

РЕПУБЛИКА СЕВЕРНА МАКЕДОНИЈА
УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ - СКОПЈЕ
ШКОЛА ЗА ДОКТОРСКИ СТУДИИ



ПРАВЕН ФАКУЛТЕТ „ЈУСТИНИЈАН ПРВИ“ - СКОПЈЕ

СТУДИСКА ПРОГРАМА: ПОЛИТИЧКИ НАУКИ

м-р Никола Ѓоршоски

**АКСИОЛОШКАТА И ПРАКСЕОЛОШКАТА ДИМЕНЗИЈА
НА ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ И НЕГОВАТА
(НЕ) КОМПАТИБИЛНОСТ СО ДЕМОКРАТИЈАТА**

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Скопје, 2020

REPUBLIC OF NORTH MACEDONIA
UNIVERSITY “SS. CYRIL AND METHODIUS” - SKOPJE
SCHOOL OF DOCTORAL STUDIES

“IUSTINIANUS PRIMUS” FACULTY OF LAW - SKOPJE

STUDICAL PROGRAM: POLITICAL STUDIES

MA Nikola Gjorshoski

**THE AXIOLOGICAL AND PRAXEOLOGICAL DIMENSION
OF POLITICAL ISLAM AND ITS (IN) COMPATIBILITY WITH DEMOCRACY**

DOCTORAL DISSERTATION

Skopje, 2020

Менторка:

проф. д-р Рената Дескоска,
Правен Факултет „Јустинијан Први“ – Скопје
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ - Скопје

Членови на комисија:

проф. д-р Гордана Силјановска Давкова,
Правен Факултет „Јустинијан Први“ – Скопје
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

проф. д-р Марика Ристовска,
Правен Факултет „Јустинијан Први“ – Скопје
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

проф. д-р Ненад Марковиќ,
Правен Факултет „Јустинијан Први“ – Скопје
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

проф. д-р Горан Илиќ,
Правен Факултет - Битола
Универзитет „Св. Климент Охридски“ – Битола

Датум на одбрана: _____

БЛАГОДАРНОСТ

Изразувам особена благодарност до моето семејство кое безрезервно ме поддржуваше и охрабруваше при изработката на овој труд.

Огромна благодарност заслужува мојата менторка проф. д-р Рената Дескоска за искажаните методолошки и теоретски забелешки, како и низ севкупниот процес на подготовка, реализација и корекција на дисертацијата.

Посебна почит и срдечна пофалба заслужуваат ценетите професори д-р Горан Илиќ и д-р Илија Тодоровски кои имаат значаен придонес кон теоретскиот фокус, како и емпириската студија и истражување.

Голема благодарност заслужува мојата драга колешка м-р Милка Тодоровска за сугестиите, помошта и поддршката околу техничкото уредување и дизајнирање на одредени податоци.

Посветено на моите родители за сестраната поддршка, разбирање и помош во периодот на студирањето и изработката на овој труд.

Никола Ѓоршоски

АПСТРАКТ

Престојнава докторска дисертација го рефлектира значењето на една старо – нова димензија во политичките системи и партискиот спектар во муслиманските земји, означен како политички ислам, акцентирајќи го неговиот демократски капацитет од аксеолошки и праксеолошки дискурс, како и корелацијата со современите модели на демократија. Политичкиот ислам и исламските партии означуваат идеологија која исламот не го третира само како религија, туку и како политички состав во која шеријатот мора да биде основа за сите општествени закони, а муслиманите мора да се вратат на изворните учења и првобитните форми на исламот. Оттука, почетен фокус на трудот е да го елаборира значењето на политичкиот ислам во современата политиколошка наука, неговата позиција кон тезите за „крајот на историјата“ и „судирот на цивилизациите“, како и да понуди алтернатива на таквите согледувања акцентирајќи ја политичката култура во муслиманските земји и исламот како фактор од една страна и идеолошката композиција на политичкиот ислам од друга страна, нотирајќи ја неговата демократска димензија.

Користејќи ги методите на индукција, дедукција, дескрипција, компарација, историска анализа и синтеза авторот ќе понуди серија елаборации поврзани за корелацијата на политичкиот ислам со демократијата, како и моделите на демократија. Така, како основна цел ќе претставува да го согледаме историскиот развој на исламската идеологија, нејзините примарни вредносни компоненти, како и нејзината позиционираност кон современите политички идеали својствени за демократијата како конституционализмот, правдата, еднаквоста, човековите права, како и економската парадигма. Следствено трудот ќе понуди теоретски и емпириски приказ на современите исламски партии, нивната генеза, социјална структура, типологија, парламентарно искуство и политички преференции.

Водејќи се од предметот и основните цели на истражувањето трудот ќе ја опфати аксиолошката компонента, изразена преку дескрипција на демократијата и демократските капацитети содржани во политичкиот ислам, како концептите на договарање (шура), консензус, јавно добро, политичката лојалност, легитимитетот на власта, оправданоста за политичката опозиција и плурализам. Но исто така трудот ги нуди и опозитните елементи на демократските начела содржани во исламската идеологија и партии, нивниот опус, домен и екстензија. Од друга страна ова истражување е детерминирано да ги прикаже и праксеолошките моменти при моделирањето на демократијата односно обидот за нејзино етаблирање во Турција, Иран, Тунис, Алжир, Либан и Египет, акцентирајќи го односот на клучните исламски партии во тие земји како АКП, Ен Нахда, поранешниот Фронт на исламски спас, Зеленото Иранско движење, Хезболах и Муслиманското братство. Нивната улога во политичкиот систем трудот ја перцепира низ историската призма пред и по „Арапската пролет“, нивното влијание во артикулацијата на политичките барања, прилагодливоста и моделирањето на самите системи.

Конечно трудот прави пионерски ракурс во истражувањето, испитувајќи ја корелацијата на политичкиот ислам и исламските партии со современите модели на

демократија. Либералната демократија, консоцијалната демократија и религиската теодемократија, односно шеријатската демократија како уникатен модел, даваат одговор каква е нивната вземност, компатибилност и опозитност со исламското политичко кредо на аксиолошко и праксеолошко ниво кумулативно. Интенција на авторот во тој домен е да покаже дека покрај прашањето на компатибилноста на политичкиот ислам и демократијата, истражувањата треба да добијат и нова насока. Таа перспектива би значела одговор на прашањето кој модел на демократија, имајќи ги во предвид аксиолошките ориентации и праксеолошкото дејствување на политичкиот ислам е најсоодветен за примена, адаптација и надградба во муслиманските држави.

Клучни зборови: Политички ислам, Исламски партии, Аксиологија, Практиологија, Политичка култура, Шеријат, Демократија, Модели на демократија

ABSTRACT

The following doctoral dissertation reflects the significance of an old-new dimension in political systems and the party spectrum in Muslim countries, labeled as political Islam, emphasizing its democratic capacity from axiological and praxeological discourse, as well as the correlation with contemporary models of democracy. Political Islam and Islamic parties denote an ideology that does not only treat Islam as a religion, but also as a political structure in which Sharia must be the basis for all social laws, and Muslims must return to the original teachings and original forms of Islam. Hence, the initial focus of this paper is to elaborate the meaning of political Islam in contemporary politics, science, its position on the theories of "the end of history" and the "clash of civilizations," and to offer an alternative to such observations, emphasizing the political culture in Muslim countries and Islam as a factor on the one hand, and the ideological composition of political Islam on the other, noting its democratic dimension.

Using the methods of induction, deduction, description, comparison, historical analysis and synthesis, the author will offer a series of elaborations related to the correlation of political Islam with democracy, as well as models of democracy. Thus, the main goal will be to see the historical development of Islamic ideology, its primary value components, and its positioning toward contemporary political ideals, inherent in democracy, such as constitutionalism, justice, equality, human rights and the economic paradigm. Consequently, this dissertation will offer a theoretical and empirical presentation of modern Islamic parties, their genesis, social structure, typology, parliamentary experience and political preferences.

Guiding the subject and basic research objectives, this paper will encompass the axiological component, expressed through the description of democracy and the democratic capacities contained in political Islam, such as the concepts of bargaining (shura), consensus, public good, political loyalty, the legitimacy of power, justification for political opposition and pluralism. But dissertation will also offer a view of the opponent elements of the democracial principles contained in the Islamic ideology and parties, their opus, domain and extension. On the other hand, this research is also determined to display the praxeological moments in the modeling of democracy, actually the attempt to establish it in Turkey, Iran, Tunisia, Algeria, Lebanon and Egypt, emphasizing the attitude of key Islamic parties in those countries, such as the AKP, Ennahda, the former Islamic Salvation Front, the Green Iranian Movement, Hezbollah and the Muslim Brotherhood. Paper perceives its role in the political system through the historical prism before and after the "Arab Spring", their influence in the articulation of political demands, adaptability and modeling of the systems themselves.

Finally, paper pioneered the research, examining the correlation of political Islam and Islamic parties with contemporary models of democracy. Liberal democracy, consociational democracy and religious theodemocracy, or Shari'a democracy as a unique model, give an answer what is their integrity, compatibility and opposition with the Islamic political credo both of the axiological and praxeological level, cumulatively. The author's intention in this domain is to show that besides the issue of the compatibility of political Islam and democracy the research should receive a new direction. This perspective would be an answer to the question of which model of democracies, bearing in mind the axiological

orientations and the praxeological action of political Islam, is the most suitable for application, adaptation and upgrading in the Muslim countries.

Key words: *Political Islam, Islamic Parties, Axiology, Praxeology, Political Culture, Democracy, Models of Democracy*

СОДРЖИНА

ВОВЕД	15
ГЛАВА 1. АКТУЕЛНОСТА НА ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ ВО СОВРЕМЕНАТА ПОЛИТИКОЛОШКА НАУКА	24
1.1. ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ ПОМЕЃУ „СУДИРОТ НА ЦИВИЛИЗАЦИИТЕ“, „КРАЈОТ НА ИСТОРИЈАТА“ И МОДЕЛИТЕ НА ДЕМОКРАТИЈА	27
А) Плаузибилноста на теоријата за „Судирот на цивилизациите“	30
Б) „Крајот на историјата“ и можностите на политичкиот ислам	33
В) Моделите на демократија – <i>differentia specifica</i> на новиот правец	37
1.2. ДОСЕГАШНОТО ПРОУЧУВАЊЕ НА ДЕМОКРАТСКИОТ КАПАЦИТЕТ НА ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ И ИСЛАМСКИТЕ ПАРТИИ	40
А) Прв бран	42
Б) Втор бран	46
В) Трет бран	50
1.3. ОСНОВНИТЕ ПАРАМЕТРИ НА ПОЛИТИЧКАТА КУЛТУРА ВО ИСЛАМСКИТЕ ОПШТЕСТВА	54
А) Политичка традиција	56
Б) Политички ориентации	63
В) Вкрстени сегментирани расцепи	71
1.4. АКСИОЛОШКИ И ПРАКСЕОЛОШКИ ПРИСТАП НА ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ КОН МОДЕЛИТЕ НА ДЕМОКРАТИЈА: НОВА ДИМЕНЗИЈА – НОВИ ХОРИЗОНТИ	75
А) Потребата од нов пристап – инкорпорирање на моделите на демократија	76
Б) Аксиолошки и праксеолошки дискурс – кохерентна целина	79
ГЛАВА 2. ИСЛАМСКАТА РЕЛИГИЈА И ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ	82
2.1 ИСТОРИЈА НА ИСЛАМОТ	84
А) Појавата на Мухамед и етаблирањето на Мединската држава	86
Б) Калифатот, расколот (фитната) со шиитите и исламските династии	89
В) Правци (мезхеби) на исламското учење и право (фикх)	95
2.2. ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ КАКО СОВРЕМЕНА ПОЛИТИЧКА ИДЕОЛОГИЈА	100
А) Исламот како фактор во политичкиот систем	100
Б) Феноментот политички идеологии и политичкиот ислам	103
В) Политичко-доктринарни извори и вредносна рамка на политичкиот ислам	107
2.3. ИДЕОЛОШКА ПОЗИЦИОНИРАНОСТ НА ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ	115
А) Политичкиот ислам, човековите права и слободи, правдата и еднаквоста	116
Б) Политичкиот ислам и конституционализмот	124
В) Економска парадигма на политичкиот ислам	128

2.4. ВАРИЈАНТИ НА ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ	132
А) Селафистичка фракција	133
Б) Милитантно - псевдоихадистичка (неохарициска) струја	138
В) Умерено – неотрадиционална (весатијска) гранка	142
ГЛАВА 3. ФЕНОМЕНОЛОГИЈА НА ИСЛАМСКИТЕ ПАРТИИ	147
3.1. ГЕНЕЗА И СОЦИЈАЛНА СТРУКТУРА НА ИСЛАМСКИТЕ ПАРТИИ	149
А) Појава и развој	150
Б) Дефинирање на исламските партии	153
В) Социјална структура на членството и поддржувачите	155
3.2. ТИПОЛОГОГИЈА НА ИСЛАМСКИТЕ ПАРТИИ	158
А) Системски и антисистемски	159
Б) Класификациите на Синно и Ханани	161
В) Идентификувањето според типологијата на Гунтер и Дајмонд	164
3.3. ПАРЛАМЕНТАРНО ИСКУСТВО НА ИСЛАМСКИТЕ ПАРТИИ	168
А) Партиципација на изборите и изборни резултати	169
Б) Политички заложби и ориентации	175
ГЛАВА 4. АКСИОЛОШКА КОМПОНЕНТА: ДЕМОКРАТИЈАТА И ДЕМОКРАТСКИТЕ ЕЛЕМЕНТИ ВО ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ И ИСЛАМСКИТЕ ПАРТИИ	182
4.1. ПРАВОТО НА ПОЛИТИЧКА ПАРТИЦИПАЦИЈА	186
А) Договарање (Шура)	188
Б) Консензус (Иџма)	190
В) Јавно добро (Маслаха)	191
4.2. КОНЦЕПЦИЈАТА НА ВЛАСТА ВО ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ	193
А) Различни облици на власт	195
Б) Политичка лојалност (Беса)	197
В) Легитимитет на власта (Истихлаф)	199
4.3. ОПРАВДАНОСТА НА ПОЛИТИЧКАТА ОПОЗИЦИЈА И ПЛУРАЛИЗМОТ ВО ИСЛАМСКИТЕ СИСТЕМИ	201
А) Дилемата за исламска опозиција (муарадах) и исламски плурализам (тадудија)	203
Б) Имеператив кон доброто и одвраќање од зло (Хисбах)	206
В) Несогласување (Ихтилаф)	208
4.4. РАЗЛИЧНОСТИТЕ И ТОЛЕРАНЦИЈАТА КАЈ ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ И ИСЛАМСКИТЕ ПАРТИИ	209
А) Слобода на вероисповест и забрана за присилба (Ла икрах фи ал дин)	212
Б) Односот кон немуслиманите (Кафири)	214
В) Обврска за заштита (Зимии)	216
4.5. ОПОЗИТНИ ЕЛЕМЕНТИ НА ДЕМОКРАТСКИТЕ НАЧЕЛА	218
А) Раздор и неслога (Фтинах)	219

Б) Бласфемија (Себулах)	220
В) Апостаза (Ридах)	222
Г) Ригидни казни - граници (Худуд)	224
ГЛАВА 5. ПРАКСЕОЛОШКА ХЕМИСФЕРА: АМБИВАЛЕНТНОТО ИСКУСТВО СО МОДЕЛИРАЊЕТО НА ДЕМОКРАТИЈАТА ВО ИСЛАМСКИТЕ ОПШТЕСТВА	228
5.1. ТУРЦИЈА И ИРАН: ДИВЕРГЕНТНИ УСТАВНО-ПОЛИТИЧКИ КОНЦЕПЦИИ	232
5.1.1. Турција	233
А) Кемалистичкиот модернизам и уставно-политички дизајн	234
Б) Происламските политички инклинации и АКП	236
В) Патоказ кон авторитаризам и/или исламски ревивализам?	239
5.1.2. Иран	240
А) Хомеиниевата шеритократија и моделирана теократија	241
Б) Исламската опозиција, реформизмот и Зеленото Иранско движење	244
В) Понатамошни тенденции	246
5.2. МАГРЕБ – СОСТОЈБИТЕ СО АВТОРИТАРИЗМОТ	248
5.2.1 Тунис	249
А) Авторитаритарното милје на Бургиба и Бен Али	250
Б) Концепциите на Рашид Гануши и исламските партии	253
В) Пост-револуционерни состојби	255
5.2.2. Алжир	257
А) Политичката траекторија на Хуари Бумедиен и Чадли Бенцедид	258
Б) ФИС и влијанието кон останатите исламски политички актери	260
В) Неуспешна арена за понатамошна демократизација	263
5.3. МАШРЕК – АНТАГОНИЗМИТЕ НА ПОЛИТИЧКО-РЕЛИГИОЗНАТА ЛЕГИТИМИЗАЦИЈА	266
5.3.1. Либан	267
А) Конститутивниот конфесионализам и елементите на консоцијална демократија	268
Б) Хезболах и позицијата на исламската политичка структура	271
В) Перспективи	274
5.3.2. Египет	276
А) Насер, Садат, Мубарак – различни ориентации во сличниот авторитаризам	277
Б) Муслиманското братство и обидот за новиот уставен поредок	281
В) Состојбата со реставрираниот авторитаризам	285
ГЛАВА 6. ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ И СОВРЕМЕНИТЕ МОДЕЛИ НА ДЕМОКРАТИЈА	288
6.1. ТЕОРЕТСКОТО ПОИМАЊЕ НА МОДЕЛИТЕ НА ДЕМОКРАТИЈА	290
А) Процедурално-претставнички модел: Либерална демократија	294
Б) Консензуални решенија за поделените општества: Консоцијална демократија	299
В) Отелотворување на идеите за Божјата праведност: Религиска – теодемократија	304
6.2. ВЕСТЕРНИЗИРАНА ТРИВИЈАЛНОСТ: ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ И ЛИБЕРАЛНАТА ДЕМОКРАТИЈА	309

А) Исламскиот домен на владеење на правото	310
Б) Моќностите за претставничка власт и поделба на власта	312
В) Секуларизам: реалност или инструментална декларативност?	314
6.3. ИСЛАМСКИТЕ МОЖНОСТИ ЗА КОНСОЦИЈАЛНАТА ДЕМОКРАТИЈА	316
А) Автономија и одвоеност на сегметите	317
Б) Моќност за голема коалиција со исламските субјетки	319
В) Правото на вето	321
6.4. ИСЛАМСКИТЕ ВИЗИИ ЗА РЕЛИГИСКА ТЕОДЕМОКРАТИЈА: ШЕРИЈАТОКРАТСКА ДЕМОКРАТИЈА КАКО УНИКАТЕН МОДЕЛ	323
А) Политичко филозофска основа	324
Б) Пречки и забелешки	326
В) Индикатори за понатамошен развој	328
6.5. ДИЗАЈНИРАЊЕ НА ОПТИМАЛЕН МОДУЛ	329
А) Скицирање на конгруентноста	330
Б) Рангирање	334
ЗАКЛУЧОК	342
ПРИЛОЗИ	351
БИБЛИОГРАФИЈА	355

ВОВЕД

„Без религија историјата на човековото општество би била само пепел.“

Мирча Елијаде

Престојнава докторска дисертација ќе претставува теоретско и емпириско истражување, како и студија која се занимава со проблемот на демократските капацитети на политичкиот ислам и исламските партии. Концептуално трудот отвора нови параметри кои очигледно беа изоставени во претходните научни ракуси, односно серија прашања кои отвараат една есенцијална врска помеѓу политичкиот ислам, демократијата и моделите на демократија. Во таа насока, трудот нужно поставува сет прашања кои инхерентно произлегуваат од неговата генерална определба да постави нов фокус на истражување, експлицитно и имплицитно да генерира истражувачки поттик, како и насоки за понатамошни студии. Значењето на политичките идеологии во современото општество е огромно и покрај лаичките и незасновани тврдења дека истите денес исчезнале односно станале општествено ирелеванти. Таквите тврдења се врзуваат со правецот на делување на политичките партии речиси во сите земји. Уште повеќе, експонентите на нивната политика имаат сила и опиплив капацитет да ги менаџираат состојбите со уредувањето на дадената заедница, било во демократски, авторитарен или тоталитарен правец. Но дополнително, од наш интерес е максимата за демократското моделирање на истите општества низ рамка која ќе ја зададеме како теоретски и емпириски пример, кој секако може да биде предмет на оспорувања или одобрувања. Целта на таквото истакнување, илустрирано низ воведниот ракурс на Липхарт, е дилемата, односно афирмација на прашањето „што потоа?“, односно може ли моделите да креираат разлики за јавните политики и ефикасноста на власта?¹

* *Предмет на истражување и научно-општествена оправданост.* Односот помеѓу религијата и политиката секогаш претставувал поле на своевидна двострана интеракција. Без обзир дали вредносната политичка целина на дадено општество тоа го восприема како позитивна или негативна особина на односниот политички систем, сепак никој не може во целост да го игнорира значењето на религијата во човековиот живот. Се чини нема поинспиративен простор за истражување на политичкиот ислам и исламските партии, низ серија перспективи, особено по многубројните збиднувања кои го одбележаа XXI век: нападите од 11 септември 2001 година, „Јасмин“ револуцијата во 2010 и 2011 година и нејзнициот последичен обид за демократско етаблирање на исламскиот свет, што за идеолошката гранка како сфера на политичкиот систем во целост претставуваат иманентен предизвик. Моментот кој ја дефинира актуелната општествена реалност налага темелно проучување на идеологиите кои станаа предмет на повторно промислување и анализирање после познатата теза на Фукујама за „крајот на историјата и последниот човек“. Полето на интерес за политичките идеологии и

¹ Arend Lijphart. *Patterns of democracy: Government forms in thirty six countries*. New Haven: Yale University Press, 1999. стр. xii

нивното влијание низ аспект на демократијата го наметнува прашањето за можната канализација и артикулација на идеологијата низ демократска маска, но со различни агенди. Ваквиот случај идеологијата ја определува како трансцедентален феномен, кој има нужна потреба да комуницира со општествено-политичката реалност, а преку нејзината „понука за една подобра реалност“.² Соодносот помеѓу политиката и религијата во тој правец претставува поле на обострана причинско-последичен врска што добива идеолошки предзнак. Во таа насока Тарик Куленовиќ нотира една исклучителна актуелна компонента во современите политиколошки кругови. Имено, исламистите, односно политичкиот ислам и исламските партии (заб. авт.), означуваат идеологија која исламот не го третира само како религија, туку и како политички состав во кој шеријатот мора да биде основа за сите општествени односи, а муслиманите мора да се вратат на изворните учења и првобитните форми на исламот. Оттука западното економско, воено, политичко и културно влијание муслиманите го доживуваат како неисламско.³ Следејќи ги таквите премиси докторската дисертација ќе понуди аргументирани одговори на неколку клучни прашања, поврзани со меѓусебната (не)зависност на вестернизацијата и демократијата, воспоставувањето на демократски поредок, уникатните модели на истиот, како и нужноста од емпириско проучување на поранешните и актуелните политички процеси и состојби од политиколошки, а не само од безбедносен аспект. Моделите на демократија од друга страна станаа засилен предмет на проучување во теоријата и емпиријата на политичкиот систем како научна дисциплина, пред сè поради потребата од нивно прилагодување на општествено-политичките, економските, културните и безбедносни специфики во одредено подрачје.

* *Структура на докторската дисертација.* Уште од првата глава ќе дискутираме за проблематиката на политичкиот ислам низ призмата на моделите на демократија во современата поликолошка наука, особно под влијание на триумфалистичката теорија за „крајот на историјата“, како и крахирачките тези означени како „судир на цивилизациите“. Конкретизирано, наметнатите прашања стипулаат лепеза од научни претпоставки за иднината на политичкиот ислам, досегашното негово проучување, политичката култура и потребата од новиот пристап. Разглобено или поедноставено во односната глава би понудиле неколку лаконски прашања: Како современата политиколошка наука го третира политичкиот ислам, што може да се претпостави за неговата позиционираност помеѓу тезите за „крајот на историјата“ и „судирот на цивилизациите“, во која мера до сега е проучуван политичкиот ислам и исламските партии и низ која призма, кои се постулатите на политичката култура во исламските општества, како и исклучително важно - каква е нивната поврзаност со демократијата како политички феномен, односно уредување? Исклучително интригантно се поставува прашањето како моделите на демократија го димензионираат таквиот дискурс, а следејќи го таквиот наратив, се отвора прашањето дали е потребен нов пристап во проучувањето? Следствено трудот ја проникнува и нагласува претпоставката за моделите на демократија како нужен предуслов и

² Бранислав Саркњац. *Идеологијата и субјективитетот*. Скопје: Метаморфум, 1993. стр. 64

³ Tarik Kulenović. *Politički islam: Osnovni pojmovi, autori i skupine jednog modernog političkog pokreta*. Zagreb: V.B.Z., 2008. стр. 16

differentia specifica за новите правци во понатамошните истражувања и воедно ја надминува досегашната пракса при проучувањето на односот помеѓу демократијата и политичкиот ислам. Уште повеќе низ таквиот сооднос дисертацијата нуди диференцијација помеѓу исламските општества и влијанијата на политичкиот ислам, нивните варијанти и општествена разноликост, како и вкрстените сегментирани расцепи во муслиманските земји. Даниел Прајс забележува дека исламската политичка култура во политичкиот систем на муслиманските нации нема особено значајно влијание кон степенот на демократија.⁴ Издржливоста на ваквите тези секако ќе биде предмет на истражување во првата глава, но особено значаен ќе биде фактот што ние тука иницијално ќе ја расчлениме демократијата на структурни модели, разбрани по поимањето на Хелд како комплекс на „мрежи“ од концепти и воопштувања во врска со аспектите на политичката сфера и клучните услови за нејзиното воспоставување, како што се економските и општествените предуслови.⁵ Описната и вредносната поделба што Хелд, Липхард и Дал ја нудат за моделите на демократија, само ја засилуваат потребата од наредното прашање поврзано со дополнително расчленување и на аксиолошкиот и праксеолошкиот пристап кон неа, како феномен на модерниот цивилизациски свет.

Втората глава се занимава со прашањата кои автохтоно се наметнуваат од содржински и методолошки дискурс – кога се појавува политичкиот ислам, каква е неговата религиозно-политичка насоченост, во која мера е изразена неговата врска со актуелните политички процеси, односно може ли да претставува репер и аксиолошко-праксеолошка основа за современото структурирање и димензионирање на муслиманските политички системи? Може ли во тој контекст да се зборува за политичкиот ислам како современа политичка идеологија, кои се неговите фундаментални и елементарни извори на легитимизација, каде се согледуваат аксиолошките матрици на идеолошка наклонетост и ориентација, како и што го сочинува таквото јадро од позиција на примарни и секундарни карактеристики? Додека теоријата на модерната и развојот едногласно подразбираат секуларизација и вестернизација, акутната дебата во западниот свет околу природата и карактерот не само на исламските партии и движења, туку и на исламскиот свет во целост и неговата улога добиваат сè позачестени димензии.⁶ Во истата глава од дисертацијата иманентно ќе бидат вметнати и содржини кои ја инволвираат исламската идеологија низ современите политички идеали, како основна база за понатамошното проследување низ демократските обележја и наклонувањата кон демократијата воопштено и моделите на демократија. Воедно ќе биде поставена и рамката која ќе ја долови хетерогеноста на самиот политички ислам, низ каналите кои ја опфаќаат неговата разгранетост и внатершни дивергентни позиции. Џама ал исламија, Муслиманското братство, турската АКП, Исламскиот фронт на спасот, Ел Нахда се еклатантен пример за таквата разноликост од аксиолошка и праксеолошка природа.

⁴ Daniel E. Price. *Islamic Political Culture, Democracy and Human Rights: a comparative study*. London: Praeger, 1999. стр. 154

⁵ Дејвид Хелд. *Модели на демократија*. прев. Мимоза Трајкоска. Скопје: Академски печат, 2008. стр. 19

⁶ Azzam Tamini and John L. Esposito. *Islam and Secularism in Middle East*. New York: New York University Press, 2000. стр. 10

Третата глава поблиску ги реактуелизира исламските политички партии примарно од аспект на нивната генеза и организационо - функционална поставеност. Исто така во даденото поглавје се анализираат типологии на исламските партии според рамката на Диверже, но и според некои останати класификации сродни за религиски ориентираните партии – оние на Синно и Ханани и Гунтер и Дајмонд. Веќе напоменавме дека исламските политички партии претставуваат агенс на артикулација на исламскиот светонадзор, но своевременно вреди да се потенцира и нивната позиционираност на партиската сцена во правец на прагматизам и конкурентска борба за учество и влијание во власта. Особено ни е важно да ги испитаме овие аспекти бидејќи тезите на Монтеро и Гантер кои се однесуваат на улогата на партиите во „третиот бран на демократизација“ се применливи и во нашиов случај. Конкретно, партиите не само што мораат да ги извршуваат стандардните функции (регрутација на кандидати, формулирање агенди за владино или опозиционо политичко делување, мобилизација на членство, институционализација на општествени противречности итн.), туку треба да бидат и клучни учесници во основањето и утврдувањето на демократските режими, како и да се институционализираат како уважени идеолошки организации.⁷ Во тој правец ние ќе ги проучиме токму таквите капацитети.

Нужно се поставува прашањето кое ќе биде елаборирано во четвртата глава, поврзано со феноменот демократија, нејзините основни карактеристики и демократските елементи на политичкиот ислам и исламските партии. Поинаку изразено, ќе биде проектирана аксиолошката компонента на истражувањето. Па така, конструирана е синтагмата „политички ислам и исламски партии“ со цел да предочи една елементарна нишка при проучувањето и да ја допрецизира синергијата помеѓу идеологијата и самите партии како политички чинители и креатори на севкупниот политички амбиент во едно општество. Конкретизирано се акцентира прашањето за политичката партиципација, перцепцијата на власта, прашањето за политичката опозиција, толеранцијата и плурализмот, како и положбата на слободата на религијата во исламската мисла и исламските партии како носители на таквите идеолошки одредници. Во тој контекст, тука се елаборираат некои елементарни исламски аспекти кои современите теоретичари ги поврзуваат со демократијата како договарањето (шурата), консезусот (ицма), јавното добро (маслаха), различните облици на власт, политичката лојалност (беса), легитимитетот на власта (истихлаф), исламската опозиција (муарадах) и плурализмот (тадудија), наредувањето добро и одвраќање од зло (хисбах), несогласувањето (ихтилаф), слободата на вероисповест и забраната за присилба (ла икрах фи ал дин), обврската за заштитата на немуслиманите со кои исламската држава има склучено договор за заштита (зимиите) и правата и положбата на немуслиманите (ќафири). Но од друга страна се наметнува едно суштинско прашање што ја доразработува дилемата за компатибилноста или некомпатибилноста со демократијата, особено низ ригидните (худуд) казни, апостазата (ридах), blasfemiјата (себулах), раздорот (фитнах), односно нивната природа, примена и приоритет на партиско-идеолошката агенда.

⁷ Ричард Гантер, Хозе Рамон Монтеро и др. *Политички партии: Стари концепти и нови предизвици*. Прев. Елена Трајанова, Скопје: Академски печат, 2009. стр. 24

Петтата глава праксеолошки го разработува предметот на наш интерес и претставува студија на случај за амбивалентното искуство на исламските општества во процесите на моделирањето на демократијата пред и по „Јасмин“ револуцијата. Род Хаг и Мартин Хароп лаконски го реактуелизираат поимот искован од Фаред Закарија за „нелиберална демократија“, односно „нелибералните демократии“, кои резултираа со вообичаена и прифатлива форма. Во таков вид на режим избраниот водач или неговата камарила посветуваат многу малку внимание на човековите права и слободи, а „демократијата како режим без пресврт и натпревар без промена“ (кованица на Хантинготн) станува практика.⁸ Односното поглавје има цел да го проучи токму таквото искуство на муслиманскиот свет и да се обиде да ги постави елементарните претпоставки за адекватен модел на демократија и нејзно воспоставување во поголема или помала мера под неопходен услов од сестран политички ангажман од сите чинители. Уште повеќе турскиот, иранскиот, тунискиот, алжирскиот, либанскиот и египетскиот пример треба да одгатнат каква е досегашната (не)демократска пракса и искуство, какви интенции се видливи, кои параметри на моделите на демократија се соодветни и консеквентно кои се индикаторите за таквите претпоставки? Дополнително тука ќе ја посочиме и улогата и влијанието на исламските партии во политичките процеси кои имаат цел да го демократизираат општеството. Посебен нагласок ќе биде ставен и на нашиот предизвик за тоа кој модел на демократија би бил применлив и соодветен, како и кон кој облик се инклинира или би можело да биде соодветен. Нашата иненција ни малку нема да биде да конструираме општествено - политички инженеринг, туку низ призмата на емпириското искуство да одговориме на гореизложените прашања. Низ таа перспектива, Џон Еспозито, Стефен Гранд и Сејла Бенхабиб зборуваат за „четвртиот бран“ на демократизација, надградувајќи ги Хантингтоновите етапи во демократизацијата на глобалните цивилизации.⁹ Демографската позиционираност не беше единствено пресудна при дизајнирањето на ова поглавје. Структурно поделени на три тематски целини земјите кои ги истражуваме имаат некои заеднички специфики чија супстанца ќе ја разгледаме во нивната емпириско - теоретска анализа. Таквата конекција ги поставува прашањата за конститутивно-политичкиот дизајн, состојбите со авторитаризмот и обидите за негова остранивање, како и проблемот со религиозно - политичката легитимизација на поредокот.

Финално, последната глава природно и логички се надоврзува на претходните, ескплицитно отворајќи го прашањето за корелацијата на политичкиот ислам и исламските партии со моделите на демократија. Несомнено демократијата спаѓа меѓу најсистражуваните области на политичкото проучување, а воедно и предмет на изучување на еминенти политиколошки и филозофски теоретичари уште од антика до денес, како Платон, Аристотел, Алексис де Токвил, Џејмс Стујард Мил, Роберт Дал, Џовани Сартори, Јозеф Шумпетер, Ендру Хејвуд, Аренд Липхард итн. Последниве двајца ја прават најмаркантната теза во нивна научно - истражувачка работа,

⁸ Род Хаг и Мартин Хароп. *Компаративна анализа на власта и политиката*. прев. Горан Абов. Скопје: Академски печат, 2009. стр. 51-52

⁹ John L. Esposito et all. *Islam and Democracy after the Arab Spring*. Oxford: Oxford University Press, 2016. стр. 3

стипулирајќи ги различните искуства и теоретски претпоставки во серија варијанти и модели, а кои дел од нив ќе бидат и предмет на наша обработка. Следејќи ја таквата траекторија ние ќе понудиме анализа на врската помеѓу теориите, односно моделите или варијациите на демократијата со политичкиот ислам и неговата идеолошка композиција. Образложението за ваквата конструкција би можело да се најде низ следниов цитат. Уште во не така далечната од историска перспектива 1949 година во еден од документ на УНЕСКО е истакнато: „За прв пат во светската историја ретко која доктрина се застапува како антидемократска. Обвинувањето за антидемократско функционирање најчесто оди кон политичките опоненти, а политичарите и политиколозите се согласуваат во одбраната на демократскиот елемент на институциите што ги бранат или теориите што ги афирмираат.“¹⁰ Поради таквите причини сметаме за неопходно во петтата глава да ја изложиме парадигмата на соодносот помеѓу политичкиот ислам и веќе конструираните модели на демократија, а чиешто избор се должи на актуелните политички специфики на муслиманските општества. Тука поконкретно ќе ги илустрираме демократските решенијата во политичките процеси на различните модели на теоретско рамниште и ќе направиме синтеза на теоретскиот и емпирискиот пристап, односно сооднос на политичкиот ислам со либералната демократија и консоцијалната демократија, како и манифестациите што таквите модели ги продуцираат како ограничена власт, секуларизам, алтернативни извори на информирање, вредносен плурализам, политичка афилијација, голема коалиција, право на вето, признавање на автономија и посебност и инклузивноста на малцинските групи итн. Конечно, последниот оддел од посочената глава се занимава со прашањето на шеријатократијата и можностите за нејзино етаблирање како уникатен демократски модел на исламско уредување. Конечно тука се димензионира оптимален модул, во смисла на скицирање на конгруентноста на политичкиот ислам и исламските субјекти со моделите на демократија и се врши нивно рангирање врз основа на таквите проекции.

* *Главна и работни (помошни) хипотези.* Трудот предвидува и содржи неколку есенцијални хипотези кои воедно за авторот претставуваат примарен мотив за оваа студија. Следејќи ги претходно изложените воведни претпоставки ние тука ќе определиме една главна и неколку работни, односно помошни хипотези, изразени и низ одреден сет прашања. *Прво*, во која мера и како се согледува неопходноста од потребата да ја зададеме дилемата за компатибилноста на политичкиот ислам со демократијата и некој/и од моделите на демократија, како пионерско прашање во политиколошката литература? Оттука, може ли да тврдиме дека политичкиот ислам како широко интерпретиран поим и идеологија со значително растеглива содржина и модели, како и исламските партии како агенс на таквите контури, низ аксиолошка и праксеолошка перспектива со преовладување кон една или друга страна, во поголема или помала мера се адаптабилни во зависност од политичката култура, социјалните, економските и демографските карактеристики на даденото подрачје речиси со сите модели на демократија или некој од нив е исклучен од асиметричната конекција? Дали во сè позачестените мултиконфесионални општества (сфатени низ призмата на интер и

¹⁰ Цит. сп. Giovanni Sartori. *Democratic Theory*. Detroit: Wayne University Press, 1962. стр.8-9

интра религиската и етничката конотација) политичкиот ислам аксиолошки и праксеолошки, изразен низ примарните извори и основни вредности на исламската идеологија (Куранот и суната), темелните принципи на политичкото уредување на Мединската држава и Калифатот како политеа на исламскиот свет, но и низ прагматизмот како значајна компонента, е највидлив, најприменлив и политички најсилно изразен во консоцијланата демократија или пак може да се импутираат мултикултурни елементи во обидот за етаблирање либералистички систем? Уште повеќе доколку се имаат предвид и одредбите на еден од примарните извори на исламската филозофија на политичка акција и убедување – Куранот, кој обрнува внимание на почитта кон различните религиски уверувања во следниов ајет: „Бог да сакаше ќе ве направеше сите еден народ. Но, не! Тој сака да ве испроба за она што ви го даде. Едни со други тогаш предначете во добри дела, зашто враќањето на сите вас води до Аллах и Тој ќе ве извести за поделбите ваши.“¹¹ Во тој правец како главна хипотеза (Гх) би ја навеле: (Гх) - *Политичкиот ислам како широко интерпретиран поим и идеологија со растеглива содржина и варијанти, како и современите исламски партии, низ аксиолошка и праксеолошка перспектива во значителна мера се компатибилни со демократијата, а во зависност од политичката култура, историското искуство, општествените, економските и демографските карактеристики на даденото подрачје се насочени и прилагодливи кон шеријатократската и консоцијалната демократија, додека либералната демократија е само делумно исклучена од тој сооднос.*

Следно, дали праксеолошкиот дискурс на исламската идеологија и партии би можел да биде во реална синергија и со либерланата демократија, односно репрезентативно – парламентарно – процедуралниот модел, и покрај тоа што голем дел од содржините кои ги нуди вестернизираниот либерализам и неолиберализам би биле неперифатливи од аксиолошка гледна точка? Оттука, првата работна (помошна) хипотеза (Рх₁), ќе ја изразиме на следниов начин: (Рх₁) - *Праксеолошкиот дискурс на исламската идеологија и партии би можел до извесна мера да биде во реална синергија и со либерланата демократија, односно претставничко – парламентарниот и процедуралниот со либералистички определби модел и покрај тоа што голем дел од содржините кои ги нуди западниот либерализам и неолиберализам (во општествена, политичка и економска смисла) би биле неперифатливи од аксиолошка гледна точка.*

Трето, на кој начин е манифестирана идејата за теодемократијата, т.е. шеријатократската демократија како оригинален исламски обид за воспоставување уникатен модел на исламско уредување и политички систем? Дали поради различните центрифугални и центрипетални сили, т.е. дивергентните политичко - партиски структури, односно различните идеолошко - политички исламски чинители, како и различната интерпретација на исламот од страна на исламските субјекти од праксеолошки дискурс, е изводлива и прифатлива во современ контекст? Аналогно на тоа втората работна (помошна) хипотеза (Рх₂), која логичко-консеквентно се надоврзува на првата работна и генералната е: (Рх₂) – *Шеријатократската*

¹¹ Куран, сура 5 - Ел Маида (Софра): 48. Достапно на: Куран на македонски, <http://kuran-na-makedonski.net/index.html>

демократија како обид за воспоставување уникатен модел на исламско уредување, односно како идеална исламска ориентација поради различните исламски политичко - партиски структури, односно различната интерпретација на исламот од страна на современите исламски чинители, од праксеолошки дискурс иако аксиолошки најпосакувана е само делумно изводлива во современ контекст.

Четврто, каков е односот на политичкиот ислам кон консоцијалната демократија како облик на уредување во мултиконфесионалните општества кои некаде се дел и од исламскиот свет? Дали постојат елементи и вредносни компоненти кои се наоѓаат во исламското политичко и историско кредо кои сугерираат на односите со немуслиманите? Дали алудираат на одредени консоцијални решенија? Во тој правец конечно, третата работна (помошна) хипотеза (Px_3) со која ќе ја испитуваме и меѓузависноста со веќе посочените гласи: (Px_3) - *Во сè позачестените мултиконфесионални општества (разбрани низ призмата на интер и интра религиската и етничката конотација) политичкиот ислам аксиолошки и праксеолошки, изразен низ примарните извори и основни вредности на исламската идеологија, темелните принципи на политичкото уредување на Мединската држава и Калифатот како историско наследство на исламскиот свет, е видлив, применлив и политички силно изразен во консоцијалната демократија од досегашната практика.*

* *Методологија и цели.* Докторската дисертација ги следи генералните методолошки начела при изработка на еден научен труд. При процесот на истражување и изработка на трудот ние ќе ги користиме следниве методи: а) *Анализа на содржината* на различни документи, партиски статuti, платформи, прокламации, научни трудови, публицистички расправи, говори, списанија поврзани со исламскиот политички дискурс; б) *Историско проучување*, разработка на идеолошко филозофските и партиските позиции од аспект на нивниот развој во минатото па сè до денес во исламските системи кои се предмет на анализа; в) *Синтеза*, со која врз основа на така добиените податоци од анализата ќе се соединат и ќе се даде наше гледиште на релевантните состојби и појави кои се предмет на проучување, со посебен акцент на студиите на случај и теоретските композиции; г) *Индукција*, проучување и набљудување на првичните, односно конкретните политички процеси, стојалишта и промени и изведување општи заклучоци; д) *Дедуција*, со која од генералните, општи стојалишта, начела и вредносни детерминанти ќе се изведат конкретни политичко - исламски ставови за најразлични современи политички прашања и теми; е) *Компарација*, за споредба на различните податоци, пристапи и гледишта на состојбите и врз таа основа ќе бидат изведени соодветни заклучоци заради сублимирање на разликите и сличностите во праксеолошката и аксиолошката димензија на политичкиот ислам.

И за крај на овие воведни излагања, би напоменале неколку *генерални цели* што дисертацијата ги поставува како општествено – научен императив. Во тој поглед, предметните истражувања имаат цел поблиску да го определат политичкиот ислам и концептот на компатибилноста со демократијата, како и моделите на демократија во научната и пошироката јавност во земјава. Оттаму, ние ќе понудиме нов пристап кон проблематиката на политичкиот ислам и исламските партии, притоа дистанцирајќи се од генерално безбедносниот дискурс кој циркулира во научната јавност, како и занемарувајќи ги лаичките и незасновани претпоставки за неговата инкомпатибилност

и ефемерност или неговата замрениост како политичка идеологија. Своевремено докторските тези треба да послужат како импакт и стимул за понатамошно проучување на неколку суштествено значајни теоретско - емпириски прашања во земјава и регионот и тоа: *Прво*, концепцијата на идеологијата на политичкиот ислам во современите политиколошки науки што речиси и да не е перцепирана од политиколошки дискурс, а имајќи ја предвид и демографската структура на македонското општество. *Второ*, проучување на исламските партии во компаративните студии за политичките партии како еден стожер на политичкиот процес во муслиманските држави и општества. Партиските преференции и делувања станаа особено чести изминатиов период, па оттука партиите чијашто проблематика е предмет на овие тези, разбирливо заслужуваат внимание и простор во нашата стручна и научна јавност. И *конечно*, реafirмирање на синтагмата за моделите на демократија и особено нивната поврзаност со идолошкиот светоглед на политичките субјекти, како и праксеолошката операциона комплексност во нивното учество во политичкиот процес проникнато од и кон воспоставените демократски принципи и ориентации.

ГЛАВА 1

АКТУЕЛНОСТА НА ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ ВО СОВРЕМЕНАТА ПОЛИТИКОЛОШКА НАУКА

„Политичкиот ислам не е ни егзотичен, ни далечен - туку феномен нераскинлив со соврмениот политички, социјален, економски и морален универзален интерес.“

Грем Фулер

Современата политиколошка наука изминатиов период ја одбележаа неколку сериозни предизвици иманентни на нејзината гранка на проучување - политичките идеологии. Засиленоста на предметот на проучување на политичкиот ислам имаше за цел да преиспита една старо - нова идеологија на политичката сцена која под плаштот на полувековното ривалство левица - десница, односно социјализам – либерализам – конзервативизам беше пасивизирана во научниот фокус на овие простори и западните студиски кругови. Аналогно на тоа се наметнува едно суштествено прашање, кое е сродно на нашите тези, во врска со причините кои доведоа до актуелизација на политичкиот ислам во современите политиколошки науки. Лаконски изразено, кои се елементарните нишки и фактори кои придонесоа за проучување на политичкиот ислам?

* *Глобализацијата и модернизацијата како импакт.* Реафирмацијата на идеите за повторното заживување на идеологиите беше генерална движечка компонента на серија студии за местото и улогата на истите во соврмениот глобализиран свет, пропратен со модернизацијата како негов носечки темел. Притоа модернизацијата беше разбрана во правец на тврдењата на данскиот социолог Диетрих Јунг кој вели дека во поедноставената и еднострана верзија теоријата на секуларизација е изедначена со модернизацијата, исто како што религијата и модерноста се третираани како игра без добивка (нула - исход игра).¹² Од друга страна заживувањето на религиите исто така стана маркантна појава како есенцијално обележје од една, како и нус продукт од друга страна на процесите на глобализацијата разбрана во нејзиниот политички и културен етос. Крајот на „студената војна“ како и стагнирањето или пасивизирањето на комунистичката идеологија на површина афирмираа две суштински идеологии, како национализмот и религискиот фундаментализам, кои не само што не беа во сенка на доминантниот либерален и глобален дискурс, туку и станаа негов предизвикувачки опонент.

Исламот, односно политичките аспекти на исламската религија, во контекст на изложеното во претходниот пасус, рапидно станува предмет на проучување од идеолошки и безбедносен дискурс, а добива една засилена димензија поради неговите демографски специфики на конверзија и репродукција. Кепел мошне внимателно и со големо доза на плаузибилност ја нотира оваа појава поврзувајќи ја со модерноста. Парафразирано, тој смета дека модернизацијата стана глобална, но истовремено

¹² Dietrich Jung. *Orientalist, Islamist and the Global Public Sphere*. Sheffield: CT – Equinox. 2011. стр. 44

пропратена со глобално заживување и истакнување на религијата, чија цел не е модернизација на исламот, туку исламизирање на модерноста.¹³ Своевидно продолжение на ваквите тези трасира и Фаред Закарија кога ќе истакне дека причините за заживување на религијата (во нашиов дискурс политичките конотации на религијата, заб. авт.) се токму оние исти причини за нејзино привидно „изумирање“. Руинираноста на долготрајни извори на идентитет и потребата за нови ресурси на идентификација, како и нови облици на стабилизација на заедницата и нови морални прописи може да ги пополни само религијата.¹⁴ Оттука, тезите на Талкот Парсонс¹⁵ за еволуциски скок на адаптабилната способност на општествата во процесот на модернизација на истите се целосно применливи за муслиманските подрачја, но останува отворено прашањето за политичкиот спектар на самите системи, како и можноста за демократски уставен и политички дизајн.

* *Влијанието на исламот врз политиката.* Кога модернизацијата и индустриската револуција во западните општества ја истиснаа црквата од доменот на политичкото делување и пракса (или самата се пасивизира останувајќи во сферата на општествената контемплација и духовниот квиетизам), некогашните колонијални сили се впуштија во мисија таквиот сет на убедувања да го импутираат во исламските земји. Исламските движења во тој спектар се јавија како чиста реакција на таквиот субординативен однос. Матик и Биланциќ нотираат една сосема прифатлива теза во модерниот политички дискурс:

„Имено познавачите на состојбите на блискиот исток подолго време предупредуваат дека политичкиот ислам во своите разни форми веќе

¹³ Gilles Kepel. *Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in Modern World.* University Park Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1994. стр. 2

¹⁴ Fareed Zakaria. “Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew” in *Foreign Affairs* 73. March/April 1994. стр. 114

¹⁵ Тезите на Талкот Парсонс за еволутивниот скок на адаптабилната способност на општествата во себе содржат четири еволутивни фази, акронимски изразени на латински како AGIL и тоа: A(daptation) – адаптација на импулсот од околината; G(oal achievement) – постигнување на целите; I(ntegration) – интеграција на претходно мајоризирани општествени групи и L(atenency) – латенција или одржување на новиот социјален образец. Види повеќе кај Talcott Parsons. *Društva.* Zagreb: Biblioteka August Cesaes, 1991. стр. 34- 38. Следејќи ја таквата рамка Тарик Куленовиќ прави аналогија на трансформацијата односно адаптацијата на муслиманските општества низ следниве етапи: Прво, Импулс од околината – завршен со распадот и губењето на суверенитетот на муслиманските царства. Впрочем, потпаѓањето под колонијална власт, врховниот суверенитет премина во рацете на странски владетелци - немуслиманци (кафири). Второ постигнување на целите, обележана е со создавање независни и суверени нации – држави. Во тој период нацијата ја замени улогата на религијата како врховен суверен на муслиманските општества, а социјалните групи, носители на модернизацијата постанаа владетелски елити кои ги истиснаа другите групи врзани за традиционалниот поредок меѓу кои буржоазијата и сталежот на професионалното свештенство (правници), улема. Трето, интеграција - претходно исклучените општествени субјекти се интегрираат низ исламскиот ревивализам. Во тоа времесно разграничување, општествено-политичките движења кои се легитимизираа во системот со исламската идеологија добиваа поддршка од различни општествени групи и слоеви. Од таквата констелација новиот муслимански идентитет се издиференцира како посебен модерен идентитет во глобалниот социјален состав. Таа интеграција е дел на процесот на општествена еволуција, која слично како биолошката еволуција во природните науки не е пропратена без отпор и насилство. И конечна етапа, латенција – го финансира периодот на еволуциски скок на адаптабилноста на муслиманските држави. Во таа насока се нотира дека од една страна, новиот модерен политички идентитет втемелен на исламот се избори за своето место во јавната сфера на муслиманските општества, додека пак исламот стана глобален феномен од друга страна. Види подетално за ваквите процеси кај Tarik Kulenović. op. cit, 2008. стр. 213-215.

долго време нуди идеолошки алтернативи не само на постојните арапски режими, туку и на целокупниот постоечки светски поредок¹⁶

Плаузибилноста на таквото тврдење е речиси несомнена. Следејќи ги ситуациите на блискиот исток, како и насекаде каде што живеат муслиманите, секој обид за нивно игнорирање е ефемерен. Серија фактори придонесоа политиколошките кругови да започнат да го третираат политичкиот ислам со особена важност и внимание, а акцелератор на таквите сотојби беа линиите на неговото политичко влијание. Прво, самата природа на исламската религија во својот опус покрај тоа што претставува кодекс на морални вредности, исто така содржи и серија норми и принципи за општественото однесување и делување на луѓето. Бејтула Демири со право забележува дека во согласност со објаснувањето на перформансите на исламот треба да се анализира и стилот на живеењето на Пратеникот Мухамед. Неговото делување не би можело да се сведе единствено на спиритуалност или мистицизам, туку во неговиот живот доминирале принципите на прагматизам и практичност, како и неговиот општествен и политички ангажман.¹⁷ По колапсот на комунистичките режими во источна Европа глобализираниот свет во тогашниот зародиш предводен од либералистичките сили, архетипски на Шмитовото поимање на политиката, ја бараше „фигурата на непријател“ или опонент на сопственото идеолошко кредо и вредносни елементи на егзистенција. Истовремено, паралелно со таквата потрага одеше и ревносното бранење на сопствените позиции за кои ќе зборуваме подолу.

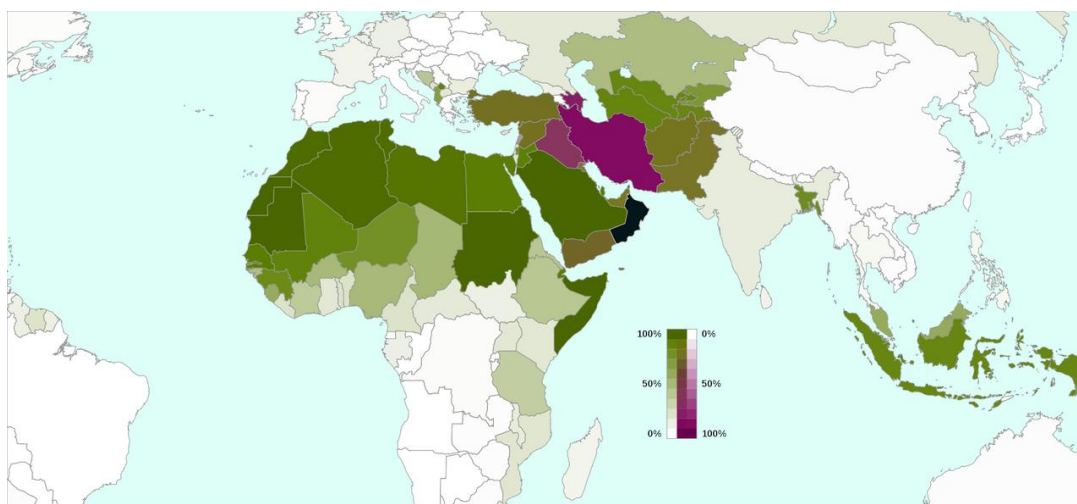
Второ, политичкиот ислам стана движечки промотор како на легитимизација на поредокот, така и агенс за политичка мобилизација на сите општествени слоеви во муслиманскиот свет и оние општества каде што живеат припадници на оваа религија. Неговото изедначување со тероризмот и насилството се само лаички превез за непознавањето или индолентноста кон вредносните ориентири надвор од западната хемисфера или агендата за вестернизација на тие општества. Како ноторна забелешка на ваквите позиции треба да напоменеме дека политичкиот ислам се јавува како современ одговор на либералистичката вестернизација и модерната глобализација пропратена со епистемолошка неизвесност, флуиден идентитет и морален релативизам. Туниското „Движење на исламската тендеција“, палестинскиот „Хамас“, алжирските „Национален фронт“ и „Фронтот на исламскиот спас“ беа само зачеток на едно ново поглавје во таа констелација, а воедно и логично надоврзување на разгранетата мрежа на општествени организации од каритативен и едукативен карактер како египетското „Муслиманско братство“. Беневоленост кон исламска легитимизација покажуваа истовремено и авторитарните режими на муслиманските простори како Анвар Садат, Муарем Гадафи, кралот Идриз, Џафер Нејмери, јорданскиот крал Хусеин итн. Исламската привлечност во последниот бран ги зафати не само руралните слоеви од популацијата, туку истата беше атрактивна и за новата бизнис елита, високо-

¹⁶ Davorika Matić i Milan Bilandžić. „Politički islam i mogućnost demokratizacije arapskog svijeta“ во *Polemos: Časopis za interdisciplinarna istraživanja rata i mira* 26. Zagreb, Institut za društvena istraživanja, 2010. стр. 35

¹⁷ Бејтула Демири. *Ислам и политика: Политичко искуство на муслиманите*. Скопје, Лгос-А, 2009. стр. 25

образованите структури, како и активистките за женски права. И конечно, политичкиот ислам и исламскиот активизам во било која форма (секако и во партиска низ нашиов дискурс) стана перјаница на резистентоста кон засилената импутирана секуларизација која рака под рака дејствуваше со дополнителна елитистичка авторитаризација на доминантно муслиманските региони (види слика 1). Како што забележува Халидеј секуларизацијата немаше за цел функционална диференцијација на општеството или засилување на толеранцијата помеѓу различните заедници, туку беше ставена во функција на јакнење на авторитарните режими во овие држави – инструмент со кој се тежнееше да се неутрализира или скрши изворот на моќ на алтернативните недржавни субјекти, пред сè на улемата која низ сопствените образовни институции, хуманитарни организации и шеријатските судови вршеше значајно влијание помеѓу популацијата.¹⁸

Во продолжение на оваа глава ќе ги разгледаме најкарактеристичните одредници кои го засилија темпото на артикулација на политичкиот ислам, аналитички ќе го согледаме досегашното проучување на демократскиот капацитет на истиот, ќе ја концепираме рамката на политичката култура и нејзиното влијание во муслиманскиот свет, како и ќе воведеме една исклучително нова димензија која дава простор за поопсежно објаснување на проблематиката предмет на овој труд.



Слика 1. Мапа на регионите со значителна исламска застапеност¹⁹

1.1. ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ ПОМЕЃУ „СУДИРОТ НА ЦИВИЛИЗАЦИИТЕ“, „КРАЈОТ НА ИСТОРИЈАТА“ И МОДЕЛИТЕ НА ДЕМОКРАТИЈА

Маркантни се појавите и процесите кои го одбележуваат развојот и динамиката на едно општество, а се поврзани директно со политичките случувања. Таквите иницијативи генерално се сметаат како пресвртница во дотогашното перцепирање на сосотојбите, политичките тенденции или симболите во политичкото делување. Во

¹⁸ Fred Halliday. *Middle East in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. стр. 88

¹⁹ Извор: Википедија – Муслимански свет https://mk.wikipedia.org/wiki/Муслимански_свет

последната деценија од XX и почетокот на XXI век проциркулираа идеите за „крајот на историјата“ и „судирот на цивилизациите“. Политичкиот ислам како старо - нова димензија на политичкиот омнибус несомнено се најде во центар на таквите теоретски и емпириски проценки за политичката иднина. Во еден не така далечен новинарски наслов „Може ли исламот, демократијата и модернизацијата да коегзистираат?“ се посочуваат следниве заклучоци:

„Доколку некој од политичка или идеолошка перспектива ги споредува ставовите на христијанството кон исламот со ставовите на западниот капитализам кон комунизмот паралелите се јасни. Во било какво структурирање двата системи се во конфликт. Сепак внатре во секој систем доминантната идеологија ги соединува раздвоените непријателски страни.“²⁰

Ваквите становишта несомнено навестуваат замена на идеолошкиот ривалитет помеѓу западните општества и социјалистичките учења и уредувања со исламската култура, ревивализам и идеологија. Теориите за културолошкиот судир сепак не ги започна Самјуел Хантингтон. За нас од особена важност е делото на Бернард Луис – „Корените на муслиманскиот гнев“. Притоа авторот на оваа статија во угледниот *Atlantic Monthly* го искова терминот „исламски фундаментализам“ и ги поткопа стереотипите за исламскиот ревивализам како движење склоно кон насилство, омраза и гнев. Аналогно на таквите конструкции Луис нотира дека современите демократии во таква ситуација тешко би го издржале предизвикот да живеат во мир со силите кои тврдат дека последните илјада години не се ни случиле.²¹ Израелскиот професор во истиот наратив изразува ламентација од политичката култура на мислиманскиот свет, априорно потенцирајќи ја скепсата и тенденциозноста во однос на демократските капацитети на муслиманските земји. Така во своите излагања посочува:

„За многумина луѓе на Блискиот Исток западните методи во економијата донесоа сиромаштија, а западните политички институции тиранија, иако истите беа поразени во војната. Особено е изненадувачки што многумина сакаат да ги слушаат сугестиите кои им говорат дека стариот исламски начин бил најдобар, а единственото спасение лежело во отфрлање на паганските иновациони реформи, како и враќање на вистинскиот пат што Бог го опишал за луѓето“²²

Самјуел Хантингтон ја продолжи ваквата промисла тврдејќи дека културата ќе биде доминантен извор на судири во нашиов век, а продуцирана од неискоренетите културолошки поделби. Разбрано со јазикот на политичката социологија овие култури се наднационални, но своевременно субглобални. Неговите тези за нас се уште попривлечни бидејќи авторот ги отфрла можностите за преземање на одредени достигнувања во политичка и културна сфера поради различната генеза на самите општества.

²⁰ “Can Islam, Democracy and Modernization Co-Exist?”, *Africa Report*, September-October 1990. стр. 9

²¹ Bernard Lewis. “The Roots of Muslim Rage”, In *Atlantic Monthly*, September 1990. стр.47-53

http://pages.pomona.edu/~vis04747/h124/readings/Lewis_roots_of_muslim_rage.pdf

²² *Ibid*, pg. 59

Паралелно на тоа, Френсис Фукујама го разбра „крајот на историјата“ како апсолутен триумф на либералната демократија, при што таа треба да ја финализира историјата во онаа состојба која ја знаеме и да продуцира пост-историја, иницирана од финалната фаза на човековиот општествен и политички развој. Либералната демократија во тој контекст се подразбира како исклучиво западно - американски производ и продукт кој е подготвен да се инсталира и инсторира во земјите со најзголемен дефицит, па дури и по цена на милитаристичка интервенција. Следствено, пандорината кутија ја отвори и уште еден либерален теоретичар, Роберт Каган. Тој ја рефлектира состојбата со случувањата во западните држави нагласувајќи ја опцијата за повторен судир како помеѓу идеологиите во тотална конотација, така и помеѓу практикувањето на власта. Во оваа смисла Каган го споменува повторното заживување на авторитарните тенденции, како и борбата на радикалниот ислам со секуларистичките режими која добива сè позачестена улога.²³

Синергијата која сака да му се наметне на политичкиот ислам со тероризмот и бомашките напади во извесна смисла создаваат принуда во таквиот сооднос. Притоа се соочуваме со две дијаметрално спротивни хипотези настанати на почетокот од последната деценија на минатиот век. Од една страна се аргументира за судирот на цивилизациите како нужна реакција на културолошкото бегство од глобализацијата, а од друга страна се поттицра улогата и значењето на либералната демократија како супстанцијален агрегат на новото обединување на човештвото.

Ваквите состојби ќе ни наметнат и една сосема нова димензија во нашиот ракурс. Имено моделите на демократијата тука заземаат една особено важна компонента наоѓајќи се помеѓу чеканот и наковалната на теоретските конструкции и хипотези, а се разбира во контекст на политичкиот ислам. Демократијата гледаме дека се наметнува како есенцијална компонента на проценка за евентуалната издржаност на една или друга теза. И двете теории прилично експлицитно ја нотираат како феномен својствен или зачат од западниот свет. Притоа тезите на Фукујама за нејзин апсолутен триумф, па преку оној на Каган за нејзина борбеност и судир, надоврзувајќи се низ културолошкиот феномен искован од Хантингтон ни даваат за право да ја преиспитаме нејзината улога. Таквата улога би се испитала како теоретски и применлив поим, но и променлив концепт во различни модалитети на својата супстанца. Радован Радоњиќ изнесува една аксиома кога тврди дека поимот „демократија“ никогаш немал еднострано значење. Напротив таа секогаш била повеќезначајна, толкувана на различни начини, а елементите на етимолошката конструкција секогаш претставувале извор на многу нејаснотии и несогласувања.²⁴ Следствено, ова тврдење ја наметнува потребата да се разрешат дилемите околу суштината на демократијата, како и да се изостават поедноставените претпоставки за „апсолутен“ триумф на либералната демократија и „можноста“ од судирот на цивилизациите.

Ако за момент ги оставиме настрана епистемолошките расправи за тезите од погоре, а на кои ќе се осврнеме во понатамошните излагања, се соочуваме со следнава констатација. Прво, дали политичкиот ислам евентуално, неможејќи да се инхибира

²³ Robert Kagan. *The Return of History and the End of Dreams*. New York: Alfred A. Knopf, 2008. стр. 5

²⁴ Radovan Radonjić. *Demokratija*. Podgorica: Centar za građansko obrazovanje, 2004. стр. 17-18

неговото влијание на идејно - политичка основа, би го предизвикал западот со неговите вредности во армагедонски судир на цивилизациите? Второ, се наметнува прашањето за можностите на политичкиот ислам во еден „апсолутен“ триумф на либералната демократија, односно на кој начин оваа политичка идеологија и партиите од нејзина порвинуенција би се справиле со таквите состојби или низ призмата на нашиот предмет на проучување за нивната компатибилност со истиот. Трето, има ли претпоставката за моделите на демократија својство на нова димензија која би можела да одговори на ваквиот теоретски предизвик, а која истовремено би пледирала кон теоретско и емпириско разрешување на оваа дилема?

А) Плаузибилноста на теоријата за „Судирот на цивилизациите“

Самјуел Хантингтон ја промовира идејата за судирот на цивилизациите како не многу веројатна, но не и невозможна состојба која го очекува човечкиот род. Цитирајќи го Гринвеј, а истовремено несомнено повторувајќи ги неговите предвидувања професорот од Њујорк нè убедува дека најраширените, најважните и најопасните конфликти нема да бидат оние помеѓу класите или други економски дефинирани групи, туку помеѓу луѓето кои припаѓаат на различни културни идентитети.²⁵ Таквите конотации се засилени со реафирмација на улогата на нацијата – државата во меѓународните односи и кои имплицираат рефлексии на политичкиот систем помеѓу државите членки на меѓународната заедница. Од исклучително значење се неговите навидум значителни придонеси во делот на политичките идеологии. Хантингтон во тоа светло забележува дека големите идеологии својствени за XX век како социјализмот, либерализмот, анархизмот, корпоративизмот, фашизмот, национализмот и *христијанската демократија* се производ на западната цивилизација, а сите светски религии на незападните цивилизации. Во таа насока, процесот на глобализација придонесува идеологиите својствени за западниот систем да се заменуваат со религиски и други културни облици на идентитет и верување.²⁶

* *Тези.* Хантингтоновите тези се формулирани на начин што димензионира неколку параметри кои би имале пресудна улога во идниот развој на настаните на глобалната политика, како апологија на погорните позиции. Најнапред, авторот врши скицирање и ретроспектива на досегашниот однос помеѓу цивилизациите со истакнато нагласување на актуелните состојби со западната доминација и реакцијата на таквата супериорност од останатиот свет. Потоа Хантингтон го акцентира значењето на религискиот ревивализам во незападните општества, изразен низ кафкијанската максима за залезот на моќта на западните култури. Таквиот карактер на локалната култура во глобалната политика изразено го нагласува неуспехот на цивилизациското поместување. Сето тоа го синтетизира основниот елемент во делото кој се состои во ставовите дека културата и културните идентитети, кои нашироко се и цивилизациски идентитети ги обликуваат моделите на кохезија, дезинтеграција и конфликти во светот

²⁵ Самјуел Хантингтон. *Судирот на цивилизации и преобликувањето на светскиот поредок*. Прев. Марија Кусевска, Скопје: Евро-Балкан прес, 2010. стр. 30

²⁶ Исто така, стр. 73-74. Наше подвлекување.

по распадот на комунистичкиот блок.²⁷ Овде ќе се задржиме на неколку есенцијални тези кои ќе ни помогнат да ја разбереме основната парадигма во тој контекст. Хантингтон уште на почетокот ги сублимира тезите и вели:

„Дел I: За прв пат во историјата глобалната политика е мултиполарна и мултицивилизациона; Модернизацијата се разликува од вестернизацијата и не доведува до создавање универзална цивилизација (...) Дел II: Рамнотежата на моќта меѓу цивилизациите се посметува (...) исламот доживува демографска експлозија, дестабилизирајќи ги муслиманските земји и нивните соседи, а незападните цивилизации ги реafirмираат вредностите на своите култури. Дел III: На повидок е нов светски поредок врз цивилизациона основа: општествата со слични културни афинитети меѓусебно соработуваат (...) Дел IV: Универзалистичките претензии на Западот го доведуваат во конфликт со други цивилизации, а пред сè со исламот и Кина; На локално ниво војните по должината на раседите, особено помеѓу муслиманите и немуслиманите генерираат „здружување на сродните земји“, закана од поширока ескалација, а со тоа и обиди на државите - јадра да ги запрат овие војни. Дел V: Опстанокот на западот зависи од тоа дали американците ќе го реafirмираат западниот идентитет, прифаќајќи дека нивната цивилизација е посебна, а не универзална (...) Избегнувањето на глобалната војна зависи од волјата на светските лидери да го прифатат современиот свет како мултицивилизациски.“²⁸

* *Осврт кон исламот.* Исламската култура и цивилизација зазема значајно место во проекциите на американскиот автор. Неговите генерални ставови кон исламскиот свет и политички систем се ословува како колективна свест без интерна кохезија. Хантингтон во неколку наврати стереотипски се осврнува на исламската цивилизација како особено милитантна и генератор на нестабилност, а уште позначајно и извор на конфликти и судири во меѓународниот поредок. Иницијална каписла за ваквите појави Хантингтон ни ја доловува во поглавјето „Исламска преродба“ каде што се осврнува на причините за исламскиот ревивализам - корупцијата, сиромаштијата, кризата на институциите, а кои исламските движења (односно политичкиот ислам) успеа да ги надополни преку серија елементи на критичната инфраструктура како болници, фондови, стипендии, социјални и едукативни здруженија, од типот на Муслиманското братство во Египет и Јордан, Хамас во Палестина, Хезболах во Либан итн. Следејќи ги таквите елаборации авторот продолжува со социјалната структура на следбениците на исламското будење која во најголема мера е изразена кај високо - образованата популација и младите - урбани слоеви, за на крај да заклучи дека демографската експанзија го претвора исламското население во главен фактор за појава на конфликти по должината на линијата на исламскиот свет како помеѓу муслиманите, така и кон другите народи. Во тој контекст два клучни моменти се забележуваат за потврда на таквите состојби. Од една страна

²⁷ Исто така, стр. 21

²⁸ Исто така

економската емиграција во западниот свет е основната причина за судири, а од друга страна како суштински фактор се инкорпорира и самиот граничен појас на исламското население со други култури со стагнација во демографскиот прираст.²⁹

Ваквата претстава се надоврзува и се доконцизира во поглавјето насловено како „Крвавите граници на исламот.“ Но претходно, се елаборира за исламската концепција како врзливо ткиво и основна нишка на идентификација на муслиманскиот свет во однос на другите агенци на идентификација и социјализација, како нацијата, класата итн. За муслиманскиот и особено за арапскиот свет Хантингтон можеби со право тврди дека исламот преставува основен елемент на социјална лојалност, изразито поголем од онаа кон нацијата држава. Тука се апосторифира и уште една исклучително важна димензија на современиот политички процес кој се засонава на историското сознание за единство на уметот (религиска и општествена) заедница на муслиманите чија обединувачка и политичка моќ единствено се реализирала само кога калифатот и султанатот биле соединети во една владеечка институција.³⁰ Исто така провејува и тврдењето за демократијата како единствено успешна во оние држави со христијанско население или пак со западно влијание.³¹ Сепак, она што долеа масло на огнот во главата која ја споменавме претходно е еквилибриумот кој се прави помеѓу исламот и насилството. Крвавите граници на исламот за кој нè убедува Хантингтон, посочувајќи ги примерите за судирот во Босна, Косово, Чеченија, Мијанмар, ујгурите во Кина, Судан, Чад водат до заклучок дека односите помеѓу муслиманите и другите цивилизации генерално се антагонистички во својот есенција.³²

* *Критики.* Тезите на Самјуел Хантингтон се спорни и ранливи по неколку основи: Прво, се прави општа генерализација на исламот како култура, занемарувајќи ги локалните влијанија како во религиозна, така и во културолошка и политичка сфера. Иако самиот автор ја потенцира дихотомијата што е присутна во дадените општества, сепак истата ја релативизира со политичките асоцијации на муслиманска основа како Муслиманската лига, Организацијата на исламската конференција, арапската лига итн. Доста често овие асоцијации соработуваат единствено на хуманитарната линија, но не и на политичка и истите служат како потенцијален извор на нови судир. Второ, се забележува нагласеност на безбедносниот дискурс, без притоа ни малку да се вниманава на состојбите од идеолошка база. Релевантните податоци и идеолошко - политички недоречености, во светло на сестринското ривалство на идеологиите, укажуваат на фактот дека исламските движења ниту се монолитни, ниту пак имаат заеднички позиции од аксиолошка и праксеолошка призма кон конкретни оперативни политички појави. Трето, манифестацијата на политичкото резонирање со одбивање да се признае и политичкиот ислам, па колку и шаренолик и опсежен да е тој поим, како современа политичка идеологија и да се простудираат неговите елементи и аксиолошки позиции не е соодветно, бидејќи истовремено се нагласува христијанската демократија како политичка идеологија и се инклинира кон нејзина издржаност. Дополнително, методолошкиот недостаток е очигледен бидејќи Хантингтон го третира

²⁹ Исто така, стр. 174-181

³⁰ Исто така, стр. 273

³¹ Исто така, стр. 297

³² Исто така, стр. 403

исламот како културолошки феномен со политички реперкусии при делувањето без да го скицира неговиот политички и идеолошки моментум. Четврто, се прави пропуст кога имплицитно се сугерира дека обновувањето на калифатот и султанатот е кохезивната појдовна основа за политичко делување исламските субјекти – тврдење што е спротивно и од историски и од современ политички контекст. Не сите исламски движења, организации и партии имаат таква појдовна точка и мотив на функционирање, ниту пак се изводливи и реално опишливи таквите процеси за сериозно да се стават на политичката агенда на некој чинител во политичкиот процес. И конечно едни тврдења на Џон Еспозито се сосема издржани во овој правец, доколку ги земеме во обзир излагањата од погоре, а кои би ги парафразирале на следниов начин: Членството во исламските организации генерално го сочинува малцинство од популацијата, а и самите такви организации под пристисок на различните интереси и локал политички потреби ја акомодираат и сопствената идеологија и методи на дејствување.³³

Б) „Крајот на историјата“ и можностите за политичкиот ислам

Уште една исклучително важна теорија и распространета публикација го привлече вниманието на стручната и читателската јавност на светската сцена. Паралелно со идеите за судирот на цивилизациите, една друга теорија ги „погреба“ останатите политички идеологии триумфалистички најавувајќи го крајот на историјата онаков како што го знаеме, односно како постојана борба на различни идеолошки цели и стремежи од минатиот век до колапсот на комунизмот. Либералната демократија ликуваше на таквите сензационалистички натписи, но се чини изуми да ги преиспита сопствените позиции во идеолошкиот наратив и содржината на останатите теории и идеологии. Тоа симплифицирано би значело не само што изуми да ја преиспита плаузибилноста на тврдењата за апсолутен триумф на либерализмот, туку ги тргна настрана и останатите полемики за можноста од реконструирање, современо адаптирање и динамика во правците на развој на останатите политички светогледи. Од друга страна свесно се испушти посветеноста (целосна или делумна) на останатите политички идеологии кон некои принципи и елементи содржани во либералната демократија (како човекови права и слободи, претставничка власт, ограничена власт, толеранција итн.) со дивергентни модалитети кон содржината на донесените одлуки и фундаменталните принципи при процесот на донесување на таквите одлуки.

Тука се соочуваме со идентичен дискурс како и почетните излагања во овој оддел. Имено, тезите за „крајот на историјата“ ги зачна американскиот теоретичар Даниел Бел во збирката трудови со наслов „Крајот на идеологиите“. Но неговите контури се сосема поразлични од оние на неговиот идеолошки пулен кој драстично ја менува смислата и генезата на оваа структура. Имено Бел нотира дека доминантно стагнира политичката идеологија, односно во периодот на педесетите се наоѓа во

³³ Повеќе за заклучоците на критиката на тезите за судирот на цивилизациите од страна на Еспозито види во John L. Esposito. *Islamska pretnja – mit ili stvarnost*. Prev. Ahmed Alibašić. Živnice: Selsibel, 2001. стр. 369-377

„вознемирувачки застој“, при што политичкиот социетет ги отфрла старите апокалиптични или хилијански идеи, а истовремено дебатата на западот е замрена.³⁴ Фукујама од друга страна не тврди дека идеологијата е замрена, туку дека еволуирала најдобрата идеологија и незамисливо е друга идеологија аксиолошки да биде опонент со сериозни консеквенци на истата. Во тој правец поранешниот советник на Реган, неоконзервативниот теоретичар ги постави елементарните контури на новиот идеологизиран светски поредок, при што либералната демократија свесно ја постави како идеологизирана категорија низ фразеолошките конструкции „крајна точка на идеологичката еволуција на човештвото“ и „завршна форма на човечка власт“, што како таква претставува „крај на историјата.“³⁵

* *Генерални концепции.* Победата на либералната демократија Френсис Фукујама во својот оптимистички и идеалистички ракурс со номолошки порив ја изрази нагласувајќи неколку суштествени точки. Прво, тој ги апстрахира антагонизмите и недостатоците како фундаментално внатрешни противречности на поранешните уредувања поради новото воспоставување на концепциите слобода и еднаквост.³⁶ Таквите принципи се ставени на врв на пирамидалната хиерархија која го отсликува стадиумот на една финална потрага по нови универзални вредности што би биле нужно неопходни за понатамошно елаборирање и рангирање на човековиот вредносен корпус. Второ, Фукујама забележува дека либералната демократија била и останувала единствениот доследен политички стремеж кој се протега низ различни култури и региони во светот. Понатаму, поставува уште едно продолжение на елементите на либералната демократија, но овој пат низ економска перспектива образложувајќи дека слободниот пазар успеал да создаде беспримерни нивоа на материјална благосостојба како во индустриски развиениот свет, така и во земјите од третиот свет?!³⁷ Четврто, од две перспективи се глорифицира успехот на либералната демократија. Од една страна таа успева да го менаџира она што Токвил го нарекува „вештина на здружувањето“, а го инхибира Хегеловиот „тимос“, разбран како желба во волјевиот нагон за признавање над другите како централна точка во политичката психологија. И конечно, Фукујама ја релативизира привлечноста на исламот како универзална идеологија на географско ограничување, заменува тези за обостраната интер-структурална привлечност и го изедначува со тероризмот, наведувајќи:

„Точно е дека исламот претставува една систематична и кохерентна идеологија какви што се либерализмот и комунизмот, со сопствен морален кодекс и доктрина на политичка и социјална праведност. (...) Исламот навистина ја победил либералната демократија во многу делови од исламскиот свет и претставува сериозна опасност за либералната практика дури и во земјите каде што не достигнал политичка моќ. (...) Но и покрај силата што ја покажува во неговиот сегашен подем, факт е дека оваа религија нема привлечна сила надвор од регионите кои од почетокот ѝ припаѓале на исламската култура. (...) Тој (исламот) не може

³⁴ Daniel Bell. *The End of Ideology*. New York: Free Press, 1967. стр. 7-8

³⁵ Френсис Фукујама. *Крајот на историјата и последниот човек*. Скопје: Култура, 1994. стр. 5

³⁶ Исто така

³⁷ Исто така. стр. 8

да ја предизвика либералната демократија на сопствена територија, на ниво на идеи. (...) Фактички изгледа дека тој е подложен на либералните идеи отколку обратно, бидејќи како таков привлечоко бројни мусимански приврзаници во изминатиот век и половина. (...) Тие можат да ја заплашат либералната демократија со бомби и куршуми, што е значаен, но не и витален предизвик.³⁸

* *Забелешки*. Многумина ја оспоруваа тезата на Фукујама, а истата до денес е предмет на бројни полемики и расправи во академската сфера. Ние овде ќе се водиме од нашите појдовни цели, односно ќе ја предвидиме нејзината слабост од дискурс кој експлицитно или имплицитно е поврзан со политичкиот ислам. Во таа насока би ги навеле следниве забелешки. Прво, Френсис Фукујама протежира два вредносни идеала како компонента на либералната политичка идеологија (слободата и еднаквоста), како универзален дострел за целото човештво, притоа занемарувајќи ги останатите аспекти кои го сочинуваат вредносниот корпус и кои би можеле да бидат рангирани исто така високо на пирамидалната скала во идеолошкиот спектар. Политичките идеали заземаат посебна положба во политичката аксиологија, како вредност со највисока цел која се карактеризира со апстрактност, тежнеење кон совршенство и хармонија. Така овие идеали за различни идеологии можат да бидат различни: за некои тоа е демократијата, за некои правдата, здруги слободата, еднаквоста итн. Ендрју Хејвуд е во право кога тврди дека на западот овие вредности се содржани во либералната демократија, но во муслиманските земји морално-политичките принципи извираат од исламот.³⁹

Второ, се изедначува економската слобода со благосостојбата на граѓаните што исто така е спорно од аспект на реалните политички состојби. Економските слободи кои експлицитно ни ги наведува авторот како нужен услов за економска благосостојба не значат секогаш и прогрес и зголемен животен стандарт. Така на пример, Здравко Савески критикувајќи ги тезите на Мајкл Новак за демократските елементи на економскиот либерализам наведва дека денес постојат многу солидно ситуирани работници кои не се економски слободни, а од друга страна постојат економски слободни мали претприемачи кои не се баш добро ситуирани.⁴⁰ Во таа насока тврдењата на Фукујама дека економскиот либерализам создал пораст и благосостојба од невидени размери до тогаш, дури и во земјите од третиот свет се неиздржани бидејќи исламските земји спаѓаат во групата најсиромашни земји. И конечно, ја оспоруваме плаузибилноста на тврдењето за намалената привлечност кон „тимосот“ и поврзаноста со тероризмот од следниве причини: Многу муслимани во светот инклинираат кон исламскиот ревивализам токму поради сè позачестената растечка

³⁸ Исто така, стр. 87-88

³⁹ Ендрју Хејвуд зборува за идеалите кои како такви ги одразуваат животните искуства, интересите и настојувањата на една социјална класа и со тоа помагаат во негување на чувството на солидарност и припадност. Во цитираниов контекст им се придава и дополнителна функција, како архетипската конгруенција на врзлива улога помеѓу различни класи и групи во самото општество. Така на пример темелот кој го обединува западните општества може да бидат идеалите на либералната демократија, додека општоприфатен склоп на вредносни и морални принципи во муслиманските земји е востановен на база на исламот. Види повеќе за концепцијата на идеологиите и идеите кај Endru Hejvud. *Političke ideologije: Uvod*. Prev. Milanka Radić. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005. стр. 2-8

⁴⁰ Здравко Савески. *Демократија: Модели и дилеми*. Скопје: Готен, 2011. стр. 117

ксенофобија и исламофобија.⁴¹ Исламофобијата се забележува како директен импакт и мотив за артикулација на исламските симболи и исламската идеологија како основен правец на аксиолошка и праксеолошка насока на општествено, културно и политичко дејствување како во исламските земји, така и кај имигрантите. И второ, поврзувањето на исламот со тероризмот како елемент на политичко делување, појавен и систематизиран како политичка акција, е својствен само за екстремните групации, но не и за сите движења, организации и партии. Уште повеќе во прилог на овие критики би го навеле и фактот дека религискиот фундаментализам е својствен и за христијанството, јудеизмот и хиндуизмот, но не заема толку голема димензија како исламскиот поради наметнатиот медиумски и литературен спин и дифузна пропаганда.

* *Можностите за политичкиот ислам.* Веќе ги констатиравме теоретските забелешки на тезите за „крајот на историјата.“ Исто така напоменавме дека зачестената исламофобија директно и индиректно имаа влијание во процесот на исламски ревивализам. Можностите за политичкиот ислам се повеќекратни имајќи ги предвид претходните излагања. Прво, воочлив е фактот дека исламското будење отелотворено низ кохерентна политичка идеологија, со различни примеси на едни или други аксиолошки елементи, изразени помалку или повеќе на конкретна агенда, ја реafirмира тезата дека идеологиите не се изумрени. Да се тврди дека денешниот свет исчезнаеле политичките идеологии во најмала рака е небулозно. Грем Фулер со право констатира дека од настанувањето на исламот наизменично се забележува негово воздигнување во политичка смисла. *Но ова е прв пат исламскиот препород да игра значителна улога на модерната политичката сцена за време на демократизирана и глобализирана ера.*⁴² Второ, политичкиот ислам се соочува со сериозни притисоци за негова перманентна реформација и адаптација на современите технолошки потфати, но од друга страна задржувајќи ја својата есенцијална содржинска структура. Од многуте исламски протагонисти за реформи би ги издвоиле Нурколиш Мадцид, Мустафа Черик, Тарик Рамадан, Амер Калед, Фархад Хашами, Амина Вадуд итн. кои сериозно преиспитуваат одредени концепции применливи во минатите векови и инсистираат на иџтихад (реинтерпретација) како базичен елемент на шеријатот.⁴³

Споменатите притисоци само ја засилуваат неговата прилагодливост кон светските политички процеси во насока на дијалог и разбирање (кои впрочем се и

⁴¹ Советот на Европа во својот *Компас – Водич за едукација за човековите права и слободи*, ја наведува исламофобијата како еден од зачестените проблеми со кои се соочува Европа во делот на слободата на религија и убедување. Во атрафилен односот поглавје се забележуваат неколку стереотипи поврзани за муслиманите и тоа: а) Сите муслимани се идентични; б) Религиски побуди кои поддржуваат насилство; в) Перцепција како тотално различни од „нас“; г) Културна и морална инфериорност; д) Закана од тероризам и исламизација; и е) Невозможност за соработка. Види повеќе за исламофобијата и ксенофобијата, односно нетолеранцијата врз основа на религија или верување на просторот на земјите членки на Советот на Европа во *Compass: Manual for Human Rights Education with Youth People*, Council of Europe, October 2012. стр. 566-568. Достапно на: Council of Europe: Human Rights education, intercultural education, sources https://www.coe.int/t/dg4/eycb/Source/Compass_2012_FINAL.pdf

⁴² Graham Fuller. *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2003. стр. 14. Подвлекол Фулер

⁴³ Со концепциите на реинтерпретација (иџтихад) како принцип на шеријатот ќе се занимаваме подолу во расправите. Подетално за содржината на реформите кои ги протежираат споменатите автори види во одделот “Where are Muslim Reformers?” кај John. L. Esposito. *The Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2010. стр. 88-141

фундаментални основи на исламската мисла), како и внесување во еден демократски поредок чии модалитети ќе ги испитаме подолу. Тука нас не интересита уште една можност за политичката концепција на исламот, а тоа во најкуси црти би било следново: Општествената структурата на исламските политички партии сега ги опфаќа и високите бизнис елити, урбаната популација, како и руралните слоеви. Ова само по себе говори дека политичкиот ислам претставува една кохерентна сеопфатна идеологија која наидува на висока привлечност, а како резултат на периодично демократизирање на државите од арапскиот свет. Абдулгaфар Велиќ во оваа насока истакнува дека самото демократизирање на муслиманскиот свет ги јакне антизападните чувства, а тоа е основаната причина зошто западот ги поддржуваше авторитарните режими како во Египет, Саудиска Арабија, Кувајт, Јордан итн.⁴⁴ Појавата на Хасан Ел Тураби, Абаси Мадани, Неџмедин Ербакан и останатите политички лидери ја отворија можноста за едно демократско перцепирање на исламските партии во контекст на парламентарните режими без отфрлање на демократската агенда во својот политички хабитус. И конечно, политичкиот ислам несомнено има можности и во глобализираното општество, односно видлива е неговата универзална димензија која би можела сериозно да ја предизвика западната либерална демократија. Како што забележува Али Мазури исламот има доктрина на избран јазик, но нема доктрина на избран народ.⁴⁵ Слични ставови за неговата универзалност и трансвременска трансцеденталност дополнително нотира и Бејтула Демири тврдејќи дека во исламот нема привилегирана група, ниту привилегирано време, ниту пак традицијата може да го измени изворот. Тоа е религија (како и филозофија и идеологија) на живот компетента за отвореност и адаптабилност.⁴⁶

В) Моделите на демократија – *differentia specifica* на новиот правец

Проблемот кој произлезе од наметнатите прашања во врска со „судирот на цивилизациите“ или „крајот на историја“ всушност ја отсликуваат генералната позиција која доминира во научниот ракурс изминативе две и пол децении. Прашањето за отвореноста, прифаќањето, разбирањето и дијалогот помеѓу различните култури и политички движења во себе експлицитно (како кај проблемот на идеолошкото изумирање) или имплицитно (како кај претпоставките за цивилизациската разединетост и судир) го доловува проблемот на релацијата на исламот и демократијата. Во таа насока како што веќе забележавме либералната демократијата се перцепира од една страна како апсолутен победеник во глобалната идеолошката компетенција, а од друга страна концептот на демократијата се третира како ексклузивно западен производ кој нуди можност или за одбивање и конфронтација или за прифаќање и претопување низ вестернизирачки правец.

⁴⁴ Abdulgafar Velić. „Islam i demokratija” u *Glasnik Risalijeta Islamske zajednice BiH*. ured. Mehmedalija Hadžić, br. 7-8, Oktobar 2009. стр. 649

⁴⁵ Ali Mazuri. „Islamske i zapadne vrijednosti” u *Glasnik Risalijeta Islamske zajednice BiH*. ured. Mehmedalija Hadžić, br. 63, Mart – april 2001. стр. 312

⁴⁶ Бејтула Демири, *op. cit.* 2009. стр.42

Ваквите претпоставки како што предочивме не само што не се во целост издржани, туку во себе содржат и еден затворен круг, кој инхерентно ја прави ексклузивно западна природата на современите цивилизациски текови и ориентациите за едно похумано и поправедно општество кое би се реализирало низ демократските процеси во еден политички систем. Оттука новиот правец кој ние ќе го трасираме како *differentia specifica* ќе отвори можност за разбивање на ваквите предрасуди. Она што Роберт Дал го потенцира ни ја отвора перспективата за излагањето на нашиот проблем, односно само ги засилува оправдувањата за новиот правец во проучвањата. Имено, Дал на еден многу луциден начин го детектира проблемот кој бил и сè уште е присутен во политичката легитимизација на поредокот истакнувајќи:

„Денес идејата за демократија е универзално популарна. Многу режими на еден или друг начин го истакнуваат правото да бидат нарекувани демократски. Од друга страна оние што тоа не го прават, често истакнуваат дека во нивниот случај недемократската власт е само преодна форма кон конечната демократија. Во нашево време изгледа дека и диктаторите веруваат дека е неопходно да употребат по некоја демократска фраза како неопходна состојка со која би ја засилеле својата легитимност.“⁴⁷

Тука нужно би се поставило прашањето дали воопшто политичкиот ислам и исламските партии претендираат кон демократија и демократските процедури и правила на игра? Се чини замката во која влегува политичката наука изминатиов период мошне солидно ја апсолвира Дал во своите излагањата уште пред речиси дваесет години. Точно е дека многумина исламски теоретичари, како Мавлан Мавмуди, Џемал Абдулнасир, Али Шеријати, Саид Хутуб, Фахд Абдулазис итн. воопшто не ја гледаа демократијата како возможно уредување и практика за исламскиот свет и како интервенција од западот неприфатлива за муслиманите и шеријатот, но иста така точно е дека бројни теоретичари, партии и движења на кои ќе се осврнеме подолу, ја истакнуваат и покажуваат наклонетоста кон демократијата.

Моделите на демократија станаа проучувано поле изминатиов половина век од бројни причини. Секако забелешката што ја истакнува Дејвид Хелд е најмаркантна и суштински го демаскира прашањето за нивната актуелност. Имено причините поради кои таа се проучува произлегуваат од самата нејзина суштина и дефиниција. Така, разбрана како форма на *политичка еднаквост* помеѓу народот и „владеење од страна на народот“, иницира тематизирање на неколку прашања поврзани со еднаквоста и власта. Тука би вброиле само дел од нив: на кого се однесува зборот народ, каков тип учество е замислен за него, што и под кои услови се смета за учество, колку обемен треба да биде опсегот на владеење, кое е соодветно поле за демократска еднаквост (законот, економијата, приватната или јавната сфера итн)?⁴⁸

Водејќи се од горепоставеното, субјект на политичко проучување кај исламскиот свет во наредниот период не треба да биде апоријата на глобално - општествениот судир на цивилизациите, ниту пак триумфот на еден политички режим или облик на

⁴⁷ Robert Dal. *Demokratija i njeni kritičari*. Prevod Đurica Krstić. Podgorica: CID, 1999. стр. 58.

⁴⁸ Дејвид Хелд. *op. cit* 2009. стр. 13-14. Подвлекол Хелд.

демократско практикување типичен за некои западни системи, туку видовите, односно моделите на таквата демократија. Ова може да претставува и појдовна точка за рекомпонирање и на самите теории за демократија водејќи се од општествените, економските, идеолошките и културните фактори на определен регион. Политичкиот ислам во таа насока ќе биде истражуван низ двојна перспектива. Прво, на идеолошко ниво би се простудирале демократските елементи во односната идеологија, нејзините аксиолошки постулати и идеали како универзален валоризирачки модус; И второ би се истражила реалната политичка емпирија со демократското делување како во конкурентската борба за освојување, така и во практикување на власта. Дополнително, начинот на донесување на одлуки, како и супстанционалниот елемент на интерес за граѓаните, односно содржината на таквите одлуки би ја зајакнале тежината на академскиот и научниот постулат. Или парафразирано со терминологијата на Вучина Васовиќ потребни се општи и посебни модели за навистина да се препознаат некои содржини како демократски.⁴⁹

Неколку суштински аспекти треба да бидат напоменети кои ја одредуваат дистинкцијата и диференцијата во новиот правец на проучување. *Прво*, од процедурално - формален дискурс, моделите на демократија како нов пристап во проучувањето на политичкиот ислам и исламските партии треба да бидат идентификувани во конотацијата на она што го разбираат Рани и Кендал, односно како „ментална слика“, суштинска природа на демократијата или основни обележја или принципи врз основа на кои можат да се разликуваат демократските системи од останатите системи.⁵⁰ *Второ*, рамката на моделите на демократија и нивните суштински обележја е исцртана во зависност од степенот на содржаност на есенцијалната компонента на категориите сувереност на народот, политичка еднаквост, консултација со граѓаните и владеење на правото - според претпоставките на горенаведените автори од една страна, како и елементите кои ги сублимира Сартори, а ги дополнува Васовиќ како права, слободи, еднаквост, правда, јавен интерес односно јавно добро, дефинирани врз база на широка рапсава и консензус, морален саморазвој и човекова самореализација, партиципација, индивидуален интерес и корист, општествен развој и ефикансост на политичкиот систем од друга страна.⁵¹ Ваква дизајнираната метода на систематизирање ќе ни овозможи да ги запазиме процедуралните и супстанционалните елементи кои за момент ги начнавме погоре. Тие нудат сеопфатен пристап на две поедноставени прашања поврзани со начинот на кој се донесуваат одлуките, односно вклученоста на граѓаните во таквиот избор и користа од таквото одлучување. *Трето*, воопштувањето што досегашните теоретски пристапи го правеа со поставувањето на политичкиот ислам помеѓу чеканот и наковалната, изразено низ ориентациите за отфрлање на (либералната) демократија со сите нејзини пропратни елементи и вестернизирање или ревноското одбивање и предизвикување конфликт, ни дава за право преку проучување на теориите за демократија и изведените модели не

⁴⁹ Vučina Vasović. *Savremene demokratije*. Tom I, Beograd: Služben glasnik, 2006. стр. 52

⁵⁰ Austin Ranney and Willmoore Kendall. "Basic Principles for a Model of Democracy" In *Empirical Democratic Theory*. Edited by Charles Cnudde and Deane Neubauer. Chicago: Markham Publishing Company, 1969. стр. 42

⁵¹ Vučina Vasović. op. cit. 2006. стр. 52

само да ја апстрахираме неиздржаноста на таквиот пристап туку и да понудиме решенија кои би можеле да ги решат клучните прашања во соодносот на преференциите на политичкиот ислам во демократска линија и неговата практична примена. Кажано со други зборови, ќе се надмине гордиевиот јазол на едностраното отфрлање или прифаќање на двете опции изложени погоре.

1.2. ДОСЕГАШНОТО ПРОУЧУВАЊЕ НА ДЕМОКРАТСКИОТ КАПАЦИТЕТ НА ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ И ИСЛАМСКИТЕ ПАРТИИ

Веќе констатиравме дека трудов го поставува и прашањето за соодносот помеѓу политичкиот ислам и моделите на демократија, односно неговата аксиолошка и праксеолошка димензија изразена и на идеолошко ниво и преку исламските партии. Оттука ќе бидеме принудени да го елаборираме досегашното проучување на демократските капацитети на политичкиот ислам и актуелните систематизирани научни студии за исламските партии. Покрај тоа ние предвид ќе ги имаме и студиите за политичкото искуството на муслиманските народи, како и теоретско-филозофските парадигми на исламската доктрина, кои како дополнителен опсег се јавува при проучувањето на односнава проблематика. Воедно во обзир ќе ги земеме проучувањата на релевантно светско рамниште, како и во регионот и Република Македонија. Така поставента рамка во себе ја оправдува тезата дека политиката како вештина или уметност на владеештето, односно компететивност за артикулација и институционализација на различни општествени интереси секогаш во својот зенит ги имала токму ставовите и сентиментите на носителите на тие продукции.

* *Оправданоста за проучување.* Во современата политиколошка наука се отворија прашања за компатибилност на политичките идеологии со демократијата и нивниот сооднос со актуелниот општествен и политички миг, како и нивното историско искуство за повеќестраната позиционираност по суштинските прашања. Дејвид Хелд ја концизира ваквата поставеност поврзувајќи ја со политичките теории, нотирајќи дека карактерот на самата политичка теорија за демократијата во голема доза ја рефлектира и идеолошката поставеност на нејзиниот теоретичар.⁵² Истото важи за политичките идеологии и нивната релација со демократијата, односно нејзните модели. За релевантноста на ваквите констатации сведоочи и првичниот негативен став на либерализмот кон демократијата од аксиолошки дискурс или пак праксеологијата на голем број од левичарските (комунистичките или социјалистичките) партии и движења и нивната инклинација кон недемократско дејствување при преземање или вршење на власта. Конзервативните теории пак се проблематични од аспект на нивната поврзаност со своевидниот отпор кон прогресивните елементи на демократското обликување во одредени историски и современи констелации. Сето ова го прави актуелно прашањето за демократското детерминирање и поврзување на политичките идеологии и демократијата. Но, како што е воочливо истовремено го реактуелизира и прашањето за каков модел на демократија станува збор, особено во услови каде што,

⁵² Дејвид Хелд. *op. cit.* 2009. стр. 21.

