućnost da se muslimani čvrsto drže svoje vjere a, istovremeno, prihvataju inkluzivne i demokratske ideale – koji me nadahnuo da uopće i razmišljam o ovom pravcu. Međutim, postislamizam, ispostavilo se, nije

26 Citirano u Anthony Shadid, „Tunisia Faces Balancing Act of Democracy and Religion“, *New York Times* (30. januar 2012).

27 Vidjeti, na primjer, Abdelwahab El-Affendi, „Islamism in Sudan: Before, After, in Between“ u *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, Asef Bayat (ur.), New York: Oxford University Press (2013); i Ben Soares i Filippo Osella, „Islam, Politics, Anthropology“ u *Journal of the Royal Anthropological Society*, 15 (maj 2009), 9.

28 Za detaljniju razradu ove tendencije, pogledati Roy, *Globalized Islam*.

tako jedinstven i skladan religijski i inkluzivni projekt. Iako je rano suditi, ipak postoje znaci koji upućuju na tenzije i u ovom modelu, a to su uglavnom napetosti između postislamističke etike i liberalnih društvenih vrijednosti, kao što su opseg individualnih sloboda, iako se postislamizam, izgleda, dobro slaže s ekonomskim liberalizmom i slobodnim tržištem.

U svakom slučaju, „islamizam“ i „postislamizam“, ovako konstruirani, služe prvenstveno kao pojmovne kategorije, da označe promjenu, razliku te uzrok promjene. U stvaranom svijetu, međutim, mnogi muslimani, pojedinci ili grupe, mogu pripadati eklektički i istovremeno nekim aspektima obaju diskursa. Na pojavu postislamizma, kao stvarno postojećeg pravca, ne treba gledati kao na historijski kraj islamizma. Treba ga shvatiti kao rađanje – iz kritičkog odmaka od islamističkog iskustva – jednog kvalitativno drugačijeg diskursa i politike. U stvarnosti, možemo svjedočiti istovremenom djelovanju islamizma i postislamizma. To znači da bi, možda, trebalo da preispitamo *historijske* konotacije prefiksa *post-* u postislamizmu i, umjesto njega, da mu pripišemo neki analitičniji sadržaj, budući da se za ovaj termin moraju uzeti u obzir i nerazvojni procesi, simultanost, mješavina i historijska retrospekcija. Kako sam ranije napomenuo, bez obzira što usponu postislamizma na globalnom nivou svjedočimo u aktuelnom vremenu, određeni postislamistički pokreti, kao što je neomehdizam u Sudanu s početka 20. stoljeća, nastali su prije svjetske prevlasti islamizma 1980-ih i 1990-ih. Neki analitičari govore da i takvi pokreti kao što je pokret Mohammada Abdoua podsjećaju na neku vrstu postislamizma. Osim toga, iako se samo nekoliko pokreta, kao što je iranski, pojavilo direktno iz eksperimentiranja s islamskom državom, mnogi drugi razvili su se u kritičkom odvajanju od islamskog aktivizma i diskursa u društvu, dok su se treći pojavili da preprave učinke postojećih islamističkih pravaca u religiji i politici. Zato sam stavio prefiks *post-* u postislamizmu, ne kao nekakav marker historičnosti, nego prvenstveno kao oznaku *kritike* iznutra, „kritičkog odmaka“. Dakle, postislamizam se može razumjeti kao kritički odmak od islamističke politike. On opisuje nadilaženje islamističke ekskluzivističke politike usmjerene na dužnost, i kretanje ka inkluzivnijem gledištu, usmjerenom na prava, gdje se preferira građanska / sekularna država koja funkcioniše unutar jednog religioznog društva. Postislamizam može poprimiti formu kritike vlastitog islamizma ili islamizma drugih; on historijski može doći nakon islamizma, ili može djelovati istovremeno kad i on; on se može uočiti i u savremenom dobu i u prošlosti.

Međutim, neovisno o analitičkom zaključku o prefiksu *post-*, ne možemo zanemariti historijsku ukorijenjenost postislamističkog iskustva. Ako bismo tako učinili, to bi nas odvelo na klizav teren subjektivizma. Jednostavno rečeno, postislamizam ne nastaje ni iz čega; on se gradi na nekoj historijskoj osnovi. Činjenica je da je čak i neomehdistički postislamizam, koji se javio, kako El-Affendi tvrdi, mnogo prije današnjih valova islamističkih pokreta (1980-ih i 1990-ih), građen na iskustvu ranijeg islamizma Mehdijsa 1880-ih i na kritičkom odmaku od njega. Negdje u isto vrijeme, Mohammad Abdou, koga malo nategnuto svrstava-

ju u postislamiste, započeo je sa „islamskim reformizmom“, ne samo da bi se borio protiv zapadnog kolonijalizma, nego i da bi gradio jedan islam koji se može prilagoditi i koji može odgovoriti na izazove zapadne modernosti, protiv koje su muslimanski tradicionalisti imali malo šta ponuditi. A čini se da danas, u jednom radikalno različitom vremenu globalizacije, ulazimo u novo doba u muslimanskom svijetu, gdje islamizam – pogođen krizom legitimnosti zbog zanemarivanja i kršenja ljudskih demokratskih prava – ustupa mjesto drugačijoj religijskoj politici, koja demokratiju uzima za ozbiljno, dok, istovremeno, promovira religijski senzibilitet u društvu. Naši primjeri postislamizma, čini se, glasnici su jednog dolazećeg postislamističkog muslimanskog svijeta, u kojem prevladavajući narodni pokreti poprimaju postideološki, građanski i demokratski karakter. Iranski zeleni pokret i Arapsko proljeće predstavljaju narodne pokrete ovih postislamističkih vremena.