како што повторно наведува Хелд, постои отворен скептицизам и безобсирност во многу аспекти од нашиот живот.⁵³

* *Предизвици при проучувањето и систематизација.* Меродавни се критериумите по кои се разгледува процесот на историското воспоставување на демократијата низ неколку бранови во модерниот свет. Така Хелд зборува за неколку бранови за демократизација во светот. Ние овде при нашето проучување навистина се соочуваме со неколку суштински предизвици, а кои мошне ингениозно ги доловија и доесегашните експерти на оваа проблематика. Прво, тука се наметнува парашањето за слабоста на самото тврдење при проучување на моделите на демократијата и политичкиот ислам од елементарна причина на лишеноост од едно подолгорочно, перманентно и релативно трајно искуство со демократијата на овие општества. Речиси сите муслимански општества каде што се јавува политичкиот ислам и кои воедно се наш предмет на проучување имаат релативно кратко искуство со демократијата, додека некои се во воени конфликти и судири, па демократската емпирија би била неиздржлива. Второ, видлив е проблемот на автохтоноста на самите движења односно идеите кои произлегуваат од структурата на моделите на демократија, односно теориите за нејзина концептуализација и примена. Речиси сите идеи за демократизирање и демократски карактер на овие општества својот успех му го должат на западниот дискурс. Се претпоставува дека таквата генерализација би можела да ја намали кредибилноста на сегашниве проследувања. Но овие претпоставки како униварзален дострел на цивилизиранте народи наоѓаат своја тривијалност и во исламскиот свет па таквите дискусии ги прават ефемерни во генеричка смисла. Трето, можно е излагањата за корелацијата помеѓу политичкиот ислам и демократија да најде на неуспех поради екстремната радикализација на одредени групи последниов период, но тоа исто така не ги суспендира или рудиментира обидите за негово проучување.

Досегашното проучување на соодносот помеѓу исламот и демократијата, односно демократските капацитети на политичкиот ислам ќе го систематизираме низ три етапи, метаморфозирани во зависност од неколку клучни моменти во изминатиов период кои дадоа и отворија значително нова димензија или внесоа дополнителен предмет при проучувањето. Станува збор за три бранови кои ја фундираат таквата поставеност: од 1990 до 2001 како прв бран, односно во периодот на американскиот унилатерализам; од 2001 до 2011 како втор бран по терористичките напади од 11 септември и дилемите за поврзаноста со тероризмот и терористичките групи; и конечно по 2011 година и револуцијата „Јасмин“ како зенит на заложбите во исламскиот свет за демократизација и отпор кон авторитарните режими во овие региони. Помеѓу најзначајните претставници на светската, регионалната и домашната научната мисла во овој домен се вбројуваат Џон Еспозито, Даниел Прајс, Ахмед Алибашиќ, Бејтула Демири, Мохамед Абел Ал Џибри, Саид Катаб, Гери Бума и Маиран Камрава. Цениме дека секој бран го одбележуваат неколку најимпозантни дела од соодветната материја, кои воедно служат како репер и базично кредо за десеминација и научна еволуција и надградба. Покрај придонесот ние ќе ги изложиме и недостатоците, односно забелешките при нивните проучувања.

⁵³ Исто така

А) Прв бран

Проблематиката на демократските капацитетите на исламот својот замав го зеде по колабирањето на комунистичките режими во 1990 година и апстрахирањето на идеолошкиот опонент на западните варијанти на демократија, оставајќи го либерализмот без идеолошки соперник во динамичниот глобализиран поредок. Состојбите со исламот и појавата на тензиите го актуелизираа прашањето, особено по објавите на делата на Фукујама и Хантингтон кои ги елаборираа погоре. Номинално би издвоиле серија значајни настани кои ја маркираа поставеноста на научната мисла при проучувањето на демократските капацитети на политичкиот ислам во односниот период и тоа: Ирачката окупација на Кувајт, освојување на значителен број пратеници на исламската опција на избрите во Јордан во 1990 година, првата победа на исламски определена партија ФИС (Фронтот на исламскиот спас) на изборите во Алжир, завршувањето на граѓанската војна во Либан, протерувањето на ирачката војска од Кувајт 1991 година, поништување на изборните резултати и репресии врз исламската партија ФИС и отпочнување на десетгодишната граѓанска војна во Алжир, победа на талибанците во Авганистан, институционализација на палестинските автономни области Газа и Западен брег како епилог на преговорите во Осло во 1992 година, победата на Партијата на благосостојбата (Рефах) на локалните избори во Турција, геноцидот врз муслиманското население во Сребреница во 1995 година, повторените избори во Алжир и забраната на ФИС за учество во истите, подемот на алтернативната исламска партија Хамас во Алжир во 1997 година, изборот на водачот на исламската умерена партија Абдураман Вахид за претседател во Индонезија, државниот удар на Первез Мушарав во Пакистан во 1999 година, победата на исламските реформисти во Иран на парламентарните избори, отпочнувањето на втората интифада (востание) во Палестина во 2000 година, нападите на кулите близначки во Њујорк и почетокот на инвазијата во Авганистан, како и реизборот на Мухамед Хатеми за претседател на Иран.

Едно од примарните проучвања на капацитетите на исламот за демократско функционирање и егзистирање го прави Даниел Прајс во своето дело „Исламска политичка култура, демократија и човекови права.“ Авторот нотира неколку суштински компоненти во неговите истражувања поставувајќи ја политичката култура како субјект на проучување за демократските потенцијали на исламските општества во корелација со човековите права. Помеѓу инспиративните тези кои содржат рedefинирање на Веберовиот пристап за политичката култура, како и опонирање кон политичкото идеологизирање на исламот на Гелнер, Даниел Прајс ги поставува и следниве тези како квалитативна хемисфера на ова поле. Така тој тврди дека исламската политичка култура значително не влијае на заштитата на човековите права и слободи, што поголемо влијание на исламската политичка култура врз владата е обратнопропорционално со политичкиот аутпут на заштитата на човековите права и слободи, во повеќе политизирани вкрстени сегментирани расцепи владините шанси за успех во заштитата на човековите права и слободи се помали, економската ситуираност ги зголемува шансите, а демократизацијата исто така позитивно влијае на

нивната заштита и прогрес.⁵⁴ И најзначајно, според Прајс, исламската политичката култура не влијае значително на човековите права и слободи, односно не е суштествена детерминанта на практиката на човековите права, а исламското право ги следи сличните постулати во врска со човековите права и слободи како темелна вредност на демократијата.⁵⁵

Тезите на Прајс опфаќаат неколку воочливи предности кои ја проникнаа потребата од истражувања во овој правец. Помеѓу најзначајните афирмации во тој правец е апстрахирањето на разликите и дотогашниот став за амбиваленција помеѓу исламот и меѓународното право во контекст на човековите права и слободи. Понатаму издржлива е тезата за демократизација на општеството како резултат на намалување на општествените и економските разлики, како и вкрстените сегментирани расцепи кои го опструираат процесот на заштита на човековите права. Меѓутоа на излагањата на Прајс исто така може да му се забележат суштински недостатоци од аспект на пристапот и природата на проучувањето. Прајс не нуди издржан одговор како исламската политичка култура го обликува пристапот и интерпретацијата на фиксот (исламското право), како и политичката аксиологија имајќи ги предвид различните варијанти што се јавуваат во неговата студија, а истовремено истите ги означува како априорна фиксна детерминанта. Второ, Даниел Прајс го поистоветува исламот како религија со политички аутпути, што во основа е политички вредносен корпус што го содржат идеологиите, а така поставен би добил елемент на културолошки и религиски фактор, а не политички субјект кој ги димензионира или динамизира процесите. И конечно, Прајс не ни нуди никаква теоретска експликација каков облик на демократија се развил во исламските општества што придонел за прогрес кон човековите права и слободи, како и какви перцепции и практики има исламот во владиното влијание што го довело во прашање кршењето на истите. Пристапот на сондажа не може да се земе како единствен меродавен критериум во тој правец.

Следствено, босанскиот еминентен проучвач на состојбите во арапскиот и муслиманскиот свет Ахмед Алибашиќ истражува еден од суштинските елементи на демократското функционирање – егзистенцијата на активна и кредибилна опозиција. Тој во своето дело „Политичката опозиција во современата исламска мисла во арапскиот свет“ ни нуди приказ на концептот на опозиција во западните општества, како и негова реконцептуализација низ призмата на исламските вредносни начела, стипулирани во Куранот и сунетот како рамка за нивната издржаност. Тезите кои Алибашиќ ги еманира се својствени за теоретскиот пристап во епохата на зародиш на конгруенцијата при проучувањето на исламот и демократијата. Алибашиќ сублимирано испорачува неколку тези и заклучоци кои го прецизираат неговиот теоретски пристап. Се акцентира важноста на дилемата на тогашаната и актуелната позиција на улемата за успешно справување со конфликтите и со општествената и политичката опозиција. Во таа насока тој опонира на исламската автократија, повикувајќи се на многумина исламски теоретичари кои сметаат дека доколку се отфрлат агностицизмот, секуларизмот, моралниот релативизам и религиската

⁵⁴ Daniel E. Price. op. cit. 1999. стр. 165-166

⁵⁵ Ibid

индиферентност, плурализмот под „чадорот“ на шеријатот е сосема оправдан. Таквиот систем Алибашиќ го нарекува шеријатократија.⁵⁶ Исто така се потенцира дека честопати западниот либералистички свет наметнува услови кон исламската аксиологија кои ни самиот тој не е подготвен да ги прифати, илустрирајќи ја британската хипокризија изразена низ девизата: „демократија дома – империјаизам надвор“!⁵⁷

Неколку исклучително значајни контрибуции кон развојот на политичката теорија и студија за исламската провиниенција се забележителни во истражувањата на Алибашиќ. Прво, се протежира значењето на активната улога на опозицијата за егзистенција на едно плурално општество, а чии иницијативи во муслиманскиот свет во тогашниот дух на времето беа во зародиш. Исто така понуден е мошне јасен опис на протагонистичките и потврдувачките принципи кон опозицијата во исламската политичка и филозофска мисла (забрана за присилна - ла икрах фи ал дин, реинтерпретација - иџтихад, договарање -шура, јавно добро -маслаха итн.), како и антагонистичките, односно опозитните ставови (бласфемија – себулах апостаза - ридах, итн). Таквиот дискурс го задржува протежирајќи ја шеријатократијата како модел на демократија, прифатлив за исламскиот свет. Алибашиќ додатно внесува момент на актуелизација на т.н. „фасадна демократија“ во неговите работни хипотези за неусловеноста на легалната опозиција со демократијата како концепт. Апострофирањето на дистинкцијата помеѓу структурната и неструктурната опозиција, односно алузијата на системски и антисистемски субјекти претставува значителна афирмација на неговите тези, потенцирајќи дека првенствено и во западната политичка мисла терминот опозиција имал пежоративно значење алудирајќи на нелојалност, предавство и сл. На Алибашиќ меѓутоа може да му се забележи за два основни пропусти во истражувањето: Прво, испушта подетално да го елаборира соодносот помеѓу опозицијата и демократијата, како и да ги развие комплементарните карактеристики кои ја сочинуваат истата во современ дискурс. И второ, не ги споредува останатите модели на демократија во современите политички системи со теодемократијата – шеријатократијата како зададен посакуван модел на теоретското концепирање на демократијата за арапскиот свет.

Предизвикот да се долови демократскиот капацитет на исламските општества експлицитно праксеолошки за прв пат го отвораат Џон Еспозито и Џон Вол. Нивното проучување во делото „Исламот и демократијата“ опфаќа анализа на искуството на исламските држави со воспоставување на демократски институции, нивната рефлексија во политичкиот живот и предизвиците за понатамошниот развој. Перцепцијата и третманот на ова прашање авторите го нотираат како глобален феномен и го ставаат во модернички рамки. Така Еспозито и Вол зборуваат дека соодносот на демократизацијата и исламскиот ревивализам одат рака под рака во последната декада на XX век, а во себе исто така инволвираат многу партиципенти во овие политички процеси. Студијата на шест случаи, односно држави во исламскиот свет ја илустрира двостраната хемисфера на ваквиот сооднос. Од една страна се

⁵⁶ Ahmed Alibašić. “Political Opposition in Contemporary Islamic Political Thought in Arab World” Thesis submitted to the International Institute of Islamic Tough and Civilization (ISTAC), June 1999. стр. 8

⁵⁷ Ibid. стр. 128

потенцираат Малезија и Алжир како типични примери за институционално-процедурален механизам во изградба на такви институции и обид за трансфер на власта на исламските субјекти, додека од друга страна се Иран и Судан кои го содржат револуционерното кредо на исламските движења. Покрај тоа се предочува и ноторниот факт за употреба на исламски симболи и манифестации како од страна на владеачките авторитети, така и од страна на опозицијата (вклучително и исламската, идентификувана и активирана како политички субјект) во ерата на паралелна демократизација и афирмација на колективни идентитети (религиски, етнички, лингвистички итн).⁵⁸ Обидот за етаблирање на демократија сам по себе мора да признае дека диверзитетот и динамиката во развојот на вредностите се составен демократски дел кој логично е во себе да содржи алтернативни или ривални термини на употреба.⁵⁹ Во таа насока се движи и базичната теза на Еспозито и Вол која сугерира дека заканата од авторитаризмот доаѓа повеќе од страна на тогашната владина номенклатура отколку од религиски обоената опозиција. Без разлика дали владеачката клика се обидува да инсталира и инструментализира исламски или вестернизирани закони тие сами по себе не се гаранција за демократија.⁶⁰

Најимпозантниот удел што споменатите научници го даваат во релацијата ислам и демократија претставува нагласувањето на компетентните дефиниции на демократијата, како и истакнувањето дека заканата од исламските ревивалистички движења кои доаѓаат од западниот политички и медиумски меинстрим треба да бидат разобличени низ перцепцијата за демократската пракса што истите ја поседуваат. Еспозито и Вол исто така прават реминесценција на тврдењета, односно тезите на Валтер Брус Гали за „есенцијално оспорениот контекст“ во кои и самиот сугерира дека адвокатите на западната демократија исто така треба да бидат способни да научат нешто за истата од другите.⁶¹ Еспозито и Вол покрај студиите на случај елаборираат и некои суштински прашања поврзани со самата природа на демократските процеси како културното наследство и современиот контекст, перцепција на државата и опозицијата. Теоретската експлинација е надополнета со студија на случаи за тогашните состојби со практикувањето на демократијата и особено обидот за промена на тогашните авторитарните режими од президентијалистички или монархистички карактер. Заклучниот исход од нивните истражувања се двострани. Од една страна се покажува дека исламистите во Судан (под водство на Омер ел Башир), Иран (Хомеини) и Пакистан (Зиа Ул Хак) навистина работат на промена на политичкиот систем, но од друга страна треба да се земат предвид и авторитарното кредо и репресијата кон исламистите во Тунис и Алжир како двоснасочен процес на антагонизам и анимозитет. Она што претставува пропуст во елаборацијата на Еспозито и Вол е мошне слично како претходно изложеното кај Алибашиќ но со една суштинска забелешка. Иако истите ја презентираат идеолошката позиционираност на политичкиот ислам и праксеолошкиот момент од емпириското искуство во соосдносот на исламските субјекти и демократијатата, сепак не ја скицираат суштината и визиите на зацртаниот

⁵⁸ John. L. Esposito and John O. Voll. *Islam and Democracy*. Oxford: Oxford University Press. 1996. стр. 192

⁵⁹ *Ibd.*

⁶⁰ *Ibd.* стр. 198

⁶¹ *Ibd.* стр. 14

исламски поредок и не ја потенцираат линијата на разграничување на субјектите за кои исламот е само инкрементализам, од оние за кои тоа е нивен вредносен ориентир.

Б) Втор бран

Терористичките напади од 11 септември 2001 година значија нова етапа во современата политичка историја, што свои рефлексии покажа и во теоретскиот дискурс. Одбранбената линија на исламската компатибилност или некомпатибилност со демократијата и вредносниот капацитет добија засилена димензија. Во исто време се засилија и интенциите во научните студии од безбедносен аспект, релативизирајќи го правецот на политичките идеологии. Термините „фундаментализам“, „екстремизам“, „радикализам“ добиваа сè позачестена димензија во теоретскиот и емпириски оптек, а поимот „исламизам“ пежоративна конотација. Ова беше епоха која што покрај иницијалниот момент ја одбележаа и серија останати политички збиднувања во муслиманскиот свет од кои највидлива трага значија следниве: Американско - британскиот напад на Авганистан и воспоставување нов владин режим на чело со Хамид Карзаи во 2001 година, Бушовото именување на Иран и Ирак како „оска на злото“, петстотини мртви во муслиманско-хиндуистичките судири во Индија, заложничката криза во Московскиот театар од страна на чеченските милитаристички исламисти, двесте мртви во терористичкиот напад на индонезискиот туристички центар Бали од страна на припадниците на Ал Каеда во 2002 година, изборот на лидерот на происламската Партија на правдата и развојот (АКП) Реџеп Таип Ердоган за турски премиер, терористичките напади во Истанбул пред британскиот и американскиот конзулат, бомбите пред еврејскиот централен квартал во Казабланка и хотел во Џакарта со краен епилог од стотина жртви, пуштањето на слобода на Хасан ел Тураби со што Судан стана една од ретките арапски земји без политички затвореници во 2003 година; Пост-воени избори за националното собрание и донесување на нов устав - одобрен на референдум во Ирак, изборот на Махмуд Ахмадинеџад за претседател на Иран во 2005 година, враќањето и убиството на Беназир Буто во Пакистан во 2007 година, прокламација на Обамината доктрина „Новиот почеток“ како супститут на значително нарушените односи со исламскиот свет за време администрацијата на Буш во 2009 година и напуштањето на територијата на Ирак на борбените американски трупи во 2010 година.

Водејќи се од ваквите настани Мохамед ал-Џабри прави елаборација на демократскиот капацитет на исламската мисла и систематично ги поврзува одредбите на истата со човековите права и правото, разбрани и интерпретирани низ денешната смисла, а во контекст на позитивно - историските одредници. Во неговото дело „Демократијата, човековите права и правото во исламската мисла“ тој исто така системски разобличува некои предрасуди во однос на исламските идеи образложувајќи ги со тогашните општествени околности и предисламскиот период. Ал-Џабри теоретски ги проучува основните парадигми на политичката мисла што се занимават со проблематиката на демократијата и човековите права низ серија сегменти како: партнерството и владата, демократијата и слободата на говорот, неопходноста од

демократија, стравот на елитите од истата, арапската идеологија и дилемите за демократијата, концептот на човековите права во Куранот, правото на живот, слобода на уверување, позитивните права за угнетените и послабите, социјалната сигурност во исламот, универзалните човекови права итн. Притоа се потенцира нивната примена низ историјата и околностите на арапскиот свет, детерминирани низ низа општествени, историски и културни фактори, а не низ исламската призма. Тој како критички рационалист го нагласува дистинктивното политичко и културно наследство на арапскиот свет, истовремено одбивајќи го дискурсот да се прикрие нивниот демократскиот капацитет. Притоа аргументира и потенцира дека во согласност со развојот на демократските општества во коишто човековите права се респектирани и третираани на висок пиедестал, арапскиот свет не може сувопарно да се повикува на старите списи и традиции. Тој уверува дека арапскиот и исламскиот свет треба да се концентрираат на развојот на човековите права и слободи стипулирани и инспирирани од Куранот и хадисите како што се правото на живот, верување, образование, консултации, еднаквост и правда, како и права на угнетените.⁶² Исто така како една од неговите носечки хипотези може да се третира и потенцирањето дека исламскиот и арапскиот свет не треба нужно да ги инкорпорираат моделите на демократското уредување на западот. Истите, аналогно на тезите на ал-Џибри имаат потреба од нов традиционален пристап во својата демократска изградба.

Најзначајните предности на проучувањата на ал-Џибри одат во линија со протежирањето на легитимизацијата на човековите права и слободи во куранските одредби и хадисите. Во таа насока се истакнува дека демократизацијата на арапскиот свет мора да почива на три носечки столба и тоа: промена на мисловната рамка што би овозможило општествена кохезија, трансфер на моќта од новите елити во секое арапско и исламско општество, како и отворање на патот кон единството во овие вредности како историска задача.⁶³ Второ, се илустрираат суштинските компоненти на демократијата кои треба да бидат содржани во еден систем кон кои треба да инклинираат исламските земји како човековите права, слободата и еднаквоста, институции кои треба да бидат базирани и сочинети на потребите на индивидуите независно од нивниот статус, етничка, религиска или партиска припадност, како и промена на власта низ таквите институции помеѓу различни политички сили, на база на мнозинското владеење, со почитување на правата на малцинството.⁶⁴ Конечно, се поставува општествена поделба на три групи елити кои го кочат демократскиот развој доловувајќи ги нивните суштински обележја (аристократската елита, контролирачката класа и опозицијата) елаборирајќи ги нивните стравови од демократија – кај првите фактот дека се малцинство и немаат канали на влијание, вторите – губење на позициите и привилегиите и третите – перцепцијата на демократијата како средство за освојување на власта без демократска консолидација и структурирање внатре во истите.⁶⁵ Оттука, слабоста која ја поседуваат излагањата е помалку воочлива отколку

⁶² Mohammed Abed al-Jabri. *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*. New York: I.B. Tauris Publishers, 2009. стр. 251

⁶³ *Ibid.* стр. 133

⁶⁴ *Ibid.* стр. 147

⁶⁵ *Ibid.* стр. 166-167

нивните позитивни научни придонеси. Сепак тука би го издвоиле следниов момент: Имено, ал-Џабри нотира дека исламските општества и арапскиот свет не треба експлицитно да го следат западниот модел на демократија, а не ги илустрира негативните последици односно евентуалната неприменливост на истите, како и причините поради кои треба да се следат сопствените традиции, а во исто време повикува на промена во свеста и политичката култура во согласност со иддихатот (реинтерпетацијата на изворните исламски текстови).

Прв труд кој е објавен во политиколошката литература во Република Македонија кој го третира демократскиот капацитет на исламот претставува токму делото на Бејтула Демири - „Ислам и политика: политичкото искуство на муслиманите“, кое дава солидна елаборација на основните параметри на исламот како современа политичка парадигма, концизирајќи ги низ конкретни студии на случај за искуството на муслиманскиот свет во современите политички, глобални процеси и трендови. Демири со право ја афирмира констатацијата за несомненото влијание на религијата во општеството, кои во една демократската државна конституција го надминува своето инфериорно позиционирање во сферата на приватноста и ја трансполира во јавниот етер. Демири ги исцртува конкретните аспекти на исламската политичка парадигма презентирајќи го теоретското кредо и интерпретацијата на неколку клучни моменти како демократијата, човековите права, конституционализмот, тероризмот и фундаментализмот. Во емпирискиот дел од неговите истражувања го проучува практичното искуство на муслиманските земји во менаџирањето на политичките процеси, аргументирајќи ја оправданоста за нивната селекција при изборот. Таквата оправданост својата заслуга му ја должи на неколку политички состојби во конститутивно дизајнираната организација на власта, односите со исламската улема, како и исламските партии и општествениот и економскиот развој. Во тој правец Демири тврди дека исламската религија како универзална религија преку своите елементи, структура и содржина има капацитет теоретски и практично да влијае и да ги регулира односите во општеството, државата, па и во меѓународните односи.⁶⁶ Исто така тој образложува дека муслиманските земји се наклонети кон демократијата како идеал, но за постигнување на таа цел неопходна е промена на општествената и политичката клима во овие држави.⁶⁷ Компаративно, продолжувајќи во контекст на демократијата, Демири ја реафирмира веќе познатата девиза, изложена од погорните автори за стравот на авторитарните владетели од демократијата. Но од друга страна ја нагласува западната „прикриена агенда“ за економска експлоатација на муслиманските земји која ги поттикнува во толерирањето на недемократските владетели, како и последиците при поместувањето на традиционалните партнери на регионалната политичка мапа.⁶⁸

Карактерот на истражувањата односно нивната пионерска поставеност во земјава, како и содржинските постулати кои ги опфаќа, ни дава право да ги посочиме следниве позитивни одлики, специфики и научни придонеси. Прво, истражувањата успеваат да ги елаборираат како основните сегменти на политичката парадигма на

⁶⁶ Бејтула Демири. *op. cit.* 2009. стр. 89

⁶⁷ Исто така

⁶⁸ Исто така

исламот, така и емпириски да ги позиционираат најзначајните елементи при проценката за функционирањето на клучните чинители во исламските општества во ориентот. Второ, Демири ги препознава базичните линии на исцртување на демократскиот амбиент во едно општество и на истите им дава соодветен третман, акцентирајќи ја нивната улога и природа. Трето, се подвлекува значањето на религиската парадигма во политичка конотација (разбрана во поопширна смисла) како потенцијал што може да се користи во различни општествени сегменти, без притоа да претендира кон апсолутна доминација и контрола на сите аспекти. Од друга страна тезите и истражувањата појавуваат слабости во две точки. На една страна, политичкиот ислам како парадигма се истражува исклучиво низ праксеолошката димензија, без притоа да се даде дефиниционен оквир за вредносниот опус и корпусот на аксиолошки елементи на исламската идеологија. Се чини тука исламот се третира како фактор, а не како политички субјект иако му се дава таков привид. Втората забелешка пак е насочена кон круцијалните политички субјекти, кои се опоненти на секуларистичкиот дискурс наметнат од и во западните системи. Недоволно е разјаснетата нивната улога во етаблирањето на демократијата, а видливо е и отсуство на вредносна и идеолошка перцепција за нивниот евентуален придонес кон демократијата.

Своевремено, исламските политички партии се чини се најнезастапениот систематски предмет на проучување во политиколошката литература што се занимава со корелацијата помеѓу исламот и политиката. Речиси сите автори од вториот бран ја пежоративизираа нивната улога во процесот на демократското функционирање, но ретко кој ја испитуваше нивната организациона поставеност, идеолошка база и функционирање во дејствувањето. Но Мохамед Салих прави една исклучително важна студија во коавторство со повеќемина еминентни експерти од стазиологијата (според терминологијата на Диверже) токму околу тие елементи. Така неговото дело, насловено како „Интерпретирање на исламските политички партии“, содржи студија на случаи за Индонезија, Малезија, „Рогот на Африка“, Судан, Кувајт, Египет, Алжир, Јужна Африка, Либан и Турција, а кои се занимаваат со прашања поврзани со опортунитетите и организацијата, партиската агенда поврзана со женските права, односот со секуларистичките партии, компететивниот елитизам, интеракцијата со либералната демократија, изборните стратегии итн. Салих ги третира исламските политички партии како институционална манифестација на дивергентните школи на политичкиот ислам, рангирајќи ги од најмилитантните до умерените со различни и понекогаш дури и контрадикторни позиции по актуелните политички и општествени прашања.⁶⁹ Во своите излагања тој ја потенцира својата примарна теза посочувајќи дека исламските партии се меѓу себе драстично се разликуваат во нивната организација, политичка мобилизација и моделот на резистентност, при што радикалните ја искористуваат демократијата како средство, додека пак умерените се обидуваат да го срушат секуларистичкото државно устројство, применувајќи ги демократските практики во рамките на постојниот поредок.⁷⁰ Во таа насока нивните политички активности се насочени или кон креирање муслиманска држава или кон

⁶⁹ Mohamed Salih (editor). *Interpreting Islamic Political Parties*. New York: Palgrave Macmillan. 2009. стр. 24

⁷⁰ Ibid

пропагирање муслиманско општество водено од исламскиот морализам, обликувано со нивниот политички ангажман. Исто така треба да се земе предвид дека развојот на исламските партии, како што прецизира Салих не е линеарен. Од една страна, тие нудат организационо партиска структура односно партија преку која се натпреваруваат меѓусебно и со секуларистите со цел преземање на власта или контрола на истата и/или ресурсите, а од друга страна тие се медиум низ кој може да се трансферира идеологијата на политичкиот ислам во практика или конкретна политичка програма имплементирана во реалното живеење.⁷¹

Истражувањата на Мохамед Салих се преточени во првото и за сега единствено дело кое конкретизирано се занимава со политичките партии од исламска провиниенција. Како такви, покрај фактот кој е предочен како примарен, нивниот придонес и предност може да се согледа и низ две други точки: Прво, истите не протежираат однапред дадени одговори во смисла на автентификација на плаузибилноста со демократијата оставајќи простор за резерва по однос на истата, што на академски план ја засилува својата објективност. Второ, студиите мошне илустрирано ја следат генезата на нивниот развој во различни општествено - историски етапи осврнувајќи се на нивната идеолошка, организациона и програмска определба. Оттука имплицитно се извлекуваат заклучоци кои го доловуваат односот во демократијата и улогата во политичкиот процес. Но и истражувањата на Салих не се имуни на критики и сепак пројавуваат слабости на две основи и тоа: Прво, изоставено е да се потенцира по кои критериуми се селектирани студиите на случај во односните држави. Салих никаде не кажува на пример зошто се селектирани исламските партии во Кувајт и Малдиви, а не во Тунис! Второ, нејасно е зошто не е предочен ниту еден услов и претпоставка кои би можеле да доведат до натамошно демократизирање или милитантна радикализација на исламските партии во современиот контекст.

В) Трет бран

Арапската пролет или револуцијата „Јасмин“ дадоа дополнително засилен мотив за проучувањето на капацитетите на политичкиот ислам и исламските партии со демократијата и демократските процеси. Бранот на револуционерни настани што го зафати централниот исламски свет дополнително ги натера политиколозите да го (пре)испитуваат исламот како општествен чинител во процесите и обидите за раскрстување со авторитарните режими и изградба на нови институции во пост-револуционерниот поредок. Особено беа важни прашањата поврзани со исламските организации, целокупниот општествен амбиент кој доведе до таквиот развој на настаните и факторите поради кои делумно успеаа односно пропаднаа обидите за демократско етаблирање и консолидација. Од друга страна терористичките напади продолжуваа со засилен интензитет и на европско тло, а имаше обиди за државен удар и значително поместување во односите помеѓу блискиот исток и западот. Серија настани го дефинираа периодот од 2011 година до денес. Тука би ги издвоиле:

⁷¹ Ibid

Туниската револуција пропратена со масовни протести и интензивна кампања против долгогодишниот претседател Зине ал Абидине Бен Али, револуцијата „25 јануари“, односно серија демонстрации, граѓанска непослушност и штрајк во урбаните средини што резултираа со оставка на претседателот Хосни Мубарак и пренос на ингеренциите на Врховниот совет на армиските сили во Египет, сунитските протести во Сирија vis-à-vis алевитската лојалност кон претседателот Башар ал Асад што доведе до отпочнување на граѓанската војна и бегалската криза со преку 2 милиони раселени сиријци, како и формирање на екстремистичката терористичка група „Исламска држава Ирак и Левант“ (ИСИЛ), соборувањето на Муарем Гадафи во Либија во 2011 година, победата на кандидатот на Муслиманското братство Мухамед Морси на претседателските избори во Египет, како прв демократски избран шеф на државата во оваа земја во 2012 година, масовните демонстрации против претседателот Морси и воениот државен удар што резултираше со воена влада и забрана за политичко делување на Муслиманското братство во Египет во 2013 година, продлабочување на сириската бегалска криза и нејзините последици во медитеранот и балканот во 2014 година, терористичките напади во Париз и Берлин, неуспешниот обид за државен удар во Турција во 2016 година, како и актуелниот референдум за зајакнување на положбата и зголемување на ингеренциите на претседателот на Турција во 2017 година.

Во тој правец истражувањата на Мехран Камрава, го синтетизираат мултиполарниот и повеќедимензионалниот аспект на политичките тенденции во арапскиот свет и претставуваат прва значајна студија за генеричките извори и состојбите поврзани со револуцијата „Јасмин“. Хрестоматијата „Отаде арапската пролет: празвој на владеечката зделка на блискиот исток“ се занимава со прашања и состојби поврзани со ревидирањето на изворите на авторитетот и легитимизацијата на поредокот низ различни инструменти, искуства и процеси, преиспитувајќи ја улогата, функционирањето, институционаланата структура и иницијативите на клучните актери во политичкиот процес на блискиот исток како што се уставите, масовните протести, граѓанските војни, изборите и изборните резултати, политичките и воените сили и егзекутивата. Проучувањето е конструирано од два дела. Првиот ја елаборира концептуализацијата на „Арапската пролет“ низ серија домени како подемот и падовите на владеечките спогодби, новата култура на резистентност како претходница на „Арапската пролет“, општествените констелации, односот на исламските партии кон актуелните настани, развојот на политичките партии пред и по револуционерните збиднувања, како и односот на „револуцијата“ кон уставниот поредок. Вториот дел низ студија на случаи емпириски ги изложува токму првоспоменатите параметри. Примерите на Иран, Египет, Јордан, заливските земји, Бахреин, Јемен, Сирија и Либија конкретизирано ги опишуваат политичките процеси во кои се инволвирани „зеленото движење“, синдикатите, протестите и режисмките практики на државниот естаблишмент, политичката мобилизација, фрагментираната опозиција и позадината на некои граѓански војни. Тезите кои се застапуваат одат во правец дека сме сведоци на историски револуционерни збиднувања во насока на демократизација на блискиот исток. Камрава констатира дека револуционерната 2011 година започнала како не -

идеолошко движење со обични цели насочени кон дигнитетот и слободата.⁷² Во таа насока примарно прашање на кое идниот развој на политичките настани треба да даде одговор би било дали таквите неидеолошки генези на популарните движења се предвесници на зората на пост-идеолошкиот Блиски исток или ние веројатно ќе сведочиме на ново појавување на старите идеологии адаптирани на новите услови?⁷³

Хрестоматијата на научни трудови очигледно наметнува прашања кои се исклучително важни и влијателни во политолошките кругови, а особено оние кои се занимаваат со аспектите на идеолошката пролиферација, демократизацијата и пост-револуционерните збиднувања на Блискиот исток и во арапскиот свет. Своевременно истражувачкиот ракурс поседува неколку значителни предности и нивниот придонес во политичката наука е видлив низ следниве компоненти: Прво, се потенцира историскиот момент на револуционерната 2011 година компарирајќи ја со онаа во 1848 година на еропското тло што имаше идентични цели, т.е. ограничување на авторитетот и моќта на монархиите на стариот континент. Тука ситуацијата е идентична и Камрава потенцира дека монархиите и президенцијалистичките автократии имаат сличен и/или идентичен модел на управување во политичкиот систем. Второ, со право се забележува дека револуцијата „Јасмин“ треба да се гледа пошироко од регионалниот дискурс на арапскиот свет и таквите појави природно и логички се надоврзуваат или продолжуваат и во останатиот исламски свет. Трето, мошне лаконски се опишани состојбите со уставното уредување, политичкото искуство и новата политичка култура на муслиманскиот свет, притоа акцентирајќи ги различностите и спецификите, но и заедничките именители кои придонесоа кон таквите случувања. И конечно, Камрава пионерски исто така ја потенцира и улогата на исламските партии и нивната резигнираност во почетниот момент на револуцијата што е теза која и нам ќе ни биде предмет на проверка од аспект на нејзината плаузибилност. Од друга страна суштински недостаток на односите тези е тврдењето кое се предочува за идеолошката неутралност на учесниците во протестите, па се чини дека авторот го следи дискурсот на Фукујама, а никаде не аргументира зошто движењето немало идеолошки предзнак, иако многумина од субјектите кои учествуваа во протестите покрај заложбите за достоинство и слобода истакнуваа и идеолошки пораки или барем таквите елементи се составен дел од нивната ориентација. И второ, не е до крај разјаснета целосната улога на исламските партии, особено ако се има предвид дека Ахмед Ал Арам го потенцира повеќегодишното искуство на исламистите во демократската партиципација, иако во еден строго ограничен политички систем, што упатува кон мали индиции за отвореност и демократско опкружување.⁷⁴

Еминентниот научник од областа на политичките состојби и процеси во муслиманскиот свет Џон Еспозито, заедно со Тамара Сон го следат правецот на Камрава во испитувањето на состојбите по револуцијата „Јасмин“. Тие во делото „Исламот и демократијата по арапската пролет“ нагласувајќи ја драматичната промена на политичкиот пејзаж по 2011 година и просторот за новиот демократски дискурс во

⁷² Mehran Kamrava et all. *Beyond the Arab Spring: The Evolving Ruling Bargain in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 2014. стр. 13

⁷³ Ibid

⁷⁴ Ibid. стр. 100

исламскиот свет, ја пренасочуваат дотогашната полемика кон новите политики на демократизација кои своевременно ги трансцендираат секуларниот авторитаризам и политичкиот ислам. Во тоа светло се истакнуваат аспектите кои заземаат централно место во нивното проучување, како што се прашањето за поврзаноста на демократијата со секуларизмот, еднаквоста, економската правда, демократската партиципација, односите на исламската религија и демократијата, како и положбата на исламските движења во новата глобална реалност на медиумска комуникација и нивното влијание врз политичката моќ. Во таа насока низ конкретизирани студии на политичката реалност во Турција, Иран, Пакистан, Индонезија, Сенегал и Египет се дава отелотворување на долготрајниот развој на процесите што го променуваат правецот на интеракција помеѓу исламот и демократијата. Така, се издвојуваат неколку значајни тези кои Еспозито и Сон ги извлекуваат во својот ракурс. Најнапред се потенцира дека спротиставувањето на секуларизмот не значи и априори опозиција кон демократијата, притоа повикувајќи се на извештајот на Светскиот вредносен барометар, а кој исламските субјекти ги смета како најактивен и највлијателен опозиционен субјект на авторитарните режими.⁷⁵ Исто така се афирмира демографската структура, односно младата популација како особено значаен фактор за демократско буење на исламското население, при што како коренити општествени проблеми ги истакнува корупцијата, авторитаризмот и растечката економска и социјална нееднаквост.⁷⁶ Исто така се потенцира и важноста на инспирацијата, мотивите и искуството во другите муслимански земји во барањата и заложбите за демократските реформи (Индонезија и Малезија), како и за домино-ефектот на таквите процеси надвор од арапскиот свет (Турција и Сенегал).⁷⁷

Овие истражувања котираат особено високо во политиколошките кругови, а ние би ги потенцирале следниве негови силни карактеристики кои ја даваат смислата и значењето во констелација на нашиот предмет на истражување. Прво, се критикуваат тезите на Вебер за „модернизација“, на Хантингтон за „судирот на цивилизациите“, и на Фукујама за „конечен триумф на либералната демократија“, а воедно се оспоруваат и тезите на Ахмед Куру за немањето можност за демократизација на муслиманските држави поради инкомпатибилноста на исламот со демократијата. Второ, Еспозито и Сон со право забележуваат дека во различни земји искуствата можат да доведат до сосема поинаков ефект кога е во прашање соодносот помеѓу исламот и политиката, како на пример злоупотреба на моќта како во Иран и Турција, конфликтност во Пакистан, па сè до нов правец во движењата и политичка трансформација како во Сенегал, Индонезија, Тунис и Египет. И конечно, се потенцира слабоста на т.н. не-идеолошки движења што ја проникнаа револуцијата „Јасмин“ низ различениот сет на барања, а кои се одликуваат со отсуство на кохерентна програма и средства за реализација на зацртаните цели. Сепак она што може да се воочи како суштински недостаток на студијата на Еспозито и Сон претставува немањето на јасно зацртана рамка која го обликува политичкиот ислам, односно отсуство на негова дефиниција, како и мешањето и изедначувањето на исламската религија со исламските политички субјекти во многу наврати.

⁷⁵ John L. Esposito et all. op. cit. 2016. стр. 9

⁷⁶ Ibid. стр. 21

⁷⁷ Ibid. стр. 19

1.3. ОСНОВНИТЕ ПАРАМЕТРИ НА ПОЛИТИЧКА КУЛТУРА ВО ИСЛАМСКИТЕ ОПШТЕСТВА

Политичката култура разбрана како збир на ставови и сентименти кои ја даваат смислата и значењето на политичкиот процес и која воедно претпоставува елементарен услов и правило која го определува однесувањето во политичкиот систем игра значајна улога при проучувањето на секој политички феномен во научните студии. Во политичката теорија генерализирано постојат два пристапи кон одредувањето на политичката култура. Првиот е т.н. субјективистички модел, кој го истакнува значењето на ставовите, убедувањата и вредностите и вториот, објективистички - кој ја апострофира политичката акција. Затоа ние тука ќе ја земеме како релевантна сублимираната дефиниција на Климоски, Каракамишева и Дескоска која политичката култура ја изразува на следниов начин:

„Под политичка култура ќе подразбираме ставови, ориентации и однесувања на поединците, групите и заедницата; насочени кон институциите, субјектите и процесите; формирани во процесите на социјализација и индоктринација под влијание на објективните историско системски околности, а чија основна функција е стабилноста, односно истрајноста на политичкиот систем и неговата примена“.⁷⁸

Ваквата комплексна и систематска дефиниција за политичката култура дозволува прашањето да го третираме и поврземе низ перспективата за она што Милан Подунавац го нарекува „мисловна целина“, елемент кој на политиката ѝ дава значење вклучувајќи ги централните теми како политичка лојалност, легитимитет, унификација на заедницата, еднаквост, поредок и хиерархија.⁷⁹

* *Контекстуална рамка.* Проблематиката на политичкиот ислам во современата политиколошка наука налага да ја испитаме улогата и значењето на политичката култура од неколку суштински причини. *Прво*, неопходно е разграничување помеѓу исламот како религиозна и културолошка димензија, односно како фактор во политичките и демократските процеси од политичкиот ислам како политичко-партиски и организационен субјект на политичката интеракција. Како што истакнуваат Подунавац и Матиќ, политичката култура се разбира како фактор на најширока политичка поддршка. Таа, како еден од најзначајните контрабаланси на експанзијата на политиката во нејзиниот сооднос е модална или интервентна форма, а самата политика, доколку не е потполно отуѓена од општеството резултат на тековното моделирање и интеракција.⁸⁰ *Второ*, да се предочи дали низ елементите на политичката култура има обрасци на демократско (разбрано низ генерален дискурс) искуство, свест и делување. Во таа насока особено треба да се проверат тезите на Денис Дан кој тврди дека поради исламската идентификација на муслиманскиот свет речиси е невозможно да се

⁷⁸ Саво Климоски, Тања Каракамишева и Рената Дескоска. *Политички систем*. Скопје: Правен Факултет „Јустинијан Први“, 2010. стр. 491

⁷⁹ Milan Podunavac. „Politička kultura i političke ustanove“ u *Fragmenti političke culture*. ured. Mirjana Vasović. Beograd: Institut društvenih nauka, 1998. стр. 21

⁸⁰ Milan Matić i Milan Podunavac. *Politički sistem: Teorije i principi*. Beograd: Institut za političke studije. 1994, стр. 350

адаптира модерна (и секуларна) држава, истата доведува до раздор и ја спречува поголемата глобална поврзаност и меѓузависност како белег на модерната ера. Оттука, Дан извлекува заклучок дека цел на сите исламски субјекти било формирање калифат и единствена исламска држава.⁸¹ И *трето*, доколку постојат некои модели на демократско граѓанско однесување какво влијание би имале во процесите на моделирањето на демократијата? Горецитираниот автор во оваа насока исто така забележува дека муслиманите се повеќе религиска заедница – браќа, отколку заедница на граѓани која би имала поголема приврзаност кон нацијата отколку кон исламот.⁸²

Хејвуд констатира дека интересот за политичката култура како предмет на проучување е релативно нов и се јавува благодарение на новите бихевиористички техники. Тој нагласува дека неговата реактуелизација стана силно артикулирана како резултат на заложбите за изградба на демократски систем врз пепелта на комунизмот во источните европски држави и падот на „општествениот капитал“⁸³ и граѓанското ангажирање во зрелите демократии⁸⁴. Оттука ние ќе ја испитаме политичката култура на исламските општества обрнувајќи внимание на нејзината структура и ќе зададеме одговор на прашањата поврзани со начинот на кој таа може да влијае во формулирањето и зајакнувањето на демократските капацитети на институциите и граѓанството, ставовите и акцијата со која муслиманскиот свет ги перцепира, доживува и се инволвира во политичките процеси, како и постои ли некаква линеарна тенденција на прогрес или стагнација? Или пак динамиката на буђење била присутна со осцилации во нејзната манифестација? И конечно, каков е архетипскиот и развојниот „општествен капитал“ имајќи ги предвид вкрстените сегментирани расцепи?

* *Образец за проучување.* Водејќи се од досега изложеното, како и нашите генерални цели во овој дел, ние ќе зададеме образец на проучување врз основа на типологијата на Алмонд и Верба, методологијата на Роберт Дал за политичките ориентации, како и форматот на Даниел Прајс за вкрстените сегментирани расцепи. „Аголот на перцепција“ за понатамошните проценки во излагањата ќе ни претставува типологијата на Алмонд и Верба и истата ќе ни послужи како модел по кој ќе ја доловиме нејзната генерална евалуација, односно ќе се обидеме да ја сместиме политичката култура на исламските општества во една од овие три категории. Параметрите, односно мрежата на насоки и ориентации на Роберт Дал ќе ни ја даде рамката за политичките ориентации, а структурата на која ќе се задржиме во

⁸¹ Dennis J. Dunn. *A History of Orthodox, Islamic and Western Christian Political Values*. New York: Palgrave Macmillan, 2016. стр. 45

⁸² Ibid

⁸³ Хејвуд го елаборира поимот општествен капитал на следниов начин: Тој е развиен во 70-тите години на XX век за да се истакнат општествените и културните фактори кои ги зајакнуваат основите за креирање богатство и благосостојба. Оттогаш истиот се користи за да означи поврзаност, концепирана како мрежи, стандарди и доверба што го поттикнуваат граѓанскиот општествено-политички ангажман. На тој начин истиот е предуслов за успешни заедници и добро владеење. Како услов за демократизација истиот е подложен на падови и пораста како резултат на образованието, се акцентира и важноста од активното граѓанство. Хејвуд пишува и за значењето на проблемот на т.н. „Пад на општествениот капитал“ кој во модерното општество е поврзан преку порастот на индивидуализмот и зголемувањето на општествената и географската мобилност. Види повеќе за проблематиката на општествениот капитал кај Ендрју Хејвуд. *Политика*. Прев. Гордана Сениќ и др. Скопје: Академски печат, 2009. стр. 223-226

⁸⁴ Исто така. стр. 220

продолжение ги доловува елементарните компоненти кои ги сочинуваат вкрстените сегментирани расцепи според Даниел Прајс.

Аломонд и Верба ја определуваат политичката култура како специфични политички ориентации – ставови насочени кон политичкиот систем во целина, кон неговите делови, како и стојалишта насочени кон сопствената улога во таквиот систем.⁸⁵ Во својата позната класификација тие систематизираат и идентификуваат три „чисти типа“ на политичка култура. Првиот, го нарекуваат пароксијална политичка култура во која луѓето не се свесни за значењето на власта и политичкиот систем во целина, ниту пак се заинтересирани за учество во политичкиот процес. Нивната лојалност е повеќе фундирана врз основа на афективните или емоционалните ставови отколку врз основа на информативните содржини. Вториот, го именуваат како поданичка и е типичен за авторитарните режими. Во овој модел граѓаните се свесни за функционирањето и значењето на политичкиот систем и процесот на донесување одлуки, но истите не се свесни и волни да се активираат и придонесуват за неговиот развој, односно имаат пасивизиран однос. И конечно, партиципативниот модел, се одликува со висока и развиена свест за можностите и каналите преку кои се обезбедува влијание во политичкиот живот, општеството и власта.⁸⁶

Во тој контекст Роналд Инглехарт е во право кога говори дека човековите одговори на нивните ситуации се обликувани од субјективни ориентации (политичка култура), кои варираат помеѓу културите и внатре во субкултурите, а таквите варијации на субјективните ориентации ги рефлектираат разликите во општественото искуство, со напомена дека раното општествено учење ја одредува нивната понатамошна патека.⁸⁷ Од друга страна пак Фредерик Флерон ја потенцира парадигмата за сообразноста и диференцијацијата помеѓу ставовите и моделите на однесувања аналогно на демократските норми кадешто истите се поставени, што ни сугерира за неопходноста од нивно проучување.⁸⁸ Оттаму и ние ќе ги одредиме нашите постулати на три елементи: политичка традиција, политичка ориентација и вкрстени сегментирани расцепи.

А) Политичка традиција

Како политичката традиција ние тука ќе подразбираме современата политичка историја на муслиманскиот свет, односно систем од историски елементи кои трајно се врежани и значајни во развојот на исламските општества кои се предмет на наше проучување. Современата политичка историја ќе ја одредиме како период кој започнува со процесите на антиколонијалниот отпор. Основната парадигма која ја истакнува политичката традиција на исламските општества може да ја бараме со појавата на

⁸⁵ Gabriel A. Almond and Sidney Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nation*. Princeton: Princeton University Press, 1963. стр. 12

⁸⁶ *Ibid.* стр. 16-18

⁸⁷ Ronald Inglehart. *Culture Shift*. Princeton: Princeton University Press, 1990. стр. 19

⁸⁸ Frederic Fleron. "Post-Soviet Political Culture in Russia: An Assessment of Recent Empirical Investigations" In *Europa-Asia Studies*. Vol. 48.No. 2., 1996. стр. 226-230

современите исламски движења, односно мислителите кои го реafirмираат значањето на некогашниот калифат, vis-à-vis постепената криза и компромитација на отоманското царство, поделбата на големите сили на интересни сфери во Персија, како и колонијалното владеење во Магреб, Машрек и југо-западна Азија.

Грем Фулер истакнува дека за муслиманите е евидентно дека исламската цивилизација создала систем на вредности, управувања и поредок кој го издржал тестот на временски различните епохи, религиски, културолошки и хумани варијации. За мнозинството муслимани не се потребни шпекулации во врска со исламскиот успех на тој плн, а тоа се должи пред сè поради „Божјото откровение“ и умешноста на Пророкот Мухамед. Според Фулер дури ни за агностиците не постои сомнение во силата на оваа религија за политичкиот успех во средновековието.⁸⁹ Но според Ели Кедури, токму ориенталистичката „деспотска“ традиција била нераскинлив дел од блиско - источната иднина.⁹⁰ Оттаму нас нè интересира да го доловиме современото формирање на политичките ставови, вредности и делувања на муслиманските општества артикулирани низ четири клучни инстанци: Прво, политичките процеси во колонијалниот период; Второ, начинот на функционирање и политичката активност во пост - колонијалнијалната временска дистанца и во биполарниот меѓународен поредок; Трето, третманот и политичките делувања во униполаризмот на САД и конечно, актуелните збиднувања до „арапската пролет“. Во продолжение лаконски ќе ги изложиме најзначајните одлики на политичката традиција во овие рамки.

Исламската религија и политиката како општествени феномени и процеси отсекогаш за муслиманскиот свет биле симбиотично поврзани и сразмерно одредени на уверувањето и практиката. Карен Армстронг потенцира дека за разлика од христијаните и евреите кај муслиманите политиката никогаш не била од второстепено значење. Политиката за истите секогаш имала значење на сцена во верската потрага, а спиритуалното „спасение“ може да се постигне преку колективна акција, односно формирање праведно општествено уредување.⁹¹

Современата политичка традиција на исламските општества во XX век Рахјхард Шулиц ја идентификува низ шест фази кои ние ќе ги позајиме при нашето детерминирање на политичката традиција, а кои ги содржат најзначајните политички процеси и ја контекстуализираат рамката на глобалното опкружување и меѓузависност со земјите од исламска ориентација. Ориентот во таа насока секогаш е поле на взаемна интеракција помеѓу религијата и практиката, а го сочинуваат три генерални одредници: субјективизмот на догмата дека територијата треба да се брани по секоја цена, а плурализмот во идеолошката идентификација е сметан како можност за ослободување од западното влијание; исламската култура во сите етапи на XX век е тесно поврзана со историјата на исламската политичка јавност, односно со поимите шеријат и акаид,⁹²; историски континуитет на политичкиот конфликт помеѓу урбаната

⁸⁹ Graham E. Fuller, op. cit. 2003, стр. 3

⁹⁰ Цит. сп. Mehran Kamrava. “The Middle East’s Democracy Deficit in Comparative Perspective” In *Perspective on Global Development and Technology*. Vol. 6 Iss 1. 2007. стр. 192

⁹¹ Karen Armstrong. *Islam: Kratka Povijest*. Prevod Nikola Škorić. Zagreb: Alfa D.D., 2008. стр. 248

⁹² За основните принципи на шеријатот како правен систем и извор за политичко делување на исламските и неисламските субјекти ќе дискутираме во второто поглавје. Терминот *Акаид* тука има значење на уверување, учење или догма која се смета како исправна. Множината на арапски – аикад,

и руралната популација, како специфична референца за земјите со аграрен и капиталистички развој на општеството во колонијалната ера.⁹³

Првата етапа која го означува почетокот на современата политичка традиција на исламскиот свет ќе ја означиме како „*Колонијален модернизам*“ и го опфаќа периодот од 1900 до 1920 година, односно до завршувањето на Првата светска војна, а ја одбележуваат следниве историски констелации и проецеси: Формирањето на саудиската монархија во Ријад во 1901 година, конституционалистичкото движење во Персија 1905-1911 година, религиската поделба во Бенгал помеѓу муслиманите и хиндуистите, формирањето на муслиманската лига во Индија, француската окупација на Казабланка по конференцијата во Мароко во 1912 година, неуспешната популситичка контра - револуција на султанот Абдул Хамид II во Отоманското царство во 1909 година, Отоманско-Италијанската војна 1911-1912 година, персиското де факто постанување протекторат на Британија и Русија 1911 – 1917 година, пучот на „младотурците“ во Отоманското царство во 1913 година, воспоставување на протекторат на Египет од страна на Велика Британија во 1924 година, арапскиот револт против отоманската милитаристичка власт во Хиџаз, Палестина и Сирија од 1916 до 1918 година, формирање на Триполитанијската република во 1918 година, калифатско движење во Индија во 1919 година, како и француската окупација на Либан и Сирија во 1920 година.⁹⁴

Тука можеме да идентификуваме неколку генерални карактеристики што стојат во епицентарот на случувањата во овој период. Прво, забележливо е етаблирање на колонијална власт во исламските земји, при што речиси 160 милиони муслимани живеат под колонијална власт или приближно 80 % од популацијата, а околу 40 милиони во независни држави или околу ¼ од населението (види табела 1). Исламските земји засенети од залезот на Отоманската империја се наоѓаат во позиција на безулсовна доминација на индустријализираниот и империјалитички запад. Второ, падот на Отоманската империја започнува да го дели општественото ткиво пројавувајќи националистички тенденции засновани на пан-арабизмот или турцизмот со цел формирање национални држави. Трето, воочливи се први знаци на исламско будење, како конференцијата во Мека, во која се нагласува посебноста на секоја субкултурна нација со исламот како генерална културна и политичка идентификација.

Втората етапа дава нова димензија на политичката традиција и ние ќе ја наречеме „*Буржоаски национализам и обиди за независност*“ и го опфаќа периодот од 1920 до 1939 година, односно до почетокот на Втората светска војна. Кога Версајската конференција во 1918 година се подготвуваше за формулација на своите решенија бројни претставници на исламскиот свет допатуваа во Париз со цел лобирање за стекнување независност на своите држави. Сепак исходот од мировниот самит не беше

може да се однесува и на религиски пропис, како и на верување во целост. Како акаида најчесто се споменуваат верувањето во еден Бог, вечноста на Бог, негирањето на Неговата супстанца или акциденција, Божјиот престол - аршот итн. Повеќе за развојот и употребата на акаидското учење, како и за неговиот третман во исламската наука види кај Nekrez Smailagić. *Leksikon Islama*. Sarajevo: Svijetlost, 1990. стр. 20

⁹³ Reinhard Schulze. *A Modern History of Islamic World*. Transl. Azizeh Azodi. London: I.B. Tauris, 2000. стр. 7-11

⁹⁴ *Ibd.* стр. 293-294

во полза на муслиманските нации, а решението што беше изнајдено предвидуваше формирање мандатни територии врз Палестина и сфери на влијание во т.н. „Плодна полумесечина“ (териториите на Месопотамија и Левант).

Табела 1. Колонијалните сили во исламскиот свет, независни муслимански држави и популацијата во 1900 година⁹⁵

<u>Колонијални сили</u>	
1. Велика Британија	Египет, источен Судан, Кенија, Кувајт, јужна Арабија, Индијски територии, Малајски архипелаг (освен кнежевствата Кедах, Калентан и Терегану кои беа дел од Кралството Сијам), Сарвак и Северен Борнео, Северна Сомалија, северна Нигерија, северна Гана <i>100 милиони муслимани</i>
2. Холандија	Суматра, Јава, Борнео, Себелес (сегашен Сулавети) <i>30 милиони муслимани</i>
3. Русија	Поранешен турски Хаганат, северен Кавказ <i>15 милиони муслимани</i>
4. Франција	Северна и западна Африка, Сахара, западен Судан, Џибути, Комора, Индокина <i>15 милиони муслимани</i>
5. Кина	Сиќианг, централна Кина (Хуи) <i>10 милиони муслимани</i>
6. Германско царство	Територии на источна Африка, северен Камерун (Адамуа) и северен Того <i>3 милиони муслимани</i>
7. Австро-унгарија	Босна и Нови Пазар <i>2 милиони муслимани</i>
8. Италија	Јужна Сомалија <i>1 милион муслимани</i>
9. Португалија	Крајбрежните области на Мозамбик <i>0,5 милиони муслимани</i>
10. САД	Јужни Филипини <i>0,3 милиони муслимани</i>
11. Шпанија	Рио де оро (Западна Сахара) <i>0,2 милиони муслимани</i>
Вкупно:	<i>160 милиони муслимани</i>
<u>Независни држави</u>	
1. Отоманска империја	<i>20 милиони муслимани</i>
2. Персија	<i>10 милиони муслимани</i>
3. Арапски полуостров (Наџ и Шамар)	<i>5 милиони муслимани</i>
4. Мароко	<i>4 милиони муслимани</i>
5. Авганистан	<i>2 милиони муслимани</i>
Вкупно:	<i>41 милион муслимани</i>

⁹⁵ Извор: Ibid. стр. 25

Втората етапа од политичкото искуство на исламскиот свет таксативно изразена, ја сочинуваат следниве особености: Воспоставување на Хашемитското кралство во Хиџаз на арапскиот полуостров 1920 година, Хашемитско - арапска управа во Дамаск и етаблирање монархија во 1920 година, државен удар во Персија предводен од подоцнежниот шах Ремза Хан во 1921 година, назначување на Хашемитска управа (емират) во Ирак и Трансјорданија во 1923 година, прокламацијата на Рифската република во северен Мароко во периодот 1924-1926 година, укинување на Калифатот и Султанатот од страна на Големата Турска национална асамблеа во 1922 година, како и екстензивна де - исламизација на политичката јавност од 1924 година, формирањето на исламската Нахзат Ал Улама во Индија, Хиџаз - Саудиската војна и освојувањето на Мека во 1929 година, отпочнување на милитаристички судири помеѓу арапите и еврејските доселеници во Палестина, формирањето на Муслиманското братство во Египет и почеток на селфистички движења во 1928 година, Генерален исламски конгрес во Ерусалим, прогласување на Дахир бербер и иницијална берберско-арапска сегрегација во Мароко во 1931 година, прокламацијата на Кралството Саудиска Арабија и независност на Ирак во 1932 година⁹⁶.

Како детерминални карактеристики на втората етапа на политичката традиција на исламските општества можеме да ги издвоиме следните параметри. Прво, појава на арапски национализам, како опозит на дотогашната двојна субординираност (отоманска и западно - колонијална). Арапските национали визии се фундирани првично како контратежа на дотогашниот етаблиран отомански и персиски поредок изразен низ султанатскиот односно шаховскиот принцип. За разлика од споменатите етаблирани државни облици на уредување кои служеа како агенс за афирмативна или пежоративна политичка мобилизација на општеството, кај арапските мислители постоеше дилема за идното пан - арапско обединување помеѓу исламската и националната основа, односно помеѓу калифатскиот ревивализам и републикански облик, како рецидив и импут од францускиот колонијализам. Второ, како логична последица на ваквите појави формирани се интернационални исламски движења како Муслиманското братство од една страна, националистички организации со крајна определба воспоставување на нации држави по урнек на западно - европските од друга страна, како и национално - исламски структури како индонезиската Ал-Нехда во земјите со вкрстени сегментирани расцепи како трета опција. И конечно, видливи се судири на етно-религиозна основа, ројалистички претензии и засилување на идеолошката афирмација.

Третата и четвртата фаза од развојот на современата исламска политичка традиција отпочнува по Втората светска војна и трае до падот на комунизмот и блоковската поделба до 1989 година. Ние тука повторно ќе ја преземеме кованицата од Шулиц бидејќи сметаме дека најсуштински ги именува политичките случувања, па истите ќе ги означиме како „Период на државна реставрација и артикулација на Третиот свет“ и „Надмоќ на исламската идеологија“. Во литературата хронолошки се забележуваат лепеза настани кои суштински го изменија муслиманскиот свет, а од кои ние би ги издвоиле: Независност на Индонезија, формирање на Арапската лига во

⁹⁶ Ibid. стр. 294-295

1945 година, поделбата на Индија и Пакистан во 1947 година, формирањето на државата Израел и Првата израелско – арапска војна во 1948 година, основањето на Дар – ал – Ислам движењето во Индонезија во 1950 година, формирањето на Кралството Либија, реставрација на династијата Пахлави во Персија во 1953 година, прокламацијата на Република Египет и државниот удар во Египет 1952-53 година, Алжирската војна за независност, Суецката криза и Втората израелско – арапска војна во 1956 година, формирање на Обединетата арапска република и нејзина деволуција, серија авторитарни режими во Пакистан, Судан, Индонезија, независност на Куват, независност на Тунис, Мароко, Мавританија и Судан од 1950-1960 година, граѓанска војна во Јемен и независност на Јужен Јемен и Третата арапско – израелска војна во 1967 година, државен удар на Ба’атистите во Ирак, ударот на „слободните офицери“ во Либија во 1969 година, граѓанска војна во Индонезија, сецесија на источен Пакистан (Бангладеш) и индиско - пакистански судири околу Кашмир од 1964 – 1969 година, основање на Организацијата на Исламската Конференција во 1969 година, независност на Катар и Бахреин, Четвртата арапско-израелска војна во 1973 година, турската окупација на северен Кипар, почеток на шеснаесет годишната граѓанската војна во Либан во 1975 година, државен удар во Пакистан и акламативно етаблирање на „исламскиот систем“, Иранската „исламска револуција“ и прогласувањето „Исламска република“ во 1979 година, почетокот на Ирачко-Иранската војна во 1980 година и советската окупација на Авганистан, убиство на претседателот на Египет Анвар Садат, исламизација на јавниот живот во Судан и државниот удар на Џафер Нејмери и тензии со југот во периодот 1983-85 година, почетокот на Првата интифада (востание) во Палестина во 1988 година, обединување на Јемен, формирање на Фронтот на Исламски спас во Алжир и засилување на Муслиманското братство во Сирија, како и ирачката инвазија на Кувајт во 1991 година.⁹⁷

Опишаните настани од погоре рапидно ја видоизменија како општествената структура, така и политичките релации во општествата со доминантно исламска вероисповест. Нуспродукт на таквите текови беше порастот на општественото незадоволство и инклинација кон активистичка мобилизација придружена често пати со насилна и милитантна ескалација на состојбите, но речиси секогаш во полза на авторитарното и автократското искуство. Фазата тривијално ја карактеризираат серија случувања кои фрлаат светлина на стекнување политичка независност и почеток на масовна индустријализација, урбана миграција, национализација на природно - енергетските ресурси, дивергентно републиканско - секуларистичко, републиканско - исламско и исламско - монархиско легитимизирање на поредокот, како и пораст на исламската идеологија, екстремните групи и премин од тогашната пасивизираност кон активна политичка манифестација на исламски симболи и уверувања.

Последните две фази ги заокружуваат нашето илустрирање на политичката традиција на исламските општества. Етапата која започнува на почетокот од 90-тите година на минатиот век и трае до Револуцијата „Јасмин“ во 2011 година би ја насловиле како „Граѓанско општество помеѓу политички активизам и милитаризам“,

⁹⁷ Ibid, стр. 295-297. Види подетално за историско – политичките случувања, како и растечкото влијание на исламските движења и традиции во транзициски и глобални рамки во овој период и кај Ira M. Lapidus. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. стр. 469-516

како рефлексивна на распонот помеѓу милитантната мобилизација и интервенција од една страна и консквентното политичкото делување на секуларните, исламските и авторитарските политички субјекти чијашто кулминација беше токму „Арапската пролет“ од друга страна. Бидејќи голем дел таксативно ги наведовме во претходниот оддел од причина што истите послужаа како иницијална каписла за досегашното проучување на демократскиот капацитет на политичкиот ислам и исламските субјекти, тука ќе издвоиме само неколку фактографски моменти кои ќе ни ја комплетираат скицата што ја утврдивме погоре. Како настани што го трасираа овој период би ги издвоиле: Граѓанска војна во Таџикистан, смртта на ајатолахот Хомеини, учество на парламентарните избори на исламските партии во Јордан, Алжир, Тунис и бојкот на истите во Кувајт во 1990-92 година, победата на Исламскиот фронт на спасот и негова насилна деструкција и девастација од полицијата и војската и почетокот на граѓанската војна во Алжир во периодот од 1990-1995 година, забраната за Рефах партијата (Партијата на благосостојбата) и издигнувањето на происламската АКП (Партија на правдата и развојот) во Турција во 1996 година, падот на авторитарниот режим на Сухарто во Индонезија и исламската визија на опозицијата во 1998 година, терористички напади во Најроби и Дар ес Салам, порастот на терористичката Ал-Каеда на темелите на некогашните муџахедини во Авганистан и Босна и Херцеговина, терористички напади во 2001 година во Њујорк од страна на Ал Каеда, интензивирање на мрежата на Муслиманскот братство, победата на АКП на изборите во Турција итн.

Последната фаза која ја комплетира сликата за политичката традиција на исламското поднебје пред сè во делот на блискиот исток и магребска Африка, како и југозападна Азија се одликува со евалуација на варијаблите кои го обликуваат демократскиот капацитет на ова подрачје. Имено, по колапсот на источниот блок и социјалистичките режими⁹⁸, предмет на опсервација за демократска насоченост и

⁹⁸ Распадот на СССР значеше и формирање на шест нови независни држави со доминантно муслиманско население со приближно шеесет милиони жители: Казакстан, Туркменистан, Узбекистан, Киргистан, Таџикистан и Азербејџан. Истите во поранешниот Советски сојуз имаа статус на федеративни единици, а по завршувањето на преговорите во Беловеската шума го потпишаа протоколот од Алма Ата и ја формираа Заедницата на независни држави, чишто членки се и денес, освен Туркменистан кој по отфрлањето на ратификациониот акт од страна на Меџлисот (Собранието) ја напушти оваа организација. Транзициските перипетија и надворешно-политичката условеност на односите држави во корелација со тектонските поместувања во геополитичките односи на меѓународната сцена пост-советските републики ги остави во генерално зависна интересна сфера на влијание од Русија, поради експлоатацијата и трансмисијата на природните ресурси на кои генерално почиваше нивната економија. Исламските организации тука не беа организирани како структурна опозиција на социјалистичкиот режим, туку беа производ на државната употреба на национални и религиски симболи кон крајот на осумдесетите и почетокот на девдесетите години на минатиот век. Видлива беше толеранција на исламските тенденции, а кулминацијата ја достигнаа со именувањето на таџикистанскиот муфтија Мухамед Садик Мухамед Јусуф за член на Државниот совет во Москва во 1989 година, а видлива беше и конектираноста на новото партиско-политичко раководство со т.н. „Муслиманска спиритуална администрација.“ Државното раководство во пост-советската ера ја продолжи традицијата од минатиот период именувајќи, назначувајќи и разрешувајќи членови на муфтиството, џамии и медреси. Дури и самите ексоцијалистички бирократи ја прифатија исламската практика во свеченостите од државно церемонијален карактер, како на пример Ислам Каримов и Аксар Акајев. Едниот во својство на претседател на Узбекистан отиде во Мека на хаџ (аџилак), практикувајќи умра, а другиот се заколна пред Куранот при свечената инаугурација за претседател на Киргистан. Што се однесува пак до исламската мобилизација слободно може да се констатира декаа настаните од Чеченија ја запалија ситуацијата и ги интензивираа анти-руските чувства и исламските практики на политичко и милитантно ниво. Види повеќе за

компатибилност стана токму ова поднебје. Се диференцираат неколку клучни забелешки: Прво, авторитарните режими ги зацврстуваа своите позиции често пати користејќи и исламски идиоми за легитимизација на поредокот, но со брутален отпор кон опозицијата и парламентарните процедури поддржани од војската или полицијата, како и западната алијанса (Случаите на Алжир, Турција и Египет); Второ, евидентна е политичката артикулација на цивилниот сектор во каритативната сфера и поместување во парламентарната инволвираност на организациите со исламски предзнак како кулминација на дотогашните тенденции; Трето, траекторијата на новите тенденции во меѓународниот тероризам во комбинација со нискиот животен стандард и општественото незадоволство беа погодна почва за десеминација на екстремни учења и терористички ќелии. Конечно, вкрстените сегментирани расцепи силно го наелектризираа општеството на минимум три категории политички симпатизери: поборници на авторитарната номенклатура, поддржувачи на исламските општествено - политички движења и организации и либералната јавност, при што западните сили се карактеризираа со неконзистентност во идеолошкиот партнер за време граѓанските војни или слични конфликти.

Б) Политички ориентации

Во политички димензионираниот простор по серија прашања од витално значење за егзистирањето на државата, поредокот, приватната и граѓанската сфера, економската тематика, политичката ориентација ја изразува перцепцијата на јавноста кон овие аспекти. Како една од централните компоненти на политичката култура, ние ориентациите ќе ги систематизираме на неколку круцијални прашања кои би ни ја доловиле сликата за погледите на муслиманскиот свет кон прашањата што ја обликуваат и моделираат демократијата, а се во тесна корелација со исламот и неговата религиозна и општествена страна.

Тука како критериум при селекција ќе ни послужи концепцијата на Роберт Дал, кој при неговата дефиниција за политичката култура, мрежата на ориентации ја класифицира на четири нивоа: а) Кон политичкиот систем; б) Кон другите луѓе; в) Кон колективната акција; и г) Кон решавање на проблемите.⁹⁹ Следствено на таквата структурна насока, ќе ги опфатиме неколку домени. *Прво*, прашањето околу перцепцијата во однос на шеријатот, односно неговата официјализација и сооднос со постоечкиот правен систем, како и преферирањето силно водство или демократија ќе ги третираме како елементи на ориентација кон политичкиот систем. *Второ*, односите кон другите луѓе ќе ги испитаме низ призма на сондажата за религиските слободи, односот со луѓето од останатите религии и имплементацијата на шеријатот кон останатите заедници. *Трето*, ориентација кон колективната акција би била илустрирана низ сунитско - шиитските тензии, муслиманско - христијанската нетрпеливост, како и тензиите помеѓу помалку и повеќе религиозните муслимани; *И конечно*, ориентација

исламската политика во пост-советските републики во централна Азија кај Maria Elisabeth Louw. *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*. New York: Routledge. 2007. стр. 21-42

⁹⁹ Robert Dahl. *Political Opposition in Western Democracies*. Yale: Yale University Press, 1996. стр. 335

кон решавање на проблемите ќе биде прикажана низ третманот на религиозни екстремизам, исламските политички партии и повторното навраќање кон апликација на шеријатот кон другите заедници.

* *Ориентациите кон политичкиот систем* се димензионирани низ неколку параметри. Првиот апсет се однесува на значењето на шеријатот во политичкиот систем на муслиманските држави. Анкетите на „Пју Истражувачкиот Центар“¹⁰⁰ сугерираат дека голем дел од муслиманите сметаат дека шеријатот треба да биде официјален правен извор во нивните држави. Така на пример во Малезија тој процентен сооднос изнесува 86% односно 72%, во Индонезија, во Ирак 91%, Египет 74%, Тунис 56%, Либан 29%, и Турција 12% (види графикон 1).¹⁰¹ Евидентно е дека поддршката на шеријатот како официјален правен извор е енормна кај религиозно - етничките похомогени држави, додека пак земјите со секуларистичко наследство или мултиконфесионална структура тој тренд опаѓа (Либан и Турција).

Втората серија се однесува на прашањето колку постоечката легислатива е блиску со шеријатот. Во Малезија 58 % од испитаниците сметаат дека е приближно или високо блиску до шеријатските норми, 29 % дека се многу или значително различни, додека 14% немаат став. Во Индонезија соодносот изнесува 57% кои се согласуваат дека шеријатските норми блиску се инкорпирани во домашното законодавство, додека 42% сметаат дека тоа не е случај, а само 4 % немаат јасно изразена позиција. Во Ирак 56% од муслиманите се убедени во кредибилната поврзаност на шеријатот и актуелната легислатива, додека пак 37% не се согласуваат со таа констатација, а 7% не се изјаснуваат. Тунискиот случај сугерира дека 40% од испитаните муслимани го третираат законодавството како блиско на шеријатските норми, додека пак 56% не веруваат во таквата компатибилност, а 7 % не се изјаснуваат. Во Египет помал процент од анкетираниите муслимани или 39% сметаат дека законодавството е приближно на шеријатските прописи, наспроти 56 % кои сметаат дека правните норми не го следат шеријатот. И конечно најмал процент од испитаните муслимани во Либан, само 9% ценат дека актуелната легислатива се преклопува со шеријатските прописи, додека пак високи 79 % не се согласуваат со тие констатации, а 13 % се неопределени.¹⁰² Ваквите податоци индицираат дека земјите кои се географско подалеку од западниот свет и чија политичка традиција е помалку измешана и експлоатирана од западниот свет (Индонезија и Малезија) сметаат дека се поблиску до шеријатот, додека пак регионите со посилено колонијално влијание односно воени судири, авторитарно минато или мултиконфесионална структура се помалку

¹⁰⁰ Дел од истражувањата што ќе ги позајиме тука на „Пју Истражувачкиот Центар“ инволвираат повеќе од 38 000 испитаници интервјуирани на повеќе од 80 јазици, а покриваат 39 држави класифицирани во 6 региони јужна и источна Европа (Русија и Балканот), централна Азија, јужна Азија, југо-источна Азија, блиски исток и северна Африка и суб-сахарска Африка. Водејќи се од нашата класификација, како и од студиите на случај со искуството на исламските општества со моделирањето на демократијата во географските подрачја што ние ги земаме како рамка при проучување во последната глава, ќе се осврнеме првенствено на ставовите изразени во овие региони. Види повеќе за истражувањето, методологијата и резултатите на другите подрачја и политички ориентации во Pew Research Center. “The World’s Muslim: Religion, Politics and Society. 30 April 2013 <http://www.pewforum.org/files/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf>

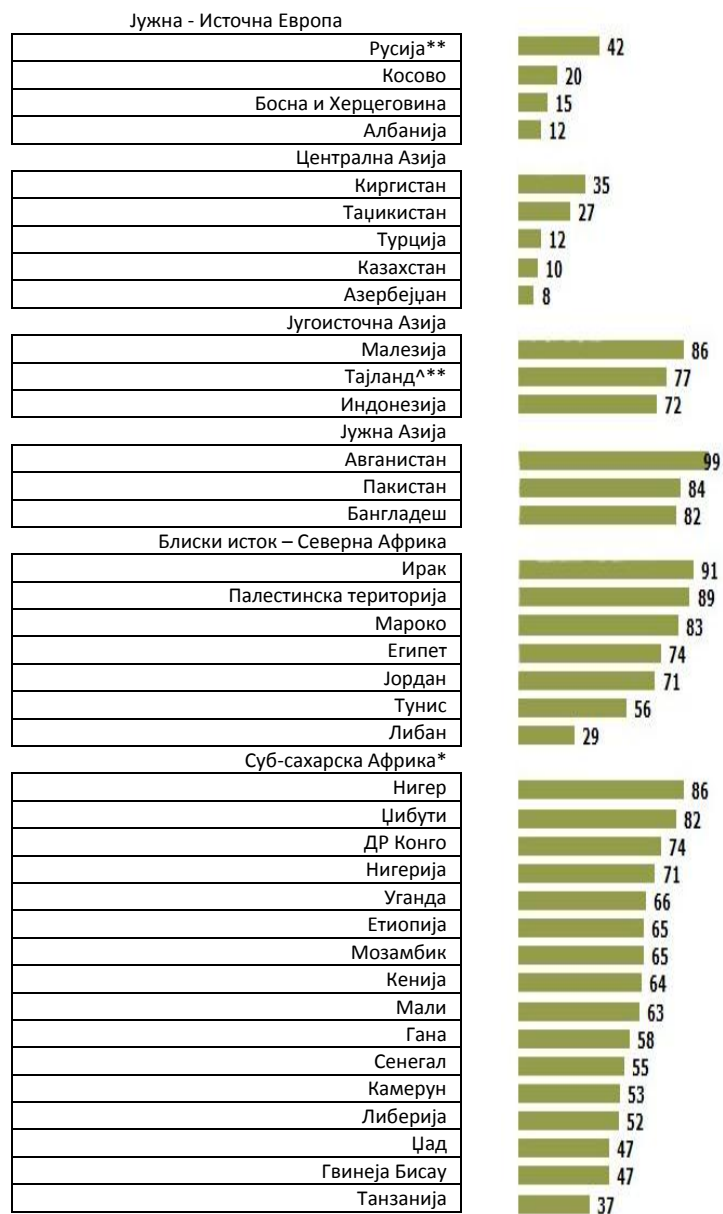
¹⁰¹ Ibid. стр. 46

¹⁰² Ibid. стр. 57

оптимистични во легислативната компатибилност со шеријатските определби (Ирак, Египет, Либан).

Поддршка за шеријатот

% на муслимани кои се за шеријатот да стане официјален закон во нивната држава



Графикон 1. Поддршка на шеријатот¹⁰³

Прашањето на преферирањето на демократијата или силното водство е следната категорија во низата на ориентацијата кон политичкиот систем. Речиси повеќе муслимани преферираат демократија наспроти силно водство. Во југоисточна Азија т.е. во Индонезија и Малезија, кадешто 61% и 67% преферираат демократија наспроти

¹⁰³ Извор: Ibid. стр. 46

37% односно 30% силно водство. Слична е состојбата и во Турција со сооднос 67% наспроти 27% во корист на демократијата vis-à-vis силното водство. Ирак и Египет покажуваат нешто помала инклинација кон демократијата во однос на претходните со 54% и 55% наспроти 42% и 36% наклонетост кон силно лидерство. Највисока поддршка на демократијата се забележува во Либан и Тунис со високи 81% односно 75% , додека пак за силно лидерство се изјаснуваат 19% односно 22% од популацијата (види графикон 2).¹⁰⁴ Тоа упатува на заклучок за забележливиот сооднос помеѓу економскиот прогрес и стагнација. Земјите како Индонезија, Малезија и Турција со етаблиран парламентаризам и повисок економски раст поради серија економски политики покажуваат помала инклинација кон демократија, додека останатите случаи со висок праг на сиромаштија, голема општествено незадоволство, како и воено и конфликтно искуство, односно кривка безбедносна констелација ја преферираат демократијата во поголем процент.

* *Политичката ориентација кон другите луѓе* ќе ја започнеме со првата одредница, односно перцепцијата за религиските слободи. Изразито е висок процентот кај сите исламски општества опфатени во нашата рамка на проучување околу стипулирањето и почитувањето на ова начело. Така, високи 93% односно 89% се истакнуваат во Индонезија и Малезија, како и блиско-источните Ирак со 91% и Либан 83% од муслиманските испитаници кои велат дека е добро другите луѓе (немуслиманите и муслиманите од различни деноминации) да се чувствуваат слободни да ја практикуваат нивната религија. Потоа следува Турција со исто така високи 91%, додека помала поддршка од онака високиот процент, но сепак со изразита доминација е видлива во Египет од 77%.¹⁰⁵ Причините кои доведуваат до ваквата состојба се како религиозни (исламски забрана за присилба во верата), историски (толеранцијата во минатото), како и актуелните силни општествено - политички убедувања за влијанието и улогата на религијата во етичноста и праведноста како концепти на добро живеење.

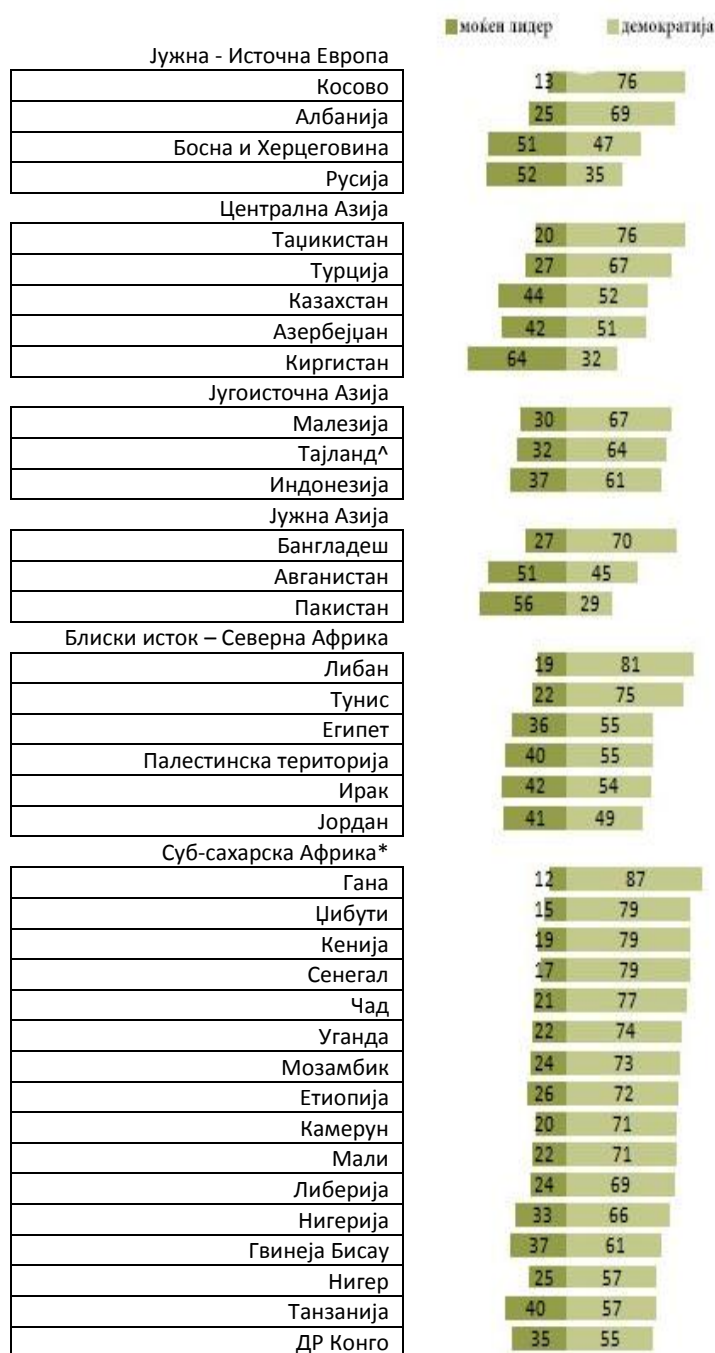
Следната категорија од сондажата што ја доловува ориентацијата кон другите луѓе логично и контекстуално се надоврзува на претходната и се однесува на односите со луѓето од другите религии. Висок процент од муслиманските испитаници се изјаснуваат дека сите или најголем број од нивните пријатели се муслимани (види графикон 4). Таквиот процент во Тунис изнесува 100%, Турција 97%, Индонезија 95%, Малезија 94%. Процентот е висок и во религиски мешаните средини како Либан со просек од 94%, Ирак 97%, а нешто помал во Египет со 86%.¹⁰⁶ Импазантни се споменатите бројки и ни сугерираат на прилично високиот степен на конфесионална затвореност или сегрегација на општествените сегменти. Единствено, пристапот на соработката во отпорот кон авторитарниот режим на Мубарак во Египет го спушта релативно високиот праг на затвореност. Но тоа не е случај во Ирак, каде што партиципенти во антисадамовиот режим беа различни конфесионални групи, ниту пак е случај за мултиетничната структура во Малезија.

¹⁰⁴ Ibid. стр. 60

¹⁰⁵ Ibid. стр. 63

¹⁰⁶ Ibid. стр. 123

**Повеќето сакаат демократија отколку моќен лидер
% на муслимани кои преферираат:**



Графикон 2. Сооднос помеѓу преференциите на силно водство или демократија¹⁰⁷

¹⁰⁷ Извор: Ibd

Последната категорија во овој дискурс ни ја доловува сликата за имплементација на шеријатот врз целата популација, односно и врз не-муслиманските заедници во дадените општества. Муслиманите генерално се поделени по ова прашање (види графикон 3). Така на пример во Индонезија 48% од муслиманската популација смета дека шеријатот треба да се применува само на муслиманите, додека пак 50% има становиште дека истиот треба да важи за сите граѓани вклучувајќи ги и христијаните. Обратен е соодност во Малезија, па така оние кои се изјаснуваат во полза на апликацијата на шеријатот само кон муслиманите е 55% и оние што сметаат дека истиот треба да се однесува на целото општество изнесува 41%. Во Турција исто така преовладува незначително поголемо мнение дека шеријатските прописи би требало да се однесуваат само на муслиманите – 50%, наспроти оние кои тврдат дека истото треба да ги опфаќа сите граѓани 43%, како и во Тунис 54% наспроти 40% и Либан 51% наспроти 48%. Убедливо поизразен е процентот на исптаници кои сметаат дека шеријатот треба да биде важечки пропис за сите граѓани во Египет од 74%, наспроти 25 % кои се определуваат исклучиво за муслиманска имплементација. Од друга страна пак највисок процент од околу 59% кои сметаат дека шеријатот треба да биде правно-обврзувачки пропис само за муслиманите е забележан во Ирак, наспроти 38% кои го делат опозитното мислење.¹⁰⁸ Силната поделеност пред сè се должи на различната интерпретација на шеријатот, различното искуство, како и на степенот на обрзование. Сепак генералниот заклучок останува дека ова е прашање по кое муслиманите се видливо поделени, а соодносот помеѓу поддршката или опонирањето е со мали исклучоци во Египет изедначен.

* *Политичките ориентации кон колективната акција* ги изразуваат следниве резултати. Првенствено го селектираме прашањето околу сунитско-шиитските тензии, како дел од колективната муслиманска субидентификација. Мошне низок е процентот на загриженоста по ова прашање, односно процентуалната застапеност на муслиманите кои ова прашање го третираат како сериозен проблем во нивната земја, при што највисок е во Либан со 38%, Ирак 23%, а најнизок во Турција со 14% од муслиманската популација.¹⁰⁹ Евидентен е прогресот кај религиски хетерегоните општества како Либан, додека пак во во похомогените држави степенот на загриженост е помал. Логично, демографските фактори се одлучувачки при изјаснувањето по ова прашање.

Вториот елемент се однесува на христијанско-муслиманската нетрпеливост. Муслиманите кои сметаат дека христијаните се нивни непријатели се малцинство. Притоа, повеќемина муслимани сметаат дека христијаните се непријателски настроени кон нив за извесно повисок процент од истото расположение во обратна насока. Така во Индонезија тој процент изнесува 21% наспроти 16%, а во Малезија 20% наспроти 13% кои ценат дека муслиманите се непријателски настроени кон христијаните. Во Египет голем 50% сметаат дека христијаните се антагонистички ориентирани кон исламската популација, во сооднос со 35% кои ја перцепираат муслиманската недоверба. Единствено во Либан резултатите се изедначени, односно 27% сметаат

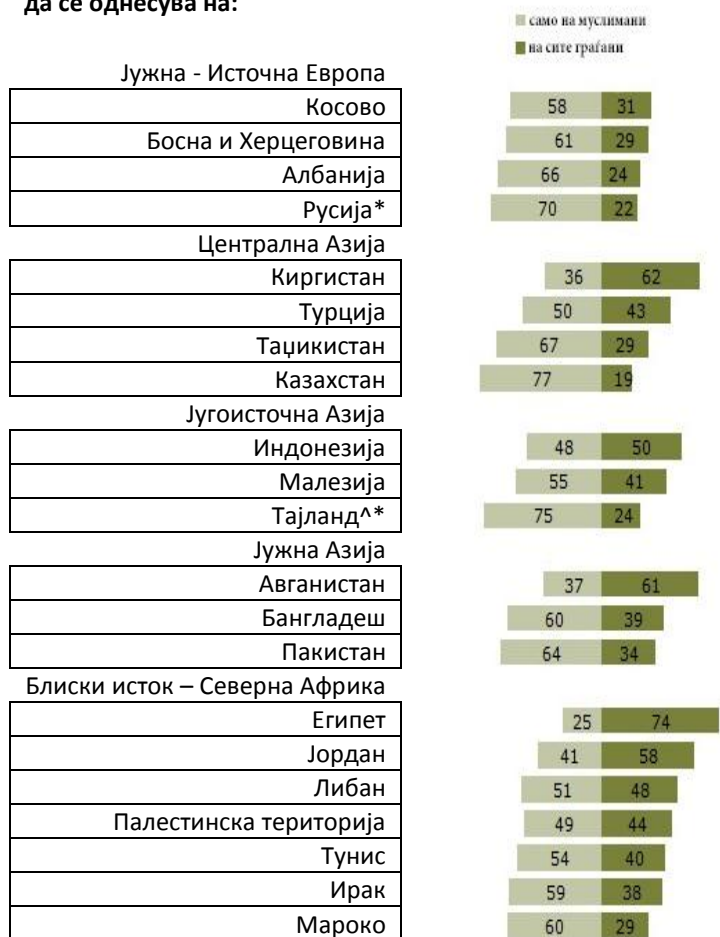
¹⁰⁸ Ibid. стр. 48

¹⁰⁹ Ibid. стр. 107

дека христијаните се анимозитетни кон муслиманите, исто колку што сметаат дека муслиманите се нетрпеливи кон христијаните.¹¹⁰

Дали Шеријатот треба да се однесува на муслимани и не-муслимани?

Меѓу муслиманите кои сметаат дека шеријатот треба да е законот на земјата, % кои велат дека треба да се однесува на:



Графикон 3. Имплементација на шеријатот (муслимани – немуслимани)¹¹¹

* Ориентацијата кон решавањето на проблемите ќе ја започнеме со проценката кон исламските партии во однос на другите партии (види графикон 4). Се забележуваат различни одговори. Преференциите на муслиманите во Индонезија и Малезија одат во правец дека се идентични како и останатите со околу 57% односно 42% наспоти оние кои сметаат дека се подобри (31% и 43%) и оние кои сметаат дека се полоши (9% и 3%). Во Турција соодносот е поизедначен помеѓу оние кои сметаат дека се еднакви како и другите 32% и оние кои сметаат дека се подобри 30%, па конечно испитанците кои ценат дека се полоши од останатите – 26%. Во Египет и Тунис, од

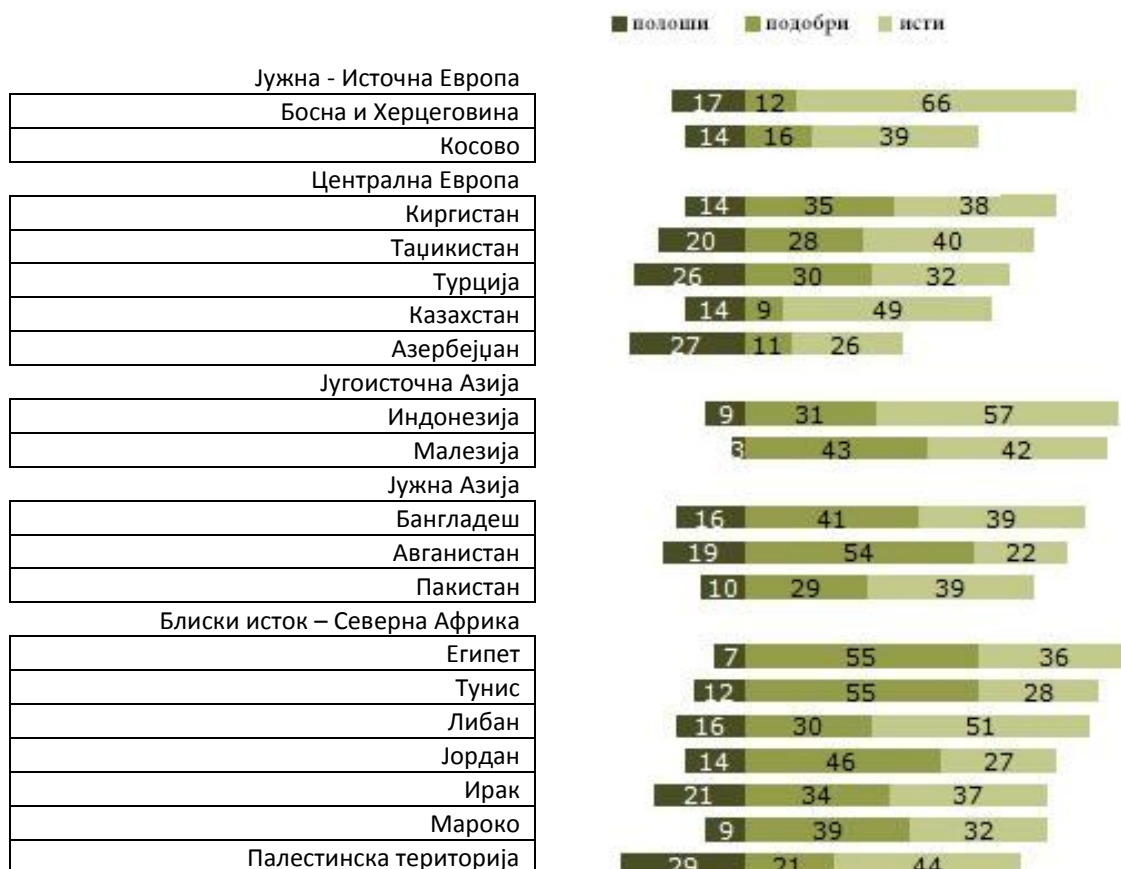
¹¹⁰ Ibid. стр. 116

¹¹¹ Ibid. стр. 48

друга страна провладува мислењето дека исламските партии се подобри од останатите со 55% наспорти 36% и 28% кои сметаат дека се идентични, односно 7% и 12% кои ценат дека се полоши во однос на другите субјетки во партискиот систем. Во Либан преовладува мислењето дека се идентични (51%), потоа следуваат испитаниците кои перцепираат дека се подобри чиј процент изнесува 30%, а 16% имаат мислење дека се полоши политички партии од останатите. Во Ирак состојбата е слична (21 % кои сметаат дека се полоши, 34 % дека се полоши и 37% дека се исти).¹¹² Од една страна постојат скоро изедначени ставови во врска со третманот како исти или подобри политички партии во однос на другите. Од друга страна, се забележува дека најмал е процентот на испитаници кои сметаат дека истите се лоши субјекти на политичката сцена. Овој тренд расте пропорционално со политичко – безбедносната ситуација и конфликтното минато, како и искуството на исламските субјекти во заложбите за решавањето на проблемите од политички и економски карактер.

Какви се исламските политички партии во споредба со другите?

% на муслимани кои велат дека исламските политички партии се:



Графикон 4. Компарација на исламските со останатите партии ¹¹³

¹¹² Ibid. стр. 66

¹¹³ Извор: Ibid

Најпосле, загриженоста околу религискиот екстремизам ја комплетира сликата по оваа категорија. Се забележуваат различни податоци. На пример во Индонезија мнозинството муслимани 53% го таргетира муслиманскиот екстремизам како најголема загрижувачка опасност, наспроти 18% кои сметаат дека опасноста престои од двата подеднакво и минорни 4% кои го акцентираат христијанскиот радикализам. Во Малезија пак, ситуацијата е обратна. Само 8% стравуваат од муслиманскиот екстремизам, 31% сметаат дека тоа е христијанскиот екстремизам и 20% сметаат дека е подеднакво загрижувачки. Во Турција 23% се изјаснуваат дека стравуваат од исламскиот екстремизам, 8% од христијанскиот и 5% од обата подеднакво. Во Ирак е најголем стравот од исламскиот екстремизам со високи 45%, наспроти 3% од христијанскиот и 16% за еквивалентниот муслиманско-христијански. Пропорциите во Тунис и Египет се слични, со блага превласт на подеднаквиот страв од муслиманско-христијанскиот екстремизам од 27% односно 34%, наспроти 25% и 22% од муслиманските екстремисти и 13% и 10% од христијанскиот радикализам. Либанскиот случај е мошне сличен со предност на стравот од обостраниот екстремизам од 28%, наспроти фобијата од муслиманскиот тероризам од 19% и 4% страв од христијанскиот екстремизам радикализам.¹¹⁴ Забележливо е дека муслиманите се поделени по ова прашње, во зависност од политичката традиција, како безбедносната состојба и импликациите по истата во изминатиов период. Може да се заклучи дека муслиманите во овој дел се високо свесни за пораста на исламскиот екстремизам, но со суштествена забелешка дека речиси подеднакво или сродно го третираат и христијанскиот екстремизам, односно радикализмот од останатите идеологии. Ова е суштинска разлика од доминантниот политички и медиумски дискурс во западните држави.

В) Вкрстени сегментирани расцепи

Вкрстените сегментирани расцепи како поле на кое се гради линијата на политичкото делување во муслиманскиот свет ја обликуваат политичката култура низ неколку елементарни атрибути. Прво, тие го одредуваат интензитетот односно акутноста на исламот како религиски фактор во при политичкото делување. Второ, ја димензионираат насоката и правецот на делување на политичкиот ислам, односно исламските партии и неговите вредносни компоненти. Трето, вкрстените сегментирани расцепи ја обликуваат и политичката интерпретација и артикулација по различните општествени прашања, па аналогно на таквите конотации и перцепцијата на политичкиот ислам кон серија прашања од доменот кој е предмет на наш интерес. Контрибутивната линија е засилена доколку се имаат предвид и политичките елементи на долгогодишните структурни компоненти на раздвојување помеѓу автократските режими и опозицијата во исламските општества.

Даниел Прајс вклучува четири категории на вкрстените сегментирани расцепи што ги обликуваат муслиманските општества, а кои ги надополнуваат анимозитетите помеѓу исламската опозиција и режимите низ долгогодишниот период на фрагилна

¹¹⁴ Ibid, стр. 68

доверба и добра волја како неопходни чинители на акомодацијата. Тука ги вбројува: секташки, класни, географски и етнички.¹¹⁵ Релевантните класификации од тука ние ќе ги модифицираме со цел да ги идентификуваме варијаблите кои ја димензионираат демократизацијата на политичкиот систем, односно оние нужни претпоставки за типологизацијата на демократијата со која ќе се занимаваме во петтата глава.

Секташките или интра-религиските поделби се видливи во муслиманските општества низ агол на најакутната линија, сунитско - шиитскиот раскол. На генезата и политичко - идеолошката поделба ќе се осврнеме подоцна во трудов. Она што нас тука нè интересира е демографската пропорција и консеквентното емпириското искуство кои би ни ги доловиле интензитетот на анимозитетот и политичко - конфликтната акутност. Во Египет религиската структура е релативно хомогена, бидејќи мнозинството од муслиманското население е сунитско, па така интер – муслиманската сунитска хомогеност е изразена, но има мал процент на шиитити и ахмади¹¹⁶, а тука се надоврзува и алжирскиот и тунискиот случај на ексклузивна сунитска застапеност. Во Турција пак различна е ситуацијата, процентот на не-сунитските муслимани изнесува околу 16%.¹¹⁷ Антагонизмите не се високи на интер-религиозна основа бидејќи централниот анимозитетот е фокусиран на етничките прашања (прашањето на курдите). Слична е состојбата и во Индонезија која воедно претставува земја со најголема муслиманска популација во светот од 263 милиони жители со мнозинско муслиманско сунитско население и сосема мал број припадници на шиитската секта. И во Малезија сунитската популација доминира во исламската група на мултиконфесионалното општество, па таквата демографска структура нема капацитет да предизвика посериозни политички импликации од овој домен иако шиитските медиуми доста често се жалат на тортурата и неможноста од практикување на својата религија во земји.¹¹⁸ Иран претставува земја со доминантно шиитска популација, а доктрината „итна ашарија“ е официјална легитимизациско-религиозна база на поредокот. Притоа шиитите сочинуваат 90% од популацијата, додека пак правата на сунитското малцинство честопати се таргет на опсервација и критика на релевантните институции за заштита на човековите права, како и еден од камените на сопнување на иранско - саудиските односи. Шиитската популација е во мнозинство и во Ирак, но воените судири како и наследството од режимот на Садам Хусеин,

¹¹⁵ Daniel E. Price. op. cit. 1999, стр. 36

¹¹⁶ Ахмадите се (квази)исламска (непризнаена) секта втемелена во Индија од страна на Мурза Гулама Ахмед (1835-1908). Основоположникот на ова исламско движење за себе твреше дека е избраниот месија (месих) Исус Христос (Иса), а нешто подоцна се прогласува и за Божји пратеник (Ресулах). Ваквата религиска догма е во спротивност со исламското верување (иман) кое подразбира дека Мухамед е последниот Божји пратеник, а повторното враќање на месијата Исус (месих Иса, кој патем според исламот не бил распнат на крст и не воскреснал, туку Аллах го „воздигнал“ на небесата) ќе се случи пред „Судниот ден“ за да ги „исправи“ светските неправди и да ги издигне верниците на „местото кое им припаѓа“. Поради таквите тврдења останатите исламски школи не ги третираат ахмадите како религиозна гранка и им го оспоруваат правото себеси да се нарекуваат муслимани. Види повеќе за ахмадите, нивното учење и општествено - политичкиот живот кај Simone Valentine. *Islam and Ahmadiyya jama'at: history, belief, practice*. New York: Columbia University Press. 2008

¹¹⁷ CRS Report for Congress RS21745. *Islam: Sunni and Shiites*, by Febbe Armanios. 23 February 2004

¹¹⁸ Види повеќе кај International Conference, *Historical and Cultural Presence of Shias in Southeast Asia: Looking at Future Trajectories*. 2nd December, 2016 <http://icrs.ugm.ac.id/shia-conference/background#sthash.4A544262.GMvCzurZ.dpbs>

странската интервенција, граѓанската војна и милитантните сунитски и шиитски формации (Ал Каеда, ИСИЛ и шиитската милиција) го чинат трнлив патот кон мировните солуции. Акутноста на вкрстените сегментирани расцепи од секташка природа покрај Ирак беше рефлектирана и во Либан со крвава десетгодишна граѓанска војна. Комплексната структура на интер-религискиот формат се одразува и на секашката сфера. Според државните проценки во рамките на муслиманската заедница шиитите сочинуваат околу 42%, сунитите 27% и друзите¹¹⁹ 7%.¹²⁰

Етничките и интер-религиските поделби се значајно поизразени во однос на претходните и ја потврдуваат тезата на Лapidус за засилено распространување на национализмот од елитите кон широките народни слоеви, а истата несомнено има можност да го релативизира религиското единство¹²¹. Алжирскиот случај е еклатанетен пример за таквите тврдења. Во Алжар религиската релативна хомогеност (со исклучок на ибадската муслиманска заедница)¹²² е од секундарен карактер vis-a-vis берберско - арапската поделба на етничка линија. Берберите кои го населуваат генерално регионот Кабила исламските партии отсекогаш ги перципирале како потенцијална опасност по нивниот културен и етнички идентитет и постојана закана за асимилација, па нивната борба за признавање на официјален јазичен статус траеше сè до уставните измени во 2002 година. Во Тунис малубројната берберска заедница нема изразена поларизација со мнозинството арапско население и проблемите од етнички карактер се тотално ефемерни во однос на претходниот случај. Од друга страна пак во Египет интеретничките релации добиваат и религиска конотација. Коптската заедница е доста често мета на напади од екстремистички исламски структури, како и деградирање на нивната етничка, религиозна и општествена положба (маргинализацијата во времето на Насер и Садат, па преку вооружените судири во 2000 и 2001 година во Кошех, нападите во 2006 година на црквите низ Александрија, серијата напади во 2013 година за време на државниот удар на Ал Сиси и

¹¹⁹ Друзите претставуваат муслиманска непризнаена езотерична и мистична секта во рамките на исламската заедница, слично како и ахмадиите, со огромни примеси на неоплатонски и гностицистички елементи. Себеси се нарекуваат тахвиди (монотеисти). Името го добиваат по основачот Мухамед ад Даразуј кој последниот калиф од египетската династија на фатимидите Ал Хаким би-Амр го прогласува за божествена инкарнација. Своите заеднички молитви ги одржуваат во четврток (а не во петок), а покрај другото ги одликува: верување во метемпсихоза (пренос на душата), последен суд, забрана за полигамија и ропство, како и висок степен на мистериозност на „светите книги“. Види повеќе за религиската практика и верување на друзите кај Anis Obeid. *The Druze and their Tawhid*. New York: Syracuse University Press. 2007.

¹²⁰ Central Intelligence Agency. *Contemporary distribution of Lebanon's main religious group*. Retrieved 15 December 2013. <https://www.loc.gov/item/91684898>

¹²¹ Ira M. Lapidus. op. cit. 2002. стр. 819

¹²² Ибадите се религиско-политичка струја во исламот која доминира во Оман и Занзибар. Сепак со текот на миграциите се пренесува и на дел од берберското население во Алжир и Тунис, како и на Туарезите. Се претпоставува дека ибадитското движење се појавува 20-тина години по смртта на Пратеникот Мухамед, и ѝ претходи на деноминацијата помеѓу сунитите и шиитите. Заслугата за ширење на оваа исламска доктрина се должи на Абдулах Ибд Ибад, но вистински е основач е Џабир Ибн Зејд од Оман. Генералните политички становишта на ибадите предвидуваат несогласување со владеењето на третиот и четвртиот „праведен“ (рашидун) калиф Осман Ибн Афин и Али Ибн Ебу Талиб, меѓутоа нивната толеранција е широко развиена при што не го поддржуваат убиството на Али од страна на Муавлија и настојуваат исламот да се врати пред почетокот пред сунитско-шиитскиот раскол. Види повеќе кај Valerie J. Hoffman. *The Essential of Ibadi Islam*. New York: Syracuse University Press. 2012.

терористичките напади на Велики петок во Александрија 2017 година). Крвави судири од поширок домен и со посилен интензитет се секојдневие и за Ирак каде што етничката конфронтација е најакутна помеѓу курдските пешмерги и групацијата ИСИЛ, а нетрпеливоста со арапските шиити и сунити исто така е изразито силна. Курдите уживаат право на културна автономија во делот Курдистан кој има статус на федерална единка со силни тенденции за независност и натамошна анексија на нови територии по неспоредениот референдум во 2014 година. Во Либан состојбата е мошне слична. Двете граѓански војни, инвазиите на Израел во 1978 и 2006 година, како и сириското воено присуство имаа сериозни импликации на религиозните и етничките нетрпеливости. Културолошката идентификација со регионалните сили (Сирија) е проблематична сама по себе, а тензиите со еврејската дијаспора, ерменското малцинство, дополнително ја комплицира политичката мапа и мултиконфесионалниот општествен амбиент. Во Турција алармантен е проблемот со односите помеѓу турците и курдите, како и енормната долгогодишна поддршка на вториве за милитантната курдска работничка партија (ПКК). Процесот на интер-етничките состојби има двоен правец. Од една страна е засилена борбата со воените ќелии на ПКК, а од друга страна се афирмира културниот прогрес на јазичните права и особености на курдското население. Малезискиот етнички пејзаж го сочинуваат неколку доминантни нации: малајчаните, кинезите и индијците, а во државата се говорат преку четирестотини јазици меѓу кои малеански, борнеански, аслијански, копнено дајачки, филипински итн. Но сепак етничкиот диверзитет не е причина за екстензивна етничка нетрпеливост, иако доста често расната политика е чест дискурс во јавната сфера, со изразено ниво на безбедносна стабилност. Во Индонезија етничкиот диверзитет исто така не генерира нестабилност, а исламскиот карактер на исламските политички субјекти како Нахдлатул Улама (Партијата на будуењето) инкорпора интер-етничка коегзистенција и соработка помеѓу јаванезите, сунданезите, малајците, мударезите и останатите групи. Од друга страна сепаратистичките тенденции беа успешно инвертирани во регионалистички рамки, а моделот на децентрализација носечки столб на политичките параметри. Во Иран пак курдите и азербејџанците ја поддржуваа исламската револуција, но курдското население сè уште трпи форми на притисоци од религиозни и етнички карактер.¹²³

Конечно, од останатите демографски фактори, кои се трансформираат на вкрстените сегментирани расцепи треба да ги подвлечеме следниве карактеристики. Прво, голем дел од популацијата станува урбана, а поради високата стапка на наталитет младата популација станува доминантна старосна категорија. Проблемот урбана – рурална средина го намалува своето значење како политички извор на судир на интереси, но се продлабочуваат поделбите и противречностите на релација богати – сиромашни и вработени – неевработени. И второ, регионите диспаратети некаде имаат влијание на сецесионистички тенденции како во случајот со Тибесинија и Киренајка во Либија, Курдистан во Ирак и северен Курдистан во Турција, Кабилија во Алжир и Туркменска сахара во Иран.

¹²³ CRS Report for Congress RS21745. op. cit. 2004

1.4. АКСИОЛОШКИ И ПРАКСЕОЛОШКИ ПРИСТАП НА ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ КОН МОДЕЛИТЕ НА ДЕМОКРАТИЈА: НОВА ДИМЕНЗИЈА – НОВИ ХОРИЗОНТИ

Потребата да се проучи политичката идеологија и самиот политички субјект како титулар на истата низ две фундаментални димензии (аксиолошката и праксеолошката) во политичкиот живот, преставува одредница која дава нова димензија и нови хоризонти во елаборацијата на односната проблематика. Политичкиот ислам доста често како што видовме погоре е сфера на интерес за истаржувачите на демократијата, односно неговата компатибилност со истата. Исто така интензитетот и динамиката на демократската егзистенција и исламското инкорпорирање во истата се предмет на засилено проучување. Но она што изостанува во конкретните анилизии е експлицитно акцентирањето на неговото димензионално истражување низ аксиолошка и праксеолошка димензија, а воедно и земајќи ги предвид моделите на демократија како *differentia specifica* на таквиот правец. Калед Абул Фадл со право потенцира дека нема сомневање во постоењето различни модели за успешно демократско управување и би било небулозно да се верува дека сите луѓе би биле согласни околу одредени права како фундаментални и универзални за сите човечки битија.¹²⁴

* *Новата димензија и новите хоризонти.* Моментумот кој го разбранува современото концепирање на политичкиот ислам кон демократијата првенствено запостави да го афирмира круцијалниот параметар, односно аксиолошката и праксеолошката димензија. Теоретичарите доста често зборуваа за искуството на исламските политичките мислители во однос на демократијата од една страна или се насочуваа кон дејствувањето на исламските субјекти во даден политички контекст поврзувајќи ги со практиките на демократското делување, но без истовремено да ги отсликаат нивните вредносни позиции и потребата од таквото дејствување, аналогни на критериумите на нивните политички позиции за реализација на зацртаните цели. Од трет аспект пак, аксиолошкиот и праксеолошкиот пристап имаат потреба од концизирање и во оваа сфера.

Стипулирањето на моделите на демократија како нов ракурс во научното истражување на односнава проблематика би отвориле простор за нов пристап при натамошните анализи и ревидирање на досегашниот научен дискурс кој еднострано го нафрлува концептот на демократија без елементарните облици на неговата диференцијација и модалитетите на неговата конструкција и примена.

Новата димензија, односно новите хоризонти на проучување исто така подвлекуваат неколку особено важни карактеристики во светлина на актуелното проучување. Прво, ќе се прикаже низ самата структура обемот на влијание на современата исламска идеологија на демократијата и нејзината суштина третирана како од партиципативен така и од супстанцијален елемент. Второ, ќе се добие систематизирана рамка или скица на поврзаноста со политичкиот ислам и исламските

¹²⁴ Khaled Abou Fadl. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. San Francisco: Harper. 2005. стр. 180

партии кон моделите на демократија на аксиолошко ниво, како и праксеолошко - емпириска слика за досегашното искуство на овој план дизајнирано како во предметот на истражување. Трето, врз основа на таквата скица ќе се продуцира и рангирање на моделите на демократија и нивната конгруенција со аксиолошкиот и праксеолошкиот дискурс, односно призмата на исламските партии и исламската идеологија. И конечно, ќе понудиме и своевидна проекција за демократскиот модел компатибилен со политичкиот ислам и исламските партии, имајќи ги предвид историските, општествените, демографските, економските и политичките услови на дадените муслимански општества кои се предмет на проучување.

Следејќи ја таквата насоченост, резултатите би имале примена во научната и пошироката јавност која се занимава со прашањето на исламската политика и обидите за внесување демократски моменти во муслиманските општества, изразени во неколку суштински елементи. Прво, би се отворила можност да се инкорпорираат истражените модели на демократија и демократскиот капацитет на политичкиот ислам во новите студии, како супститут на досегашното поедноставено и еднострано споредување на исламот и демократијата. Второ, ќе се понуди една дефиниција со вредносниот (аксиолошки) систем на политичкиот ислам, односно исламските партии кој би можел да екстензира нови димензии на проучување со нови парадигми на модели на демократија адаптабилни за муслиманскиот свет. Трето, праксеолошката димензија ќе понуди конкретна база за натамошно истражување на постоечките и новите исламски субјекти (политички партии и движења) во обидите за демократизација на муслиманскиот свет особено по револуцијата „Јасмин“ и преиспитување на демократските визии и модели инструирани по вестернизиран модел, vis-à-vis двојниот стандард при перцепцијата на демократизација, стабилизација и економски просперитет.

А) Потребата од нов пристап – инкорпорирање на моделите на демократија

Новиот пристап кој во себе ги инкорпорира моделите на демократија означува рамка и модел на проучување на политичкиот ислам во односот на дилемата околу компатибилноста помеѓу исламската идеологија и демократијата. Веќе посочивме дека моделите на демократија претставуваат *differentia specifica* на новиот правец кој го нудиме во однос на теоретскиот антагонизам помеѓу „судирот на цивилизациите“ и „крајот на историјата“. Покрај оваа рамка, неопходно е да се надмине и проблематиката околу компатибилноста на исламот и демократијата првенствено разграничувајќи неколку погрешно поставени контури. *Прво*, изедначувањето на исламот како религија и политичкиот ислам (и исламските партии како негов агенс) во политичкиот живот, односно исламот како фактор и културолошка одредница наспроти исламските чинители какао политички субјект. Во овој правец веќе ги согледавме значајните моменти на политичката култура на исламските општества од кои произлегува дека исламската религија како културолшки фактор не игра улога во демократските политички ориентации на граѓаните, а поголемиот број од истите ги доживуваат исламските партии како исти или подобри од останатите. *Второ*, мора да

се надминат теоретските небулози околу „демократизирањето“ на религиите и фокусот на истражувањата да се ориентира кон политичките идеологии и нивниот демократски дијалезон и капацитети, како и практиката и искуството со демократските процеси.

Таквиот правец од друга страна ја следи и дополнува логиката на групирањата околу досегашниот приод кон оваа проблематика. Имено, досегашниот фокус во теоријата за корелацијата помеѓу исламот и демократијата, опфаќа три групи автори од западно и ориентално потекло, односно теоретичари и аналитичари на исламот.

Првата го третира исламот како политички неподобен за демократско нормирање. Ова група која има мала поддршка од современиот исламски свет, смета дека демократијата е својствена за западниот свет и нема ништо што може да се поврзе со исламската општествена и политичка пракса. Тука во прв ред спаѓаат веќе споменатите западни теоретичари како Бернард Луис, Френсис Фукујама, Самуел Хантингтон, но и некои поранешни исламски идеолози како Хасан ал Бена, Саид Кутуб, Абул ал Мавлуди, Фахид Абдулазис, Али Булач итн. Според првите како што видовме културолошки исламот е инкомпатибилен со демократијата. Според вторите пак, вредностите какао што се демократијата и човековите права припаѓаат на периодот на цахилиетот (незнаење и заблуда пред појава на исламот) и имаат импакт врз отуѓувањето, „побуна против Бог“, и „варваризам“ спротивен на Божјата промисла па оттука се и неприфатливи. Според Калед Абул Фадл ориенталистите и исламистите согласни се дека постои унифицирана суштина на исламот која се спротиставува на доминирачкиот „Запад“ чиешто општествени и политички вредности како демократијата и човековите ги подразбира како екслузивен и непренослив западен производ.¹²⁵ Исламски групи кои ги следат или поддржуваат ваквите позиции, како што нотира Хаифа Цавад, со нивниот обид за стекнување политичка моќ преку сила како неопходен метод, притоа наметнувајќи го како догматски систем на исламска власт, всушност одат во спротивност на автентичните исламски принципи кои бараат саможртва и воздржување.¹²⁶

Втората група означена како либерален ислам, е дијаметрално различна од претходната. Претставниците како Фазлур Рахман, Мухамед Таха, Акбар Ахмед, Фатима Мерниси сметаат дека либералната демократија и исламот не се во колизија. Напротив, самиот ислам негува вредности како човековото достоинство, слобода и правда што како универзални културолошки вредности им припаѓаат на целиот човечки род. Дополнително, легитимитетот за власта од народот, а не од улемата (исламски правници задолжени за религиозни прашања) ѝ го одзема на државата секој атрибут на божествено.¹²⁷

Третата група кокетира со демократијата притоа не поимајќи ја во нејзиниот конвенционален меинстрим, односно во интерпретација на францускиот лаицизам и

¹²⁵ Khaled Abou El Fadl et all. “Islam and the Challenge of Democracy” In *Islam and the Challenge of Democracy: Khaled Abou El Fadle and Others*. Edited by Joshua Cohen and Deborah Chasman. Princeton: Princeton University Press. 2004. стр. 36

¹²⁶ Haifaa Jawad. “Islam and Democracy in the Twenty First Century” in *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*. Edited by Gabriele Marranci. New York: Springer Science, 2010. стр. 66

¹²⁷ Davorka Matić. “Islam i politika: Prilog raspravi o uzorcima demokratskog deficita na Bliskom Istoku” u *Revija za socijologiju*, Vol. XXXIX, No. 4. Zagreb: Filozofski fakultet, 2008. стр. 290.

секуларизам, што според нив нужно стимулира атеизам и морална декаденција. Така на пример Џон Еспозито, Азам Тамими, Мартин Хепер, Џон Вол, Тамара Сон, како и Сеид Катаб, Гери Бума и Азиах Ал-Хибри се насочуваат кон адаптирање на некои демократски елементи на условите својствени за арапското и муслиманското поднебје, или се обидуваат да ги следат механизмите на легитимизација на власта, релативно позитивното парламентарното искуство и динамиката на интересните групи во самите општества. Ал Хибри оттука поентира дека денешните дебати во муслиманскиот свет не се насочени кон секуларизацијата, туку кон промоција на исламските облици на управување, односно демократизација на соодветен исламски начин, а таквиот процес не се доживува ни како западен ни како секуларен.¹²⁸

Споменатите класификации имаат две суштински недостатоци. Испуштаат да ги нотираат супстанцијалните поенти на демократијата, односно дали и во колкава мера е во интерес на народот, да ги земат во предвид сондажите за политичките ориентации на граѓаните и се концентрираат околу прашањата на суверенитетот (народен или божји) и процедуралните параметри. Консеквентно, се фокусираат исто така и на прашања кои опфаќаат либерален призив како што се секуларизмот, лаицизмот, моралниот релативизам или индивидуалистичките постулати ги аполигизираат низ исламска сфера. Конечно, за да се надминат недореченостите во врска со демократијата и исламот (политичкиот ислам) неопходно е генерички пристап кон концептот и феноменот демократија што во примарна инстанца би значело проучување на неговите појавни облици и основни модели. Таквиот пристап ќе ги разложи структурните елементи на демократското уредување и ќе ги земе предвид значајните расправи околу неуниформноста на демократијата како уредување и концепт.

Значењето, односно неопходноста од инкорпорирањето на моделите на демократија може да се согледа низ неколку параметри кои имаат за цел да ги премостат досегашните недостатоци на унилателраниот пристап. *Прво*, моделите на демократија во себе ги опфаќаат општествените и културните карактеристики на даденото подрачје и се прилагодуваат на дадениот политички амбиент. За потсетување, процесот на демократизација на комунистичките режими исто така не се одвиваше еднострано туку вклучувше елементи на кулурното, историското и политичкото наследство. Линц и Степан ова го нарекуваат „патеки“ кои водат кон демократска транзиција.¹²⁹ Значи, моделите на демократија иако сами по себе не се јавуваат во чист и униформен облик тежнеат да ги доловат тенденциите на дадената политичка култура, односно да ги отсликаат политичките ориентации на граѓаните и имплицитно низ теоретски дискурс да извршат алузија на општественото и политичкото милје на дадено подрачје. *Второ*, облиците на демократија ги истакнуваат прашањата кои се од суштинско значење за дадениот систем на вредносни елементи аналогни на идеологиите и најчесто претставуваат минимален политички консензус околу

¹²⁸ Azziah Y. Al-Hibri. "Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy" In *Case Western Reserve Journal of International Law*. Vol. 24. Issue 1. 1992. стр. 2

<http://scholarlycommons.law.case.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1624&context=jil>

¹²⁹ Хуан Линц и Алфред Степан. *Проблемите на демократската транзиција и консолидација: Јужна Европа, Јужна Америка и посткомунистичка Европа*. Прев. Мимоза Трајкоска и Александар Панајотов. Скопје: Академски печат. 2009. стр. 91-92

виталните интереси на сите општествените чинители и интересни групи, кои својата агрегација и артикулација ја добиваат низ политичките партии. Дејвид Хелд нив ги изразува како „мрежа“ на концепти и воопштувања во врска со аспектите на политичката сфера и клучните услови за демократско етаблирање како што се економските и општествените.¹³⁰ Едностраното копирање на еден или друг облик, најчесто низ вестернизиран канализатор како во исламскиот свет продуцира злоупотреба и авторитаризам или генерира нестабилност во самиот поредок. *Трето*, од теоретски дискурс, моделите на демократијата ги апсорбираат двете архетипски полиња на разграничувања во пристапот. Савески ја отсликува оваа концепција на следниов начин. Според едното поле дихотомијата го рефлектира прашањето што претставува демократијата, односно нејзината суштина во зависност од тоа дали се фокусира на целите на демократскиот систем или пак на процедурите во донесување на одлуките. Другата пак, ја изразува линијата на поделба на прашањето дали е потребно поголем или помал обем на партиципенти во процесот на донесување одлуки. Според едната граѓаните ја остваруваат власта преку избрани претставници, а според втората што е можно поголемо и посеопфатно учество на граѓаните во процесот на донесување на одлуките.¹³¹ *Последно*, моделите на демократија даваат аргументиран одговор на серија прашања дискутабилни во досегашниов период: пристапот кон културните и религиозните различни групи и нивното меѓусебно уредување на односите, компетенцијата помеѓу елитите, инклузивноста на новите комуникациски технологии во политичките процеси, вредносниот плурализам, како и самата природа на власта во таквиот систем.

Б) Аксиолошки и праксеолошки дискурс – кохерентна целина

Откако ги нотиравме маркантните црти кои треба да бидат развлечени, нужно треба да потенцираме дека религиските одредби кои еднострано сакаат да се трансполираат во сегашниот политички моментум, барајќи образец за политичко конституирање и делување можат да имаат двојна природа. Со оглед на околностите и „духот на времето“ на нивното настанување односно „откорвение“ тие претставуваат прогресивна сила во дадениот моментум, а актуелните интерпретации можат да имаат афирмативен или рестриктивен контекст. Така според Улрих Бек за религиите се својствени два обрасци – чувството на заедништво и амбиваленција кон толеранцијата и склоност кон насилство во оквир на религијата. Со други зборови постојат две страни на универзалните религии: коцептот на универзално братство и коцептот на демонизација на религиозно различниот.¹³² Од таквите причини неопходно е да се истражат аксиолошките и праксеолошките елементи на религиски ориентираните субјекти и идеологии, како и да се изврши разложување на нивниот однос кон обликот на политичкото уредување и процеси како што е демократијата.

¹³⁰ Дејвид Хелд, *op. cit.* 2008. стр. 19

¹³¹ Здравко Савески, *op. cit.* 2011. стр.17

¹³² Цит. цп. Vojan Žalec. “Religija, demokracija i solidarni personalizam: Na putu ka svjetskoj kulturi i civilizaciji” u *Filozofska istraživanja*, br. 121, god. 31, Zagreb. 2007. стр. 90

Аксиологијата се подразбра како кохерентен систем од валоризаторски аксиоми кои ги артикулираат вредностите во креирањето, динамиката и мобилизацијата на делување на политичките субјекти во општествената реалност. Ние тука ги подразбираме како вредносен збир кој поседува интеграциона супстанца и врзливо ткиво за мобилизација на политички партиципенти. Вредностите во таа насока се разбрани како идеална вонвременска ориентација или претстава, за нешто што се посакува во смисла на водечки културни, религиозни, етички или општествени парадими, но можат да значат и добра и состојби кон кои постои стремеж за достигнување.¹³³ Аксиолошкиот пристап оттука служи и како акцелератор и артикулатор на системот на вредносни начела. Самиот аксиолошки пристап треба да ни ги идентификува вредносните парадигми на политичкиот ислам како современа идеологија и да се позанимава со прашањето на демократските капацитети содржани и поврзани во таквата вредносна матрица. Истовремено аксиолошкиот пристап во себе познава и нуди можност за диференцијални толкувања околу системот на вредносни постулати, односно нивно разложување и рангирање што само по себе ја доловува и смислата и значењето во разликите на односните идеологии или самите варијанти во рамки на истите. Како што наведува Ханс Јоас во случај на конфликтност помеѓу две вредности, онаа вредност која се смета за позначајна конечно ја одредува одлуката за дејствување или пасивност, па така се формираат централни вредности кои се поставени над другите, управувајќи ги, насочувајќи ги и давајќи им легитимитет.¹³⁴

Праксеологијата започнува како категорија на човековата акција и изведува, односно ги прави експлицитни концептите кои се произлезени од таквите акции, априорно сублимирајќи ги искусствените и сознајните појави.¹³⁵ Впрочем, праксеологијата од своја страна идентификува методи и инструменти за реализација на целите зацртани во својот политички дискурс на одреден субјект кој може да проникне различни исходи и се стреми кон ефективност и ефикасност во нивната имплементација. Праксеолошкиот дискурс ги обликува техниките и инструментите на реализација на целите на политичкиот субјект, што во нашиов случај би се концентрирало околу прашањата на политичките артикулации и дејствувања на исламските субјекти, а низ рамките на моделите на демократија со своите специфични карактеристики.

Сублимирано, Никола Милошевиќ на експлицитен и лаконски начин го објаснува аксиолошкиот и праксеолошкиот дискурс на политичките субјекти низ призма на каузалитетот помеѓу целите и средствата во политиката. Така, тој потенцира:

„Аксиологот без разлика дали е моралист или не, се запрашува за вредностите на поставените цели. Праксеологот ги резонира само техниките, односно реализација на целите за кои станува збор. Доколку аксиологот се занимава со проблематиката на средствата тоа тој го прави

¹³³ Горан Илиќ. *ЕУтопија: Надворешно-политичката моќ на Европската Унија во идеологизацијата на пост-американскиот светски поредок*. Битола: Графо Пром, 2012. стр. 36

¹³⁴ Hans Joas. *Was Sind religiöse Überzeugungen?* Göttingen: Mit Beiträgen von Thomas Schärft. 2003. стр. 10

¹³⁵ Matei A. Apavaloaei. "An Outline of a Praxeological Theory of Politics" in *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, Vol. 18, No. 2. Vienna. стр. 97

исклучиво само да би ги осудил или одобрил низ своите вредносни позиции, сосема независно од степенот на нивната употребливост во процесот на реализација на едена или друга цел. Праксеологот меѓутоа проблемот на средствата го третира само околу тоа колку истите се адекватни или неадекватни на целта кон која тежат.”¹³⁶

Вредностите кои ја окупираат демократската јавност исто така се застапени и во исламската критичка мисла, па така Саид Катаб и Гери Бума идентификуваат неколку показатели за вредносна антиципација на исламскиот демократски светоглед: односот кон самото општество, односот кон другите и општествено - политичките услови што се неопходни за светски мир, меѓународни односи, формат и развој за благосостојба на луѓето и општеството.¹³⁷ Од друга страна пак, Муктедар Кан потсетува на различниот временски вокабулар и метамофрозите во приспапот кон дејствувањето на современите исламски движења, според кој првата генерација како Мавлана Мавдуди и Хасан Ал Бана се одликувала со егзалтиран исламски идеализам со цел етаблирање исламска држава и поредок, додека пак втората како Рашид Гануши и Неџметин Ербакан прагматично го прифатила демократскиот поредок како арена на своето политичко дејствување.¹³⁸ Ова ги потврдува нашите тези за неопходноста од двојниот - аксиолошки и праксеолошки дискурс како кохерентна целина во проучувањето.

¹³⁶ Nikola Milošević. *Marksizam i Jezuitizam*. Beograd: Beletra. 1990. стр. 60

¹³⁷ Sayed Khatab and Gary D. Bouma. *Democracy in Islam*. New York: Routledge. 2007. стр.29

¹³⁸ M.A. Muqtedar Kahn. “The Political Philosophy of Islamic Movements” In *Islam, The State and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*. Edited by Asma Afsarrudin. New York: Palgrave Macmillan, 2011. стр. 164-166

ГЛАВА 2 ИСЛАМСКАТА РЕЛИГИЈА И ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ

„Исламот е нашата целосна политичка одредница.“

Ајатолах Рухулах Хомеини

Обидот да се истражи едно политичко кредо кое е инхерентно проникнато и апострофирано од универзална религија не е нималку лесен, наивен или едностран. Аврамовите религии¹³⁹ покрај теолошките спиритуални концепции и теистичките постулати имаат и димензија на политичко уредување, претставуваат политичка историја и даваат насоки на општествено поведење релевантно за актуелниот контекст на нивно создавање. Уште повеќе што меѓусебниот каузалитет е мултидисциплинарен и изразен низ повеќе сегменти на општествено делување. Илузирно би било да зборуваме за одредена политичка идеологија без притоа сублимирано и лаконски да не го изведеме основното значење и елементарните контури на религиозната база на којашто се повикува.

Поимот ислам, му го должи своето потекло на арапскиот збор „слам“ што значи мир, чистота, покорност и послушност. Во религиска конотација овој термин има значење на послушност односно потчинетост кон Бога и кон Божјата волја и неговиот закон (шерџат) стипулирани во автентичната исламска книга Куранот. Терминолошки

¹³⁹ Терминот „Аврамови религии“ се однесува на монотеистичките религии кои потекнуваат од заедничкиот „прататко“ Аврам (Абрахам, Ибрахим) кој ревностно одбил да се потчинува на други божества освен единствениот Господ. Јудеизмот, христијанството и исламот се трите доминантни верски учења кои сметаат дека се директни и вистински интерпретатори и практичари на верата во еден Бог. Оттука муслиманите заедно со христијаните и евреите се гледаат себеси како склучувачи на „заветот“ со единствениот Бог, преку откровението обзнането во светите книги. Аврам исто така има и сибмолично - религиозна афирмација, но и линија на поделба помеѓу јудеизмот и исламот. Приказната за Аврам, неговата жена Сара и слугинката Хагар имаат значајно место во симболиката на сите три религии. Откако по долги години брак Сара не успеала да му роди дете на Аврам, го наговорила да ја земе кукната слугинка Хагар (од египетско потекло) како би обезбедил наследник. Хагар на свет го донела Исмаил (што на старо-еврејски значи „Бог те слуша“). После раѓањето на Исмаил, Сара зачнува и го раѓа вториот Аврамов син Исак (што на старо-еврејски значи „смеа“). Во знак на благодарност Бог бара Аврам да го жртвува својот син, како би ја тестираал неговата истрајност и верба. Ваквиот религиозниот наратив маркира линија на поделба околу тоа кое дете требало да биде принесено како жртва на Бога (Јахве, Елах, Аллах). Според евреите благодарноста требала да се искаже жртвувајќи го второто дете, односно првороденото од Сара – Исак, додека според муслиманите сакраментот требало да падне на товар на Исмаил. Приказната продолжува со нова линија на раздвојување, откако љубоморната Сара го наговара Аврам да ги протера слугинката Хагар и синот Исмаил. Аврам не одолеал на притисокот и им наредил на Исмаил и Хагар да заминат, притоа добивајќи големо ветување од Бога дека од Исмаил (како и од Исак) ќе направи татко на голема нација. Според исламската традиција, арапите и Пратеникот Мухамед се потомци на Исмаил. Според исламското учење Хагар и Исмаил се населиле во близина Мека, кадешто неколку години подоцна постариот син заедно со татка си Аврам ја изградиле Божјата кука – Каба. За време на ацилакот во Мека муслиманите со своите религиозни обреди, особено со вртењето и трчањето околу ходникот на Големата џамија, како и со пиењето вода од изворот Земзе (што значи „жуборење“) се сеќаваат на тешкотиите на Хагар и Исмаил, точно на местото на кое Бог им подарил извор со вода и ја угаснале нивната жед. Види повеќе за аврамовите религии кај Aaron W. Hughes. *Abrahamic Religions: On the Uses and Abuses of History*. Oxford: Oxford University Press. 2012. стр. 15-35

треба да се има предвид дека за муслиманите се неприфатливи поимите „мухамеданство“, според Божјиот Пратеник Мухамед, бидејќи какао што наведува Хамуде Абдулати тоа би имало сериозни импликации во однос на теолошката позиционираност. Така, муслините за разлика од останатите „изми“ не го обожуваат, ниту глорифицираат Мухамед на начин на кој тоа го прават христијаните, будистите, хиндуистите, марксистите итн.¹⁴⁰ Исламот како религија, вера (иман) означува обожување единствено на Аллах (Господ) и богобојазност (таква). Второ, муслиманите тврдат дека Аллаховиот Пејгамер (Божјиот Пратеник) Мухамед е печат на пророштвата, но сепак е човек со смртен карактер, исто какао и останатите Божји пратеници и веровесници кои ги почитуваат и кои се споменати во светите книги¹⁴¹ (вклучително и Куранот) – Адем (Адам), Нух (Ное), Ибрахим (Аврам), Муса (Мојсеј), Јусуф (Јосеф), месихот Иса (месијата Исус Христос) итн. Она што му дава дистинктивен карактер на исламот (според муслиманските тврдења) е неговата интернационалност во религиска конотација, бидејќи Мухамед, односно Божјата порака испратена преку него се однесува на целото човештво, за разлика од останатите пратеници во исламот (всушност истите кои се споменати во Стариот и Новиот Завет) кои се обраќаат само на еврејската популација.

* *Религиски верувања.* Неколку елементарни религиски, односно теолошки уверувања што го засегаат секој муслиманин се неопходни да ги наведеме, а кои како што ќе видиме во подоцнежните оддели имаат и политички импликации, особено како референтна точка по која се детерминира или креира политичката идеологија што е наш предмет на проучување. Значи муслиманите, да ја позајиме артикулацијата на горепосочениот автор имаат неколку фундаментални одредби на верување.

Прво, станува збор за верување во Еден Бог (Аллах)¹⁴², Врховен и Вечен, Бесконечен и Моќен, Милостлив, Сомилосен како демијург на сè што е на земјата, а ова верување бара покорност на Неговата волја и потпирање врз Неговата помош. *Второ*, верување во сите Божји пратеници без никаква дискриминација помеѓу нив. Сите со исклучок на Мухамед се третираат како национални или локални.¹⁴³ *Трето*, верувања во сите божји писма и објави, ангели (мелечи), судниот ден и ахирет (вечен живот). *Четврто*, безрезервно се верува на трансвременското знаење Божјо и Неговите планови, како и Неговата моќ да ги извршува плановите. *Петто*, верување дека сè што создал Бог има значење, како и дека животот има возвишена цел, преку физички потреби и материјални активности на човекот. *Шесто*, верување дека човековото битие ужива специјален статус над останатите познати битија поради рационалниот

¹⁴⁰ Хамуде Абдулати. *Исламот во фокус*. Превод Урим Р. Пошка. Скопје: Логос-а. 2015. стр. 30

¹⁴¹ Исламот какао религија ги наведува и останатите монотеистички книги Тевратот (Талмудот) и Инцилот (Библијата) како извор на своето учење, односно како Божја објава. Меѓутоа за муслиманите и исламската правна школа постои речиси консензус околу нивната актуелна неавтентичност, за разлика од Куранот кој што е единствена книга која го задржала својот облик и не претрпела никакви измени од објавата до денес. Од тие причини оригиналниот текст се изложува на арапски, а за преводот се употребува терминот „може да значи“, „би се превело“ или „на одреден јазик го има следново значење“. Види повеќе кај Хамуде Абдулати, *op. cit.* 2015, стр. 38-39

¹⁴² Според споменувањата во Куранот, Бог (Аллах) има неограничен број имиња, но на човекот му се познати 99 имиња (Најубавите имиња на Бог – Асма Ул Хусна) кои се наведуваат какао атрибути на Божјата еманација во Куранот.

¹⁴³ Хамуде Абдулати, *op. cit.* 2015, стр. 37-38

атрибут кој му е подарен од Бог. *Седмо*, една од суштествените теолошки верувања на исламот е дека човекот е роден ослободен од грев и од сите тврдења за наследна доблест (концептуално опозитно на христијанското повинување за „првичниот грев“), ниту пак некој се смета за одговорен сè додека не му се покаже вистинскиот пат. Исламот учи исто така човековата природа која ја создал Бог има повеќе добрина отколку зло и дека веројатноста за успешна реформа е поголема од веројатноста за безнадежен неуспех.¹⁴⁴ И конечно, муслиманот според сублимираните тврдења на Абдулати, верува дека Куранот е реч Божја, објавена на Мухамед преку ангелот (мелекот) Џибрил (Гаврил), а вистинскиот муслиманин прави разлика помеѓу Куранот и традициите на Мухамед (сунетот). Според ова, улогата на Мухамед била да го пренесе Куранот онака како што го примил, да го толкува и практикува во целина.¹⁴⁵ Оттука можни се контрадикции единствено во поглед на вториот извор, но не и на првиот бидејќи неговата автентичност не е оспорена од ниту еден муслиман или исламско учење.

Пред да ги изложиме историските генерални показатели и одредници кои ја етаблираа и зацврстија исламската религија, како и да го дефинираме концептот на политичкиот ислам како современа идеологија на политичкиот омнибус, треба да посочиме уште неколку исклучително важни морални компоненти кои се наведуваат како суштинска етичка парадигма исламот како религија, односно верувањето (иманот). Тука се вбројуваат: наредување добро и одвраќање од зло, љубов кон Аллах и Пејгамберот, предност на вистината, смирена и култивирана конверзација, редовно извршување на молитвите (намазите), постот (савт), религиската такса (зекатот) и сл. Политичкиот ислам, оттука како модерна идеологија се базира на овие вредносни ориентири, им дава своја суштина, значење, интерпретација и облик низ неколкукратна призма. Заложбите и степенот на ангажираност кон истите, во иднина ќе стане предмет на политички (не само религиски) раздори, делувања и правни интерпретации (фикх).

2.1. ИСТОРИЈА НА ИСЛАМОТ

Кога зборуваме за историјата на исламот и тука мора да направиме една сериозна дистинкција. Според исламот не може да се говори за настанување или појава на исламот, бидејќи согласно исламските религиозни одредби исламот е стар колку и самото човештво, односно настанувањето на светот. Муслиманите не веруваат дека исламот е воспоставен од Мухамед, туку е само обновен од него во последната етапа од религиската еволуција. Абдулати го пренесува исламскиот постулат кој тврди дека оригиналниот основоположник на исламот не е никој друг освен Бог лично, а датумот на основање на исламот оди наназад сè до првиот човек Адем (Адам)¹⁴⁶. Сумирано, исламот постоел во една или друга форма од настанокот на светот односно од метафизичката и спиритуалната претстава за Бог.

¹⁴⁴ Исто така, стр. 43-48

¹⁴⁵ Исто така, стр. 52-53

¹⁴⁶ Исто така, стр. 31

Имајќи ги предвид горенаведените религиозни констатации, ние тука зборувајќи за „појавата и развојот на исламот“ ќе ги анализираме во прв ред политичкото, општественото и етичкото дејствување на Мухамед и неговите асхаби (пријатели), како и прашањата поврзани со калифатот (државата на наследниците на Божјиот пратеник). Оттука може да кажеме дека исламот е најмлада светска универзална монотеистичка религија чии почетоци датираат од средината на VI век по Христа. Треба да констатираме дека за целото време на Мухамедовото дејствување (религиозно, општествено и политичко) постојат бројни извори или докази, од причина што истите биле запишувани, а во историјата се означуваат какао хадиси (записи за практиката - сунетот и говорите на Аллаховиот пратеник). Со хадисите ќе се занимаваме подоцна какао извор на политичкиот ислам, а тука ги напоменуваме во конотација на методолошкото оправдување.

Според тврдењето на Бејтула Демири јадрото на елаборацијата на исламската религија како политичка парадигма опфаќа неколку елементарни принципи, кои за момент ги начнавме и погоре. Така, првиот е Техудит (монотеизам), односно верување во еден Бог, што според оваа призма самиот Аллах е суверен на моќта. Втората линија на таквата парадигма е Рисалетот, односно позицијата на пратеникот Мухамед, неговото автентично пророштво како Алахов Пејгамбер. И трето, најексплицитниот политички моментум е отсликан низ Калифот (намесништво, претставништво).¹⁴⁷

Слободно може да констатираме дека со проучувањето на сегменти на историјата на исламот, ние воедно ја проучуваме и еволуцијата и историјата на исламската политичка мисла. Герхад Боверинг со право констатира дека исламската политичка мисла ги следи диферентните исламски позиции што се развиваа за време на политичката експанзија изминатите 14 века. Исто како што исламската историја ја задржа својата својата традиција, воедно постојано преобликувајќи ја својата внатрешна култура во текот на експанзијата, таа исто така овозможи задржување на централните прашња околу политичките принципи за време на различни стадиуми на еволуција. Таа во себе никогаш не вклучи дуализам од западен тип изразен низ Христовата фразеологија „На Бог – божјото, на Цезар – цезаревото“, односно помеѓу цивилното и религиозното, духовно и световно или секуларно и религиско. Разните форми и облици на управување, односно на власт и авторитет, лојаност и моќ изложени се на голема разновидност во исламскиот свет.¹⁴⁸ Оттаму ние ќе се ослониме пред сè на политичките параметри на исламската историја и ќе ги нагласиме најзначајните контури кои ја обликуваат политичката историја на исламот. Појавните облици и манифестации имаат значајно влијание бидејќи истите служат какао репер на политичка идеологија во егзалтирано - утописка смисла, посакуван идеален уставно - политички поредок или извор на конфликтни расправи и превирања како во самата исламска политичка идеологија, така и во муслиманската географска сфера.

¹⁴⁷ Бетула Демири, *op. cit.* 2009. стр. 21-22

¹⁴⁸ Gerhard Bowering, *Islamic Political Thought: An Introduction*. Edited by Gerhard Bowering (Introduction). Princeton: Princeton University Press. 2015. стр. 4

А) Појавата на Мухамед и етаблирањето на Мединската држава

Исламската религија се појави во време кога арапскиот полуостров беше политички и општествено поделен, а економски во стагнација со значителни влијанија и зависност на соседните држави. Мухамед (што на арапски значи „високо возвишен“) бил роден околу 570 година од н.е. во Мека. Уште од млад останал без своите родители и започнал да се занимава со трговија. На тој начин, патувајќи имал можност да се запознае со христијанството, јудеизмот и источните религии. Куранот (што на арапски значи „гласно читање“) е порака којашто етапно и сукцесивно (за разлика од останатите свети книги) директно му била испратена од Аллах преку мелекот Џибрил (Архангел Гаврил) во ноќта „Лејтул Кадр“ – ноќ на силата и совршенството, во пештерата Хира на планината Џабар Ал Нура, а која се однесува на целиот човечки род и содржи сет на универзални етички принципи, како и серија општествени, економски, воени и политички норми и консеквенции. Динамиката на негово ширење ја следи траекторијата на перманентна прогресија почнувајќи од мала група поддржувачи во Мека, па сè до етаблирање на држава со заземањето на Каба и Мека.

По почетокот на примањето на објавата започнува периодот на исламскиот религиски, општествен и политички активизам. Помеѓу првите личности кои го прифатиле исламот спаѓаат Хатица (сопругата на Мухамед, сточарски сопственик), Абу Бакр (близок пријател на пратеникот Мухамед), неговите посвоени деца Зејд и Али, Сад ибн Ебу Векас (идниот освојувач на Персија), Зубеир Ибн Аврам (исто така роднина на Пратеникот и неговата сопруга Хатица), Талха (познат по своето херојство), Абдурахман ибн Авф (богат трговец од Мека), како и Осман ибн Афин (подоцнежн калиф на исламската држава, од моќното емевијско семејство). Пратеникот во третата година од својата мисија успеал околу себе да собере група приврзаници, особено робови и сиромашни лица, па охрабрен од таквиот успех презел нови мерки и почнал јавно да го проповеда Исламот. На еден состанок со неговите роднини го обзнанил неговото божјо пратеништво и ги повикал да ја прифатат новата вера.¹⁴⁹ Но речиси сите само премолчено му давале одобрение за таквите активности, а единствен ревносен поддржувач на неговата мисија бил Али, подоцнежн зет за неговата единствена преживеана ќерка Фатима. Значаен импулс и охрабрување за натамошниот тек на исламските активности имало и преминувањето на Омер ибн Хатаб во ислам, подоцнежн трет калиф и единствен асхаб кој откако за некое прашање ќе се обрател до Мухамед стигнувало Куранска објава онака како што индицирал со прашањето. Тој важел за авторитетен и угледен жител на Мека, кој по првичните обиди за убиство на претеникот Мухамед се преобратил во ислам откако неговата сестра и зет го прифатиле Мухамед како Божји Пратеник. Според Томас Арнолд ова ги поттикнало муслиманите да заземат посмел став, веровесникот да ја напушти куќата на Еркама, а муслиманите јавно да го практикуваат намазот (молитвата) околу Каба.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Томас Арнолд. *Историја на исламот: Текови на мисијата*. Превод Фатмир Ковачи. Скопје: Логос-А. 2009. стр.22-23

¹⁵⁰ Исто така. стр. 27

Првите муслимани се соочуваат со терор и континуиран притисок за откажување од нивното религиско учење. Курејшиите, племе на кое припаѓал Мухамед (од родот Бену Хашим) поседувало значајно економско и политичко влијание на арапскиот полуостров, а Мека како централно место на трговската размена и соработка овозможувала значаен извор на ресурси и економска моќ. Учењето кое Мухамед започнал да го шири, а коешто значело раскинување со тогашниот политеизам и култ кон божествата Менат, Лат и Уза, како и континуитет со традициите на еднаквост, правда и чесност, за брзо време привлечно поддржувачи помеѓу сите слоеви од населението и претставувало сериозна опасност за привилегиите и положбата на племенските старешини и великодостојници. Поради таквите состојби принудени се да го напуштат центарот Мека и да се преселат во Медина, односно да го прифатат повикот на жителите на Јесриб (подоцна наречена Медина што на арапски значи „градот на Пратеникот“) Мухамед да биде нивни поглавар и балансиер на меѓуплеменските поделби и нетрпеливости. Оваа преселба има значајно место и улога во исламската историја, наречена Хиџра, според која не само што се смета времето и исламскиот календар, туку според Тарик Куленовиќ претставува премин од родово - племенско општество во религиско.¹⁵¹

Хронолошки се идентификуваа неколку есенцијално - генерални одредници за муслиманската заедница кои ја следат нивната политичка и воена динамика во односите со Мека, општествен живот и секако перманентна религиска фундираност на секој потег на Пратеникот на овој план. По хиџрата во 622 година по Христа значително се влошуваат и онака антагонистичките односи помеѓу Курејшиите во Мека и следуваат серија воени судири: Судирот кај Бедр 624 г. кадешто муслиманите издејствуваат победа со „Божја помош“ и „инволвирање на мелеци (ангели)“ во самата битка; Тешкиот пораз на муслиманите во битката кај Ухуд (во близина на Медина) во 625 г., при што еврејските племиња Најзир и Кајнук се протерани поради соработка со непријателот; Фамозната битка на ендеците (Хендек битката) кадешто муслиманите им нанесуваат тежок пораз на Меканските политеистички племиња (мушриците) и вршат егзекуција на мажите од еврејското мединско племе Курејзи поради соработка со непријателот; Од дипломатските напори и заложби на Мухамед потпишан е договорот на Худејбиј помеѓу Мека и Медина во 628 година. Оттогаш на Мухамед се гледа во политичките кругови како на влијателен и најмоќен човек во Арабија и воедно привлекува многу арапски племиња на негова страна. И конечно, по прекршувањето на договорот од Худејбиј исламската држава ја напаѓа Мека и Мухамедовата војска навлегува во градот и Каба. Меканците го признаваат поразот и доброволно ги отвараат градските порти без пролеана крв. Мухамед пак од друга страна не ги присилува жителите на Мека да го прифатат исламот.¹⁵² Со тоа и официјално шеријатот, односно фикхот станува важечки лелислативен поредок, а цахилиетот („незнаење и заблуда“ пред појава на исламот) останува во историјата.

Политичките импликации се видливи уште од самиот почеток на делувањето на Мухамед и неговите асхаби (пријатели, следбеници). Додека христијанството и

¹⁵¹ Tarik Kulenović. op. cit 2008, стр. 29

¹⁵² Karen Armstrong. op.cit. 2008, стр. 17-18

будизмот останале да егзистираат на веќе фундираните држави, исламот уште на самиот почеток престствувал држава. Мухамед во Јесриб конституирал држава (според одредени автори конфедерација), базирајќи се на т.н. Мединска повелба или Медински устав. Вториот елемент на политичката заснованост видлив е низ серијата воени операции и дипломатски активности коишто Пратеникот Мухамед го одликувале низ текот на целиот свој живот (битката на Бедр, битката на ендеците, повиците за прифаќање на исламот до византискиот цезариус Хераклиус, персискиот шах Шарл II, негусот на семитската Етиопија и сл). Третиот особено значаен елемент е видлив во откупување на робови нивно преобратување во ислам и описменување (меѓу кои и Билал, првиот муезин на адханот - повикувач на молитва) што за тогашното арапско општество било невиден преседан, особено апострофирајќи ја и еднаквоста на сите луѓе без разлика на расната припадност или социјалното потекло.

* *Мединската држава и повелба.* Од особено значање се фундаменталните принципи на Мединската држава. Нејзните политички постулати често во исламската идеологија се основа за различни идеали или пракса за обликување или функционирање на поредокот во современ дискурс, а дел од нејзните принципи се користеле како легитимизациона база за историските исламски владетели. Кога Пратеникот Мухамед се доселува во Јесриб 623 година, склучува договор (повелба, устав) со кој меѓусебно се уредуваат правата и обврските со градот кој неколку децении ќе биде центар на новата држава на чело со ресулахот. Луај Сафри и Ибн Хашим сметаат дека станува збор за првиот пишан устав во светот. Всушност Мединската повелба (Сахифету ел Медине)¹⁵³ структурно регулира два типа односи, помеѓу мухаџириите (муслиманските доселеници во Медина од племето Курејши) и енсариите (жителите на Јесриб кои го помагаат Пратеникот и го примаат исламот), и следно, помеѓу верниците муслимани (мукмини муслимин) и еврејските племиња (Ауфци, Харисци, Џушемци, Неџраци, Амр, Евци и Набитци), а по извршената прва дипломатска мисија и помирување помеѓу спротиставените племиња во врска со поделба на воениот плен (Мирот од Акаба во 621 година), изградбата на првата џамија (Месџид ал Куба) и извршениот попис на населението.

Мединската повелба содржи четири дела, односно 72 члена. Првиот дел (од член 1 до член 25) се однесува на внатрешната организација на така воспоставениот умет, како и одредбите од член 11 од член 25 кои се однесуваат на односите помеѓу племињата (односно на консоцијалните принципи) кои почиваат врз начелата на меѓусебно помагање, добродетелство, посветеност, доверба, богобојазност, меѓусебна заштита, толеранција, соработка, правда, еднаквост, заедништво и мир. Вториот дел (од член 25 до член 53) се однесува на правата и обврските на еврејските племиња во исламската држава, при што се гарантира слободата на вероисповед и ширење на верата, правото на заштита на имотот и безбедноста, како и можноста за учество во одбраната со сразмерна поделбата на трошоците, а муслиманите и евреите се поединечно одговорни за своите грешки, не сносејќи одговорност за грешките на другата заедница. Третиот дел (од член 53 до член 64) дава опис на исламското

¹⁵³ Constitution Society: Khilafah Al – ‘Alam – al – Islami, *Full text of the Medina Charter*.
<http://www.constitution.org/cons/medina/macharter.htm>

општество промовирајќи добрососедски односи и право на приватност. Последниот, четврти дел (од член 65 до член 72) пак всушност претставува преодни и завршни одредби коишто ја дефинираат облигаторноста на самата Повелба.¹⁵⁴

Мединската повелба содржи серија фундаментални принципи кои ја детерминираат нејзината правна, политичка, интер - религиска и општествена димензија, а како најимпозантни категории се референцираат: единството на исламскиот умет и отфрлањето на поделбата по било кој основ; еднакви права на членовите на уметот; заедничко спротиставување на насилството, гревовите и непријателството; борба против сите кои го уриваат поредокот; заедничко одлучување во врска со односите со непријателот (војна или мир); овозможување сигурност и заштита на немуслиманите - сограѓани кои се определиле за мирен соживот, при што забранета е неправда и напади кон нив, како и нивно право на слободно практикување на верата и располагање со сопствениот имот; обврска за плаќање даноци подеднакво на муслиманите и немуслиманите; заедничко учество во одбраната на државата; индивидуализација на казната и кривичната одговорност; слобода на движење во и вон државата, како и взаемна соработка и богобојазливост.¹⁵⁵

Б) Калифатот, расколот (фитнахта) со шиитите и исламските династии

Пратеникот Мухамед во 623 година ја освојува Мека и неговата држава веќе има значајно влијание во меѓународните политички односи. Сè до неговата смрт истата претставува титулар на светото место (кибла) и се проширува на целиот арапски полуостров. По смртта на Пратеникот Мухамед во 632 година младата исламска држава се соочува со прашањето за нејзиниот нов лидер. Последниот говор на Мухамед на брдото Арафат го отвора прашањето на различната интерпретација околу неговиот наследник (калиф). Според енсариите, како угледни и респектабилни граѓани власта требала да припадне помеѓу некој кој сами би го избрале, додека пак мухаџириите инсистираат власта да остане кај племето Бену Хашим на кое припаѓал ресулахот (Божјиот пратеник Мухамед). Од трета страна пак, групата приврзаници околу Али (неговиот внук и зет за единствената ќерка Фатима) сметала дека власта треба да остане во семејството на Мухамед, како единствен легитимен наследник на Мухамед.

* *Четириите правоверни (рашидун) калифи.* По горе опишаните собитија сепак преовладува компромисот помеѓу мухаџириите и енсариите и за прв калиф консензуално е избран еден од најверните асхаби на Пратеникот Мухамед, Абу Бакр Ибн Аби Кухафа (Абу Бакр - Ас Сидик, односно оној што има моќ да расудува за вистината, титула со која го одликувал Мухамед). Неговото владеење (632 - 634 година) е релативно кратко и се одликува со стабилизација на младата држава, како и сузбивање на побунетите племиња кои го оспорувале неговиот владеечки легитимитет и отпаднале од исламот (ридах). Резултат на неговото речиси две и пол

¹⁵⁴ Fondacija Alast: Centar za naučnu i kulturnu afirmaciju. *Medinska povelja: Prvi ustav na svijetu*. 18. Novembar 2016. <http://fondacija-alast.com/medinska-povelja-prvi-ustav-na-svijetu/>

¹⁵⁵ Ibid

годишно владеење е освојувањето на Ирак и Шам (Сирија) и интегрална контрола на целиот арапски полуостров.

Вториот калиф е еден од најхрабрите Мухамедови асхаби и личност со голема харизма во тогашниот исламски свет. Омер ибн Хатаб (634 - 644 година) претставува една од најмаркантните личности во исламската политичка и воена историја. Избран по сугестија од првиот калиф Абу Бакр, Омер успева да ги продолжи освојувачките мисии и походите резултираат со територијална експанзија на Дамаск (635 година), Ерусалим (637 година), Персија и нејзината сасандинска династија, како и Египет и Сирија. Како негова заслуга во исламскиот свет се препишуваат воспоставување експлицитни прописи за централните институции, т.е. судски систем (кадии), правото на воена поддршка (диван), етаблирањето на воените групации (амсар), продлабочено регулирање на односите со немуслиманите (односно христијаните од новоосвоената Сирија) познати како заштитници (зимии), како и серија одредби од кривичната и граѓанската сфера (сметањето на времето по Хиџра, казнување на пијанството и блудот, односно прелјубата). Спред Некрез Смаилагиќ станува збор за генијален политички лидер, којшто на шареноликата и дивергентна општествена структура успеал да ѝ даде единствен и унитарен карактер во младата исламска држава.¹⁵⁶

Третиот калиф Осман ибн Афин (644 – 656 година) води потекло од најугледното племе кај Курејшиите, Емевиите. За време на Пратеникот Мухамед имал верски задолженија околу Каба, и бил знаменосец во бројните битки и кампањи на мединската држава. Станува збор за еден од десетмината Мухамедови асхаби кои за време на животот на Пратеникот им е ветен џенетот (рајот). Неговата политичка кариера сепак се одликува со релативно слаб квалитет и покрај конечното покорување на персиската сасадинска династија и Ерменија, како и навлегувањето во Нубија, Мала Азија и западните делови на средоземието кои ја окончуваат превласта и влијанието на Византија во овој регион. Сепак обвинувањата за непотизам, резултираат со негов атентат од страна на побунениците од Египет, Куфра и Бахра, како и некои мухацири и енсарии.

По убиството на третиот калиф Осман, единствениот крвно поврзан асхаб со ресулахот, Али ибн Ебу Талиб (656 – 661 година) ја презема власта. Неговата побожност и лојалност кон исламската држава и калифатот, како и неговата младост и покрај многубројните сугестии и притисоци не му дозволиле претходно да застане на чело на мукмините (правоверните). Групацијата околу него го третирала како единствен вистински наследник на Пратеникот Мухамед. Али се смета за првиот маж што го примил исламот и учествувал во сите походи на Пратеникот Мухамед, а неговата храброст и ингениозност била респектирана и од трите дотогашни калифи. Сепак политичката грешка што го чинела живот е условена од неговото политичко неискуство. Имено и покрај тоа што биле иднетификивувани убијците на Осман Ибн Афин, сепак не ги санкционирал со ликвидација, за што хариџиите¹⁵⁷ го обвиниле за

¹⁵⁶ Nekrez Smailagić. op. cit. 1990, стр. 462

¹⁵⁷ Хариџиите (што етимолошки означува „бунтовник“, побуненик“) се една од најстарите секти во исламот. Првостепено припаѓале на група поддржувачи и апологети на легитимитетот на Али и неговото семејство за лидер на исламскиот свет (уметот). Но по серија сериозни морални декаденции, како и политичките интриги и инсинуации кои ја следеле младата Мединска држава, решиле да делуваат со

предавство. По поразот во битката кај Басра, т.н. камилска битка на здружената војска против Али составена од Зубер, Талх и една од омилените жени на Мухамед – Ајша, тројца хариџии донеле одлука да се убијат калифот Али, како и намесниците Муавли и Амр Ибн Ел Ас, но сепак атентатот успеал единствено врз внукот и зетот на Мухамед, во зората на сабах намаз (утринска молитва) 40 година по Хиџра.

* *Фитнахта со шиитите*. Расколот (фитнахта) кој веќе бил евидентен во исламската држава ја доживеал својата кулминација по убиството на Али. Намесникот од Сирија Муавли сè повеќе ја зголемувал својата политичка и воена моќ во рамките на Калифатот, а новото седиште на државата - Куфра ја губело својата доминација поради нерешителноста на Али. Сепак поддржувачите на Али сметале согласно постојната арапска традиција на пренос на дел од карактеристиките и имотот на машките членови на семејството, дека истиот како внук и зет на Пратеникот Мухамед се одликува со посебни карактеристики подарени од Аллах. Него го третираат како Вали Аллах (миленик на Господ, поврзан со мистична блискост и пријателство). Шиитите во Али гледаат трократна идентификација: имам, воен лидер и светлост.¹⁵⁸ Муслиманите кои се противеле на калифатскиот концепт на владеење и протежирале династиски образец на управување концентриран во рацето на потесното Мухамедово семејство се нарекле припадници на партијата на Али (шија – Али, шиити). Антоганизмите помеѓу Куфра и новото седиште на Емевијскиот калифат на чело со Муавли привремено биле ставени „мирување“ поради ретерирањето на првиот син на Али – Хасан кој дозволил власта да остане кај сирискиот намесник. Но кога неговиот внук Хусеин станува лидер на својата групација анимозитетот има крвав интензитет и финиш. Имено, наследникот на Муавли, неговиот син Језид бара политичка лојалност на новата власт (беса), а мнозинството од шиитите тоа го третираат како провокација и воените судири повторно се активираат. Охрабрен од политичката и воена поддршка за ретронизација, Хусеин од Куфа тргува кон Дамск (новото седиште на исламскиот калифат), при што е пресретнат и убиен во близина на Кербала во 680 година. Оттука, Хусеин се смета како шеhid (маченик) во исламот, сите шиитски секти го третираат како легитимно неговото имамство, а воедно денот на Ашура (денот на страдањето на Хусеин, десетиот ден од првиот месец Мухарем во исламскиот календар¹⁵⁹) значаен религиски и политички празник.

акутна политичка реторика, атентати, убиства, нетолерантност, фанатизам, ексклузивност итн. Ортодоксна причина за нивната сегрегација претставува спогодбата којашто Али ја направил со Муавли после битката кај Сифин 648 година и покрај издвојуваната победа. Аргументацијата на хариџиите се состоела во тврдењето дека човековата арбитража (тахким) е несвојствена за исламот, а Аллах с.а.в.т. е единствениот судија и одлучувач. Многу често современите радикални исламски групации пежоративно се нарекуваат во муслиманскиот свет хариџии, а многумина од нив пак и не кријат дека ја следат таквата идеологија како легитимациска база и водич за своите активности. Види повеќе кај Siti Zubaidah and Zulkifi M. “Doctrine and Thought of Khawarij and the Implications in Present Context” In *International Journal of Applied Engineering Research*. Vol. 11, No. 6. 2016. стр. 4247-4251

¹⁵⁸ Tarik Kulenović. op. cit. 2008, стр. 34

¹⁵⁹ Исламскиот календар има дванаесет месеци, а го воспоставил Мухамед укинувајќи го Наси календарот, односно одреден е во Куранските ајети [Сура 9, Ет-Тевбе (Покајание): 36-37]. За разлика од грегоријанскиот и јулијанскиот календар кои се соларни, исламскиот календар е лунарен, а годината има околу 354 дена според траекторијата и временската обиколка на месечината околу земјата. Месеците содржани во истиот по редослед се: 1. Мухарем, 2. Сафер, 3. Реби – Ул –евел, 4. Реби – Ул-ахир, 5. Џумаде – л-ула, 6. Џумаде – л-ухра, 7. Реџеп, 8. Шабан, 9. Рамазан, 10. Шевал, 11. Зу –л-каде, 12. Зу –л-

Но ни шиизмот како религиско-политичка доктрина во рамките на исмот не останал имун на внатрешни поделби. Шиитските деноминации се концентрирани околу наследникот на Мухамед, односно легитимитетот на имамот, а своја артикулација изразуваат преку нумерацијата на истите. Така главните гранки признаваат пет, седум и дванаесет имами. *Зејдистите* легитимизираат пет наследници, а од останатите се сепарирале по правнукот на Али, односно внукот на Хусеин – Зејд. Верувале дека секој кој сака да го изложи своето право на имамот тоа треба да го докаже и да се бори за него, како би постанал легитимен имам. Први од шиитските династии формирале држава во Таберистан на Каспиското море во 864 година, а втората зејдиска држава е основана во Јемен 803 година. Септистите односно *исмаилите* се поделиле со дванаесетистите или „итна ашарија“ околу прашањето кој го наследил шестиот имам Џафер Ал Садик во 763 година. Исмаилиите завршуваат со синот на Ал Садик, Исмаил кој бил предодреден да постане имам и да го наследи својот татко, но починал и тоа никогаш не се случило. Формирале милитантно суфиско револуционерно движење против калифатот. Од друга страна пак поддржувачите на доктрината *итна ашарија* смета дека постојат дванаесет легитимни наследници на Пратеникот Мухамед. Дванаесеттиот и последен имам Мухамед Ал Мунтазир (Мехди) „исчезнал“, „се сокрил“ во 874 година како дете, а ќе се врати повторно паралелно со враќањето на месихот Иса (Исус спасителот) и ќе воспостават исламски поредок на правда и вистина непосредно пред „Судниот ден“.¹⁶⁰

* *Емевскиот калифат*. Емевиите како што напоменавме биле моќно, богато и угледно семејство во арапскиот свет. Наследникот на третиот калиф Осман, неговиот роднина Муавли ја оспорил власта на Али и седиштето го преместил во Дамаск. Откако неговиот син Језид го ликвидарал политичкиот потенцијален ривал и најголема закана, Хусеин (од семејството на Мухамед), започнува ерата на емевијскиот калифат, а политичката димезнија на исламот добива ексклузивитет за арапските племиња, што на флагрантен начин се прекршуваат религискиот и морален антинационалистички корпус кој дотогаш бил пракса за династиски неискусните арапи. Серија значајни и импозантни настани ја карактеризираат деветдецениската династија од Дамаск (661 – 750 година), што уште еднаш во спортивност со тогашната традиција од избрани владетели прераснуваат во апсолутистички монарси, а тука би ги вброиле: задушувањето на шиитските и харициските буни во Медина и Ирак, како и убиството на Ибн Ал Зубејр, од страна на Абдулмелик, а како резултат на таквите поделби (фитнах) развивање на серија фракции во Басра, Медина и Куфра во 690 година; довршувањето на џамијата на куполи во Ерусалим, освојување на северна Африка (Магреб) и кралство во Шпанија (Андалузија) од страна на калифот Ал Велид 705-715 година; дегенерирани, изопачени и насилни владеења на калифите Омер II, Језид II, Хишам I итн.¹⁶¹ Политички потреси и локални резистентности ја зафаќаат Емевиската

хице. Од сите нив најпознат и свет е деветиот месец - Рамазан, при кој муслиманите се обврзани да постаат.

¹⁶⁰ John L. Esposito. *Što bi svatko trebao znati o islamu*. Prevod Nevad Kahteran i Ivan Koprek. Zagreb: Religijski niz. 2003. стр. 60 - 61

¹⁶¹ Karen Armstrong. op. cit. 2008, стр. 21-22

држава, а меѓу позначајните предводници на таквиот отпор се појавуваат Абасидите чиишто атак на Дамск бил неминовен.

* *Абасидскиот калифат*. Абасидите водат потекло од чичкото на Пратеникот Мухамед - Менсур, а ако основоположник на нивниот речиси шестековен (750 – 1258 година) калифат се смета Абас Ибн Абд Ал Муталиб кој како предводник на големата побуна против Емевиите го симнува од престол и последниот нивни владетел Мевран II. По масакрот кај Куфа врз емеvisкото семејство (752 година), како и убиството на видни шиити (под чиешто знаме дотогаш војувале и самите абасиди против емеvisкиот режим) од страна на калифот Џафер Ал Менсур во 775 година, престолот се сели во Багдад, а државата добива еклатантен облик на апсолутистичка монархија по европски параметри. Абасидскиот калифат под водство на Ал Махди (775 - 785 година) од своја страна го етаблира фикхот (исламски правни студии), а воедно дозволува и пиетизам во исламските религиозни учења, кои се акомодираат и адаптираат во целост со така воспоставениот апсолутен систем на владеење и управување.¹⁶² Континуитет и кулминација на таквите процеси абасидскиот калифат доживува за време на калифот Харун Ал Рашид, а образованието, науката и уметноста доживуваат процут, паралелно со поттикнувањето на собирањето и систематизацијата на хадисите (записи од праксата на Пратеникот Мухамед) со што фикхот, како составен дел на шеријатот добива кохерентна димензија. Но и покрај афирмативниот општествен развој, калифатот е соочен со внатрешни нестабилности и побуни (шиитска, андалузиска, харициска), а по калифите Ал Мунтасир, Ал Мустаин, Ал Кахир и Ал Радиј истите ја губат својата политичка моќ, нивното влијание е симболичко и строго редуцирано, а реалната управувачка сила е деконцентрирана на локалните (регионални) великосповственици кои воспоставуваат свои династии. Државата е разорена со продорот на Монголите во 1258 година.

* *Исламските (локални) династии*. Слабоста на калифатот и единствениот политички поредок е обратно пропорционална со порастот на регионалните и локални династии кои умеат да наметнат сопствен систем на владеење, а лојалноста (бесата) кон актуелните владетели во Багдад е сведена на релиозна должност и традиционална формалност. Така, во еден кус временски период се диференцираат неколку влијателни моќници, основачи на династии кои играат важна улога во историјата на исламскиот политички систем.

Првата династија што би ја издвоиле се *Фатимидскиот исмаилитски (шиитски) калифат*, основана од Абдулах Ел Махди Билах, за кого шиитите сметале дека како роднина на Хусеин е потомок на Фатима, па оттаму ја присвоиле и титулата калифат, со седиште во Каиро. За периодот од нивното основање во 908 година па сè до крајот во 1169 година постојано е во тензии и судири со абасидите и турските платенички трупи од дворот во Багдад. Исто така познат е калифот Хаким кој ригидно ги прогонувал и сепарирал евреите и христијаните. Крстоносните војни ја елиминираат егзистенцијата на оваа династија, а угледот и повторната контролата на исламскиот свет на тие простори ја враќат Зенгидите, па Бахри (подоцна Буџари) династијата

¹⁶² Ibid

основајќи го *Мемлучкиот султанат* (1250-1517 година) кои се одликуваат со силна војничка каста и рента на феудалните поседи.

На границата со Европа на Пиринејскиот полуостров и Гибралтар се развива Алмохадската династија или *Мухавидскиот калифат* и егзистира во периодот 1121 – 1269 година со седиште во Маракеш и Севиља. Во текот на своето владеење ја имале заземено цела северна Африка до Египет, како и Ел – Андалуз (Андалузија, т.е. Иберија во Шпанија). Нивниот крај и пораз на Мухамед Ел Насир од страна на обединето кралство на Кастиља и Арагон на чело со кралицата Изабела (подоцнежна агрегација Шпанија) го започнува и прогонот на муслиманите од Пиринејскиот полуостров. На другата страна на исламските географски граници Могоулскиот султанат и Сафавидскиот султанат доживуваат процут следејќи ги постојаните судири со емирите од Месопотамија, односно залезот на Абасидите. *Сафавидскиот султнат* (861- 1003 година) своето име го добива по персискиот освојувач и основоположник Лакуб бин Лајс ас Сафави кој како гувернер на провинцијата (вилаетот) Заранца се издвоил од врховната власт на Багдад, а значајно придонесува за развојот на културата и образованието во Персија и денешен Авганистан и делови на Пакистан. *Могоулскиот султанат* (1526 – 1540 и 1555 – 1857 година) пак исто така се вклопува во сликата на т.н. победоносен ислам а нејзниот основач Бабур, кој и онака бил во сродство со некогашните монголски цареви, како ренегат од воениот судир помеѓу Сафавидите и Узбеките политички профтирал етаблирајќи моќна империја на северот од индискиот полуконтинент со политички формат и уредување како на монголската империја од времето на Тимур славниот. Иако неговата држава не траела долго поради постојаниот судир со авганистанските емири, сепак најеминентниот Бабуров наследник Хамајун успева да ги сузбие сите немири и да ја обнови династијата.¹⁶³ Следејќи ја традицијата на наследни монархии, неговиот син Акбар во потполност го зацврстил интегритетот на Могоулската држава во Индија и станал неоспоруван владетел на царството, притоа ослонувајќи се на старите монголски традиции на воено - политичка концентрација на моќ кај канот или султанот и успешно интегрирајќи ги во самата држава разните религиски неисламски групации како Хиндуисите, Пунџабите, Малвите и Деканите. Имено, муслиманите биле владеечко малцинство во земја во која ниту една власт не се обидувала да наметне релиска хегемонија.¹⁶⁴ Во VIII и XIX век могоулското царство ја губи својата доминација и улога како последица на британските колонијални политики, а по големата индиска буна во 1857 година, британците воспоставуваат своја колонијална управа која трае до првата деценија по Втората светска војна.

* *Отоманското царство* (1299 - 1922 година) заслужува особен интерес бидејќи неговата присутност на територијата на Европа, односно Балканот значително ги интензивира односите помеѓу западот и „Големата порта“, притоа често дожувавајќи падови и подеми. „Камшикот на Европа“ како често се именува во политиколошките и историските кругови води потекло Осман, муслимански емир во Мала Азија, а почетокот го карактеризираат постојани воени судири со Византија. Генерално историјата на Отоманската империја е поделена на шест периоди. Првиот,

¹⁶³ Ibid, стр. 205

¹⁶⁴ Ibid

почетокот и водигнувањето (1299 – 1453 година) за време на владеењето на султаните Осман, Орхан, Мурат и Бајзит се одликува со засилена територијална експанзија на Балканскиот полуостров, привремен интересум и преместување на престолнината од Бурса во Едрене. Следниот период раст на империјата (1453 – 1550 година) започнува по освојувањето на Константинопол (подоцна наречен Истанбул) во 1453 година од страна на султанот Мехмед II Фатих (Освојувачот) и исполнувањето на Мухамедовото пророкување дека главниот византиски град ќе биде освоен од муслиманите, а од владеењето на султанот Селим I Јавуз (Силниот) почнуваат да ја носат и титулата калиф, емир ал мукмин (водачи на правоверните) и шејх ул - ислам (регулатори на исламски прашања и чувари на Мека и Медина). Третиот период познат како и трансформација на османскиот султанат (1550 – 1700 година) својот зенит го достигнува за време на Сулејман II Величенствениот, повторното воспоставување на тимарско - спахискиот систем, модернизација на бирократијата и зачестеното големо влијание на жените во политика, односно империјалниот харем. Следно, периодот на стагнација и реформи (1700 – 1827 година), започнува ера на децентрализација, укинување на старите министерства на Големата порта, реформи во администрацијата и армијата (т.н. Низам Цедид – Нов поредок), егзекуција на јаничарскиот корпус, а проследен со постојан притисок на големите европски сили за понатамошни отстапки и реорганизација на сметка на народите во состав на империјата. Периодот на реформи на отоманското царство (1827 – 1908 година) е петтата фаза, односно ерата на конституционализмот, милет системот и реорганизација (танзимат) за време на султаните Абдулмецит, Абдулхамид I, Абдулазис и Абдулхамид II (крвавиот сулан) под притисок на Источната криза, мировните договори со Русија и младотурската револуција внатре во империјата¹⁶⁵. Конечно, шестата фаза ја означува крајот на ерата на отоманската империја, односно дисолуцијата на царството, султанатот (1908 – 1922 година). Последниот султан Мехмед VI умира во егзил во Сан Ремо, а Абдулмецид II како последен калиф (избран од страна на Големата турска национална асамблеа) исто така е прогонет во Франција од страна на републиканското движење на Мустафа Кемал Ататурк.

В) Правци (мезхеби) на исламското учење и право (фикх)

Историскиот осврт на фундаирањето и етаблирањето на исламската религија ќе го заокружине со изложување на основните параметри на правците на исламското учење. Мезхебите (мезхеб – пат) се школи односно исламски правци на мислење и расудување во исламското право (фикх) и играат занчителна улога при интерпретацијата и пристапот кон правните одредби. Се развиле паралелно со динамиката и ширењето на исламската држава односно калифатот. За време на првиот век од постоењето на исламската религија се формирале многу школи на резонација, а воедно и самите асхаби основале такви месхаби. Консеквентно, вториот и третиот век

¹⁶⁵ Види поопширно за периодот на танзиматот, режимот на Абдулхамид II, како и колапсот на империјата кај Sukru Hanioglu. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press. 2008. стр. 72 -108 и стр. 150-202.

по хиџрата се познати како „ера на имамите“, а сите исламски школи го добиваат своето име по некој имам кој живеел во тој период. Низ вековите таквите школи се диференцираат во однос на апликацијата на шеријатот во зависност од различниот интерпретативен пристап и примената на неговите одредби. Тука би ги вброиле најмаркантните имами од тој период чиј зенит го достигнуваат во посочените години по хиџра, односно Христа: Абу Ханифеј (150/767 година), Имам Малик (179/795 година), Ал Шафи (204/820 година), Ахмед Ибн Ханбал (241/855 година), Давуд Ибн Али (268/881 година), Суфиан Ал Таври (161/778 година), Абу Тавр (240/854 година), Џафер Ал Садик (148/765 година), Заид Ибн Али (121/739 година), Абдулах Ибн Ибдах (86/705 година), Ал – Лаит Ибн Са’ад (175/791 година).¹⁶⁶

Денес се издвојуваат четири генерални сунитски и една шиитска школа (мезхеби). Тука лаконски ќе ги изложиме од причина што истите се значаен фактор во креирањето на политичкиот и правниот амбиент на одредено социјално подрачје, а во зависност од нивната интерпретација на правните извори, како и нивната едукативна институционализација (медресите) играат значајна улога при обликувањето на идеологијата на политичките субјетки со исламска ориентација. Комуникацијата со политичкиот систем во тој правец е двократна – кон системот како целина и неговите субјекти, т.е. политичките партии, односно идеологии.

Мезхебите ќе ги согледаме низ призмата на нивните основоположници и основни правни извори и принципи¹⁶⁷ кои го обликуваат нивното учење, како и најзначајните елементи на односните правци. Но претходно нужно е да напоменеме неколку суштински карактеристики на исламското право (фикхот) кои би ни помогнале да ја доловиме природата и значањето на односните мезхеби. Фикхот во таа насока е практична примена на шеријатот, а самиот шеријат претставува целина на сè она што „Бог го пропишал на своите робови“ односно курански и сунетски норми, начинот на верување или начинот на практикување што се поврзува со науката на фикхот.¹⁶⁸

Во таа смисла според исламските експерти фикхот и шеријатот ги имаат следниве специфики: Прво, шеријатското право има „божествена“ основа, односно се разликува од останатите правни системи по тоа што изворите му се одредени во Аллаховата објава на Куранот и праксата (сунетот) на Божјиот пратеник. Второ, фикхот ги опфаќа целокупната човечка реалност и дејствителност, а од останатите системи се диференцира по тоа што содржи три вида релации: кон Господарот (Бог), кон самиот себе и кон општеството. Истото може да се подели како дуњалачко (овоземско) и есхатолошко (оноземско), при што првото подразбира она што е видно, а второто може да биде скриено, да се однесува за релацијата со Бог, а

¹⁶⁶ Ahmed Ak Gunduz. *Introduction to Islamic Law: Islamic Law in Theory and Practice*. Rotterdam: IUR Press. 2010, стр.149

¹⁶⁷ Поопширно со правните принципи како и изворите на исламското право, кои воедно ќе бидат третираны како извори на политичкиот ислам како современа политичка идеологија ќе се занимаваме во следната глава. Оттука во овој оддел само таксативно ќе бидат наведени, а повеќе за шеријатот и фикхот, односно за нивната композиција, причините за настанување и легалистичкиот плурализам види кај Wael B. Hallaq. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press. 2010, стр. 7-30

¹⁶⁸ Muharem Štulanović (prev. i prir). *Uvod u šerijatsko pravo (fikh) i njegovu metodologiju (usuli fikh)*. Bihać: IPA & Muftuluk Bihaćki, 2002. стр. 12

правната децизија (фетва) е без обврзувачки карактер.¹⁶⁹ Трето, се одликува со религиска компонента и како такво пропишува халал (пофални работи) и харам (забранети дејствија, гревови) врз општественото граѓанската сфера кои исто така можат да се третираат како дуњалачки (овоземски) и есхатолошки (божествени, ахиретски). Четврто, шеријатот е тесно поврзан со моралната компонента. За разлика од останатите правни системи чија цел примарно е одржување на поредокот и државата дури и на штета на религиските прописи и јавниот морал. Петто, санкциите исто така имаат дводимензионална природа - дуњалачка и ахиретска, која може да биде во вид на худуд (стрикно пропишана од законодавецот, односно Аллах) или тазир (недетерминирана, дискреционо одредена од страна на судијата – кадијата или владетелот). Шесто, шеријатот внимава на јавниот интерес, но не го занемарува ни интересот на поединецот, а во случај на контрадикција провладува јавното добро (маслаха). Седмо, исламското шеријатско право е погодно за примена во сите временски епохи, одредувајќи принципи кои се константни и непроменливи како заштитата на приватниот и јавниот интерес, согласност во договорите, надомест на штета итн.¹⁷⁰

* *Ханефијски мезхеб*. Ханефијскиот мезхеб е основан од страна на Ебу Ханефи Ен Ну’ман ибн Сабит во Куфа, трговец со платно и потомок на слободните персијци. Се смета за едно од најслободоумните учења во исламското право (фикхот) и отворен за нови идеи, а денес е официјална исламска доктринарна школа во северен Египет, Индискиот полукоонтинент, Турција, Ирак, како и на Балканот (Македонија, Босна и Херцеговина, Албанија, Косово и Санџак). Ебу Ханефиј како современик на двата калифати (Емевијскиот и Абасидскиот) имал можност да се стекне со знаење и искуство од најдобрите исламски ученици (улемата), односно втората генерација после асхабите – табините. Како таков бил ригиден во однос на оценката и преносот на хадисите, а либерален во поглед на аналогијата и принципот на правна преференција (истисхан). Неговиот мезхеб се темели на следниве извори: Куран, сунет, консензус (иџма), аналогија (кијас), корективен принцип на преференција (истисхан).¹⁷¹ Гениозноста на Ебу Ханефиј лежи во неговиот поглед на фикхот како динамичка категорија, апликабилна за сите луѓе, во сите времиња. Фикхот во таа смисла не е статичен кодекс применлив само во една ситуација, туку механизам што симулативно овозможува стабилна поткрепа на исламската цивилизација и воедно треба да претставува најсовремен модел за интерцивилизациона дебата.¹⁷²

* *Маликиски мезхеб*. Имамот Малик Ибн Енес Еби Амир се третира како имам на фикхот и хадисите во Медина на втората генерација муслимани табините, а неговата книга (китаб) *Муветаа’* се смета како значајно дело во исламската правна наука. Маликискиот мезхеб се следи како официјална исламска школа во западна и северна Африка. Неговиот основоположник, ја фундира својата правна претпоставка на дваесет докази односно извори од кои пет на Куранот и пет на сунетот: текстот на Книгата (китабот) – нас; видливото односно буквалното значење на Куранот – захир; доказите

¹⁶⁹ Ibid. стр. 19-20

¹⁷⁰ Ibid. стр. 21-24

¹⁷¹ Ibid. стр. 25

¹⁷² Ahmed Akgunduz. op. cit. стр. 152

од китабот – делил, односно пристап кој третира неспоменати категории како спротивно – делил-китаб; разбирање на Книгата – мефхум, односно принцип кој подразбира дека неспоменатото има идентично значење, т.е. пропис како и споменатото – фахвал – китаб; предупредување на ефективна причина, односно делотворни законска причина за прописот – тенбих; консензус – иџма; аналогија – кијас; праксата од Медина – а’мелу ехлил-Медине; правна школа на некој од другарите (асхабите) на Пратеникот Мухамед; корективен принцип на правничко преферирање – истихсан; превентивно правничко санкционирање – седуз –зера’и; принцип на земање предвид правни разлики – мура’атул-халиф; принцип на претпоставка на континуитет на некоја состојба додека не се докаже спротивното – истисхаб; општа корист и јавен интерес – ел-месалихул-мурсел; предисламско право, односно шерџат кој постоел пред нас, а не е ставен вон правна сила – шер’ун мен каблена.¹⁷³ Значајна контрибуција на маликиската школа, односно нејзниот основоположник се серијата фетви (правни децизии) во однос на политичкиот систем, односно наметнатата лојалност кон тогашниот калиф Ал-Менсур во смисла на изјави дадени под присила како ништовни, како и серија хадиси и практики кои ги забележал од животот на пророкот Мухамед.

* *Шафијски мезхеб*. Овој мезхеб го следи околу 15 % од муслиманската популација, а најчесто во регионите на југоисточна азија - Индонезија, Тајланд, Сингапур, Филипини, како и значителен процент од населението во Египет, Сомалија и западна Африка. Односниот мезхаб е основан од страна на Мухамед Ибн – Идриз Еш Шафи’и. Израснат како јетим (сирак) во Газа, имал можност да ја посетува медресата во Мека, а често се сели во Багдат и Египет каде што водел правни расправи во ханефејскиот мезхаб на Мухамед Ел-Хасен и притоа го импонира и самиот калиф Ес - Рашид. Интересен феномен е дека му било дозволена да издаде фетва на само петнаесет години.¹⁷⁴ Шафијскиот мезхаб во својата есенција познава две етапи. Првата за време на престојот на имамот во Багдат, а втората по неговата преселба во Египет, при што правно ги дерогирал првите фетви, фикх и усули од претходниот престој. Неколку темелни извори го детерминираат неговиот мезхаб: Куран; Сунет; Иџмас (консензус) и Кијас (аналогни заклучоци) под услов своја основа да имаат во Куранот и сунетот. Шафијската школа, водејќи се од стојалиштата на нејзиниот основоположник отфрла неколку извори во легалистичките интерпретации, особено мезхабот на асхабите (праксата на пријателите и познавачите на Мухамед), праксата на жителите на Медина (енсариите и мухацириите), како и начелото на маслаха (јавна корист) и истихсан (одредување на најдобро решение). Исламските експерти го сметаат имамот Шафи’и како виндикатор пар екселанс на хадисите и покрај неговиот непристрасен пристап кој не се фундаира на сосема задоволително ниво. Но неговите тврдења дека „Бог, после смртта на пратеникот Мухамед, не му дал на ниту еден друг право да го изожува своето мислење освен авотритетот на знаењето кое е содржано во китабот (Куранот) и сунетот“¹⁷⁵ несомнено го потврдува неговиот пристап на супериорност на

¹⁷³ Muharem Štulanović, op. cit. 2002, стр. 29

¹⁷⁴ Ibid, стр. 32

¹⁷⁵ Ahmed Akgunduz. op. cit. стр. 161

посочените извори и апстрахирањето на останатите принципи, односно девизата дека никој нема право да се противи на Мухамед.

* *Ханбелијски мезхеб*. Официјалната правна доктрина чиј основач е Ахмед Ибн Ханбел Еш-Шејхани има централна улога во правните системи на Саудиска Арабија, Катар, Обединети Арапски Емирати, Бахреин и делови на Оман. Ахмед Ибн Ханбел, роден и израснат во Багдад фикхот го учи од имамот Шафија, па може да се заклучи дека неговиот мезхеб е своевиден дериват на претходнонаведениот. Многу често се смета дека овие два мезхаби се изрзаено слични, а речиси консензуален е ставот дека се работи за најконзервативно учење во рамките на сунитскиот ислам. Иако самиот не напишал книга за фикхот, сепак неговите ученици го втемелиле ханбелијскиот мезхеб врз основа на неговата пракса, мислењата и одговорите по дадени ситуации. Втемелен на ицтихадски основи ханбелијскиот мезхеб во себе ги содржи следниве правни извори: Куран; Сунет; Фетвите (правните пресуди) на асхабите; Ицма (консензус); Истихсаб (принцип на претпоставка за континуитет на некоја ситуација додека не се докаже спротивното); Ел Маслаха – Мурселе (општа корист, односно јавен интерес); Седуз – Зера’и (превентивно правно санкционирање). Како една од суштествените карактеристики на учењето на Ахмед Ибн Ханбел, е неговото одобрување да се постапува по мурсел хадисите (хадиси чии ланец на пренесувачи не е линеарен, односно се прескокнува), а исто така преферирањето на даи’фот (слаб хадис) кој го издигнува на степен на хасен (веродостоен), преферирајќи го пред кијасот (аналогните заклучоци).¹⁷⁶ Меѓутоа оваа легалистичка школа отфрла и не дозволува постапување по батил (контрадикторни акти во шеријатот) и мункер (акхам, т.е. божји прописи кои се толкуваат како непожелни).

* *Зејдиски (шиитски) мезхеб*. Ова е петти мезхеб од големата група легалисти во исламското учење што се смета како највилјателно помеѓу шиитските кругови, а егзистира како официјално учење во Јемен. Основоположник е имамот Зејд Ибн Али Зејнул – Абидин Ел Хусеин кој бил познавач умул - Куран (наука за Куранот), кирает (методологија на учење на Куранот) и фикхот, а ја напишал и најстарата книга за фикхот Ел-Мецма која е отпечатена во Италија. Иако имамот Зејд го преферирал четвртиот правоврен калиф Али пред Абу Бакр и Омер, сепак не го проблематизирал нивниот легитимитет на престолот.¹⁷⁷ Ова учење не се разликува многу од останатите сунитски учења, но сепак поседува некои свои специфики. Прво, како извори се наведуваат: Куранот; Сунетот; Логички ицтихад; Ицма (консензус); Кијас (аналогија); Истихсан (корективен принцип на легалистичко преферирање); Истисхаб (принцип на претпоставка на дадена ситуација, додека не се докаже дека е настаната поинаква состојба). Второ, зејдискиот мезхеб не дозволува хранење со месо заклано од немуслиmani, женидба со ехил китабињи (луѓе од книгата, односно христијанки и еврејки), како ни брак мута’е (привремени брак како во времето на асхабите и Пратеникот Мухамед а.с.). Следбениците на зејдискиот шиитски фикх ги признаваат дванаесет имами (итна ашарија), но како петти имам го декларираат Зејд Ибн Али, наместо неговиот брат Мухамед Ал Бакир, додека пак во однос на преостанатите

¹⁷⁶ Muharem Štulanović, op. cit. 2002, str. 35

¹⁷⁷ Ibid. str. 37-38

наследници на Хусеин, односно Ибн Али нивната политичка доктрина е идентична како и останатите шиитски дванаесттици.¹⁷⁸ Ова посочува дека многу современи шиитски мислители и политички активисти се повикуваат на учењата и методологијата на овој мезхеб.

2.2. ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ КАКО СОВРЕМЕНА ПОЛИТИЧКА ИДЕОЛОГИЈА

Неопходноста од детерминирање на политичката идеологија како политички кохерентен, супстанционален и екстензивен феномен и политичкиот ислам во контекст на идеолошка позиционираност произлегува од елементарната потреба на разграничување помеѓу исламот како фактор во политичкиот систем од политичкиот ислам како субјект во политичките процеси и политичкиот систем во целина. Прашањата кои тука се отвораат одат во примарна насока на дефинирање на стожерните елементи на идеологијата, карактеристиките на политичкиот ислам вклучувајќи ги неговите извори и основни вредносни елементи, неговите различни варијанти и неговата позиционираност на политичкиот спектар на идеологии низ призма на неколку есенцијални ориентации од аспект на нивна валоризација или класификација, односно приоритетност во политичкото делување, а кои ги разграничуваат политичките идеологии една од друга.

Да се диференцира политичкиот ислам како идеологија од исламот како религиски фактор во политичките системи на современите муслимански општества подразбира да се разграничат неколку суштински варијабли: *Прво*, религиската улога како носител, артикулатор и акцелератор во обликувањето на општествениот морален дискурс; *Второ*, позицијата и улогата на религијата како агенс на политичка социјализација во политичката култура; *Трето*, да се дефинираат идеолошките субјекти во политиката кои настапуваат со религиска реторика, односно својот легитимитет во политичкото делување го наоѓаат во религиските текстови. Во тој правец во следната потточка ќе ги детерминираме првите две категории, додека за третиот аспект посветени се следните два пододдели.

А) Исламот како фактор во политичкиот систем

Во научната експлинација религијата секогаш заземала место на битен чинител во општествените и политичките текови. Обидот за нејзино апстрахирање или потенцирање сам по себе укажува на нејзините релевантни карактеристики како субјект во човековиот живот. Тука ние под религија априорно ќе ја разбереме класичната дефиниција на Емил Диркем, која поаѓа од неговото сфаќање за есенцијалната разлика што општествата ја прават, а се однесува на разликата помеѓу светите (сакралните) и световните (профарни) димензии на живеењето. Неговата

¹⁷⁸ Ahmed Akgunduz. op. cit. стр. 161

прилично опсежна дефиниција гласи: „религијата е цврсто поврзан систем на верувања и обичаи кој се однесува на светите (сакралните), како и издвоените и забранетите ствари и кој ги поврзува луѓето во една морална заедница“.¹⁷⁹ Од самата дефиниција религијата во своето сфаќање претставува ланец на поврзување низ моралиот дискурс, кој како таков наметнува и воспоставува свои постулати на оправдано (дозволено) и неоправдано (забрането) општествено поведење низ Божјите прописи. Амра Имамовиќ во тој ракурс диференцирајќи ги политеистичките од монотеистичките (мувахид) религии (како и исламот од христијанството во делот на „првобитниот грев“) тврди дека истите во причинско - последичниот однос се поставени од горе кон долу, односно дека Бог преку Својата објава, Својот говор се обраќа на луѓето и ги повикува, ги упатува и од нив бара специфичен облик на религиско однесување содржани во системот на верување и во верозаконието.¹⁸⁰ Хамуде Абдулати тврди дека според исламскиот концепт, религијата не е само духовна и интелектуална нужност, туку исто така и социјална и универзална потреба. Таа не постои да го збуни, туку да го упати човекот. Таа не суштествува за да го понижи, туку да ја издигне неговата морална природа. Таа нема цел да го ограничи во тесни граници, туку да го лансира во широките хоризонти на вистината и добрината.¹⁸¹ Исламот како религиско учење во своите гранки развил посебна научна дисциплина – ахлак¹⁸² која се занимава со етичките постулати. Тука би потенцирале само некои од нив кои укажуваат на значењето на моралните компоненти од религиозен и општествен параметар како на пример искреност (Сидк), еманет, солидарност (Ахд), праведност (Адл), аскетизам (Ез-зухуд), трпеливост (Сабур), милост (рахмет), личен пример (Ел-Кудветул-хасене) итн.

Позицијата на религијата, односно исламот како агенс на политичка социјализација наведува на една методолошка забелешка при опсервацијата. Имено се наметнува потреба да се дистанцираме од класичниот вестернистички агол на перцепција со цел поблиску да ја разбереме неговата природа. Ваквата потреба е особено неопходна од три причини. Прво, во исламот улемата (верски образованиот кадар) и медресите ја немаат онаа организациона структура и општествено - политички привилегирана позиција што ја имала или ја има римокатоличката црква во западна Европа, односно непостоење на класичен религиски авотритет низ западна перцепција кој би играл улога на теистички авторитет на земјата. Второ, да се послужиме со

¹⁷⁹ The Elementary Forms of Religious Life (1912): Expert from Robert Alun Jones: *Emil Durkheim: An Introduction to Four Major Works*. Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1986 стр. 115 – 155
<http://durkheim.uchicago.edu/Summaries/forms.html>

¹⁸⁰ Amra Imamović „Religija kao temeljno određenje čovjeka“ u *Glasnik Risalijeta Islamske zajednice BiH*. ured. Mehmedalija Hadžić, br. 11-12, februar 2011. стр. 1085

¹⁸¹ Хамуде Абдулати, op. cit. 2015, стр. 72

¹⁸² Исламистиката како исклучително богата наука содржи неколку елементарни дисциплини кои се поврзани со серија прашања од човековото верување, живеење, религиско практикување итн. Така се издвојуваат следниве гранки: Тефсир (наука која се занимава со толкување на Куранот), Хадис (научна гранка која се бави со животот и делото на Пратеникот Мухамед а.с., односно сето она што го рекол, одобрил, забранил, постапил итн.), Кирает (читање – односно наука која се занимава со точно и мелодично читање на Божјата објава), Фикх (исламска правна наука која од другите правни науки се разликува по тоа што опфаќа и правила на ибадет, односно исламски обреди), Акаид (наука која се занимава со верувањето, односно со иманските шартови), Ахлак (наука која се занимава со моралот и убавото однесување) и Тесавуф (наука која се занимава со спиритуалните димензии на човековата душа и отстранување на негативните особини кај човекот).

постулатите на Луј М. Сафи, кој иако опонирајќи на исламските популистички движења, сепак со право забележува дека уметот како политичко религиска муслиманска заедница секогаш го признавал доктринарниот плурализам со неговите концептуални и правни димензии, особено во времето на асхабите и четирите рашидун калифи кои претставуваат идеален поредок од исламска призма. Воедно, истиот е резистентен кон секој обид на инволвирање на политичката власт на страна од една од раздвоените групи или идеолошко привилегирање на една од сепарираниите групации.¹⁸³ Овие констатации не наведуваат да заклучиме дека улемата во голема мера е плурална, но и да констатираме дека политички е различно поставена, односно активна и пасивна. Бејтула Демири на пример ја систематизира како инфериорна (во Турција), општествено - политички релевантна (Босна и Херцеговина), политички фузирана (Иран) и општествено – интегративна (Малезија).¹⁸⁴ И конечно, она што не смее да се изостави при забелешките е фактот што исламската улема доста често во арапскиот и останатиот муслимански свет била под силна контрола и влијание на владеачкиот режим (на пример под Насер и Садат во Египет, Гадафи во Либија итн).

Сепак една хипотеза е несомнено релевантна, изразена во тврдењето на Шана Персон Меркович и Џејмс Гимпел дека религиските верувања и практики играат улога при формирање на политичкото мислење и политичката партиципација. Теоретските и моралните перспективи понудени од страна на религиските институции обликуваат просудување за јавните политики и во крајна линија се преведуваат како политички одлуки на владино ниво за прашања како што се (ре)дистрибуција на богатството, еднаквоста, толеранцијата за девијантноста и лимитите на личната слобода, тежината на казната за кривичните дела, како и политики поврзани со семејните односи, улогата на родовите и вредноста на човековиот живот.¹⁸⁵ Оттука станува недвојбено дека фокусот на исламот како агенс на политичка социјализација може да биде повеќе лепезен. Несомнено дека генералните морални ориентири се артикулирани низ религиски конотации, но интензитетот на улогата во политичката социјализација останува прашање на даден историско - политички моментум и различно политичко уредување и опкружување. Или симплифицирано, не мора секогаш од исламската улема да произлезат исламски политички структури, но самото нејзино кредо, нејзината плуралност и лабава организациона структура може да продуцира политички субјекти или имплицитно да биде мотив за политичко делување. И во крајна инстанца од истите причини ќе зависи и каква политичка позиционираност ќе заземат таквите субјекти кои се диферентни, но сепак имаат заедничка појдовна основа.

Сумирано, исламот како фактор во политичкиот систем ја одразува моралната компонента, произникната од неговиот религиозен карактер, на сите припадници на муслиманската популација, независно од нивните политички определби од една страна, а од друга страна може да ја насочи политичката социјализација во зависност

¹⁸³ Louay M. Safi. "Islam and Secular State" presented on II Annual Conference *Islam, Democracy and Secular State in Post Modern Era*. Center for Study Islam and Democracy, 7 April 2001 Washington. стр. 69

¹⁸⁴ Бејтула Демири, *op. cit.* 2009, стр. 76-84

¹⁸⁵ Shanna Pearson – Merkwitz and James G. Gimpel. "Religion and Political Socialization" In *Oxford Handbooks Online*. Published August, 2009
https://www.researchgate.net/publication/287690235_Religion_and_Political_Socialization

од историските, политичките, општествените, културните и економските услови во дадено подрачје кон еден или друг правец. Елементите на политичката култура што ги прикажавме во претходната глава илустративно ја доловуваат ваквата ситуација. Да се потсетиме, повеќето муслимани сакаат шеријатот да биде правен извор во нивната земја и сметаат дека е добро другите луѓе да се слободни да ја практикуваат нивната вера. Тоа е категорија што произлегува од нивниот морален кодекс што го формирал религијскиот, односно исламскиот фактор. Воедно повеќето муслимани ги третираат исламските партии како идентични или подобри од останатите партии, како став стекнат во политичката социјализација обликувана од исламот. Но од друга страна на пример, самите муслимани се поделени по прашањето за примена на шеријатот врз немуслиманите, што ни говори за различното насочување на исламот како фактор во процесот на политичката социјализација. Конечно, кога се зборува за исламот како фактор во политичкиот систем предвид се зема целокупното население (па и она што себе си се третира како аполитично), што е суштински различно од исламската политичка идеологија и партиските субјекти коишто се нејзин носител.

Б) Феноменот политички идеологии и политичкиот ислам

Степенот и динамиката на општествениот развој, како и насоките за идното решавање на проблемите во голема мера се детерминирани од политичките идеологии содржани во програмите, статутите, платформите, декларациите, прокламациите и проектите на политичките партии насекаде во светот. Да се тврди дека некогаш е возможно да дојде до напуштање на идеолошко - политичкиот натпревар и епигонски да се однесуваат сите политички општества според западниот модел е чиста илузија. Значењето на политичките идеологии во современото општество е огромно и покрај лаичките и незасновани тврдења дека истите денес исчезнале односно станале општествено ирелеванти. Таквите тврдења се врзуваат со правецот на делување на политичките партии речиси во сите земји. Аналогно на тоа, првенствено тука треба да ја дефинираме елементарната рамка на феноменот идеологии и научното поимање на истата.

Без да невалегуваме во опсежна историска и теоретска елаборација на феноменот политичка идеологија, треба да посочиме дека истата своето потекло му го должи на француската револуција, а нејзиниот демијург во кованична конотација е францускиот теоретичар Дестуд де Траси во неговото дело „*Eléments d'idéologie*“ и неговата теза за иманентоста од „регулирање на општеството“ која кај идеологијата детерминира и иницира една цврста политичка цел. Така Горан Илиќ потсетувајќи дека идеологијата како термин масовно започнува да се лиферува и експлоатира непосредно пред избувнувањето на француската револуција, а со интенција да се окарактеризираат и оквалификуваат верувањата и спиритуално-политичките постулати на анти-метафизичките филозофи кои слепо ги следеа учењата на Лок и Кондијак, констатира дека идеологијата и идеологиите претставуваат еден грамаден обид за фундаментална промена на општествената реалност и тоа преку изнудување на една нова таква реалност, како супститут на старата реакциона и теистичка перепција на светот и

секако нејзино воплоување на овој свет.¹⁸⁶ Посочениот автор, надоврзувајќи се на аргументираните констатации, како заклучок потенцира:

„Она што ја одликува и карактеризира идеологијата како феномен, меѓу другото акцептирано и инстуррирано од страна на нејзините елементи, а манифестирано како ‚полнеж‘ на нејзиното битие е секако нејзината *инфинитивност, персуазивност и оптимистичност*. Во рамките на тоа, идеологијата може да се третира како *инфинитивна перфектонст*. Иако оксиморон, тоа многу зборува за статусот на идеологијата како општествено-политички феномен, притоа ветувајќи светла, неограничена и неопределена иднина, цврсто повторувајќи ја цикличноста на историјата и историчноста на времето, односно создавајќи ја ‚историската сегашност‘ ...“¹⁸⁷

Како работна парадигма за политичките идеологии во контекст на нашиов труд би се послужиле и со рамката што ја дава Ендру Хејвуд која на мошне еклатантен и симплифициран пристап ни ја доловува нивната целовитост и насоченост. Тој првенствено дескриптивно ја детерминира политичката идеологија како повеќе или помалку кохерентен склоп од идеи кои овозможуваат есенција за организирано политичко делување, без оглед на тоа каква е целта на таквото делување – да го сочува, модификува или руинира постојниот владеачки систем. Оттаму, сите идеологии: а) Нудат проекција на постојниот политички пордеок, вообичаено во облик на „поглед на свет“, б) Испорачуваат модел за посакувана иднина, односно „визија за подобро општество“, в) Објаснуваат како може и како би требало да се изведе политичката промена, односно како да се стигне од а) до б).¹⁸⁸ Во тој правец Хејвуд идеологијата како феномен ја сумира на следниов начин:

„Да се испитува одредена политичка идеологија значи да се истражи посебен тип на политичко размислување различно од она во науката за политиката или политичката филозофија. Тоа воедно значи да се анализира содржината на одредена политичка мисла, да се биде заинтересиран за идеи, доктрини и теории кои се развиваат во рамките на различни политички традиции“¹⁸⁹.

Таквата претпоставка несомнено низ призмата на Бобио го подели современиот политички спектар на левица, десница и центар, па модерните идеологии како либерализмот, конзервативизмот, социјализмот, социјалдемократијата итн, најдоа своја соодветна позиција на политичкиот простор во соодветната шема. Таквата шема која ја дава Ноберто Бобио, поаѓа од идејата дека фундаментална основа за нивно диференцирање е односот спрема *еднаквоста* како политички идеал. Во таа насока десницата ја прифаќа само политичко-правната еднаквост, односно еднаквоста пред законот, додека пак за левицата примарен е концептот на социјалната еднаквост. Покрај тоа како критериум за разликување на умерените од радикалните политички

¹⁸⁶ Горан Илиќ, *op. cit.* 2008. стр. 18

¹⁸⁷ Исто така, стр. 25 Подвлекол Илиќ

¹⁸⁸ Endru Hejvud, *op. cit.* 2005. стр. 12

¹⁸⁹ *Ibid.* стр. 5

опции е односот спрема *слободата*. Така радикалната левица - анархистите и комунистите исто како и радикалната десница - фашистите, нацистите, реакционерите и елитистите не ја прифаќаат парламентарната демократија и легитимноста на политичкиот опонент. Затоа Бобио предлага политичкиот спектар да се раздели на четири дела така што на краевите (лево и десно) ќе бидат сместени екстремната левица и екстремната десница, додека пак како идеологии на центарот ќе бидат сместени оние кои ја прифаќаат слободата и принципите на либералната демократија како во нуклеусот на своите вредности, така и при своето делување.¹⁹⁰

* *Дефинирање на политичкиот ислам*. Кога зборуваме за политичкиот ислам нужно се наметнува потребата од неговото дефинирање како и дистинкција со останатите термини кои провејуваат во овој ракурс. Така, во оптек се термините исламски фундаментализам, исламизам, исламски ревивализам како и политички ислам. Ние ќе оперираме со терминот политички ислам од неколку причини. *Прво*, терминот исламизам секогаш се поистоветува со радикално - екстремни политички движења вон институционалната рамка на постојниот политички систем, но постојат, односно егзистирале многу политички партии кои делуваат во рамките на веќе постојните уставни поредоци (пр. Муслиманските браќа во Египет, ФИС во Алжир, ХАДАС во Кувајт итн.). Од друга страна пак, како што забележува Роксан Ојбен, иако можеби терминот „исламизам“ е најраспространет, сепак не е универзално прифатен и често подразбира претпазливост и ограничувања, особено што според многумина теоретичари оние кои го употребуваат односниот термин не ја доловиле суштината на самиот ислам.¹⁹¹ *Второ*, терминот исламски фундаментализам може да се употребува за сите движења и партии кои бараат навраќање на основните принципи на религиите во животот, но исто така и во поширок општествен контекст, дистинкција што политичкиот ислам не ја познава. Но и од исламски предзнак самиот термин е проблематичен. Како што наведува поранешниот лидер на Хезболах, Шеик Мухамед Хусеин Фадалах: „Ние не сме фундаменталисти, како што западот нè гледа и ние одбиваме да нè нарекуваат така. Ние сме исламски активисти. Од етимолошка призма терминот фундаментализам (усулија) означува навраќање на корените и потеклото, а нашите корени се Куранот и сунетот на Пратеникот, а не историскиот период во којшто Пратеникот живеел или генерациите после него, односно да сакаме да живееме како луѓето во тоа доба.“¹⁹² *Трето*, концептот исламски ревивализам (будење) може да се однесува само за современите исламски движења со неговите значителни варијации, а наша цел е да одредиме вонвременски и вонпросторен содржател, иако предвид ги имаме различните варијабли кои влијаат на просторно - временските метаморфози, односно изворот и динамиката на разликите внатре во исламскиот феномен. Затоа терминот „политички ислам“ се чини како најпогоден од проста причина што политиката постои како сфера на човековата активност од самото негово постоење, а како што веќе и видовме и од самиот ислам од неговиот настанок до денес.

¹⁹⁰ Noberto Bobio. *Left and Right: The Significance of a Political Distinction*. Translated by Allan Cameron. Chicago: University Press of Chicago, стр. 95 Подвлекол Бобио

¹⁹¹ Roxanne Euben. "Fundamentalism" In *Islamic Political Thought: An Introduction*. Edited by Gerhard Bowering. Princeton: Princeton University Press. 2015. стр. 53

¹⁹² Цит. сп. Roxanne Euben, op. cit. 2015, стр. 52

Откако го решивме прашањето од семантичка природа, треба да ги поставиме базичните елементи на дефиницијата политичкиот ислам. Лаконскиот пристап би бил најсоодветен во таа насока ако ги имаме предвид дистинкциите кои треба да ги запазиме одредени погоре.

Шери Берман на пример го дефинира политичкиот ислам како сет на идеи што означуваат дека исламот треба да биде водич за политичкиот, општествениот и приватниот живот на човекот.¹⁹³ Гилян Деноу дава релативно слична дефиниција која високо котира кај научните кредибилни кругови во теориите за политичкиот ислам, но сепак преовладува неговата социолошка димензија. Ние ќе го наведеме од симплифицирана причина што мошне умешно ја доловува самата растегливост на ова учење. Овој феномен тој го подразбира како форма на инструментализација на исламот од страна на индивидуи, групи и организации кои извршуваат политички цели. Таа обезбедува политички одговори на денешните општествени предизвици со имагинација на иднината, темели кои се потпираат на реорганизирани, реинвентирани концепти позајмени од исламската традиција.¹⁹⁴ Сличен опсег на идеи, но значително посодржаен прават и Матиќ и Биландзиќ напоменувајќи дека терминот политички ислам се користи да означи политичко - религиозно движење кое смета дека исламот е истовремено религија (дин), начин на живот (дунија) и држава (давла), па оттука општеството и државата треба да бидат организирани според исламското право (шарија, шеријат, Божја патека)¹⁹⁵. Мајкл Филд, елаборирајќи ги причините за настанувањето на политичкиот ислам, имплицитно нуди и дефиниција за истиот, акцентирајќи го како нов идеал, што за муслиманскиот свет не е увозен концепт како социјализмот, национализмот или нацијата – држава, туку доаѓа инхерентно од нивната култура, како одговор кој обезбедува правила за сите животни аспекти, вклучувајќи ја и власта.¹⁹⁶

Врз основа на досега посоченото, ние политичкиот ислам ќе го дефинираме како *политичка идеологија автохтона за муслиманското поднебје која што своите основни вредности, погледи и принципи за политиката ги црпи од исламските извори, притоа нудејќи пристап и решенија кон политички, општествени и економски прашања низ исламска перспектива и исламско историско искуство, а како крајна цел подразбира организирање на држава и општество согласно шеријатските прописи.*

Имајќи ги предвид вака понудените дефиниции, се чини тезата на Еспозито кога констатира дека одговорноста на исламските верници според таквиот светоглед „ги надминува сите облици на останатата општествена, семејна и национална одговорност, додека пак политиката е средишна бидејќи отелотворува начини и средства за реализација на исламските начела во јавниот живот“¹⁹⁷, ја афирмира и акцентира нераскинливата врска на феноменот политичка идеологија со втората најголема религија во светов.

¹⁹³ Sheri Berman “Islamism, revolution and civil society” In *Perspectives on Politics*. Vol.1 issue 02, New York 2003, стр. 258

¹⁹⁴ Guilain Denoeux. “The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam” In *Middle East Policy*. Vol 9. June 2002 New York, стр. 61

¹⁹⁵ Davorka Matić i Milan Bilandžić. op. cit. 2010, стр. 35

¹⁹⁶ Michael Field. *Inside the Arab World*. Cambridge and Mass: Harvard University Press. 1994. стр. 72

¹⁹⁷ John L. Esposito. op. cit. 2003, стр. 153

В) Политичко – доктринарни извори и вредносна рамка на политичкиот ислам

Кога зборуваме за политичките идеологии како значаен елемент на политичкиот систем во целина, а и на партискиот систем како негов подсистем, се поставува прашањето каде да ги бараме основните извори на таквиот светоглед. На пример либерализмот ги има „Двете расправи за владата“ на Лок, социјализмот Марксовиот „Капитал“, конзервативизмот „Рефлексии за револуцијата во Франција“ од Берк итн. Уште позначајно во светлина како што нотира Викторович: „Политичкиот ислам не е sui generis феномен. И покрај идеолошките и светогледски дистинкции, колективната акција како таква и нејзините механизми демонстрираат сами по себе конзистентност на политичкиот ислам со останатите модерни политички движења“.¹⁹⁸ Ваквото стојалиште ја засилува тезата дека манифестациите на политичкото делување се приближно идентични, но идеолошкиот поглед на светот е различен.

* *Извори.* Она што претставува есенцијална одлика на политичкиот ислам како идеологија е фактот што религиските текстови и интерпретации добиваат политичка димензија. Ендру Хејвуд со право констатира дека за политичките идеологии не е ништо ново да земаат идеи од религиската ризница, но ваквите идеологии се разликуваат по тоа што религиските идеи не ги третираат како средство за одбрана или декор на сопствената идеологија, туку како материја на самата политичка мисла¹⁹⁹. Оттаму се наметнува неопходноста да ги согледаме изворите на таквиот вредносен концепт кои во нашиов случај имаат политичка димензија.

* *Куран.* Несомнено Куранот (Гласно читање), примен од страна на Мухамед преку мелекот Џибрил (архангел Гаврил) низ периодичните објави, а за прв пат во 610 година во ноќта која муслиманите ја празнуваат како „Ноќ на силата и совршенството“, па сè до завршувањето на истите 632 година, собрани после Пророковата смрт, претставува прв и основен извор на политичкиот светоглед на исламската политичка идеологија. Како речиси ни една религиска објава Куранот содржи и разработува широк спектар на општествени и политички категории кои регулираат најразлични поведенија на човековото живеење. Токму политичкиот ислам како идеологија нужно бара почитување на дадените објави, а не постои политички субјект кој се повикува на исламот иманентно да не потенцира некој негов дел. Куранот е составен од 114 поглавја (сури), а секоја од нив е поентирана во посебни стихови (аети). Треба да се потенцира дека постои значајна дистинкција помеѓу генерални и специфични одредби во самиот текст. Така првите се помногубројни и изразуваат етички димензии и начела, додека вторите се однесуваат на обредот, семејното, комерцијалното и казненото право.²⁰⁰ Интерпретацијата на Курановата содржина често создава поделби во исламскиот политички спектар пред сè од аспект дали неговите пораки треба доследно да се интерпретираат или треба да се сфатат во временско - политичките околности на ерата во која се објавени, на кој начин да се примени реинтерпретацијата итн. Во потесна смисла на политичкиот концепт единствено

¹⁹⁸ Quintan Wiktorowicz. *Islamic Activism: A social movement theory approach*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. 2004, стр. 3

¹⁹⁹ Endru Hejvud. op. cit., 2005, стр. 309

²⁰⁰ Azziah Y. Al-Hibri. op. cit. 1992, стр. 3

три термини, како што забележува Герхад Боверинг, имаат високо ценета точка во исламската политичка мисла, иако истите немаат проминентна позиција во самиот Куран и тоа: умет, калиф и цихад.²⁰¹

* *Сунет и хадиси.* Животот на Пророкот Мухамед (при религиската интонација се употребува атрибутот ‘Сал Аллаху Алехи ва-Селам’ – ‘Божијот благослов и мир нека се Него’, скр. с.а.а.с.) и неговиот пример претставуваат исто така еден од базичните начела на политичкиот ислам. Неговиот пример (сунет) содржан во различните текстови - преданија (хадиси) претставуваат опис за делувањето во тогашниот и современиот човеков живот како во приватната така и во јавната сфера. Па така, многу значајни хадиси зборуваат за Пророковиот практичен аспект на делување во различни полиња како политичкото водство, водењето војна и склучувањето мир, преговорите, личната хигиена, облекувањето, односот кон семејството и родителите, како и кон пријателите и непријателите. Хадисите биле собирани за период од 800 години и претставуваат покрај Куранот втор најзначаен извор. Како најзначајни колекции и колекционери на хадиски збирки се сметаат Сахих Бухари, Сахих Муслим, Сунен Несаија, Сунен Ебу Давуд, Тирмизиј Сунен, Сунен Ибн Маџе и Имам Малик. Начелно се јавуваат две основи за потврда на нивната автентичност. Првиот, според редоследот на пренесителите што конечно треба да стигнат до првиот извор – Мухамед самиот или некој од неговите пријатели. Вториот, содржинска компатибилност на самиот хадис со Куранот или останатите веќе потврдени хадиси. Ова е мошне битно да се спомене бидејќи токму диференцијацијата околу хадисите има политички импликации при толкувањето и имплементацијата на исламските прописи. Во тој контекст постојат неколку видови хадиси, според начинот на нивното пренесување, а ние би ги издвоиле: Мутеватир – хадиси кои ги чуле мнозинството од асхабите и се пренесени од луѓе што не би говореле невестина, имаат недвојбена автентичност; Мунсед – Мутасил – хадиси чишто сенед (ланец на пренесување) оди директно до Пратеникот Мухамед а.с.; Ахад – оние мунсед-мутасил хадиси што ги пренесува една индивидуа; Мешхур – оние хадиси чијашто актуелност настанала подоцна, а во првиот исламски век ги пренела само една личност; Гариб – секој хадис кој на крајот го пренесува само една личност, односно на крајот се противи друга личност; Мевкух – оние хадиси кои имаат неспорен сенед, но првиот равија (пренесувач) не изговорил „Го слушнав Пратеникот дека рече...“.²⁰² И конечно, во однос на степенот на автентичност исламските експерти хадисите ги делат на: Сахих – оној хадис кој е пренесен од кредибилен и чесен равија, сè до крајот на сенедот, а кој воедно не противречи на другите релевантни преданија и во себе не содржи скриени недостатоци (Најчесто застапени кај Муслим и Бухарија); Хасен – оној хадис што е континуирано пренесуван од страна на кредибилен равија со послаба прецизност и на кого не се противат најверодостојните равији. Всушност детерминантната разлика помеѓу сахих и хасен хадисите се состои во фактот што кај вторите степенот на прецизност кај равиите не е на она ниво како кај првите; Даиф – слаби, неверодостојни,

²⁰¹ Gerhard Bowering, “Quran” In *Islamic Political Thought: An Introduction*. Edited by Gerhard Bowering. Princeton: Princeton University Press. 2015. стр. 196

²⁰² Види повеќе за значењето, содржината и поделбата на хадисите кај Mahmut Karalić. *Hadis i hadiske znanosti*. Novi Pazar: Izdavačka kuća El Kelimeh. 2010. стр. 335 - 351

нецелосни од различни причини (од сенедот, т.е. ланец на пренесувачи, кредибилност на равијата или прецизност на равијата).²⁰³

* *Петте столбови на Исламот*. Исламот содржи 5 генерални одредби кои се задолжителни за секој муслиман: 1) Признавање на верата (шехедад), изразена низ девизата “Нема други божества освен Аллах, а Мухамед е негов пророк”; 2) Петократна дневна молитва (намаз); 3) Прилог за сиромашните во вид на данок од 2,5 % од личниот имот и наследство (зекат); 4) Целодневен пост, од изгрејсонце до зајдисонце за време на светиот месец Рамазан (савм); 5) Поклоничко патување, аџилак во Мека кај Каба (хаџ). Постои голема разлика помеѓу христијанското апострофирање на „исправното“ учење (ортодоксија) и исламското „исправно“ делување (ортопраксија). Ваквата дистинкција во голема мера укажува на непостоење на разлика помеѓу праксата и верувањето во исламскиот светоглед. Поинаку речено, делувањето во сите сфери на човековиот живот (вклучувајќи ја тука секако и политиката), мора да биде компатибилно со религиското убедување. Уште повеќе што многу исламски активисти се обидуваат да ги реafirмираат во секојдневниот живот и да ги повратат во деловите каде што биле заборавени или занемарени. Исто така значајни политички збиднувања се поврзани токму со петте столбови, како на пример транспарентите за поддршка на Хомеини за време на аџилакот во Мека, организација на бројни хуманитарни активности со данокот од 2,5 %, како и политички собири во џамиите по намазот и проповедта (хутба) на Муслиманските браќа во Египет или прекин на судирите за време на светиот месец Рамазан во Либан итн.

* *Основните принципи на исламското право*. Слично како во останатите политичко - правни системи (континенталното и англосаксонското) и исламското право (Шеријатот) познава генерални принципи коишто треба да бидат запазени при неговата интерпретација и примена. Значајно е да се напоменат бидејќи како што видовме погоре исламот не поставува граница помеѓу верувањето и праксата туку се залага за нивна сообразност. Во тој правец се издвојуваат следните принципи: 1) Анологни заклучоци (кијас) – кога во Куранот или сунетот не се забележуваат изрични одредби по определено прашање, па врз основа на контекстуално - концепциската поврзаност се изведува логичен заклучок (пр. Забраната за употреба на алкохол е изведена од наредбата за одвраќање од виното); 2) Консензус (иџимас) – исламот се обидува да создаде цврста културна, духовна и политичка поврзаност на својата заедница (умет). Ако го оставиме на страна прашањето за параметрите на таквата успешност, треба да ја апострофираме изјавата на Пророкот Мухамед: „Мојата заедница никогаш нема да биде едногласна во заблудата“²⁰⁴. Ваквото стојалиште на своевиден начин ја објаснува и тезата зошто политичкиот ислам има различни манифестации кон одредени појави, како тероризмот на пример; 3) Праведност (итсихан) и јавно добро (маслаха) – толкувањето на одредени Курански одредби како и делувањето на секој муслиманин треба да ги задоволува овие начела. Концептот на возобнова на исламското општество ги следи овие патокази, а целокупното исламско политичко делување (без обзир на неговите методи) се насочени кон нивно

²⁰³ Ibid, стр. 352-360

²⁰⁴ Цит. сп. John L. Esposito, 2003. op.cit. стр. 142

задоволување (пр. Враќање на исламскиот закон поради декаденцијата инфилтрирана од западот што му противречи на јавното добро, осуда на западниот капитализам како неправедно и експлоатирачко општество итн.); 4) Наредување добро и одвраќање од зло (хисбах) – Ова е една од елементарните аксиолошки и праксеолошки концепции на исламот како религија која ги вклучува и нејзините политички димензии. Истите се поврзани со хадис на Праненикот во кој се вели: „Се колнам во Оној во чии раце е мојот живот дека или ќе повикувате на добро и ќе одвраќате од зло, или набрзо Аллах ќе прати казна по вас, а вие ќе го молите, но нема да ви биде простено“. Исто така уште еден хадис забележан кај Муслим значајно е да се потенцира. Пратеникот рекол: „Кој од вас што ќе види нешто што лошо, нека го отстрани со своите раце, а ако не може тогаш со јазикот, а ако и така не може барем со своето срце“. ²⁰⁵ 5) Реинтерпретација (ицдихад) – многумина исламски теоретичари како и политички активисти се повикуваат на концептот на реинтерпретација во светлина на новите околности и предизвици со кој се соочува денешното општество. Како што проценува Азиах Ал Хибри: „Ицдихадот не се занимава само со разграничување на генералните од конкретните прописи, туку оди и уште понатаму, преку изведување од општите прописи исламски закони кои најдобро ќе одговараат на определена епоха и заедница.“ ²⁰⁶ 6) Несогласување (икхтилаф) - разидување помеѓу исламската улема, опозитно на ичимасот (консензусот). Ова тенденција од една страна ја нагласува можноста за флексибилност во дадени општества и епохи, а од друга страна отвора простор за адаптирање и имплементација на современите хуманистички текови (пр. граѓанските и политичките, економските и социјалните права, женските права, модернизацијата и урбаната експанзија итн).

Тука особено е значајно и да ги изложиме класификациите на природата на правните правила во шеријатот, бидејќи токму тие на суштински начин ја рефлектираат самата облигаторност во делувањето на исламските политички и општествени субјекти. Така, генерално фиксот познава две категории. *Првата* се однесува на правила во односите, односно децизионите типови (амалија) и ги познава следниве категории: а) Фарз (вациб) – облигаторно, она што е наредено да се прави, односно подразбира должност (пр. Аменту Биллахи – верување во Аллах, намаз, зекат, пост итн.); б) Мустехаб – препорачливо, нема облигаторна тежина како фарзот, односно вацибот, но нејзиното исполнување има бенефиции (пр. садака – мислостина, умрах – добровоелн хаџ итн.); в) Мубах – вредносно неутрални активности, односно дело за кое не е пропишана ни бенефиција, ни казна (пр. седење, јадење и пиење она што не е забрането итн.); г) Мекрух – непрепорачливо, укорено, но според шеријатот не е предвидена санкција за таквото дело (пр. разводот); д) Харам – забранети дејствија за коишто постојат казни и дуњалачки (овоземски) и ахриетски (есхатолошки) (пр. убиство, кражба итн). *Втората* категорија пак, се однесува на правилата врзани со условите, односно ситуација (вадија) и ги диференцира следниве категории: Шарт –

²⁰⁵ Цит. сп. Ahmed Ferid. „Pozivanje na dobro i odvracanje od zla“ U *Put vjernika*, Sarajevo, 16 maj 2012 <https://putvjernika.com/upucivanje-na-dobro-i-odvracanje-od-zla-1/>

²⁰⁶ Azizah Y. Al-Hibri. 1992. op. cit. стр.3

услов, Себеб – причина, Мани – препрека, Рукса и Азима – дозвола и принуда, Сахих, Фесад и Батил – точно, искривено и неточно.²⁰⁷

* *Вредносна рамка*. Исламот доследно означува покорување на Божјата волја, а неговите следбеници муслиманите – покорници, почитувачи на Неговите одредби. Политичкиот ислам има генерална цел остварување на Божјиот закон и волја и доследна интеграција на таквите вредносни елементи. Еспозито во тој контекст нагласува две суштински белези на самиот исламски концепт: „Целта на исламот е да обезбеди насоки и услови за два вида взаемни делувања – прво, однос помеѓу човечките суштества и Бог, што претставува обожување и второ, меѓучовечко делување, што во суштина се општествени односи“²⁰⁸. Имајќи ги во обзир посочените детерминанти ќе извршиме пресек на најзначајните општествени и политички вредносни елементи на политичкиот ислам.

* *Божји суверенитет (Хакамија)* – Теориите за суверенитетот долго време во XVIII и XIX век претставуваа значаен центар на политичко - филозофските дебати на стариот континент. Теократската vis-à-vis националната и народната теорија за суверенитетот само го разгледуваа изворот односно легитимитетот на суверената власт (дали власта е легитимна поради тоа што е „одредена“ од Бога или граѓаните односно нацијата). Сепак политичкиот ислам прави јасна дистинкција во однос на ваквите погледи. За политичкиот ислам Бог, Аллах како демијург на сите живи суштества на светот, е единствен суверен, или симплифицирано сувереноста не е пренесена на ниту еден овоземски субјект (Теухид принцип). Иако навидум се чини дека ваквиот вредносен императив останува единствено на мета - теоретско рамниште истиот понатаму ќе послужи како основа за политичка организација и уредување (принципот на калифите, т.е. наследници во политички аспект кај сунитите, односно Ајатоласите кај шиитите), или за отфрлање или адаптација на современите концепти на демократија. На пример реакционото крило како пакистанскиот теолог Ал Мавмуди ќе го опише западниот концепт на сувереност како неважечки принцип (батил), кој води до зло и деструктивни консеквенции (авакиб вакхиман хадамах)²⁰⁹. Ајатолахот Хомеини пак неговиот концепт за исламски републиканизам исто така го врзува со сувереноста на Бога, но според неговите гледишта легитимитетот на власта произлегува од Божјите поданици на земјата, на кои им е пренет „мал дел“ од таквиот неспорен Алахов суверенитет.²¹⁰ Токму од таквата девиза се водат и бројни исламски политички движења, сметајќи дека тој принцип може да донесе, успех, благосостојба и моќ на исламската заедница (пр. Муслиманските браќа и нивните ограноци во Алжир).

* *Шеријатот како свет животен и политички образец*. Исламскиот закон (шеријатот) и неговата логика во основа претставуваат алтернатива за сите политички идеологии (либерализмот, социјализмот, социјалдемократијата, конзервативизмот итн).

²⁰⁷ Види повеќе за принципите на исламската јуриспруденција и теоријата на исламското право (Усул Фикх) кај Mohamad Hashim Kamali. *Principles of Islamic Jurisprudence*. New York: Islamic Text Society. 2005, стр. 131- 315

²⁰⁸ John L. Esposito, 2003. op.cit. стр. 141

²⁰⁹ М.М. Sharif. *Historija islamske filozofije*. Zagreb: August Cesarec, 1988. стр. 210

²¹⁰ Oliver Potežica. *Islamska Republika Imama Homejinija*. Beograd: Filip Višnjič, 2006. стр. 21

Слабоста и покорноста на муслиманските општества и нивната долга колонијална зависност и потчинетост имаат основа во неговото непочитување односно заборав. Вестернизацијата и секуларизацијата што се сметаат како нус-продукт на капиталистичките држави од западна Европа и првенствено од САД доведуваат до разградување и декаденција на исламското општество. Пораката во таа смисла (на пр. од движењата/партиите Муслимански браќа или Џама ал Исламија) кристално јасно сугерира дека мора да се воспостави државно уредување кое за муслиманите во основа ќе го има шеријатот. Исламскиот закон сепак не е хомогена категорија и како што наведовме погоре и постојат различни агли на негова опсервација и интерпретација. Од аспект на политичкиот ислам во нив се дефинира и објаснува исламскиот закон, кој обезбедува план за функционирање на доброто општество, кое пак претставува исламски идеал²¹¹. Она што е најзначајно кога се има предвид шеријатот е неговата ригидност во казнената сфера Худуд казните, односно границите кои „Аллах ги воспоставил“ и нивното пречекорување (пр. каменување на прељубниците, сечење рака на крадците итн.). Сепак треба да се потенцира дека истите се ограничени на неколку сфери: блуд, лажно сведочење за блуд, кражба и употреба на алкохол. Исто така значајно е да споменеме уште две битни елементи на шеријатот како негова суштинска карактеристика: едниот е забраната за лихварство и камата (риба), а другиот е советувањето за значајните политичко-општествени прашања на етаблишментот (шура). Токму од последнава се црпат модерните (ре)интерпретации за солидарност и демократичност во исламскиот свет.

* *Анти(нео)колонијализам*. Политичкиот ислам по природа на нештата за своја фигура на опонент (Шмитовски изразено - фигура на непријател) ги има западните колонијални сили. Латентно или експлицитно реакцијата на исламските движења првенствено е антиколонијалистичка. Сите акции за своја основа го имаат ослободувањето од западниот колонијализам или модерната неоколонијалистичка поставеност. Нападите на исламските терористички групи како и политичкото делување на исламските партии (пр. Исламската пан-Малезиска партија, Националниот Исламски фронт во Судан, Исламскиот ослободителен фронт ‘ФИС’ во Алжир, Муслиманската Лига во Индија итн.)²¹² избилуваа(т) со акутна реторика кога е во прашање меѓународната политика изразена во тој дел. На колонијалната и неоколонијалистичката политика на САД и европските сојузници се издиференцираа три основни реакции. Всушност анти-колонијализмот како вредносна компонента останува, но политичката реакција добива различни димензии. Едниот правец, означен како одбивање и отстапување, се повлекува по примерот на Мухамедовата преселба од Мека во Медина (хиџра) или започнува задолжителна војна (џихад) против „неверниците“ (ќафирите). Вториот, прифаќа вестернизација и секуларизација, водејќи се од инкременталистичката парадигма на политичкото делување. (пр. Ататуркова Турција)²¹³. Конечно, последниот - исламски реформизам, се обидува да го премости

²¹¹ Бејтула Демири, 2009, оп. цит. стр. 31-32

²¹² Mohamed Salih, 2009, op. cit. стр. 5-6

²¹³ Всушност овој пристап не може да се смести во спектарот на политичкиот ислам. Ние овде го поместуваме за дополнителна прегледност на општата реакција кон колонијализмот и западната доминација. Ваквиот бран ќе биде оквалификуван како сервилност, домашни западни културни

јазот помеѓу гореспоменатите решенија, нагласувајќи ја потребата да се адаптираат западните вредности во светлина на исламското учење и практика. Поделбите внатре во исламските партии и движења во минатото и сега најотсечно се видливи токму кон ова прашање. Носителите на колонијалното владеење и таквиот период од современата политичка историја ја издигнале перцепцијата за инфериорност, ретроградност и агресивност во реакцијата кај западниот свет, како и чувството на враќање на исламските принципи и начела, организација, отпор (интифада) и глорификација на златното доба на исламското ширење и арапските походи во муслиманскиот свет.

* *Дистинкција помеѓу секуларизмот и модернизмот.* Последниов вредносен елемент всушност претставува *differentia specifica* за политичкиот ислам како идеологија. Западната хемисфера ја издигна секуларизацијата проткаена со модернизмот на ниво на политички идеал кој често се врзува нужно со демократијата, човековите права и слободи и современите текови. Сепак политичкиот ислам прави јасно разграничување помеѓу секуларизмот и модернизацијата. Првиот е апсолутно неприфатлив, а кон вториот воочлив е беневолен однос. Како што видовме погоре секуларизмот е инкомпатибилен со првиот и вториот вредносен елемент на политичкиот ислам. Секуларизацијата се смета за извор на општествена декаденција, морален пад и политичка нестабилност. Издвојувањето на религијата од институционалниот систем на државата според исламистите придонесува само за потиснување на религиските постулати и нов вид сервилност кон западот. Од друга страна модернизацијата не е спорен феномен. Многумина исламски водачи се во допир со современите технолошки и комуникациски дострели, а истите служат како медиум за распространување на исламските идеи и учења (пр. Хомеини, Мохамед Морси, па дури и Бин Ладен редовно имаа свои видео обраќања кон масите). Уште повеќе, нагласуваат приврзаниците на политичкиот ислам, т.н. исламски држави како Иран се во забрзан чекор со развојот на науката и техниката (пр. во нуклеарната програма). Постојат неколку аргументи за ваквиот светоглед. Прво, секуларизацијата како концепт му го должи своето наследство на француската револуција, а исто така е афирмирана во голема мера во американското општество со цел ниедна религија да не биде повластена. Второ, многу западни држави како Велика Британија, Германија, Канада имаат државна религија, па тоа не е пречка во перцепцијата за нивната демократичност или модерност. Трето, секуларизацијата која се обиделе да ја наметнат европските колонизатори на арапското поднебје го фрлил тој дел од светот долг период во потчинетост, зависност и инфериорност. Исламот во таа светлина се дефинирал како доктринарна и општествено - културна статичка појава, а со тоа и антимодерен, антисовремен и во крајна линија антидемократски (земајќи ја како првенствен фактор религијата). Во тој правец забраната за носење женска покривка (хиџаб), како и помошта, односно премолчената согласност за државниот удар во Египет по победата на кандидатот на Муслиманското братство Мохамед Морси на

колонизатори, жестоко спротиставувајќи се на неоколонијализмот, а акцентирајќи го „неуспехот“ на Западот, како и автономијата и самодоволноста на исламскиот свет. Види повеќе кај John O. Voll “Islamic Renewal and the Failure of the West” In *Religious Resurgence. Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism*, Editors Richard T. Antoun and Mary Elaine Hegland. New York: Syracuse University Press Syracuse. 1987 стр. 6

претседателските избори и судскиот процес против нивните членови (а слични настани беа идентификувани во Алжир 1992 година кога Фронтот на исламскиот спас - ФИС победи на локалните и парламентарните избори) само ја засилуваат перцепцијата за анимозитетот кон исламската религија што има далекусежни последици на политички план. Армандо Салваторе со право констатира дека крупните иновативни промени во интелектуалната модернизацијата на исламскиот свет беа направени од страна на младите исламолози и исламски историчари, коишто видовите на интелектуалната модернизација ги разбраа како мултиплицирана врска помеѓу спецификите на развојот, капиталистичкото производство и пазарите, разбрани повеќе како приоритет за муслиманскиот свет, отколку како конфронтации или загрозувања од западната модерност.²¹⁴

* *Задолжителна борба (Џихад)*. Несомнено најекспонираниот елемент во политичкиот ислам претставува џихадот. Речиси и да не постои политичка партија, движење или платформа која не го акцентира значењето на задолжителната борба. Борбата на Аллаховиот пат (џихад) има статус на фарз мукелеф и фарз кифаје (индивидуална и колективна должност). Притоа таа борба се дели на четири групи: Борба со себе – против негативните особини (Џихадул нефс), борба против ѓаволот (Џихадул шејтан), борба против неверниците (кафирите) (при објава на војна), лицемерите (мунафиците), предводниците на неправди и борба против новотаријата. Таа може да се спроведе физички, говорно, умствено и духовно. На џихад се повикувале и се повикуваат различни движења (Муслиманско братство, Исламско друштво - Џама ал Ислами, Хезболах, Хамас, Харакат Ул Муџахедин - Движење на светите војни, Ал Каеда, Ал Џихад, Исламска Ослободителна организација, Исламски џихад, Исламска држава Ирак и Левант), политички и воени лидери од настанокот на исламот до денес (Хусан Ибн Али, Мухамед бин Казим, Мухамед Ибн Каим, Саладин, Баибрс, Шамин Алам Кан, Мухамед али Јинах, Садам Хусеин, Осама бин Ладен итн.), исламски теоретичари (Ел Бена, Мевмуди, Кутб итн). Со сигурност може да се каже дека не постои термин кој последниве години не е во толкава мера растеглив и добива различни конотации во современиот свет. Групата ел-Џихад на пример го означил Џихадот како „шести столб на исламот“²¹⁵. Сепак различната интерпретација на овој термин остава можност да се употребува со различни значења (духовно, воено, политичко) бидејќи една од најсветите должности и благодети на секој муслиманин е борбата на Божјиот пат. Токму затоа терминологијата се употребува поимот борба, а не војна. Покрај тоа се прави разлика помеѓу т.н. мал и голем џихад. Според одреден хадис, Пророкот враќајќи се од битката на Тебук истакнал дека по завршувањето на малиот, следува поголемиот - посветен на борба против човековата себичност, расипаност и зло²¹⁶. Терористичките активности и милитантните движења секако за свој основен принцип го имаат џихадот, но постои современа тенденција за негово нагласување во духовно и културно значење вклучително и кај исламските партии.

²¹⁴ Armando Salvatore. "Modernity" In *Islamic Political Thought: An Introduction*. Edited by Gerhard Bowering. Princeton: Princeton University Press. 2015. стр. 138

²¹⁵ Johannes J.G Jansen .*The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins*. New York: Palgrave Macmillan, 1986. стр. 161

²¹⁶ Цит. сп. John L. Esposito. 2003. op.cit. стр. 122

2.3. ИДЕОЛОШКА ПОЗИЦИОНИРАНОСТ НА ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ

Ерата на политичките идеологии ни малку не е замрена. Во современите општества и покрај просторната незапирливост на модернизацијата, идеологиите играат влијателна улога во современото политичко делување. Речиси не постои држава, регион на кои не влијаат современите идеологии во насока на нивно обликување, модификација, стагнација или прогрес. Секој политички систем е карактеристичен по содржинската застапеност на политичките идеологии, односно идеолошката ориентација на политичките партии застапени во партискиот систем, како и нивните тенденции и алтернативи кои го сочинуваат.

Политичкиот ислам претставува старо-нова димензија на современиот политички спектар. Карактеристичен од неговиот настанок до денес секогаш наоѓа сопствен пат за продор во политичкиот и општествениот живот. Како таков тој несомнено поседува свои специфични обележја и карактеристики кои во извесна мера се допираат, а некаде значително се разликуваат од останатите познати и афирмирани идеолошки светогледи. На пример, концептот за божји суверенитет (хакамија), како и екстремната ригидност на одредени казни (худуд) речиси е неспоив со ниту една современа политичка идеологија, концептот пак на антиколонијализам, зекат, забраната за лихварство (риба) може да најде допирни точки со социјализмот и национализмот итн.

Кога зборуваме за политичкиот аспект на религиите, односно нивната идеологизација, во прв ред исто така треба да ги имаме и концепциите на Жан Жак Варденбург, кој забележува дека истата може да биде реализирана на два диференцијални начини. Од една страна, може да се направи една религија побудлива и да се промовира со воведување на „есенции“ во наративот, односно специфичен рационален систем на идеи. Во тој случај станува збор за т.н. „есенцијализација“ на религијата што сака да се промовира. Од друга страна, може да се претстави одредена идеолошка верзија на религијата со цел да се промовира една генерална благородна цел на којашто истата ѝ е посветена и не мора во основа да биде религиозна како на пример, човековите права, правда, мир итн. Во овој случај треба да претпоставиме дека се работи за идеолошка „адаптација“ на религијата што служи и цели кон една општа кауза.²¹⁷ Во тој правец, продолжува Варденбург тврдејќи дека идеологизацијата на религијата односно креирањето систем на идеи со практични цели е човекова активност што се одвива во партикуларни ситуации. Целите и намените не се секогаш јасни за засегнатите луѓе, но сепак таквото идеолошко читање може да понуди решение во дадена ситуација. Но во нови ситуации и со други проблеми луѓето може да ја читаат нивната религија на нов начин, па дури и да направат нова идеолошка верзија на истата.²¹⁸ Логички и консеквентно во таа насока може да се зборува како за „есенцијализирана“ исламска идеологија, иако постојат случаи на нејзино идеолошко „адаптирање“ (пр. верзијата на т.н. исламски социјализам).²¹⁹ Нас тука нè интересира првиот аспект, бидејќи веќе подвлековме јасна дистинкција помеѓу

²¹⁷ Jean Jacques Waardenburg. *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*. New York: Walter de Gruyter, 2002. стр. 319

²¹⁸ Ibid

²¹⁹ Ibid

политичкиот ислам како субјект и фактор во политичкиот процес, а втората компонента има поинаква димензија и не ги рефлектира генералните цели на нашиов труд во овој оддел, односно презентирање на идеолошката позиционираност на политичкиот ислам. Затоа ние ќе понудиме една проширена перцепција на политичкиот ислам, согледувајќи го истиот и низ призмата на современите глобални концепции, односно неговите позиции кон човековите права и слободи, правдата, еднаквоста, конституционализмот и економската парадигма.

Пред да започнеме со теоретската и емпириската елаборација на овие прашања мора да поставиме неколку методолошки напомени. *Прво*, тука ќе ги имаме предвид ставовите на исламската улема во современата исламска политичка мисла, бидејќи истите во основа се и најголемите артикулатори на исламската политичка доктрина; *Второ*, ќе бидат изложени стратешки документи кои се поврзани со ваквите постулати како кредибилни од аспект на поимањето на концепциите кои се предмет на овој оддел; *Трето*, нема да навлегуваме во опсежни елаборации и историографија на концептите на човековите права и слободи, правда, еднаковост, конституционализам и политичка економија, како и нивниот развој, бидејќи наша интенција е тука да ги согледаме единствено исламските политички позиции кон ова прашање; И *конечно*, нераскинливо ќе разгледаме и дел од исламските политички активисти со нивниот поглед кон ваквите прашања.

А) Политичкиот ислам, човековите права и слободи, правдата и еднаквоста

Едни од есенцијалните постулати при политичката ориентација и детерминација за изградба на стабилни општества и функционален политички систем во својата содржина признаваат и наметнуваат потреба да се испита односот на релевантните политички чинители кон човековите права и слободи, правдата и еднаковста како концепции и преокупации за секое современо општество. Политичкиот ислам веќе видовме дека како идеологизиран политички субјект има свои извори и вредносна ориентациона рамка низ чишто призми и перцепции може да се интерпетираат или извлекат и поединечни аксиолошки одредници кон овие прашања.

* *Човековите права и слободи*. Концептот на човековите права познава една линеарна траекторија на прогрес во западниот дискурс, а по арапската пролет и револуцијата „Јасмин“ значајни поместувања во нивната артикулација и во исламскиот свет. Сепак на ова прашање во концепт на демократските механизми и процедури ќе се осврнеме подоцна во излагањата во овој труд. Она што треба да се напомене тука е дека првичниот меѓународно етаблиран документ, од глобална призма преставува Универзалната декларација за човековите права и слободи од 1948 година, како и двата меѓународни пакта за граѓански и политички и економски и социјална права од 1966 година. Исламскиот свет, односно мнозинството муслимански држави иако ги прифати овие документи (со резерва или интегрално), а особено улемата како што изворно пренесува Мудатир Абд ал-Рахим имаа длабоки резерви во текстот на документот, а истите се однесуваа на три суштински категории забелешки од сите религиозни делегации вклучувајќи ја секако и исламската. Првата, се однесува на тенденционзната

маргинализација на религиите, иако истите низ историјата ги проникнале и развиле едни од „темелните одредници“ на човековите права како човеково достоинство, правда, општествена солидарност, заедно со духовните и етичките погледи на животот. Консеквентно, повикувањето на Бога во првиот член (на предлог на бразилската делегација) свесно е изоставено од самата декларација. Втората суштинска причина за скепска кон овој документ е изразена низ интенцијата на авторите на религиите да им се даде секундарна димензија низ призмата на текстот, што според интерпретацијата на религиските авторитети ја изразува стереотипната и често пати еклатантна премиса дека религиите не се bona fide извори за човековите права, туку всушност пречка за нивна заштита и промоција. И третата, круцијална забелешка е фактот што Декларацијата во суштина претставува рефлексија и отелотворување на просветителските, неопросветителските, либералистичките и секуларистичките вредности.²²⁰

Слична тенденција е забележлива и кога би ги детерминирале факторите кои придонесуваат за отсуство на консензус и во исламската улема, како и во исламските политички субјекти по ова прашање. Првиот фактор наоѓа корен во веќе етаблираната и високо софистицирана традиција на човекови права во исламот, што во основа подразбира дека истите се гарантирани од Аллах во Неговата објава (Куранот), па современите западни, просветителски, секуларни и хуманистички концепти се непомирливи барем на филозофско рамниште. Вториот момент, се традиционално општествените и културните диференцијации што влијаат на интерпретирањето на исламските прописи во самата улема, а кои доста често „еволуирале“ на неадекватен начин со базичните одредби во самите меѓународни документи за човековите права (пр. женски права, слобода на промена на религија итн.), па доста често деликатно е да се определи кои принципи се исламски, а кои не. И конечно, процесите на колонијализам и консеквентното рунирање на постоечките исламски институции, неоколонијалистичката експлоатација и дискредитација на исламскиот свет, прашањето за Палестина, тортурата во злогласените воени кампови врз муслиманите, дадоа своевиден „придонес“ во резистентноста кон поимањето на човековите права и слободи или во крајна инстанца кон прокламирање на хипокризијата на ваквиот концепт од вестернистички дискурс.²²¹

Сепак исламскиот политички наратив опонираше на меѓународните документи од секуларистичка и неолибералистичка природа преку сопствени автохтони меѓународни документи. Првиот, „Универзалната исламска декларација за човековите права“ усвоена на 19 септември 1981 на состанокот на УНЕСКО во Париз, содржи 23 члена, а секој член е поткрепен со јасни цитати од Куранот и хадиси кај познатите сунитски колекционери (Ел – Бухари и Муслим, Ебу Давуд, Ел – Термизи, Ен – Несаи и Ибн Мадџе, како и Муснед – Ахмед). Во текстот на преамбулата се потенцираат причините за нејзиното донесување, односно одлучноста на човековата аспирација за праведен светски поредок, без страв, угнетување, експлоатација која сè уште останува неисполнета, афирмацијата дека економските ресурси со кои Бог ја удостоил земјата се

²²⁰ Muddathir ‘Abd Al-Rahim. *Ljudska prava u islamskoj tradiciji*. Prijevod: Elmina Mušinović. Sarajevo: El-Kalem – Izdavački centar Rijasete Islamske zajednice u BiH i Centar za napredne studije. 2013, стр. 35-36

²²¹ Ibid, стр. 41-43

трошат нефер и неправедно, дека Аллах му дал на човештвото преку неговото Откровение во Чесниот Куран и сунетот на Неговиот Блажен пророк Мухамед постојана правна и морална рамка во која треба да се воспостават и регулираат човековите односи и институции, дека човековите права имаат за цел на човекот да му овозможат достоинство и чест и да бидат наменети за елиминирање на неправдата и угнетувањето, дека со силата на Божествениот извор и санкција овие права не можат да бидат ограничени, укинати или занемарени од властите, собранијата или други институции ниту пак можат да се отуѓат или пренесат.²²² Оттука, муслиманскиот умет верува во: а) Бога, Благодестивниот, и милостлив, Создателот, Одржувачот, Сувренот, единствениот водач за човештвото и Извор на целиот закон; б) Вихеренцијата (Калифатот) на човекот кој е создаден за да ја исплони Божјата волја на земјата; в) Во мудроста на Божјото упатство што го донеле пророците и кулминацијата со „печатот на пророштвата“ Мухамед а.с. кон целото човештво, г) Дека рационалноста без светлината на откровението на Бога не може да биде сигурен водач ниту да обезбеди духовна исхрана на човековта душа; д) Да се повикува целото човештво во пораката на Исламот; ё) Според одредбите на праведниот завет со Бога должностите и обврските имаат приоритет над правата, како и обврската да се шират учењата на исламот; е) Воспоставување исламски поредок чишто особини се: Еднаквост во правата без дискриминација на основа на потекло, раса, пол, боја на кожа, јазик или религија и заштита од експлоатација, тиранија и ропство; Власт како потврдено добро и корист, а не привилегија, а владетелот и поданикот еднакви пред законот; Еднакви можности; Семејство како основа на таквото општество.²²³

Водејќи се од овие принципиелни определби „Универзалната исламска декларација за човековите права“ ги инкорпорира следниве права чијашто обговорност се однесува на сите муслимански влади и органи кои се исто така обврзани да ги имплементираат во нивниот дух и рамка во домашниот поредок.: 1) Право на живот; 2) Право на слобода; 3) Право на еднаквост и забрана на недозволена дискриминација; 4) Право на праведност; 5) Право на фер судење; 6) Право на заштита од злоупотреба на моќта; 7) Право на заштита против тортура; 8) Право на заштита на честа и угледот; 9) Право на азил; 10) Право на малцинствата (религиозни); 11) Право и обврска за учество во менаџирањето со јавните работи; 12) Право на слобода на мисла, уверување и говор; 13) Право на слобода на религија; 14) Право на слободно здружување 15) Економски права (заработувачка, користење на природните богатства, право на удел во богатството, забрана за монопол и лихва, економски активности што не се косат со Шеријатот); 16) Право на заштита на имотот; 17) Право на заштита на дигнитетот на работниците; 18) Право на социјална сигурност; 19) Право на основање семејство и сродни права; 20) Права на мажената жена (живот во куќата со сопругот, располагање со средства и во иддах – период на чекање при разводот, барање за развод – хула, доверливост); 21) Право на едукација; 22) Право на приватност; и 23) Право на слобода на движење и населување.²²⁴

²²² *Universal Islamic Declaration of Human Rights*. 21Duhl Qaidah 1401, 19 September 1981

<http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>

²²³ Ibid

²²⁴ Ibid

Иако доста подложна на критика и од страна на секуларистичкиот и либералистичкиот запад и исток, со исламофобичен атрибут, оквалификувајќи ја како „латентен обид на исламските милитантни да преобликуваат сопствен модел кој свесно ги изоставува оние права кои се во колизија со шеријатот“²²⁵, сепак познатиот исламски експерт Мухамед Акрун на следниов начин ја апологизира односна декларација:

*„Енормната вредност на оваа декларација се состои во тоа што разбирањата, начинот на мислење и барањата што современиот муслимански свет ги прифаќа. Историчарите би можеле со презир да гледаат на анахроничниот начин на заштита на модерните поими и концепти во времето на нивното етаблирање и митскиот период на исламот. Правниците пак може да го нагласуваат етичкиот идеализам во членовите кои се мртво слобво на хартија. Сепак таквите фрустрации и постапки се премногу лекомислени“.*²²⁶

Уште еден исклучително значаен документ кој ја следи соодветната исламска реторика во контекст на човековите права треба да потенцираме тука. Станува збор за „Каирската декларација за човековите права“, усвоена на 19 заседание на Организацијата на исламската конференција (ОИК), посветено на мирот, меѓузависноста и развојот во 1990 година. Како таква содржи 25 члена кои регулираат права од различна природа кои ги препознава и гарантира шеријатот. Во самата Преамбула на односната декларација се изразува надеж дека истата ќе служи како општ ориентир на државите – членки на полето на човековите права.²²⁷ Покрај тоа, се нагласува и идеализира историската улога на исламскиот умет како единствен субјект кој е во состојба да ги реши проблемите на материјалистичката цивилизација. Во таа насока човековите права и слободи се составен дел на исламот, Божјата објава и нивното непочитување и кршење е израз на неверување и грев. Иако не се цитираат одредби од Куранот и сунетот како во случајот со Универзалната исламска декларација за човековите права и слободи, сепак куранскиот наратив е видлив и експлицитен.²²⁸ Декларацијата ги стипулира речиси истите права од претходниот документ (живот, имот, чест и дигнитет, социјална сигурност, мислење и изразување на мислењето во согласност со шеријатот итн.) со извесна прогресија во следниве сфери: а) Правата на жената се изедначени со правата на мажот, со тоа што мажот има обврска да ја издржува и задолжен е за благосостојбата на семејството; б) Право на народите на самоопределување, а кои патат од колонијално ропство или окупација; в) Забрана за било кој облик на принуда или искористување на сиромаштвото или незнаењето со цел

²²⁵ *The St. Petersburg Declaration. Secular Islam, Center for Inquiry, April 5 2007*

<http://www.centerforinquiry.net/secularislam/?/isis/>

²²⁶ Цит сп. Enes Karić. *Ljudska prava u kontekstu islamsko - zapadne debate*. Sarajevo: Pravni centar i Fond Otvoreno Društvo. 1996, стр. 160, подвлекол Кариќ

²²⁷ *Cairo Declaration on Human Rights in Islam*. Organization on Islamic Conference, 5 August 1990

http://www.bahaistudies.net/neurelitismlibrary/Cairo_Declaration_on_Human_Rights_in_Islam.pdf

²²⁸ На пример во членот 1 се вели: „Сите човечки битија формираат едно семејство чии членови се обединети во потчинувањето кон Бога и потеклото од Адам“, како и во остатокот од текстот каде се прави алузија на 13 ает од 49 сура, Ел –Хуџрат (Соби) на Куранот, каде се нагласува дека никој нема предност над друг, освен во побожноста и добрите дела. Ibid

конверзија во друга религија или атеизам. Конечно, се акцентира дека сите права содржани во декларацијата се составен дел на шеријатот, како и дискрецијата дека исламскиот шеријат е единствен извор за разбирање и толкување на било кој член на таа декларација.²²⁹

Ваквиот однос на политичкиот ислам кон човековите права и слободи ни сугерира неколку есенцијални заклучоци. *Прво*, видлив е изразито исламски наратив во неговата содржина; *Второ*, истите се составен дел на Шеријатот како основна вредносна парадигма на политичкиот ислам, *Трето*, нивното толкување и елаборација произлегува единствено од Куранот и Сунетот како негови референци и извори на политичкиот ислам и не е дозволена интерпретација надвор од дадената рамка на светите текстови; и *Конечно*, се акцентира прогресивна линија на политичкиот ислам и исламските општества со современиот светски поредок во однос на човековите права и слободи, но со посебен осврт и кон проблемите што го засегаат муслиманскиот свет, како на пример колонијализмот, прашањето за Палестина, секуларизмот и вестернизмот итн. Во тој контекст несомнено е дека дури и најголемите скептици, односно милитантните исламски активисти немаат проблем со ваквите концепции. На пример, Абу Ал-Ала Мавдуди тврди дека западниот свет е хипокритичен во овој дискурс, а исламот ги познава човекови права и слободи многу порано од западот на посуштински начин, одредни од Бог коишто не можат да бидат дерогирани од било која влада и парламент.²³⁰

* *Правдата и еднаквоста*. Етернизираниите концепции на правдата и еднаквоста во сите цивилизации и низ целокупниот општествен и политички дискурс заземаат значајно, а понекогаш и есенцијално место во политичките анализи и идеолошкиот светоглед. Речиси и да не постои политичка идеологија која во себе не ги содржи или не кокетира со односните политички идеали, но примарната разлика помеѓу идеологиите се однесува на поимањето, природата и начинот на реализација на истите. Ние ќе го заокружиме односниов дел анализирајќи ги овие елементи низ призмата на изворите на политичкиот ислам, како и ставот на еминентните исламски експерти и активисти по овие прашања.

Правдата (бир) е фундаментален ориентир на политичкиот ислам, поимајќи низ призмата на елементарните Курански текстови и хадисите. Постои консензус кај исламските експерти, односно улемата дека правдата има луциден императив на исламскиот политички систем. Танвер Хусеин забележува дека Куранот јасно докажува дека клучната задача на сите „Божји пратеници“ и причината поради која им е доставена Книгата на откровението е да воспостават правда.²³¹ Правдата, оттука мора да биде изнесена со сите атрибути на праведност, дури и ако таквите одлуки одат спротивно на интересите на себе си, родителите, роднините, сиромашните или

²²⁹ Ibid

²³⁰ Цит сп. Abdullahi An-Na'im. *Human Rights and Rise of Political Islam*. ABC, Religion and Ethics, 5 November 2010 <http://www.abc.net.au/religion/articles/2010/11/05/3058143.htm>

²³¹ Се однесува на два Курански аети: Сура 57 (Ел-Хадид – Железо) - 25: „Ние ги испративме Пејгамберите наши, навистина, со јаснотии и преку нив објавивме Книга и Мизан за луѓето да се однесуваат праведно..“; и Сура 10 (Јунус) - 47: „И за секој народ имаше пејгамбер. Па, кога ќе дојдеше пејгамберот нивни меѓу нив праведно ќе се одлучуваше и не ќе им се направеше зулум“. Види Куран на македонски: <http://kuran-na-makedonski.net/index.html>

богатите. Следствено, омразата или непријателството кон некој, никогаш не смее да биде причина да се отстапи од правдата.²³² Во таа експликација Куранот го комбинира концептот на правдата како давање, што е должност (адл), со концептот на грижата (ихсаан). Исхаанот вклучува давање на повеќе од она што е должност за дадениот субјект, на пр. работодавецот доколку процени дека платата којашто е договорена не е доволна за работникот да ги задоволи сопствените потреби, препорачливо е (мустехаб) да исплати повеќе од договореното.²³³

Хамуде Абдулати наведувајќи го 177 ает²³⁴ од втората сура (Ел Бекара – Крава) во Куранот ја концепира правдата, односно проекцијата на праведниот човек во исламот низ четири димензии: а) Вистинитост и искреност во верата, б) Подготвеност истата да се манифестира низ делата на милосрдие и љубезност кон ближниот в) Однесување како добри граѓани преку помош на хуманитарните институции и општествените организации, г) Цврстина и непоколебливост²³⁵. Во тој правец не треба да нè зачудува дека современите исламски движеања (Муслиманското братство и Фронтот на исламскиот спас) најнапред се занимаваа со каритативни активности, а политичките дејности во потесна смисла им беа секундарни. Како што наведува Чарлс Хиршкинд, огромното мнозинство на исламските политички активности вклучува проповедање и други активности на да’ва (мисионерство), давање милостина, медицинска помош, градење џамии, публикување и генерална промоција на она што во општеството се смета за јавна доблест. Оттука иако лимитирани во нивната компетенција од државни или државно - поддржани институции (пр. лиценцирање), сепак нивниот успех ќе зависи од способноста да се ангажираат со законските, бирократските, дисциплинските и технолошките ресурси на модерната моќ што ја обликуваат современата општествена стварност.²³⁶

Значењето на правдата во исламот е енормно и има ахиретска и дуњалучка димензија сама по себе. Забележително е дека политичкиот ислам има двократен пристап по ова прашање. Од една страна преку артикулација на правдата во политичкиот дискурс, често опонирајќи на актуелните владечки режими, се залага за исламски фундирана правда аналогно на шеријатот што треба да биде преточена во законски нормативни решенија онаму каде што изостануваат или не се применуваат. Од друга страна, самиот се вклучува во паралелни социо-политички активности vis-à-vis оние на системот, поентирајќи политички, со манифестација на праведноста како идеал за евентуалниот исламски поредок. Конечно, содржина на правдата за политичкиот

²³² Tanver Hussain. *Justice and Equality*. Quranic Teachings – Simple and Straightforward, 16 November 2013 http://quranicteachings.org/justice-and-equality/#_ftn1

²³³ Ibid

²³⁴ 177 ает од втората Куранска сура Ел Бекара (Крава), во значењето на превод на македонски гласи: „Не е добротинство исправноста ваша кон Исток или Запад, туку добротинство е да се верува во Аллаx и во Денот ахиретски, и во мелеците (ангелите) и книгите и во пејгамперите (пратениците); Добротинители се оние кои даваат она што најповеќе го сакаат: на ближните, на јетимите (сираците), сиромасите, на патниците и просјациите, и кои робови ослободуваат, и кои се исправаат намаз да извршат и кои зекат даваат и кои се придржуваат кон договорот што ќе го склучат; и кои се трпеливи и во немаштија и во неволја и во зло време – оние, токму се искрените и богобојазливите“. Куран - Сура 2 Ел Бекара: 177. Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#2:0>

²³⁵ Хамуде Абдулати, op. cit. 2015, стр. 63-64

²³⁶ Charles Hirschind. “What is Political Islam?” In *Political Islam: Critical Reader*. Edited by Frédéric Volpi. New York: Routledge, Taylor and Francis Group. 2011, стр. 14

ислам има двојна природа. Прво, процедурална правда изразена низ концептот на еднаков пристап кон правдата и праведноста до сите. И второ, умерена доза на социјална правда изразена низ зекатот, садаката и исхаанот.

На теоретско и идеолошко рамниште меѓучовечката еднаквост се чини како никаде на друго место не допира толку изразена форма како во исламскиот наратив. Неколку аргументи одат во прилог на таквите стојалишта. Најнапред низ имплицитен аболиционизам, исламот како политички облик во својот наратив и дискурс уште за време на Пратеникот пропагира формална еднаквост, за прв пат пропагирајќи поттикнување кон елиминација на ропството и го поставува како религиска обврска за искупување од гревот.²³⁷ Второ, во самиот Куран се потенцира еднаквоста на сите луѓе пред Аллах, освен во добротинството и богобојазноста.²³⁸ Трето, позицијата и на современите исламски движења (па дури и милитаристичките и милитантните) да апсорбираат припадници на други култури, раси и етникуми говори за високиот степен на еднаквост во теоретскиот дискурс и политичкиот хабитус на политичкиот ислам. И конечно, и исламскиот концепт на човековите права и слободи кодифициран низ серија меѓународни документи (декларација и повелба) упатува на концептот на еднаквост во граѓанска и политичка смисла.

Еднаквоста како политички и социјален идеал има длабока вкоренетост во исламските свети текстови, а помалку во традицијата. Но бидејќи политичкиот ислам има за цел како што видовме во погорните излагања, етаблирање на исламски поредок, значајно би било да нотираме некои стојалишта на еминентни исламски активисти и теоретски апологети на исламската мисла по ова прашање, апстрахирајќи ја атрофијата што се јавила со текот на времето која директно се судирала со елементарните начела. Така, Абдулати ја сумира концепциската еднаквост на исламската мисла, односно нејзиниот вредносен постулат на следниов начин: а) Сите луѓе се создадени од Едниот и Единствен Вечен Бог, Врховниот Господар на сите; б) Сите луѓе му припаѓаат на човечкиот род и учествуваат еднакво во заедникото родителство на Адам и Ева (Адем и Хава), в) Бог е праведен и мил кон сите негови суштества. Тој не е пристрасен кон ни една раса, возраст или религија; г) Сите луѓе се родени еднакви во смисла на тоа дека никој не носи со себе никаков имот и тие умираат еднакви во смисла дека никој не зема со себе ништо од неговите световни поседи; д) Бог му пресудува на секое лице врз основа на неговите заслуги и според неговите сопствени дела; ё) Бог му дал на човекот, на човекот како таков, титула на чест и достоинство.²³⁹

²³⁷ Обврската за ослободување робови како инструмент за искупување на гревовите и примирје е содржана во следниве Курански аети: Сура 4 Ен-Ниса – Жени: 92, Сура 5 Ел-Маида - Софра: 89, Сура 90 Ел-Белед (Град): 13. Треба да се потенцира дека Пратеникот Мухамед својата склоност кон аболиционизам ја искажал ослободувајќи ги сите неговите робови и тоа: Сафија бинт Хуџеј (ја ослободил и ја оженил), Марија Кибтија, дадена како поклон од страна на Византискиот намесник во Египет (ја ослободил и оженил), Сирина, сестрата на Марија (ја ослободил и омажил со поетот Хасан ибн Табит), Зејд ибн Харис (го ослободил и посинил, па станал еден од неговите најзначајни воени заповедници).

²³⁸ 13-от ает од 49-та сура Ел –Хуџрат (Соби) на Куранот гласи: „О луѓе, Ние ве создадовме, навистина, од еден маж и една жена и Ние одредивме да бидете народи и племиња за да се запознавате. Најблагородниот кај Аллах е секако најбогобојазливиот. Аллах навистина е Зналец и Известен“. Види Куран на македонски: <http://kuran-na-makedonski.net/index.html#49:0>

²³⁹ Хамуде Абдулати, *op. cit.* 2015, стр. 84

Исламскиот активист Алија Изетбеговиќ во својата фамозна „Исламска декларација“ ја артикулира еднаквоста како еден од двата факти со маестрално значење – Божјото единство и човековата еднаквост, кои се утврдени со Куранот на јасен и изричен начин и дозволуваат само едно: Нема други божества освен Бог и нема избран народ, избрана раса или избрана класа – сите луѓе се еднакви.²⁴⁰ Тука сепак е евидентна една друга опозитна димензија во однос на левичарските идеологии, односно нивната средоточеност кон редистрибуцијата на богатството со цел етаблирање на приближно материјална еднаквост, антагонизирајќи ги класните разлики. Изетбеговиќ како декадент во југоловенскиот комунистички режим евидентно ја прокламира оваа заложба, акцентирајќи отстапки од овој концепт исклучиво на моралната компонента, а не и на класната. Во тој правец ќе забележи:

„Исламот не може да прифати поделба и групирање на луѓето спрема надворешното објективно мерило како што е класното. За него како верско - морално движење неприфатливо е секое разликување на луѓето кое не вклучва морални критериуми. Луѓето мора да се разликуваат, ако веќе се разликуваат, пред сè спрема тоа што навистина се, што значи по својата духовна и етичка вредност (Куран сура 49/13). Сите коректни луѓе, без оглед на тоа како го заработуваат својот леб во текот на денот припаѓаат на истата заедница, исто како што хулиганите и корумпираните припаѓаат на истата „класа“, без оглед на нивната политичка определба и местото во работниот процес.“²⁴¹

Гледаме дека концептот на еднаквоста за политичкиот ислам има духовна и етичка димензија, а материјалната е секундарна во однос на правата, обврските, како и политичките преференции. Следствено, еднаквоста како таква ја допрецизира Танвер Хусеин диференцирајќи концепт на а) еднаквост пред законот; б) еднаквост во состојбата, конституцијата, составот и однесувањето; и в) еднаквост на можностите. Така, тој нотира дека вториот концепт се разликува од првиот, аргументирајќи ги со метафоричните и еклатантните Курански контрасти што ја обелоденуваат оваа разлика: Метафорички слепиот не е еднаков со оној што гледа (Куран 6:50, 11:24, 13:16), Метафорички глувиот не е еднаков со оној што слуша (Куран 11:24), Темнината од било кој вид не е еднаква со светлината (Куран 13:16), Свежата и слатка вода не е еднаква со солената и горчливата (Куран 35:12), Живите не се еднакви со мртвите (Куран 35:22), Човек со знаење не е еднаков на неуките (Куран 39:9), Благоста не е еднаква на злото (Куран 41:34), Подлиот не е еднаков на доброто, иако изобилството на првиот е импресивно (Куран 5:100), Оние што имаат верување (иман) и прават праведни дела не се еднакви со оние што прават лоши дела (Куран 40:58) и оние кои живеат во пеколен живот не се еднакви со оние кои живеат во рајски живот (Куран 59:20).²⁴² А што се однесува на третиот параметар, еднаквоста на можностите, еминентниот исламски експерт наведува дека во исламската држава сите предци, филијали, бракови или други врски немаат никаква вредност во однос на поединечниот

²⁴⁰ Alija Izetbegović. *Islamska deklaracija*. Sarajevo: Mala muslimanska biblioteka, 1990, стр. 15

²⁴¹ Ibid

²⁴² Tanver Hussain, op. cit. November 2013. http://quranicteachings.org/justice-and-equality/#_ftn

ранг или секција на поединецот. Ниту половата, ниту било која дистинкција не е важна, а сите рангови и титули се врз основа на нивните лични дела.²⁴³ Оттука можеме да извлечеме заклучок дека власта во исламскиот поредок е обврзана да создава услови за индивидуален и колективен развој на уметот (исламската заедница), како и да занемари претходни привилегирани позиции на одредени слоеви, што во основа е доминантно мото на современите исламски движења.

Б) Политичкиот ислам и конституционализмот

Конституционализмот има значење за западната политичка и правна мисла пред сè од аспект на гаранција на човековите права и слободи и лимитирање на власта. Одредени принципи изразени низ државната конституција, сфатена како општествен договор се изразени низ западните мислителци како есенцијална нужност за развивање стабилно и демократско општество. Како работна парадигма тука ќе ја прифатиме дефиницијата односно дескрипцијата на Јан - Ерик Лејн кој забележува дека за конституционализмот две идеи се базични: 1) Ограничување на државата наспроти општеството во форма на почитување на сетот на човековите права и слободи, кои ги содржат не само граѓанските туку и политичките и економските и 2) Имплементација на поделбата на власта во државата.²⁴⁴

Што се однесува до исламскиот свет и политичкиот ислам како субјект на таквиот политички систем состојбата е маркантна од две причини: Прво, како што веќе забележавме во излагањата погоре концептот на човековите права и слободи е фундиран во религиозните текстови, па за исламскиот политички дискурс ирелевантно е прашањето на нивно ревидирање. Систематизацијата изложена како меѓународен документ е етаблирана и секоја понатамошна расправа би била ефемерна, иако често пати исламските движења како Ал Нахда, ФИС или Муслиманските браќа ламентираа за нивно кршење од страна на авторитарните режими. Второ, изворните исламски текстови по консензус на целата улема не содржат уникатен модел на исламски поредок кој би се етаблирал на одредена територија. Куранот нотира калиф (владетел), но ги димензионира неговите обврски, а не составот и неговата форма.

Оттука, бидејќи концептот на човековите права и слободи го изложивме погоре, се наметнува потребата да се задржиме на расправите за авторитетот и власта, но претходно треба да напоменеме неколку суштински предиспозиции. Бејтула Демири со право забележува и на лаконски начин ги потврдува ваквите позиции наведувајќи дека постојат два вида сфаќања за односот помеѓу исламот и државата и апро по државната конституција: првото е традиционалистичко, што подразбира вкоренетост во желбата за реставрација на исламското минато, односно возобновување на градот – држава Медина, како идеален облик во исламот, а второто е реформистичко кое се повикува на реконструкција на државната конституција преку реформа на исламската мисла, но неговите застапници се против некритичко акцептирање на западните вредности во

²⁴³ Ibid

²⁴⁴ Jan-Erik Lane. *Constitutions and Political Theory*. Manchester: Manchester University Press, 1996, стр. 25

државното уредување.²⁴⁵ Но она што е детерминантна забелешка кон тврдењата на Демири се неговите позиции дека државната конституција во исламот нема уникатна форма бидејќи е прифатливо тврдењето дека идеалниот облик на уредување бил постигнат за време на четворицата рашидун (правоверни) калифи.²⁴⁶ Ваквата констатација би била прифатлива доколку ги апстрахираме шиитските исламски субјекти, но интенција на нашиот труд е да преставиме сеопфатен пристап кон ова прашање, па оттаму би забележале дека идеализираниот моментум се бара за време на Пратеникот, како и калифите за сунитите и имамот Али и останатите имами кај шиитите.

Иако првично циркулирала тезата дека владетелот е своевиден „божји намесник на земјата“ (секако улемата кокетирала низ различни епохи со владетелите), сепак модерниот дискурс зазема сосема поинаква димензија. Како што забележува Гудрун Кремер општо е прифатено дека „владетелот“ (имам, калиф или претседател) не е ништо повеќе од претставник на уметот, од кого што и произлегува неговиот авторитет. Во современ контекст се наведува дека целата негова моќ произлегува од уметот, што претставува радикално отстапување од средновековната политичка мисла. Модерните сунити гавираа поинаква слика: Како и секое човеково битие исламскиот шеф на државата е одговорен пред Бога, но тој исто така одоговара кон заедницата (што современо се нарекува народ или нација, што дозволува можност и немулисманите или неверниците да бидат вклучени во таквите процеси).²⁴⁷ Најеклатантен доказ за ваквите состојби денес може да се најде и во изјавата на преставниците на египетското „Муслиманско братство“ кои опонирајќи на тогашниот режим на Мубарак, го сметаат уметот како извор на власта, барање за нов устав кој би ги штител човековите права и слободи во согласност со исламската декларација, слободни и фер избори, ограничен претседателски мандат и ротирање на власта низ „плуралитет на партиите во муслиманското општество“.²⁴⁸

Исламскиот конституционализам несомнено почива на шеријатот, односно обврска на исламската власт е таа да ги почитува шеријатските прописи и норми, да обезбеди нивна целосна имплементација и кодификација во постојните поредоци на муслиманските општества. Исламските политички активисти како Хасан Ал Тураби и Сеид Абул Ала Мавдуди го гледаат шеријатот како исламски устав, или целокупен систем кој содржи конститутивни норми за исламскиот умет. Така на пример, Мавдуди смета дека „непишан исламски устав“ веќе постои и се очекува негова кодификација врз основа на релевантните извори кои се идентични на Шеријатот,²⁴⁹ додека пак, Хасан Ал Тураби смета дека Шеријатот е повисок закон, исто како и уставот, освен

²⁴⁵ Бејтула Демири, *op. cit.* 2009. стр. 67-68

²⁴⁶ Исто така

²⁴⁷ Gudrun Krämer. “Visions of an Islamic Republic: Good Governance According to the Islamist” In *Political Islam: Critical Reader*. Edited by Frédéric Volpi. New York: Routledge, Taylor and Francis Group. 2011, стр. 91

²⁴⁸ The Muslim Brotherhood’s Statement on “Shura in Islam and the Multi-Party System in Islamic Society” In *Encounters* Vol. 1. No. 2. Makfield, LE, March 1998, стр. 100-103

²⁴⁹ Abul A’La Mawdudi. *Tadwin al-Dustoor al-Islami (Codification of the Islamic Constitution)*. Mus’assat al-Risalah, 1975 b.

што тој е детален Устав.²⁵⁰ Исламскиот експерт Мухамед Асад во своето дело „Принципи на државата и власта во исламот“ на следниов начин ги систематизира елементарните облици на исламската конституција: а) Не постои специфична форма на исламска држава; б) Главна задача на исламската држава е имплементација на шеријатот; в) Никаков закон не смее да биде во колизија со шеријатот; г) Власта којашто почива на согласност е најважниот предуслов за исламската држава; д) Без одреден степен на разлики помеѓу муслиманите и немуслиманите не може да егзистира исламската држава; е) Принципот на шура (советување) подразбира најширок можен електорат; ж) Мнозинскиот модел е најсоодветен за решавање на разликите во мислењето; з) Одлуките на меџлис – шура (парламент за советување) се законски и обигаторни за граѓаните и извршната власт; и) Не е неисламски да се формираат политички партии, кои ќе се натпреваруваат помеѓу себе, имајќи предвид дека разликите во мислењето кај уметот може да бидат Божји благослов; с) Претседателски систем како во САД би бил поадекватен за потребите на исламското политичко општество, отколку британскиот парламентаризам; и) Врховниот суд и судиите (кадии) треба да бидат заштитници на шеријатот.²⁵¹

Принципот на поделбата на власта создава серизони конфузии за исламската политичка мисла и исламскиот политички активизам. Речиси не постои сериозна нотификација во изворите на исламската политичка мисла којашто би го потврдила овој принцип, па прашањето на реинтерпретација и иџтихад би биле првенствено присутни во односниот наратив. Исто така, како што забележува Кремер, во политичките институции и процедури евидентно е и западното моделно влијание што вклучува претставништво и власт на мнозинството, поделба на власта и независното судство. Усвојувањето и адаптирањето на таквите принципи се оправдувани и „исламизирани“ во контекст на Куранот и Сунетот.²⁵² Првенствено тука се поставува прашањето на улогата на законодавната власт и односот со егзекутивата, како и нивната природа. Исламскиот теоретичар Азиах Ал Хибри кој ја перцепира конституционалната конструкција низ принципот на а) народна волја како основа за власта и б) принципот на поделбата на власта, аргументира неколку суштински одлики: Првиот принцип во себе содржи два аспекта: Прво, народен избор на владетелот, што според Ал Хибри се случило со бесата (заветот) што му бил доставен на Пратеникот, односно низ којшто бил „избран“ за лидер на муслиманите, како и на другите правоверни калифи. Второ, народен избор или потврдување на Уставот, што во односниот случај преставува Куранот. Како збир на заеднички вредности систематизирани во некој темелен документ (како на пр. Уставот на САД или Големата Повелба на слободите во Велика Британија) тие со тек на времето се дополнувани или реинтерпретирани, но низ децении нивната суштина речиси останува непроменета. Па како во случајот на САД, согласноста на муслиманскиот умет околу темелниот акт Куранот била изразена уште на самиот почеток, во ерата кога настанала исламската

²⁵⁰ Hasan Al Turabi. “Islam, Democracy, the State, and the West: A Round Table with dr. Hasan Turabi” In *The World and Islam Studies Enterprise*. Edited by A. Lowrie. Tampa, 1993, стр. 3-5

²⁵¹ Muhhamad Asad. *The Principles of State and Government in Islam*. Oakland: University of California Press, 1961, стр. 22-66

²⁵² Gudrun Krämer. op. cit. 2011, стр. 91

држава од Медина.²⁵³ Вториот принцип, пак на поделба на власта го изразува низ прашањето на шурата (советувањето), елаборирајќи ги нејзините функционални димензии (за изразито важни прашања, воени или сите со исклучок на императивните курански норми), како и логичната консеквенца на контрола и надзор низ неколку форми: прво, калифот и државата се подложни на одредбите на Куранот и сунетот (владеењето на правото) чијашто интерпретација е доверена на муџтехидите (исламските експерти), второ, секој муслиман може да учествува во власта и има право на одлучување и конечно, исламското право има супериорен статус и се применува дури и кога е употребено од страна на обичен граѓанин против владетелот.²⁵⁴

Евидентно е дека изостануваат силни механизми за контрола на извршната власт, како и гаранции за независно судство, што претставува можеби круцијална апорија и ентрофија на исламската политичка мисла. Но уште позначајно е што исламските политички мислителите не обрнуваат многу внимание на ова прашање. Посуштествена е дискусијата околу природата на законодавната власт и нејзините ингеренции, односно опасноста легислативата да донесе пропис што не е во согласност со шеријатот. Поради тоа, Раџа Бахлул коректно забележува дека дури и афирмативно да одговорот на прашањето за извршната власт како предмет на овластување од страна на законодавната гранка, сепак предметот на дискусијата оди во насока на нејзините лимити, а најголемата фобија што ја имаат исламските конституционалисти произлегува од можноста да биде донесен закон што ќе биде во спротивност на исламскиот шеријат, па поради тие причини многумина го отфрлаат терминот „неквалификуван народен суверенитет“. Како што изјавуваа еминентните исламски активисти Рашид Гануши и Хасан Ал Тураби легитимниот опсег на законодавната власт не го нарушува „Божјиот закон“ што се наоѓа во Куранот и сунетот (Гануши), а демократијата во исламот не значи апсолутна народна сила, туку народна моќ во согласност со Шеријатот (Тураби).²⁵⁵ И конечно, своевидна солуција за ваквите дилеми низ исламска перспектива најадекватно нуди Уставот на Исламска Република Иран, односно членот 4 и 72, кој содржи императивни одредби дека сите закони и регулативи од граѓанска, казнена, финансиска, административна, културна, воена и политичка природа треба да се засноваат на исламските принципи, а тоа начело преовладува над сите уставни и законски принципи. Пресудите во врска со овие прашања се во надлежност на Советот на чуварите на исламската револуција (односно експертите по исламско право). Консултативното исламско собрание (меџлис шура) не може да донесе закони спротивни на усул фикх (фундаментите на исламското право) и акхам (пресудите) на официјалната религија на замјата, а Советот на чуварите има должност да утврди дали настанала повреда на односните членови.²⁵⁶ Оттука, може да заклучиме дека исламските експерти имаат улога на уставни судии со изразито силни ингеренции во заштита на официјалната религиска доктрина на политичкиот систем во исламската држава.

²⁵³ Azziah Y. Al-Hibri. op. cit. 1992, стр. 10-14

²⁵⁴ Ibid, стр. 13-17

²⁵⁵ Raja Bahlul. "Islamic Perspectives on Constitutionalism" In *Jura Gentium: Centre of Philosophy of International Law and Global Politics*. April 2005. <http://www.juragentium.org/topics/islam/law/en/bahlul.htm>

²⁵⁶ Constitution of the Islamic Republic of Iran, 1979, <http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ir/ir001en.pdf>

В) Економска парадигма на политичкиот ислам

Политичката економија во исламските концепции подразбира фокус кон серија прашања, за коишто примарните исламски извори и експлицитниот вредносниот оквир имаат конгруентни позиции. Економската парадигма на политичкиот ислам ќе ја елаборираме низ неколку генерални точки кои имаат за цел да ни достават лаконски приказ на состојбите и заложбите за исламското управување со стопанските и финансиските активности. Конкретизирано, тука ќе се задржиме на начелата на исламската економија, дозволените и забранетите активностите од економско – финансиски карактер во капиталистичките односи низ призмата современата политичко - економска мисла. Една значителна напомена е исклучително важна во оваа констелација. Многу од муслиманските земји имаат или систем кој го бранат со шеријатски аргументи (Иран, Судан, Пакистан) или мешовит - полукапиталистички (Катар и Малезија) кој по својата содржина во некои аспекти е двојбен, па исламските политички субјекти опонираат на таквите тенденции.

Есенцијално постојат неколку најзначајни параметри, односно начела коишто ја даваат линијата и оквирот за функционирање на економскиот живот согласно шеријатот. Првиот е секако *приватната сопственост*, односно правото на управување со истата (кхилафх). Како што забележува Абдел Хамид Башир, генерално сопственоста се третира за помалку зависна од самостојната човекова активност, отколку од Божјата волја. Во основа тоа е крајната Божја сопственост привремено заменета со онаа на поединецот. Куранот и Сунетот, јасно и експлицитно покажуваат дека Бог е единствениот сопственик на богатството и на сè на земјата, а луѓето како сведоци на Бога се само повереници или чувари. Во практика сепак ништо не го спречува поединецот, како сопственик да го управува имотот на капиталистички начин.²⁵⁷ Притоа шеријатот недвосмислено и експлицитно наведува збир на правила и принципи кои ги регулираат легитимните извори за стекнување на сопственоста (ал-мал), нејзиниот раст и располагање, а се наменети за постигнување на две основни цели: воспоставување на социо-економска правда (алк-адл) и заедничка благорист (ал-џисан). Таквите извори за стекнување сопственост подразбираат ментална и физичка активност, земјиште, екстракција на минерали (ал-рекааз), наследство и оставина (само една третина од вториов симбиотичен институт) и трговија.²⁵⁸ Овде е евидента дистинкцијата со средновековниот европски пристап на сегрегација (селанска, племенска и феудална), а исламот како што забележува Веселинов изрично ја брани приватната сопственост и пропишува строги казни за крадците, бандитите и лажговците (муцимирините)²⁵⁹

Вториот клучен сегмент е *пазарот и слободната трговија*. Исламските експерти ја гледаат слободната трговија како начин за престиж и добар углед помеѓу

²⁵⁷ Abdel – Hameed M. Bashir. “Property Rights in Islam”. Proceeding of the *Third Harvard University Forum on Islamic Finance: Local Challenges, Global Opportunities*. Masachusetts, Harvard University: Centre for Middle Eastern Studies. 1999, стр. 72

²⁵⁸ Ibid, стр. 73-74

²⁵⁹ Dragan Veselinov. “Islamska politička ekonomija: poreklo, načela i razvoj” u *Godišnjak Fakulteta Političkih Nauka 2008*. Godina II br. 2. Beograd, 2008, стр. 191

заедницата, а воедно и како елемент на лична и семејна егзистенција. И самиот Пратеник Мухамед бил своевременно трговец и свесен за распределбата на работните задачи и трговско – стоковната размена која била карактеристична за епохата во којашто живеел. Во таа насока, еден од најеминентните исламски експерти Ибн Тејмиј (наречеш шејх ислами) тврди дека присилувањето на луѓето да го продаваат она за што не се обврзани, како и да им се забранува да го продаваат она што е дозволено претставува грев и нелегална постапка.²⁶⁰ Но за поопсежна анализа, неколку аспекти на пазарот и трговијата треба да ги елаборираме со цел да имаме подобар увид во исламските начела на оваа проблематика.

Најнапред би започнале со забранетите економски активности. Една од најзачестените и најфамозните категории во економско - финансискиот сектор што исламските политичко - економски начела ја познаваат, а што воедно претставува и уникатна димензија е *забраната за камата (риба)*. Куранот како извор на исламската политичко економска мисла и свет животен и политички обрзец на вредносно ниво е експлицитен по ова прашање.²⁶¹ Давањето и земањето кредит за било која намена што во себе содржи камата е строго забрането. Исламскиот политички ешалон е експлицитен дека таквите активности претставуваат харам и не се дозволени никакви финансиски инструменти што во себе вклучуваат акумулација на средства врз основа на финансиски трансакции (позајмици, вложувања итн.). Оттука забрането е да се купуваат и приоритетни акции, како дел од пазарот на хартии од вредност, образложувајќи ја својата позиција со детерминираната фиксна каматна стапка, без оглед на состојбата на акционерското друштво или другиот пакет акции. Исто така забранети се и обични акции, доколку со нив не може да се обезбеди контролен пакет и европскиот корпоративен модел да се рedefинира во исламска партнерска установа.²⁶² Единствено под специјални околности дозволена би била трговија со обични акции, доколку а priori не е познато - фиксирана дивидендата, односно е неизвесна и подразбира ризик, што би значело класична купородажба на добра.²⁶³ Во таа констелација сосема е деликатно прашањето за исламското банкарство. Имено банките кои ја купуваат стоката, а потоа ја препродаваат на крајниот корисник (по се разбира повисока цена од пазарната), претставува ескивирање и изигрување на шеријатските прописи и сами по себе се спорни. Исламските политички активисти доста често реагираат на ваквите појави, а кога ќе ја преземат власта спроведуваат политики на економска „исламизација“. Тука најеклатантен е примерот во Пакистан кога владата на Наваз Шариф кон крајот на 80-тите години на минатиот век ја промовираше

²⁶⁰ Цит сп. Phillip Anthony O'Hara editor. *Encyclopedia of Political Economy*. Vol. 2. London: Routledge, 2001. стр. 720

²⁶¹ Во втората Сура Ел-Бекара (Крава), ает 275 од Куранот, во превод на Нејзиното значење се вели: „Оние што употребуваат лихва ќе се дигнат како што се дигаат оние кои ги избежуми допирот шејтански. Ете тоа е заради тврдењето нивно: ‘Купопродажбата секако е слична на лихвата’. Купопродажбата Аллах ја дозволи, а лихвата ја забрани. Па на оној што ќе му дојде знаење од Господарот свој, па ќе се воздржи му припаѓа она што порано си го спечалил. А наредбата за тоа е Аллахова! А оние кои ќе ѝ се вратат на лихвата, па жители цехнемски ќе станат и во него за навек ќе останат.“ Како и 278 ает од истата Куранска Сура: „О верници, плашете се од Аллах и ако сте верници откажете се од преостанатиот дел од лихвата!“ Куран на македонски: <http://kuran-na-makedonski.net/#2:0>

²⁶² Dragan Veselinov. op. cit. 2008, стр. 191

²⁶³ Ibid

исламската политика наречена Баит ул Мал (помагање на сиромашните, сираците и вдовиците), убедувајќи ги граѓаните дека економијата без камата е остварлива и религиозно неопходна, како и донесување закони со кој шеријатот ќе биде надреден над уставот, како и проширена јурисдикција на шеријатот за уставни прашања.²⁶⁴

Втората забранета економска активност е *гхарарот*, односно нејасните договорни одредби, што имаат за цел да се избегнат ризиците од неуспехот и да воспостават обострано споделување на ризикот. Поконкрено, гхарарот се однесува на секоја трансакција на предмети чие постоење или карактеристики не се сигурни поради недостаток на информации, незнаење за суштинските елементи во трансакцијата од било која страна, како и несигурност на било која од страните во договорот. Покрај ваквата елаборација, Мухамед Алвосаби ја пренесува и забраната на Пратеникот Мухамед а.с. за купување на неродено животно во мајчина утроба, продажба на млеко во виме без мерење, купување на воен плен пред дистрибуција, купување на добротворни прилози без потврда, како и купување на лов од нуркач.²⁶⁵ Поради ваквите одредби и хипотекарниот кредит е ништовен бидејќи целиот ризик го става на една договорна страна, како и хеџингот, форвардот и фјучерсот и сите финансиски дериватни трансакции.

Сега лаконски да ги видиме релативно дозволените финансиски инструменти, со кои оперираат исламските земји, со битна напомена дека исламската улема не е единствена по овие прашања, а исламските политички активисти, барем за дел од нив често пати во зависност од општествено опкружување и политичката проценка имаат дивергентни ставови.

Можеби најконтроверзната активност во таа смисла претставува *мурабаха*. Етимолошки претставува класичен купопродажен договор, при што продавачот во договор со купувачот набавува одредена стока која подоцна со вкалкулирана маржа ја продава на купувачот, а на вториов му се познати и првичната цена и самата маржа. Плаќањето може да биде на рати, а доколку е во интерес на втората страна и во готово. Со појавата на финансиските посредници исламските банки ја преземаат улогата на финансиски партнер, односно купувач на стоки и услуги. Ваквата трансакција за дел од исламската фела е контроверзна од причина што банката не излегува на слободен пазар, туку ги заобиколува шеријатските прописи и во маржата ја калкулира и самата камата. Усмани и Алибашиќ наведуваат дека за овие банкарски активности да бидат компатибилни со шеријатските прописи мора да бидат исполнети три кумулативни услови: прво, купопродажниот договор што ја вклучува маржата мора да ги исполни сите услови на трговската трансакција; второ, набавната цена и маржата мора да бидат однапред познати и предвидливи (избегнување на гхарар); и трето, банката во еден момент, мора барем формално да е сопственик на производот.²⁶⁶ Значително помалку контрадикторни, односно дозволени економско - либералистички активности се

²⁶⁴ Види повеќе за економските и социјалните политики на исламизација на пакистанското општество кај Charles Kennedy. *Islamization of Laws and Economy: Case Studies on Pakistan*. Islamabad: Institute of Policy Studies. 1996, стр. 120 - 150

²⁶⁵ Mohamed Alwosabi. *The Prohibition of Gharar*. University of Bahrain, Papers. 2011

http://staff.uob.edu.bh/files/620922311_files/Prohibition-of-Gharar.pdf

²⁶⁶ Muhhamad Taqi Usmani i Ahmed Alibašić. *Uvod u islamske finansije*. Živnice: Selsibel, 2003. стр. 90-92

следниве. Прво, *Мудараба* – инвестиционо – агентски договор, при што инвеститорот вложува средства во одредена активност, а агентот управува со истите и приходите се делат по договор. Во таа насока единствено спорна е должината на времетраењето на мударабата²⁶⁷. Второ, *Мушерека* – партнерство, заедничко вложување средства (капитал, знаење и сл.) и паритетно или по договор распределба на добивката и ризикот. Трето, *Истисна* – договорен облик на купување стока од произведувачот по однапред познати спецификации со начин на плаќање утврден во договорот. Четврто, *Ицара* – односно во најопшто значење лизинг, односно давање одреден производ под наем додека не се изврши исплатата, но може да се користи и за исплаќање за испорака на одредени услуги.²⁶⁸ Петто, *Кард Хасан* – бескаматна позајмица кадешто заемобарателот при враќањето може да му даде поголем дел од главнината на заемодавачот, под услови истата да биде слободен избор или волја на првата страна.²⁶⁹

И како финална компонента на исламската економско – политичка компонента претставува *социјалната (ре)дистрибуција*. Како што веќе е нотирано од претходно, истата се постигнува преку *зекатот* – односно данок од 2,5 % од вкупниот имот на секој муслиман, како и идентичен процентуален износ на трговците за секоја трансакција а чиешто приходи одат во каритативни цели, како и јавни добра (болници, помош на сиромашни и инвалидизирани лица, како и бројни други намени). Необлигаторната карактеристика е и *садаката* – односно помошта кон ранливи категории, а чиешто дело има високо пофална (мустехаб) цена во исламскиот начин на живот. Масадул Алам Чудхури и Узир Абдул Малик ја опишуваат социјалната правда во исламот како целосна имплементација на шеријатот во животот на муслиманите, чијашто цел е да се најде хармонија помеѓу Бога, општеството и граѓаните. Во човековиот свет оваа хармонија се воспоставува преку еднаквост, солидарност и филијалните доблести.²⁷⁰ Пратеникот Мухамед ја опишал сиромаштијата како толку проклета работа што може да го доведе човекот до неверство (куфур). Поради тоа, целта на раната исламска држава била искоренување на сиромаштијата.²⁷¹ Социјалната правда оттука балансира помеѓу индивидуалните човекови потреби и јавното добро, односно социјалната благосостојба на колективот. Може да се забележат евидентни тенденции на социјално – пазарна економија во шеријатски граници со значителен импулс кон колективните и општите потреби. Оттука, либералистичкиот, односно неолибералниот призивок (од економска призма) на секое исламско движење или субјект би бил дегутантен и илузорен.

²⁶⁷ Ibid, стр. 88

²⁶⁸ Ibid, стр. 156

²⁶⁹ Fikret Hadžić. *Islamsko bankarstvo i ekonomski razvoj*. Sarajevo: Ekonomski Fakultet u Sarajevo. 2005, стр. 185

²⁷⁰ Masudul Alam Choudhury and Uzir Abdul Malik. *The Foundations of Islamic Political Economy*. London: The Macmillan Press LTD. 1992, стр. 34

²⁷¹ Ibid

2.4. ВАРИЈАНТИ НА ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ

Варијатните на политичкиот ислам не претставуваат вивисекција или артифициелен општествен инжиниеринг на исламското политичко движење туку реален осврт на идеолошките специфики и фокус - политиките што ги развива секое од конкретните движења на коишто ќе се осврнеме подолу. Неколку методолошки и содржински напомени треба да артикулираме тука кои се однесуваат на каузалноста и неопходноста од детерминирањето на варијатните на политичкиот ислам.

Прво, станува збор за политички, а не религиски одредници кои ги акцентираме тука. Иако доста често нивните есенцијални карактеристики имаат религиска конотација (од причина што веќе ја утврдивме во претходниот оддел кога говоревме за идеолошките специфики на политичкиот ислам) ние предвид ги имаме политичките контури на идеолошката спецификација, како и примарните ориентири на политичкото делување. *Второ*, треба да се напомене дека не постои строга и форматирана линија на раздвојување помеѓу самите исламски варијанти. Во најчест случај станува збор за тангентен или конвергентен политички сооднос, но ние предвид ги имаме политичките преференции кои се највисоко на хиерархиската скала во идеолошкиот омнибус. *Трето*, аналогно на претходното, концептот на автентификација е примарен дискурс на политичката експлинација и политичката легитимизација на односниот субјект, па консквентно и на политичка дивергенција и антагонизам помеѓу самата исламска политичка структура. Како што забележува Азис ал-Азмех поимот автентичност не е толку детерминиран колку што е јазол на здруженија и интерпелации, троп со кој историскиот свет се сведува на партикуларен поредок и знак кој маркира општествени и политички групи и кованици и реконструира историски идентитети.²⁷² Во таа смисла сосема е издржана забелешката на Роксан Ојбен, дека без разлика во кој политички контекст се јавува прашањето за автентификација (арапски национализам, христијански фундаментализам, европски романтизам или муслимански модернизам), претставува чин на моќ кој не функционира само да го рефлектира светогледот, туку и да конструира утврдување кој е вклучен и исклучен, кој може, а кој не може да зборува автентично, која е соодветната област на дебата и што е надвор од оспорување.²⁷³ Оттука евидентни се линиите на сепарација помеѓу различните исламски движења околу прашањата на цихадот, примената на шеријатот, иџтихадот (реинтерпетацијата), начинот на политички ангажман и делување, прифаќање на парламентаризмот итн. Четврто, ние тука ќе ги анализираме исламските варијанти само низ призма на нивните генерални обележја, апстрахирајќи ги регионалните, мезхебските (школарските) и внатре - идеолошките диференцијации од причина што имаме цел да конструираме парадигма која содржи минимум неколку точки на врзување применливи за дадената гранка во современ политички контекст. Воедно треба да забележиме дека современиот политички контекст како одредница и рамка која што ќе ни послужи за идентификација на различните варијанти во себе нема да вклучи историска фундираност, бидејќи на неа се осврнавме во одделот за историја на исламот, а Енес

²⁷² Цит. сп. Roxanne Euben, op. cit. 2015, стр. 57

²⁷³ Ibid

Кариќ, наведувајќи ги различните исламски историски езотерични, мистички и егзотерички поделби, со право констатира дека иако е силна нивната верска, културна и цивилизациска улога, нивното политичко влијание е занемарливо во однос на базичните исламски поделби.²⁷⁴

А) Селафистичка фракција

Поимот селафизам и неговите деривати селафии, селафисти етимолошки означуваат (арапски *selaf*, првенец) претходници, првоначалници, што алудира на нивната специфична конекција со првата генерација муслимани. Ова движење себе си се третира како автентично муслиманско сунитска организација којашто доследно се залага за почитување на Куранот и суннетот на Пратеникот Мухамед а.с. Иако прв и најголем артикулатор на оваа фракција е Мухамед ибн Вехаб (па оттука и вехабисти, вехаби итн), сепак припадниците на оваа исламска политичка групација одбиваат да бидат нарекувани така, особено бидејќи се ригорозни во поглед на култ кон одредени личности. Како што забележува Мухамед Јусиќ, ова е движење кое инсистира на зачувување на исламското учење за монотеизмот (техудит) и кое се спротиставува на сите иновации во муслиманската пракса и учење, што е видливо и од нивниот исконски преглед на насловите и книгите кои ги печатат и дистрибуираат.²⁷⁵

Селафистите се појавија во времето кога муслиманските општества и земји се наоѓаа под колонијално владеење, па вината за таквите состојби ја свртеа кон религиската декаденција и отстапување од темелните принципи на исламската вера. Ова се однесува на сите мезхеби и мошне индикативна е нивната генеричка поврзаност и солидарност не навлегувајќи во теолошки расправи и разбирања за практиките, а воедно признавајќи ги елементарните диференцијации меѓу истите. Како основоположници на ова движење, црепјќи ги своите идеолошки погледи од маркантиот исламски експерт Ибн Тејмиј, критичарите често пати ги наведуваат Рашид Рида, Џамал ал-Ќазими и Абд ал-Фатах Катлан. Последниов како сириски емигрант во Каиро заедно со неговиот зет Мухиб ал-Дин ал-Катиб започнаа со издавање на пропаганден материјал во својата „мајка-институција“ книжарницата ал-Мактаба ал-Салафија во 1917 година.²⁷⁶ По Втората светска војна и неоколонијалната зависност на муслиманските региони, како и по падот на социјализмот и нуспродуктите на глобализацијата и галопирачката економска депривација ова движење започна еластично да се шири и да придобива сè повеќе следбеници особено на земјите од заливот (Саудиска Арабија, Катар, ОАЕ, Јемен, Кувајт), Магребот (Мароко, Алжир, Тунис, Либија), Машрекот (Јордан, Сирија, Ирак) и на Балканот (БиХ, Косово, Македонија) итн. Како најеминенти современи исламски селафистички протагонисти

²⁷⁴ Enes Karić. “Reformatorske grupe i radikalni pokreti u muslimanskoj povijesti” u *Islamska Scena u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Udruženje Ilmije Islamske Zajednice BiH i Fondacija Konrad Adenauer. 2011, стр. 23

²⁷⁵ Muhamed Jusić. “Islamistički pokreti u XX stoljeću i njihovo prisustvo u Bosni i Hercegovini” u *Islamska Scena u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Udruženje Ilmije Islamske Zajednice BiH i Fondacija Konrad Adenauer. 2011, стр. 33

²⁷⁶ Henri Lauzière. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press. 2016. стр. 37

во тој контекст треба да се потенцираат Абд ал-Азиз ибн Баз (саудиски муфтија), Абу Катада (јордански свештеник), Мухамед Ал Мунацид (саудиски даија), Сафет Кудузовиќ (босански даија), Закир Наик (индиски муфтија), Јасир Кади (американски предавач), Хатим ал Кадад (британски муфтија), Феиз Мухамед итн. Од друга страна политичкиот активизам изразен низ селфистичката ориентација визибилен е партиите Ал Нур и Муслиманското братство во Египет, Фронто на реформи и Ел Нахда во Тунис, Ахл и-Хадит во Индија, Исламската селфиска алијанса во Кувајт итн.

Пред да ги согледаме детерминантните карактеристики на селфизмот треба да потренцираме две значајни одлики. Прво, Јоханес Рајснер²⁷⁷ и Енес Кариќ²⁷⁸ заклучуваат дека доста често селфистичките организации, движења и партии поради својата „тотална идеологија“, односно идеологија која исламот, односно Куранот и сунетот го гледа како политичка идеологија која и денес важи за сите области во животот, доста често преминуваат во милитантност. Ваквото тврдење е ранливо од причина што авторите испуштаат да ги напоменат причините за нивната милитантност и милитаризација, односно севкупниот амбиент во кој делуваат овие групи. Поинаку изразено во конфликтен реон милитаризирачки активности и милитантна реторика употребуваат речиси сите политички актери од било која провиниенција (пр. курдските комунисти на ЈПГ, националистичките христијани во Либан, шиитската милиција во Ирак итн). И второ, многу автори често во селфизмот како подгранка го наведуваат и цихадистичкиот селфизам, што не е случај со нашиве излагања и ние милитантно – цихадистичката гранка ја сместуваме во посебен оддел како варијанта на политичкиот ислам, но не и на селфизмот од причина што инструментите на цихадот кои останатите цихадистички и милитантни исламски организации ги имплементираат во своето делување (пр. терористички бомбашко - самоубиствени акции со цивилни жртви, терор врз цивилното население и воените заробеници) не вклучуваат пракса на изворниот цихад (конвенционално војување) применет од страна на Пратеникот Мухамед и неговите асхаби што е идеолошки ориентир на селфистичкото движење.

Сега да ги согледаме најзначајните идеолошки компоненти на селфистичката гранка, имајќи во предвид дека тука се фокусираме само кон темелните одредници што ја диференцираат оваа гранка од останатите варијанти на политичкиот ислам.

* *Асхабите како идеален имплементатор на исламскиот живот.* Покрај констатираните генерални начела за политичкиот ислам во кој Куранот и сунетот се основен извор на својата идеолошка позиционираност и интерпретација, она што претставува најмаркантна карактеристика за селфиите е токму алузијата со животот на современиците на Пратеникот Мухамед. Според селфиите токму асхабите се оние кои најдоследно ја разбрале и примениле практиката на муслиманското живеење поради нивната блискост со Пратеникот Мухамед. Една значајна девиза поврзана токму со практиката на асхабите циркулира во селфистичките наративи: „Аллах објавува, Пратеникот пренесува, ние се покоруваме“. Оттука за селфиите праксата на асхабите, начинот на разбирање на Куранот и пораките од пратеникот Мухамед се императив. За разлика од другите движења кои можат да инкорпорираат и тематика и практики

²⁷⁷ Johannes Reissner. “Militantne islamske grupe” u *Kuran u savremenom dobu, Knjiga II*. Priredio: Enes Karić. Sarajevo: Bosanski kulturni centar. 1997. стр. 81-89

²⁷⁸ Enes Karić, 2011. op. cit. стр. 26

аналогно на своите околности, за селациите тоа е неприфатливо. Најчесто таков е случајот околу практикување на никабот (покривање на лицето на жената), носењето брада, дистанцирањето од музиката (којашто за селациите е неприфатлива, односно се граничи помеѓу харам – забрента и мекрух - непрепорачлива), забраната на цигарите (харам),²⁷⁹ апсолутното инсистирање на бескаматни односи и без никакво заобиколување на шеријатските прописи итн. Оттука, како што забележува Викторевич во својата дескрипција на аргументацијата на селациите сите други извори на водство надвор од Куранот, сунетот и консензусот на асхабите би ги одвеле муслиманите надвор од вистинската патека, затоа што не претставуваат оригинално откровение или модел на Пратеникот.²⁸⁰

Инсистирањето на алузија кон асхабите и нивните модели на однесување и практикување на политичкиот и општествениот живот во основа е антирационалистичка и има експлицитна аргументација. Во таа конотација Мухамед Абу Руман, елаборирајќи за елементарните начела на селацизмот пренесува дека Ахл ал-Хадит (еден од најпознатите исламски експерти) ги сметал интерпретациите на побожните претходници и придружниците на Пратеникот Мухамед како најверодостојни, односно како модели кои треба да бидат следени²⁸¹. Исто така се смета дека поради грчката модернистичка методологија се поткопуваат темелите на кои почива исламот. Покрај другото селациите тврдат дека рационалистите наметнале други културни или интелектуални традиции врз нивните читања и толкувања на религијата – акти и исходи што се сметаат за еретички кои мора да бидат конфронтирани со цел да се одржи чистотата на исламот и да се спротистават на инфилтрирање на екстерни идеи.²⁸² А токму таквата чистота ја имале единствено асхабите на Пратеникот Мухамед.

* *Улемата како заштитник и предводник на исламскиот умет.* Исламските селацисти ја гледаат улемата (исламските експерти) како најсигурен заштитник и предводник на исламската заедница (уметот). Сè што доаѓа настрана од исламските експерти би можело да ги одвлече муслиманите од практикување на религијата, како и доследното општествено и политичко живеење согласно практиките на Пратеникот Мухамед и асхабите. Во тој поглед идеализација на Мединската држава е априорна. Улемата во таквата констелација се јавува како единствен кредибилен и легитимен интерпретатор и артикулатор на општествената, политичката и економската парадигма на Мединската држава. Покрај тоа, нивната аргументација добива засилено апострофирање преку вердостојниот хадис во кој Пратеникот Мухамед а.с. рекол дека исламскиот умет ќе се подели на седумдесет и три секти и единствено една група од нив нема да оди во цехнемот (пеклот), а тие се токму оние што се придржуваат до Него и неговите асхаби²⁸³. Селациите веруваат дека токму тие се единствената група

²⁷⁹ Подетално за овие прашања кај селациите види кај Safet Kuduzović. *Stav Islama o bradi, pušenju i muzici*. Sarajevo: autor i Džemat Kewser. 2010. стр. 25-79

²⁸⁰ Quintan Wiktorowicz. "Anatomy of Salafi Movement" In *Studies in Conflict & Terrorism*. New York: Routledge, Taylor & Franis Group. 2006, стр. 209

²⁸¹ Mohammad Abu Rumman. *I Am a Salafi: A Study of the Actual and Imagined Identities of Salifis*. Amman: Friedrich Ebert Stiftung. 2014. стр.55

²⁸² Ibid, стр. 56

²⁸³ Цит. сп. Quintan Wiktorowicz, op.cit. 2006. стр. 209

којашто би била избавена од пеколните страдања зад којашто ќе застане Пратеникот на судниот ден. Оттука, улемата во селфистичкиот дискурс има задача да ги упатува муслиманите да не девастираат од автентичната интерпретација на Куранот и праксата на Пратеникот и асхабите. Енормното значење на улемата во селфистичкиот аксиолошки и политички хабитус ја нотира и Викторович акцентирајќи го селфистичкото кредо и неговиот пристап со развиена мрежа на религиозна едукација, при што самите селфии се доживуваат себеси како „студенти на религиското знаење“. Селфиите се централно ориентирани кон религиозното образование, бидејќи само со разбирање и примена на комплексноста на исламот муслиманите можат да ја исполнат својата должност кон Бога. Од таа перспектива муслиманите мора да ги совладаат Божјите заповеди, како што се маркирани во изворите, за да бидат сигурни дека навистина го следат вистинскиот пат и не отстапуваат од пуритантноста на Прорковиот модел, неопходно за да се заштити техудид принципот (монотеизмот). Клучот за разбирање на оваа мрежа е есенцијалната уога на исламските научници (улемата) кои се гледаат како складишта и заштитници на верското знаење и наследници на мисијата на Пратеникот. Тие се интелектуално опремени да ги интерпретираат непроменливите извори на исламот и селфистичката парадигма во светлина на променливите општествени услови и се одговорни за пренесување знаење и обука на следната генерација научници. Без улемата религиозното знаење и едукација венаеат, идентично како што би овенала и селфистичката мисија за практикување на техудитот.²⁸⁴

И конечно, круцијална аргументација во селфистичкиот наратив за значењето на исламската улема се потенцира тефсирот (интерпретацијата) на Ибн Абас на 59 ает од четвртата сура во Куранот – Ен-Ниса (Жени) кој во превод гласи: „О верници бидете послушни на Аллах и на Пејгамберот и на оние меѓу вас кои ви се претпоставени.“ Ибн Абас забележува дека тоа покорување (кон оние што се претпоставени) се однесува на улемата, бидејќи ним Аллах ги задолжил да го подучуваат народот, да им наредуваат добро и да ги одвраќаат од лошо.²⁸⁵ Имам Шатиби пак, коментирајќи сличен ает (ает 7 од сурата 21 Ен-Енбија – Пејгамбери, кој во превод значи: „Па прашај ги следбениците на Опомената, ако вие не знаете.“) наведува дека обврската од Аллах е дадена да се праша улемата, бидејќи не е исправно да се прашува оној чијшто одговор во Шеријатот не се смета за валиден.²⁸⁶ Слични констатации дава и Имам Тахави кој тврди дека улемата од претходните и сегашните генерации не се споменува освен по добро, а оној што ја споменува по лошо не е на вистинскиот пат.²⁸⁷

* *Антинационализам.* Антинационализмот е една од суштинските карактеристики на ехбу селф ебу сунет ел џемату, односно селфистичката гранка. Овде под национализам ќе ја прифатиме стандардно прокламираната и прифатена дефиниција што ја дава Дејвид Милер подразбирајќи го истиот како политичка

²⁸⁴ Ibid. pg. 212

²⁸⁵ Цит. сп. Suad Drpljanin. “Važnost i značaj Uleme” u *Miner Ba*, 19 lipnaja 2008 <http://minber.ba/vanost-i-znaaj-uleme/>

²⁸⁶ Ibid

²⁸⁷ Ibid

идеологија, систем на вредности, претстави, начела, ставови, предрасуди и стереотипи, чијашто суштина се отсликува во романтичарскиот култ за нацијата и националната држава околу која се испреплетуваат митови и легенди кои се однесуваат на идеализираниот национален карактер и мистификуваната национална историја.²⁸⁸ Мухамед Али забележува дека треба да се прави јасна дискриминација помеѓу европскиот вестернистички национализам и арапскиот национализам што се појави како резултат на распространувањето на турскиот национализам во отоманската империја за време и по Првата светска војна, антиколонијалистичката парадигма како респонзивност на надворешната окупација, како и условната политичка модернизација заменувајќи го калифатот со современи нации-држави.²⁸⁹ Токму кон таквите концепции, во современи услови и влијание на западот, опонира салафистичката гранка, иако кај Хасан Ал Бана и Тураби истиот служеше како инструмент на мобилизација против колонијалистичката доминација.

Зијад Љакиќ, еден од најеминентите застапници на салафистичкото учење во југоисточна Европа, ги сумира генералните аспекти на антинационалистичкиот дискурс во исламската политичка аксиологија од овој тип. Притоа, Љакиќ поставува неколку паралели во соодносот помеѓу национализмот и исламот, од кои особено внимание заслужуваат следниве: Прво, национализмот ги мобилизира луѓето врз основа на етничкото или националното потекло, а исламот врз основа на акаида (вера) и иманетско братство; Второ, национализмот прави фаворизација врз етничка припадност, додека исламот дава предност на муслиманите над немуслиманите; Трето, национализмот учи да се сака и помага поради истата етничка припадност, а исламот налага да се сакаат и помагаат сите муслимани без оглед на етничката или националната припадност; Четврто, национализмот повикува на љубов кон владетелите, првенците, знаменитите личности и хероите, па дури тие да биле и кафеири (неверници), додека пак исламот забранува љубов и приврзаност кон било кои кафеири; Петто, национализмот не прифаќа Уставот да биде Куранот, како не би се довеле во судир со националните браќа муслимани, атеисти, христијани, додека пак единствена вера кај Аллах е исламот и единствен закон којшто е ваџиб (облигаторен) е шеријатот; Шесто, според национализмот исламот не одговара на современото доба на напредок и цивилизација, освен во сферата на приватниот живот, додека пак исламот има мисија да ги уреди сите аспекти на човековиот живот од водењето на држава до однесувањето кон животните. И конечно, според национализмот религијата ја завршила својата улогата во историскиот развоен период, додека пак денес неминовни се други и нови начела и принципи на современиот живот на којшто религијата не може да одговори. А според начелата на исламот, исламот е вера што одговара и ги задоволува сите потреби на човештвото до Судниот ден.²⁹⁰ Врз основа на ваквата лаконски изложена компарација салафистичката исламска гранка во својот опус на морални и политички ориентири ги извлекува следниве девизи сумирани од Љакиќ, а

²⁸⁸ David Miller. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995, str. 160

²⁸⁹ Muhamad Ali. "Nationalism and Islam: Perspective of Egyptian and Syrian Muslim Intellectuals" In *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. Vol. 4. No. 1, Jakarta. 2014, str. 56-57

²⁹⁰ Zijad Ljakić. "Dali je dozvoljeno biti nacionalista?" u *Ehklus – Sunne*. Sarajevo, 10 januar 2017
<http://www.ehklus-sunne.ba/index.php/savremena-pitanja-aktuelno/700-da-li-je-dozvoljeno-bit-nacionalista>

изразени како шеријатски статус поврзан со национализмот: а) Национализмот претставува модерен цахилиет – заблуда и незнаење (дава цахилиет според веродостојните хадиси); б) Тој е спротивен на начелата и принципите на исламот и во себе содржи куфур (неверство); в) Не е дозволено националистичко практикување, повикување на национализам, ниту помагање на оние што оперираат со национализам; г) Шеријатска обврска е борба против било кој облик на национализам; д) Оној што верува и е убеден во принципите и начелата на национализмот од било кој тип, таквото уверување го отстранува од исламската вера.²⁹¹ Несомнено е дека во сетот на политичките идеологии, селфистичката гранка на политичкиот ислам е на крајно спротивна страна од националистичкиот конзервативизам или либерализам, во својата аксиолошка есенција.

Б) Милитантно – псевдоцихадистичка (неохарициска) струја

Милитантните исламски струи доживеаа процут со етаблирањето на државата Израел и нерешеното Палестинско прашање, револуцијата во Иран, граѓанската војна во Либан, заливската војна, терористичките напади од 90 тите и 11 септември 2001 итн. Овде најнапред треба да поставиме неколку методолошки забелешки кои се однесуваат на именувањето и номинирањето на оваа струја како посебна гранка во исламскиот политички спектар. Иако Викторович, Ојбен, Кариќ, Рајснер и останати експерти на политичкиот ислам оваа група ја третираат како пододдел на селфистичката гранка ние тука не постапиме така, првенствено од причините изнесени во следниов пасус.

Прво, ние тука ќе го користиме терминот милитантно – псевдоцихадистичка, односно неохарициска струја, од причина што идеолошката концентрација е фокусирана првенствено кон милитантна ориентација и насилство. Ахмед Алибашиќ со право забележува дека најадекватен термин за ваквите насилни и екстремни групи е хариции што буквално значи оние што се издвоиле. Тоа е всушност прва исламска секта којашто се побунила против одлуката за арбитража на четвртиот рашидун калиф Али во недоразбирањето со Муавли, па успеала и да го убие, а своите постапки ги аргументирале со селективни цитати од Куранот (ајетот кој се однесува дека „судот му припаѓа на Аллаh“), па истите убедувања и разбирања се обиделе да ги наметнат преку сила и терор.²⁹² Следствено милитантната манифестација и акција е исламско - шеријатски инкомпатибилна со веродостојните хадиси и конвенционалниот цихад практикуван од страна на Пратеникот во Мединската држава. Оттука ние го користиме терминот псевдоцихадизам, како фраза на политичката акција што овие групи се обидуваат да ја претстават како цихад. Трето, терминот неохариции го издвојуваме од терминот вехабии и селфии често пати имплицирачки со саудиските кругови и улема, бидејќи како што повторно забележува Алибашиќ нивната идеолошка опонентност кон насилството се очигледни како од страна на провладините приврзаници (Бин Баз, Ибн

²⁹¹ Ibid

²⁹² Ahmed Alibašić. “Militantni ekstremisti: Haridžije našeg doba” u *Savremne muslimanske dileme: Pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, ekstremizam, terorizam*. Pired. Ahmed Alibašić i Muhamed Jusić. Izdanje 3. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2015. стр. 370

Усејмин, Абдулазиз Алу Шејх итн), како и дисидентските струи (Авде, Хавали итн), а од друга страна милитантите не го признаваат верскиот авторитет на оваа улема (како ни било кој друг верски или политички авторитет надвор од своите редови).²⁹³

Пред да ги разгледаме најзначајните одлики на оваа група на политичкиот ислам неопходно е да се задржиме на фикхската проблематика околу ова прашање, разгледувајќи некои од главните особини нотирани во Курнот, сахих и хасен хадисите на Пратеникот Мухамед, како и на фетвите на најеминентната исламска улема, а кои на еклатантен начин ги сумира Аднан Фетиќ. Тука интенција ни е од една страна да ја покажеме автентичноста на нашата термилошка детерминација за оваа група од една страна, како и од друга страна да го потенцираме политичкиот порив кој преовладува во нивниот аксиолошки дискурс и хабитус. Така оваа група се одликува со следните елементи: Прво, тие се млади, со незрело размислување и неостварливи соншита, зборуваат елоквентно, но иманот (верата) не им се преку грлото; Второ, имаат слабо разбирање за фикхот, убиваат следбеници на исламот, претеруваат во верата; Трето, ги напаѓаат најдобрите луѓе, се повикуваат на аетите на Куранот, а всушност тие аети се против нив, како и грешат во неговото разбирање и интерпретација, го отфрлаат сунетот во оној дел што не им одговара; Следствено, пролеваат крв на невини луѓе коишто согласно Шеријатот е забрането да бидат убивани без разлика дали се муслимани или неверници или пак самите себе со самоубиство, прогласуваат неверници оние што не се согласуваат со нивното мислење и дозволуваат убиства на нивните жени и деца; Петто, се претставуваат како луѓе што наредуваат добро, а одвраќаат од зло, а всушност ги искривуваат шеријатските текстови кои говорат за тоа, докажуваат со аетите за веида (опомена, закана), а ги запоставуваат аетите в'ада (ветувања), брзаат во носење пресуда и етикетирање кој е неверник, не ја почитуваат улемата и исламските експерти, како и повикуваат на одвојување од останатите муслимани, не учествуваат во општествениот живот со другите муслимани, не се едуцираат во муслиманските университети, не работат и не преземаат државни функции, но се исклучително побожни. Конечно и сумирано според веродостојни хадиси нивното место не е во исламот и благодет е да се војува против нив.²⁹⁴

Следствено на ваквите излагања, Фетиќ уште нотира дека и Пратеникот Мухамед предупредил на опасноста од појавата на ваквите секти во исламот. Па така поради нивната сериозност, штетност, нејзиниот континуитет, изразената можност верникот да западне во ваквите заблуди Мухамед а.с. до детали укажувал на патиштата, својствата и карактеристиките на луѓето што би западнале во ваквата заблуда, со цел верниците да бидат внимателни, да се чуваат и дистанцираат од оваа заблуда и патиштата кои водат до неа.²⁹⁵ Интересно е да се потенцира дека сите мезхеби, како и сите деноминации во исламското уење (сунити, шиити, алевити, друзи итн) категорично застануваат против ваквите појави, а нивниот политички ангажман доста често е првенствено инспириран од појавата на милитаниот неохариџизам и методите на практикување на политичките инструменти кои тие ги користат. Во

²⁹³ Ibid, стр. 369

²⁹⁴ Adnan Fetić. "Četrdeset osobina haridžija" u *Ehluš-Sunne*, Sarajevo. 12 mart 2015 <http://www.ehluš-sunne.ba/index.php/akida/islamske-sekte/423-cetrdeset-osobina-haridzija>

²⁹⁵ Ibid

продолжение ќе ги согледаме најзначајните елементи на милитантниот псевдоцихадистички (неохарициски) оддел на политичкиот ислам.

* *Псевдоцихадизам и екстремизам како примарен концепт во политичкото делување.* Групите како Исламска држава, Ал Каеда, Исламски Цихад, Боко Харам, Ансар ал Шарија, Ал Шабаб, Ал Нусра, Харакат Ул Цихад ал Ислами, Палестински Исламски Цихад, Цуд ал Акса и во многу муслимански земји се прогласени за терористички организации, а легитимизација на таквиот чекор е токму преку практиките кои ги споменаваме погоре. Но диференцијална специфика на ваквите групи е нивното насилство врз цивилното население и употребата на методи кои се косат со шеријатот. Резистентноста кон владеачкиот етаблишмент не е момент кој ги квалификува политичките активисти како терористички организации, особено во недемократски политички амбиент и авторитарни режими, со фингирани и фалсификувани избори. Она што овие групи ги одликува е токму насилството кон цивилното население, спротивните етно - религиски или интер - религиски групи и одбивањето да се вклучат (доколку е возможно) и барем привремено формално во изборната компетенција и/или поделбата на власта.

Терминот псевдоцихадизам овде го користиме од причина што насилните и терористичките акти за сите познавачи на фикхот и акаидата не може да се оквалификуваат како цихад. Фикрет Карчиќ сублимира дека пропишаната војна во исламот (цихадот) може да се користи само како крајна нужда во две ситуации. Прво, кога станува збор за одбрана на домовите, против колонијализмот и оние кои ги протеруваат муслиманите, како и оние што ги кршат договорите; и второ, елиминација на пречките во верата на муслиманите, односно против оние што ги присиливаат да ја променат религијата или им оневозможуваат слободно и мирно да повикуваат во ислам.²⁹⁶ Покрај другото, уште позначајно е дека војната мора да биде конвенционална и да се придржува до строгите правила кои забрануваат убивање на невини луѓе, стари лица, жени, деца, прогонување на оние што се повлекуваат, мачење заробеници, уништување објекти кои не се поврзани со борбата и сл.²⁹⁷

Сепак ваквиот начин на војување оваа струја го оправдува со еден хадис во кој Пратеникот за време на опсадата на Таиф во 630 година дозволил да се употреби катапулт, нагласувајќи дека вината за невините жители ќе ја преземат мушриците (многубошците) бидејќи се измешале со нив. Како што забележува Викторович според цихадистите катапултот бил оружје за масовно уништување (ОМУ) во време на Пратеникот, па оттука и дозволата за неговата употреба во денешно време.²⁹⁸ Но аргументите на Наџдих Ибрахим Абдула и Али Мухамед Али еш Шериф кои тврдат дека екстремизмот ги одбива луѓето, во својата суштина е краткорочен и повлекува

²⁹⁶ Fikret Karčić. "Značenje terorizma: Odgovori muslimanskih ustanova" u *Savremne muslimanske dileme: Pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, ekstremizam, terorizam*. Pired. Ahmed Alibašić i Muhamed Jusić. Izdanje 3. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2015. стр. 241

²⁹⁷ Ibid, стр. 241-242

²⁹⁸ Цит. сп. Quintan Wiktorowicz, op.cit. 2006. стр. 216

неправда и насилство е посилен во однос на претходната констатација, а исто така е поткрепен со курански аети и сахих хадиси.²⁹⁹

* *Глобализирана димензија, антиционизам и крстоносна „фигура на непријател“*. Исклучително важно е да се нотира локациската димензија на ваквиот псевдоцихадизам. Еспозито потенцира дека првенствено ваквите милитантни групи во текот на доцните 70’ти, па сè до крајот на раните 90’ти години на минатиот век имаа локален карактер и беа фокусирани или кон странските завојувачи или авторитетите (непријателите од близина) во земјата, со цел да етаблираат специфична форма на исламска власт во нивните земји, додека пак со нападите на Светскиот трговски центар, како и нападите во Париз во 1995 година, САД и Европа станаа главен далечен непријател. Ваквата псевдоцихадистичка глобализација беше проникната во фетвата (правната децизија) од страна на лидерот на Ал Каеда, Осам Бин Ладен, а потпишана од неговиот долгогодишен соработник Ајман Ал-Завахири во која се наведува дека убивањето на американците и нивните сојузници (цивили и војници) е индивидуална должност на секој муслиман кој е способен за тоа и во секоја земја во која е можно тоа да се направи. Ваквите активности би продолжиле сè додека не се ослободат џамиите Ал Акса во Ерусалим и Светата џамија во Мека од нивната контрола, сојузничките армии не се повлечат од земјите на исламот, поразени и оневозможени да му се закануваат на било кој муслиманин.³⁰⁰

Консеквентно на глобализираната димензија, оваа струја на политичкиот ислам исцрта старо - нова политичка тенденција базирана на акаидска и фикска парадигма во односите со своите непријатели од далечната и соседската перспектива. Покрај историската категорија на серија судири за време на крстоносните војни, како и предавствата и исмејувањето со муслиманите за време на Мединската држава, оваа група анимозитетот и резистентоста кон евреите и христијаните и нивната алијанса го базира и на неколку Курански аети, од кои би издвоиле само еден. Во петтата Куранска сура Ел Маида (Софра) во 51 ает се вели: „О верници не земајте ги христијаните и евреите за заштитници. Оние се едни на други заштитници. А оние кои ќе ги земат за заштитници од вас – од нив се навистина! Аллах секако не го упатува народот зулумќарски!“³⁰¹

Ваквата парадигма дескриптивно ја концизира Брахман, во своите воведни излагања, нотирајќи дека како идеологија цихадизмот се потпира на неколку претпоставки кои се насочени да вратат персонален сет на поплаки и да артикулираат надеж, како и да изнесат средства за нивните цели. Базичната премиса на цихадизмот е дека постои светски заговор за руинирање на исламот, а централни фигури кои ја имаат таа улога се крстоносниот запад и нивните еврејски ционистички сојузници во

²⁹⁹ Авторите пренесуваат серија релевантни хадиси од кои ние би го издвоиле следниов. Од Ебу Хурејре р.а. во сахих хадисите кај Бухари се пренесува дека Пратеникот Мухамед а.с. рекол: „Верата е лесна и никој себе си не треба да се обврзува во ибадетите преку своите можности. Затоа бидете умерени. Настојувајте да бидете во близина на исправното, бидете радосни и одмарајте се наутро, на крајот на денот и ноќе“ Види повеќе кај Nadžih Ibrahim Abdullah i Ali Muhammed Ali eš-Šerif: “Zabrana ekstremizma u vjeri” u *Savremne muslimanske dileme: Pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, ekstremizam, terorizam*. Pired. Ahmed Alibašić i Muhamed Jusić. Izdanje 3. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2015. стр. 149-153

³⁰⁰ John L. Esposito. “Islam and Political Violence” In *Religions*. Vol. 6 Issue 3. Basel. 2015. стр. 1072-1073

³⁰¹ Куран на македонски, сура 5 Ел Маида (Софра) ает 51. <http://kuran-na-makedonski.net/#5:0>

Израел. Ваквите групи кои исцрпно ги детализираат природата и импликациите на ваквиот заговор, како Осам Бин Ладен, се популизираат преку изјавите дека не треба да се крие од луѓето дека исламот страдал од беззаконие, агресија и неправда наметнати од страна на ционистичко – крстоносното здружение и нивните соработници до степен до кој крвта на муслиманите станала најевтина, а богатството лесен плен во рацете на непријателите.³⁰² Следствено, оваа тема на глобална виктимизација претставува централен столб на глобалното движење на псевдоихадистите, особено ако се земат предвид и изјавите на Хамид ал Али во кои идентификувајќи два главни непријатели покрај шиитскиот Иран, ги наведува и ционистичко - крстоносниот сојуз кои ги угнетуваат муслиманите оцрнувајќи ја нивната религија, и настојувајќи да ја угаснат светлината на Исламот.³⁰³ Токму ваквите фетви и декларативни манифестации го трасираа патот кон насилните активности на овие групи, компонирајќи фигура на непријател од Шмитовски тип во ликот на ционизмот и крстоносниот запад.

В) Умерено – неотрадиционална (весатијска) гранка

Неотрадиционалната, умерна или весатијска (арапски весат – средина) гранка на политичкиот ислам претставува најшареноликата, најраспространетата и најдивергентната по својот фикхски опус, којашто вклучуваа тефсири (толкувања), иџихади (интерпретации) и кијаси (аналогии) од сите мезхеби и сите религиозни деноминации на исламот. Нејзиното идеолошко кредо е сочинето од влијанието на исламските контури и обрасци на шеријатот моделирани и адаптирани за типичното поднебје, со значителни примеси на традицијата и политичката култура на локалната заедница. Како есенцијална специфика во оваа насока се јавува нејзиниот политички ориентир да партиципира во политичките процеси застапувајќи идеи кои имаат исламски наратив (без оглед на нивната фикхска пролиферација), воедно апострофирајќи ја важноста од зачувување на јавниот морал, политичката традиција и социјалните и економските параметри кои би имале шеријатска рамка или референца. Еквивалентно, станува збор за апликација и публикација на исламски принципи во јавниот политички дискурс, низ оквир кои би можел да прифатлив од сите општествени слоеви, а како идеолошко - теолошко демиијург и десеминатор на ваквите учења се сметаат Јусуф ел-Кардави и Мутлак Рашид Рашик ел-Карави.

Овде во прв ред реферираме и кон политичките организации како Партијата на демократската акција во Босна и Херцеговина, Ал Менабар исламското општество во Бангладеш, Ал Васат во Египет, Партијата на националното будење во Индонезија, Исламското движење на отпорот во Палестина и дел од поранешната Фронт на исламски спас во Алжир, Унијата на Исламскиот Иран народна партија, Исламско центристичката партија на Јордан, Исламската Дава партија во Ирак, Обединетата малезиска национална организација и Малезиската исламска партија, Националниот

³⁰² Jarret M. Brachman. *Global Jihadism: Theory and practice*. London: Routledge. 2009. стр. 11

³⁰³ Наведено според Ibid

исламски фронт во Судан, Ал Нахда во Тунис, Партијата на правдата и развојот (АКП) во Турција итн.

Кери Розфски Викам мошне адекватно ја илустрира и нивната епистемологија. Аргументирајќи за нивната појава потенцира дека истите се најдобро организирани и најпопуларни опозициски групи во арапскиот свет (а истата констатација може да се согледа и за исламскиот генерално) и оние кои бараат исламска реформа во државата и општеството. Компарирајќи ги со левичарските радикални групи во западна Европа, потенцира дека исламските движења се насочени кон телосот. Така крајната левица е насочена кон бескласно општество ослободено од сите форми на буржоаска доминација, додека пак исламистите кон морална и општествена заедница управувана од шеријатот. Но кога авторитарните арапски режими го отворија системот за партиципација на исламските групи многумина од нив одговорија со тоа што се откажаа од насилството, прифаќајќи ги изборните компетенции и конкуренции и партиски се организираа кон мобилизација на членството и популацијата за гласање.³⁰⁴

Се поставува прашањето во што се согледува идеолошката умереност од насилните методи или во крајна линија од оние принципи кои го поткопуваат нормалното функционирање на политичкиот систем, односно зошто го избравме терминот умерена - неотрадиционална фракција од една страна и како се манифестира нивната диференцијација од останатите групи во претходните оддели односно селфиите и неохарициите од друга страна?

Прво, како што забележува Викам неопходно е да се идентификуваат три клучни апспекти на модерирањето односно умереноста, а тоа во конкретниов случај би биле: а) реферирање на ставовите на исламските лидери и групи околу домашната политика, а не економијата или надворешната политика; б) промена во ставовите на лидерите за разлика од позициите во минатиот период и да се следат значителни промени во политичката платформа на односните субјекти; в) може да биде видлива нееднаква умеренизација, односно поместување на позициите по едни прашања, а радикализирање на ставовите по други аспекти.³⁰⁵ Второ, водејќи се од ваквата рамка на детерминирање може да посочиме некои историски развојни моменти кои ги модификуваа исламските движења и организации без оглед на фиксната провиниенција. Така, во последниве декади кај одредени исламски интелектуални и активистички кругови во Иран, Турција, Индонезија и некои арапски држави се јави тивка револуција на идеи кои повикуваат на интерпретација (иџтихад) за трајните исламски принципи да се прилагодат на модерното време. Водејќи се од божествената начела на Куранот и сунетот истите трансформирајќи се во политички организации настојуваат да промовираат идеи како плурализам, репрезентативност и човекови права и слободи. Така на пример Муслиманското братство и негоивот дериват Васат партијата не се откажа од етаблирање на исламски политички систем базиран на исламското право, но ја акцентира неопходноста од критичко преиспитување на историската примена на шеријатот, па во согласност со таквата премиса ги потенцира и

³⁰⁴ Carrie Rosefskay Wickham. "The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party" In *Political Islam: Critical Reader*. Edited by Frédéric Volpi. New York: Routledge, Taylor and Francis Group. 2011, стр. 173

³⁰⁵ Ibid

подржува принципите на народен суверенитет како основа за легитимизирање на државната власт, плурализмот во сите сегменти на социјалниот живот, како и еднакви права за сите граѓани вклучувајќи ги и немуслиманските малцинства и жените.³⁰⁶ Трето, терминот умерено неотрадиционална (весатијска) гранка ние го употребуваме токму од методолошката концепција димензионирана погоре. Така, во оптек се термините „либерален ислам“, „модерен ислам“, како и арапски фундираната конструкција – „исламски центар (весатија)“ ние сметаме дека првите два се неприфатливи, а третиот е прифатлив и затоа го инкорпориравме тука. Тие се неадекватни од причина што политичкиот ислам иако може да содржи либерални концепции сепак основата е антилибералистичка во економска и општествена смисла, а дивергентна со неколку есенцијални точки на либерализмот како секуларизмот и родови прашања, додека пак терминот модерен нема рационално објаснување бидејќи сите општествени движења се сметаат дека припаѓаат на модерната користејќи ги нејзните придобивки во една сфера, а отфрлајќи одредени аспекти во друга. Следствено, терминот среден пат, центар, односно умереност (весатија) е најприфатлив и во суштина доловува исламски принцип и ориентација. И конечно, овие овие групи се разликуваат од селџиите и милитантните псевдоцихадисти (неохариции) по неколку елементи и тоа: а) Како што видовме погоре се залагаат за рационализација и расудување во интерпретацијата на шеријатот, додека пак селџиите се категорични литералисти на куранските и хадиските текстови³⁰⁷ и иџтихадот е сведен на минимум на прашања за кои не постои консензус кај исламската улема. Слична е компарацијата и со неохарициите, со таа разлика што респектот кон улемата иако некогаш дискутабилен, најчесто е беневолен доколку се совпаѓа со нивните политички цели и методи на дејствување; б) Умерено – неотрадиционалната гранка не е милитантна, што е типично за претходната струја и в) Милитантните – повремено, а селџиите трајно можат да бидат пасивни во политичкото дејствување, што во никој случај не е карактерна одлика на умерената весатијска неотрадиционална гранка.

Шерил Бенард кој ваквите групи ги нарекува традиционалисти, па симултано на нашата лексика, потенцира четири исклучиво битно стратешко - оперативни карактеристики што од негов ракурс би биле потенцијални партнери на цивилното општество и демократските ориентации: Прво, тие се корисна противтежа на фундаменталистите (неохарициите според нашата прескрипција) бидејќи уживаат широко распространета јавна легитимност во очите муслиманското население. Второ, имаат тенденција да бидат поцентристички, со поумерено и смирувачко влијание. Трето, отворени се и често пати иницираат и покренуваат меѓурелигиски дијалог. Четврто, тие обично не се залагаат за насилство иако некои од нив се соочуваат со екстремисти, но до точка на нивно засолнување, обезбедувајќи им ресурси и одвраќајќи ги од нивните активности.³⁰⁸ Поаѓајќи од ваквите забелешки, како и издржаноста на терминологијата што ја посочивме ние би формулирале две суштински одлики на оваа варијанта на политичкиот ислам.

³⁰⁶ Ibid, стр. 174

³⁰⁷ Quintan Wiktorowicz. op. cit. 2006, стр. 210

³⁰⁸ Cheryl Benard. *Civil Democratic Islam, Partners, Resources and Strategies*. Pittsburg: RAND Corporation. 2003, стр. 29

* *Диферентно разбирање на исламот и исламски плурализам.* Од претходните излагања веќе е евидентно дека оваа група има различно поимање и разбирање на исламот од претходните гранки, иако доста често дел од селациите се приклучуваат кон политичките партии и организации со ваква провиниенција. Но тука од суштинско значење е нивната отвореност за дијалог и респектирање на различните правци во исламската наука, пракса и делување. Од схоластички ракурс ваквиот принцип најдобро го објаснува Кутуб Мустафа Сано полемизирајќи околу оспорувањето во и на прашањата кои се предмет на иџтихад,³⁰⁹ тврдејќи дека никој од познатата улема не дозволил со сила, зборови или срце да смее да оспорува право на различно мислење по прашањата на иџтихадот, а зацврстувајќи го овој принцип се повикува на еден од великаните на исламската улема Ибн Тејмиј кој тврди дека многу исламски експерти помеѓу кои наоѓаме асхаби, табинии, имами, основачите на четирите месхаби и други не избегнувале да го искажат својот став по она што го сметале коректно, но од друга страна тоа не им давало право да ги обврзуваат муслиманите да го следат нивното мислење. Обврзувачки се само зборовите на Пратеникот.³¹⁰ Исто така умерената неотрадиционална гранка на политичкиот ислам често пати својот исламски плурализам и диферентно разбирање на исламот го апологизира и со експлинациите на шејх Јусуф Кардави кој истакнува дека кога улемата ќе се разиде по прашања како дозвола за сликање, песни со инструменти или без, откривање на женското лице или дланки, поставување на жени за кадии, и сл...тогаш не е дозволено на ниту еден муслиман да прифати едно од тие две концепции, а притоа истото право грубо да го оспори на оние кои го прифатиле опозитното мислење.³¹¹

Слични апологии може да се забележат и во излагањата на претставниците на суданската Васад партија, Мадиди и Султан коишто ги класифицираме во оваа исламска струја, а кои своевременно имаа и акутна реторика кон англо - американската коалиција, кога ќе изјават дека „тие не ја монополизираат исламската вистина“, како и дека „владачкиот систем во Судан го рефлектира нашето разбирање на исламот, исто како и во Иран, а притоа е погрешно да се тврди дека единствено програмата на Васад партијата е ислам, туку тоа е наше разбирање на исламот кое вие може да го прифатите или отфрлите...“³¹²

* *Исламски традиционализам и умерен национализам.* Исламскиот традиционализам тука има значење во методолошкиот пристап кон општествените прашања од исламската правна проблематика. Покрај тоа значителен импакт на ваквите фикхски прашања имаат мезхебите како и културните, општествените и политичките услови на даденото подрачје. Како за иницијална каписла на ваквите

³⁰⁹ Иџтихад според дефиницијата на Смаилагиќ значи вложување напор од најголем степен да се достигне знаење, односно да се формулира мислење (зан) во врска со некој случај (кадиј) или во врска со некое правно правило. Генерално прашања кои се предмет на иџтихад се оние прашања со кои не се занимава Куранот или сунетот, ниту пак се воспоставени претходни традициски решенија, таклид, дирекна аналогича, кијас со видливи законски решенија. Види повеќе за прашањата кои се предмет на иџтихад кај Nekrez Smailagić. op.cit., 1990. стр. 263

³¹⁰ Kutub Mustafa Sano. “Osporavanje drugačijih mišljenja u pitanjima koja su predmet idžtihada” u *Savremne muslimanske dileme: Pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, ekstremizam, terorizam*. Pired. Ahmed Alibašić i Muhamed Jusić. Izdanje 3. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2015. стр. 82

³¹¹ Цит. сп. Kutub Mustafa Sano. op.cit. 2015, стр.84

³¹² Цит. сп. Carrie Rosefskay Wickham. op.cit. 2011, стр.184

становишта исламските традиционалисти ги посочуваат хадисот на Ибн Омер во кои Пратеникот Мухамед а.с. рекол: „Кој ќе носи облека на истакнување на овој свет, Аллах ќе го обвита во облека на понижување на судниот ден”, а во друго предавање уште стои: „и потоа ќе го фрли во Џехнемот”. Коментирајќи ги ваквите хадиси истакнатите исламски експерти како Имам Сефарини, Имам Мердави, Ибн Муфин итн., тврдат дека тоа е облека која се разликува од облеката која е карактеристична за поднебјето во кое човек живее.³¹³ Многу исламски теоретичари и претставници на односнава гранка, во овој хадис наоѓаат појдовна обврска за придржување и компатибилност со аспектите на традицијата на односниот регион, секако кои не се косат со шеријатските прописи.

Методолошката фикхска димензија пак, најсликовито ја опишува Аднан Силајџиќ кој се залага за нова концепција по прашањата на иџтихадот со акцент на традицијата, наведувајќи:

„Верата (таклид) и знаењето (иџтихад) се во интерактивен однос. За разбирање на исламот во современоста важни се и таклид (следење на парадигмата на Пратеникот како жив, динамичен и отворен процес на разбирање на идејата во времето и историјата), меѓутоа и иџтихадот (постојано интелектуално обновување на духот на исламот), бидејќи преференцирањето на едното или другото доведува до редукција и неможност традицијата внатре да се обновува непрекинато, односно таквиот пристап овозможува разбирање на традицијата како отворен процес со постојано интелектуално освежување на исламот во сите димензии на неговото битисување”³¹⁴

За крај на овој дел ќе нотираме и неколку умерено националистички реторички проткаени низ исламска призма со кои оперираат исламските структури од ваков тип. Како типичен пример може да се земе турската АКП, особено во изјавите на лидерот Реџеп Таип Ердоган дека оние што знаат дека не можат да ја нападнаат турската нација без да го замолчат адханот (повикот за намаз) и да го спуштат нашето знаме се насочени кон нашите светилишта, а со помош на Аллах никој нема да може да го замолчи адханот и да го спушти знамето на славната Турција.³¹⁵ Дефанзивно националистичка реторика може да се забележи и во изјавите на палестинскиот Хамас дека нема да ја напуштат сопствената земја, нивниот повик за запирање на израелските населби во Западниот брег и појасот Газа, како и реторичкото прашање уште колку палестинска земја израелските населби навистина проголтаа?!³¹⁶

³¹³ Цит. сп. Safet Kuduzović. “Odjeća isticanja” u *MinerBa*, Sarajevo, 16 travnja 2009. <http://minber.ba/odjea-isticanja/>

³¹⁴ Adnan Silajdžić. *Muslimani u traganju za identitetom*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka. 2006, стр. 43

³¹⁵ President Erdogan Inaugurates Yildiz Hamidiye Mosque. *President of the Republic of Turkey*, 4 August 2017 <https://www.tccb.gov.tr/en/news/542/80091/president-erdogan-inaugurates-yildiz-hamidiye-mosque.html>

³¹⁶ How much Palestinian land do Israeli settlements really eat up? Hamas, The Islamic Resistance Movement. 5 August 2016 <http://hamas.ps/en/post/445/how-much-palestinian-land-do-israeli-settlements-really-eat-up?>

ГЛАВА 3 ФЕНОМЕНОЛОГИЈА НА ИСЛАМСКИТЕ ПАРТИИ

„Учеството на исламските движења во демократските изборни процеси не е само академски предмет на студии, туку и директно откритие во политиката.“

Чарлс Курзман и Илјал Накви

Феноменологијата на исламските партии претставува комплексно прашање кое е димензионирано и изискува неколку аспекти во проучувањето. Во прв ред тоа значи дека е неопходно да се детерминира генезата и историската поставеност, проследено со тенденциите за нивниот развој и политичко позиционирање, нивната внатрешна структура и членство, како и искуството во парламентарните избори и ефектите од таквата партиципација. Ние ќе се водиме токму од таквите начела при следнава глава, но тука ќе потенцираме неколку суштински методолошки забелешки. Имено, во одделов што следи прво ние ќе ги имаме предвид сите исламски политички партии во регионите каде што е доминантна исламската популација, притоа без диференцијација на религиската деноминација или варијантите на политичкиот ислам што го протежираат, а кои ги изложивме погоре. Второ, следствено ваквата детерминираност објективно фокусот на нашите излагања ќе биде стриктно исламските партиски преференции и позиционираноста во партискиот систем инкорпорирајќи имагинерен оптимален модел врз компаративна методолошка логика. Трето, полемиките околу дефинициите и расправиите за актуелизацијата, типологијата, реструктурирањето, како и проблемите и парадоксите на современите политички партии во светот ќе бидат изоставени. Нашиот таргет тука е единствено исламската партиска призма низ генералниот политички и партиски спектар, којшто во себе ги препознава изборните компетенции, резултатите и организационата структура.

* *Улогата и значењето на исламските политички партии.* Прашањето за улогата и значењето на исламските политички партии ни наметнува најнапред да ги скицираме моделот на проучување од теоретско ниво, односно да ја поставиме детерминантната контура на категоријата исламски политички партии како субјект на политичкиот систем. Во таа насока ќе се задржиме на два постулати. Првиот нивната сличност или еквивалентност со останатите политички субјекти, а следствено и нивната диференцијација со истите. Вториот моментум пак треба да ја отслика нивната системска поставеност во актуелниот политички контекст во исламските општества.

Муслиманските општества се одликуваат со диференцијални интересни, социјални, суб-религиски и етнички групи. Меѓутоа преведно со вокабуларот на Панебијанко партискиот, политичкиот систем и електоратот може да претставува и едноставна, но и сложена изборна арена. Во едноставните изборни арени партиите конкурираат за поддршка на дистинктивни социјално-политички гласачи и нивната политичка конфронтација е умерена, па во таквиот случај постојат опозициони, но не и конкурентни партии (како примерот со Белгија каде што фламанските партии не конкурираат за валонските гласачи и обратно). Додека пак во сложените изборни арени

повеќе партии тежнеат да привлечат идентична изборна клиентела, односно нивната борба се одвива на исто „ловно подрачје“, па конфронтацијата помеѓу самите партии е поинтензивна, а исходот од изборниот натпревар е тешко предвидлив.³¹⁷ Оттука на пример изборната арена во Либан може да биде едноставна, бидејќи исламските партии како Хезболах не атакуваат на гласовите на маронитите или сунитските муслимани, но и сложена во Турција каде што происламската АКП се обидува да привлече што е можно повеќе гласови кај муслиманското население, па дури и кај курдите муслимани.

Врз основа на ваквите констатации, сега се поставува прашањето што го наметнавме погоре како се отсликува еквивалентноста на исламските политички партии во однос на останатите во партискиот омнибус? Мохамед Салих и Абдулахи Осман Ел-Том констатираат дека исламските партии што навлегле на политичката компетитивна арена не се различни од останатите во нивната заложба за освојување на власта и контрола на владата и нејзините ресурси. Дури за разлика од останатите имаат пораспространет вид организациона структура, способност за мобилизација, финансиски ресурси, обезбедуваат поддршка и добра волја, регрутираат кадри, кооптираат или избираат службеници, а во некои случаи развиваат и процедури за внатрешна контрола и управување.³¹⁸ Од друга страна пак веќе споменатите автори тврдат дека исламските политички субјекти се различни од останатите, вклучувајќи ги на пример и христијанско - конфесионалните партии, кои го признаваат римското право како извор на законодавството. Исламските политички партии се залагаат (генерално) за создавање општество кое се придржува или е под влијание на исламските учења и вредности кои произлегуваат од изворите на исламското право (шеријатот). Имајќи предвид дека исламот не прави разлика помеѓу етиката и правото, ниту помеѓу социјалните, економските, политичките и религиозните функции, оттука исламските партии припаѓаат на споменатите активности кон кои како вредносен корпус се обврзани.³¹⁹

Што се однесува до вториот композитен елемент во воведниве излагања од оваа глава треба да се констатира дека кредото, односно заедничкиот именител како што посочуваат Салих и Ел-Том, кое ги обединува исламските партии без разлика на нивната програмска ориентација е нивната приврзаност кон исламскиот идентитет, со свесна и делиберативна цел за унапредување на исламскиот начин на живот, како и служење на интересите на исламскиот умет.³²⁰ Во однос на политичкиот систем како целина, односно партискиот систем може да се констатира дека истите имаат стриктно религиска ориентација, а за прашањата кои се предмет на нивен фокус и интерес иако би имале транс - религиски карактер (економија, социјални прашања, политичко-безбедносен сектор итн) сепак им се дава исламска димензија, исламска артикулација или исламска солуција според нивниот вредносен ориентир.

³¹⁷ Цит. сп. Vladimir Goati. *Političke partije i partijski sistemi*. Podgorica: Centar za monitoring-CEMI. 2007, стр. 67

³¹⁸ Mohamed Salih and Abdullahi Osman El-Tom. "Introduction" In *Interpreting Islamic Political Parties*. New York: Palgrave Macmillan. 2009, стр. 1

³¹⁹ Ibid

³²⁰ Ibid

3.1. ГЕНЕЗА И СОЦИЈАЛНА СТРУКТУРА НА ИСЛАМСКИТЕ ПАРТИИ

Исламските партии добија засилен предмет на проучување особено по настаните кои ја одбележаа постколонијалната ера на независен живот. Имено, муслиманските општества станаа независни под демократско владеење, но за само неколку години по стекнување на независноста тие станаа управувани од војската, воени социјалистички режими, еднопартиски системи (Пакистан, Бангладеш, Сирија, Судан, Египет, Либија, Тунис, Ирак), т.н. „управувачки демократии“ (Индонезија) или недемократски кралства, султанати или емири (Саудиска Арабија, ОАЕ, Јордан, Мароко, Кувајт итн.). Во периодот на умереното мултипартиско системско отворање, под внатрешни или надворешни фактори и појава на исламски партии како филијалите на Муслиманското братство или исламската револуција во Иран, муслиманските општества го подигнаа прагот на толеранција кон исламските групи, а воедно и ги артикулираа истите како предмет на академско проучување. Оттука се диференцираат и две синергички и консеквенционално меѓузависни тези кои таксативно би ги изложиле тука како засилен аргумент за оправданоста за проучувањата во односново поглавје. Првата е на Ноа Фелдман кој тврди дека исламските движења ќе беа незапирливи барем во арапскиот свет доколку им беше дозволено да се натпреваруваат во демократски избори, односно дека истите успеаа да освојат онолку места во законодавната власт колку што владата им дозволи.³²¹ Следствено, втората теза на Ричард Хас претпоставувајќи ги отворените избори во муслиманските општества, потенцира дека може да ја зголеми моќта на исламските партии не од причина на преовладувачка доверба од страна на граѓаните кон нив, туку поради фактот што тие често се единствената организирана опозиција на статус кво то кога истото е неприфатливо од страна на голем дел од популацијата.³²²

Во овој оддел ќе се фокусираме на нивната појава и развој, а следствено ќе понудиме соодветна дефиниција на исламските партии како елементарен политички хабитус и наратив, за конечно да ја согледаме и нивната социјална структура. Тоа ни е неопходно од три есенцијални причини и тоа: Прво, да детерминираме дали во различни фази на развојот на исламската политичка субјективност се појавиле некои карактерни и детерминантни диференцијации во однос на нивниот фокус на артикулација на политичките ставови, како и агрегација на различни интереси што би го димензионирале нивниот начин на политичко делување; Второ, да понудиме дефиниција којашто би ги интегрирала евентуалните разлики во политичкиот фокус на идеолошка и прагматична конотација како најмал заеднички содржател; и конечно, преку дескрипцијата на социјалната структура на членство во следниот оддел да ја детерминираме нивната типологија според релевантните поделби во политичките теории, односно врз база на нивната поставеност кон системот, организациониот дизајн и релациите со електоратот, членството и симпатизерите.

³²¹ Noah Feldman. “Why Sharia” in *New York Time Magazine*. March 16, 2008. стр. 48

³²² Richard Haass. “Toward Greater Democracy in the Muslim World” In *The Washington Quarterly*. Vol. 26. No. 3. Washington. 2003. стр. 144

А) Појава и развој

Кога зборуваме за настанокот и развојот на исламските политички партии несомнено може да констатираме дека нивната улога во политичката сцена се одвиваше со осцилации како во делот на легитимизирањето на поредокот, соодносот кон власта, нивната легална и илегална активност и секако идеолошкиот спектар условени од меѓународните околности и амбиент во кој егзистираа и се развиваа муслиманските општества. Таквата осцилација, односно различна метаморфозична трансформација во политичкото делување во себе препознава неколку етапи кои ќе ги разгледаме тука.

* *Прва фаза - Колонијален период (од почетокот на XX век до 1960'тите).* Иницијалната фаза во креирањето и делувањето на исламските партии ја маркира нивната поставеност во борбата за независност на муслиманските земји, односно антиколонијалниот отпор. За време на колонијалната резистенција на муслиманските општества, исламските движења беа фокусирани околу прашањата каков вид на држава треба да ја замени колонијалната експлоататорска држава и уште повеќе во која мера процесот на модернизација или вестернизација треба да биде дозволен да ја предизвика традиционалната општествена сила?³²³ Аналогно на таквите услови, односно полемиката околу вестернистичките и исламските вредности, Абдула Гандистани потенцира дека таквиот тип на ретоика кулминира фузирајќи ја борбата на две нивоа, односно трасирајќи ја во два правци. Прво, борба за спиритуалниот момент на исламскиот умет и преовладување на исламот како начин на живот, што за некои милитантни структури претставуваше и единствен легислативен извор (шеридатот). И второ, борбата за независност, самоопределување и самоуправување. Дваата типа на отпор беа неодвојиви, а воедно и во двете битки исламот беше користен како извор на побожност и национално ослободување.³²⁴

Неколку еклатантни примери за димензијата на политичкиот хабитус и нормирање на политичките заложби треба вреди да бидат споменати. Така на пример, во Индонезија, Саркет Исламската партија како прва исламска политичка организација под чадорот на националното движење, а под водство на Тјокроаминото, Агус Салим и Абдел Моис во 1912 година промовира политичка програма повикувајќи на самоуправување и комплетирање на процесот на независност. Во Индија, аналогно на геополитичките и интерконфесионалните состојби Муслиманската лига, како прва современа исламска партија со сите атрибути својствени во политичките теории, се залагаше за самоуправување во Бенгал, за во 1940 година Мухамед Икбал ваквите заложби да ги артикулира како првично барање за муслиманска суверена држава во Индија, за конечно Лахоре резолуцијата да ја отелотвори идејата за независна муслиманска држава од Индија – Пакистан.³²⁵ Во Египет пак Муслиманското братство, под водство на Хасан ал Бана во 1920' тите години се залагаше за отфрлање на британскиот колонијализам, а поддржан од Саид Кутуб и отфрлање на западниот

³²³ Mohamed Salih and Abdullahi Osman El-Tom, op.cit. 2009. стр. 3

³²⁴ Abdullah H. Ghandhistani. *The History of International Muslim Brotherhood*. Philadelphia: United Muslim Publisher 1998. стр. 28

³²⁵ Mohamed Salih and Abdullahi Osman El-Tom, op.cit. 2009. стр. 4

модернизам како закана за египетскиот муслимански идентитет, со крајна цел етаблирање на исламска држава или привремено држава управувана според исламските принципи и начела на легално општествено живеење. Филијалата пак на Муслиманското братство во Судан под водство на Ел Рашид ал Тахир и Бабикер Карар во 1947 година го креираше Исламското ослободително движење (Харакат ал Тахит ал Ислами) со цел да воспостави независнот, додека пак Исламскиот фронт под водство на Хасан ал Тураби продуцира серија научни и социјетални размислувања за исламското политичко управување. Контрасно, во Јордан муслиманското братство под водство на Абдул Лаиф Абу Кура претставуваше взаемна конвергенција со Јорданското кралско семејство, отфрлајќи го насилството и демонстрирајќи лојализам за време на Трансјорданскиот мандат и подоцнежната независност.³²⁶ Алжирскиот исламски активизам своето етаблирање на политичката сцена го доживеа за време на отпорот против францускиот колонијализам, иако во сенка на социјалистичките платформи за реформа и антиколонијална борба. Сепак исламот од една страна беше искористен како мобилизационен агенс, додека од друга страна муџахидите (религиските војници) повикуваа на сакрална должност против колонијалниот режим и шехида (гинење на „Аллаховиот пат“).

* *Втора фаза – Период по стекнување на независноста и Студената војна (од 1960'тите до 1990 година).* Само неколку години по стекнување на независноста речиси сите муслимански држави од демократски (мултипартиски систем) се трансформираа во авторитарни режими од различен облик – милитарен, милитарен социјалистички или еднoпартиски (Пакистан, Бангладеш, Сирија, Судан, Египет, Ирак, Тунис, Либија), т.н. „управувачки“ демократии (Индонезија) или недемократски монархии и султанати (Саудиска Арабија, ОАЕ, Оман, Кувајт, Мароко, Јордан, Либија). Овој период го карактеризираат неколку особености од исламски политички дискурс. Прво, Муслиманското братство и неговите филијали на Блискиот исток одигра значајна улога во филантропските, социјалните и политичките активности соочувајќи се со кризите од економски (намалување на економскиот раст, инфлација) и социјален план (невработеност, низок животен стандард вклучувајќи и сиромаштија, као и недостаток на јавни регулаторни механизми).³²⁷

Второ, еноормно влијание на иранската исламска револуција во 1979 година, не само врз шиитската популација во Ирак, Либан и на други места во Машрекот, туку и на севкупниот политички исламски конститутивен политички порив кој согледа можност за исламски ревивализам особено по неуспехот на социјалистичките милитаристички режими во горенаведените сфери. И трето, кај т.н. економски тигри во југоисточна Азија, низ управувачкиот модел на полу-демократија и плурализам Пан малезиската исламска партија успеа успеа да ги добие изборите во сојузните држави Келантан и Тренгану, под водство на Бурханудин ал Хелми, иако нивната политичка кариера во 1984 година (на активистите Устаз Абу Бакат Чад, Устаз Јакуб, Устаз Латиф Мухамед и др.) ќе биде запечатена од страна на централните власти апсејќи ги лидерите под

³²⁶ Ibid, стр. 5-7

³²⁷ Ibid, стр. 9

сомнение за закана за националната безбедност и расната хармонија.³²⁸

Овој период воедно означува серија на варијабилни идео - политички и религиски учења од општествен, економски и политички параметар кој би можел да биде сублимиран во неколку детерминантни парадигми, типични за исламската платформа, без оглед на идеолошката диверзификација помеѓу истите. Така, исламот е тотален, целосен и комплетен начин на животно и општествено уредување на односите, падот на исламското општество е нужно врзан од процесот на вестернизација, обновата на општеството изискува исламски повраток, реставрирање на „Божјиот закон” и етаблирање исламско општество прифатливо за повеќето муслимани, и конечно резистенција кон вестернизмот, но рамковно прифаќање на модернизацијата.³²⁹

* *Трета фаза – постколонијален период (од 1990 до денес)*. Раните 90’ ти години на минатиот век започнаа да означуваат нова фаза во развојот на исламските политички партии и организации, пред сè поради фактот што студената војна го доживеа својот крај, рапидното паѓање на левичарските идеи, како и постепено отворање на просторот во муслиманските општества во делот на партиципација на граѓаните во компететивните процеси и практикување на власта. Таквите состојби беа забележани низ фактот што во некои муслимански држави надвор од арапскиот свет исламските партии успешно се бореа за освојување на гласови како во Бангладеш, Индонезија, Малезија, Пакистан (пред воениот удар на Мушарав) и Турција. Според Наср ваквите состојби рефлектираат двојна димензија. Од една страна исламските партии инсистираат на управување според шеријатот, а и покрај нивната неубедлива афирмација на демократијата, таа сепак останува како тактичка алатка што може да биде корисна во процесот на доаѓање на власт и етаблирање исламско општество и држава. Од друга страна пак, муслиманската демократска јавност ја призна потребата за воведување на исламот во политиката, како асистенција на потенцијалното гласачко тело, односно во нивното придобивање и интеграција на муслиманските религиски вредности во политичкиот спектар, извлечени од исламските учења за етика, морал, семејство, општествени односи и трговија.³³⁰

Оваа фаза ја одбележуваат серија настани кои ја предочуваат системската, партиската, идеолошка и прагматична ориентација на исламските политички структури во услови на зачестена артикулација на исламски тенденции во компететивната плурална арена, манифестирани низ случаите на Хамас во Палестина, Хезболах во Либан, Фронтот на исламскиот спас во Алжир, Националниот исламски фронт во Судан итн. Како што констатираат Салих и Ел-Том нивната појава во овој период се должи на политичкиот миг кој според исламистите е наречен време на големи превирања што бараат оспорување на преовладувачките секуларистички режими и идеологии за да се трансформира етаблираниот политички, економски и социјален поредок. Нивната сеопфатна цел е да се повика на исламскиот морал и етика и да се

³²⁸ Farish Noor. “Blood, Sweat and Jihad: The Radicalization of Political Discourse of the Pan-Malaysian Islamic Party from 1982 Onwards” In *Contemporary Southeast Asia*, vol. 25. Jakarta, 2003. стр. 2

³²⁹ Mohamed Salih and Abdullahi Osman El-Tom, op.cit. 2009. стр. 10

³³⁰ Vali Nasr. “The Rise of Muslim Democracy” in *Journal of Democracy*. Vol. 16, No. 2.2005. стр. 14

насочи муслиманскиот умет назад во основите на исламот или да се заштитат пошироките муслимански интереси против вистинските или очигледните неправди.³³¹

Исламските партии во овој период доживуваат различна судбина во однос на нивното етаблирање и функционирање на политичката сцена. Така на пример евидентни се случаите со трансформацијата на муслиманското братство во Исламски акционен фронт во Јордан, неконфронтирајќи се со кралското семејство, но потенцирајќи ги исламските општествени вредности, а коалицирајќи и со малцинските христијански и левичарски партии како евидентен доказ за прагматизот во политичкото делување. Од друга страна пак во Алжир, Фронот на исламскиот спас по победата на изборите во 1991 година и интервенцијата, односно државниот воен удар во 1992 година се радикализира, за во 1999 година да ги бојкотира изборите и нивното место во политичкиот спектар да го пополни исламската Ел Ислах (Движењето за национална реформа), додека пак во Судан Националниот исламски фронт успеа преку воен удар да дојде на власт, спроведувајќи авторитарен режим.³³²

Сумирано, некои исламски партии практикуваа власт во содејство со секуларните ројалистички структури (Јордан), некаде беа забранувани од страна на автократските режими или милитантните секуларисти (Египет, Јемен, Турција), а во некои држави беше дозволена нивната егзистенција, но со сериозни пречки во делувањето на политичката сцена (Тунис, Алжир и Турција по извесните модификации во програмските начела).

Б) Дефинирање на исламските политички партии

Исламските политички партии имаат неопходност од дефинирање поради неколку причини. Прво, постои потреба истите да се диференцираат во однос на останатите исламски општествени субјетки (различните каритативни и религиски организации) со цел да се маркира токму политичката димензија и кредо содржани во политичките партии со исламска ориентација. Второ, дефинирањето треба да ни послужи како обединувачки елемент и помошна алатка при дескрипцијата на нивната програмска ориентација и изборни резултати, односно да ни овозможи унифициран пристап при нивната опсервација. Трето, во тесна корелација со претходно споменатото, дефиницијата треба да ни покаже минимални елементи и критериуми кои една политичка партија треба да ги содржи за да биде сместена во исламскиот политички спектар, што од друга страна ќе ги надмине религиските деноминации и општествено политичките состојби во различни земји, како и интерпретацијата на мезхебите, но сепак ќе го задржи курсот на политички ислам што би ни овозможил негово униформно разгледување во овој оддел.

Мохамед Салих и Абдулахи Осман Ел-Том со право забележуваат дека исламските партии го претставуваат институционалното лице на политичкиот ислам и ги споделуваат своите севкупни цели, а низ исламот ја нудат идеолошката увертира,

³³¹ Mohamed Salih and Abdullahi Osman El-Tom, op.cit. 2009. стр. 11

³³² Ibid, стр. 14

етиката и моралното кредо, што како такво го оправдува нивното влегување во компететивниот демократски политички процес.³³³ Многу слично, Хакани и Фрадкин ги дефинираат исламските партии не само според официјалните зборови како „ислам“, „муслиман“ и дериватите изведени од нив кои и не мора да бидат содржани, туку според идеолошкото кредо кое вклучува термини како „правда“, „развој“, „прогрес“, „слобода“ кои имаат поврзаност со исламската идеологија.³³⁴

Поконцизно, Есен Кирдиш сумира некои клучни карактеристики на исламските партии што ја рефлектираат нивната епистемолошка карактеристика и дистинкција во компарација со останатите исламски движења и останатите политички партии. Така пет точки се нотираат како потенцијални моменти на дефиниција низ овој модул: 1) За разлика од исламските движења кои знаат често да бидат критични за националната држава и нејзините институции, исламските партии се согласни да ги прифатат правилата на политичката игра и да учествуваат во изборниот систем, но исто како и исламските движења тие се критични кон државниот монопол над јавниот и приватниот живот; 2) За разлика од десничарските/конзервативните партии исламските партии промовираат религија, а не национализам, но исто како и конзервативците го промовираат конзервативниот начин на општествен живот; 3) За разлика од левичарските/социјалистичките партии исламските политички партии не се спротиставуваат на слободниот пазар, но исто како и првоспоменатите се залагаат за правда и еднаквост; 4) За разлика од либералните партии исламските не се занимаваат со либерални вредности, но исто како и либералите се залагаат за трет пат во политиката; 5) За разлика од демохристијаните исламските партии не се креирани под секуларни демократии, но исто како и демократските христијани исламските партии се религиозно обоени.³³⁵ Следствено, но со опозитна димензија според Херберт Кичел исламските партии се „случај сам по себе“ па тој ги дефинира како партии на движењата што значи дека претставуваат комбинација од двоен аспект – еден ден таквите претставниците во парламентите на таквите партии можат да дебатираат во парламентарните комисии, а друг ден да учествуваат во непредвидливи демонстрации и ненасилно окупирање на владините мрежи.³³⁶

Нешто слично Марина Отавеј и Марван Муашер потенцираат дека исламските политички партии се разликуваат едни од други, но доктриналните разлики не се најважни фактори што ги разликуваат едни од други. Она што ги обликува овие партии се условите во кои работат, поддршката што ја имаат, реакцијата кон секуларните структури, како и дали имаат владини обврски. Следствено нивната сродност може да се забележи во идеолошката блискост и експлицитното отфрлање на идејата за употреба на сила за здобивање со политичка моќ и посветеноста на политичкото учество, а последица на тоа е прифаќање на плурализмот и демократскиот процес, иако

³³³ Ibid, стр. 11

³³⁴ Husain Naqqani and Hillel Fradkin. “Going Back to the Origin” In *Journal of Democracy*. Vol. 19 No. 3. 2008, стр. 16

³³⁵ Esen Kirdiş. *Between Movement and Party: Islamic Political Party Formation in Morocco, Turkey and Jordan*. A Dissertation Submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Minnesota. July 2011, стр. 14-15 file:///C:/Users/User/Downloads/Kirdi351_umn_0130E_12080.pdf

³³⁶ Herbert Kitschelt. “Movements Parties” In *Handbook of Party Politics*. Edited by Richard S. Katz and William Crotty. London: Sage Publication, 2006. стр. 281

критичарите предупредуваат на опортунизмот во таквата одлука и дека би отстапиле од тие начела штом би дошле на власт.³³⁷

Понудените дефиниции во себе ја содржат стандардната класификација при дефинирањето на политичките партии во политиколошката наука според различни критериуми како на пример идеолошката ориентација, односно именувањето, манифестите содржани во нивните партиски платформи, компаративната диференцијација во политичкото кредо во однос на останатите субјекти, лидерството и однесувањето на електоратот. Сепак ние согласно предиспозициите и целите наведени на почетокот во овој оддел ќе имаме холистички пристап и ќе ја понудиме следнава дефиниција: *Исламските политички партии се политички организации генерално застапени во муслиманските општества, чијашто примарна цел е етаблирање исламски (шеријатски) принципи и норми во државата и општеството и/или повикувајќи се на истите во легитимизацијата на своето делување и политичка платформа, а коишто ги признаваат и прифаќаат компететивните правила на изборниот процес со цел нивно доаѓање на власт или вршење политичко влијание врз истата.*

В) Социјална структура на членството и поддржувачите

Потребата да се експонира социјалната структура на членството и поддржувачите на исламските партии доаѓа првенствено со цел да се испита една примарна и две асоцијативни тези кои се однесуваат на преференциите на демографските групи кон партии од ваков тип и нивното активирање во политичкиот процес врз база на претпоставените идеолошки компоненти типични за овие партии. Ако претпоставиме дека исламските партии кои учествуваат во компететивната трка на изборната арена во услови на фер изборен натпревар и релативно демократски политички процес тогаш се поставува прашањето дали овие партии својата поддршка ја добиваат од руралните и конзервативни средини со понизок степен на едукација и општествени афилијации, кај релативно повозрасните категории граѓани или религиозните ориентираните групи, односно интровертните средини со екстензивно влијание на исламската улема, како и средините со понизок личен доход и помал удел во БДП по глава на жител? Дополнително, експлинацијата на социјалната структура на членството и симпатизерите на исламските политички партии ќе ни ја одреди нивната импликација и рефлексија во севкупниот партиски систем. Следствено, тоа од една страна ќе ни послужи за полесно идентификување и детерминирање на типологијата на исламските партии, а од друга страна ќе ни ја објасни и меѓузависноста на истата со партиските заложби и ориентации содржани во нивните платформи.

Питер Меир, Волфган Милер и Фриц Пласер со право ја истакнуваат тезата за партиските преференции и промена на електоратот во западните демократии. Ние тука треба да видиме дали еквивалентни и соодветни би биле таквите констатации и за

³³⁷ Marina Ottaway and Marwan Muasher. "Islamist Parties in Power: A Work in Progress" In *Carnegie Endowment for International Peace*. Washington, 23 May 2012.
<http://carnegieendowment.org/2012/05/23/islamist-parties-in-power-work-in-progress-pub-48226>

муслиманските општества во компаративна димензија во меѓузависното и глобализирано општество кое секако се рефлектира и на внатрешниот политички и партиски поредок. Авторите во таа насока посочуваат дека првата и највидлива форма на изборни промени што беше нагласена последниве години е онаа што произлегува од општествените структурни промени. Оваа перспектива ја зема како почетна точка традиционалната лојалност што егзистираше помеѓу специфични општествени групи како што се работници и земјоделци за конкретни политички партии како на пример социјалистичките и аграрните, при што економскиот развој и ги создаде овие врски, за подоцна истите да ги дезинтегрира. Поконкретно, промената е врзана со нумеричкиот пад на традиционалните партиски клиенти, а особено со намалување на изборната тежина во последниве години на земјоделците, ситната буржоазија и работничката класа. Спротивно на тоа, „новата средна класа“ проникната во постиндустриското општество којашто нема стандардна фузирана лојалност кон било која политичка партија, отвара можност, односно раст на „достапниот електорат“ за оние партии кои немаа силна поддршка од традиционалните општествени групи.³³⁸

Друг битен момент кој треба да го посочиме е серијата теоретски констатации кои на извесен начин ја стипулираат тезата дека во услови на општествена разноликост партиите со религиски или десничарски предзнак би имале поголем успех. Така на пример Хакфелд и Спрегју тврдат дека присуството на „други“ во еден географски контекст или во некоја општествена мрежа ќе има на директен или индиректен начин влијание врз изборното и политичкото однесување на актерот. Аналогно според Мондак и Цукерман во интеракцијата со луѓето што се општествено различни актерите можат да ги поврзат информациите и ресурсите надвор од обемот на социјалното потекло дури и овие релации да се површни, за конечно според Фицгелард и Лоренс географскиот контекст на актерот да има силно влијание врз изборното однесување.³³⁹

Несомнен е фактот дека исламските политички партии иако со релативен успех во различни земји сепак успеаа да продрат со своето присуство во различни средини, а воедно и нивната социјална структура да биде исклучително дивергентна. Така на пример тие се актуелни и привлечни за младата популација, урбаната ниска и средна класа, како и елитната интелигенција и различни женски струи со исламска наклонетост. Тарик Куленовиќ е во право кога тврди дека неочекуваниот пресврт на младата популација кон исламските вредности се покажа како конфузна и неочекувана за многу аналитичари кои очекуваа нивна инклинација кон модернистички и секуларистички вредности. Ваквите позиции сосема коректно ги објасува со фактот што зголемената (религиска) едукација, пропратена со урбанизацијата во себе означуваа и генерациски општествен бунт кон постарата генерација и претпоставката за излишност на улемата, што доведе исламот да се наметне како политички потентна, урбана и млада сила.³⁴⁰

³³⁸ Petar Mair, Wolfgang G. Müller and Fritz Plassser. “Introduction: Electoral Challenges and Party Responses” In *Political Parties and Electoral Change: Party Responses to Electoral Market*. Edited by Petar Mair, Wolfgang G. Müller and Fritz Plassser. London: Sage Publication, 2004. стр. 3

³³⁹ Цит. сп. Bram Vanhoutte and Marc Hooghe. “The Influence of Social Structure, Networks and Community on Party Choice in the Flemish Region of Belgium: A Multilevel Analysis” In *Acta Politica* Vol. 48. No. 2, London: Macmillan Publishers, 2013. стр. 209-210

³⁴⁰ Tarik Kulenović. op. cit 2008, стр. 39-40

Џон Еспозито исто така ја потврдува социјалната шареноликост во структурата на активистите и поддржувачите на исламските партии, базиран на неколку причини како економскиот јаз помеѓу богатите и сиромашните во арапските држави богати со нафта, особено во густо населените и сиромашни квартави. Исто така забележителен е и порастот на исламскиот ревивализам кај невработената и незадоволно вработената популација, кај населението со станбените проблеми и недостаток на политичка партиципација, што на извесен начин ги зајакнува фрустрациите и безнадежноста.³⁴¹ Покрај тоа, за рурално - урбаната миграциска популација, соочена со шокот од модернизацијата, губењето на семејните, руралните и урбаните врски, како и традиционалните погледи, исламот понуди чувство на идентитет, братство и културни вредности. Истовремено и средната класа која успеа да се стекне со вработување и едукација, во исламскиот препород најде смисла, пријатни чувства и безбедност.³⁴²

Но уште позначајно кај Еспозито во однос на социјалната исламска структура е она што тој го нарекува „доминантна тенденција на ревивализмот од периферија кон центар“. Ова тврдење на авторот означува дека од почетокот на 90' тите години на минатиот век исламскиот ревивализам, односно според нашата логика поддршката за исламските партии, престана да биде ограничена на мали, маргинални организации на периферијата од општеството, туку стана дел од природниот тек на муслиманскиот свет, акцентиран на нова класа модерни, образовани, но исламски ориентирани елити.³⁴³ Уште позначајно ние тука би додале дека ваквата социјална компонента изврши своевидна „исламска зараза“ и кај останатите политички субјекти во муслиманските политички ситеми. Доколку Диверже зборуваше за „зараза од левицата“ претставена во обидот и принудата кадровските (елитните, конфесионалните) партии да делуваат како масовните (левичарските, партиите на работничката класа), а Епстеин за „зараза од десницата“ во зачестеноста на комуникациските технологии во партискиот живот на левицата, што претходно беше карактеристично за десницата,³⁴⁴ ние тука со право може да констатираме „инфицираност од исламизацијата“. Како поткрепа на ваквите ставови нека ни послужи фактот на зачестениот исламски наратив кај останатите политички субјекти (социјалистички, либерални) кои немаа во својата номинална ориентација исламски predispozicii, како во Египет, Тунис, Турција, Сирија, Малезија, Либан итн.

Резимирано, новата постиндустриска класа, средните социјални слоеви, но и значаен дел од високо етаблираната едуцирана популација го сочинуваат јадрото на структурата на исламското партиско тело. Кај сите слоеви може да се констатира недостаток на традиционална партиска лојалност и незадоволство од минатите секуларистички и авторитарни лидерства, со рапидна и брза трансформација во нови средини и опкружени со социјално диферентни групи од себе (религиски и етнички како во Либан, урбани во Египет и Тунис, конфесионални во Алжир и Либан, модернистичко – секуларистички во Турција, Ирак и Сирија итн).

³⁴¹ John L. Esposito. op. cit, 2001. стр. 41

³⁴² Ibid, стр. 42

³⁴³ Ibid, стр. 51

³⁴⁴ Цит. сп. Vladimir Goati. Op.cit, 2007, стр. 245

3.2. ТИПОЛОГИЈА НА ИСЛАМСКИТЕ ПАРТИИ

Кога се разгледуваат политички партии и нивното влијание во политичкиот амбиент и рефлексивна на системот воопшто, невозможно е да се заобиколи нивната типологија. Типологијата во основа претставува системско и аналитичко разграничување на моделите на организација и делување, а ни ги долува и варијантите на поставеност кон системот во целина, кон другите партии, како и изборните понуди кон електоратот. Детерминирањето на нивниот вид исто така во своевидна мера го открива коалицискиот капацитет, можноста за прогресивна или регресивна контрибуција, односно девастација во општеството, како и факторизирањето во стабилноста и безбедноста на државата и поредокот.

Класификациските компоненти што ќе бидат изложени тука одат по неколку линии кои имаат за цел да ни одговорат токму на горепоставените predispozicii. Генерално, во политичката теорија постојат различни поделби и варијации од кои најзначајни се секако општо познатите: а) Според критериумот организација – локални, кадровски и масовни; б) Според критериумот политички цели – партии на интереси, партии на убедување и програмски партии; в) Според степенот на партиско организирање – партии на електоратот и партии на членството; г) Според ставот кон политичкиот систем – системски и антисистемски; д) Според идеолошката ориентација – граѓански (конзервативни, либерални, демохристијански) и работнички (социјалистички, социјалдемократски, комунистички, партии на „новата левица“); е) Според класификацијата на Жан Бидро – партии на мислење и идеолошки партии; е) Според класификацијата на Џовани Сартори – респонзивно – идеолошки и демагошко – изборно професионални;³⁴⁵

Сепак ние тука ќе ги апстрахираме голем дел од наведените поделби, односно нема да ги разгледуваме типологиите низ призма на сите видови класификации од две причини. Прво, широката лепеза на поделби може да изгледа ирелевантно во однос на конкретно општество, временска рамка, како и класичниот идеолошкиот спектар (како на пример таа на граѓански и работнички, партии на мислење и идеолошки, либерални и конзервативни итн); и второ, ќе бидат проектирани само оние поделби кои на суштински начин ќе ја доловат нашата траекторија во истражувањето, односно ќе ни дадат индикации за она што претходно го споменавме. Сублимирано, со друг вокабулар, односниот оддел изразен низ типологијата на исламските партии, треба да ни посочи три генерални показатели: Прво, каков е нивниот однос кон политичкиот и уставниот систем (аналогно и постојниот поредок); Второ, каква е нивната организациона поставеност и колку централизираноста или децентрализираноста ја детерминира нивната демократска ориентација или толерантна атмосфера, vis-à-vis владеечкиот режим. И конечно, какви се ориентациите и пропратните чекори, стратегии и тактики во однос на пулсот на клиентелата и електоратот. Имајќи ја предвид ваквата целесходна конструкција, ние ќе скицираме три видови типологии и тоа: типологиите

³⁴⁵ Саво Климоски, Тања Каракамишева – Јованова и Александар Спасеноски. *Политички партии и интересовни групи*. Скопје: Фондација Конрад Аденауер и Правен Факултет „Јустинијан Први“, 2016. стр. 211-214

системски vs антисистемски, типологијата односно класификацијата на Синно и Ханан, како и идентификацијата низ призмата на Гунтер и Дајмонд.

А) Системски и антисистемски

Дистинкцијата системски – антисистемски партии е една од централните позиции при анализата на Сартори во контекст на партиските системи. Ние тука оваа класификација ќе ја примениме, покрај од причините кои ги наведовме погоре, истовремено и како индикација и акцелератор на системски промени и предизвици кои би имале предвидливост во муслиманските општества воопштено. Така, според Сартори антисистемски се оние партии кои заземаат дистантна позиција од центарот дефиниран во политичко - уставниот поредок, односно антисистемска може да се дефинира секоја онаа партија која ќе ја поткопа легитимноста на режимот на кој му опонира.³⁴⁶ Ваквата широка дефиниција има за цел да ги покрие широките варијанти кои се движат од „отуѓување“ и тотално одбивање до „протест“ во односниот поредок и останатите партии во партискиот систем. Покрај тоа, аналогно на нашите потреби треба да се истакне дека термините антисистемски и антидемократски не се синоними и покрај преовладувачкиот дискурс во некои научни кругови, често критикувани и од самиот Сартори.³⁴⁷ Воедно, системски партии би се подразбирале оние кои не ја оспоруваат легитимноста на поредокот и не се залагаат за драстични промени во централните системски елементи и вредности на постојниот поредок. Понатамошната експликација во тој правец би била ефемерна.

При детерминирањето и класифицирањето на исламските партии во категоријата системски и антисистемски се соочуваме со две генерални дилеми при научната експликација. Прво, кој критериум да го примениме при проценката на нивната поставеност на вакво рамниште, односно дали е возможно да се концепира ваквата партиска компететивност и за генерално недемократски земји (земји кои се наоѓаат во т.н. „четврт бран на демократизација“), особено ако се има предвид фактот што ваквата класификација до сега во политиколошката мисла генерално се однесува на демократски режими од западен модел, какви што најчесто не се случај во муслиманските држави? И второ, дали интенцијата кон шеријатска инклинација може да се третира како преовладувачки момент при нивна проценка аналогно на идеолошката рамка која ја предочивме во претходната глава, а чија базична специфична точка ни ја предочува Сартори?

Оттука, доколку постапиме според досега етаблираниот концепт во западните демократии обидите за ваква класификација би биле небулозни, но потврдувањето на самиот Сартори како и Џовани Капоциа дека истиот модел на диференцијација може да биде применлив и за недемократски режими,³⁴⁸ како и за квазипартии и хибридни

³⁴⁶ Giovanni Sartori. *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. стр. 117

³⁴⁷ Giovanni Sartori. *Teoria dei Partiti e Caso Italiano*. Milano: SugarCo, 1982. стр. 300

³⁴⁸ Giovanni Capocchia. “Anty-sistem Parties: A Conceptual Reassessment” In *Journal of Theoretical Politics*. London: Sage Publication, 2002. стр. 10

режими (без обзир на нивната поларизираност и/или реална компететивност) нашата задача се покажува како издржана. Од друга страна генералната идеолошка детерминираност и фокусираност кон шеријатот има двојна приорда при нивното класифицирање. Прво, самите партии како такви идеолошки се различни од актуелниот системски опус во муслиманските земји, што може да ги смести во категоријата антисистемски поаѓајќи од темелниот дискурс на терминот што го концепира Сартори наречен „застранета идеологија“ – што подразбира и индицира конфронтирани политики со максимална идеолошка дистанца.³⁴⁹ Сепак поради веќе споменатата „исламска зараза“ во претходниот оддел (зголемување на исламската реторика и наратив и кај останатите партии) ваквата линија би имала своевидна фрагилност, иако не во крајна инстанца преовладувачка за нивно подведување под ист чадор. Вториот момент е уште позначаен, а го има предвид дистинктивното разбирање и поимање на шеријатот одредено од исламските деноминации кои имаат импакт на акаидските и фикхските учења, а воедно и ориентацијата на партиите кон етапно етаблирање на шеријатот и тоа кон одредени прашања како на пример семејното право, наследното, трговското, па сè до казненото. Во крајна линија, некои партии само се повикуваат на шеријатот низ етичка и морална димензија без сериозни измени на актуелниот правен поредок, како на пример турската АКП.

Водејќи се од ваквите премиси ние како есенцијални точки на демаркација системски – антисистемски партии ќе ги подразбираме: а) Степенот, односно интензитетот на делегитимизацискиот импакт кон поредокот; и б) Радикализацијата, односно преминот кон екстремни и насилни облици на политичко делување.

Така ценејќи според зададените критериуми некои исламски политички партии може да ги определиме како *системски*. Тука се забележуваат три генерални поделби – владеачки, коалициско – владеачки и опозициони. Таков пример би биле турската владеачка Партија на правдата и развојот (АКП) на Реџеп Таип Ердоган, суданскиот владеачки Национален конгрес на Омар ал Башир, иранската владеачка Партија на умереноста и развојот на Хасан Рохани, владеачката пакистанска ПТИ на Имран Кан, туниската экс-владеечка Ен Нахда на Рашид Гануши, палестинскиот владеачки Хамас на Махмуд Абас, Партијата на националната доверба - дел од коалициската владина коалиција во Малезија, владеачката партија на Правдата и развојот на Абделилах Бениране во Мароко, владеачката шиитска Исламска Дава партија во Ирак на Нури ал Малики, владеачкиот Хезболах во Либан на Хасан Насралах (и покрај милитантното крило насочено кон Израел), владино коалиционите Обединета партија на развојот, Националната мандатна партија и Националната партија на будуњето во Индонезија на лидерите Мухамед Ромахурмузи, Зулкифли Хасан и Мухаимин Искандар, но и опозициските Просперитетна развојна партија во Индонезија на чело со лидерот Сухибул Иман, јорданската Замзам, ирачкиот Исламски врховен совет на Хумам Хамуди, како и алжирските Општественото движење за мир, Исламското движење на отпорот дел од поранешната опозициона „Зелена коалиција“.

³⁴⁹ Giovanni Sartori. op. cit., 1976. стр. 118

Одредувањето на *антисистемските партии* од друга страна претставува покомплексна инстанца од причина што доста често нивната милитантност може да се граничи со неохарициската струја која ја дефинираме во делот на идеолошките варијантни на политичкиот ислам, како и поради честата исклученост од политичкиот живот најчесто проследена со судска забрана. Сепак за да ги задоволи нашите критериуми во генералниот оквир, треба нивната радикализација да не преминува во екстремизам и тенденцијата за имплементација на шеријатот или дел од шеријатските прописи да подразбира примарно политички, а не воени средства. Во таквиот кампус би ги вброиле опозиционите Малезиска исламска партија на чело со претседателот Абдул Хади Аванг, пакистанската Џама ал Исламија на чело со лидерот Сирај Ул Хак, поранешниот алжирски Фронт на исламскиот спас (ФИС) на лидерите Абаси Мадани и Али Белхаџ, јорданската Исламска центристичка партија, Хезби ислам во Авганистан на Гулбудин Херматијар, Партијата на правдата и развојот во Египет на екс победникот на претседателските избори Мухамед Морси, либиската Партија на правдата и изградбата на Мухамед Сован, либанската Џама ал Исламија на Азам ал Ајуби, пакистанската Џама улема ел Ислам на Муалана Фазул ен Рехман итн. Доста често наведените политички субјекти имаат силна конекција и со милитантни организации, а некои и ја преземаат одговорноста за радикалните чекори како на пример Хезби Ислам во Авганистан и либиската Партија на правдата и изградбата. Сепак нивната политичка платформа е првенствено политичка, а радикализацијата е предизвикана од надворешните фактори во политичкиот систем, односно констелацијата на региополитичките и геополитички услови во државите.

Б) Класификациите на Синно и Ханани

Една од најзначајните автентични класификации според организационата и функционална структура, а базирана на стратешките позиции и тактичките проценки за отвореност на исламските партии ја прават авторите Абдулкадер Сунно и Ахмед Ханани. Нивната класификација се заснова на три претпоставки детерминирани од волјата и одлуката да се партиципира на избори. Прво, значајно е да се игнорира исламската идеологија околу прашањето на учество во изборите бидејќи исламската политичка мисла е флексибилна по тоа прашање. Подеднакво е важно за исламските политички партии да обезбедат широка поддршка и трајно влијание како да се имплементираат аспектите на шеријатот, па оттука тие се како и секоја друга политичка партија со желба за реструктурирање на актуелниот поредок. Второ, битно е да се сфатат исламските субјекти како стратешки актери кои се обидуваат да го намалат ефектот од ограничувањата што ги воведуваат властите. И трето, стратешката калкулација инволвирана во одлуката за учество (или во дефектот од истата) и изборната конкуренција може да биде доста комплексна и мултидимензионална, па така како најзначајни дилеми за размислување се поставуваат оценката за ефектот на учество со сложените ривалства, непосредните придобивки и долгорочните трошоци, балансот помеѓу неопходноста од итни компромиси со долгорочната цел за

придржување кон идеолошките определби и цели, како и проценката на вредноста за алтернативите за партиципација во изборниот процес.³⁵⁰

Откако алтернативно ќе се исполнат посочените претпоставки Синно и Ханани идентификуваат четири типа исламски политички партии кои ја индицираат нивната организациска структура и сервисна ориентација.

* *Централизираны исламски партии.* Ваквиот тип на исламски политички партии, според класичната типологија на политички партии, се карактеризираат со цврста хиерархиска структура и концентрација на партиските одлуки во мала група високо поставени функционери. Тие се исклучително бирократизирани, вложуваат во човечки капитал, привлекуваат талентирани и специјализирани ученици во текот на годината, зависат од широко обезбедената финансиска поддршка, а мобилизираат поддршка врз основа на нивните перформанси во обезбедувањето услуги, како и нивната идеологија. Покрај тоа според Синно и Ханани се одликуваат и со специјализирани бранши, како на пример поранешната египетска Ихван и денешната палестинска Хамас кои нудат специјализирани услуги на различни сегменти од муслиманското население. Така тие градат болници и училишта, обезбедуваат помош за сиромашните муслимански семејства и ученици кои имаат потреба, а покрај друго може да сервисираат помош во случај на воена состојба и природни непогоди. Така на пример Муслиманското братство обезбедели многу поголема и поефикасна помош отколку египетските служби за време на земјотресот во 1992 година.³⁵¹ Нивната тенденција е да мобилизираат поддршка за граѓанското општество и организации како студентски парламент, професионални синдикати, а во некои случаи формираат и вооружени гранки кои обезбедуваат јавно добро како што е отпор против странска окупација и заштита на локалните заедници (пример отпорот на Ихван за време на британската окупација на Суецкиот канал, како и отпорот на Хезболах против окупацијата на јужен Либан од страна на Израел).³⁵²

* *Сервисно - ориентирани и патронажни исламски партии.* И патронажните партии слично како и преходните, вклучувајќи ги нивните племенски и клански врски,

³⁵⁰ Покрај овие претпоставки Синно и Ханани даваат и одговор на експлицитен начин како исламските политички организации се трансферираат во политички партии и потенцираат дека истите често се одлучуваат за учество во изборниот процес, кој е помалку или повеќе регуларен и на тој начин го легитимира истиот што како исход го има нивното учество во парламентарните тела, локалните власти или дел од владините извршни структури чие влијание може да се разликува од занемарливи до високо значајни и ефективни. Оттука можните типови на отвореност авторите ги симплифицираат на две дискретни категории назначени во нивниот теоретски модел. Така, првата категорија на отвореност се состои од слободни и фер избори со силен парламент што може да се појави кога окупатор ја напаѓа земјата (како случајот на Ирак со САД), повлекување на колонијалниот господар (како на приемр Велика Британија од Малезија), слабеење на окупаторот (како случајот со Палестинските области), кога авторитарскиот режим паѓа (на пример завршувањето на режимот на Сухарто во Индонезија) или кога завршува граѓанската војна (либанскиот договор од Та'иф и поствоените избори). Втората категорија на отвореност подразбира случаи во кој најмалку еден од следниве услови е исполнет: а) Изборите се ограничени и б) Парламентот има ограничени овластувања vis-à-vis авторитарите. Таквата отвореност се случува кога ранливиот авторитарски режим бара надворешно учество и се обидува да ја намали големината на потенцијалната ривалска коалиција. Види повеќе за експликацијата на теоретските претпоставки, како и стратегиите за изборно учество и отвореност кај Abdulkader H. Sinno and Ahmed Khanani. "Of Opportunities and Organization" In *Interpreting Islamic Political Parties*. New York: Palgrave Macmillan. 2009. стр. 34-38

³⁵¹ Ibid, стр. 38

³⁵² Ibid.

исто така мобилизираат поддршка врз основа на обезбедување ресурси, канализирајќи ја на тој начин лојалноста, како и врз основа на идеологија. Она што е специфична детерминанта за ваквите политички партии е кохезивноста во организацијата, како и регрутирањето на нови членови што ја држи и обезбедува лидерството преку исполнување на ресурсите стекнати од странски, државно – домашни патрони или други извори. За возврат колку е поголемо членството на организацијата толку и самата партија станува поатрактивна за потенцијалните спонзори односно патрони. Таквите патронажни врски се состојат во размена на лојалност за ресурси и се резултат на континуирани преговори.³⁵³ Класичен пример за вакви партии се пакистанската Мутахида Меџли е Амал, некои авганистански партии во минатото и ирачките партии денес.³⁵⁴ Како такви меѓу другите би ги вброиле и Исламската Дава партија во Ирак, АКП во Турција, поранешната алжирска ФИС, палестинскиот Хамас итн.

Мошне слично, сервисно ориентираните партии, кои за Сунно и Ханани се симбиотично поврзани, односно често се преплетуваат со патронажните, можат да смеатаат на широка популациона поддршка поради нивната способност да обезбедат услуги, високата репутација и обезбедувањето јавни добра. Нивните сервисни гранки или мрежи на солидарност им овозможуваат на овие исламски партии да бидат концизни во бројот и заложбите на гласачите, како и да го направат нивното учество помалку ризично. Сервисно ориентираните партии исто така имаат посветени кадри кои лесно може да направат транзиција кон ефективни активисти, а доколку се успешни да го предочат истото и во јавните служби.³⁵⁵ Изразено со европски политиколошки ракурс ваквите партии може да се граничат од „партии на штабот“ до „партии во јавните служби“ според фразеологијата и теоретската концептуализација на Ричард Кац и Питер Маир.³⁵⁶ Така, преку учество на избори и пристап до ресурсите поради нивниот парламентарен статус ја подобруваат својата ефективност во активностите што од една страна ги прави поатрактивни и им возможува да ја консолидираат и подобрат својата база на поддршка од друга страна. На пример ирачкиот ајатолах Али ал Систани беше признан од страна на американците поради изборната победа во шиитската заедница, како резултат на поддршката на патронажните и сервисно ориентираните партии на коалицијата, а сличен беше и исходот со либанскиот шиитски Хезболах.

* *Виско централизираните и мрежни исламски партии.* Оваа категорија партии генерално се темели на виско централизирана авангарда на посветени и енергични членови и не се фокусира како останатите на обезбедување услуги. Тие се инспирирани од идеите и пристапот на Саид Кутуб во креирање на мали спротиставени

³⁵³ Ibid

³⁵⁴ Ibid, стр. 39

³⁵⁵ Ibid, стр. 40

³⁵⁶ Види повеќе за партиската организациска промена во демократиите од 20 век, со особен акцент на промената на рамнотежата на моќта помеѓу трите модели на партиска организација, т.н. три „лица“ на партијата: партија на терен, партија на штабот и партија во јавните служби кај Ричард С. Кац и Питер Маир. „Надмоќноста на партијата во јавните служби: Партиската организациска промена во демократиите од 20 век“ во *Политички партии: Стари концепти и нови предизвици*. Уред. Ричард Гантер, Хозе Рамон Монтеро и Хуан Линц. Прев. Елена Трајанова, Скопје: Академски печат, 2009. стр. 141-164

социјални заедници на верници во рамките на поширокото џахилиетско (неверничко, заблудено) општество. Концептот на Мавмуди пак е насочен кон исламизација на елитите, по моделот на комунистичките партии што беа актуелни минатиот век. Ваков тип на организации се забележуваат во Пакистан олицетворен низ призмата на Џама ел Исламија, палестинскиот Исламски џихад и суданското крило на Муслиманското братство.³⁵⁷ Изразено повторно низ европски политиколошки жаргон цениме дека станува збор за кадровски партии според поимањата на Диверже, со клучна разлика во изразено поголемата кохезивност помеѓу авангардното исламско членство за разлика од западниот модел.

Слично, мрежните партии се доста често синонимни се претходните, па регрутираат силно идеолошки ориентирани членови, не се фокусираат на обезбедување на услуги и сервисни активности за широка конститиуенција.³⁵⁸ На пример поранешната, сега веќе збранетата Партија на благосотојбата (Рефах) не обезбедуваше широка сервисна дејност, а слично движењето Хисмет на Фетула Ѓулен регрутира исклучиво авангарда на идеолошки лојални членови од голема доверба и со широко распространета мрежа. Нешто сличен е и примерот со суданскиот Фронт на исламската повелба (ФИП) на Хасан Ал Тураби, како и екс опозиционата суданска Уметска демократска и унионистичка партија.

В) Идентификувањето според типологијата на Гунтер и Дајмонд

Типологијата на Ричард Гунтер и Лери Дајмонд на значителен начин ги премостува досегашните класични поделби на политичките партии и концепира нивно современо разбирање и поимање условено од социоекономските, културните, религиозните и геополитичките конотации, а генерално се базира на три димензии. Како што аргументираат и самите автори ваквата типологија се наметна од првичниот проблем и недостаток кој досегашните класификации го покажаа како што се нивната изведеност од западноевропските партиски студии, нивната продуцираност за специфичен временски и географски контекст, како и потребата да се земат предвид партиите кои се појавија во останатите земји од светот кои се супстанцијално афектирани од диферентни општествени и технолошки услови, а што најзначително се рефлектира кај земјите во развој кој покажуваат значителна етничка, верска и/или јазична разновидност врз основа на кои најчесто се базираат конкурентските партии.³⁵⁹ Ваквата апологија ни дава за право да констатираме дека муслиманскиот свет е доволна инспирација за новата типолошка партиска реконцептуализација.

Првиот и стожерниот критериум почива на *партиската организација*. Според овој критериум партиите се поделени на две генерални групи – партии со тенка и партии со густа партиска организација. Првите имаат мала поддршка и се потпираат на конкретна мрежа, а често членството се идентификува со одредена општествена група

³⁵⁷ Abdulkader H. Sinno and Ahmed Khanani. op. cit. 2009. стр. 39

³⁵⁸ Ibid

³⁵⁹ Richard Gunther and Larry Diamond. "Species of Political Parties: A New Typology" In *Party Politics*. London: SAGE Publication. Vol. 9. No. 2. 2003. стр. 168

врз основа на етничка или класна припадност. Другите пак – партиите со густа организација имаат масовно членство, универзалност и отвореност. Поради таквата природа ги користат масовните комуникациски технологии, имаат помошни тела и институции (синдикати, студентски групи итн.), кои им помагаат во ширењето на нивната порака и врбувањето нови членови и лидерство.³⁶⁰

Втората класификација ја инволвира *природата на партиската заложба*. Така според Гунтер и Дајмонд, некои субјекти своите партиските програмски определби може да ги насочат на добро артикулирана идеологија, која може да биде од религиски, филозофски или национален аспект. Овие партии покажуваат голем степен на кохезија и слична филозофска склоност низ различни сектори на човековата егзистенција. Друга група на партии се фокусираат на унапредување на интересите на одредена група во општеството (етничка, релиозна деноминација, територија, социо-економски статус итн). Конечно, последниот тип партии во овој спектар се диференцира според својот еклектизам и прагматизам. Тоа се всушност партии кои се конструирани со цел освојување што е можно повеќе гласови, без силна внатрешна кохезија и конзистентност, односно според вокабуларот на дуетот Гунтер и Дајмонд тие се „промискуитетно“ еклектистични во нивните апели кон различите групи во општеството.³⁶¹

Последната поделба ги класифицира партиите врз основа на елементот на нивната *стратегија и норми на однесување*, односно дали се толерантни и плуралистички или прото-хегемонски. Плуралистичките партии ги прифаќаат другите политички субјекти не само како ривали туку и како партнери во демократскиот живот, националната поставеност и поредокот. Оттука не поставуваат високи ограничувања во коалициониот капацитет, како ни при критериумот на партиската компетенција во самиот изборен процес. Обратно, прото-хегемонските партии ценат не само дека нивните партиски платформи се единствено пожелни за земјата, туку и дека опозитните на нив се рецепт за национална катастрофа, па поради тоа често се нетолерантни, немаат почит кон останатите политички партии, а често може и да ги заобиколат демократските механизми за да ги спречат останатите играчи да дојдат до политичка моќ.³⁶² Оттука нивната посветеност кон системот и демократските институции е инструментална и квалификувана.

Сумирано корпусот на Гунтер и Дајмонд ја скицира следнава димензија на политики партии: 1) Партии со тенка организација на XX век каде што се вбројуваат: а) Елитистички базирани, кои се делат на а₁) Традиционалистички и а₂) Клиентелистички; 2) Партии со густа организација на XX век кои ги опфаќаат: а) Масовно базирани, кои понатаму ги апсорбираат како свои подгрупи: а) Религиски кои се делат на а₁) Деноминационалистички и а₂) Фундаменталистички; б) Националистички и в) Социјалистички; 3) Партии со тенка организациона структура – изборно ориентирани кои ги содржат: а) Електорални, кои понатаму се делат на: а₁) Персоналистички а₂) Сеопфатни и а₃) Програмски; и конечно 3) Партии / движења со тенка организација на доцниот XX и почетокот на XXI век кои препознаваат: а)

³⁶⁰ Ibid, стр. 171

³⁶¹ Ibid

³⁶² Ibid

Партии / Движења кои се делат на а₁) левичарско – либертаријански и а₂) Пост - индустриска екстремна десница.³⁶³

Како резултат на вака систематизираната класификација значајна е научната контрибуција на Раџа Али Салем кој врши идентификација на исламските партии низ класификацијата на Гунтер и Дајмонд. Тој го нотира неговиот мотив и истакнува за важноста на ваквиот пристап која произлегува од факторите поголемата демократизација на мнозинско-муслиманските држави, па аналогно на тоа и засилената решителност на исламските партии да учествуваат на изборите. Салем меѓу другото исто така ја отфрла тезата дека исламските партии се различни исклучиво поради нивната поврзаност со исламот и тврди дека се дел од поголемото суб-поле на партиската политика во муслиманските земји.³⁶⁴ Неговата адаптација³⁶⁵ на задеданата шема подразбира иновација на две термини во политичката теорија за исламските партии, оквалификувани како „исламсистички“ и „културолошки повлијаени исламски партии“, а воедно прави и ревидирање на првичната типологијата, како кумулативен услов во применливоста на односните проекции.

Првиот тип на исламски партии е наречен *исламистички*, според жаргонскиот и журналистичкиот дискурс на меинстрим медиумите. Во ваквиот тип на партии според Салем може да се сместат репликите или сродните партии на Муслиманското братство. Овие партии се верски, бидејќи нивните програми се под силно влијание на исламот, но тие го следат де-културализираниот ислам кој генерално го одбива преферирањето на било која специфична деноминација или традиција. Студентите, младите или лицата на колежите формираат голем дел од овие партиски кадри. Нивното партиско потекло може да се забележи и од некоја исламска студентска организација. Оттаму не чуди, според излагањата на Салем, дека нивната партиска структура ја сочинуваат генерално високо едуцирани кадри за разлика од елитите на останатите партии во системот или популацијата каде што работат.³⁶⁶ Повеќето од овие партиски организации сега се со тенка структура и нивната поддршка не доаѓа од партискиот кадар или членство, туку

³⁶³ Ibid, стр. 173

³⁶⁴ Raja M. Ali Saleem. “Identifying Islamist Political Parties Using Gunther and Diamond’s Typology” In *SAGE Open Journal*. London: Sage Publication. 2014. стр. 6

³⁶⁵ Всушност Раџа Али Салем не е единствениот и првиот теоретичар што прави класификација на исламските партии, односно партиите во земјите со муслиманска доминација, според типологијата на Гунтер и Дајмонд. Џули Чернов Хванг ги скицира партиите во најголемата муслиманска земја – Индонезија, според ваквата рамка и тврди дека постојат 4 типа: националистичко – религиозни, секуларистичко – националистички, плурално – исламски и исламистички. Националистичко религиозните и секуларистичко – националистичките се наоѓаат на десниот односно левиот спектар на политичките идеологии што се среќаваат и во другите делови на светот. Сепак плуралистичко – исламските и исламистичките, според критиките на Салем, не се наоѓаат во ниту една од петнаесетте видови партии според Гунтер и Дајмонд (не се масовно базирани, деноминацијални или верско фундаменталистички, ниту пак може да бидат разбрани како партии/движења или елитно базирани партии). Токму поради таквите причини Салем предлага реконцептуализација како на типологијата на Гунтер и Дајмонд, така и на поимањата на Хванг. Види повеќе за поимањето и разбирањето на политичките партии во Индонезија според Хванг, како и нивните критики од Салем кај Julie Chernov Hwang. “Islamic Identity Yes, Islamist Parties No” In *The Multicultural Dilemma: Migration, Ethnic Politics and State Intermediation*. New York: Routledge, 2012. стр. 84 – 99 и Raja M. Ali Saleem, op. cit. 2014, стр. 5

³⁶⁶ Raja M. Ali Saleem, op. cit. 2014. стр. 5

од широко распространетата меѓународна мрежа на добро организирани исламски организации. Сепак, Салем заклучува дека овие партии имаат потенцијал да станат масовни партии со религиозна идеологија. Бидејќи верзијата на исламот што ја пропагираат истите е под помало влијание на локалната култура и традиција ваквите партии имаат поблиски контакти со нивните сродни партии од другите земји со мнозинско муслиманско наследство („сестрински“ според европскиот наратив). Повеќето од овие партии генерално изминатите две децении го имаат променето дискурсот на платформата без да ги променат карактеристиките наведени погоре³⁶⁷ Повеќето од овие партии беа прото-хегемонистички, но сега повеќето од нив се плуралистички. Оттаму, според Курзаман и Накви, нивниот слоган „исламот е решение“ и заложбите за целосна имплементација на шеријатот и солучија на социјалните проблеми преку исламските одредби се трансформираа во поотворени и пошироки по светогледот, а заложбите се насочија повеќе кон спроведување на исламските принципи (слободна, еднаковост, правда) отколку на специфични исламски правила.³⁶⁸ Овде се вбројуваат индонезиската Партија на развојот и просперитетот, пакистанската Џама ел Исламија, јорданскиот Исламски акционен фронт, Партијата на правдата и развојот во Мароко, Партијата на правдата и развојот (АКП) во Турција, Партијата на правдата и развојот во Египет, како и алжирското Општествено движење за мир и Ал Менбар Исламското општество во Бахреин.

Вториот тип, *културолошки повлијаени исламски партии*, се исто така идеолошко религиозно детерминирани. Сепак, за разлика од исламистичките, исламските учења на овие партии се под силно влијание на локалната и националната култура или пак на одредена традиција.³⁶⁹ Значи, односните мезхеби според критериумите изложени во претходната глава играат витално влијание при креирањето на партиската идеолошка и програмска амплитуда. Следствено, Салем прецизира дека овие партии покажуваат различни манифестации, облици и видови. Така вообичаено овие партии се елитабилни, со тенка организација и зависни од локалните религиозни водачи за нивна поддршка. Повеќето од нив се плуралистички и се подготвени да коалицираат со други партии, бидејќи нивните програми се под силно влијание на домицилната култура и традиција, па најчесто немаат силни врски со сродните партиски организации од другите муслимански земји, за разлика од исламистичките партии, освен доколку не припаѓаат на идентична или изразито слична традиција.³⁷⁰ Како пример за ваков тип на партии може да се наведат Партијата на национално будење во Индонезија, пакистанските Џама Улема Ел Ислам и Џама Улема Ел Пакистан, Исламскиот фронт на Бангладеш, Исламското општество Ал Асалах во Бахреин итн.

Во доменот на реконцептуализацијата на шемата на Гунтер и Дајмонд исламистичките партии се класифицираат како нов трет поттип на групата на движења/партии (покрај левичарско – либертаријанскиот и постиндустријскиот

³⁶⁷ Ibid

³⁶⁸ Charles Kurzman and Syed Ijlal Hussain Naqvi. “Do Muslim vote Islamic?” In *Journal of Democracy*. Vol. 21. No. 2. Singapore: Institutional Knowledge at Singapore Management University. 2010. стр. 51-52

³⁶⁹ Raja M. Ali Saleem, op. cit. 2014, стр. 5

³⁷⁰ Ibid

екстремна десница) на последната категорија Партии / движења со тенка организација на доцниот XX и почетокот на XXI. И за другиот тип на партии во овој ракурс – културно повлијаени исламски партии Салем креира посебна линија во задедената рамка на елитно – базирани партии, во корпусот Партии со цврста организација, но притоа исфрлајќи ги фундаменталистичките, со образложение дека како партии двојбено е дали некогаш постоеле, како и поради нивната тенка организациска структура што никогаш не се наслонува на масите. Затоа се предлага дополнување на класификацијата на елитистичките партии во лицето на партии со моќно раководство врз основа на религија.³⁷¹ Ваквиот тип на партии несомнено добива широки димензии во муслиманскиот свет.

3.3. ПАРЛАМЕНТАРНО ИСКУСТВО НА ИСЛАМСКИТЕ ПАРТИИ

Исламските политички партии учествуваат пет декади на парламентарните избори во муслиманските држави, аналогно на внатрешните и надворешни политички услови кои егзистираат во односните земји. Ние тука парламентарното искуство ќе го разгледаме од два аспекта. Прво, статистичка анализа на изборните резултати низ призма на неколку параметри и второ, врз база на нивните заложби и ориентации како политички платформи изразени во предизборниот период и за време на нивниот пратенички мандат. Престојниов оддел оттука има за цел да ни покаже како во услови на т.н. „четврт бран“ на демократизација според историско – политичката конструкција на Хантингтон, се однесуваа исламските партии и какви се електоралната респонзивност и исход од нивните артикулации и политички манифестации.

Значајно е да потенцираме дека нивната одлука за партиципација во парламентарниот живот не е случајна. Покрај претходно наведените категории на „исламска зараза“, како и проследувањето на политичката култура во муслиманските општества во првата глава, дополнителен стимул за нивниот континуитет во политичкиот, односно партискиот живот поттикнува и резултатот од Асоцијацијата за истражување на вредности во светот, која потенцира дека значителен број испитаници во девет муслиманските земји чувствуваат дека добрата влада помеѓу другото треба да ги имплементира само одредбите на шеријатот. Овој процент на согласување со ваквите тврдења се движи во интервал од 44 % во Бангладеш (најмал) до 88 % во Саудиска Арабија (највисок), а процентуално изразените бројки кај останатите држави се следните: Алжир 72 % во 2002 година, Египет 80% во 2000 и 72% во 2002 година, Индонезија 50 % во 2000 година, Ирак 55 % во 2001 и 48 % во 2006 година, Јордан 79 % во 2001 година, Нигерија 53 % во 2000 година, Пакистан 62 % во 2001 година.³⁷² Ако на ова ја додадеме и интенцијата за зголемување на прашања кои се трансконфесионални по својата природа и кои заземаат значајно место во политичкото секојдневие (како на пример загадувањето, инвестициите, благосостојбата, женските

³⁷¹ Ibid

³⁷² Цит. сп. Charles Kurzman and Ijlal Hussain Naqvi. *Islamic Political Parties and Parliamentary Elections*. Chapel Hill: University of North Carolina and United States Institute for Peace. 2009, стр. 3

парава итн.) тогаш со сигурно може да се детектира објективната и рационална причина за инволвирање на овие субјекти во парламентарниот процес.

Од друга страна во научната и поширока јавност најинтригантни се елаборациите и претпоставките дека исламските партии се вклучуваат во парламентарните избори и партиската компетенција со цел промена на системот и имплементирање на теократија. Тезите на Бернард Луис и Мартин Крамер³⁷³ за теократизирање на системот откако ќе ја земат власта преку изборните кутии ги оспоруваат како некоректни Синно и Хананни тврдејќи дека само во два случаи на досегашното учество на исламските партии во изборите поддржуваа недемократски режими. Првиот случај се однесува на пакистанската Џама ал Исламија кога го поддржа Зиа Ул Хак, за подоцна во средината на 80' тите години на минатиот век да ретерира од таквиот ангажман и континуирано да се залага за повторно етаблирање на мултипартизмот и демократскиот систем, дури и кога претседателот Мушарав ја презеде власта во Исламабад. Вториот момент е оној на суданското политичко крило на Муслиманското братство кога го поддржаа ударот на младите офицери во Судан, што сепак имаше демократски епилог во разврската.³⁷⁴ Излагањата подолу и низ емпириско сознание ги илустрираат истите тези, а засилени се со дополнителни компоненти од изборните резултати и партиските платформи.

А) Партиципација на изборите и изборни резултати

Долгогодишно е учеството на исламските партии, односно партиите со исламска и происламска ориентација во изборните циклуси на муслиманските земји. Според извештајот на Интерпарламентарната унија, како и дополнителните податоци на останати академски извори, а сумирани од Курзман и Накви, од 258 парламентарни избори во муслиманските земји изминатите четириесет години (сметајќи од 1967 заклучно со 2009 година, според податоците достапни во односната публикација) во 86 од нив учествуваше најмалку една исламска партија, вклучувајќи ги и движењата кои имаа кандидатски статус како независни. Следствено, 32 од овие 86 изборни циклуси вклучуваат две или повеќе исламски партии, за сумирано да се добие бројка од 151 исламска партија партиципиент на изборите изминатите четири декади.³⁷⁵ Како што сугерираат овие статистички показатели во 2/3 од муслиманските земји исламските партии не беа вклучени поради различни причини – забраната за опозициони партии, дозвола за учество единствено на секуларистички партии, уставна забрана за религиозни организирани партии во поранешните француски колонии во западна Африка, забрана за учество на сите партии како на изборите во Авганистан во 2005

³⁷³ Види повеќе за концептот на евентуалното теократизирање на системот, поткопувањето на демократијата и наводната скриена агенда на исламските партии во муслиманските земји кај Bernard Lewis. "Islam and Liberal Democracy" In *Athlantic Monthly*. February 1993. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1993/02/islam-and-liberal-democracy/308509/> и Martin Kramer. "Islam and Democracy" In *Commentary*. January 1993 <http://martinkramer.org/sandbox/reader/archives/islam-vs-democracy/>

³⁷⁴ Abdulkader H. Sinno and Ahmed Khanani. op. cit. 2009. стр. 32

³⁷⁵ Наведено според Charles Kurzman and Ijlal Hussain Naqvi. op. cit. 2009, стр. 5

година, забрана за учество на религиозни партии како во Египет, или пак инхерентно и волјево одбивање на исламските партии да учествуваат во според нив нелегитимниот изборен процес, иако законската рамка го дозволува истото како на пример случајот со одбивањето на Хамас во 1996 година, иако на изборите во 2006 година ретерираа од таквата одлука, или пак ги третираа како лажирани (случајот на Муслиманското братство во Египет во 1990 година, иако ги поддржа независните кандидти во парламентот) итн.³⁷⁶

Табелата 2 ни илустрира дел од исламските партии кои беа вклучени во изборниот процес во одредени земји, рангирани според географски критериум (паритетна застапеност), како и според (делумната) отвореност и партиски плурализам на системот изминатите четири децении. Тука се претставени називот на партиите во соодвена држава, изборната праведност (класифицирана низ неколку параметри: базично фер, само независни кандидати и нерегуларности), некои од годините на нивно учество во изборниот процес, процентот на освоени гласови и седишта во соодветните легислативни тела, како и вклученоста на партиската платформа во изборната компетенција.

Табела 2. Избори и изборни резултати на исламските партии во дел од муслиманските земји, 1968 – 2008 година.³⁷⁷

<i>Држава</i>	<i>Избори</i>	<i>Изборна праведност</i>	<i>Исламска партија</i>	<i>Процент на гласови</i>	<i>Процент на места</i>	<i>Партиска платформа</i>
Авганистан	2005	Само независни кандидати	Хезб-е Ислам (Исламска партија)		16.1	
Алжир	1991	Нерегуларности	Харакат ал Најхда ал Исламија (Исламско движење на отпорот)	2.2	0.0	Платформа
Алжир	1991	Нерегуларности	Ал Џахба Ал Исламија Лил' Индакх (Фронт на исламскиот спас)	48.0	81.4	Платформа
Алжир	2002	Само независни канндидати	Харакат Муцама ал Салим (Хамас)	7.1	10.0	

³⁷⁶ Ibid

³⁷⁷ Наша модификувана верзија. Извор: Ibid, стр. 29-42

			(Општествено движење за мир)			
Алжир	2007	Само независни кандидати	Харакат Муџама ал Салим (Хамас) (Општествено движење за мир)	9.7	13.4	Платформа
Бахреин	2002	Само независни кандидати	Независни исламисти		47.5	
Бахреин	2006	Само независни кандидати	Џама ал Асала ал Исламија (Оригинално Исламско општество)		12.5	
Бангладеш	2001	Базично фер	Џама е Исламија (Исламско општество)	4.3	5.7	Платформа
Египет	1984	Само независни кандидати	Ал Икхван ал Муслимин (Муслиманско братство) Коалиција со Хизб ал Вафд ал Џадид (Нова делегатска партија)	15.1	12.9	
Египет	1987	Само независни кандидати	Ал Икхван ал Муслимин (Муслиманско братство) Коалиција со Хизб ал Амал (Лабуристичка партија)	17.5	12.7	Платформа
Египет	2005	Само независни кандидати	Ал Икхван ал Муслимин (Муслиманско братство)		20.4	Платформа
Индонезија	1977	Нерегуларности	Партаи Персатуан Пембанганун (ППП) (Обединета партија на развојот)	29.3	27.5	
Индонезија	1997	Нерегуларности	Партаи Персатуан	22.7	20.9	

			Пембанганун (ППП) (Обединета партија на развојот)			
Индонезија	1999	Базично фер	Партаи Аманат Насионал (ПАН) (Национална Мандатна Партија)	7.3	7.0	
Индонезија	1999	Базично фер	Партаи Кебангкитан Бангса (ПКБ) (Национална Партија на буџето)	17.4	10.2	
Индонезија	2004	Базично фер	Партаи Кебангкитан Бангса (ПКБ) (Национална Партија на буџето)	10.6	9.5	
Индонезија	2004	Базично фер	Партаи Персатуан Пембанганун (ППП) (Обединета партија на развојот)	8.2	10.5	
Ирак	2005	Базично фер	Џабхат ал Тавафик ал 'Иракија (Ирачки коалициски фронт)	15.1	16.0	Платформа
Ирак	2005	Базично фер	Ал Итихад ал Ираки ал Мувахад (Здружена ирачка алијанса)	41.2	46.5	Платформа
Јордан	1993	Базично фер	Џабат ал Амал ал Ислами (Исламски акционен фронт - ИАФ)		20.0	Платформа
Јордан	2007	Нерегуларности	Џабат ал Амал ал Ислами (Исламски акционен фронт - ИАФ)		5.5	Платформа
Либан	1992	Нерегуларности	Ал Џама ал Исламија (Исламско општество)		11.0	
Либан	2000	Нерегуларности	Хезболах (Партија на Аллах)		29.6	Платформа

Либан	2005	Базично фер	Хезболах (Партија на Аллах)		51.9	Платформа
Малезија	1986	Базично фер	Парти Ислам се Малајзиа (ПАС) (Исламска партија на Малезија)	15.5	0.6	
Малезија	1990	Базично фер	Парти Ислам се Малајзиа (ПАС) (Исламска партија на Малезија)		3.9	
Малезија	2004	Базично фер	Парти Ислам се Малајзиа (ПАС) (Исламска партија на Малезија) како дел од Барисан Алтернатив (Алтернативен фронт)	24.1	3.2	Платформа
Мароко	2007	Базично фер	Хизб ал Адала ва ал Танимија (Партија на правдата и развојот)		13.7	Платформа
Пакистан	1977	Нерегуларности	Пакистанска национална Алијанска вклучувајќи ги Џама ет Ислами (Исламско општество) Муслиманска лига, Џама ет Улема Ислами Пакистан (Општеството на исламската Улема на Пакистан)		18.0	
Пакистан	1990	Нерегуларности	Џамат ел Ислами (Исламско општество)	3.0	3.7	
Пакистан	2002	Нерегуларности	Мутахида Меџли-е Амал (Обединет акционен совет)	11.3	16.5	Платформа
Палестина	2006	Базично	Харакат ал-Мукавама ал	44.5	56.1	Платформа

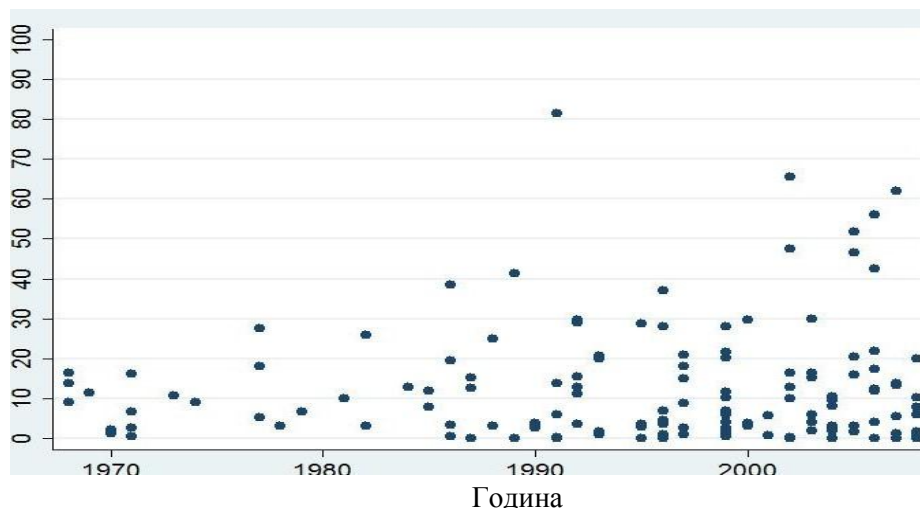
		фер	Исламија (Хамас) (Исламско движење на отпорот)			
Судан	1986	Базично фер	Ал Џахба ал Исламија- Куамија (Национален Исламски фронт)		20.0	
Судан	1986	Базично Фер	Хиз ал Умма ал Џадид (Нова национална партија)		38.0	
Тунис	1989	Само независни кандидати	Индипендисти поврзани со Ен Нахда (Движење на буџето)		0.0	
Турција	1973	Базично фер	Мили Селамет Партиси (Национална партија на спасот)	11.8	10.7	Платформа
Турција	1995	Базично фер	Рефах Партиси (Партија на благосостојбата)	21.3	28.7	
Турција	2007	Базично фер	Адалет ве Калкинма Партиси (АКП) (Партија на правдата и развојот)	46.5	62.0	Платформа

Од табелата погоре може да се извлечат неколку заклучоци. Прво, исламските партии учествуваат на изборите како самостојни партии, во коалиција или поддржуваат независни кандидати во зависно од политичкиот амбиент во дадената држава. Второ, партиите имаат среден успех на изборите и освен во неколку држави никогаш не успеале да освојат повеќе од 40% од гласовите на електоратот. Трето и следствено, изборниот систем ја детерминира застапеноста во парламентот, а нивната партиска платформа повторно во зависност од политичкиот систем може да биде експонирана или прикриена во изборниот процес и кампањите. И конечно, забележителни се поповолни резултати во Индонезија, Малезија Турција, Алжир (во 90 тите), Либан (како дел од конфесионалниот систем) и во Ирак (под притисок на коалициските сили и перманентните компромиси помеѓу амилитантниот блок).

Од друга страна графиконот 5 го презентира сè позачестеното присуство на исламските партии во националните парламенти на муслиманските држави. Доколку во раните 60' ти и средината на 70'тите години на минатиот век процентот варираше помеѓу 5% и 20 %, во почетокот на 80' тите истиот бележи пораст кај одредни партии (индонезиските и малезиските) 30% до 40 %, за во 1991 таквиот процент да достигне кулминација од 80% (победата на ФИС во Алжир). Последните години на минатиот

век поминуваат речиси како и претходните со магнитуда од 5 до 20% но со евидентна концентрација и зголемена егзистенција на исламски субјекти. Победата и добрите резултати на АКП во Турција, како и Хамас во Палестина годините на новиот милениум ги прават значајни за политичкиот ислам.

Процент на освоени места



Графикон 5. Процент на освоени места во националните парламенти на исламските партии³⁷⁸

Сепак, како што оправдано нотираат Курзман и Накви генералниот заклучок е дека проценувајќи го бројот на места во парламентот исламските партии поминуваат малку подобро, иако зголемувањето не е статистички значајно. Од 28 исламски партии што се натпреваруваа повеќе од еднаш изминатите три декади само четири ја зголемија нивната застапеност за пет или повеќе проценти (покрај горепосочените турската АКП и палестинскиот Хамас, тука се вбројуваат и малезиската ПАС и либанскиот Хезболах), додека пак шест ја намалија нивната застапеност со иста маргина (на пример пакистанските Џама ал Исламија, Џама Улема ал Ислам) а повеќето не се променија многу.³⁷⁹

Б) Политички заложби и ориентации

Едно значајно прашање провејува во научната јавност изминативе две децении кое реферира на партиските заложби и ориентации на исламските субјекти, односно примарно се наметна прашањето кои тематика се во фокусот на нивното политичко делување. Идеолошкиот светоглед на политичкиот ислам на мета-теоретско рамниште го резгледаваме во претходната глава, а од позиција на аксиолошка димензија кон демократијата ќе го елаборираме во следната. Тука нас нè интересираат партиските

³⁷⁸ Извор: Ibid, стр. 10

³⁷⁹ Ibid

платформи и темите кои циркулираат во партиско – политичкиот живот во муслиманските општества, а кои ги артикулираат исламските партии.

Крузман и Накви прават анализа на 48 партиски изборни платформи за време на периодот од 1968 до 2008 година.³⁸⁰ Ние ќе ги искористиме истите како иницијален показател за исламските партиски изборни ориентации со цел да го утврдиме интензитетот и акумулираниот приоритет на есенцијални прашања кои се доведуваат во корелација со политичкиот ислам од една страна, но и трансконфесионални и актуелни општествени предизвици на современите муслимански земји од друга страна. Ваквите референци ни се неопходни покрај другото и да го проследиме линеарниот момент на актуелизација, односно реактуелизација на одредени прашања од односниот домен, кој ни ја скицира партиската ориентација и заложбите низ историска перспектива, што воедно ќе ни послужи за детектирање на конгруентноста со демократскиот модел и идентификување на соодветниот индекс во последната глава.

Поради тоа, фокусот на перцепција во овој пододдел ќе ни бидат односните партиски преференци, сумирани низ неколку клучни парадигми: а) Насилна револуција; б) Поддршка и разбирање на демократијата, како и имплементација и интерпретација на шеријатот; в) Три најактуелни општествено - политички прашања; г) Женски прашања и исламско семејно право; д) Позиција во однос на третманот на малцинствата; е) Предлози за држава на благосостојба (пензии, намалување на сиромаштија, здравство); ж) Нотирање на цихадот и во кој контекст; з) Позиција кон

³⁸⁰ Истражувањето авторите го спроведуваат со асистенција на серија академски работници од кои особено се истакнуваат Мунија Бенани Храйби, Мајкл Херб, Бхуиан Мунир Кабир, како и Меѓународниот институт за општествена историја (МИСИ) од Амстердам. Во истражувањето на 48 –те партиски платформи 1/3 од истите се однесуваат на партии со помалку од 10% освоени места во парламентите, но значајно е да се потенцира дека сите 5 партии што освоија мнозинство места во легислативните тела се опфатени во анализата. Конкретно, партиските платформи се однесуваат на исламски партии од диферентен временски период во конкретните земји: Алжир – Фронтот на исламскиот спас (ФИС) (1991), Исламското општествено движење (Хамас) (1991), Исламското движење на отпорот (1991), Општественото движење за мир (2007), Национално реформско движење (2008); Бангладеш – Исламското општество на Бангладеш – Џама е Исламија (1979), Исламското општество на Бангладеш – Џама е Исламија (1991), Исламското општество на Бангладеш – Џама е Исламија (1996), Исламското општество на Бангладеш – Џама е Исламија (2001), Исламското општество на Бангладеш – Џама е Исламија (2008); Египет – Муслиманско братство (1987), Ал Худајба Мухамед Хамун (1995), Муслиманско братство (2000), Муслиманско братство (2005); Индонезија – Партија на правдата (1998); Ирак – Обединета ирачка коалиција (2004), Ирачки коалиционен фронт (2005), Курдска Исламска Унија (2005); Јордан – Општество на Муслиманско братство (1989), Исламски акционен фронт (1993), Исламски акционен фронт (2003), Исламски акционен фронт (2007); Кувајт – Народна исламска асоцијација (1992), Селафиска асоцијација за реформи (2003), Исламско конституционално движење (2008), Селафиска исламска асоцијација (2008); Либан – Партија на Аллах (Хезболах) (1992), Партија на Аллах (Хезболах) (1996), Партија на Аллах (Хезболах) (2000), Партија на Аллах (Хезболах) (2005); Малезија – Пан-малезиска Исламска партија (1967), Исламска партија на Малезија (ПАС) (1978), Алтернативен фронт (1999), Исламска партија на Малезија (ПАС) (1999), Алтернативен фронт (2004), Исламска партија на Малезија (ПАС) (2008); Малдиви – Исламска демократска партија (2008); Мароко – Партија на правдата и развојот (2002), Партија на правдата и развојот (2007); Пакистан – Џама ал Исламија (Исламско општество на Пакистан) (1969), Исламска демократска алијанса (1988), Обединен акционен конгрес (2002); Палестина – Исламско движење на отпорот (Хамас) (2006); Таџикистан – Партија на исламскиот фронт на Таџикистан (2005); Турција – Национална партија на спасот (1973), Партија на благосостојбата (Рефах) (1991), Партија на доблеста (Фазилет) (1998), Партија на среќата (Саадет) (2002), Партија на правдата и развојот (АКП) (2002), Партија на правдата и развојот (АКП) (2007), Партија на среќата (Саадет) (2007); Јемен – Јеменска асоцијација за реформи (1993), Јеменска асоцијација за реформи (1997). Види повеќе за официјалниот назив на платформите и достапната веб содржина на *Ibd*, стр.23-28

Израелско – Палестинскиот конфликт; з) Предлози за антикорупциски мерки; с) Предлози за забранување банкарски камати; и) Прифаќање на пазарна економија; ј) Охрабрување на странските инвестиции³⁸¹.

Во продолжение, табелата 3 ги сумира и презентира овие прашања за партиските платформи и временскиот интервал споменат погоре, односно го изразува средниот процент на места освоени во парламентите од исламските партии, според позицијата на платформата.

Табела 3. Среден процент на места освоени во парламентите од исламските партии, според позицијата на платформата³⁸²

1. Дали партијата повикува на насилна револуција против државата?	Не		Да	
	12.8% од местата (48 платформи)		-- (0 платформи)	
2. Дали партијата ја поддржува демократијата? Дали ја дефинира демократијата?	Спротивставена на демократијата	Не ја споменува демократијата	Секуларна демократија	Исламска демократија
	-- (0 платформи)	29.6% од местата (11 платформи)	11.7% од местата (24 платформи)	5.7% од местата (13 платформи)
3а. Дали партијата се залага за имплементација на шеријатот?	Не		Да	
	13.8% од местата (24 платформи)		10.4% местата (24 платформи)	
3б. Која е нивната дефиниција за шеријатот?	Слаба форма		Силна форма	
	16.4% од местата (7 платформи)		6.0% од местата (17 платформи)	
3в. Кој ќе суди спорови околу значењето на шеријатот?	Не е споменато		Консензус	Поединечни авторитети
	6.0% од местата (9 платформи)		16.4% од местата (11 платформи)	9.5% од местата (4 платформи)
4. Кои три прашања според платформата се најзначајни?				
	Прашања што не се помеѓу трите најзначајни:		Прашања што се помеѓу трите најзначајни:	
Економија	13.4% од местата		3.2% од местата	

³⁸¹ Ibid, стр. 13

³⁸² Извор: Ibid, стр. 15-16

	(29 платформи)		(19 платформи)
Шеријатот	13.7% од местата (31 платформа)		8.0% од местата (17 платформи)
Исламски морал	12.7% од местата (33 платформи)		13.4% од местата (15 платформи)
Демократизација / економска либерализација	12.7% од местата (37 платформи)		20.2% од местата (11 платформи)
Политичка структура	13.4% од местата (37 платформи)		13.0% од местата (11 платформи)
Национална безбедност и одбрана	10.7% од местата (37 платформи)		16.0% од местата (11 платформи)
Социјална благосостојба	13.6% од местата (38 платформи)		3.5% од местата (10 платформи)
Правда	13.0% од местата (40 платформи)		6.8% од местата (8 платформи)
Национализам / Национално единство	11.7% од местата (42 платформи)		18.1% од местата (6 платформи)
Израел / Палестина	11.7% од местата (44 платформи)		18.2% од местата (4 платформи)
Пан - Исламизам	13.0% од местата (46 платформи)		2.0% од местата (2 платформи)
5. Како партијата гледа на женските права и имплементацијата на исламското семејно право?	Не е споменато	Целосна рамноправност на жените	Посебна улога на жените
	9.4% од местата (10 платформи)	8.0% од местата (16 платформи)	13.8% од местата (21 платформа)
6. Како партијата предлага да бидат третираны малцинствата?	Не е споменато	Целосна еднаквост	Одвоени, но еднакви
	13.0% од места (22 платформи)	16.0% од местата (23 платформи)	3.2% од места (3 платфор.)
7. Дали партиската платформа предлага социјална програма пензии, намалување на сиромаштија,	Не е споменато	Ограничена	Екстензивна
	2.6% од местата (2 платформи)	12.7% од местата (33 платформи)	13.8% од местата (13 платформи)

здравствена заштита за оние кои е потребно?			
8а. Дали цихадот е споменат?	Не		Да
	10.7% од местата (32 платформи)		16.4% од места (15 платформи)
8б. Во кој контекст?	Ненасилен	Самоодбранбен	Специфичен случај
	37.0% од места (1 платформа)	5.7% од места (3 платфор.)	18.2% од местата (10 платфор.)
9. Која е партиската позиција кон Израелско – Палестинскиот конфликт?	Генерална поддршка за муслиманското ослободително движење		Експлицитна поддршка за Палестинската независнот
	Не е спомената		
	10.4% од места (19 платформи)	2.6% од местата (6 платформи)	13.8% од местата (23 платформи)
10. Дали партијата споменува антикорупциска позиција?	Не споменува	Кратко	Да, таа е важна во платформата
	20.2% од местата (7 платформи)	13.2% од местата (24 платформи)	10.4% од местата (17 платформи)
11. Дали партиската платформа предлага забрана на банкарски камати?	Не	Не, но исламското банкарство е подржано	Да
	13.4% од места (26 платформи)	13.2% од местата (8 платформи)	7.0% од места (14 платформи)
12. Дали партиската платформа прифаќа слободна пазарна економија?	Не е спомената	Ограничена	Екстензивна
	12.0% од местата (12 платформи)	8.0% од местата (15 платформи)	12.9% од местата (21 платформа)
13. Дали партиската платформа ги охрабрува странските инвестиции?	Не е споменато	Ограничена	Екстензивна
	13.0% од места (13 платформи)	13.8% од местата (15 платформи)	9.36% од местата (20 платформи)

Исходот и показателите од табеларниот преглед индицираат неколку значителни параметри. Прво, ниту една партија не поддржува насилна револуција, додека пак 15 од 48 го споменуваат цихадот како концептуална определба (повеќето во врска со Палестина, по една антисоветска и антиколониистичка – алжирскиот ФИС, а во останатите како самоодбранбен инструмент, исклучувајќи насилство, како на пример Џама ел Исламија во Пакистан, додека пак јорданскиот Акционен исламски фронт првично рефереира на генерална определба, за во подоцнежните платформи да го избегне ова прашање). Второ, повеќето платформи (37 од 48) ја поддржуваат демократијата (од нив повеќето во секуларна смисла, додека 11 % во исламска – како на пример шура-демократија кај Јеменската асоцијација за реформи), а другите го игнорираат тоа прашање. Трето, половината од платформите бараат имплементација на шеријатот, што вклучува четвртина од платформите кои се залагаат за секуларна демократија, а воедно повеќето се залагаат за силна шеријатска имплементација како на пример мароканската Партија на правда и развој што се залага за исламизација на уставот, а останатите декларираат консензуална имплементација на шеријатски прописи, односно превенција од легислатива спротивна на шеријатот³⁸³. Четврто, ниту една од односните платформи не се залага за обесправување на жените, а нешто повеќе од 1/3 од платформите експлицитно се изјаснуваат за целосна рамноправност на двата пола, како на пример турската АКП, додека пак половина од платформите ја нагласуваат поделената улога на мажите и жените во општеството. Петто, само половина од партиските платформи споменуваат еднаков третман на малцинствата, додека пак 3 платформи предвидуваат сегментираност, но еднаквост (на пример пакистанската Џама ел Исламија предвидува посебна застапеност и закони во согласност со религиските и етничките традиции, додека пак египетското муслиманско братство предвидува ослободување од шеријатот за коптите и евреите и регулација на семејното право аналогно на односната религиска припадност, за подоцна да предвиди целосна рамноправност без разлика на религиската припадност).³⁸⁴ Шесто ниту едно прашање не ги вклучува меѓу првите три топ приоритети кај половината од партиските платформи. Доколку се извлече пресек економијата е најзастапена помеѓу првите три најзначајни аспекти (19 од 48 платформи), потоа следува имплементација на шеријатот (17 од 48 платформи) проследена со подобрување на исламскиот морал (15 платформи), па следствено демократизацијата и економската либерализацијата (кај 11 платформи). И конечно, слободната пазарна економија доминира (во екстензивна форма кај 20, а во лимитирана кај 15, додека пак 13 платформи го ескивираат ова прашање), а сличен е соодносот и со странските инвестиции. Аналогно пак, повеќето од платформите не предвидуваат забрана за банкарски камати (риба), додека пак 14 платформи експлицитно нотираат ориентација кон забрана, а 8 имплицитно – поддржуваат исламско банкарство.

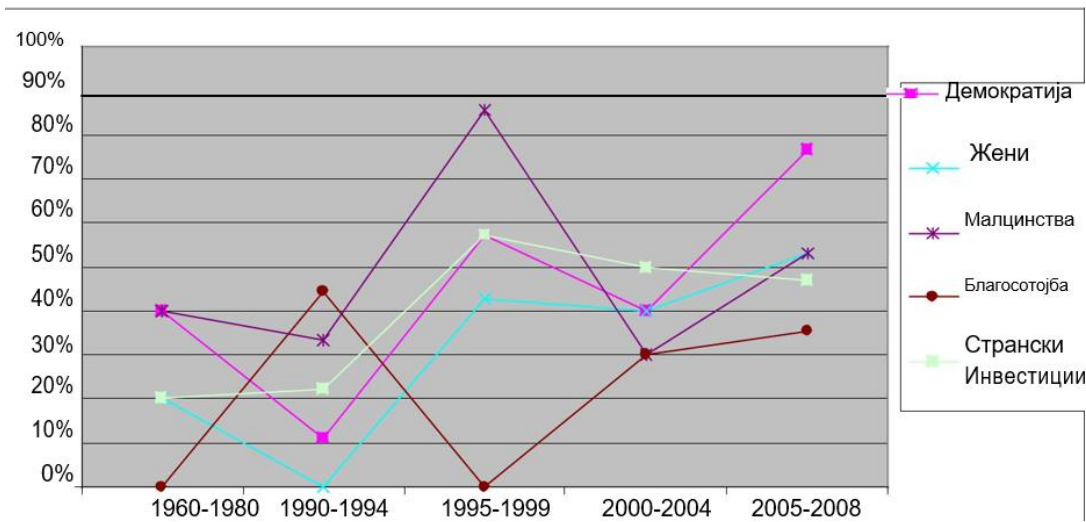
И конечно, како што сугерираат Курзман и Накви, а воедно графиконите 6 и 7 линеарно го илустрираат, повеќето платформи до средината на 90⁷ тите години на минатиот век повеќе ги протежираа и застапуваа во своите партиски ориентации

³⁸³ Charles Kurzman and Syed Ijlal Hussain Naqvi. op. cit. 2010. стр. 51-52

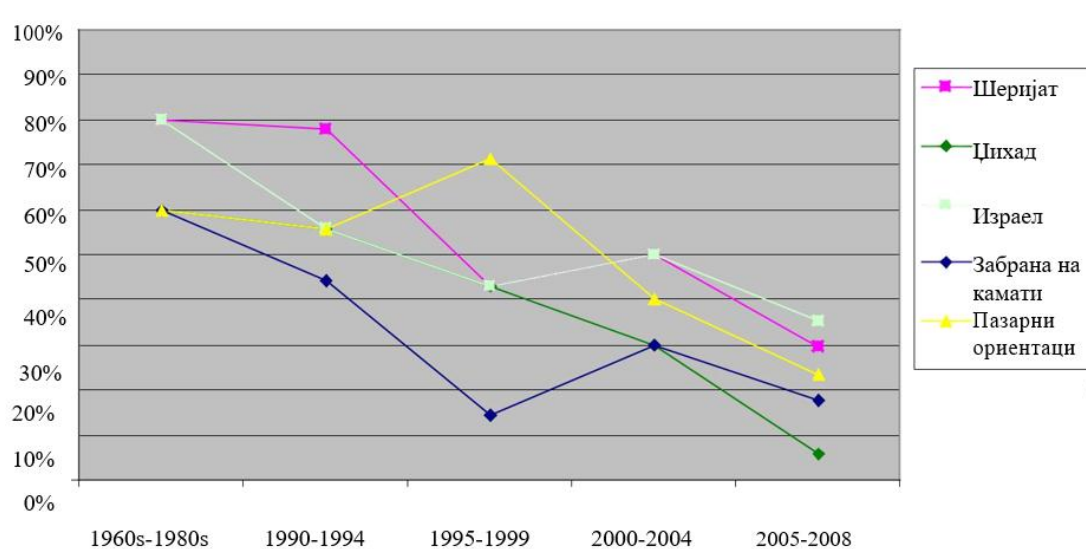
³⁸⁴ Charles Kurzman and Syed Ijlal Hussain Naqvi. op. cit. 2009. стр. 18

прашањата како имплементација на шеријатот, го нотираа џихадот и антиизраелските позиции, како и забраната на камати, но и економската либерализација, додека пак во наредниот период сè по визибилно е присуството и отворањето на прашањата како демократија, права на жени и малцинства, социјална благосостојба и странски инвестиции.³⁸⁵

Графикон 6. Пораст на карактеристиките на партиската платформа³⁸⁶



Графикон 7. Опаѓање на карактеристиките на партиската платформа³⁸⁷



³⁸⁵ Ibid, стр. 19

³⁸⁶ Извор: Ibid, стр. 20

³⁸⁷ Извор: Ibid

ГЛАВА 4
АКСИОЛОШКА КОМПОНЕНТА:
ДЕМОКРАТИЈАТА И ДЕМОКРАТСКИТЕ ЕЛЕМЕНТИ
ВО ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ И ИСЛАМСКИТЕ ПАРТИИ

„За муслиманите е морален императив да бидат целосно посветени на демократските идеали.“

Анвар Ибрахим

Исламските општества и исламските политички субјекти доживеаа значајна трансформација по падот на комунистичките режими, како во својот политички хабитус, така и во адаптација на моралниот опус, односно аксиолошката орбита која ги детерминира нивните вредносни ориентации. Така, од една страна одредени субјекти покрај својата глобализирана димензија поставија како инструмент на делувањето милитантност и нетолеранција, додека пак кај останати субјекти од партиска провиниција, како и значајни теоретичари почнаа зачестено да ги оспоруваат тезите за идеолошка некомпатибилност помеѓу исламот и демократијата. Така на пример Рашид Гануши еден од најзначајните туниски и исламски теоретичари и политичари во современото доба истакнува дека не е во интерес на муслиманите да замислуваат инкомпатибилност помеѓу исламот и демократијата,³⁸⁸ додека пак суданскиот лидер на политичкиот ислам Хасан Тураби потенцира дека исламскиот облик на управување во основа е форма на претставничка демократија.³⁸⁹

Ако цениме според тврдењата истакнати погоре, со право може да наметнеме неколку елементарни прашања, на коишто одговор треба да даде односна глава. Прво, следејќи ја политичката култура на муслиманските општества како и парламентарното искуство на исламските политички партии, несомнено треба да се констатира тезата за нивна етапна демократска инклинација. Во таков случај оправдано се наметнува прашањето кои се вредносните компонентни содржани во исламската политичка идеологија кои би алудирале на таквите детерминатни? Со други зборови, што ја сочинува аксиолошката структура во политичкиот ислам и консеквентно исламските партии во нивното пледирање околу демократските идеали? Второ, кои би биле најзначајните критериуми според кои би се проценувала демократската наклонетост на исламската политичка идеологија? Трето, постојат ли опозитни елементи со модерните сфаќања за демократијата, односно демократските принципи, кои заземаат значајно место во политичкиот дискурс и ракурсот на современите исламски политички активисти? И четврто, кои се генералните аксиолошки премиси и дилеми за политичкиот ислам и во каква корелација се истите со демократијата од генерален аспект? Вака стипулираните теоретски дилеми ќе ги разработиме во интегралниот

³⁸⁸ Цит. сп. Azzam S. Tamimi. *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*. New York: Oxford University Press. 2001. стр. 90

³⁸⁹ Hasan Turabi. "The Islamic State" In *Voices of Resurgent Islam*. Edited by John L. Esposito. New York: Oxford University Press. 1983. стр. 244

текст на престојнава глава, а за воведните излагања тука ќе се задржиме само на два параметри, односно прашањето за детерминираноста на аксиолошките претпоставки, како и критериумите за селекција на аксиолошката компонента во корелацијата со демократијата.

* *Аксиолошката компонента и предизвиците за политичкиот ислам.* Аксиологијата како филозофска гранка претставува наука за вредностите. Во нашиов контекст аксиолошката компонента на една политичка идеологија, како што веќе споменавме и во првата глава, претставува кохерентно уникатна нужност да се проучи соодносот помеѓу исламската политичка мисла и идеологија со демократијата како феномен. Како што забележува Брамел аксиологијата е поделена во три категории: морално однесување што генерира етика, естетски израз кој генерира убавина и општествено - политички живот што е отелотворен во политиката.³⁹⁰ Оттука нашите генерални одредници се фокусираат на политичките компоненти на аксиолошката ориентација, кои во себе не можат и не смеат да го исклучат моралниот дискурс како извор и траекторија во нивното компонирање, разбирање и насочување.

Валоритетите содржани во Куранот, сунетот и учењата на исламската улема се примарна и есенцијална компонента на аксиолошката структура на политичкиот ислам. Моралното кредо на политичкиот светоглед на исламот го сумираат Мухамед Абдула и Мухамед Надви подвлекувајќи ги следниве вредности: а) Став кон немуслиманите – свесност за „вистината“, побожноста, правдата и праведност кон сите; б) Колективни етикети – одразуваат единство, дисциплина, почит и припадност за време на општествената интеракција; в) Сочувство – подразбира љубезност, загриженост, благонаклонетост, сочувство во страдање и интенција за помош; г) Соработка – императив за соработка во сите праведни работи; д) Простување – висока општествена вредност, неопходна за мир и хармонија во секое општество; е) Великодушност – мултидимензионален термин за сите видови благородни и морални активности во меѓучовечките односи, трошење пари, време и труд за другите без да се бара возвратна компензација од истите; е) Напорна работа – како предуслов за подобрување на социоекономските услови на индивидуално и колективно ниво; ж) Правда и праведност – еден од фундаменталните принципи кој забранува стекнување богатство со измама, нечесност, како и поттикнување кон братство кое ја отфрла идејата за меѓучовечка експлоатација; з) Умереност – одлика на економскиот исламски ситем, апликабилен и корисен за сите муслимани; с) Скромност и чистота – силна врска за религиозното, социјалното и економското кредо на исламот. Сите активности кои се во колизија со моралните постулати на исламот се забранети; и) Упорност – квалитет на континуиран напор и покрај тешкотиите од општествена, политичка и економска природа; ј) Просперитет – услов за уживање во богатство, успех и среќа. Тоа станува морална вредност, бидејќи просперитетот на двата „света“ е елементарна цел на исламот; к) Помирување – завршување на конфликт и/или обновување на пријателски односи, вредност кон која што треба да се придржуваат муслиманите за време на социјални, економски и политички конфликти; л) Потпирање (Тавакал А Лал Аллах) – има

³⁹⁰ Цит. сп. Masud Zein. “Axiology on the Integration of Knowledge, Islam and Science” In *Al Ta Lim Journal*. Vol. 21 No. 2. Jakarta. 2014. стр. 154

диферентна перцепција во исламот и подразбира апсолутна зависност, доверба и верување во Аллах при сите индивидуални и колективни активности; љ) Одговорност – има двојна компонента во исламот, односно муслиманот е одговорен како за политичките, социјалните и економските активности во општеството каде што живее, така и на „Судниот ден“; м) Самоодбрана – универзално морално право на одбрана на индивидуалноста, семејството и имотот; н) Супликација – молитвата како спиритуална врска со Креаторот како најсилен извор на аспирација, доверба и засолниште во животот на еден муслиман за време на неговиот духовен, општествен, политички и економски живот; њ) Доверба – означува морална праведност, што е поставена како состојба, квалитет и карактеристика за постигнување фер, вистинито, морално и исправно однесување. Како универзална морална вредност истата се однесува и за поединци и за нации.³⁹¹

И покрај ваквиот етички опус сепак исламските општества често се карактеризираат со насилство, терор, авторитарни тенденции и политичка нестабилност. Кристина Аритон - Гелан забележува дека „Нах ал балага“ или моралните стандарди, антологија која содржи перцепции формулирани од страна на четвртиот правоверен калиф, односно првиот имам според шиитите – Али, претставува основа за голем раздор што значи поделба на исламот во секти. Уште повеќе што во модерно доба моралните рефлексии се втемелени повеќе на конкретности, како и инструментализацијата на дел од тие вредности во фундаменталистичката пропаганда што доведе до милитаризација на самата идеологија.³⁹² Уште еден значителен предизвик за политичкиот ислам низ аксиолошка перспектива може да биде сумиран низ констатациите од страна на Самуел Харт. Тој ја наведува елементарната левичарска забелешка која потенцира дека „не може да постои љубов кон човештвото на начин кој го предвидува исламот. Во класното општество може да има само класноцентрирана љубов, а меѓу другото и конфликтите и борбите помеѓу исламските секти го потврдуваат таквото тврдење“.³⁹³

* *Критериуми за демократска содржина и инклинација.* Повеќето од горепосочените вредности припаѓаат и ја споделуваат општочовечката рамка на трансвременски и трансконфесионални морални и етички принципи и позиции. Токму од тие причини ние се одлучивме да запазиме неколку критериуми низ чија перспектива ќе ја утврдиме демократската содржина во аксиолошкиот моментум на политичкиот ислам. Низ аспектот на правото за политичката партиципација, концепцијата на власта, оправданоста на политичката опозиција и плурализмот, различностите и толеранцијата ќе ги скицираме демократските определби кај исламскиот политички спектар. Поради академската методолошка коректност ќе ги изложиме и опозитните елементи на демократското структурирање, но претходно ќе потенцираме некои значајни напомени за теоретското разбирање на концептот

³⁹¹ Muhammad Abdullah and Muhammad Junaid Nadvi. “Understanding the Principles of Islamic World-View” In *The Dialogue*. Vol. VI, No. 3. 2011. стр. 297-282

³⁹² Cristina Ariron – Gelan. “Axiological Perspectives of Islamic Religious and Political Thought” In *Lumen Journals: Philosophy and Humanistic Sciences*. Vol. III Issue 1. 2015. стр. 57-58

³⁹³ Samuel L. Hart. “Axiology: Theory of Values” In *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 32. No. 1. 1971. стр. 223

демократија, што доживеа суштинска метаморфоза од либерален дискурс. Ова е неопходно од причина што апологетите на либералната демократија денес како што видовме во првата глава доста често се скептични во однос на протежирањето и поврзувањето на исламот (и политичкиот ислам) со демократските моменти и управувачки принципи.

* *Либерално опонирање, прифаќање и адаптирање на демократијата.* Кон крајот на XVII, XVIII и XIX век демократијата се подразбираше како „владеење на сиромашното мнозинство и толпата“, па таа не беше прифатлива за економските и социјалните високи слоеви, трговците и младата буржоазија. Савески нотира дека овој факт доста честа се игнорира во современите трудови за демократијата или во најдобар случај се закопува во текстот, така што само добро упатените читатели можат да дојдат до сознание дека демократското досие на либералите не е така непроблематично како што сака да се прикаже.³⁹⁴ Така на пример Кант ја осудува демократијата бидејќи како што забележува секој претендира да биде „господар“, и фрапантно заклучува дека колку е помал персоналот на владата, толку е поголемо претставувањето и толку поблиску уставот се приближува кон можноста да стане републиканизам, па поради тоа полесно е една монархија да постигне правно уредување, отколку една аристократија, а демократијата е невозможно да го постигне тоа освен преку насилна револуција. Слично, Монтескје иако експлицитно не ја осудува демократијата, пледирајќи кон умерено владеење смета дека со поделбата на власта (на законодавна, извршна и судска) таквиот систем ќе ја спречи доминацијата на народот, додека пак Франсоа Гизо критикувајќи го концептот на народна сувереност аргументира дека истиот претставува аристократски деспотизам и привилегираност во рацете на мнозинството. Џејмс Медисон пак опонира на демократијата тврдејќи дека демократите секогаш нуделе глетка на неред и препреки, неспоивост со безбедноста на поединецот и правото на сопственост, краткоковечни и со насилна смрт.³⁹⁵

Средината на XIX век значеше отворање на картите на идеолошка адаптација и хармонизација помеѓу либералните идеи и некои аспекти на демократијата. Како што метафорички се изразува Сартори ветерот на историјата го промени својот правец и дува само еднонасочно, во насока на демократијата. Меѓутоа тоа секако не е крај на полемиките околу демократијата и нејзиното значење, па иако се сврти нов лист, книгата на иднината е отворена како никогаш до сега.³⁹⁶ Така започна двоен процес: либерализација на демократијата и демократизација на либерализмот, со напомена дека сепак, како што нотира Сартори, преовладува првиот, бидејќи либерализмот ја апсорбира многу повеќе демократијата, отколку што таа го анектира либерализмот, па иако преовладуваат либералистичките идеи сепак демократијата беше оној термин што стана доминантен.³⁹⁷ Савески со право заклучува дека поради оваа причина типично либералистичките идеи и концепти започнаа да се идентификуваат како демократски, што подоцна беше важен фактор кој го овозможи поистоветувањето на демократијата

³⁹⁴ Исто така, стр. 83

³⁹⁵ Цит. сп. Исто така, стр. 86-87

³⁹⁶ Đovani Sartori. *Demokratija šta je to?* Prev. Dragan Mraović. Podgorica: CID. 2001. стр. 275

³⁹⁷ Giovanni Sartori. op. cit., 1976. стр. 361

со либералната демократија.³⁹⁸ Во тој правец ќе посочиме само неколку моменти кои го одбележаа адаптирањето и хармонизацијата на демократијата и либерализмот. Џон Стјуард Мил тврди дека не е во наша моќ да избираме помеѓу аристократијата и демократијата, туку треба да се свртиме кон добро регулирана демократија од што зависи иднината на целото човештво. Макферсон зборува во смисла на претворање на старата идеја за демократијата за владеење на сиромашните во право да се влезе во натпреварот за освојување на мандатот. И конечно, Алексис Токвил, тврдејќи дека да се запре демократијата е слично како да се бориш против самиот Бог, предложува стратегија на поучување на демократијата, да се поттикнат верувањата кои ѝ се својствени, да се прочисти нејзиниот морал, етапно да се замени неискуството со умешноста во вршењето на јавните работи, слепите нагони да се заменат со разбирање на вистинските интереси, како и менаџирањето со неа да се адаптира на околностите и луѓето.³⁹⁹ Со ваквото адаптирање, сумирано, под демократија (дури и во ерата кога не беше воведено општото право на глас) почнаа да се подразбираат неколку суштински карактеристики на раниот либерализам: претставништво, ограничена и поделена власт и владеење на правото. Подетално на овие концепции ќе се осврнеме во шестата глава кога ќе го анализираме соодносот на политичкиот ислам со современите модели на демократија, вклучително и либералната демократија.

4.1. ПРАВОТО НА ПОЛИТИЧКА ПАРТИЦИПАЦИЈА

Правото на политичка партиципација е едно од есенцијалните прашања кои во политичката теорија се третираат како неопходност за прелиминарно квалификување на било кој политички субјект или заедница како демократски. Прашањето на политичка партиципација од друга страна пак е предмет на разидувања кај некои исламски експерти и одредени субјекти, доколку предвид го имаме класичното поимање на политичко учество во политичкиот систем (активно и пасивно гласање, агитација, петиции, демонстрации, јавни трибини и сл). Генерално таквиот предмет на разидување се однесува на учеството на муслиманите во политичкиот живот во немуслиманските држави, каде што тие се малцинство и не се во ситуација адекватно да ги применуваат политичките начела на исламот,⁴⁰⁰ што не е предмет на нашево проучување, бидејќи нашиот фокус е исламскиот свет, односно земјите со муслиманско мнозинско население.

Генералниот став на исламската улема и исламската политичко теоретска школа околу политичката партиципација во најмала рака е беневолен. Сеад Јасавиќ оттука ја посочува дистинкцијата во исламската перцепција за политиката (сијас). Така политиката (сијасот) се дели на *зулумќарска* - насилничка, неправедна и која е

³⁹⁸ Здравко Савески. оп. цит. 2011. стр. 97

³⁹⁹ Цит. сп. Исто така, стр. 94-95

⁴⁰⁰ Види за политичката партиципација и муслиманскиот идентитет во немуслиманските земји, како и ставовите и реинтерпретациите за политичкиот ангажман на современата улема во односните земји и лојалноста кон немуслиманската власт кај W.A.R. Shadid and P.S. Van Koningsveld. *Political Participations and Identities of Muslims in Non-muslim States*. Kampen: Kok Pharos Publishing House. 1996. стр. 180-260

шеријатски забранета и *адилска* – праведна која во шеријатот не само што е дозволена туку истата е и облигаторна. Во тој контекст разбрано, вистинскиот ислам на една личност, како и на една цела исламска нација (умет) е оној кој во себе содржи и носи политичко – државен ангажман, затоа што ако се одбие исламот од политиката како што вели Јасавиќ, тоа би било идентично како исламот да се „соблече и остави на полјана“, па како таков повеќе би личел на христијанскиот светоглед отколку на било што друго.⁴⁰¹ Активниот политички однос во исламот се потврдува и со целосходноста и принципите на неговата егзистенција. Исламот има свои правила и начела со јасно издиференцирани правила кога се во прашање секторски политики како образование, информирање, легислатива, управување и администрирање, војна и мир, финансии и економија итн. Според политичкиот ислам, исламот мора да биде тој што е „водечки и најгоре“, па така тој не дозволува поделба на одредени животни прашања помеѓу него и некоја друга ориентација, па исламот е тој што го носи единственото и вистинско законодавство за разлика од сите други системи. Оттука, христијанската девиза „На Бог - Божјето, на царот - царевото“ за исламот е неприфатлива и неговиот модул би бил: „Царот и сè што е царово му припаѓа на Аллах, кој е единствен и вистински владетел на Небото и земјата и сè она што е помеѓу нив“.⁴⁰²

Политиката е дел од исламската религија и според најголем дел од современите исламските теоретичари и општествени активисти никако не е дозволено да се исфрли тој дел од неа. Доколку некоја личност доброволно или присилно го одбие тој дел од верата, односно политичката партиципација, тоа би значело општа капитулација и покорување кон „неисламското владеење и управување“ која што дозволува она што е забрането, забранува она што е дозволено и деноноќно работи на ширење фесад – неред и зло по земјата. Од друга страна пак, тврдењата за политичка апстиненција како максима за немешање на религијата и политиката се строго осудени, бидејќи истите претставуваат секуларизам, кој е десеминиран во исламскиот свет од колонијалистичките и неоколонијалистичките сили и е покажан како штетен за муслиманите.⁴⁰³

Според политичкиот ислам муслиманот не смее да биде пасивен член на заедницата, не може да биде незаинтересиран за општата состојба на муслиманите, туку мора да даде сè од себе и во рамките на неговите можности и услови за подобрување и промена на состојбите. Во современото општество чинот на гласање не е ни малку незначаен момент, затоа што гласовите одлучуваат за тоа кој ќе биде на власт, а изборите начин на бирање на власта која ќе ги раководи, така што секој е должен оваа активност да ја сфати сериозно.⁴⁰⁴ Компатибилно на ваквите стојалишта од фикхски аспект, се наведуваат неколку одредби. Така во еден Курански ает се вели: „Аллах навистина ви наредува аманетите (доверливите работи, јавните функции, заб. авт.) да им ги давате на тие што се достојни за нив, а кога ќе судите меѓу луѓето

⁴⁰¹ Sead ef. Jasević. “Islamski stav po pitanju angažmana muslimana u politici” U *Sandžak Press*. Novi Pazar, 27 Novembar 2012 <http://sandzakpress.net/islamski-stav-po-pitanju-angazmana-muslimana-u-politici>

⁴⁰² Ibid

⁴⁰³ Ibid

⁴⁰⁴ Fakultet za islamske studije u Novom Pazaru. *Islam i politika*. Novi Pazar, 27 Mart 2009. <https://fis.edu.rs/islam-i-politika/>

праведно да судите. Аллаховиот совет секако е најдобриот, а Аллах навистина е Слушач и Гледач“.⁴⁰⁵ Исто така и еден хадис на Пратеникот е потврда за афирмативниот став кон политичкото ангажирање и партиципација: „Кој не се грижи за општата состојба на муслиманите, тој не припаѓа на муслиманскиот свет“.⁴⁰⁶

Во продолжение ќе ги разгледаме најзначајните аспекти на политичкиот ислам во однос на содржината, принципите и корелацијата на политичката партиципација, што имаат шеријатска фундираност и исламска автохтоност во политичките односи.

А) Договарање (Шура)

Еден од најеминентните и елементарните принципи во исламското политичко устројство и резонирање при концепцијата на политичката партиципација, инволвирање и управување претставува принципот на договарање, односно шура. И самиот Куран има поглавје, односно 42 сура која го носи насловот Еш – Шура, што значи договарање. Ахмед Алибашиќ прецизира дека ваквиот принцип може да се квалификува уште и како добро советување, конструктивен критицизам на владетелот и граѓаните подеднакво, при што власта има обврска да овозможи вакво советување во добар дух.⁴⁰⁷

Азиах Ал Хибри нотира дека концептот на шурата се појавува во два аети. Првиот, во веќе спомената сура 42 – Шура (Договарање): 38 ает, каде што е споменет заедно со двата камен - темелници на исламската религија: молитвата (намазот) и религискиот данок (зекатот). Аетот поставува слика на добри муслимани кои се одзиваат на Господарот свој, намаз клањаат и кои за работите свои се договараат, односно одлуките ги донесуваат со меѓусебно дискутирање и договарање по истите во склад со шурата и кои даваат зекат од она што Бог им го дарил.⁴⁰⁸ И вториот ает во сурата 3 Али Имран: 159 (Семејството Имраново): „Со Аллаховата милост ти си благ кон нив. А да си груб и со тврдо срце би се разбегале од твојата близина. Затоа простувај им и моли да им биде простено и договарај се со нив! А кога ќе донесеш одлука, потпри се на Аллах, бидејќи Аллах навистина ги сака тие што имаат доверба во Него.“ Според Хибри во овој пасус потребата за шура на Пратеникот му е доставена во императивна форма, па според тоа обврската на владетелот да се советува не е подложна на толкување и разидување во исламот.⁴⁰⁹

За концептот на шурата многумина апологети на исламското уредување имаат афирмативна инастанца од причина што истиот го третираат како пандан или сличност на модерниот начин на донесување одлуки. За политичката тежина и ориентација на принципот шура, како и нејзиното пошироко значење од само обична консултација најдобро говори Фазлур Рахман. Неговите тврдења радикално ја менуваат

⁴⁰⁵ Куран - Сура 4 Ен Ниса (Жени): 58. Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#4:0>

⁴⁰⁶ Цит. сп. Fakultet za islamske studije u Novom Pazaru, op. cit. 2009

⁴⁰⁷ Ahmed Alibašić. op. cit. 1999. стр. 53

⁴⁰⁸ Azziah Y. Al-Hibri. “op. cit.. 1992, стр. 20

⁴⁰⁹ Ibid, стр. 21

вообичаената опсервација во научната мисла и даваат сосема поинаква димензија прецизирајќи го исконското значење на овој принцип. Рахман вели:

„Воопштено и распространето е убедувањето дека шурата значи еден човек, владетел да ги консултура луѓето што според негово мислење поседуваат мудрост, без обврска да го спроведе нивниот совет. Првенствено ваквата слика ја руши структурата која што шурата ја претпоставува. Куранот ги опишува верниците како *оние што во работите свои се договараат* (емрухум шура бејенхум) (42:38). Оттука шурата не значи дека една личност ја прашува другата за совет, туку алудира на *меѓусебно советување* низ заедничка дискусија на рамноправна основа. Ова директно имплицира дека врховниот извршител или извршната власт не може еднострано да ја отфрли одлуката која се донесла со шура“.⁴¹⁰

Логично, се поставува прашањето за опсегот на прашањата кои ги покрива шурата. Во исламско - политичката теорија се разликуваат неколку пристапи. Прво, некои муџтехиди како Ал Тураби сметаат дека секое прашање освен она што е специфично наведено во Куранот како императивно е предмет на шура. Второ, одредени кругови и експерти како Табилах повикувајќи се на разбирањето на сунетот шурата ја ограничуваат на воени прашања. Додека третата група исламски муџтехиди како Мутавали цени дека шурата се однесува на важни прашања.⁴¹¹ Оттука може да се заклучи дека за политичкиот ислам ова е прашање на иџтихад, односно реинтерпретација, но само опсегот околу прашањата што се субјект на шура, но не и самиот принцип.

Во современото општество во услови кога претставничката власт во легислативните тела е востановена во речиси сите муслимански земји, со исклучок на некои, прашањето за шура наоѓа своја поцврста и поопсежна тежина. Фатхи Осман ваквите состојби ги трансполира во концептот на шурата, тврдејќи дека целиот народ има право и обврска преку шура да учествува во политичкото одлучување, а особено околу прашањата за избор на водач и претставници. Исто така потенцира дека Куранот сугерира дека сите луѓе не значи дека можат да бидат на правиот пат, меѓутоа никаде не учи дека мнозинството разумни и сериозни луѓе треба да бидат занемарени. Во тој правец многубројни се прецедентите за одлуките во животот на Пратеникот, рашидун и подоцнежните калифи донесени по пат на мислење на мнозинството, дури и кога истите биле диферентни во однос на Пратеникот или владетелите.⁴¹²

Современото разбирање и значење на концептот шура го имаат исламските партии во Малезија (ПАС) и Индонезија (ППП). Не случајно дел од парламентите во исламските земји во себе го содржат терминот шура (пр. Шура ел Меџлис во Иран). Сублимирано нивните позиции за повикување и одлука да се партиципира во

⁴¹⁰ Цит. сп. Ahmed Alibašić. op. cit. 1999. стр. 54 Подвлекол Рахман

⁴¹¹ Azziah Y. Al-Hibri. “op. cit.. 1992, стр. 21

⁴¹² Fathi Othman. “Modern Democracy and the Concept of Shura” In *Islam and Tolerance*. Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia – IKIM. 1994. стр. 93

политичкиот живот може да се разбере низ серија современи аспекти на применливост на шурата што ја прецизира Осман. Шурата оттука, може да биде применлива и разбрана во: а) Избор на пратеници во парламентарното тело; б) Расправи, сослушувања и одлуки внатре во парламентот, во односот со извршната власт или со други организации и поединци во врска со прашања од јавен интерес; в) Расправи и одлуки во извршната власт; г) Јавен референдум за некои прашања од посебна важност; д) Избор на лидер и управни тела во работничките синдикати, професионалните и студентските здруженија; е) Техничка и професионална шура во училиштата, болниците, фабриките, компаниите итн; е) Во судовите каде што има повеќе судии (кадии) кои одлучуваат или во поротата кога таа постои.⁴¹³

Б) Консензус (Ицма)

Принципот на ицма, односно консензус има повеќе правна отколку политичка тежина, бидејќи првенствено станува збор за еден од принципите на исламската јуриспруденција. Сепак мошне често во исламската литература, особено кај исламските политички активисти и апологети на компатибилноста на исламот и демократијата често се потенцира и трансформира во политички апсект и природа околу темните основи на исламскиот умет (заедница).

Како што веќе потенциравме кога го опишувавме идеолошкото кредо на политичкиот ислам се верува дека Пратеникот Мухамед рекол: „Мојата заедница нема да биде едногласна во заблудата“.⁴¹⁴ Соодветно на тоа консензусот (ицмата) со векови ја обезбедува ултимативната валидност на исламските одлуки, особено помеѓу сунитските муслиманите. Оттука сунитскиот ислам се јавува како конечен религиозен авторитет за толкување на исламот во консензус (ицма) или колективен суд, а следствено ицмата одиграла клучна улога во развојот на исламското право, како и во правното толкување. Сепак како што добро пренесуваат Вол и Еспозито само исламските експерти (улемата) имаат улога во постигнувањето консензус (ицма), а општата јавност има незначително влијание. Така, штом експертите постигнале ицма за одредено прашање обично понатамошните дискусии се завршени.⁴¹⁵

Во денешно време исламските експерти, како и исламските политички активисти го покренала прашањето за ицма со нови можности, отворајќи простор за динамични поместувања во современиот дискурс. Мухамед Хамидула го гледа консензусот (ицмата) како можност за развој на исламското право и негова адаптација на променливите околности.⁴¹⁶ Уште позначајно, Луј Сафи тврди дека легитимноста на државата зависи од степенот на државната организација и моќ која ја рефлектира волјата на уметот (исламската заедница), бидејќи како што наведувале класичните исламски експерти (алими) легитимноста на државните институции не е изведена од

⁴¹³ Ibid, стр. 94-95

⁴¹⁴ Цит. сп. John L. Esposito, 2003. op.cit. стр. 142

⁴¹⁵ John O. Voll and John L. Esposito. "Islam's Democratic Essence" In *Middle East Quarterly*. Vol. 1. No. 3 1994. стр. 4 <https://www.meforum.org/articles/other/islam-s-democratic-essence>

⁴¹⁶ Muhammad Hamidullah. *Introduction to Islam*. Gurugram: Kitab Bhavan. 1996. стр. 130

текстуалните извори, туку првенствено се заснова на принципот на консензусот (иџмата).⁴¹⁷ Оттука, како што посочуваат Вол и Еспозито иџмата има двоен карактер во демократскиот дискурс, особено од аспект на поллитичката партиципација, на исламските субјекти и политичкиот ислам. Прво, игра улога на легитимизација на исламската демократија, и второ нуди постапка за нејзина имплементација.⁴¹⁸

Мошне слично концептот на иџмата го третира и исламскиот експерт Ахмед Мусали, нотирајќи дека иџмата (заедно со шурата) се две клучни доктрини што муслиманите можат да ги користат за религиозен развој на демократските поими за владата, политиката и човековите права. Во таа насока тој тврди дека кога станува збор за толкување на Божјиот збор тогаш улемата ја ужива единствената легитимна сила, а другите овластувања и авторитети се деривативни и се предмет на одобрување (преку иџма) од заедницата.⁴¹⁹ Од друга страна можеме да го реактуелизираме прашањето на иџмата во однос на заложбите на исламската демократска мисла за постигнување консензус околу взаемните вредности и поврзаноста помеѓу исламските принципи и демократијата што зачестува во современиот муслимански свет.

В) Јавно добро (Маслаха)

Принципот на маслаха, односно јавно добро и благосостојба ние ќе го третираме како аспект на супстанцијалниот елемент на демократијата, односно на аксиолошките демократски компоненти исламската мисла. Од гледна точка на правото на политичка партиципацијата логична би била консеквенцата на инволвирање во јавниот и политичкиот живот со цел реализација на јавно добро за уметот (муслиманската заедница). Оттука Муслиманското братство, Ен Нахада, туниската и мароканската Партија на правдата и развојот, како и останати исламски политички субјекти се повикуваат на партиципација во политичките и социјалните активности како инструментализиран израз за реализација на јавно добро и општа благосостојба. Поранешниот иранскиот шиитски ајатолах Хомеини пак тврди дека владеењето на шеријатот е субординативно на концептот маслаха (целисходен интерес и/или јавна благосостојба) на исламската заедница.⁴²⁰

Многу значајни муслимански интелектуалци и експерти како Јуваини, Шафи, Газали, Рази, Ибн Тејми, Шатиби и др. посветуваат значајно внимание на институтот маслаха. Мнозинството од нив го гледаат овој принцип како етичка димензија на општото добро, односно јавниот интерес. Така на пример Газали, како и многу други автори сугерираат дека под поимот маслаха се подразбира сочувување на темелните цели на шеријатот кои се содржани во: заштита на верата, разумот, животот, имотот, а покрај овие категории тука се вбројуваат и работи кои овозможуваат човековиот живот

⁴¹⁷ Louay M. Safi. "The Islamic State: A Conceptual Framework" In *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 7. No. 1. New York. 1991, стр. 233

⁴¹⁸ John O. Voll and John L. Esposito. *op. cit.* 1994, стр. 4

⁴¹⁹ Цит. сп. Inayat Bunglawala. "Reconciling Islamic Values and Democracy" in *The Guardian*, 24 August 2010 <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2010/aug/24/reconciling-islamic-values-democracy>

⁴²⁰ Ervand Abrahamian. *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press. 2008. стр. 165

да биде без потешкотии, како и аспекти кои придонесуваат за етаблирање на убави меѓучовечки односи и изградба на висок морал. Слично Шатиби тврди дека под поимот маслаха се подразбираат обезбедување на квалитетен човечки живот, исполнување на неговото одржување и добивка во поглед на неговите емоционални и интелектуални потреби.⁴²¹

Генерално и соодветно концептот на маслаха, на метатеоретско ниво во неговата корелација со рационалноста (па соодветно на тоа и политичкиот ангажман во нашиот случај) како што наведува Ваел Халак има цел соодветно да понуди релевантен начин на размислување, како што е дефинирано со фундаменталните принципи на исламското право. Поинаку изразено, исламските текстови треба да се толкуваат во светлина на рационалноста и да се настојува кон усогласување на духот на законот кој како што е добро познато го забранува она што е штетно и го промовира она што јавно корисно. Оттука системски исклучувањето на штетата и вклучувањето на општата благосостојба се основните цели на исламскиот закон, околу кој рационалниот аргумент на соодветноста мора да изнајде согласност. Заштитата на животот, вероисповеста, приватната сопственост, совеста и потомството се најистакнати цели, односно неопходни особености без кој ни едно општество не може значајно да егзистира.⁴²²

Методолошки концептот на маслаха (јавно добро) сепак претпоставува одредени услови без чија егзистенција би било невозможно да се процени неговата релевантност и шеријатска заснованост. Во политичка димензија ова означува аксиолошка надградба и интерпретација на исламската правна и политичко идеолошка парадигма низ призмата на јавно добро во шеријатска рамка. Современите потреби на населението во исламските општества, проценети низ разни формални и неформални политички инструменти може да ја детектираат нивната содржина. Така, Тарик Рамадан нотира три главни услови за нивна валоризација: Прво, анализата и идентификацијата на одредено прашање мора да бидат направени со сериозно внимание за да сме сигурни во нивната автентичност. Второ, научникот (експертот при регулирање на одредени прашања во нашиов ракурс) мора да постигне висок степен на сигурност дека формулирањето на прописот ќе избегне потешкотии и нема да опонира или зголеми проблемите во контекст на исламската легална структура. И конечно, концепцијата на маслаха мора да биде општа, односно корисна за населението и општеството како целина, а не за поединци, групи или класи. Исто така таа не смее да биде во спротивност на Куранот или сунетот.⁴²³ Од друга страна Џевад Хоџиќ исто така сумира одредени принципи при употреба на концепцијата на маслаха при судир на интереси за кои се донесува шеријатско-правен морален суд и тоа: а) Елиминација на штетата има приоритет во однос на постигнување корист; б) Општиот (јавен) интерес има предност над посебниот (приватниот); в) Поголемиот интерес има

⁴²¹ Цит. сп. Dževad Hodžić. “Ka bioetičkom značenju šerijatskopравnom koncepta javnog interesa (maslahah)” U *Glasnik Risalijeta Islamske zajednice BiH*. ured. Mehmedalija Hadžić, br. 5, Oktobar 2011. стр. 390-391

⁴²² Wael B. Hallaq. op. cit. 2010, стр. 25

⁴²³ Tariq Ramadan. “Al-Maslaha (The Common Good)” In *Tariq Ramadan: Articles*. 25 January 2016 <https://tariqramadan.com/english/al-maslaha-the-common-good/>

предност над помалиот; г) Поголемата штета се анулира со помалата; д) Штетата не се елиминира со иста штета; ё) Се поднесува посебна штета заради спречување на општата; е) Во нужда се дозволени забранети работи; ж) Нуждата има граници.⁴²⁴

Конечно, најексплицитната елаборација на концептот на маслаха во однос на политичката партиципација како аксиолошка димензија ја дава селарфистичкиот исламски експерт Абдурахман Абдулхалик, настојувајќи да го апологетизира плурализмот кој го заговара од агностицизмот, моралниот релативизам и религиската индиферентност, па тврди:

„Формирање на партии и организации во демократски систем кој дозволува плурализам на мислења и перспективи не значи нужно согласување со опонентите ниту со заблудата во која тие се нашле. Тоа само значи одобрување мирни средства и јавни расправи како методи за постигнување промена и отфрлање на политиката на терор и конспиративност, што само по себе е и пофално во верата. Уште повеќе, тоа е и столб на повикувањето во ислам и кон јавно добро – маслаха.“⁴²⁵

4.2. КОНЦЕПЦИЈАТА НА ВЛАСТА ВО ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ

Феноменот на власта во политичката исламска концепција го начнавме во втората глава кога расправавме за идеолошкиот спектар на политичкиот ислам и неговата конституционалистичка парадигма. Нотиравме исто така дека отсутствува јасна и опсежна елаборација за природата и особено взаемните односи помеѓу различните гранки на власти. Во овој оддел власта ќе ја поимаме од нејзиниот генерички аспект, како легитимитет на принуда и единечен поим кој генерално алудира на егзекутива, апстрахирајќи ги концепциите во поглед на легислативата.

Терминот власт во исламскиот и арапскиот свет се нарекува хукума, што најчесто реферира на носители на власт, членови на кабинет или генерално авторитетна структура на државата. Специфичното значење на овој термин се појавува дури во XIX век кај исламските кругови. Традиционално исламските експерти (правници, специјалисти за фикх) користеле различни термини за да се повикаат на актите на владата. Во таа насока Ибн Калдун нотирал поими како што се: амр, имара, валија, давла, мулк, хахим, тадбир, сијаса, ал-имам, ал-риаса и ал-султан, како еден исти концепт – наследници на политичкиот авторитет на Пратеникот Мухамед а.с. Воедно следејќи ја истата традиција истакнатиот исламски експерт Рашид Рида ги користел термините калиф, ал-имам, ал-узум и имарат ал-мукминин како синоними што рефереирале на лидерство на исламска власт во религиозни и световни работи,

⁴²⁴ Dževad Hodžić. op. cit. 2011. стр. 391

⁴²⁵ Цит. сп. Ahmed Alibašić. op. cit. 1999. стр. 76

додека пак египетскиот конституционалист Абд ал Разак ал-Сахнури го користел терминот калиф и исламска влада наизменично.⁴²⁶

Што се однесува до иницијалната неопходност од власта како политичка категорија теоретичарите на политичките аспекти на исламот, истата ја оправдуваат преку преку нејзината предвиденост во Божјиот закон (Шеријатот), рационалноста (адл) или обете. Сунитите ја оправдуваат преку принципот на иџма (консензус) на асхабите на Пратеникот кои ја утврдиле потребата од политички авторитет кои би ги менаџирал муслиманските работи после смртта на Пратеникот. Шиитите пак веруваат дека имамот (лидерот на муслиманската заедница, чиешто прв од таков ранг поставен од Пратеникот е неговиот внук и зет за ќерка - Али) е темелен аспект во исламот и дека неговиот избор не подложи на дискреционо право на уметот, туку е одреден од Аллах и Пратеникот (заклучно со дванаесеттиот имам според најзастапената доктрина Итна ашарија).⁴²⁷ Како и да е, два хадиси сугерираат на потребата и неопходноста од власта во исламскиот политички систем, а што е темелна одредница на исламскиот политички активизам. Првиот, во кој Пратеникот вели „Луѓето се обврзани да имаат праведни или неправедни авторитети (имара). Тие исто така имаат потреба од водич (имам)“, како и хадисот во Пратеникот известува дека „Имамот е како штит позади кој луѓето се борат и бранат меѓу себе!“⁴²⁸

Сувереноста, односно власта во една исламска држава според елементарните и консензуалните гледишта не му припаѓа на владетелот, туку на Аллах, а како што наведува Хамуде Абдулати луѓето ја применуваат власта во целост како аманет од Него, со цел да се спроведе Неговиот Закон и примени Неговата Волја. Како што добро забележува, било кој владетел е само вршител на должноста (се разбира на мета теоретско и филозофско ниво), односно извршител избран од народот да служи според Божјиот закон.⁴²⁹ Неколку Курански аети ги потврдуваат ваквите позиции. Така на пример во сурата 67 Ел Мулк (Власт) во првиот ает се вели: „Возвишен е Оној во чија рака е власта: Он е Кадар за сè!“⁴³⁰ Исто така во сурата Ен-Нуур (Светлина) во 42 ает е нотирано: „Власта и на небесата и на Земјата е Аллахова. Свратилиштето е кон Аллах!“⁴³¹

Конечно природата на политичката власт од современ дискурс на еклатантен начин според политичкиот ислам ја сумира Абдулати кој истакнува дека исламската држава не може да се контролира или управува од која било политичка партија со неисламска платформа или потчинета на странски сили. Таа мора да биде независна за да може да го примени својот должен авторитет во име на Аллах и Неговата кауза. Бидејќи муслиманите се покоруваат само на Бог, за исламот е неспоиво да се завети за помош на било која партија со неисламска платформа или да се препушти на една

⁴²⁶ Наведено според Emad El-Din Shanin. “Government” In *Islamic Political Thought: An Introduction*. Edited by Gerhard Bowering. Princeton: Princeton University Press. 2015. стр. 68

⁴²⁷ Ibid, стр. 73-74

⁴²⁸ Цит. сп. Ibid, стр. 73

⁴²⁹ Хамуде Абдулати, op. cit. 2015, стр. 246

⁴³⁰ Куран, сура 67 – Ел Мулк (Власт): 1. Достапно на: Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#67:0>

⁴³¹ Куран, сура 24 – Ен Нуур (Светлина): 42. Достапно на: Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#24:0>

неисламска влада со туѓо потекло и цели.⁴³² Ваквата позиција е поткрепена со педесет и петтиот Курански ает од сурата Ен-Нуур (Светлина) каде Возвишениот вели: „На оние меѓу вас кои веруваа и кои работеа добри дела Аллах им вети дека ќе бидат поставени за калифи на земјава, како што беа поставени и оние пред нив, зајакнувајќи ја верата нивна со која е Он задоволен, а стравот нивни Он со сигурност ќе го замени. Мене ме обожаваат и ништо не Ми здружуваат. А оние кои не веруваат во тоа, се расипници, навистина!“⁴³³ Често наведените аети се цитираат во политичките платформи на Партијата на Правдата и развојот во Мароко, Џама Ел Исламија во Тунис, АКП во Турција, ПАН во Малезија итн.

А) Различни облици на власт

Прашањето за обликот на власта во политичкиот ислам никогаш не било ни едноставно, ниту е забележан унифициран став по ова прашање. Исламските политички субјекти, како и исламските политички и правни теоретичари нејзиниот облик и положба во политичкиот систем го апологетизираат и легитимизираат во зависност од историските околности, правната школа (мезхебот) кои ја следат, географското поднебје, целокупниот политички амбиент во даденото општество итн. За пример само нека ни послужат експозитурите на Муслиманското братство во Јордан и Египет. Во првиот случај се поддржува монархијата, а во вториот републиката.

Сепак оставајќи ги настрана овие констатации, историски типовите на исламска власт може да се диференцираат во неколку категории. Според оправданата класификација на Мурат Хофман се разликуваат три облици – мединската федерација, „златната ера“ на четирите правоверни (рашидун) калифи и период на калифи, султанати, емири, генерали полковници.⁴³⁴ Покрај тоа ние ќе ги вброиме и современите исламските републики, а во продолжение ќе се осврнеме на нивните карактеристики.

* *Мединската федерација*. Мединската држава со која владеел Пратеникот Мухамед а.с. како што наведува Хофман била федерална република, а не монархија. Мухамед а.с. ја одбил круната која му била понудена од неговите Мекански ривали и никогаш не толерирал да биде именуван како арапски монарх. Ова е исклучително важно бидејќи во тоа време не постоела ниту една друга република. Во негово опкружување на видик биле само монарси како императорот од Византија, персискиот цар, како и кралот од Етиопија (Абесинија). Како што нотира Хофман во Куранот не се споменува ништо добро за монархиите⁴³⁵, повикувајќи се на сурата Ен – Немл (Мравки) во која се споменува изјавата на кралицата од Саба: „Да, кога кралевите ќе влезат во еден град ќе направат метеж и најугледните луѓе негови ќе ги понижат. Така тие секогаш се однесуваат..“⁴³⁶

⁴³² Хамуде Абдулати, *op. cit.* 2015, стр. 249

⁴³³ Куран, сура 24 – Ен Нуур (Светлина): 55. Достапно на: Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#24:0>

⁴³⁴ Murad Wilfried Hofmann. “Governing under Islam and the Islamic Political System” In *American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol 18. No. 3. Washington. 2001. стр. 1

⁴³⁵ *Ibd*

⁴³⁶ Цит *op. cit.* *Ibd*

Втора одлика на Мединската држава, односно федерација е дека Пратеникот не управувал со неа како автократ, туку ја почитувал наредбата за шура (договарање) наведена во неколку Курански аети (233 на Ел Бекара, 159 на Али Имран, 38 во Еш-Шура). Така на пример во битката на Ухуд, Пратеникот го прифатил мнозинското (што се покажало како погрешно) мислење за борба на отворено поле, наспроти неговите убедувања за улична борба. И конечно, диктирајќи го уставот на Мединската држава Пратеникот имал предвид дека населението е составено од различни религии и племиња, па затоа формирал федерација. Оттука како што заклучува Хофман, исламската држава не мора и не треба да биде централизирана.⁴³⁷

* „Златниот“ период на четирите рашидун калифи. Есенцијална одлика на власта за време на калифатот на четирите рашидун (правоверни) калифи е во системот на нивниот избор. Имено, првите четири калифи на Исламската држава биле избрани, а таквиот политички моментум е исклучително значаен бидејќи ниту еден шеф на држава во тој период во тој регион не бил избран. Муслиманите како што потенцира Хофман дошле до политичка иновација, иако изборното тело било ограничено и процедурата се разликувала во сите четири случаи. Меѓутоа сепак во изборот на Абу Бакар и Осман постоел своевиден натпревар помеѓу различни кандидати за чишто квалитети се водело дискусија.⁴³⁸

Уште еден многу значаен момент од ерата на четирите рашидун калифи е принципот на владеење на правото (односно владеење на шеријатот). Согласно таквата позиција, судиите имале можност да носат пресуди односно да издаваат фетви (правни децисии), спротивно и на калифот. Во таа ера ниту еден владетел (монарх) не се сметал себеси обврзан да почитува правен систем, односно монархиите биле апсолутистички. Ваквиот пример бил сосема различен и непознат за тогашните политички системи.

* *Калифи, султанати, емирати, воени режими.* Ваков облик на влади е типичен за повеќе од 1350 години по завршетокот на рашидун калифите. Во овој оддел ние нема да се задржуваме поединечно на истите бидејќи краток осврт направивме во делот на историја на исламот. Сепак ќе потенцираме неколку генерални карактеристики на сите овие облици на власт. Прво, без оглед на структурата на власта и термилошката одредница, сите се авторитарни облици, а во многу случаи практикуваат тиранија, деспотизам, злоупотреба на власта, неправда и експлоатација на сироманшните.⁴³⁹ Второ, и покрај авторитарниот облик и практикувањето на власта од експлоатирачки аспект сепак сите овие облици шеријатот го имаат како извор на правото, а својата власт ја легитимизираат преку повикувањето на исламски начела. Така, без разлика колку истите да биле неправедни никој не можел да ги доведе во прашање Куранот и сунетот на Пратеникот Мухамед, а оние аспекти што биле отворени за регулирање (мубах) морало да бидат во шеријатскиот оквир. Трето, сепак за време на ваквите власти цветала културата и науката. Таквата ера на големи умови и научници ги познавала Ибн Сина (Авицена), Ибд Рушид (Авероес), Ел Фараби итн., а

⁴³⁷ Ibid, pg. 2

⁴³⁸ Ibid

⁴³⁹ Ibid

големи урбани и научни центри никнале во Кордоба, Палермо, Нишапори, Каиро, Багдат, Дамаск и Бухра.⁴⁴⁰

* *Современи исламски републики*. Терминот исламска република е нова форма на републикански модел, и декларативно најпосакуван облик од исламските партии вон монархиските системи (Муслиманското братство во Египет, Националното исламско движење во Авганистан, Исламската Даветска партија во Ирак, Пакистанската ПТИ итн). Ваков назив имаат државите Авганистан, Пакистан, Иран и Мавританија. Неговите апологети всушност ја доживуваат како компромисно решение помеѓу некогашниот калифат и актуелните национални републики. Она што е особено значајно да се нагласи е дека речиси сите аспекти од семејното и наследното шеријатско право се нивен составен дел, а некои аспекти од кривичното исламско право исто така имаат застапена димензија вклучувајќи и хууд (ригидните) казни.

Ахмет Алибашиќ добро забележува дека исламската република во отсуство на религиска хиерархија во исламот (како што не е случај во католицизмот или православието на пример) добива различни имиња како теократија, теодемократија, шеријатократија или номократија чија основна цел е имплементација на волјата на народот и владеењето на исламскиот закон. Нејзината суштинска одлика е всушност имплементација на „Божјата волја“ (содржана во Куранот), при што сосема е ирелевантно дали таквата имплементација ја врши и надгледува верски службеници или лаици. Всушност не станува збор за однос помеѓу држава и верска заедница, туку помеѓу државата и самата религија е манирана низ исламското право (шеријатот), а додатен елемент е и волјата на народот кој не може да се присили да верува или да ја практикува религијата.⁴⁴¹

Б) Политичка лојалност (Беса)

Политичката лојалност како димнзија на исламската политичка власт и нејзиниот назив „беса“ наоѓаат низ историска, политичка и идеолошка смисла симболика во раните облици на исламските држави. Самиот поим „беса“ е изведен од арапскиот глагол „бејз“ што значи продажба, па како таква содржи значење на договор помеѓу страната која прави понуда и страната која таквата понуда ја прифаќа. За втората страна се вели дека чини „беса“, односно дека ги прифаќа понудените услуги и добра. Како што забележува Ал-Хибри во политичка конотација, односно од аспект на политичко наследување бесата означува чин на искажување лојалност кон потенцијалниот владетел. Бесата се случува кога една или повеќе личности ќе известат некого дека ја поддржуваат неговата претензија за лидерска позиција и ја експонираат својата лојалност. Во минатото таквата лојалност се изјавувала лично, за време на посета со традиционално ракување, како и при купопродажните договори, па оттука и терминот на политичката лојалност – беса.⁴⁴²

⁴⁴⁰ Наведено според John L. Esposito. op. cit., 2001. стр. 65-66

⁴⁴¹ Ahmed Alibać. "Modeli uređenja odnosa između države i vjerskih zajednica u Evropi i SAD i njihove konsekvence" U *Znakovima Vremena*. Br. 9-10. Sarajevo. 2011. стр. 142

⁴⁴² Azziah Y. Al-Hibri. op. cit. 1992, стр. 10

Историски процесот на избор на калиф (за време на четирите рашидун калифи) се одвивал во две фази. Во правата фаза одредени личности наречени Ахл ал-халл ва хахд (исламски експерти, односно оние што можеле да состават договор или истиот да го поништат) се впуштале во сериозни консултации (шура) со цел да постигнат консензус (ицма) за идниот калиф, па потоа ја изразуваале својата лојалност (беса) кон калифот за којшто постигнале ицма. Оваа номинација и избор имале голема политичка тежина, легитримизирана низ исламска призма. Втората фаза, пак подразбирала давање согласност и лојалност (беса) од страна на народот.⁴⁴³

Самата природа на политичката лојалност најдобро ја илустрираат неколку исламски експерти. Така на пример, Ибн Халдун тврди дека бесата е ветување дека народот ќе се покорува на власта, односно дека самата концепција на беса подразбира пренос на јавниот авторитет на имамот и негово ветување дека ќе го почитува исламското право и ќе ги исполни очекувањата на јавноста, додека пак Ебу Јала тврди дека бесата се дава под услов имамот да ја почитува правдата и да ги исполни обврските на неговата положба. Тој исто така потенцира дека камен темелник на бесата е изразувањето задоволство од страна на народот, односно луѓето кои истата ја даваат било тоа да е по пат на збор или на друг начин. Еден од најеминентните исламски алими (експерти, првенци) што претставува инспирација за многумина поддржувачи и застапници на политичкиот ислам, Ибн Тејмиј тврди дека владетелот има одговорност и таа треба да биде исполнета, споредувајќи го со старател, управител или застапник. Тој е изнајмен од страна на сопствениот народ да работи во негова корист, па така луцидно потенцира Тејмиј, се работи за обострани обврски, кои се трансполираат како еден вид партнерски однос.⁴⁴⁴

Она што како пандан на денешниот процес на изразување на лојалност на политичката власт при процесот на гласање несомнено е процесот на беса кој е спротивен на шиитскиот концепт на божји намесник на земјата, односно „непогрешливите“ имами (во крвно сродство со Пратеникот Мухамед). Аргументацијата на апологетите на политичкиот ислам од таа перспектива е дека изборот на калиф, односно имам е прерогатив на уметот (муслиманската заедница). Ако ги оставиме настрана ваквите поделби од политичко - религиозна природа две есенцијални прашања се јавуваат во продолжение. Прво, аспектот на јавната страна (народот) во договорот за беса, односно политичката лојалност и второ, кворумот неопходен за постигнување на беса.

Јавната страна предизвикува диферентни толкувања во исламските правни и политички кругови. Всушност јавната страна го засега прашањето на претставници на народот во склучувањето на „општествениот договор“, односно политичката лојалност

⁴⁴³ Теоретски можело да се случи исламските експерти споменати погоре да не постигнат консензус (ицма) при процесот на договарње и консултации (шура), а и народот можел да не изрази беса (лојалност) кон номинираниот и избраниот калиф. Сепак благодарение на авторитетот што овие експерти го уживале, како и заложбите за консензуален избор на калиф, вклучувајќи го секако и фактот на малубројната муслиманска заедница што постоела во тоа време, до такви проблеми не дошло, освен кога радикалната и екстремна група - хариџии одбила една номинација (на калифот Али). Види повеќе за ваквите расправи кај Azziah Y. Al-Hibri. op. cit. 1992, стр. 10 - 13

⁴⁴⁴ Наведено според Fathi Osman. "Bai'at al-Imam. The Contract for the Appointment of the Head of an Islamic State" In *State Politics and Islam*. Indianapolis: American Trust Publications. 1986, стр. 55

– бесата, познати како ехлу л-акеди ва халл. Како што пренесува Фатхи Осман некои правници изборот за калиф и изразувањето политичка лојалност го третираат како општествена или колективна должност (фарз кифаје), исто како што е обврската за стекнување знаење, образование и именување на кадии (судии), а според Ел Мевреди избирачите мораат да ги исполнуваат условите за сведочење во суд (деловна способност и адалет – интегритет). Хасан ал Бана пак, основачот на Муслиманското братство тврди дека јавноста квалификувана за склучување беса може да се категоризира во три групи: правници способни за да изнаоѓаат решенија за новите прашања и проблеми, преку методот на иџтихад (независно, издвоено толкување); личности искусни во јавните работи; и оние коишто практикуваат некој облик на водство во општеството како старешини на семејства, племиња или групи.⁴⁴⁵

Што се однесува пак до вториот аспект, кворумот за постигнување политичка лојалност (беса) се издвојуваат неколку мислења. Првите сметаат дека се потребни петмина, а како доказ се наведува фактот што токму петмина изнесувал бројот при изборот на првиот правоверен калиф Абу Бакар, како и мнозинството од шесторицата кои вториот калиф Омер ги поставил да изберат свој наследник. Вторите сметаат дека тој број изнесува двајца, аналогно на бројот на сведоци во брачниот шеријатски договор. И конечно третата група цени дека ваквиот број изнесува минимум четириесет, колку што изнесува минималниот лимит за вршење на џума намаз (заедничка молитва во петок).⁴⁴⁶ Ниту едно од овие аргументации нема солидна правна издржаност, а денешната концепција на беса е од симболички карактер, но некои ја споредуваат со изборниот колегиум (електорите) при изборот на шеф на државата во САД и останатите претседателски (или президентсијалистички) уставно - политички системи.

В) Легитимитетот на власта (Истихлаф)

Исламската концепција на власта, барем на теоретско и политичко - симболично значење, низ чијашто призма и глорификација се легитимизира еден исламски политички субјект не може да го изостави ракурсот или дискурсот на легитимитетот на власта. Обично ваквиот легитимитет се доведува во корелација со темелите на исламската држава односно прашањето со изборот на наследникот од ерата Емевискиот и Абасискиот калифат. Изворно станува збор за легитимизирање на наследните династии. Имено, во периодот кога започнува да се јавува исламската фикска (правна и политичка) мисла со муслиманскиот свет веќе почнуваат да владеат наследни династии. Сунитите како застапници на теоријата на јавен избор на исламскиот владетел *vis-à-vis* шиитското учење се обидуваат да изнајдат оправдување, водејќи се од начелото што обликот на власта е прашање на иџтихад (слободно проценување и толкување) во отсуство на јасни Курански одредби околу нејзината структура и состав. Правниците разбрале дека речиси било невозможно да се

⁴⁴⁵ Наведено според *Ibd*, стр. 6

⁴⁴⁶ Наведено според *Ibd*, стр. 9

предизвика воената власт која ја поддржале масовните армии, па така принципот на ехлу л-халли ве л-акд (оние што имаат разум, компетенција) го конвертираат со принципот ехлу ше-шерке (оние кои поседуваат сила, моќ), кои го бранат Ел Газали и Ибн Тејмиј. Притоа, Ел Мавереди тврди дека таквиот принцип веќе станал консензуално прифатен (ицма), додека пак Ел Газали верува дека владетелот кој ужива поддршка ехлу ше-шерке треба да биде прифатен во интерес на спроведување на шеријатот и одржување на внатрешната и надворешната безбедност на муслиманските земји.⁴⁴⁷ Многу политички партии во исламскиот свет го оправдуваат постојниот монархиски поредок, како на пример Муслиманското братство во Јордан, водејќи се од овие девизи.

Во својата генеричка форма истихлаф означува можност на калифот да избира свој наследник, како нов метод што почнале да го развиваат муслиманските владетели и што подоцна развил цврсти корени. Некои исламски експерти како Ахмед Ибн Ханабел, Али Ибн Малик, Ал Аквал и Ал Мунсад, повикувајќи се на раните исламски прецеденти развиле став дека ваквиот начин на стекнување на власт е легитимен само под услов на широка консултација (шура). Како што наведува Ал-Хибри додека на една страна постои општ консензус дека бесата на експертите во однос на кандидатите при избор на владетел мора да биде пропратена со беса на јавноста, на друга страна постои разидување околу тоа дали таква беса е потребна после истихлафот. Ал Санхури, Мутавали и Хава сметаат дека сепак поиздржани се аргументите дека бесата од страна на народот е нужна и по истихлафот, односно истиот се легитимира преку таквиот процес, бидејќи и самиот тој не е ништо друго освен еден вид номинација сличен при првата фаза од традиционалниот процес на беса, за време на рашидун калифите.⁴⁴⁸ Други како Ал Маварди тврдат дека бесата не е потребна после истихлафот кога кандидатот не е родител или дете на калифот, додека пак трети тврдат дека бесата во ваков случај воопшто не е потребна. Евидентно е дека ваквите мислења се обликувани под висок притисок на владеачките кругови.⁴⁴⁹

Треба да се нотираат некои заштитни механизми кои улемата и исламските алими ги класифицирале со цел да ја легитимизираат власта, односно истихлафот, со цел да ја приближат до оригиналниот принцип на јавен избор на владетелот. Како што пренесува Фетхи Осман се идентификуваат три категории. Прво, правните експерти нотирале дека наследникот, односно владетелот мора да ги исполни сите услови за позицијата имам (водач на муслиманите – добро познавање на шеријатските прописи, праведност, авторитет, воени способности итн.) во времето на неговата номинација и ефективното преземање на власта. Познато е дека ваквите услови многубројни владетели не ги исполнувале. Ел Ешари затоа тврди дека со таквиот избор може да се постане крал, но не и имам (водач на муслиманите), додека пак Ел Газали пореалистички и пофлексибилно тврди дека владетелот секогаш може да се потпре на други личности во случај самиот да не биде квалификуван за воените и правните работи. Второ, мора да постои минимална согласност, како што веќе беше споменато погоре од страна на исламските експерти, за тоа кој не може да го номинира калифот

⁴⁴⁷ Цит. сп. *Ibd*, стр. 14

⁴⁴⁸ Azziah Y. Al-Hibri. *op. cit.* 1992. стр. 12

⁴⁴⁹ *Ibd*

(како што може да го номинира својот наследник). И конечно, иако наследната власт доминирала во поголемиот дел од муслиманската историја сепак улемата, алимите и останатите правни и политиколошки експерти секогаш нагласувале дека институцијата имам ел мукмин (водич на правоверните) во никој случај не е наследната институција, а тоа јасно го потврдиле и Ел-Багдади, Ебу Јала, Ибн Хамам. Критичкиот осврт во својот зенит го еманира Ел Џувејни тврдејќи дека калифатот постанал насилен и арогантен по завршувањето на правоверните калифи, така што постанал монархија.⁴⁵⁰

Имајќи ги предвид ваквите фактографски категории, Абдулати тврди дека доколку администрацијата или власта скршне од Божјиот пат (шеријатот), таа не само што извршува прекршок (слично како јавноста доколку не укаже поддршка или одбие соработка), таа нема ни право (легитимитет) на поддршка или верност од јавноста (граѓаните).⁴⁵¹

4.3. ОПРАВДАНОСТА НА ПОЛИТИЧКАТА ОПОЗИЦИЈА И ПЛУРАЛИЗМОТ ВО ИСЛАМСКИТЕ СИСТЕМИ

Политичката опозиција и плурализмот на политичките идеи, солуции, ориентации и заложби често пати, а особено во западниот политиколошки дискурс се третираат како категории нужни за етаблирање демократско општество и поредок. Ние во нашава концепција ќе ги разгледаме аспектите и аргументациите за оправданоста на политичката опозиција и плурализмот низ исламски дискурс, апстрахирајќи ја фактичката состојба и амбиент во исламските општества од причина што нашата основна интенција во оваа глава е да ги согледаме аксиолошките парадигми на апологетите на политичкиот ислам. Второ, неопходноста од разгледување на ориентациите во однос на политичката опозиција и плурализмот е манифестирана низ генералната дилема, дали политичкиот ислам и исламските партии би ја саботирале демократијата и би развиле авторитарен систем со нивното евентуално доаѓање на власт или со имплементацијата на таквите идеи во политичкиот дискурс на муслиманските општества.

* *Опозицијата и плурализмот во политиколошката мисла.* Концептот на опозицијата во западната политиколошка мисла се толкува на различни начини. Етимолошки произлезен од англискиот глагол “oppose”, што значи се противи, не се согласува, негодува, во политиколошката мисла има генерално два дискурси при неговото проучување. Според некои теоретичари акцентот е ставен на прашањето за правото на политичка опозиција, додека за други фокусот е кон нејзината институционална поставеност и општествено - политичката контрибуција во даден систем. Така според Ева Колински опозицијата претставува право на малцинството да го критикува мнозинството, да врши контрола и да бара народна - изборна поддршка со застапување на алтернативни позиции.⁴⁵² Од друга страна пак Дејвид Робертсон

⁴⁵⁰ Наведено според Fathi Osman. op. cit. 1986, стр. 64-65

⁴⁵¹ Хамуде Абдулати, op. cit. 2015. стр. 250

⁴⁵² Eva Kolinsky. “Opposition” In *Blackwell Encyclopedia of Political Science*. Edited by Vernor Bogdanor. Oxford: Blackwell, 1992. стр. 398-399

става посилен акцент на опозицијата од институционален дискурс, категоризирајќи ја како политичка група, партија или лабава асоцијација на поединци кои сакаат да ја сменат владата и нејзините политики.⁴⁵³

Со сличен став, но низ апсолвирачка перспектива се и Јержиј Вјатар и Адам Пшежовски кои ја идентификуваат опозицијата како контрола на владеењето на власта, па концепирајќи ја во таа конотација, ги има следниве обележја: а) Таа е политичка; б) Има институционализирана форма на партија или коалиција од партии; в) Во својата содржина и делување подразбира „одговорност“, односно отсуство на опструкции. Така, опозицијата дефинирана низ оваа перспектива се однесува само како средство за политичка контрола над власта од страна на владеаните.⁴⁵⁴

Погоре понудената дефиниција за опозиција нуди модул на идентификување не само низ либералистичка перспектива, туку во својата есенција ги апстрахира неконвенционалните елементи на политичко делување, односно насилниот отпор и револуцијата, додека пак од друга страна во себе може имплицитно да ги резонира и елементите како опозиција кон системот во целост, опонентност кон одредени аспекти од владиното делување итн.

Од друга страна за да не бидеме заробени во либералистичкиот или социјалистичкиот дискурс на опозицијата како политички феномен, неопходно е да го разгледаме и прашањето на плурализмот кое е синергички и симбиотично поврзано со концептот на опозицијата. Ваквата потреба произлегува од неопходноста опозицијата да не биде разбрана само како инструмент и модалитет на различни групи кои се борат за власт, туку и на суштинско разбирање на различност на идеи и вредносни позиции во политичкиот систем.

Ендрју Хејвуд дескриптивно и нормативно го дефинира феноменот плурализам. Според него, како дескриптивен термин плурализмот може да се употреби да значи постоење на партиско натпреварување (политички плурализам), многукратност на моралните вредности (морален плурализам) или пак разновидност на културните норми (културен плурализам). Како нормативен термин од друга страна, тој сугерира дека разноликоста е здрава и пожелна најчесто поради тоа што ја обезбедува индивидуалната слобода, ја промовира дебатата, аргументираноста и разбирањето.⁴⁵⁵ Хејвуд исто така прави уште една класификација на концептот на плурализмот од аспект на неговото пошироко и потесно разбирање. Така во своето пошироко значење плурализмот означува уверување или посветеност, кон различностите, односно кон разнообразноста (постоење на многу нешта). Од друга страна пак, во своето потесно значење плурализмот е политичка теорија за распределба на политичката моќ. Според оваа теорија моќта е широко и подеднакво распространета повеќе во општеството отколку што таа е концентрирана во рацете на една елита, односно кај владеачката класа. Во овој облик плурализмот обично се смета како теорија на „политика на група“ во која поединците се застапени во голема мера преку нивното членство во организирани групи, а сите вакви групи имаат пристап до процесот на креирање на

⁴⁵³ David Robertson. *The Penguin Dictionary of Politics*. London: Penguin books. 1993. стр. 357-358

⁴⁵⁴ Jerzy Wjatr and Adam Przeworski. "Control without Opposition" In *Government and Opposition*. Vol. 1 No. 2. New York. 1965, стр. 228-230

⁴⁵⁵ Ендрју Хејвуд, op. cit. 2009, стр. 85

политиките.⁴⁵⁶ Ваквиот дискурс на плурализмот структуриран од Хејвуд, како и дефинициите за опозиција од погоре ќе ги третираме како рамка, односно работен модел при елаборирањето на прашањето за дилемата на исламската опозиција (муарадах) и исламски плурализам (тадудија) во следната потточка.

А) Дилемата за исламска опозиција (муарадах) и исламски плурализам (тадудија)

За политичкиот ислам, па аналогно и за исламската политичка мисла термините опозиција (муарадах) и плурализам (тадудија) не се непознаница. Она што остава впечаток е нивниот третман при епистемолошките поимања, куранските notiции и разбирањето од страна на исламските експерти. Како дополнителен импулс во современиот дискурс се јавуваат и ставовите и позициите на дел од исламските партии по овие прашања, кои ние ќе ги имаме предвид при нашиве елаборации, а кои начелно беа изложени во делот кога расправавме за парламентарното искуство и нивните политички заложби и ориентации.

Поимот муарадах е оригинален арапски термин кој може да се протолкува во предисламскиот арапски период (цахилиетот) како дискусија, ривалство, заедничко учење, убедување, имитација, спротивност на нешто/некого, борба или предизвик. Како афирмативна категорија дека терминот муарадах и во исламскиот период означува спротивно мислење, диферентни ставови и политички позиции, нека ни послужи делото на Сахл Ибн Абд ал Тустари „Муарадах“ во кое ги критикува различните исламски секти и нивните учења. Според ова како што коректно заклучува Алибашиќ можеме да бидеме уверени дека концептот на мударах означува критицизам и диферентно мислење.⁴⁵⁷

Аналогно на поместувањето на концептот на опозиција особено во англиската политичка мисла кон средината на XVIII и почетокот на XIX век, што инхерентно реферира покрај критика и на замена на актуелната власт,⁴⁵⁸ така и исламската мисла и политичкиот ислам ги компонираат овие две стојалишта систематизирајќи во идеолошки дискурс со нагласеност на различноста во мислењето и критиката, а низ практичниот политички живот со борба за власт и промена на владеачката гарнитура (пр. партијата ФИС, АКП, Муслиманското братство, ПАН итн). Исто така Џама ал Дин Мухамед Махмуд смета дека правото на опозиција е еден од темелите на власта во исламот, дефинирајќи го како право јавно да се објавуваат ставовите различни од оние на владата за работите поврзани со заедницата (уметот) и нивните политики,

⁴⁵⁶ Исто така

⁴⁵⁷ Ahmed Alibašić. op. cit. 1999, стр. 22

⁴⁵⁸ Во Велика Британија опозицијата се нарекува „Опозиција на Нејзиното/Неговото Височество“ што имплицира само на оспорување на владини политики и владата како колективно тело. Тоа значи меѓу другото дека Уставот и англискиот ројализам како поредок се прифаќаат, а диференцијациите се однесуваат на актуелните политики и егзекутивата што истите ги реализира. Оттука многу често исламските протагонисти на опозиција прават паралела со битанскиот систем на фронт бенч опозиција. Види повеќе за британската опозиција кај Robert Malcom Prunett. *Front Bench Opposition: The Role of the Opposition, Shadow Cabinet and Shadow Government in British Politics*. London: Heinemann. 2009. стр. 13-50

реферирајќи воедно на голем број преседани во исламската историја во тој домен. Иако не наведува конкретен тип на организирана опозиција, сепак потенцира два елементарни услови и аргументи во полза на опозиција во исламската држава кои мора да бидат забележани. Прво, чинот на опозиција да не прави проблеми кон самата исламска држава која треба да се реализира, односно шеријатот. И второ, треба да биде овозможено луѓе со различни погледи истите да ги истакнуваат јавно, бидејќи тајното организирање на луѓето и нивното поттикнување против државата е фитнах (раздор и неслога) што исламот го одбива како категорија.⁴⁵⁹ Слично, Ахмад Ал Авади ја дефинира политичката опозиција како негодување на рајата (населението, поданиците) на владината акција која против законите на државата или јавното добро на уметот. Оттука нејзината суштина е повикување кон добро и елиминација на злото (маслаха).⁴⁶⁰

Од друга страна негодувањето не е непозната категорија ни за дел од исламските кругови, но ни за историскиот наратив. Во тој аспект се издвојуваат два правци. Првиот историски, како што пренесува Невин Мустафа, во нејзините елаборации за трите типа на власт во историјата на исламските држави - калифатот, шиитскиот имамаат и мулкот (султанатот), при што во првиот тип неструктурната опозицијата била забележлива при процесот на шура, во вториот тип исклучива и непоимлива поради „непогрешливоста“ на шиитските имами, а во последниот облик авторитарно била задушена.⁴⁶¹ Второ, на мета-идеолошко ниво, како што нотира Крамер, во раните години на Либанскиот политички живот може да се сретнат некои имплицитни негодувања, односно дискредитации, како кај партиите Хезболах и Хезб ал Тахир. Имено според нивните прокламативни постулати постојат само две партии, односно групации – партија на Аллах (Хезболах) и партии на шејтанот (ѓаволот), при што првата сигурно ќе победи, реферирајќи на Куранските аети 5:56 - „Оној кој ќе ги земе Аллах и Пратеникот Негов и оние кои веруваат, за заштитници, па таа дружина ќе победи“ и 58: 19, 22 – „Шејтанот изнајде начин како да ги совлада, па така ги натера да забораваат на споменувањето на Аллах. Тие се партија на шејтанот. Да, партијата на шејтанот е онаа која губи...Не ќе најдеш луѓе кои веруваат во Аллах и во Денот суден да се дружат со оние кои се против Аллах и Пејгамберот Негов...Ете тоа е партијата на Аллах. Да, партијата на Аллах навистина е онаа која победува“. Ваквите цитати беа употребувани и за време на иранската исламска револуција.⁴⁶² Во овој правец сепак треба да се реплицира со два историски и идеолошки ноторни факти и една аргументација. Прво, факт е дека дури и Хезболах иако првично беше ориентиран кон ваквите позиции направи идеолошки пресврт прифаќајќи го професионалниот поредок во Либан. Исто така Исламските партии, односно Икхван - Муслиманското братство, како што наведува Алибашиќ уште од раните 1940 - ти години учествуваа во политичкиот живот како опозиција во некои земји, а во неарапскиот свет во 1960 –

⁴⁵⁹ Наведено според, Ahmed Alibašić. op. cit. 1999, стр. 22

⁴⁶⁰ Цит. сп. Ibid

⁴⁶¹ Цит сп. Ibid, стр. 51

⁴⁶² Gudrun Krämer. “Pluralism and Tolerance” In *Islamic Political Thought: An Introduction*. Edited by Gerhard Bowering. Princeton: Princeton University Press. 2015. стр. 170

тите во Пакистан и Турција, а од 1990 – тите во Тунис, Алжир, Мароко, Египет, Либан, Јордан, Јемен, Кувајт и Судан.⁴⁶³ Оттука, барем иницијално во својата агенда го наведуваа својот партиски ориентир како опозиција. И второ, како што потенцира Абдулати, аргументирајќи го исламскиот политички живот, откако луѓето ќе го направат политичкиот избор преку избори или селекција на владетел, секој граѓанин има право да го надгледува, на свој начин, однесувањето на администрацијата и да го доведе во прашање управувањето со јавните работи од нејзина страна, кога и да воочи нешто погрешно во тоа. Доколку администрацијата ја издаде Божјата доверба и онаа на јавноста таа нема право да продолжи на таа положба. Таа мора да биде остранета и заменета со друга, а одговорност на секој граѓанин е да се залага ова да биде направено во интерес на јавноста.⁴⁶⁴ Со ваквиот светоглед не само што се реплицира на вака понудената дилема, туку и концептот на опозиција добива засилен импулс проширувајќи го покрај со критика и негодување кон власта и со правото на нејзина промена.

Опонирањето на плурализмот (тадудија) е честа карактеристика на милитантниот исламски спектар, односно неохарициската гранка како што ние ја идентификувавме. Од друга страна плуралноста и плурализмот имаат свои поборници и кај весатијската (умерената, неотрадиционална), но и кај селафиската гранка на политичкиот ислам. Според вториве во исламското општество и држава, диферентните мислења и интереси треба да бидат избалансирани и хармонизирани за да се рефлектираат идеалите на рамнотежа и правното (шеријатското) милје. Симплифицирано плурализмот е корисен, дозволен и овозможен сè додека е во исламскиот и шеријатскиот оквир. Крамер потенцира еден хадис кој протагонистите на исламскиот плурализам (иако не често) го потенцираат во нивна апологијата на своите ставови. Пратеникот рекол: „Различните мислења помеѓу (експертите од) мојата заедница се благословени“. Иако хадисот е хасен или даиф (слаб) сепак наоаѓа застапено место во исламската современа политиколошка литература.⁴⁶⁵ Рашид Гануши, исламскиот активист, лидер на туниската Ел Нахда и теоретичар, потенцира дека ниту еден муслиман нема монопол врз вистината, ја застапува исламската самокритика, како и опонира дека единствено Муслиманското братство како организација има примат во „исламскиот ревивализам“.⁴⁶⁶ На овој начин имплицитно се манифестира плурализмот во исламските општества кој го брани Гануши, како и Тураби. Од друга страна експлицитна апологија на плурализмот (тадудија) дава исламскиот активист, правник и теоретичар Мухамед Салим Ал Ава кој јавно се декларира за плуралист, па во една статија насловена како „Плурализам“ тој наведува: „Плурализмот означува признавање на различноста и оваа различност е израз на чудесното Божествено достигнување“, а во однос на политичката организација тврди дека ако некој ја препознава плуралистичката природа на луѓето и ги препознава нивните права на несогласување, мора неизбежно да го препознае и плурализмот во политичка сфера“. Оттука да се отфрли политичкиот плурализам и да се усвои

⁴⁶³ Ahmed Alibašić. op. cit. 1999, стр. 52

⁴⁶⁴ Хамуде Абдулати, op. cit. 2015, стр. 252

⁴⁶⁵ Gudrun Krämer. op. cit. 2015. стр. 176

⁴⁶⁶ Наведено според Gudrun Krämer. op. cit. 2015. стр. 177

монизмот или унитарната визија обично води кон неправедно, деспотско и тиранско владеење.⁴⁶⁷ Сумирано, апологијата на плурализмот има исламски код и рамка, па го манифестира својот израз во природата на различните исламски толкувања, како и отсуството на јасна верзија за исламски политички поредок во класичните текстови. Во тој контекст се споменува куранскиот 48 ает од петтата сура – Ел Маида (Софра) каде што се вели: „...И за сите вас Ние пропишавме закон и пат. Аллах да сакаше еден народ ќе ве направеше. Но, не! Аллах сака да ве испроба за она што Он ви го даде. Едни со други тогаш натпреварувајте се во добри дела, зашто враќањето на сите вас води кон Аллах и Он ќе ве извести за несогласувањата ваши.“⁴⁶⁸

Б) Императив кон доброто и одвраќање од зло (Хисбах)

Начелото императив кон добро и одвраќање од зло (Хисбах) се користи како една од главните аргументации во легитимирањето на политичката опозиција и плуралноста во мислењата во исламските системи. Таквиот принцип во основа е едно од темелните одредници на исламската религија и ортопракса, што сугерира дека базичниот морален дискурс наоѓа свои манифестации во спиритуалниот, општествениот и според нашиве кондации и политичкиот живот во исламските општества. Политичката димензија се манифестира и кај исламските теоретичари, но и кај исламските партии. На пример одлуката да се вклучат во политичко дејствување како опозиција на неправедната власт често се реферира низ призмата на ваквиот принцип (пример одлуката за инволвирање на Муслиманското братство во Египет и Јордан или ФИС во Алжир, односно партијата Рефах во Турција итн).

Начелно ваквата позиција е изведена од еден добро познат сахих (веродостоен) хадис на Пратеникот кој рекол: „Кога некој од вас ќе види некое зло, нека го поправи со раце, а ако не може со раце тогаш со јазик, а ако не може ми така тогаш тоа нека го направи со срце (нека го презира)“. За Ахмед Алибашиќ последното е најслаба форма на иман (верување), а овој хадис легитимира активна, позитивна, отворена, како и пасивна негативна, тајна опозиција зависно од околностите и способностите на поединците и групите.⁴⁶⁹ Ваквото право односно обврска за граѓаните има цврсти втемелувања во Куранот и сунетот. Низ оваа перспектива, принципот на хисбах, на граѓаните им овозможува слободно да ги критикуваат и да дејствуваат против нелегалните и неправедните одлуки на власта, но истовремено и на власта ѝ се овозможува да забрани било која активност што ја перцепира како зло, односно негова елиминација (мункар). Неколку добро познати хадиси исто така го потврдуваат принципот на хисбах во исламската политичка мисла, а се користат како апологија за политичката опозиција. Пратеникот рекол: „Најдобар облик на џихад е да му се каже вистината на тиранскиот владетел“; „Се колнам во Аллах, или ќе наредувате добро и ќе одвраќате од зло (хисбах), ќе опонирате на грешниците и ќе направите правилно да

⁴⁶⁷ Цит. сп. Ibid. стр.178

⁴⁶⁸ Куран, сура 5 - Ел Маида (Софра): 48. Достапно на: Куран на македонски, <http://kuran-na-makedonski.net/index.html>

⁴⁶⁹ Ahmed Alibašić. op. cit. 1999. стр. 58

постапуваат или Аллах ќе ве проколни и казни, како што ги казни народите пред вас“; „Ако делата на непослушност кон Бог се вршат во еден народ, а луѓето не ги спречат, иако се во можност, Аллах за брзо сите ќе ги казни.“⁴⁷⁰ Овие принципи најдобро ја потврдуваат религиозната должност за критичко размислување и проценување, не само во интерперсоналните односи, туку и во јавниот живот. Сепак како што добро забележува Густав Вон Грунмбаум проблемот со принципот на хисбах е што дава слобода на говор и изразување на мислата, односно право на политичка опозиција, но без заштита од арбитерната проценка и одлука на власта контра неа, што во модерно значење е недоволно за развој на современа структурирана и институционализирана опозиција.⁴⁷¹

И покрај ваквите констатации изнесени од Грунмбаум сепак серија исламски научници, како и исламски политички активисти и политички партии (на пример плаестинскиот Хамас) го бранат правото на политичка опозиција и исламски плурализам низ принципот на хисбах. Како аргументација се наведуваат тврдењата на серија исламски експерти. Така на пример, Мухамед Ебу Фарис смета дека постои дури и директна Куранска текстуална основа за формирање исламски политички партии во Куранските аети Али Имран (Семејството Имраново) – 3:104 и 110, Ел Маида (Софра) – 5:63, Ел Тевбе (Покајание) – 9:71; Ел Хаџ 22:41,⁴⁷² како и во други текстови каде Аллах наредува на групи, а не на поединци, да ја извршат обврската (фарз китаје) за хисбах (наредување добро и одвраќање од зло) онаму каде што е потребно. Слична позиција има и Ен Нехбани кој тврди дека 104 ает од Сурата Али Имран кој наредува повикување кон добро и одвраќање од зло (хисбах) има општо значење што вклучува и хисбах кон владетелите, функција позната како надзор, контрола и одговорност на власта, а таквото вршење контрола и повикување на одговорност е политички акт кој го вршат политичките партии. Во истиот правец, Ел – Кевакиби забележува дека процесот на еманципација на заедницата од диктатурите е долг кој може да трае повеќе од човековиот просечен животен век. За да успее ваквиот процес, напорите на татковците мора да бидат поврзани со оние на нивните синови низ политички асоцијации.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Цит. сп. Ahmed Alibašić. op. cit. 1999. стр. 55-56

⁴⁷¹ Gustave E. Von Grunebaum. *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. London: Routledge & Kegan Paul. 1961. стр. 133

⁴⁷² Споменатите Курански аети во превод на македонски јазик го имаат следново значење: Сура 3 Али Имран (Семејството Имраново): 104 „Нека една дружина (партија) од вас повикува кон добро: нека наредува добро и нека забранува зло. Таквите сигурно се спасени!“ и 110 „Вие сте најдобра заедница за луѓето која се појави: наредувајте добро и одвраќајте од зло; и верувајте во Аллах. А кога следбениците на Книгата (евреите на Тевратот – Талмудот и христијаните на Инџилот – Библијата, заб. наша) би верувале – тоа би било подобро за нив. Меѓу нив има верници, но мнозинството се расипани“; Сура 5 Ел Маида (Софра): 63 „Зошто рабините и побожните луѓе не ги одвраќаа од нивното зборување, грев и јадење од она што е забрането. Е, само колку е лошо она што го правеа!“; Сура 9 Ел Тевбе (Покајание): 71 „Верниците и верничките се заштитници едни со други: Наредуваат добро и одвраќаат од зло, клањаат намаз, зекат даваат и послушни се на Аллах и Пратеникот Негов. Аллах ним ќе им се смилува. Аллах навистина е Силен и Мудар!“; Сура 22 Ел Хаџ: 41 „Оние на кои ќе им дадеме моќ (власт) на земјава, намаз извршуваат и зекат даваат, наредуваат добро и одвраќаат од зло. Но, крајот на сите нешта е кај Аллах!“ Достапно на Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/index.html>

⁴⁷³ Наведено според Ahmed Alibašić. op. cit. 1999. стр. 57

В) Несогласување (Ихтилаф)

Принципот на несогласување, различност односно плуралност (ихтилаф) при куранските интерпретации и аналогните заклучоци (кијас) е уште еден, мошне силен принцип на кого се повикуваат поборниците на исламски плурализам и опозиција во исламската политичка мисла. Во фикхска (правна) конотација мезхебите се манифестација на овој принцип, а во политичка својот корен го наоѓаат во принципот на заштита на зимиите, несогласувањата околу изборот на калиф, како и несогласувањето со некои воено - тактички операции на Пратеникот. Ахмед Алибашиќ забележува дека во една верзија овој принцип е гранка на шеријатскиот институт иџтихад (интерпретација) и претставува релативно нејасен поим во исламската јуриспруденција, на чија што основа се легитимизирале различните интерпретации на исламските извори. Во другата верзија ихтилафот се смета за Божествена волјева активност во универзумот што дозволува на непослушните човечки битија да уживаат во своите животи, имоти и да го прокламираат своето (не)верување и убедување.⁴⁷⁴

Воедно, неколку аспекти на ихтилафот ја легитимизираат опозицијата и плурализмот покрај гореспоемнатите. Како што повторно сугерира Алибашиќ, прво, според Куранските одредби разликите се Божја волја и на ниту еден начин не можат да бидат елиминирани. Второ, ихтилафот во однос на иџтихадските прашања ја суспендира хисбата, односно не ја доведува во прашање како генерален исламски порив. Трето, најдобар пример за оваа пркаса е третманот на четвртиот калиф Али кон првата организирана исламска секта (група, партија) хариџиите.⁴⁷⁵ Имено калифот Али се смета дека е првиот втемелувач на исламска опозиција, односно првиот владетел што толерирал не само опозициски реакции и мислења во однос на неговите одлуки и владеење, туку и организирано делување како хариџиите, иако подоцна бил принуден да употреби сила против нивното насилно и квазиисламско делување. Имено, доста често се цитираат неколку зборови на калифот Али кои ја димнзионираат насоката на политичкиот моментум во делувањето на опозицијата и позицијата на владеечкиот етаблишмент кон нив. Четвртиот рашидун (правоверен) калиф, Али во полемиката со хариџиите вели: „Постојат три работи кои сме должни да ви ги обезбедиме: 1) Не смееме да ве спречуваме да го споменувате името на Господарот во Неговите џамии; 2) Не смееме први да ве напаѓаме; 3) Не смееме да ви го скратиме вашиот дел од феџата (пленот, добивката, заб. авт.) сè додека се борите на наша страна!“⁴⁷⁶ Поинаку изразено, тој им гарантирал дека ќе уживаат слобода на вероисповест, право на живот, имот и социјална сигурност, сè додека не користат насилни методи во своето делување. Слично треба да се забележи дека вториот рашидун калиф Омер, не дозволил да биде казнет дури ни еден човек кој го навредувал и девастирал на жаргонски вокабулар.

Неколку протагонисти на политичката опозиција и плурализмот концептот на ихтилаф го поврзуваат токму низ оваа перспектива, односно низ толкување на позициите на имамот (калифот) Али. Во таа насока Ес Серахси наведува дека ваквото тврдење на калифот Али, е доказ дека имамот, односно владетелот нема право да ги

⁴⁷⁴ Ibid, стр. 66

⁴⁷⁵ Ibid

⁴⁷⁶ Цит. сп. Ibid, стр. 67

лиши од слобода или живот своите опоненти сè додека не посегнат на вооружена борба, односно отпор, т.е. не ги пречекорат шеријатските граници (худуд). Еден од најзначајните исламски алими, имамот Ебу Ханифеј (основачот на ханефијскиот мезхеб) мошне слично, заклучува дека не е дозволено да се казнат или затворат оние кои опонираат на легитимните калифи, кои го навредуваат или јавно се закануваат дека би го ликвидирале имамот, сè додека не се впуштат во вооружена побуна и почнат да сеат терор во државата.⁴⁷⁷

Може да се заклучи, како што добро посочува Таха Џабир Ал Алвани, дека на основа на принципот на несогласување (ихтилаф) различни мислителци оправдувале различен вид опозиција (структурна, неструктурна, опозиција во рамки на улемата, опозиција во рамки на принципот на договорање – шура итн). Причина за таквиот став е што не се согласуваат околу лимитот на легитимните и според тоа прифатливи разлики во мислењата. Некои автори ихтилафот го гледаат како нужно зло и чувствуваат неудобност кон таквата појава. Другата група го третира ихтилафот како Божји дар, па оттука и извор на флексибилност и богатство на шеријатот.⁴⁷⁸ Така на пример Исмаел Бедеви не би дозволувал никаква расправа откако одлуката би се донела, основачот пак на Муслиманското братство Хасан Ал Бана и покрај позитивното гледање на принципот на ихтилаф прокламира укинување на политичките партии (од причина што неговата визија за етаблирање на шеријатот не познава политички партии од западен вид), додека Мухамед Хашим Камали поаѓајќи од начелото дека одлуката на имамот е конечна и обврзувачка (од многуте претходни во расправата), тврди дека одговорност на религијскиот и политичкиот авторитет е да стави точка на несогласувањата по дадените прашања.⁴⁷⁹

4.4. РАЗЛИЧНОСТИТЕ И ТОЛЕРАНЦИЈАТА КАЈ ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ И ИСЛАМСКИТЕ ПАРТИИ

Толеранцијата и прифаќањето на културолошките разлики во едно општество често се третираат како есенцијален аспект при етаблирањето, како и појдовна основа за изградба на демократско општество и власт која би имале кредибилитет и во политиколошката наука би имала третман на легитимна и демократска. Ваквото прашање се поставува за нужно и круцијално и поради фактот што евидентен голем број муслимански земји во својата демографска структура се етничко, интер и интра религиозно хетереогени. Египетското, алжирското, туниското, ирачкото, либанското, пакистанското општествено кредо се еклатантен пример за мултиетничката, мултиконфесионалната и мултирелигиската структура во исламските земји. Оттука прашањето за различностите и толеранцијата има двојна димензија. Од една страна се поставува прашањето за корелацијата помеѓу диферентните исламски деноминации. Од друга страна посебен акцент е нагласен на односот кон немуслиманите, нивната

⁴⁷⁷ Цит. сп. Ibid, стр. 69

⁴⁷⁸ Taha Jabir al-Alwani. *The Ethics of Disagreement in Islam*. Translated by Abdul Wahid Hamid. Herndon VA: The International Institute of Islamic Thought. 1994. стр. 18-19

⁴⁷⁹ Наведено според Ahmed Alibašić. op. cit. 1999. стр. 70

правна и политичка положба, како и заложбите за нивна интеграција и/или сегрегација во исламските општества. Исламските партии доста често го менуваа својот став кон вторава категорија, додека кон првата беше исклучително тешко да се процени нивната амбивалентност или беневоленост од причина што и самите исламски партии припаѓаа на различни исламски деноминации, мезхеби и уверувања. На пример либанскиот Хезболах како шиитска партија од крајно антагонистички започна со етапно кооперативен пристап со сунитските движења, египетското Муслиманско братство од првичното предвидување за сегрегација и посебни законски прописи за немуслиманите го промени курсот кон нивна интеграција. Како што забележавме и во претходната глава (Табелата 3) дури 23 исламски партиски платформи предвидуваат нивна целосна еднаквост, а само 3 предвидуваат сепарирана еднаквост.

Толеранцијата како што забележува Гудрун Крамер опфаќа широк спектар на позиции, од толеранција на другиот и почитување на неговите верувања и практики, до целосно признавање на таквите верувања и практики како валоритетни и легитимни. Оттука арапскиот (исламскиот) концепт на толеранција (тасамух) не прави разлика помеѓу толеранција од едниот или другиот споменат вид. Како таква таа може да биде базирана на прагматични услови и да креира контингент на одредени услови, што значи дека има отповиклив карактер. Според исламистичките автори и активисти како Гануши, таа може да биде израз на филозофска рефлексивност на неможност целосно да се дојде до вистината. Оттука кај првиот дискурс на толеранција таа не предвидува посебен правен и политички ангажман, додека пак вториот признавањето на нивната легитимност и валоризација на општествен план, незамислива е без такви правни и политички ангажирања.⁴⁸⁰ Исламската политичка историја изобилува со вакви примери, додека пак платформите на исламските партии како што веќе забележавме може да бидат индолентни кон тоа прашање, да вклучуваат целосна или сепарирана еднаквост.

Исламските политички теоретичари наведуваат корпус на права што немуслиманите ги уживаат во исламска држава низ призма на шеријатот како извор и оптимален модел на правен поредок. За исламските политички и партиски активисти шеријатот како свет животен и политички образец, нуди и третман и модул на односи кон немуслиманите како во меѓусебните приватни односи, статусот во државата и нивните права и слободи, како и обврските што муслиманските власти ги имаат кон нив. Во тој правец исламскиот теоретичар Салих бин Хусејн Ел-Ајид забележува дека Исламскиот Шеријат не ги зацрта и одредил само правата на муслиманите, туку напротив она што посебно го одликува е токму одредувањето на општите права на кои соучествуваат како муслиманите, така и немуслиманите, што според него, не е забележано во ниту една друга религија или политичка идеологија.⁴⁸¹ Оттука како серија права што ја афирмираат толеранцијата и почитувањето на различноста како легитимен општествено политички факт и состојба, Ел-Ајид ги наведува должното почитување кон нив како човечки единки, слободата на вероисповест, слободата на спроведување на сопствените (религиозни) закони, правото на праведен однос, правото

⁴⁸⁰ Gudrun Krämer. op. cit.. 2015. стр. 179-180

⁴⁸¹ Салих бин Хусејн Ел-Ајид. *Правата на немуслиманите во земјите со исламски уставен поредок*. Прев. Хусеин Адеми. Скопје: Логос-а. 2006. стр. 21

на непролевање крв, неотуѓување на имот и чување на честа, право на помош и воен пакт при агресија, како и правото на убав однос од страна на муслиманите и општествена рамноправност.⁴⁸² Нешто сличен корпус на права наведува и Ахмед Алибашиќ потенцирајќи дека исламскиот политички систем афирмира неколку елементарни права за различните меѓу кои се вбројуваат: исти права и должности, заштита од надворешна агресија и внатрешна неправда, социјална правда и заштита, заштита на имотот, слободата на вероисповест и заштита на верските објекти, слободата на движење и правото на професионално занимање, учество во јавните служби и власт (освен политички функции како шеф на држава и претставник во меѓународни односи и калиф – водич на муслиманите), правна автономија и забрана за колективно казнување.⁴⁸³

Целокупните односи помеѓу муслиманите и немуслиманите (ехлу-зиме, заштитници) имаат значење на меѓусебен мировен договор што на немуслиманите им гарантира сигурна безбедност и како што нотира Ел-Ајид потенцира дека таквите ја уживаат гаранцијата на Пратеникот Мухамед (за време на Неговиот живот) и после него гаранцијата на муслиманите со кои имаат склучено неограничен договор за мир и безбедност.⁴⁸⁴

Следствено, општествениот и религискиот дискурс на толеранција и признавање на различностите имаат курански, хадиски и историски фундаменти. Тука ќе споменеме само некои од нив, а во продолжение ќе се фокусираме на три аспекти што ги детерминираат различноста и толеранцијата во исламскиот политички наратив: слободата на вероисповест и забраната за присилба, односот кон немуслиманите (кафири – праведниот третман, учество во политичкиот и јавниот живот и правната автономија), како и обврската за заштита (зимии). Во веќе споменатиот 13 ает од Сурата Ел-Хуџурат (Соби) Возвишениот вели: „О луѓе, Ние ве создадовме навистина од еден маж и една жена, па Ние одредивме да бидете народи и племиња за да се запознавате. Најблагодорниот кај Аллах секако е најбогобојазливиот. Аллах навистина е Зналец и Известен.“, како и 46 ает од сурата Ел-Анкебут (Пајажина): „И со следбениците на Книгата расправајте на најубав начин, но не и со насилниците меѓу нив. И кажи: ’Веруваме во она што ни се објавува и она што е објавено. И нашиот и вашиот Бог е еден, ние сме му само Нему покорни.’“⁴⁸⁵ Значителна димензија на вака одредените аети имаат и хадисите кои ги изнесуваат ставовите на Пратеникот кој вели: „Луѓе, Вашиот Господар е Еден. Вашиот отец е еден. Навистина, арапите немаат никаква предност над неарапите, ниту пак неарапите над арапите, ниту црвениот над црниот, ниту пак црниот над црвениот, освен по богобојазливост! Дали ве известив?!“⁴⁸⁶ Во значаен историски контекст треба да се спомене и писмото на првиот рашидун калиф Абу Бакар до жителите на Нерџан во кое истакнува дека истите се заштитени како и нивната земја, народ, имот, деца, робови, отсутни, присутни,

⁴⁸² Исто така, стр. 22-89

⁴⁸³ Ahmed Alibašić. “Mjesto za druge u Islamu” U *Savremne muslimanske dileme: Pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, ekstremizam, terorizam*. Pired. Ahmed Alibašić i Muhamed Jusić. Izdanje 3. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2015. стр. 34-45

⁴⁸⁴ Салих бин Хусејн Ел-Ајид. op. cit. 2006. стр. 16

⁴⁸⁵ Достапно на Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/index.html>

⁴⁸⁶ Цит. сп. Салих бин Хусејн Ел-Ајид. op. cit. 2006. стр. 23

свештеници, монаси, трговци и сите што се наоѓаат под нивна управа без оглед на нивната бројност, а нема да бидат оштетени, ниту пак нешто намерно ќе им се отежнува.⁴⁸⁷

А) Слобода на вероисповест и забрана за присилба (Ла икрах фи ал дин)

Исламот како религија, па оттука и политичкиот ислам како идеолошка манифестација на една религиоско убедување не ги принудува немуслиманите на негово прифаќање, иако должност е на секој муслиманин да повикува во ислам. Тука се значајни два моменти од историски и концептуално политички аспект. Првиот е концептот на цизијата и вториот е забраната на присилба (Ла икрах ал дин). На првата категорија ќе се осврнеме подетално кога ќе говориме за обврската за заштита на зимиите (немуслиманите под заштита). Претходно неопходно е да се забележат некои идеолошки манифестации на слободата на вероисповест.

Во исламската политичка и правна мисла се споменува дека покрај заштитата на животот и имотот, слободата на вероисповест и практикување на религијата е гарантирано право во исламскиот правен и политички поредок. Како есенцијална религиоско – политичка база за ваквиот став се наведува 108 ает од Куранската сура Ел-Енам (Добиток) во која се вели: „Не навредувај ги оние кои покрај на Аллах им се молат и на други, за и тие да не го навредат Аллах неправедно и не размислувајќи што зборуваат. Како на овие, така и на секој народ постапките нивни им ги разубавуваме. Тие на крајот, на Господарот ќе му се вратат, па Тој ќе ги извести за она што го работеле.“ Од немуслиманите се очекува исто така сензитивност кон муслиманските сочувства. Помеѓу друго се забележува и дека исламските правници се сложни дека на евреите не смее да им се забранува да не работат во сабота, како ни на христијаните во недела, доколку според нивните убедувања ценат дека тоа е забрането, а втемелено со зборовиот на Пратеникот Мухамед кој вели: „Само вам евреите, не ви е дозволено да работите во сабота.“⁴⁸⁸ Воедно, како најзначаен извор на манифестација на слободата на вероисповест како човеков избор се и неколкуте Курански аети кои имаат практична реализација низ серија историски настани, а кои служат како мотив во легитимизација на односот кон немуслиманите на современите исламски партии. Во тој контекст 62 ает од Сурата Јунус нотира: „Кога Господарот твој би сакал, тогаш сите на земјата би верувале. Зарем ти ќе ги присилиш луѓето да бидат верници?“; додека пак во 11 Сура Худ во 118-119 ает се говори: „А Господарот твој да сакаше, сите следбеници на една вера ќе ги направеше. Меѓутоа тие секогаш во верувањата ќе се разидинуваат, освен оние на кои Господарот твој ќе им се смилува.“; како и 109 сура Ел-Кафирун (Неверници) аетите од 1 до 6 потенцираат: „Кажи: ‘О неверници! Јас не го обожавам она што вие го обожавате, а вие не го обожавате она што јас го обожавам, а и јас не го обожавам она што вие го обожавате. Вам – верата ваша, а мене – мојата вера!’“⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Цит. сп. Исто така, стр. 17

⁴⁸⁸ Наведено според Ahmed Alibašić. op. cit. 2015. стр. 39

⁴⁸⁹ Достапно на Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/index.html>

Интересен е куранскиот наратив и во констелација на парадигмата што не само што на немуслиманите им ја одобрил слободата на вероисповест, туку им дозволил и практикување на нивните верски манифестации и пароли, како и објектите за таквите активности. Сурата Ел-Хаџ во 40 ает ја носи следнава Божја порака: „...Кога Аллах не би ги спречувал луѓето едни со други, ќе беа срушени манастирите, и црквите, и синагогите и џамиите во кои многу се споменува името Аллахово. И Аллах сигурно не ќе му помогне на оној кој не го помага Аллаха. Аллах навистина е Моќен и Силен!“⁴⁹⁰

Од историско политичка перспектива, со која се изразува своевидна алузија на протагонистите на политичкиот ислам, вреди да се забележи и следниов факт. Политичкиот идол на сунитската селатиска и весатиска гранка на политичкиот ислам, коишто често пати себе си се декларираат за наследници на исламскиот лав, вториот рашидун калиф Омер ибн Хатаб по освојувањето на Ил’ја во своето писмо кон жителите на градот пишува:

„Ова е она што Аллаховиот роб Омер, владетелот на правоверните им го дава на жителите на Ил’ја: Им гарантира сигурност за нив, за нивните болни и здрави, за нивните имоти, цркви, крстови и сè останато. Црквите нема да бидат претворани во живеалишта, нема да бидат срушени, нема да се одзема од нивниот имот, ниту пак од нивниот двор, нема да се срушат крстовите, и ништо од нивниот имот нема да биде одземено. Нема да се присилуваат на напуштање на нивната вера и на ниеден од нив нема неправедно да му се наштети.“⁴⁹¹

Коментирајќи ги ваквите факти и политички парадигми Ел-Ајид тврди дека таквите договори, односно пракса станала секојдневен обичај и навистина се почитувале нивните верувања обреди и обичаи. Оттука, забрането е да се врши присилба во смисла на прифаќање на исламската религија, но токму таквата слобода извршила големо влијание, бидејќи тие никогаш претходно не биле навикнати на такво однесување, дури и од нивните челници и лидери.⁴⁹² Меѓутоа треба да се спомене и дека за мнозинството исламски експерти (освен за маликискиот Ибн Казим) од првите неколку векови на исламската историја е забрането изградба на нови цркви во насилно освоените (анветен) земји, иако доста често таквите децизии и не биле почитувани.⁴⁹³

Забраната за присилба (Ла икрах фи ал дин) важи не само како праксеолошка полезност, туку и како аксиолошки императив во исламскиот политички спектар. Основата за таквиот моментум се наоѓа во концептот на слобода на вероисповест, односно како што наведува Хувејди, ако Бог одлучил да нема присилување во верата, логично не смее да има присилување и кон овоземските работи.⁴⁹⁴ Оттука забраната за присилба има не само религиско – конфесионален, туку и изразито политички карактер. Додека пак, како супстанца на плурализмот и толеранцијата се наведува и

⁴⁹⁰ Куран, сура 22 - Ел Хаџ: 40. Достапно на: Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#22:0>

⁴⁹¹ Цит. сп. Салих бин Хусејн Ел-Ајид. *op. cit.* 2006. стр. 40

⁴⁹² Исто така

⁴⁹³ Ahmed Alibašić. *op. cit.* 2015. стр. 40

⁴⁹⁴ Цит. сп. Ahmed Alibašić. *op. cit.* 1999. стр. 71

256 Куранскиот ает од Сурата Ел Бекара (Крава) кој потенцира: „Не е дозволено присилно наметнување на верата! Правиот пат јасно се разликува од секоја заблуда.“⁴⁹⁵ Конечно, иако правилото е консензуално во однос на забраната за присилба, сепак муслиманскиот владетел од Ајубидската динстија во Египет Менсур Калаван ги присилил немуслиманите во 680 година по хиџра, да го примат исламот. Исламските експерти и кадии (со денешен вокабулар исламските политички протагонисти) по шест месеци се побуниле и на конгресот во Каиро одлучиле дека тие приматели на ислам се присилени, нивниот ислам не е валиден и треба да се вратат во нивната вера, па многумина и се вратиле.⁴⁹⁶ Муслиманското братство во Египет се повикува на овој случај апологизирајќи ја својата позиција на слободата на практикување на верата.

Б) Односот кон немуслиманите (Кафири)

Релациите со немуслиманите, аксиолошки во една хипотетички димензионирана исламска држава, односно земја во која применлив е шеријатот како регулатор на општествените и политичките односи, имаат посебен третман и фокусиран акцент на нивна регулација. Немуслиманите во исламскиот религиски и секако политички дискурс имаат статус на неверници (кафири), од причина што не го прифаќаат Пратеникот Мухамед како последен Аллахов пејгамбер (ресулах). Тука се диференцираат два типа: ел китабии (народи од Книгата, односно евреји и христијани, бидејќи имаат заеднички Пратеници со исламот, на коишто исто така им е дадена света книга – Талмудот и Библијата) и мушрици (идеопоклонници и политеисти). Првите имаат привилегиран третман во религискиот наратив, за разлика од вторите во рамки на светогледот и монотеистичката (теухидска) блискост.

Политичкиот ислам од аксиолошка призма, се повикува токму на тие елементи. Додека исламските партии, како што нотиравме претходно, може да имаат резервиран став, односно истиот да не го експонираат во своите платформи, или пак да се прилагодат на акутелниот политички амбиент или услови, аксиолошката сфера на теоретско и идеолошко рамниште кон ова прашање како манифестација на различностите и толеранцијата има дефиниран пристап. Иницијалната детерминација која што начелно ја одредува таквата корелација е 60 – тата Куранската Сура Ел Мумтехина (Проверена) во 8-миот ает кој предвидува: „Аллах не ви забранува, во однос на оние кои не се борат против вас и верата, и кои не ве протеруваат од домовите ваши да им правите добро и да бидете во рамнотежен однос. Аллах навистина ги сака оние кои имаат рамнотежен однос!“⁴⁹⁷ Од друга страна концептот на универзалната правда кон немуслиманите, дури и кон оние со антагонистички корелатив е загарантиран и со Куранскиот ает 8 од сурата Ел Маида (Софра): „...И омразата кон

⁴⁹⁵ Куран, Сура 2 Ел Бекара (Крава): 256. Достапно на Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#2:0>

⁴⁹⁶ Наведено според Салих бин Хусејн Ел-Ајид. *op. cit.* 2006. стр. 38

⁴⁹⁷ Куран, Сура 60 Ел Мумтехина (Проверена): 8. Достапно на Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#60:0>

еден народ нека не ве натера да бидете неправедни. Бидете праведни. Праведноста е поблиску до богобојазливоста. Плашете се од Аллах. Аллах е известен за она што го работите!“⁴⁹⁸ Во продолжение да ги согледаме и преостанатите две најзначајни компоненти за политичкиот систем во муслиманско - немуслиманските односи како израз на толеранцијата и различностите во исламскиот аксиолошко политички спектар.

* *Правото на правна автономија (слобода на спроведување сопствени закони).* Современото и класичното исламско право како дисциплина и политичкиот ислам како изразена артикулирана манифестација на истото во модерните муслимански општества, на теоретско ниво како што посочува Алибашиќ, државите ги третира како религиозни федерации, наместо како територијални и/или административно - територијални заедници. Така на пример немуслиманите се ослободени од плаќање зекат (религиозен данок), не се обврзани да служат војска (под услов да платат цизија – данок на заштита како компензација за нивната милитарна апстиненција), а немуслиманите не може да бидат судии во специфично шеријатски судови (на пример во брачното и наследното право).⁴⁹⁹ Од друга страна пак на немуслиманите е дозволено им е да го применуваат нивното (верско) право во однос на семејните односи (бракот и венчавката, разводот, наследството итн). Она што е уште позначајно во сефрата на кривичното право исламските експерти зазедоа став дека над немуслиманите нема да се спроведуваат казни освен за оние сегменти кои се сметаат дека се забранети и во нивната религија, како на пример крадењето и блудот, но тие нема да бидат санкционирани за оние работи кои во нивната вера се дозволени, како пиењето алкохол и јадењето свинско месо. Покрај тоа немуслиманите имаа(т) право и на сопствени судии.⁵⁰⁰ Во тој контекст Адам Мец сведочи дека историјата е полна со такви случаи (во Шпанија, Отоманската империја, Египет и Сирија), при што потенцира дека исламскиот шеријат се однесува само на муслиманите, а немуслиманските свештеници кои се јавуваат како судии не само во семејното и наследното право, оставија сериозен број списи и предмети и од кривично - правна материја во тесна корелација со христијанството.⁵⁰¹ Истовремено, без интенција за глорификација на исламското минато, треба да се забележи дека и познатите критичари и антагонисти кон политичкиот ислам Бернар Луис и Ели Кедури посочуваат дека преминот од отоманскиот милет систем (правна автономија за немуслиманите), каде што немуслиманите биле формално - правно во подредена положба, кон национални држави (во муслиманскиот свет) во која сите граѓани се еднакви пред законот претставува чекор напред во поглед на правата на немуслиманите.⁵⁰² Оттука Ел-Ајид заклучува дека е јасно што ваков тип на толеранција не е забележан во ниту една друга политичка идеологија или религија, која генерално цели кон културолошка или религиозна асимијација на различниот.⁵⁰³

⁴⁹⁸ Исто така, Сура 5 Ел Маида (Софра): 8 Достапно на Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#5:0>

⁴⁹⁹ Ahmed Alibašić. op. cit. 2015. стр. 43

⁵⁰⁰ Салих бин Хусејн Ел-Ајид. op. cit. 2006. стр. 50

⁵⁰¹ Цит. сп. Исто така. стр. 51

⁵⁰² Наведено според Ahmed Alibašić. op. cit. 2015. стр. 32

⁵⁰³ Салих бин Хусејн Ел-Ајид. op. cit. 2006. стр. 51

* *Правото на учество во власта и јавните служби.* Аксиолошкиот опус на политичкиот ислам ја диференцира категоријата на власта на параметри што ги фузираат духовното и световното, претставништвото и администрирањето. Во првите две категории немуслиманите не можат да учествуваат, односно не можат да бидат калифи, ел мукмини (водачи на правоверните и регулатори на верските прашања), но ни врховни команданти во војската бидејќи истиот се третира како прв муџахид (борец на Аллаховиот пат). Но историјата сведочи дека немуслиманите во бројните исламски држави можеле да стигнат до позиција министер (везир ал-танфид) и претседател на големиот совет – премиер, втора позиција до калифот (голем везир ал-тафид). Оттука Ахмед Алибашиќ со право забележува дека исламскиот систем, а ние би додале политичкиот ислам и исламските партии, не се разликуваат од англискиот во тој дел (па следствено и ториевците) кои предвидуваат монархот (кралот односно кралицата) да бидат поглавари и на англиканската црква.⁵⁰⁴

В) Обврска за заштита (Зимии)

Последнава статусна инстанца има повеќе историско - церемонијална и политичко традиционална нормираност, отколку реална современа и правна позиционираност. Сепак слично како и претходниот корпус наоѓа примена во иднетификацијата на аксиолошката матрица на идентификување на демократските елементи на политичкиот ислам, а особено во аспектот на различностите и толеранцијата. Така, според куранските, хадиските и општите шеријатски прописи, немуслиманите покрај статус на неверници (ќафири), имаат и правен статус на зимии (оние кои се заштитени). За да биде исполнет овој услов немуслиманите имаат обврска да плаќаат џизија (компензационен данок за заштита од страна на муслиманите и нивна необлигаторност кон воените активности).

Основно, првенствено и незаобиколно право на немуслиманите – зимии, во така етаблираната исламско – ќафирска спогодба е муслиманската обврска за нивна заштита. Обврската за заштита опфаќа две категории. Прво, правото на заштита од внатрешна неправда, за којашто накратко веќе и споменавме во претходниот дел; и второ, правото на заштита од надворешна агресија и непријателство насочено директно кон нив.

Првиот елемент својата фундираност во етичка, идеолошка и религиозна должност ја наоѓа во два хадиси на Пратеникот Мухамед во кој се вели: „За тој што ќе му наесе неправда на зимијата, или го поткраднува, или го оптеретува со она што не може да го поднесе, или одземе нешто против негова волја, јас ќе сведочам против него на Судниот ден..“, како и: „На оној што му нанесе неправда на штитеникот (зимијата) или намерно го задолжува со она што не може да го поднесе, јас сум му негов противник!“⁵⁰⁵ Честа, имотот, угледот, физичкиот интегритет и животот се логични консеквенции на вака поставената обврска за заштита. Така на пример Ел

⁵⁰⁴ Ahmed Alibašić. op. cit. 2015. str. 42

⁵⁰⁵ Цит. сп. Салих бин Хусејн Ел-Ајид. op. cit. 2006. стр. 59, 64

Карадави, како претставник на ханабелискиот мезхеб (кој како што веќе споменавме се смета за најконзервативна исламска правна школа) смета дека обврска на имамите е да ги чуваат немуслиманите под договор (зимиите), да ги спречуваат оние што ги вознемируваат, да ги ослободуваат од заробеништво и да ги одвраќаат оние кои им посакуваат непријатности, па дури и целото место каде се нападнати да биде немуслиманско, со образложение дека склучениот договор е траен, па исламската власт има исти обврски кон нив, како и кон муслиманите. Маликискиот експерт Ел Ќарафи забележува дека Ибн Хазам рекол: „Кога некој од немуслиманите под заштита ќе биде нападна од дару-харб (непријателски, неисламски територии), нашата обврска е со оружје да излеземе и да ги браниме, па дури и да погинеме во таа одбрана, затоа што нивното предавање е прекршување на меѓусебниот ни договор“.⁵⁰⁶

Правото на воена заштита од надворешна агресија на немуслиманите има многу силна димензија особено во надворешно - политичките односи. Тоа подразбира неколку принципи. Прво, немуслиманите не може да бидат предмет на воено и политичко тргување, со надворешниот непријател. Второ, немуслиманите не може да бидат внатрешно користени како жив штит или посебни воени тактики кои би подразбирале цивилни жртви поради нивната диферентна религиозна припадност. Трето, немуслиманите не може да бидат присилени да учествуваат во воените дејствија (доколку плаќаат дизија), но сепак уживаат привилегија на воена заштита исто како и муслиманите, а одредени автори како Ибн Абадин сметаат дека дури и имаат првенство при заштитата.

Серија моменти ја манифестираат ваквата сумирана концепција. Така на приемр за време на татарската окупација на Шам (Сирија), Ибн Тејми не прифатил ослободување само на муслиманските заробеници туку инсистирал да бидат ослободени и евреите и христијаните. Следствено се вбројуваат и рашидун калифот Омер кој инсистирал неговиот намесник да спречи неправда и грабеж над немуслиманите, калифот Али кој на неговиот даночен службеник му заповедал пристојно да се однесува при наплатата со немуслиманот и да не дозволи никаква штета, а доколку такво нешто се случело истиот ќе бил разрешен од положбата (покрај казната од Аллах).⁵⁰⁷ Конечно, неправдата и насилието кон зимиите, како што истакнува Ел Ајид, е грев со големи последици, па поради тоа одржувањето на договорот со нив е една од поважните работи за владетелот на исламската држава, кој меѓу другото е должен и да ги контролира своите намесници и локални административци во воздржување од истата. Нанесувањето неправда кон зимиите Пратеникот Мухамед ја споредува со неправда сторена кон Него и кон Возвишениот Аллах, бидејќи во еден веродостоен хадис, пејгамберот вели: „Кој ќе вознемири немуслиманин под наша заштита, со тоа мене ме вознемирил, а кој мене ме вознемирува, го вознемирува и Аллах!“⁵⁰⁸

⁵⁰⁶ Наведено според Ahmed Alibašić. op. cit. 2015. стр. 34-35

⁵⁰⁷ Исто така

⁵⁰⁸ Салих бин Хусејн Ел-Ајид. op. cit. 2006. стр. 79

4.5. ОПОЗИТНИ ЕЛЕМЕНТИ НА ДЕМОКРАТСКИТЕ НАЧЕЛА

Квантумот на недемократски елементи според стандардизираната и општо прифатена лепеза на демократски аксиолошки ориентации и начела може многу лесно да ја прикрие генералната демократска тенденција или индолентност кон самиот демократски процес, па дури да ги протежира истите претставувајќи една цела идеологија како недемократска. Академскиот дискурс и деонтологија ја налага неопходноста да се посочат одредени категории кои би имале фрагилен третман кон демократската ориентација, разбрана низ современо перцепирање.

Во контекст на престојниве излагања ние ќе се фокусираме на неколку категории кои ја имаат во себе содржината на валоризација, имплементација или дискутабилност во однос на моментумот на современите аспекти на демократско структурирање. Конкретизирано, опозитните елементи од аксиолошкиот дискурс на политичкиот ислам кон демократските начела се своевиден исклучок на неколку принципи кои во корпусот на демократски начела имаат етернизиран статус, а се однесуваат на: а) Слободата на говор и јавно изразување на мислата; б) Религиската слобода, односно слободното избирање и напуштање на верските убедувања и уверувања; в) Гаранцијата на човековиот физичкиот интегритет и забраната за смртна пресуда во кривичниот домен. Дистинктивните аксиолошки параметри од ваков тип имаат секако начелно морална, но исто така и легална (фикска) димензија. Едно од круцијалните причини и потреби зошто тука ги стипулираме опозитните начела на демократските принципи е можноста од нивно трансполирање во законските системи на муслиманските држави по евентуалното доаѓање на власт на исламските партии.

Тука со право треба да се нагласи тврдењето на Мухамед Хашим Камали кој нотира дека е можно владата или оние кои се наоѓаат задолжени за јвните работи (вклучително и легислативните тела – мецлисите) да ги конвертираат моралните учења на исламот во законски прописи ако проценат дека тоа е во интерес на заедницата.⁵⁰⁹ Ахмед Алибашиќ коментирајќи го ваквиот можен епилог потенцира дека ова тврдење без оглед на неговата коректност е од есенцијално значење, особено поради важноста и опасноста исламската влада која често се гледа како „минимална“ (според Шамс и Фикрија), да се претвори во тоталитарна, бидејќи речиси не постои никаков морален животен аспект што исламските учења не го допираат. Според тоа, кога туниската, сириската, ирачката и малезиската влада го кодифицираа правото на полигамија со судска дозвола, она што всушност го направија беше конверзија на моралната опомена во позитивен правен институт што го спороведуваат судовите.⁵¹⁰ Колку и да се обидува да се апстрахира ваквото кредо сепак дури и „либералниот“ исламски теоретичар Фахти Осман тврди дека некои фиксски исламски одредби треба да се трансполираат во легалниот поредок на државите од муслиманска провиниенција. Така, тој смета дека законите треба да се издаваат само за оние категории кои бараат обврзувачка

⁵⁰⁹ Mohammad Hashim Kamali. *Freedom of Expression in Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society. 1997. стр. 117

⁵¹⁰ Ahmed Alibašić. op. cit. 1999. стр. 53

формулација и санкција, бидејќи луѓето треба да се остават во принцип на нивните сопствени морални одговорности и индивидуална дискреција.⁵¹¹

Ваквите тврдења сепак би можеле да бидат прифатени само доколку се резонира чистиот аксиолошки принцип на одредени автори од една страна, а од друга страна доколку се има предвид единствено весатиската (умерено-неотрадиционалната) гранка на политичкиот ислам. Имајќи го предвид нашиот холистички пристап во однос на аксиологијата на исламскиот политички дискурс и наратив, ние ќе ги земеме предвид опозитните елементи на демократските начела низ призма на нивно преовладувачко разбирање, а ќе истакнеме и некои размислувања на исламските активисти и партии по овие прашања.

А) Раздор и неслога (Фитнах)

Феноменот раздор и неслога (фитнах) има неколкукратно значење во исламската фикска мисла, а политичкиот ислам може да го апсолвира од двоен аспект. Прво, да се лимитира правото на опонирање кон владеечката елита со цел да не се предизвика раздор, тензии и нереди. Второ, токму за да се избегне раздорот и неединството против тиранската влада се повикува на експресија на убедувањата и антиисламските однесувања на неправедните владетели. Мухамед Хашим Камали забележува дека поимот фитнах го содржи следново значење: искушение, осуда, погрешно упатство, заведување, фасцинација, омаловажување, мачење и расправи.⁵¹² Од таквиот дискурс концептот на фитнахта се оденсува првенствено на групи и опозиција чиешто делување би можело да се оквалификува како насилно или во иднина би имало насилни и раздорни димензии, кои би го подривале исламскиот поредок. Политичкиот ислам, од било која провиниенција доста често реферира на шесте големи фитхни во исламската историја и тоа: Првата фитнах (656 – 661 година) војна за наследството на Рашидун калифатот помеѓу Али и Емевиите (Аиша); Втората фитнах (683 – 692 година) војна помеѓу Емевиите и Ибн Ал Зубеир; Третата фитнах (744 – 750 година) Емевиската граѓанска војна и абасидската револуција; Четвртата фитнах (811 – 827 година) граѓанската војна помеѓу калифите Ал Амин и Ал Мамун, како и серија регионални конфликти: Петтата фитнах (865 – 866 година) помеѓу калифите Ал Мутаз и Ал Мустаин; и Фитнатата Ал-Андалуз (1009-1031 година) во Калифатот на Кордоба. Пластифицирано, пежоративно и со жаргонски политички вокабулар ова може да се протолкува дека секое политичко делување по проценка на исламската власт може да биде санкционирано со цел да се избегне фитнах од природа како гореспоменатата.

Прашањето на фитнахта е мошне комплексно, па слично Еспозито и Вол коментираат дека во современиот политички наратив може да се користи како инструмент да се запре делувањето на опозицијата, но исто така и можност да се

⁵¹¹ Цит. сп. Ibid

⁵¹² Mohammad Hashim Kamali. op. cit. 1997. стр. 190-194

ограничат владетелите.⁵¹³ Речиси на идентични позиции е и Алибашиќ кој издвојува два особено значајни моменти во однос на поставеноста на феноменот фитнах кон опозитните демократски елементи, односно негативните докази во однос на правото на политичка опозиција. Значајни се две фикхски (правни) квалификации на фитнахта, односно работа во опозициони директиви *vis-à-vis* валидноста на опозицијата како концепт. Така од една страна фитнахта може да се дефинира како заводлив говор и дела кои ја напаѓаат легитимноста на легалната влада, со цел да се загрози нормалниот поредок во општеството, а од друга страна Куранот ја користи за да изрази одбивање, гушење на правото, односно слободата на практикување на верата. Фитнахта е осудена и во двата случаи, иако во ниту еден не е предвидена изрична санкција за нејзино поттикнување. Оттука Алибашиќ заклучува дека според едната страна опозицијата (политичкото делување против власта) е фитнах, па треба да се потисне, а според другата опција политичкото делување и опозицијата може да се легитимизира во форма на цихад (религиозна должност) против фитнахта (раздорот, неслогата) на угнетувачката власт. Историски муслиманските власти настојувале да го апострофираат првото значење за да ги зацврстат недемократските методи на владеење, додека пак Куранот повеќе го нагласува второто значење. Оттука колку е послаба целокупната политичка клима и поредокот во целина, толку повеќе се повикува на фитнах.⁵¹⁴ За илустрација, противниците на политичкиот ислам, односно на алжирскиот Фронт на исламскиот спас и водачите Абаси Медани и Али Белхаџ, во 90' тите години на минатиот век ги квалификуваа истите како внесувачи на фитнах, компарирајќи ги повеќе со Ленин и Робеспјер, отколку со Маварди и Ал-Ашари.⁵¹⁵ Но исто така и ФИС го обвинуваше режимот на Бенџедид и војската за фитнах. Конечно, куранските аети кои во исламските политички кругови циркулираа околу фитнахта се 217 од Сурата Ел Бекара (Крава) каде се вели: „...Одвркањето од Аллаховиот пат, неверувањето во Него и протерувањето на жителите од Месџидул-Харам...кај Аллах е погоем грев. Фитнахта (сплеткарењето, раздорот, идеопоклонството) е поголем грев од убиството!..“, како и 193 ает од истата сура: „И борете се против нив додека не исчезне фитнахта (сплеткарењето) и додека верата Аллахова не биде слободна, а ако престанат па престанува и непријателството, освен кон зулумџарите.“⁵¹⁶

Б) Бласфемија (Себулах)

За разлика од претходниот феномен кој има еластична и широко интерпретирачка димензија, која во секој случај остава големи можности за политичка манипулација и потиснување на демократските принципи во општеството, феноменот на бласфемија (себулах) има изразито покатегоричен и постриктен ракурс.

⁵¹³ John. L. Esposito and John O. Voll. op. cit. 1996. стр. 43

⁵¹⁴ Ahmed Alibašić. op. cit. 1999. стр. 81

⁵¹⁵ Lahouari Addi. "Political Islam and Democracy: the case of Algeria" In *Democracy's Victory and Crisis*. New York: Cambridge University Press. 1997. стр. 109

⁵¹⁶ Куран, Сура 2 Ел Бекара (Крава): 217. Достапно на Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#2:0>

Исламскиот првенец на кој често се повикуваат исламските политички организации, Ибн Тејмиј смета дека ова прашање е еден од најголемите гревови, кој треба да биде санкциониран со смртна казна.⁵¹⁷ Од друга страна, некои современи исламски политички протагонисти, како тунискиот Рашид Гануши и суданскиот Хасан Ел Тураби сметаат дека треба да се има поблаг пристап кон ова прашање. Така, последниот по повод убиството на суданскиот дисидент Махмуд Таха, цени дека ни апостазата, како ни бласфемјата (себулах) не треба да имаат смртни последици (иако првично ја поддржуваа неговата ликвидација), за разлика од вооружената побуна и предизвикувањето фитнах. Тој тврди дека Пратеникот Мухамед никого не осудил на смрт, иако многумина вербално го навредувале и се обидувале да го дискредитираат. Како што забележува Алибашиќ ваквите тврдења се неиздржани, бидејќи во исламската историја забележани се вакви случаи од страна на Пратеникот, иако одат доста често покрај со бласфемјата (себулах) и со воените активности. Најчесто станува збор за поети кои го исмевале Пратеникот и исламот, па ресулах наредил нивна ликвидација. Така на пример се споменуваат случаите како Ал-Ашма бин Марван која ја убил Омер Ибн Ади ал Кутчамици, Абу Ифка чијашто ликвидација ја спровел Салим Умер, како и убиствата на Ал Ашраф и Бин Хушукија. Од друга страна точен е фактот дека Ибн Сајад и Ебу Амер ер Рахид вршеле бласфемја кон исламот, но Пратеникот разговарал со нив и никогаш не наредил нивна егзекуција.⁵¹⁸

За разлика од фитнахта или апостазата (отпадништво од верата) кои можат да бидат апстрахираны поради начелото на неприсилба, според современите исламски теоретичари и политички активисти оправдување за бласфемја не постои. Разумната критика на некои исламски постулати може да биде дозволена, но во никој случај себулах (навреда на Аллах, исламот и Пратеникот), па сила не само што може туку и мора да биде употребена против ваков деликт.⁵¹⁹ Куранот начелно ја споменува бласфемјата, но без насилен респонзив. Во 4 Сура Ен Ниса (жени) во аетот 140 се вели: „За вас во Книгата е веќе објавено: Кога ќе слушнете како некој Аллаховите аети не ги признава и исмева...не седете со нив додека не навлезат во друг разговор, инаку навистина ќе бидете слични на нив. Аллах секако во цехнемот (пеколот) ќе ги збере сите: и дволичните и неверниците!“⁵²⁰ Исто така вреди да се спомене и еден хадис кој го пренесува Али Ибн Ебу Талиб: „Една еврејка го навредуваше и омаловажуваше Пратеникот. Еден човек ја задуши додека не умре. Аллаховиот Пратеник изјави дека нема да се плати надомест за нејзината крв.“⁵²¹

Познат е случајот на Саломон Ружди и неговото дело „Сатански стихови“ во кое ја доведува во прашање автентичноста на Куранот како Божја објава, говори за Мухамед како махунду – термин што христијанските мисионери го користеле за да го исмеваат Пратеникот, како и споменување на проститутки со имиња на жените на

⁵¹⁷ Наведено според Ahmed Alibašić. op. cit. 1999. стр. 79

⁵¹⁸ Ibid

⁵¹⁹ Ibid, стр. 80

⁵²⁰ Куран, Сура 4 Ен Ниса (Жени): 140. Достапно на Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#4:0>

⁵²¹ Цит сп. Center for Muslim - Jewish Engagement. *Partial Translation of Sunan Abu Dawud, Book 38*. University of Southern Carolina. May 2006. <http://cmje.usc.edu/religious-texts/hadith/abudawud/038-sat.php#038.4349>

Пратеникот, компарирајќи ја покриеноста на жените (хиџабот и никабот) со застој што се претвора во бордел итн. Политичкиот ислам, односно исламската иранска влада и ајатолахот Хомеини издаде фетва (правна децизија) за негова осуда на смрт.⁵²² Прашањето на blasfemiјата (себулах) во современ исламски наратив може да се разгледува и третира низ дискурс на границите на слободата на говорот, односно познатите полемики околу прашањето на говор на омраза и предизвикување верска нетрпеливост.

В) Апостаза (Ридах)

Отпадништвото од исламската вера, односно апостаза (ридах) како за средновековните, така и за современите исламски политички кругови се третира како сериозен престап за кој е предвидена смртна казна. Алибашиќ наведува дека исламските норми забрануваат напуштање на исламот откако доброволно ќе се пристапи кон него или доколку некој биде роден во ислам. Аналогно на тоа, никому не треба да му биде дозволено право на повикнување на рушење на Шеријатот, како и да ги повикнува граѓаните муслимани во некоја друга вера.⁵²³ Исто така Алибашиќ го третира прашањето на апостаза (ридах) како едно од клучните антидемократски начела во исламската политичка мисла, од причина што постои тенка граница, односно минимална разлика помеѓу промена на верата на некој поединец и промена на верата и неверството на власта.⁵²⁴ Тука оправдано се поставува прашањето за делувањето на неисламските партии, односно политичките субјекти или поединци кои го напуштиле исламот и кои консеквентно би можеле да тежнеат кон промена на исламскиот правен и политички корпус на норми, ориентации или делувања.

Сепак некои исламски политички активисти како суднаецот Хасан ал Тураби се противат на смртна казна за апостазата, бидејќи како што наведува за време на Пратеникот не е забележан случај случај на таква санкција. Според него: „...во времето на Пратеникот Мухамед а.с., Куранот ни споменува за оние кои веруваа, па станаа неверници итн. Мислењето и верата на тие луѓе често се менуваше како на нишалка..⁵²⁵ Сепак колку и ваквите тези да бидат оправдани низ денешен дискурс, повеќето исламски протагонисти стојат на ставот дека апостазата (ридах) е еден од најголемите гревови во исламската религија, па нивната санкција е оправдана низ исламскиот политички и правен наратив. Ваквите тврдења сепак се предмет на разидување поради одредени аети и неколку хадиси кои имплицираат и на афирмативна, но и на девастивна категоризација на апостазата. Така според 91 ает од сурата Ен Ниса (Жени) убиството за апостаза е оправдано, но условено со отворено непријателство и војување, па се истакнува: „Вие ќе наидувате на такви кои сакаат да бидат безбедни и од вас и од народот свој, па кога ќе бидат повикани кон неверство тие се враќаат кон таквата состојба! Ако тие не се тргнат од вас и не ви понудат мир и ако

⁵²² John L. Esposito. op. cit. 2001. стр. 323

⁵²³ Ahmed Alibašić. op. cit. 1999. стр. 78

⁵²⁴ Ibid

⁵²⁵ Цит. сп. Ibid

не престанат да војуваат против вас, тогаш фаќајте ги и убивајте ги каде ќе стигнете. Ние против нив ќе ви дадеме јасен доказ!“⁵²⁶ Исто така според сахих хадисите кај Бухари, четвртиот рашидун калиф Али запалил некои луѓе поради апстаза, па таа вест стигнала до познатиот исламски алим (експерт) Ибн Абас, кој рекол: „Јас да бев на негово место не би ги запалил, бидејќи Аллаховиот Пратеник рече, немој да казнуваш никого со Божја казна. Но без сомнение би ги убил бидејќи Аллаховиот Пратеник рече: ‘Ако некој (мусиманин) ја отфрли својата вера, тогаш убиј го!’“⁵²⁷ Исто така според Абдула, Аллаховиот Пратеник Мухамед а.с. рекол: „Крвта на еден муслиман кој признава дека нема друг Бог за обожавање освен Allah и дека јас сум Негов Пратеник нема да се пролее, освен во случаи на неправедно убиство, оженет човек кој врши нелегален сексуален однос и оној кој одврка од исламот (отпадник) и ги напушта муслиманите!“⁵²⁸

Од друга страна следниве хадиси и Курански аети се опозитни на претходните, односно сугерираат дека апстазата не значи смртна казнена консеквенца од страна на властите, а дозволено и е покајување и повторно враќање во ислам. Па така, од Ибн Абас се пренесува дека еден човек од енсариите го прифатил исламот, па се оддалечил и вратил во неверство (ширк). Потоа се покајал и го замолил својот народ да го праша Аллаховиот Пратеник дали е прифатено неговото каење и има ли прошка. Народот дошол до Пратеникот и го известил за таквото жалење. На тоа Пратеникот почнал да ги рецитира стиховите: „Како Allah го води народот по неверување во верување – Allah е Простувач и Милостлив“, па го прифатил неговото покајание и враќање во Ислам.⁵²⁹ Слична конотација има и Куранскиот ает 106 од Сурата Ен Нахл (пчела) каде се вели: „Оној кој не верува во Allah по неговото верување, освен ако е присилен, а срцето му е смирено со верување, ќе ја предизвика лутината Аллахова. А за оние кои исто така ќе ги исполнат градите свои со неверство има казна голема.“⁵³⁰

Во секој случај, под притисок на исламските политички кругови во некои сојузни држави во Малезија, како Келентан и Теренгану ја квалификуваат апстазата (ридах) за казниво дело за кое е предвидена смртна казна, додека пак Перак, Малака и Сабах како кривично дело со затворска казна.⁵³¹ Идентична санкција е предвидена и во Исламската република Иран (случајот на осудените 15 екс муслимани со христијанска вероисповест)⁵³², а нешто слично во Јордан во тесна корелација со Муслиманското

⁵²⁶ Куран, Сура 4 Ен Ниса (Жени): 91. Достапно на Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#4:0>

⁵²⁷ Цит сп. Center for Muslim - Jewish Engagement, op. cit. 2006 <http://cmje.usc.edu/religious-texts/hadith/bukhari/052-sbt.php#004.052.260>

⁵²⁸ Ibid, <http://cmje.usc.edu/religious-texts/hadith/bukhari/083-sbt.php#009.083.017>

⁵²⁹ Цит. сп. Sunan an-Nasa'i. *The Book of Fighting (The Prohibition of Bloodshed)*. Book 37, Hadith 103. July 2014 <https://web.archive.org/web/20180115001645/https://sunnah.com/nasai/37/103>

⁵³⁰ Куран, Сура 16 Ен Нахл (Пчела): 106. Достапно на Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#16:0>

⁵³¹ Loulla-Mae Eleftheriou-Smith. “Malaysian atheist group under investigation over alleged Muslim apostate members” In *The Independent*. 10. December 2017 <https://web.archive.org/web/20171210073450/http://www.independent.co.uk/news/world/asia/malaysia-atheist-group-muslim-apostate-members-lapsed-faith-south-east-asia-a7881301.html>

⁵³² “Iran considering death penalty for web related crimes” *Gulf News*. 2 July 2008 <https://web.archive.org/web/20110411195502/http://gulfnews.com/news/region/iran/iran-considering-death-penalty-for-web-related-crimes-1.116338>

братство за ридах е предвидена затворска казна, додека пак во Либија од 2013 година е предвидена смртна казна за атеистите.

Во крајна инстанца како што забележува Ал - Џабри треба да се има предвид дека апостазата, првенствено низ историска призма во исламските кругови се третира како велепредавство, а не како прашање на слобода на вероисповест.⁵³³ Во периодот кога се обзнанила санкцијата против отпадништво – апостаза (ридах), исламската држава често била мета на напади, политички завери, интриги и предавства, па напуштањето на исламот имало првенствено политички карактер. Речиси сите држави во минатото, а и денес велепредавството го третираат како сериозно кривично дело за кое се предвидени драконски казни.

Г) Ригидни казни - граници (Худуд)

Ригидните казни, односно санкциите за „преминување на границите кои Аллах ги воспоставил“ се недвосмислено најконтроверзна и најекспонирана тема кога се во прашање антидемократските начела и уверувања во политичкиот ислам. Неколку аспекти се особено важни во оваа констелација. Прво, да се утврдат кривичните дела за кои се предвидени вакви казни аналогно на шеријатските одредби; второ, да се има предвид нивното избегнување во случај на сомневање; и конечно да се видат неколку примери на кои инсистираа исламските политички активисти во некои држави од муслиманскиот свет. Аналогно, худуд казните се однесуваат против физичкиот интегритет на индивидуата, односно претставуваат казни чија санкција се состои во камшикување, каменување до смрт, ампутација или убиство.

Етим Окон наведува дека злосторствата против Бога во исламскиот казнен систем се нарекуваат худуд и се аналогни на нарушување и прекршување на „природниот“ закон во Исламската држава. Како такви тие предизвикуваат божествено незадоволство и за нив е предвидена санкција.⁵³⁴ Санкцијата во овој случај е од „овоземска“ (дуњалучка), како и од ахиретска (небеска) природа. Во таков случај Куранот и праксата (сунетот) на Пратеникот како извор на право предвиделе начин на кој треба да се постапува во вакви случаи. Исламските активисти во својата аксиолошко – политичка, односно идеолошка ориентација ги перцепираат со изразена доза на сериозност, иако како што ќе видиме подоцна доста често во современ дискурс се резервирани и резигнирани јавно да се залагаат за истите. Значајно е да се потенцира дека худуд казните мора да бидат јавни, а уште позначајно, по консензус на сите исламски експерти, како и политички активисти (освен неохарициите) треба да бидат спроведени од страна на властите во државата, а не од поединци или групи (како што тоа го прават токму милитантните екстремисти - неохарициите).

Најсериозно кривично дело за кое е предвидена ригидна санкција е отвореното воено непријателство против Аллах и Пратеникот, против исламската држава, декларацијата за војна против нив, како и против крадците и организираното

⁵³³ Mohammed Abed al-Jabri. op. cit. 2009. стр. 199

⁵³⁴ Etim E. Okon. “Hudud Punishments in Islamic Criminal Law” In *European Scientific Journal*. Vol. 10. No. 14. 2014. стр. 229

разбојништво (хирабах). Куранот ја прецизира казната за ваквите дела во Сурата 5 Ел Маида (Софра) во 33 и 34 ает: „Казната за оние кои војуваат против Аллах и против пејгамберот Негов и кои настојуваат на земјата безредие да прават е: да се убијат или да се распнат или да им се исечат и рацете нивни и нозете нивни накрсно или да се истераат од земјата. Ете тоа е казната нивна на овој свет. А за нив на Ахирет има казна болна, освен за оние кои се покајаа пред да паднат во ваша моќ (власт). Па знајте дека Аллах навистина е Простувач и Сомилосен!“⁵³⁵

Следно во низата кривични дела за кои е предвидена смртна казна и тоа со каменување е прелјубата, односно вонбрачниот сексуален однос. Иако Куранот изрично не предвидува ваква санкција, сепак сахих (автентичните) хадиси ја потврдуваат ваквата санкција. Во хадисите забележани од имамите Бухари и Муслим се пренесува дека Аллаховиот Пратеник испратил некој од асхабите да каменува до смрт една мажена жена којашто извршила блуд, исто како што го каменувале и асхабот Маиз Малик поради истиот грев.⁵³⁶ Исто така се забележува од Ибн Абас дека еден од најдобрите асхаби, а подоцна и калиф на исламот Омер, наведува дека на Пратеникот Мухамед испратен од Возвишениот Аллах му е објавен ает (аетур реџми, кој подоцна е дерогиран како текст, но не и како пропис) во кој се наредува каменување на омажени и оженети блудници. Таква санкција применувал и Пратеникот и асхабите по него. Оттука Ибн Абас, како исламски првенец, изразува загриженост дека поради отсуството на Куранска одредба за каменување, таквата санкција може да отиде во заборава, додека таков пропис навистина бил содржан во Аллаховиот kitab (Куранот), па оттука ваквата санкција е обигаторна, но е условена со потполно јасен доказ, бременост или признание.⁵³⁷ Покрај ваквата условеност, дополнително неопходни се и четири сведоци без елемент на принуда, со идентичен исказ на четири судски сесии и физичка опсервација на самиот престап, како и испитување на судот за вистинитоста на таквиот акт.⁵³⁸

Поблага санкција е предвидена за блудот на лица кои не се во брак и предвидена е казна со камшикување. Куранот е експлицитен по ова прашње и во 24 -тата сура Ен Нуур (Светлина) во аетот 2 е пропишано: „На блудницата и блудникот, одделно, удрете им по сто корбачи (камшици). Во верата Аллахова доколку верувате, и во Аллах и во Денот суден, нека не ве обзеде при казната никакво сожалување. А при казната врз нив нека биде присутна една дружина верници!“⁵³⁹ Во тесна корелација со претходната санкција е казната за лажното сведочење против чесните жени, за што исто така е предвидена казна со камшикување. Во 4 ает од истата сура е објавено: „А оние кои ќе фрлат лага врз чесните жени, а за тоа нема да донесат четири сведоци, удрете им осумдесет корбачи (камшици) и сведочењето нивно никогаш повеќе не

⁵³⁵ Куран, Сура 5 Ел Маида (Софра): 33-34. Достапно на Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#5:0>

⁵³⁶ Цит. сп. Amir Durmić. “Zašto je šerijatska kazna za blud kamenovanje?” U *Miner Ba.* 10 Svibanj 2009 <http://minber.ba/zato-je-erijatska-kazna-za-blud-kamenovanje/>

⁵³⁷ Ibid

⁵³⁸ Etim E. Okon. op. cit. 2014. стр. 230

⁵³⁹ Куран, Сура 24 Ен Нуур (Светлина): 2. Достапно на Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#24:0>

примајте го. Тие се токму, расипани!⁵⁴⁰ Гледаме дека за обвинението исто така е предвидена санкција, па тоа мора да биде втемелено на цврсти докази.

Кражбата исто така предвидува ригидни санкции во шеријатскиот правен систем, па следствено претставува аксиолошка компонента на политичкиот ислам. Куранската сура 5 Ел Маида (Софра) во 38 ает споменува: „А на крадецот и крадливката, исечете им ги рацете нивни како казна за она што го спечалија; Тоа од Аллах нека им биде надоместок. Аллах е силен и мудар!⁵⁴¹ Неколку значајни забелешки треба да се нотираат во оваа конотација. Како што добро забележуваат Лаван, Сада и Али вредноста на украденото добро мора да биде проценето со цел да се утврди дали постои јавен интерес за да се гони како случај од таков размер. Минималната вредност (нисаб) мора да биде најмалку една четвртина од динар или еквивалентно на таа сума, бидејќи во веродостоен хадис од Аиша, Пратеникот рекол дека раката на крадец не треба да биде отсечена, освен за сума идентична или повисока од четвртина динар (се разбира имајќи ја во предвид реалната вредност од тоа време).⁵⁴² Меѓу другото украдениот имот не смее да биде без сопственик или со недефинирана сопственост, кражбата на државниот имот не се санкционира со ампутација, бидејќи исламската држава има обврска да ги обезбедува граѓаните, додека пак ваква казна не е предвидена за време на нереди (фитнах) и глад како што предвидел и вториот калиф Омер.⁵⁴³

Конечно, хурудот се концентрира и на пиењето алкохол кое во исламот е забрането,⁵⁴⁴ но куранските одредби не пропишуваат казнени санкции за истото. Се забележува хадис во кој Пратеникот рекол дека конзумирањето алкохол е „мајка на сите пороци“, бидејќи алкохолната интоксикација може да доведе до извршување на други прекршоци, додека пак Ибн Омер наведува дека Пратеникот рекол секој алкохол е харам и секој алкохол е забранет (за конзумирање). Оттука, во хадис кај Џабир се забележува дека Пратеникот наредил камшикување за пијана состојба со осумдесет

⁵⁴⁰ Исто така

⁵⁴¹ Куран, Сура 5 Ел Маида (Софра): 38. Достапно на Куран на македонски <http://kuran-na-makedonski.net/#5:0>

⁵⁴² Mamman Lawan, Ibrahim Sada and Shaheen Ali. *An Introduction to Criminal Justice*. London: UKCLE. 2011. стр. 29

⁵⁴³ Наведено според Etim E. Okon. op. cit. 2014. стр. 232

⁵⁴⁴ Бидејќи Куранот како Света книга, за разлика од останатите религиски текстови на Аврамовите религии е објавуван етапно, алкохолот исто така е забрануван етапно, односно во три фази и тоа: а) Прва фаза, имплицитно укорување, во Сурата Ел Бекара (Крава) во 219 ает каде се вели: „Те прашуваат и за вино и за коцка. Кажете: ‘Во нив има голем грев и корист за луѓето. Но гревот е поголем од нивната корист..’“; б) Втора фаза, забрана во одредени околности (при молитва - намаз) во Сурата Ен Ниса (жени) 43 ает: „О верници, не пристапувајте во намаз во пијана состојба, сè додека не знаете што зборувате..“; в) Трета фаза, експлицитна забрана, во Сурата Ел Маида (Софра) во 90 и 91 ает: „О верници, вино, хазардна игра, кумири и гатање со стрелички се лоша постапка шејтанова, навистина! Избегнувајте го тогаш шејтанот за да бидете спасени! Да, Шејтанот посакува да уфрли меѓу вас непријателство и омраза. И со виното и хазардната игра сака да ве оддалечи од споменувањето на Аллах и намазот. Па, нема ли да престанете?!“ Види повеќе за забраната на алкохолот во исламот, како и интерпретациите околу фазите на неговата забрана кај *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine. Konzumiranje alkohola u svjetu šerijatskih propisa*. Published in 4 septembar 2007. http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=1685:konzumiranje-alkohola-u-svjetlu-serijatskih-propisa&catid=83&Itemid=223

камшици, додека пак во друг хадис кај Арас Ибн Малик, Пратеникот наредил камшикување на еден алкохоличар со четириесет удари од две палмови гранки.⁵⁴⁵

Како последна инстанца во овој оддел треба да потенцираме две суштински категории на хуруд казните врзани за политичкиот ислам: Прво, доста често весатиската (умерено – неотрадиционалната) гранка во аксиолошка смисла е резервирана при нивната примена бидејќи како што забележува Ал Џабри максимата на исламското право, потврдена од Пратеникот во релевантни хадиси е да се избегнуваат хуруд казни во случај на дилема, како и начелото да се избегнуваат санкции кон муслиманите што е можно повеќе и да се бара излез од таквите ситуации.⁵⁴⁶ Второ, Муслиманското братство во Египет има јасен амбивалентен однос кон нив, и истите се со низок приоритет, додека пак пакистанската Џама Ел Исламија и лидерот Мунвар Хасан изјави дека доколку не се воспостави праведно општество хуруд казните ќе останат само фуснота.⁵⁴⁷ Од друга страна пак поддршка и залагање за имплементација на хуруд казните артикулираше исламскиот ревивалист Саид Абул Ала Мавдуди кој смета дека содомијата е грозен грев, а обврска на исламската држава е да го искорени ова зло. Ваквите казни се сметаат за Божјо откорвение и имаат фиксна фикска (правна) димензија, односно се непроменливи, а правници, експерти или обични луѓе немаат ни капацитет, ни легитимитет за нивна аболиција.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Наведено според Mamman Lawan, Ibrahim Sada and Shaheen Ali. op. cit. 2001. стр. 31

⁵⁴⁶ Mohammed Abed al-Jabri. op. cit. 2009. стр. 96

⁵⁴⁷ Sadakat Kadri. *Heaven on Earth: A Journey through Shari'a Law*. London: Boodley Head. 2011. стр. 235

⁵⁴⁸ Sayyid Abul Ala Maududi. *The Meaning of the Qur'an*. Volume 2. London: Islamic Publications. 2000. стр. 48-52

ГЛАВА 5
ПРАКСЕОЛОШКА ХЕМИСФЕРА:
АМБИВАЛЕНТНОТО ИСКУСТВО СО МОДЕЛИРАЊЕТО НА
ДЕМОКРАТИЈАТА ВО ИСЛАМСКИТЕ ОПШТЕСТВА

„Муслиманскиот свет треба да направи поголеми напори во областа на реформите и обновата, градењето на модерни и цивилизациски системи кои се спротиставуваат на ригидноста и екстремизмот, но тоа е невозможно додека не се дијагностицираат причините кои доведоа до ваквата состојба – режимите на деспотизам, репресија и корупција.“

Рашид Гануши

Праксеолошката хемисфера, односно испитувањето на амбивалентното искуство со моделирањето на демократијата во исламските општества, подразбира да се проучи современото функционирање, елементарните контури на уставно - политичкиот систем, како и состојбите со обидите за демократизација во серија муслимански држави. Доколку претходната глава ни го илустрира аксиолошкиот спектар на политичкиот ислам и апро по на исламските партии како репрезентативен израз, престојнава има за цел да долови слика на актуелните состојби во некои земји од муслиманскиот свет, како и да ги истражи политичките процеси поврзани со обидите за демократизација на соодветниот политички систем. Тука ќе се фокусираме не само на политичкиот ислам и исламските субјекти како опозитен елемент на авторитарното минато на муслиманскиот свет, туку на политичкиот систем на селектираните држави во целост. Акцентот на политичкиот ислам и исламските партии од друга страна ќе биде ставен низ детерминантниот пристап на нивната улога и позиционираност кон процесите кои се предмет на обработка.

Во еден извештај на програмата за развој на Обединетите нации (УНДП), односно Регионалното биро за арапските држави (повеќето од муслиманскиот свет), се нагласува несомнено демократскиот и слободарскиот дефицит во арапскиот (а според нас и во муслиманскиот) свет. Но како што точно одредува извештајот за хуманитарниот арапски развој, проблемот со таквиот дефицит не е од културна или религиозна природа, па според него, не е исламот тој што стои на патот на демократијата и слободата, туку политичките челници на власта и опозицијата, кои селективно го присвоиле исламот за да го поддржат или овековечат своето угнетувачко владеење.⁵⁴⁹ Консеквентно, на политичкиот ислам како предмет на наше проучување, како што добро заклучуваат Еспозито, Сон и Вол, коментирајќи го односниот извештај, истиот признава дека најактивните противници на авторитарните режими се исламистите (исламските политички субјекти), па авторитарците ги потиснуваат правата на истите, тврдејќи дека исламистичката поддршка за демократијата е

⁵⁴⁹ Arab Human Development Report (AHDR) 2004. *Towards Freedom in the Arab World*. New York: United Nations Development Programme, Regional Bureau for Arab States, 2005. стр. 1

неискрена, односно само обид да се здобијат со политичка моќ, а потоа да ги укинат личните и јавните слободи.⁵⁵⁰

* *Генерални одредници за револуцијата „Јасмин“ и „Арапската пролет“.* Централен фокус на истражување последниве години станаа настаните кои го обиколија арапскиот и муслиманскиот свет во 2010 година, односно серијата протести кои ја лансираа реконцептуализацијата на практичниот сооднос и состојба со демократијата во исламските општества. Тука треба да се нотираат неколку значајни одредници од фактографска конотација за револуцијата „Јасмин“ и „Арапската пролет“ од една, како и влијанието во останатиот исламски свет од друга страна. Демонстрациите симболично започнаа во Тунис на 18 декември во 2010 година со чинот на самозапалување на Мохамед Баузузи по повод заплenuвањето на неговата стока, како резултат на големото ниво на корупција во неговата земја и авторитарниот режим на Бен Али. Протестите подоцна се проширија во Египет, Алжир, Јемен и Јордан, а серија инциденти и антирежимски протести беа забележани и во Мавританија, Саудиска Арабија, Оман, Сирија, Либија и Мароко. Некои од протестите прераснаа во револуции, а некои резултираа со крвави граѓански војни со стотици и илјадници загинати и раселени лица (Сирија, Јемен, Ирак и Либија).

Конкретизирано по земји, следниве настани и исходи ја одбележаа „Арапската пролет и „Револуцијата Јасмин“: а) Тунис – протестите започнаа на 18 декември 2010 година, а владата на Бен Али беше соборена на 14 јануари 2011 година. Покрај наведеното, се забележаа и следниве исходи: Оставка на премиерот Мохамед Гануши, распуштање на политичката полиција, ослободување на политички затвореници, избори за уставотворно собрание, адаптација на нов устав со конечен епилог од 338 мртви; б) Алжир – протести во најголемите улици од 29 декември 2010 година со епилог на завршување на 19 годишната вонредна состојба и 8 мртви; в) Јордан – мали протести од 14 јануари 2011 година, што го принудија кралот Абдула II да го распушти премиерот Самир Рифаи, да креира кралски совет за уставни измени, а на 30 септември кралот ги измена сите 40 членови од Уставот на Хашемитското кралство, со 3 мртви лица; г) Оман – минорни протести на 17 јануари 2011 година, што резултираа со економски концесии на султанот Кабус, распуштање на министерскиот совет и зголемена законодавна моќ на меџлисот, со 2 - 6 загинати лица; д) Египет – протести на 25 јануари 2011 година, а режимот на Мубарак беше соборен февруари 2011 година со подоцнежни обвиненија за корупција и наредба за убиство на демонстрантите. Помеѓу другото се случија и предвремени избори на кои победи кандидатот поддржан од Муслиманското братство Мохамед Морси, па негово соборување, нов устав и избори на кои под сомнителни околности е избран Фатах Ал Сиси поранешниот воен командант, Синајска побуна на поддржувачите и симпатизерите на Муслиманското братство со воена интервенција од египетската ново формирана влада. Крајниот епилог беше 846 жртви; ѓ) Јемен – протести започнати на 27 јануари 2011 година против претседателот Али Абдул Салех, со подоцнежна гаранција за неговиот имунитет по поднесената оставка. Последователно нови избори со инаугурација на Абд Рабух

⁵⁵⁰ John L. Esposito et all. op. cit. 2016. стр. 9

Мансер Ал-Хади, како и почеток на побуната на хутите, саудиска интервенција и почеток на крвава граѓанска војна која трае до денес со преку 10 000 загинати; е) Цибути мали протести со 2 лица загинати; ж) Судан – протести на 30 јануари 2011 година со најавена оставка и откажување од уште еден претседателски мандат на претседателот Омер ал Бешир, со крвав епилог од повеќе од 200 загинати; з) Ирак – протести од 12 февруари 2011 до крајот на декември истата година и почеток на граѓанската војна. Претседателот Малики најави дека нема да се кандидира за трет мандат, оставка на провинциските и локалните власти, избор и инаугурација на претседателот Хајдер Ал Абади, појава на неохарициската група Исламска држава Ирак и Левант (ИСИЛ, Даеш), формирање голема коалиција против ИСИЛ и преку 72 000 загинати; с) Бахреин – протести на 14 февруари со епилог од економски концесии на кралот Хамад, ослободување на политичките затвореници, преговори со шиитските претставници, дипломатска интервенција на земјите на заливот за соработка, со 120 загинати; и) Либија – протести во февруари 2011 година, со политички преврат и пад на режимот на Гадафи со поддршка на мандатната мисија на ООН, етаблирање на Национален совет за транзиција, како и почеток на ривалски судири и воени пресметки со крвав епилог од преку 40 000 мртви; ј) Кувајт – протести на 19 февруари 2011 година со политички исход на оставка на премиерот Насер Мохамед Ал Ахмед ал Сабах, како и распуштање на парламентот, без жртви; к) Мароко – мирни демонстрации од 20 февруари 2011 година, што резултираа со политички и економски концесии на кралот Мохамед VI, како и референдум за потребата од уставни измени; л) Саудиска Арабија – протести од 11 март 2011 година, што доведоа до економски концесии од страна на кралот Абдула, воведување на општински избори во септември истата година, овозможување на номинација на жените во шура советот (консултативниот совет на Кралството), како и ветување за зголемување на женските права од страна на престолонаследникот Мохамед Бин Саламан, со 24 жртви; љ) Сирија – 26 јануари 2011 година почеток на демонстрациите против претседателот Башар Ал Асад, оставка на некои членови на владата, распуштање на провинциски гувернери. Почеток на крвава граѓанска војна и формирање на Сириска слободна армија, како и Фронт Ал Нусра и ИСИЛ. Најкрвав епилог од граѓанската војна со преку 4 милиони иселени и 400 000 загинати лица.⁵⁵¹

Како што добро забележува Еспозито новите движења беа реакција на класните тензии во муслиманските општества, а барањата беа насочени кон крај на авторитарното владеење и корупцијата во власта, како и поголема социјална еднаквост. Движењата исто така беа организирани преку неформалните социјални мрежи, овозможени преку новите комуникациски технологии со силно учество на младата (брзорастечка) популација во муслиманскиот свет којашто инволвира нетрадиционални и високо театрални форми на директна акција во протестите.⁵⁵²

* *Улогата на исламските субјекти во „Арапската пролет“*. Исламистите, односно субјектите на политичкиот ислам, како што веќе посочивме често и во најголем број случаи до револуцијата „Јасмин“ беа круцијална, антисистемска и

⁵⁵¹ Wikipedia – The Free Encyclopedia. *Arab Spring*. Last edited 30 November 2018

https://en.wikipedia.org/wiki/Arab_Spring

⁵⁵² John L. Esposito et al. op. cit. 2016. стр. 21-22

структурирана опозиција на владеачките авторитарни режими. Нивниот однос кон настаните поврзани со „Арапската пролет“ имаат значителна димензија не толку во самата организација колку во самото структурирање и артикулацијата на политичките барања и импулсот во преговорите за постконфликтната изградба на муслиманските општества. Како што изјавува исламскиот лидер на Туниската Ен Нахда (Будење), Рашид Гануши, никој не може да претендира дека оваа револуција е водена од исламистите или комунистите или било која група од таква констелација. Според него исто така тоа е народна револуција и сите трендови на туниското политичко општество се присутни на сцената, но во исто време сосема е јасно дека исламистите се најголемата политичка сила во Тунис.⁵⁵³

Сепак во Египет, исламскиот субјект - Муслиманското братство играше значајна улога и во постреволуционерната одбрана на демократските придобивки, односно почитување на исходот од демократските и фер избори (победата на Мохамед Морси), а нивниот симбол раба, стана визибилна димензија на современите исламски движења и инклинации денес (види слика 2). Како што со право забележува Абдула Ал Ариан поради статусот на единствена организирана политичка сила, претставувајќи значаен сегмент од општеството, само исламистите беа единствено остварливо движење способно да го одреди текот на транзицијата, за што веруваа дека имаат народен мандат да го сторат истото. Она што овој процес го откри, во крајна инстанца беше етаблирање институционални процедури и патокази за натамошни разрешување на ситуациите што ги привилегираше исламските партии како најкредибилни субјекти, а до крајот на преодниот период исламските партии ја загарантираа и нивната позиција како најзначаен политички актер на општеството. Сепак во транзициониот период истите беа често принудени да преиспитаат некои од нивните основни принципи.⁵⁵⁴ Во генерален дискурс, од умерените (весатиската гранка) мејнстрим исламски групи како Муслиманското братство до традиционално аполитичките (селафистички) организации, па дури и за поранешните цихадистички организации надворешната посветеност за демократија како основа за стекнување политички легитимитет беше белег на транзиционата фаза, која се манифестираше и преку високо - организирана мобилизација на членството за време на изборниот процес.⁵⁵⁵

* *Критериуми за селекција на анализирани држави.* Во престојнава глава ќе разгледаме некои држави кои беа сведоци на арапската пролет (Египет, Тунис, Алжир, Либан), но и неарапски муслимански држави каде што истата имаше извесен ефект (Турција и Иран). Критериумите за таквата селекција се повеќекратни. Прво, регионалниот паритет (Магреб, Машрек, Мала Азија, Персија). Второ, тоа се држави со диферентни уставно - политички системи (како Турција и Иран), но и со некои сличности во авторитарното минато (како Алжир, Тунис и Египет). Трето, етничката, интер и интра религиозната хетерогеност (како случаите со Либан и Египет) се особено

⁵⁵³ Religioscope. *Tunisia: the advent of liberal Islamism – an interview with Rashid Al-Ghannouchi.* ReligionInfo 30 January 2011 <https://english.religion.info/2011/01/30/tunisia-the-advent-of-liberal-islamism-an-interview-with-rashid-al-ghannouchi/>

⁵⁵⁴ Abdullah Al Arian. "Islamist Movements and the Arab Spring" In *Beyond the Arab Spring: The Evolving Ruling Bargain in the Middle East*. Edited by Mehran Kamrava. Oxford: Oxford University Press, 2014. стр.

117

⁵⁵⁵ *Ibid*, стр. 114

важни за да се испита како моделирањето на демократијата, така и праксеолошката перспектива на политичкиот ислам и исламските партии. Четврто, сите држави имаат посебен статус во западната политичка хемисфера, како изразени партнери, антагонисти или соседи. Конечно, од анализата се изземени државите во кои сè уште се води граѓанска војна и не е извесен епилогот од таквите судири (Сирија, Либија, Ирак итн).



Слика 2. Рабиа – неформален симбол на исламските движења за време и по „Арапската пролет“⁵⁵⁶

5.1. ТУРЦИЈА И ИРАН: ДИВЕРГЕНТНИ УСТАВНО-ПОЛИТИЧКИ КОНЦЕПЦИИ

Феноменот на дихотомијата, секуларизам-исламизам во модерниот уставен дизајн на современите муслимански општества стана карактеристичен особено по исламската револуција во Иран 1979 година, а зачат по победата на Кемалистите во Турција 1924 година. Одделов што престои претставува генерална концепциска илустрација која е насочена кон детерминирање на неколку клучни аспекти. Прво, што го сочинува јадрото на секуларистичките и исламистичките уставни премиси и кои се нивните визибилни обележја? Второ, во што се состојат суштинските разлики во пристапот кон политичките и социеталните вредносни компоненти, манифестирани низ призмата на организацијата на власта, човековите права и слободи и можноста за политичко делување? Трето, ни малку ефемерно, овој оддел ќе ја илустрира

⁵⁵⁶ Симболот Рабиа го добива своето име по џамијата Раба Ал Адавија во Каиро, каде што беа одржани протестите по повод соборувањето од власт на легитимно избраниот претседател на Египет, поддржан од Муслиманското братство Мохамед Морси. За прв се употреби во Турција од страна на претседателот Реџеп Таип Ердоган, а подоцна се рашири како симбол на солидарноста со египетските исламски субјекти низ целиот свет. Рабиа на арапски значи „четврти“ па се верува дека оттука произлегува симболичното подигање на четирите прсти. Жолтата боја употребена на знакот ја симболизира златната купола во познатата Џамија на купола во Ерусалим (како симбол на солидарност со исламскиот Хамас во Палестина, како и палестинскиот народ во целост), а црната - Кисвата – црната покривка на Каба во Мека. Види повеќе за употребата и значењето на Рабиа на Извор: Wikipedia – The Free Encyclopedia. *Rabia sign*. Last Edited 21 November 2018 https://en.wikipedia.org/wiki/Rabia_sign#Appearance_of_the_sign

историската генеза на настанувањето на односните конституционо-политички категории, како и ќе ја претпостави траекторијата на нивната рефлексивност врз општествениот живот, како и улогата на исламските субјекти во таквата констелација.

Обидот да се копира уставно-политички поредок својствен за западно-европските режими во Турција под водство на Мустафа Кемал Ататурк во 1924 година, како и неговото акутно отфрлање и дизајнирање сопствен „исламски“ модел во Иран предводен од ајатолахот Хомеини во 1974 година го трасираа патот на муслиманскиот свет за нивниот иден модел на општествено-политичка организација и ориентација. Всушност двете држави претставуваат во поголема или помала мера идентификациона основа, односно иницијална каписла и репер за државите од муслиманска провиниенција - иако доста често дегенерирани и трансформирани во авторитарни режими, особено по падот на Берлинскиот ѕид и крахирањето на комунистичките режими и СССР.⁵⁵⁷ И двете држави содржат прилично хомогена религиозна, па и етничка структура, а понираат дијаметрално различни општествено-политички и конститутивни принципи како базично кредо за политичкото делување на домашен и меѓународен план. Ваквиот наратив несомнено води кон поларизација на политичката клима, а и општественото битисување воопшто. Во текстот подолу ќе се осврнеме токму на тие компоненти. Исто така особен акцент ќе биде ставен и на компонентите на последната конститутивна реформа на турскиот систем, како и евентуалните реперкусии од таквите измени како по самиот политички систем, така и во однос на позицијата на турскиот исламски политички субјект.

5.1.1. Турција

Трансформацијата на Турција како прозападна држава со институции како западно-европските започна по поразот во Првата светска војна. Серија чинители придонесоа за распадот на Отоманската империја и негова замена со секуларна република. Во прв ред таквиот збир го сочинуваат: растот на младотурското движење, серијата бројни национално - ослободителни востанија на разните етникуми во империјата и конечно поразот во Балканските војни, Големата војна и мировните договори од Севр и Лозана. На 29 октомври 1923 година беше прогласена Републиката, а истиот ден Мустафа Кемал избран за нејзин прв претседател. Шулиц забележува дека тоа впрочем беше прва победа на урбаните националисти над стариот режим во современиот исламски свет, а републиката ја симболизираше таквата победа. Нејзините идеали како народен суверенитет, подебла на власта, комплетно кореспондираа со урбаниот турски националистички светоглед, насочен кон „Европскиот дискурс“⁵⁵⁸ Турција до 2017 година беше парламентарна република чиј политички систем до уставните измени односната година, а на кои ќе се осврнеме

⁵⁵⁷ Ова е особено важно да се потенцира бидејќи голем број од муслиманските држави развија сопствен прототип на социјализам по урнек на Советскиот сојуз со помалку или повеќе арапско-исламски моменти. Пример Либија (исламски социјализам), Ирак и Сирија (ба'атистички комунизам итн). Види повеќе кај John Esposito op. cit. 2001. стр. 109-149

⁵⁵⁸ Reinhard Schulze. op. cit. 2000. стр. 53

подоцна, во голема мера беше базиран врз положбата на парламентот и соработката со бифефалната извршна власт. Уставниот поредок доживеа три генерални метаморфози. Од концентрација на моќта во рацете на парламентот и без реална поделба на власта помеѓу легислативата и егзекутивата (Уставот од 1924), преку бикамерализација на легислативата – воведување на Сенатот како втор (горен) дом, зајакнување на позицијата на владата – Министерскиот совет (Баканлар Курулу) и премиерот (Башбакан), креирањето на уставниот суд, одделување од партиското членство и милитаристичката провиниенција на претседателот (Уставот од 1961), за конечно, стипулирање на фундаменталните човекови права и слободи како составен дел и засилување на ингеренциите на Претседателот (вестедирана егзекутива) по репер на Француската Петта Република и укинување на Сенатот (Уставот од 1982 година).⁵⁵⁹

А) Кемалистичкиот модернизам и уставно-политички дизајн

Пред да се осврнеме накратко на организацијата на власта, централните институции, како и темелните вредности на кемализмот, што своја рефлексија наоѓа во уставно-политичкиот поредок на пред-Ердоганова Турција, неколку суштествени моменти треба да се издвојат кои придонесоа кон деисламизација на турското општество и тоа: Укинување на султанатот, укинување на медресите (исламските верски училишта), укинување на калифатот, официјализација на латинското писмо наместо арапското писмо, забрана на фесот и турбанот како општествена „реакциона декаденција“, прогласување на неделата како неработен ден наместо петок (џума), аграрната реформа, како и укинување на полигамијата и законска рамноправност пропратено со избирачко право на жените итн. Серијата на вакви чекори го детерминира патоканот кон вестернизација и раскрстување со традиционалниот ориентализам.⁵⁶⁰

Централните институции до одржувањето на референдумот за уставни измени и промена на политичкиот систем во претседателски во 2017 година и неговото прифаќање од страна на турските граѓани, според тогашниот Устав ги имаа следниве карактеристики. *Прво*, Легислативната власт беше уникамерална. Турската Голема Националната Асамблеа (Турки Булук Милет Меџлис) броеше 550 пратеници со петгодишен мандат кој речиси секогаш предвреме истекуваше поради политичките преференции на партиите. Делокругот на ингеренции беше и сè уште во најголема мера е речиси идентичен како кај сите хибридни (парламентарно-претседателски) режими: донесување и менување на закони, политичка контрола на советот на министри, одобрување буџет, ратификација на меѓународни договори, одлуки за војна и мир итн. *Второ*, егзекутивата беше бифефална со засилени ингеренции на Претседателот (Џумхурбашкан) изразени низ неколку параметри – можност за свикување специјални сесии на асамблеата, ветирање на законите, свикување референдум за уставни амандмани, именување на првиот министер, како и

⁵⁵⁹ Наведено според Бејтула Демири. *op. cit.* 2011. стр. 114-118

⁵⁶⁰ Исто така, стр. 95-98

подигнување тужба против правни и физички лица за непочитување на уставот и законите, именување на членовите на Високиот едукативен совет, ректори на Универзитетите, судии во уставниот, касациониот и воениот суд итн. Од друга страна, Советот на министри (Баканлар Курулу) и Премиерот (Башбакан) беа одговорни пред асамблеата за реализација на тековната внатрешна и надворешна политика при што карактеристична беше министерската солидарност покрај индивидуалната одговорност. *Трето*, судовите според одредбите во уставот се независни, а судат врз основа на уставот и законите, а Конституцијата во своите одредби ги нотира Државниот совет, Врховниот административен суд, Врховниот воено-административен суд, Врховниот воен апелациски суд и Уставниот суд како органи на судскиот систем во републиката.⁵⁶¹

Откако ги накусо ги елабориравме централните државни органи, сега да ги погледнеме темелните вредности и принципи на политичкиот систем на кемалистичка Турција.

* *Турски национализам и популизам (халкчилик)*. Трансформацијата на отоманската империја во секуларна турска република за појдовна основа го зеде турскиот национализам, доктриниран од Мустафа Кемал Ататурк. Со ова се изврши радикален пресврт во идентификационата база на граѓаните и легитимизацијата на власта. Наместо дотогашните исламски обележја, сега турскиот национализам ја предезеде улогата на интеграциска супстанца на турското општество. Дури и актуелниот устав повикуваше Турција да биде оддадена на национализмот на Ататурк.⁵⁶² Тамими и Еспозито наведуваат серија политички ангажмани кои ја моделираа оваа концепција. На пример рекомпонирањето на турската историја, апстрахирајќи голем дел од отоманското минато, а афирмирајќи го предисламскиот период, формирање на Турската историска организација и Турската организација за јазик, па сè до митолошката парадигма дека Мала Азија е татковина на Турција, колевка на човештвото и цивилизацијата, а турскиот јазик основа на сите светски јазици.⁵⁶³ Националистичките тенденции добија крајност низ серија обиди исламските верски обреди (намазот и езанот) наместо на арапски да бидат изведувани на турски јазик. Покрај тоа, „Алти ок“ односно доктината на „шестте стрели“ во себе содржи и туранизам (пантурцизам) како надворешно-политичка ориентација. Генералното мото пак на популизмот (халкчилик) беше изразено низ девизата „народот против елитите“ што секако служеше за јакнење на националистичката реторика.

* *Национален суверенитет*. Етаблирањето на турската република врз моштите на некогашната отоманска империја во себе значеше и промена на легитимизацискиот аспект на власта. Некогашниот султан носеше неколку титули од кои ја црпеше својата политичка и религиозна положба во општеството: калиф (водач на муслиманите), емир ал мукмин (предводник на правоверните) и шејх ул ислам (регулатор на верските

⁵⁶¹ Feroz Ahmad. "Republic of Turkey" In *World Encyclopedia of Political systems and parties*. Fourth Edition. Edited by Neil Schlager and Jayne Wisblat. New York: Facts on File Library. 2006. стр. 1371

⁵⁶² Constitution of the Republic of Turkey, 1982, Preamble https://global.tbmm.gov.tr/docs/constitution_en.pdf

⁵⁶³ Azzam Tamimi and John L. Esposito. *Islam and Secularism in the Middle East*. New York: New York University Press. 2000. стр. 3

прашања).⁵⁶⁴ Евидентна е религиската инклинација. Кемализмот драстично ја променува ваквата рамка. Ататурк е прогласен за „бесмртен и вечен“ водач, без конкуренција во националната историја. Државното уредување е републиканско, а суверенитетот е ексклузивно и безусловно заснован на турската нација. Турската нација ја изразува својата сувереност преку авторизираните институции кои функционираат врз уставните принципи. Суверенитетот на турската нација не може да биде пренесен на било која индивидуа, група или класа која не е во согласност со Уставот.⁵⁶⁵

* *Милитантен секуларизам*. Една од детерминантните специфики на турскиот (пред – Ердоганов) уставен поредок и политички систем беше милитантниот секуларизам, односно борбениот лиаизам. Погоре во текстов видовме кои чекори беа преземени за деисламизација на турското општество. Дополнително, значаен момент беше и дешеријатизацијата на турскиот правен поредок, како и сет моменти кои ја изолираа и втурнаа улемата во маргинализирана положба од политичкиот живот. Така дотогашниот шеријатски закон беше заменет со сувопарно преземање на швајцарскиот граѓански, италијанскиот кривичен и германскиот трговски кодекс. Во таа насока поранешните шеријатски судии беа пензионирани, а верските училишта или забранети или периодично отворани, но под строга државна контрола. Верската облека надвор од џамиите се забрани, верските титули се потиснаа, се прохибира религиозното учење во државните училишта, сите суфиски редови беа прогласени како илегални организации, а зекатот (религиозна обврска) строго мониториран од државно-воениот етаблишмент. Сепак изразената форма на ваквиот општествен секуларизам доби и милитантна димензија преку улогата на војската. Војската беше самопрогласен „чувар на секуларната република“, бранител на секуларната идеологија, како и стабилноста на државата.⁵⁶⁶ Водена од така поставената политичка иконографија, војската историски неколу пати директно или индиректно учествуваше во рушење на происламските влади (или премиери) на што ќе се осврнеме во следниот оддел од поглавјево. Секуларизмот не беше втемелен само на одвоеност на религијата од државата, туку збогатен и со омраза, нетрпеливост, нетолерантност, ригидност и милитантност кон сè што покажува дури и мали религиозни афинитети.

Б) Происламските политички инклинации и АКП

Исламските инклинации кај турските политички субјекти и по Кемаловиот реформизам практично никогаш не исчезнаа, само добиваа различен облик, камуфлиран со начелно прифаќање на секуларизмот. Таквото прифаќање беше реакција на милитантниот дискурс на секуларистичката дефанзива и политичкото милје коишто ги заземаше војската. Оттука турскиот систем во голема мера беше идеолошки индоктриниран. Етаблирањето на милитантниот секуларистички поредок од страна на Кемал Ататурк резултираше првенствено со еднопартиски систем –

⁵⁶⁴ Tarik Kulenović. op. cit, 2008. стр. 43

⁵⁶⁵ Constitution of the Republic of Turkey, 1982, Article 6 https://global.tbmm.gov.tr/docs/constitution_en.pdf

⁵⁶⁶ Azzam Tamimi and John L. Esposito. op. cit. 2000. стр. 3

Републиканската Народна Партија. Оваа ситуација не се промени сè до 1946 година кога за прав пат се одржаа повеќепартиски избори, при што Републиканската народна партија беше поразена и власта ја презеде Демократската партија. Сепак клучниот актер во мултипартискиот систем беше војската. Таа три пати изврши државен удар во 1960, 1971 и 1980 година. Во првиот случај, предводена од генералот Кемал Гурсел беше симната од власт владата на првиот демократски избран премиер Аднан Менделес, поради приближувањето на односите со Москва, но иницијално и поради афирмација на исламските определби. После пучот беше осуден на смрт со бесење, а подоцна рехабилитиран. Вториот случај, поради внатрешни немири беше симната владата на Сулејман Демирел. Војската на чело со генералот Мемдух Тамац се вмеша во политичките збиднувања своеволно интерпретирајќи го постојниот политички поредок како неодржлив. Трето, еден од најзначајните политички настани, ударот од 1980 година го покажа вистинското лице на воениот естаблишмент. Серијата насилства, верското „будење“, синдикално организирање и штрајкови повторно беа причина војската да ја преземе власта. Но овој пат резултираше со воспоставување воена хунта, суспендирање на активностите на сите политички партии и апсење голем дел од политичките лидери. Генералот Кенан Еврен (кој подоцна преку референдум беше избран и за претседател), заедно со шефот на неговиот кабинет Булент Улусу повторно го симнаа од власт реизбраниот премиер Демирел, декларираа воени закони и ги забранија сите политички и синдикални организирања. Во акцијата беа приведени речиси половина милион луѓе (помеѓу кои истакнати лидери како Сулејман Демирел, Булент Ецевит, Неџматин Ербакан), а процесуирани околу 280 000, со околу 50 смртни пресуди. Војската секоја власт ја проценуваше според сопствениот идеолошки светоглед, ставајќи се себе си во улога на неоспорен чувар на секуларизмот, против конзервативните и исламски струи. Таа беше организатор и контролор на изборите во 1983 година, а на само 3 од 15 новоформирани партии партии им беше овозможено учество на истите.⁵⁶⁷ Конечно, во 1995 година кога Турција го доби својот прв исламистички премиер, Неџматин Ербакан војската го присили да се повлече преку својот Меморандум, а неговата Партија на благосостојбата (Рефах) беше забранета. Во таа насока генералот Џевик Бир во април истата година и јавно обзнани дека врховен приоритет на војската е борба против антисекуларните исламисти.⁵⁶⁸ Речиси цели три и пол децении војската имаше доминантни иницијативи при забранувањето од страна на Уставниот суд серија политички и верски организации. Така од политичкиот живот беа елиминирани Националната партија, трансформираната Националната партија на спасот (и двете на Ербакан), групите „Следбениците на светлината“ и суфиското братство.⁵⁶⁹

Појавувањето во политичкиот етер на Партијата на правдата и развојот (АКП) и лидерот Реџеп Таип Ердоган го помести овој дискурс, внесувајќи афирмација на религијата во општествениот живот и признавајќи ја контрибуцијата при моралната изградба на индивидуата, при што не смее да се заборава дека истата е во основа

⁵⁶⁷ Feroz Ahmad. op. cit. 2006. стр. 1368

⁵⁶⁸ Цит. сп. Azzam Tamimi and John L. Esposito. op. cit. 2000. стр. 5

⁵⁶⁹ Serif Mardin. "Turkey" in *Islam in Political Process*. Edited by James Piscatori. Cambridge: Cambridge University Press. 1983. стр. 144

номинално секуларна со исламски инклинации. Силните траги на кемализмот ја ограничуваат било која происламска тенденција да се манифестира во оригинални рамки и го принудиваат секој субјект да го прифати секуларизмот како априорна одредница во неговото делување. Иако серија закони и судски процеси ја ограничија војската во политичко инволвирање, АКП прифаќајќи го придонесот на Кемализмот, раскрстувајќи со исламската групација Национален светоглед (Мили Горуз), движењето Хисмет и Фетула Ѓулен, успеа генерално да го заузди милитантниот секуларизам, и да даде друга димензија на понатамошните политички текови (но остануваќи и понатаму во генерализираниот секуларистички дискурс).

Неколку категории го манифестираат происламскиот дискурс на АКП. Прво, нејзините происламски определби се видливи во неколку културни сегменти како укинувањето на забраната за хиџабот и неговата јавна манифестација, забраната за продажба на алкохол по извесен временски период, појавата на претседателот на џуманамазите, изедначувањето на религиските училишта (Имам-Хатип) со останатите во државата, обидот за занемарување или сунизација на алевитското малцинство итн.⁵⁷⁰ Второ, покрај културниот сегмент и политичкиот наратив на АКП и претседателот Ердоган изобилува со исламски манифестации, како повикот до неговите поддржувачи „да не се грижат што вели Европа, туку да се грижат што вели Аллах“,⁵⁷¹ поттикнување кон повеќедетство, како и најавата за рестрикции на абортусот и апологијата на таквите позиции со изјавата дека Возвишениот Аллах е Тој што ја дава нафаката,⁵⁷² повикот на муслиманската заедница почесто да ја посетуваат џамијата Ал Акса во Ерусалим и да покажат опонирање на навредливоста од изреалската окупација на Ерусалим,⁵⁷³ како и изјавата по повод реставрацијата на големата џамија Јилдиз во Анкара, дека со помош на Аллах никој нема да биде во можност да го замолчи адханот (повикот за молитва).⁵⁷⁴ Покрај тоа во партиската програма експлицитно е нотирано дека „сè ќе биде подобро за нас, со помош на Аллах!“⁵⁷⁵ Демири со право потенцира дека АКП во своите програмски решенија го има исламот како значаен политички, историски и културен фактор во Република Турција. Во тој правец Партијата на правдата и развојот ја базира својата активност врз универзалните исламски вредности, како и врз враќањето на верниците во Турција од маргините на општеството.⁵⁷⁶

⁵⁷⁰ William Hale and Ergun Özbodun. *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of AKP*. New York: Routledge. 2010. стр. 68-78

⁵⁷¹ Karzan Sulaivany. “Erdogan: Don’t heed what Europe says, listen to what Allah says” in *Kurdistan 24*. 8 November 2016. <http://www.kurdistan24.net/en/news/40aff5c5-63bd-4bbe-9c7f-9e56180e4f69/Erdogan--Don-t-heed-what-Europe-says--listen-to-what-Allah-says>

⁵⁷² Dubai News Portal. *Ердоган: сите треба да имаат најмалку четири деца. Возвишениот Аллах е тој што ја дава нафаката*. 15 декември 2014 <http://dubai-portal.com.mk/?p=40554>

⁵⁷³ Daily Sabah. *Ergodan urges Muslim to visit Al-Aqsa to protect the mosque’s Islamic identity*. 8 May 2017 <https://www.dailysabah.com/diplomacy/2017/05/08/erdogan-urges-muslims-to-visit-al-aqsa-to-protect-the-mosques-islamic-identity>

⁵⁷⁴ President of the Republic of Turkey. *President Ergogan Inaugurates Yildiz Hamidiye Mosque*. 7 August 2017 <https://www.tccb.gov.tr/en/news/542/80091/president-erdogan-inaugurates-yildiz-hamidiye-mosque.html>

⁵⁷⁵ Бејтула Демири. *op. cit.* 2009. стр. 130

⁵⁷⁶ Исто така, стр. 145 и 149

В) Патоказ кон авторитаризам и/или исламски ревивализам?

Иницијативните за уставни измени и зајакнување на моќта на претседателот на републиката, како и промена на уставно-политичкиот систем во претседателски или президентјалистички го отворија прашањето за вистинските интенции на АКП, како и за евентуалната исламско инклинарачка автократија. Во овој дел ќе се осврнеме на уставните измени кои би можеле да го трасираат патот кон авторитаризам, како и на некои исламски манифестации во програмските определби и делувањето на АКП.

Уставните измени кои беа усвоени на референдумот во април 2017 година со 51, 36 % од граѓаните предвидуваат етаблирање на претседателски систем со стрикна поделба помеѓу законодавната и извршната власт. Така, 18 уставни амандмани вклучуваат неколку реформи на законодавната и извршната власт и тоа: а) Реформи на овластувањата и положбата на претседателот и тоа: Укинување на позицијата премиер (Башбакан); Претседателот (Џумхурбашкан) е шеф на државата и шеф на извршната власт, а како шеф назначува потпретседател и министри; Претседателот може да го распушти парламентот (Турки Булук Милет Меџлис), но таквото распуштање значи и предвремени претседателски избори; Претседателот назначува 4 членови на Советот на судии и обвинители, како и 12 членови на уставниот суд; Претседателот прогласува вонредна состојба, со одобрение на парламентот; Изготвува буџет и го доставува на одобрување од парламентот, а донесува и подзаконски акти кои се предмет на проверка од страна на уставниот суд; б) Реформи на асамблеата: Парламентот е шеф на легислативата; Бројот на членови се зголемува на 600; Назначува 7 членови на Советот на судии и обвинители, како и 3 членови на уставниот суд; Може да покрене постапка на импичмент со 400 гласа, како и анкетни комисии за истрага на работата на претседателот со 360 гласови; Може да бара предвремени парламентарни и претседателски избори; Ги одобрува или отфрла подзаконските акти на претседателот, како и прогласот за вонредна состојба и предложениот буџет; в) Реформи на изборниот систем и воениот суд: Претседателските и парламентарните избори ќе се одржуваат истовремено на секои 5 години; Ист кандидат за претседател може да биде номиниран најмногу два пати; пасивното избирачко право е симнато на 18 години; Воените судови ќе бидат ограничени само на дисциплински постапки во армијата.⁵⁷⁷

Иако АКП и претседателот Ердоган како што нотиравме имаат принудна и потисната секуларна рамка, сепак нивниот политички ислам е хибридна идеологија која сака да го манифестира исламот во јавниот и цивилниот живот. Најзначајниот политички судир на турскиот политички ислам, што воедно ја манифестира и идеолошката определба, е антагонизмот со војската, демонстрантите од Гези паркот во 2013 година, контролата на медиумите и конфронтациите со движењето Хисмет на Фетула Ѓулен. Во таа насока треба да се потенцираат следниве политичко - безбедносни моменти. Прво, случајот „Ергенекон“ од јуни 2007, како и јануари 2008 година кога серија воени офицери беа уапсени под обвинение за интенција и организирање на евентуален државен удар. Во април 2011 година истрагата и апсењата

⁵⁷⁷ Ozan Ahmet Cetin et all. *Turkey's Constitutional Reform: A Review of Constitutional History, Current Parliamentary System and Proposed Presidential System*. London: TRT World. 2017. стр. 5

се проширија на преку 500 лица вклучувајќи високи воени офицери, правници, журналисти, писатели и опозициски симпатизери, како и уште 300 лица поврзани со терористичката организација Ергенекон. Како што наведува Еспозито со ваквиот случај ѝ беа пресечени крилјата на војската и истата беше развластена од нејзината улога во политичкиот систем.⁵⁷⁸ Второ, инцидентите во Гези паркот и судирот со демонстрантите поради наводните корупциски скандали и афери, како и резистентноста на опозицијата кон владината интенција за реконструкција на односните урбани целини во отомански стил резултираше со 8 загинати лица, преку 8000 повредени и приближно 5000 уапсени.⁵⁷⁹ Трето, антагонизмот со движењето Хисмет на исламскиот проповедник Фетула Ѓулен, кулминираше во декември 2013 година. Имено, политичкиот антагонизам е перцепиран низ обидот на Хисмет и Ѓулен за превласт на политичката арена и особено во политичкиот ислам во Турција, бидејќи двете крила го претставуваат модерниот цивилен ислам помеѓу турското население. Хисмет (ФЕТО) на мошне сличен начин како и АКП (поранешни соработници), ја нагласува религијата, национализмот, модерната религиозна едукација, како и врските со западот и исламскиот свет. Покрај тоа повторно на мошне сличен начин како Ердогановата АКП, Хисмет и Ѓулен ја нагласуваат улогата на пазарната економија, ширењето на демократијата пропратена и компатибилна со засилената исламизација на турското општество.⁵⁸⁰ Гледаме дека станува збор за антогонизам на речиси идеолошко идентична подгранка на весатискиот (умернено – неотрадиционалниот) политички ислам. И конечно, затворањето на весникот „Заман“ како гласник на движењето на Ѓулен, како и наредбата на неговиот уредник Махир Зејналлов да ја напушти земјата се пример за начинот на кој Ердоган се справуваше со кризната ситуација во земајата. Покрај тоа извештајот на Хјуман Рајтс Вач, како и Фридом хаус ја нотираат загриженоста за состојбите со човековите права, апсењето на политички неподобните фигури (преку 50 000) и состојбата во сферата на медиумскиот сектор.⁵⁸¹ Покрај ваквите извештаи мора да се нотира дека Ердогановиот политички ислам во Турција активно повикуваше на имплементација на демократијата во Египет и Тунис поради неговата блиска релација со Муслиманското братство од една страна, како и ориентацијата кон исламскиот свет vis-à-vis „поразителниот“ запад од друга страна.⁵⁸²

5.1.2. Иран

За разлика од Турција која ја елабориравме во претходниот оддел, ситуацијата во Иран е обратна. Иран го трансформираше сопствениот политички идентитет од изразито вестернистички кон ревивалистичко исламистички. На Исламската револуција од 1979 година ѝ претходеа серија турбулентни политички настани кои

⁵⁷⁸ John L. Esposito et all. op. cit., 2016. стр. 40-41

⁵⁷⁹ Ibid, стр. 42-43

⁵⁸⁰ Ibid, стр. 44

⁵⁸¹ Human Rights Watch. *Turkey: Events of 2017*. World Report 2018. <https://www.hrw.org/world-report/2018/country-chapters/turkey> и Freedom House. *Democracy in Crisis: Corruption, Media, and Power in Turkey*. A Freedom House Special Report. New York. 2014. стр. 12-15

⁵⁸² John L. Esposito et all. op. cit., 2016. стр. 42

имаа улога на одлучувачки фактори за револуционерните збиднувања. Така, шахот Мухамед Реза Пахлави ја наследил власта од својот татко Реза Хан Пахави во 1941 година. По завршувањето на Втората светска војна отпочна со низа модернистички прозападни реформации т.н. „бела револуција“, слични на кемалистичките во Турција. Акцентот беше ставен на јазикот и национализмот, беа апстрахирани религиозните обележја од јавниот живот како хиџабот, со инкорпорација на граѓански и цивилни правни кодекси од запад (освен семејните кои добија модифициран шеријатски израз преку државно контролирани шеријатски судови). Победата на Мохамед Мосадек на парламентарните избори (пропатена со неговата национализацијата на нафтената индустрија) во 1951 година која шахот не можеше да ја спречи, последователно неговата абдикација во 1953 година, па неговото ретронизирање и враќање во земјата со помош на британските и американските сојузници (операцијата „Ајакс“) по шест дена почнаа да го наелектризираат општеството.⁵⁸³ Незадоволството растеше праволиниски со порастот на авторитаризмот од 1961 година кога шахот го суспендира парламентот и ги елиминира политичките противници со помош на тајната полиција САВАК. Лидерот на исламската опозиција ајатолахот Хомени се наоѓаше во егзил пред сè поради неговата експлицитна политичка конфронтација со шахот и акутната реторика кон империјализмот на САД.

Големата револуцијата од 1979 година ги апсорбира сите социјални слоеви незадоволни од шаховиот режим (исламисти, секуларисти, марксисти, либерали итн), но сепак единствено исламската провиниенција успеа да институционализира поредок заснован на Хомеиниевата доктрина. Од политичката сцена, од органите на управата, образовните институции и речиси сите останати општествени сегменти беа елиминирани антиисламските субјекти, а првенствено секуларистите и либералите. Политичките и општествено - културните рефлексии беа евидентни преку обигаторното носење исламска облека (хиџаб), цензура за одредени содржини во мас медиумите, задолжително изучување на верските доктрини, исламски идеологизирана армија, образование и култура. Иранскиот национализам беше заменет со изградба на муслиманска нација на Иран, како нераскинлив дел од целокупната муслиманска заедница (уметот). Овој сет политички зафати стана уставна категорија.⁵⁸⁴

А) Хомеиниевата шеритократија и моделирана теократија

Уставно-политичкиот систем на Исламска Република Иран е *sui generis* дизајн својствен за персиското поднебје, а неговиот револуционерн и исламски наратив инспирација за серија обиди за инсталирање исламски држави. Станува збор за комбинација од силно лидерство, верско-правнички етаблишмент, номинална егзекутива и консултативна легислатива дизајнирани од страна на ајатолахот Хомеини.

⁵⁸³ Sharough Akhavi. *Religion and Politics on Contemporary Iran*. Albani:SUNY Press, 1980. pg. 42

⁵⁸⁴ Constitution of the Islamic Republic of Iran, 1979, Preamble

<http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ir/ir001en.pdf>

Во продолжение ќе се осврнеме на најзначајните негови одлики, низ институционална призма.

Прво, централна институција во исламскиот ирански модел е Врховниот лидер (Вали Факих) - Ајатолахот (Хомени, потоа Ал Хамнеи) кој има не само церемонијална туку и реална политичка моќ. Тој е воедно претседавач на лидерскиот совет (велајет), составен од најеминентните експерти за исламско право и шиитската доктрина на дванаесеттиот имам. Тој именува шеф на правосудството, шест членови на Советот на гардата, командантите на сите вооружени сили, водачите на петочниот џума намаз, како и шефот на националната радио-телевизиска куќа, а исто така одлучува за војна и мир. Изборот за претседател на исламската република мора да биде потврден од ајатолахот.⁵⁸⁵ Како резултат на ваквата констелација врховниот лидер ги контролира речиси сите аспекти на политичкиот живот. Покрај политичкото, врховниот лидер има и духовно водство над иранскиот муслимански народ, бидејќи тој произлегува од редот на истакнати исламски правници (муџтехиди), експерти за егзегеза, членови на лидерскиот совет споменат погоре. *Второ*, надзорната власт е сконцентрирана во Собранието на експертите (Маџма е Незам), чија задача е да го именува, следи и контролира работењето на врховниот лидер, да помага во креирањето на неговата политика и да покрене постапка на импичмент доколку ајатолахот не ги врши своите задачи во согласност со Уставот. Ова тело се избира на општи избори за време од 8 години, предложено од Советот на чуварите⁵⁸⁶. *Трето*, едно од најмоќните политички тела задолжено за контрола на законодавството, партиските номинации за изборите и сите конкретни политички активности е Советот на чуварите на исламската република (Шура-е Негбахан). Составен е од 12 члена (шест исламски, а шест граѓански правници – првите именувани од Врховниот лидер, а вторите од Парламентот, на предлог од Врховниот судски совет), со шест годишен мандат. Советот на чуварите на исламската република располага право на вето на речиси секоја домашна политичка, економска и надворешно трговска иницијатива. *Четврто*, егзекутивата, номинална и ограничена од лидерството и советот на чуварите, е составена од Претседател и Совет на министри. Претседателот се избира на општи и непосредни избори, со задолжително потврдување од парламентот за мандат од четири години со право на уште еден реизбор. Неговата улога како шеф на егзекутивата е имплементација на политиките во согласност со уставот и законите, поставување и отповикување на амбасадори, претседавач со национално-безбедносниот совет. Неговата, како и моќта на членовите на неговиот кабинет (министерскиот совет) е лимитирана од институциите кои ги проследивме погоре. *Конечно*, консултативната легислатива – парламентот (Меџлис-и шура ислами) се состои од 270 члена избрани за време од четири години. Уставот го овластува ова тело да носи закони (всушност консултира, бидејќи конечната одлука ја има Советот на чуварите), ратификува меѓународни договори, избира министри во кабинетот на претседателот, како и да покренува истраги за било кое политичко прашање во

⁵⁸⁵ Бејтула Демири. op. cit. 2009. стр. 264

⁵⁸⁶ Constitution of the Islamic Republic of Iran, 1979, articles 108-111
<http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ir/ir001en.pdf>

републиката.⁵⁸⁷ Што се однесува до судството би го споменале само Високиот судски совет составен од шефот на Врховниот суд, Јавниот обвинител и три члена што се директно поставени од Врховниот лидер (ајатолахот) кој во секое време може да ги отповика. Уставот ја гарантира нивната независност, непристрасност и праведност.

Отакако накратко го согледаваме институцијалниот дизајн, сега ќе се сконцентрираме на идеолошкиот светоглед и темелните одредници на кои почива Исламската Република Иран.

* *Божји суверенитет (хакамија) и моделирана шеријатократија.* Она што значително ја отсликува иранската република, барем на идеолошко-доктринарно рамниште е божјиот суверенитет (хакамија). Уставот нотира дека суверенитетот му припаѓа на Аллах, кој има право да владее и неопходно е потчинување на Неговата волја. (Уставен принцип II). За разлика од народниот суверенитет каде што изразената волја на граѓаните е императив политичкото и за социо-економското делување, Иранскиот систем е базиран на априорно дадената филозофија и начела преку божјата објава (Куранот), а сите власти, вклучително и граѓаните имаат должност да ги имплементираат. Властите имаат само „ограничени“ форми на управување бидејќи Аллах е суверен на овоземскиот живот и тие се намесници кои треба да ја реализираат Неговата волја. Уставот се детерминира како декларација на политички, социјални, културни и економски основи на Иранското општество базирани на исламските принципи и норми што ја рефлектираат искрената желба на исламската заедница.⁵⁸⁸ Оваа формулација недвосмислено алудира на шеријатот како правен поредок. Но сепак воведувањето на републикански модел, со партиципација на граѓаните при изборот на носители на одредени јавни функции (Уставен принцип I) за кој нема изразито точни одредби во Куранот, како и модифицирање на некои одредби од семејното, трговското, па дури и кривичното право ни дава можност овој модел да го оцениме како моделирана шеријатократија.

* *Велајет е факих.* Иранскиот Устав потврдува дека исламот е разбирлив начин на живеење, кој служи како основа на Владата, а исто така правно ги регулира односите на верата и општеството.⁵⁸⁹ Сепак она што е специфично за ваквиот систем е токму власта на истакнатите исламски правници (Велајет е факих). Бидејќи како што напоменаваме погоре системот е базиран на хакамија и моделирана шеријатократија, со авторитет на исламските експерти (факих) и правници (муџтехиди), логична консеквенца според ваквиот светоглед круцијалните насоки за политичкото делување да бидат сконцентрирани токму во овие личности. Се работи за врховни правни, религиозни експерти (имами, факих) кои ја симболизираат фузијата помеѓу исламската религија и политиката како две взаемно нераскинливи компоненти. Системот сепак е кадровски отворен до одредено рамниште бидејќи секој има право да го изучува исламското право и да биде факих. Евидентно е дека станува збор за модифицирана теократија со републикански елементи (дозволени единствено за партиципанти од

⁵⁸⁷ Pooya Alaedini *et al.*. “Islamic Republic of Iran” In *World Encyclopedia of Political systems and parties*. Fourth Edition. Edited by Neil Schlager and Jayne Wisblat. New York: Facts on File Library. 2006. стр. 621

⁵⁸⁸ Constitution of the Islamic Republic of Iran, 1979, Preamble

<http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ir/ir001en.pdf>

⁵⁸⁹ Бејтула Демири. *op. cit.* 2009. стр. 259

исламска провиниенција), но само низ призмата европскиот дискурс, бидејќи исламот не познава свештенство како алузија за верскиот естаблишмент во христијанството. Од друга страна праксеолошкиот дискурс мошне добро го согледува Гелнер, оценувајќи дека во отсуство на племенско општество и поддршка од неговото лидерство (каква што ја имаше шахот), верски едуцираните правници и експерти можат да владеат, трасирајќи една егалитарна и антипосредничка струја во исламот.⁵⁹⁰

* *Итнах ашарија*. Нераскинливо поврзан со Велајет е факих принципот на власт е шиизмот односно официјалната шиитска доктрина Итнах Ашарија која е убедливо доминантна во Иран. Оваа доктрина признава дванаесет законски наследници (имами) на Пратеникот Мухамед, крвно поврзани со неговиот внук и зет Али. Дванаесеттиот имам Мухамед ал Мунтазан „исчезнал“ односно се сокрил во 874 година. Враќањето на мистериозниот имам се очекува при последното доба на светот кога во својство на вистински правоверен водач (Махди) ќе владее со земјата, воспоставувајќи ред, правда и праведен исламски поредок.⁵⁹¹ Во таа смисла Хомеиниевата доктрина Велајет е Факих компонира систем на владеење до повторното појавување на дванаесеттиот имам. Значи, неговото отсуството го пополнуваат исламските правници и Големиот Ајатолах. Ако пак се постави прашањето како би изгледал системот по евентуалното „враќање“ на дванаесеттиот имам, Хомеини ја решава оваа дилема трансцендентирајќи ја неговата власт на духовно-световна и симболична⁵⁹².

Б) Исламската опозиција, реформизмот и Зеленото Иранско движење

Исламската опозиција во Иран генерално своите позиции и делувања ги насочува против кабинетот на претседателот, справување со секојдневните политички предизвици, ситуации и животните потреби на иранските граѓани. Истата е составена во голема мера како од политички активисти во Меџлис е шурата (консултативната легислатива), така и од клерикални дисиденти, кои не го напаѓаат во голема мера системот Велајет е факих, колку оперативните политики и потенцијалните ривали и номиналните кадровски решенија. По 1998 година во Исламската Република Иран започна процес на интер-исламска отвореност и плуралност, па внатре-исламските политички концепции се судираа помеѓу реформаторското и конзервативното крило. Реформаторите и опозицијата не беа само од граѓанска, туку и од исламско правничка и фикхска провиниенција, залагајќи се за поголема либерализација и плуралност на иранскиот исламски политички систем.

Кога се перцепира иранската исламска опозиција и реформаторското крило и соодносот со владиниот естаблишмент, кој воедно ја рефлектира траекторијата на политичкиот развој и собитијата во државата се диференцираат неколку фази на кои ќе се осврнеме во продолжение.

Прво, фазата на закрепнување по ирачко – иранската војна во 1988 година. Централни политички фигури во овој период се претседателите Рафсангани и Катами.

⁵⁹⁰ Ernest Gellner. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge. 1992. стр.18

⁵⁹¹ John L. Esposito. op. cit. 2003. стр. 61-62

⁵⁹² Ibid, стр. 62

По ирачко-иранската војна, како и смртта на ајатолахот Хомени, земјата изврши уставна ревизија која беше одобрена на референдум во 1989 година, а целта беше поконкретено да се определат ингеренциите на легислативата, извршната власт (концетрирана во рацете на претседателот и дерогација на премиерот како дел од бифедалноста), рационализација на бирократијата и етаблирање на ново арбитражно тело во случај на колизија помеѓу одлуките на парламентот и Советот на чуварите на исламската револуција. Со доаѓањето на новиот ајатолах Али Хамнеи, паралелно зајакнаа и положбата, ингеренциите, визибилноста и политичките артикулации на претседателот во политичкиот систем. За време на неговите два мандати претседателот Акбар Хашеми Рафсанџани, кој и сам беше исламски експерт и ученик на Ајатолахот Хомени (односно на линија на политички ислам), работеше на обновување на приватизацијата, модернизацијата и диверзификацијата на иранската економија. Воедно транспортот и комуникациите добија засилена димензија, како и здравствената заштита и образованието под плаштот на исламот и слободата.⁵⁹³ Аналогно, зголемената отвореност и покрај притисоците од САД, доведе до зајакнување на политичката партиципативна култура кај младата иранска популација која не беше обременета со авторитарното искуство на шахот Пахлави, а чиишто интенции и ориентации беа насочени кон економски развој, квалитетен живот и глобална мобилност. Таквите услови доведоа до избор на уште еден реформатор и опозиционер на автократијата од исламска провиниенција Мохамед Катами за претседател во 1997 година. Неговата девиза „Дијалог на цивилизациите“, агендата за реинтегрирање на Иран во семејството на цивилизираните народи, како и критицизмот кон авторитарното владеење и „чудните владетели“ компарирајќи ги со оние кои го потиснуваат муслиманското население наиде на широка поддршка од електоратот.

Второ, фазата на реконзервативизација и засилена антизападна реторика со изборот на претседателот Махмуд Ахмадинеџад. Во претседателската трка против тогашактуелниот претседател Рафсанџани, Ахмадинеџад кој и сам беше дел од реформистичкото движење својата поддршка ја бараше од електоратот кој припаѓаше на ниските неелитни слоеви, социјалните маргинали кои беа изоставени од економското закрепнување на земјата, барајќи поправедна распределба на нафтените приходи во земјата, а маргинализацијата на ниските слоеви се трансформира и во политичка маргинализација на Иран од меѓународната заедница. Серија критики за неговото делување беа насочени кон неговата негација на холохаустот, кршењето на човековите права и слободи, слободата на изразување и произволните апсења, како и зголемување на животните трошоци за храна и домување на иранците.⁵⁹⁴

Конечно, Зеленото иранско движење се појави како реакција на изборните фалсификати на претседателската трка и фингираната изборна победа на Ахмадинеџад против Хусеин Мусави и Мехди Каруби, а поддржани од исламскиот експерт – ајатолахот Хусеин Али Мунтезари во 2009 година. Двајцата беа познати исламски реформатори. Слично како Абдулкарим Саруши кој ја критикуваше ригидноста во казнената политика и изразуваше демократска поддршка како одбрана на исламската

⁵⁹³ Наведено според John L. Esposito et al. op. cit., 2016. стр. 70

⁵⁹⁴ Ibid, стр. 72

република и антисекуларизмот, Мусави како учесник во исламската револуција и еден од нејзините првенци се залагаше за засилена демократизација на иранското општество во исламски рамки. Зеленото движење беше симболично наречено според боите на кампањата на Мусави, а исто така зелената боја е симбол на исламот и надежта. Камрава забележува дека такво движење не е забележано за триесет годишниот живот на исламската република, што сериозно го потресе авторитарниот режим.⁵⁹⁵ Серија протести и демонстрации го одбележаа постизборниот период, а слоганот експлицитно алудира на демократски елементи – „Каде е мојот глас?“ Во 2011 и 2012 година протестите продолжија, а мирните демонстрации на Зеленото иранско движење режимот ги забрани, а последица од таквите случувања беа стотици уапсени политичари, журналисти, студентски (исламски) движења итн. Но, како што потенцира Еспозито, сонот на иранскиот народ за една граѓанска, исламска република со почитување на човековите права останува присутен што конечно добива израз низ изборот на Хасан Рохани за претседател на републиката.⁵⁹⁶

В) Понатамошни тенденции

Иранскиот уставно политички модел сам по себе претставува ексклузивен режим, односно систем отворен исклучиво за субјекти кои се придржуваат до изразито идеологизираната уставно - политичка формација. Во таков случај лимитацијата се однесува на политички актери кои искажуваат склоности надвор од исламската доктрина. Така дизајнираната рамка го стеснува кругот на можни партиципенти во политичкиот процес. Како што споменавме, сè до 1998 година Иранскиот уставно-правен поредок не признаваше постоење на повеќе политички партии. Шиитската религиозно – политичка парадигма самата себе си се доживува како партија (шиити – Ши’а Али, партија на Али), а Хусеиновото мачеништво во Кербала и поразот на неговите сили од војската на калифот Језид во 680 година имаа посебен инспиративен акцент за изведување на Револуцијата во 1979 година. Во тој контекст по револуционерната трансформација воспоставен беше еднопартиски систем на чело со Исламската републиканска партија. Сепак „стабилизирањето“ на системот и обидите за негова шеријатска демократизација и отвореност, како што и претходно наведовме, резултираа со уставен амандан кој одобрува постоење на политички партии под услов да не бидат спротивни на исламот, националниот суверенитет и исламското единство.⁵⁹⁷

Ваквата конститутивна формулација очигледно доведува до контролиран мултипартизам, при што клучна институција со ингеренции да ја проверува нивната лојалност кон постојниот поредок, како да ја одобрува и забранува нивната работа е Советот на чуварите на исламската револуција. Така на пример голем дел од идеолошки спротивната опозиција (ројалистите, марксистите) беа принудени на егзил.

⁵⁹⁵ Mehran Kamrava. *The Modern Middle East: A Political History since the First World War*. Third Edition. Los Angeles: University of California Press. 2013. стр. 166

⁵⁹⁶ John L. Esposito et all. op. cit., 2016. стр. 75

⁵⁹⁷ Pooya Alaedini et all. op. cit. 2006. стр. 623

Најнапред, Иранското движење на отпорот на чело со Шакур Бактаир од социјалдемократска провиниенција беше принудено да дејствува од Париз. Но Ајатолахот Хомени, не се ограничи само на идеолошките конкуренти. Еминентни политичко - верски експерти и исламски активисти како Али Шеријати, Базарган, Таликани, Шеријатмадари и други, беа принудени да поднесат оставка, да заминат во егзил или да бидат процесуирани поради наводна инволвираност во завера. Не треба да залаже обидот на умереното реформско крило чиј репрезент беше Катами, како и Иранското зелено движење на Хусеин Мусави да адаптираат и либерализираат дел од институциите (на пример зголемување на моќта на парламентот). Интенцијата за демократизација на исламските политички структури е дозволена, но не и анти-исламски идеолошка опозиција. Ниту една легална политичка структура во Иран не го напаѓа Велајет и Факих принципот, во спротивно не би била дозволена нејзината работа и кандидатурата за парламентарните избори. Главните партии Коалицијата на градителите на исламскиот Иран (на Ахмадинецад), Исламската коалициона партија (на Асгаролади), Сојузот на исламските инженери (на Мухамед Реза Бахор) се цврсто посветени на исламските конститутивно-политички принципи.

Од друга страна пак, политичките димензии и категориите од претходниот оддел на исламската опозиција и реформското крило се светла точка на иранскиот исламски политички живот. Во тој правец, доаѓањето на власт на претседателот Хасан Рохани ситуацијата во земјата доби нова димензија. Како што пренесува Џесика Матјус, и покрај забраната на околу 686 кандидати да учествуваат во изборната кампања и одобрувањето на само осум од нив (вклучувајќи ги и поранешниот Рафсанџани), рекордната излезеност на Иранскиот народ резултираше со победа на прогресивниот исламист Хасан Рохани.⁵⁹⁸ Неговите примарни надворешно-политички ориентации беа насочени кон склучување на договор со САД, односно Групата 5+ (Постојаните земји членки на СБ на ООН + Германија и ЕУ), околу иранската нуклеарна програма што имаше успешен исход во април 2015 година.⁵⁹⁹ Конечно, иако подигнувањето на санкциите од страна на САД и Западот се главен импулс за економски прогрес и заживување на иранската економија, главен приоритет за иранците е доброто владеење. Како што наведува и „Зогби истражувачкиот центар“, речиси една третина од испитаниците како главен приоритет ги гледаат можностите за вработување, а една четвртина демократијата, граѓанските права и женските права.⁶⁰⁰ Претседателот Рохани има сериозни индикации да ја поправи ситуацијата со демократското владеење, женските права и слободата на медиумите, имајќи ја предвид неговата поддршка за женските права во исламот, медиумската отвореност, како и подобрувањето на состојбите со курдското сунитско малцинство и нивното инволвирање во политичкиот живот.

⁵⁹⁸ Jessica T. Mathews. "Iran: A Good Deal Now in Danger" In *New York Review of Books*. 20 February 2014 <https://www.nybooks.com/articles/2014/02/20/iran-good-deal-now-danger/>

⁵⁹⁹ Види повеќе за Иранскиот договор за нуклеарната програма, содржините и меѓусебните обврски на страните во договорот кај Gary Samore. *The Iran Nuclear Deal: A Definitive Guide*. Cambridge: Belfer Center for Science and International Affairs. 2015. стр. 38-62

⁶⁰⁰ Zogby Research Services. *Iranian Attitudes*. LLC. September 2013 <http://www.zogbyresearchservices.com/iranian-attitudes-2013/>

5.2. МАГРЕБ – СОСТОЈБИТЕ СО АВТОРИТАРИЗМОТ

Авторитарното кредо на северот на афричкиот континент (Магребот), познат по своето големо културно, историско и цивилизациско исламско минато и својата контрибуција во научните дострели на човештвото, сепак го доловува темното политичко искуство и говори за крвавата слика на автократските владееша, но и за отпорот и желбата на народите за праведно, хумано, стабилно и слободно општество. Обидот колонијалното борбено искуство да се трансцендира во слободно, демократско и праведно општествено битисување, но од вестернистичко-либералистички или социјалистички, односно модифициран исламско социјалистички карактер имаше краток век. Случаите со Тунис и Алжир се експлицитен показател за таквата политичка иконографија.

Престојниов оддел ќе ја отслика тенденцијата на авторитаристичкото минато и сегашност во земјите од Магребот, нивната легитимизациона основа низ исламски дискурс, обидите за задушвање на демократските тенденции и опозициони субјекти и струи во конкретните држави, како и состојбите по револуцијата „Јасмин“, односно арапската пролет, арената за демократска консолидација и перспективите за понатамошната демократизација. Во тој контекст се диференцираат три прашања на кои кумулативно ќе понудиме одговори во престојниве излагања. Прво, какво е историско - политичкото кредо на државите од земјите на Магребот и на што се должи авторитарното инклинирање? Второ, каков е односот на исламските политички субјекти за време на автократските режими во Тунис и Алжир и какви инструменти користеше режимот во обидите за нивна политичка ликвидација и девастација од политичкиот живот? И конечно, дали исламските субјекти како организирана и структурирана опозиција во земјите на Магребот успеаа да наметнат демократски политички дискурс во политичката култура и делување кај останатите субјекти и какви се нивните политички позиции и улога во актуелниот политички миг?

Џорџ Џофи лаконски и луцидно ги илустрира како воведна рамка состојбите во политичко - историскиот и општествениот дискурс во државите на Магребот, како и нивната корелација со демократскиот хабитус. Тој забележува дека во Магребот постојат неколку стандардни фактори кои ја попречуваат демократската конструкција. Тука се вбројува потенцијалниот конфликт помеѓу социјалната еднаквост и индивидуалната слобода, конфронтацијата помеѓу консензуалното јавно одлучување и демократски системи базирани на конфликтни страни, како и легитимизација на политичка моќ во рамки на непристрасен правен систем. Покрај тоа, овие земји се соочуваат со конкретни проблеми поврзани со улогата на етничките и културните малцинства во рамките на политичкото кредо, како и добро познатиот природен конфликт помеѓу исламските уставни императиви и секуларистичките тенденции, интензивирани со економски и социјални проблеми кои ги дополнуваат барањата за системска трансформација и ја поткопуваат демократската егзистенција.⁶⁰¹ Но Џофи исто така со право забележува дека во Магребот постојат специфични фактори кои

⁶⁰¹ George Joffé. "Democracy in the Maghreb" In *The Middle East in the New World Order*. Second Edition. Edited by Haiffa A. Jawad. London: Palgrave Macmillan. 1994. стр. 39

покрај горенаведените го отежнуваат демократскиот хабитус на политичкиот систем. Првиот е природата на државата. Имено, во Магребот не преовладува концептот за нација – држава која би требало да биде израз на општествената волја според Русовиот модел низ европска и американска призма. Нацијата разбрана како заедница со споделени културни атрибути, како што е случајот со европското искуство традиционално не постои, а засегнатите држави сè уште не го завршиле процесот на создавање чувство за националност меѓу нивното население. Второ, тенденциите за компететивната лојаност, каде што се забележуваат две инстанции: првата - повеќе локализирана од државата, односно лојалноста која се рефлектира на регионални или социјални димензии (како на пример Берберите што сочинуваат посебна лингвистичко-културна група во Магребот и различните регионални и племенски ентитети) и втората – поширока лојалност на регионален дискурс, односно арапскиот национализам кој иако никогаш немал распространета база во Магребот, сепак извесни идеолошки контури се забележаа во делувањето на алжирскиот претседател Хуари Бумедиен и неговоите предлози за формирање на заедница на народите на Магребот. И конечно, имајќи предвид дека национализмот тешко формираше форум за демократска политичка организација, политичкиот ислам стана главниот конкурент на таквите инкарнации, кој како рамка за организирање на јавниот живот, преку политичките манифестации стана солидно и автентично средство за политичка легитимизација.⁶⁰²

5.2.1 Тунис

Процесот на формирање на нации држави во Магребот го имаше својот зенит со еден од пионерските движења за национално ослободување во Тунис преку лидерот Хабиб Бургиба. Како француска колонија од почетокот на 1881 година, репресивниот господар успеа да ја возникне идејата за борба за политичка независност која се кристализира со национално ослободителното движење. Формирањето на движењето Дезур и Нео-Дезур (Нео/Конститутивната либернална партија/движење) беше манифестација на незадоволството од францускиот колонијализам, но имаше цел ослободување на земјата и формирање модерна нација – држава по вестернистички терк, со моделирани институции и вредности наследени од колонијалниот период. Во Втората светска војна и управувањето од квислиншкиот Вишески режим, како и германско - италијанските сили во 1942, а од 1943 година англо-американските трупи, ситуацијата со положбата на земјата драстично не се менува, но под притисок на меѓународната јавност Франција е принудена прво во 1954 година да признае степен на голема автономна управа, а од 1956 година и целосната независност на новата држава во Магребот. Етаблирањето во меѓународниот политички, правен и економски живот брзо заживува, па Тунис станува членка на Арапската лига во 1958, Организацијата на африканското единство во 1963 година, а исто така се залагаше и за политичкото движење на неврзаните и учествуваше на сите четири нејзини конференции.⁶⁰³

⁶⁰² Ibid, стр. 40

⁶⁰³ Popularna Enciklopedija. *Tunis*. Urednik Momir Nikić. Beograd: BIGZ. 1976. стр. 1137

Рецидивот на францускиот колонијализам се рефлектира во уставниот дизајн на Република Тунис. Но пред лаконски да го елаборираме истиот во следната точка, треба да се напомене дека Тунис има најстара уставна традиција во современиот исламски свет. Така, Уставот од 1861 година беше првиот не-западен кодификуван устав кој му претходеше на уставите на Отоманската империја од 1876 и Меџи Уставот на Јапонската империја од 1889 година, а неговата елементарна композитна позиција беше да не ја оспорува, но да ја рационализира компатибилноста на исламот со традиционалните монархии.⁶⁰⁴ Меѓутоа, по стекнувањето на независност и крахот на францускиот колонијализам, чишто услови ги преговараше Дезур движењето и лидерот Хабиб Бургиба, се пристапи кон изготвување нов устав и рекодификација на дотогашниот француски колонијален правен режим. Уставот од 1956 година, воспостави силен претседателски систем на чело со Бургиба како шеф на државата и претседател на преименуваната Не-Дезур во Социјалистичка Конститутивна Партија од 1964 година, линиите помеѓу двете политички функции беа нејасни, односно фузирани, а системот сè повеќе прераснуваше во еднoпартиски авторитарен режим со широка мрежа на клиентелизам.⁶⁰⁵ Опозицијата иако формално не беше исклучена беше исклучително слаба и без никакви посериозни изгледи за преземање на власта.

А) Авторитарното милје на Бургиба и Бен Али

Туниската република до појавата на Арапската пролет и силните демонстрации во исламскиот и арапскиот свет, во периодот на студената војна, блоковската поделба, како и по падот на голем број социјалистички режими ја карактеризираше нејзината персонална непроменливост на шефовите на државата. Имено, до револуционерните настани во 2011 година единствени претседатели беа Хабиб Бургиба и Зин Абидин Бен Али. Нивното авторитарно милје ќе го согледаме низ конститутивниот дизајн и практикувањето на власта во државата.

Конститутивниот дизајн го имаше следниов облик. *Прво*, Уставот ја дефинира Туниската република како претседателска, со шеф на државата како инокосен орган чии ингеренции се исклучиво високи и широки. Шефот на државата го селектираше премиерот и останатите членови на кабинетот (министрите), останати прерогативи како право на легислативна иницијатива, ветирање на законите, владеење со декрети кога парламентот е надвор од сесиите, како и врховен командант на вооружените сили. Уставот исто така предвидуваше изборите за претседател да се одржуваат во иста година како и парламентарните избори за мандат од пет години, но во 1974 година Бургиба се прогласи за доживотен претседател на Тунис. Исто така, не е забележан против-кандидат на претседателските избори, како во ерата на Бургиба, така и во периодот на Бен Али, иако вториов го укина доживотниот мандат на шефот на

⁶⁰⁴ Said Amir Arjomand. "Revolution and Constitution in the Arab World" In *Beyond the Arab Spring: The Evolving Ruling Bargain in the Middle East*. Edited by Mehran Kamrava. Oxford: Oxford University Press, 2014. стр. 153

⁶⁰⁵ *Ibid*, стр. 154

државата.⁶⁰⁶ Бен Али исто така, почнувајќи од 1987 година, направи значајни дополнителни измени во делот на егзекутивата, односно претседателот на земјата, но истите имаа единствено конститутивно номинален карактер. Така, го ограничи претседателскиот мандат на два избори (иако самиот се кандидираше и беше избран во 1999 година по трет пат), воведо механизми за вршење на претседателска функција во случај на смрт или болест на актуелниот претседател од страна на спикерот на асамблеата, како и старосно ја лимитира возраста на претседателскиот кандидат од 40 на 70 години (иако подоцна ја промена на 75 години во 2002 година). *Второ*, легислативата е бикамерална и се состои од Камера на депутати со 189 пратеници и Камера на советници како горен дом. Во долниот дом 20 места беа резервирани за опозиционите партии. Горниот дом, креиран во 2005 година го одразува социјалниот профил на туниското општество и се состои од три групи: претставници на гувернатите, како регионален облик на управа, претставници на синдикатите и работодавачите, а последната група е именувана од страна на претседателот на Републиката. Домот на пратениците, односно долниот дом доминираше во бикамералната легислативна власт, но неговите ингеренции беа многу слаби, особено немањето можност за импичмент на претседателот, а стандардните ингеренции се однесуваа на донесување закони со предност на претседателските предлози, а за правото на парламентарно вето на актите на претседателот беше потребно 2/3 мнозинство.⁶⁰⁷ *Конечно*, судската власт во уставот од 1959 година само формално го имаше епитетот независна, а именуваните судии од страна на претседателот беа во тесна колаборација и конекција со егзекутивата, а не беше воспоставена ни уставно судска власт. Бургиба исто така го укина религискиот суд, кој администрираше и судеше според исламското право и го замена со цивилен суд по француски модел. Исто така Судот за државната безбедност за време на Бургиба ги процесуираше лидерите на исламските движења, а ги тортурираше и останатите опозициски фигури.⁶⁰⁸

Хабиб Бургиба, квалификуван како „голем борец“ на туниската национално ослободителна борба од страна на режимски контролираните медиуми владееше со државата повеќе од триесет години. Како што забележува Еспозито, порадикален од било кој муслимански властодржец, освен Ататурк во Турција кој воспостави комплетно секуларна држава, Бургиба го насочи Тунис кон модернизација што означуаше прозападна и секуларна инклинација, а стана голем сојузник на Франција и Соединетите Држави, додека арапското и исламското наследство се најдоа во сенка на елитната франкофонска култура.⁶⁰⁹ Иако првично изјавуваше дека неговата цел е да го врати исламот во домовите на тунискиот народ, сепак таквиот наратив во пракса беше опозитен на политичкиот хабитус. Неговите анти-исламски инклинации, односно преферирањето на секуларистичките и вестернистичките димензии на политичкиот и општествениот живот ги манифестираше низ официјализација на францускиот јазик,

⁶⁰⁶ Michele Penner. “Republic of Tunisia” In *World Encyclopedia of Political systems and parties*. Fourth Edition. Edited by Neil Schlager and Jayne Wisblat. New York: Facts on File Library. 2006. pg. 1360

⁶⁰⁷ *Ibd*, стр. 1362

⁶⁰⁸ *Ibd*

⁶⁰⁹ John L. Esposito. *op. cit.* 2001. стр. 223

наместо арапскиот, донесувањето на Кодот за личниот статус во 1957 година, забраната за полигамија (а не правно-процедуралното отежнување за полигамија како во другите муслимански земји), споменатото укинување на шеријатските судови, забраната за носење хиџаб, како и неговиот обид да ги натера работниците да го игнорираат рамазанскиот пост - кога за време на неговото телевизиско обраќање во светиот муслимански месец се појави пиејќи сок од портокал, тврдејќи дека постот ја намалува продуктивноста и ефикасноста за економскиот развој. Исто така Бургиба своите авторитарни методи ги покажа со затворањето на фамозниот исламски универзитет Зејтун.⁶¹⁰ Што се однесува до исламска улема нејзиното влијание беше сериозно ослабено, девалвирано и занемарено. За разлика од другите авторитарни муслимански земји каде дел од истата беше кооптирана во структурите на авторитарниот режим, во Тунис таа се најде на социјалните маргини, бидејќи за Бургиба исламот беше минато, а западот го перцепираше како единствена надеж за развој и солидна иднина за државата.⁶¹¹ Конечно, како што добро потенцира Мајкл Бишку, за разлика од кемалистичка Турција, во Тунис војската не беше пенетрирана во политичкиот систем на таков начин, односно нејзината цел беше единствено да ги сочува границите на земјата, додека пак Бургиба со своето прозападно кредо не одеше во директна конфронтација со Израел поради палестинското прашање, а на внатрешната политика се концентрираше прво околу планско економски социјализам, а потоа кон странски инвестиции задржувајќи ја државно – планираната економија.⁶¹²

Кога Бен Али се појави на политичката сцена, за исламски структурираната опозиција – движењето на исламската тенденција (МТИ) изгледаше поволно, па таа прифати да го промени името во Ен Нахда (Будење), како и самата владеачка партија заменувајќи го тогашното Социјалистичка конститутивна партија во Демократски конститутивен митинг (РЦД). Покрај тоа Бен Али почна да го користи исламскиот наратив во неговите говори, отиде на хаџ во Мека и го подигна нивото на употребата на арапскиот јазик, а во 1989 година се одржаа и првите повеќепартиски парламентарни избори. Сепак за кратко време, неговите политички тенденции и ориентации станаа идентични како и неговиот претходник, па така во декември 1990 година под обвинение за тероризам и конспиративизам беа уапсени членови на исламските групи, при што 8 000 исламски активисти беа затворени, ноќните претреси и рациите станаа вообичаеност, членови на опозицијата умираа по затворите, а голем број симпатизери и активисти беа осудени на петнаесетгодишни затворски казни.⁶¹³ Покрај острите мерки против Ен Нахда Бен Али создаде личен безбедносен апарат кој го користеше за заплашување на печатот, судството, како и секоја форма на потцијална опозиција. Како што наведува Кристофер Александер, во текот на изминатите две децении групите за човекови права сумираа серија брифинзи против владата за широк спектар на злоупотреби: пролонгирани затвореници без придружба, извлекување на признанија преку различни методи на тортура, надзор и телефонски

⁶¹⁰ Ibid

⁶¹¹ Ibid, стр. 24

⁶¹² Michael B. Bishku. "Kemal Ataturk and Habib Bourguiba: Brothers from Different Mothers" In *Kurdish Issues: Essayes in Honor of Robert W. Olson*. Costa Mesa: CA-Mazda Publications. 2016. стр. 12

⁶¹³ John L. Esposito et all. op. cit., 2016. стр. 184

прислушувања, закани против членови на семејствата, отпуштања од работа, фабрикувани приказни со цел уценување и дискредитирање, пасошки конфискации со цел да се спречи патување во странство, психички напади од безбедносните служби итн.⁶¹⁴ Од друга страна, неолибералната економија покажа високо ниво на кронизам и непотизам, базирана на персонални релации помеѓу претседателот и стопанствениците, а процесот на приватизација доведе до појава на богата бизнис класа на соработници на режимот, а на клиентите на Бен Али им беа издадени дозволи за јавни услуги и телевизиски станици.⁶¹⁵ Ваквите состојби кулминираа со револуцијата „Јасмин“ и барањата за демократизација на општеството, социјална правда и политички и граѓански слободи и права.

Б) Концепциите на Рашид Гануши и исламските партии

Исламскиот ревивализам како своја водечка фигура и алузија кон останатите движења и политички активности во исламскиот свет, во XX и почетокот на XXI век го има Рашид Гануши. Развојот на неговото Движење на Исламската Тенденција (МТИ), подоцна преименувано во Ен Нахда (Будење) ја следи динамиката на реакцијата на општествените, личните, политичките и животните услови во исламските движења поминувајќи фази на развој кои се движат од политичка апстиненција до радикализација и конечно демократска консолидација и ангажирање.

Образецот на неговиот политички ангажман поминува низ осум фази, кои ја одразуваат неговата политичка динамика и идеолошка ориентација: а) Права фаза – традиционално и модерно образование, меѓутоа нагласено арапско, а не француско; б) Втора фаза - младешки ентузијазам и учество во арапското национално движење на Цемал Абдулнасир; в) Разочарување и криза на идентитетот кога арапскиот национализам е дискредитиран со жестокиот воен пораз во 1967 година од страна на Израел; г) Отфрлање на арапскиот национализам и враќање кон исламот, особено на идеолошките ревивалистички светогледи на Хасан Ал Бана, Сеид Кутуб и Мевлан Мевдуди; д) Силна негативна реакција на западната култура и вредности и уште подлабоко приближување кон арапско-исламското наследство после завршувањето на студиите во Франција; е) Преземање на двојна улога – исламски учител и активист, пат кој е многу сличен на останатите исламски активисти како Ал Бана и Кутуб во Египет, Мевдуди во Пакистан, но и на модерните лидери како Абдусалем Јасен во Мароко, Абаси Медени во Алжир и Хасан Тураби во Судан; е) Подоцнежено сфаќање на ограничената важност на делувањето на надворешните активисти чии стратегии и гледишта се условени од нивните локални искуства, па оттука потреба за контекстуализација на исламските пораки и идеологија; ж) Како резултат на претходно наведеното, премин од ориентацијата на египетското Муслиманско братство и

⁶¹⁴ Alexander Christopher. *Tunisia: Stability and Reform in the Modern Maghreb*. New York: Routledge. 2010. стр. 64

⁶¹⁵ Nadine Sika. “The Arab State and Social Contestation” In *Beyond the Arab Spring: The Evolving Ruling Bargain in the Middle East*. Edited by Mehran Kamrava. Oxford: Oxford University Press, 2014. стр. 83

создавање на движење ориентирано кон Тунис и од милитантен активизам инспириран од Кутуб кон прагматичен, умерен и конструктивен активизам.⁶¹⁶ Рашид Гануши се покажа како популарен проповедник, учител и водач на младите. На своите проповеди (хутби) привлече голем број сиромашни жители од работничка класа, како и студенти од неговата школа за сочувување на Куранот.

Движењето на Исламската тенденција на Гануши не беше единствениот исламски политички субјект и активизам на религиозни ориентираните граѓани во Тунис. Но Гануши преку неговите отворени заложби за демократија и проекции за компатибилноста на исламот и демократијата успеа да ги надмине Исламската шура партија на Хасан Гудбани, Исламската прогресивна тенденција и Исламската авангарда, коментирајќи ја демократијата како „визибилен систем на владеење и метод за промена“.⁶¹⁷ Проповедите и политичките трактати на Гануши се однесуваа на интерпретација и идеолошки поглед на светот на муслиманските експерти и активисти како Мевлан Мавдуди, Хасан Ал Бана, Сејид Кутуб, Малик Бинеби и Мухамед Икбал. Во нив се осудува политичката, економската, културната и социјалната заостанатост на туниското општество, како и губењето на идентитетот и моралот предизвикан од зависноста на морално пропаднатиот и кризниот Запад, а се повикува на повраток кон исламот. Виновници за таквата девастација на туниското општество според Гануши се Западот, режимот на Бургиба, владата и туниската вестернизирана елита, како и традиционалниот верски естаблишмент кој е кооптиран од страна на власта и кој проповеда стагнантен, а не динамичен ислам. Оттука за Гануши единствена надеж за муслиманскиот и третиот свет е исламот.⁶¹⁸ Затоа владата на Бургиба сè уште одбиваше да ја легализира исламската партија, претставувајќи ја како закана по секуларизмот и легализација на политичкиот екстремизам во државата.

Во 1981 година Гануши, заедно со останатите исламски лидери и активисти, е уапсен и покрај неговото напуштање на иранскиот револуционерен концепт и залагање за туниско решение на ситуацијата, што предвидуваше отфрлање на насилството, делување во системот, акцентирање на постепен процес на социјална трансформација и политичка партиципација како средство за реализација на далекусежниот општ идеал и цел – етаблирање на исламска држава. Внимателно говореше за институционална реформа, а не за насилна револуција, за промена „од долу“, а не за наметнување на исламот како солуција „од горе“, исламска реформа, а не средновековна формулација на исламските закони.⁶¹⁹ Во 1984 година беше пуштен на слобода, но рацијата на француските безбедносни сили во која беа уапсени шест туниски емигрантни за поседување оружје беше прилика властите во Тунис по три години повторно да го уапсат Гануши, што предизвика судири помеѓу исламски ориентираните студенти и левичарските групи. Во 1988 година Велика Британија му издаде азил, па Гануши остана во Лондон 22 години. Од таму тој продолжи да ја критикува работата на новиот претседател Бен Али, иако првичните најави на новиот шеф на државата ветуваа

⁶¹⁶ John L. Esposito. op. cit. 2001. стр. 224-225

⁶¹⁷ Цит сп. Azzam S. Tamimi. op. cit. 2001. стр. 105

⁶¹⁸ Наведено според John L. Esposito. op. cit. 2001. стр. 226

⁶¹⁹ Dirk Vanderwalle. “From New State to the New Era: Toward Second Republic in Tunisia” In *Middle East Journal*. Vol. 52 No. 3. 1998. стр. 612

либерализација и плурализација на партискиот систем. Сепак до тоа не дојде, бидејќи Бен Али категорично ја отфрли можноста за легализирање на исламската партија Ен Нахда под изговор дека не е потребно да се мешаат религијата и политиката, иако зад овој изговор стоеше опасноста од импресивниот настап на кандидатот на Движењето за исламска тенденција на претседателските избори што го демонстрира нивниот политички потенцијал, како и резултатот од локалните избори, односно победата на Фронтот на исламскиот спас во Алжир на локалните избори.⁶²⁰

Во Лондон ја комплетира својата политичка идеологија, основајќи го училиштето Ал Хуријат ал Ама ал Дава ал Исламија (Јавни слободи во исламската држава). Таму тврди дека Западот не успеал да ги сфати промените и предизвиците на арапскиот и муслиманскиот свет и дека екстремизмот е реакција на децениското угнетување и обесправеност. Според него, новата генерација исламски активисти и интелектуалци ја прошири одговорноста за унапредување на општеството преку импутирање на „модерноста“, поим кој се дефинира како „постигнување на слобода, достоинство и ефективна делувачка моќ.“⁶²¹ Исто така исламскиот демократ се осврнува на Западната демократија (која се форсира да се етаблира во Тунис од либералните и социјалдемократските кругови) обвинувајќи ја дека ја одвоила душата од телото, игнорирајќи ја и убивајќи ја спиритуалноста, со што му објавила војна на Бога, борејќи се жестоко човекот да го постави на Негово место. Поради ова, Гануши заклучува дека вредностите како секуларизам, национализам, конзумеризам не се од фундаментално значење за демократијата.⁶²² Гануши смета дека шеријатот е супериорен во однос на западната легислатива, бидејќи истиот е креиран од Аллах, а не од владеачко мнозинство или доминантна политичка класа. За да се реализира демократска исламска држава, односно власт шеријатот се спроведува преку институции кои се избрани од граѓаните, процес кој авторитетот му го дава на исламскиот умет (заедница).⁶²³

В) Пост-револуционерни состојби

Кога во јануари 2011 година претседателот Бен Али ги употреби безбедносните сили (мукабарат) за да ги задуши протестите, брутално убивајќи и повредувајќи демонстранти од разгневената толпа, ветувањата за политички, социјални и економски реформи беа задоцнети. Социјалните мрежи како Фејсбук, Твитер и мобилната технологија ја прикажаа жестокоста на режимот, па шефот на Туниската држава Бен Али, по 23 годинишно владеење под притисок на домашната и меѓународната јавност, беше принуден да се повлече на 14 јануари 2011 година. Формирана беше преодна влада на чело со технократот и премиер во кабинетот на Бен Али, Мухамед Гануши. Тунискиот врховен суд ја забрани партијата Демократски конститутивен митиниг

⁶²⁰ John L. Esposito. op. cit. 2001. стр. 235

⁶²¹ Anne Wolf. *Political Islam in Tunisia: The History of Ennahda*. Oxford: Oxford University Press. 2017. стр. 97

⁶²² Ibid

⁶²³ Ibid

(РЦД) на штотуку резигнираниот претседател Бен Али, а со декрет на министерот за внатрешни работи исто така беше забранета и специјалната полиција, позната под псевдонимот „политичка полиција“ преку која режимот спроведуваше заплашување и гонење на политичките опоненти. На 3 март 2011 година преодниот претседател Мухамед Гануши објави дека изборите за претседател и парламентарните избори ќе се одржат на 23 октомври 2011 година.⁶²⁴

Кон крајот на јануари 2011 година Рашид Гануши се врати од Лондон, додека исламската партија Ен Нахда беше добро организирана, а тој стана нејзиниот силен и харизматичен лидер. Исламската партија имаше долга историја на перманентна и структурна опозиција кон режимите на Бургиба и Бен Али, понесувајќи силни лузни од репресивниот режим што дополнително ја легитимизираа нивната позиција во политичкиот и партискиот систем. Во отсуство на кохерентни и компаративно силни опозициони партии тунискиот исламски партиски субјект беше подготвен да ја преземе власта. Поранешниот претседател Бен Али стравувајќи од победа на исламистите формира неколку партии како Ал Ватан (Нација), Партија на правда и слобода, како и Ал Мубедра (Иницијатива).⁶²⁵ На закажаните избори, по претходна ревизија на избирачкиот список споведена од страна на Туниската врховна изборна власт (што оневозможи на приближно 4 милиони, од вкупно 7, 5 милионскиот електорат да го оствари своето право на глас), приближно 40% од гласовите освои Ен Нахда. Изборите по многу индикатори, со излезност од повеќе од 50% беа триумф на демократијата и ништо помалку од историски успех за земја која долго време била погодена од предодредени резултати и присила на гласачите. Како победничка партија исламската партија веднаш се согласи да соработува со вторите партии Конгресот на републиката (ЦПР) и Етакатол.⁶²⁶ Претходно партијата најави дека нема да се залага за стриктна имплементација на шеријатот во уставниот и останатиот правен поредок, што ѝ овозможи солидна основа за понатамошна кохабитација и компромиси при процесот на креирање на новиот устав на земјата. Како што изјави Гануши, шеријатот, односно исламот е просто начин на живеење кој се состои од интенција (ниет) и високи цели (макасид), што е апстрактна и флексибилна концепција. Според него, она што создава заблуди кај луѓето се ригидните (худуд) казни, а шеријатот не е само тоа, па оттука многу луѓе се исплашени бидејќи и не ја познаваат неговата природа.⁶²⁷

Како доказ за отвореноста, прагматичноста и заложбите за демократизација на туниското општество и држава служи фактот што во декември асамблеата го избра Монсеф Марзуки за претседател на републиката, основачот на либералната и секуларната партија Конгрес на републиката кој како секуларистички опонент на режимот на Бен Али долго време живееше во Париз. Сепак тензиите на внатрешно општествен и политички план помеѓу селаристите и секуларистите добиваа засилена и заострена димензија, а земјата ја правеа нестабилна, со насилства и интервенции на

⁶²⁴ Adèle Aranki Nassar. *Events of the Tunisian Revolution: The Three First Years*. Uppsala: Uppsala University, Department of Peace and Conflict Research. 2017. стр. 40

⁶²⁵ John L. Esposito et all. op. cit., 2016. стр. 189-190

⁶²⁶ Ibid, стр. 190

⁶²⁷ Цит. сп. Monica M. Marks. *Convince, Coerce or Compromise? Ennahda's Approach to Tunisia's Constitution*. Doha: Brookings Center. 2014. стр. 20

полицијата. Така, турбулентниот транзиционен период го одбележаа серија инциденти како на пример забраната на девојките со никаб (целосно покриено лице) да влезат во просториите на Универзитетот Мануба, убиството на Чокри Белаид критичарот на исламистите, оставката на премиерот од редовите на Ен Нахда Хамади Џебали, убиството на Мохамед Брахми левичарскиот активист на Националниот фронт, апсењето на Амина Сбоуи, позната како Амина Тилер, поради нејзините топлес настапи со цел да се обрати внимание на положбата на жените во туниското општество и барањето на селациите за нејзино камшикување, нападот на исламистите на уметничката галерија каде беа прикажани дела што го навредуваа исламот итн.⁶²⁸

Ваквата состојба рефлектира две димензии на поделеното општество. Прво, помеѓу секуларистите и исламските субјекти; и второ, внатре во исламскиот политички спектар помеѓу Ен Нахда (весатиите) и радикалните кругови во државата од селациска и неохарициска бранша. Обидите на новиот премиер од редовите на исламската Ен Нахда да ја одржи владината коалиција под притисок на новонастанатата ситуација пропаднаа, па Ен Нахда се повлече од владата на 28 септември 2013 година. Од друга страна уставните измени ја демонстрираа политичката волја и капацитет на сите туниски политички субјекти за кохезивно и интегративно општествено и политичко уредување. Исламскиот кампус даде значителен придонес во тој правец. Како што забележува Хатем М'рад туниските исламисти се исклучително прагматични, па реферирањето на шеријатот во уставните предлози го понудија како предмет за компромис и размена со секуларистите. Новиот устав усвоен на 27 јануари 2014 година, наречен „мирољубова коегзистенција“ ги задоволи двете страни нудејќи секуларан реформизам од една страна и исламски вредности и традиција од друга страна. Исламистите настојуваа и издејствуваа да се нагласи улогата на исламските вредности, арапско-исламското и муслиманско наследство на земјата, додека пак секуларистите ги нотираа реформистичката традиција, плурализмот, цивилното општество, човековите права и слободи и половата еднаквост. Во однос на режимот на власта повторно беше издејствуван компромис помеѓу исламистите кои настојуваа засилен парламентаризам и секуларистите кои повикуваа на претседателски систем, па според уставните прерогативи претседателот избран на непосредни избори може да го распушти парламентот, а неговата улога е помалку или повеќе од дипломатски и церемонијален карактер, додека ефективната политичка моќ е концентрирана во владината егзекутива.⁶²⁹

5.2.2. Алжир

Малкумина веруваа во раните 60'ти години на минатиот век дека токму Алжир може да стане симбол за исламски успешен изборен пример, кој преку легални и демократски избори може да покаже внатрешна екипираност, демонстрација на точна,

⁶²⁸ John L. Esposito et all. op. cit., 2016. стр. 191-197

⁶²⁹ Hatem M'rad. "The Process of Institutional Transformation in Tunisia after the Revolution" In *Constitutionalism, Human Rights and Islam after the Arab Spring*. Edited by Rainer Grote and Tilmann J. Röder. Oxford: Oxford University Press. 2016. стр. 82-84

концизна и адекватна политичко-изборна порака кон електоратот, како и да послужи за апологија во корист на исламските субјекти vis-à-vis војската и секуларните елити. Но Алжирскиот пример сугерира уште една значајна димензија при проучувањето на современите политички системи во муслиманскиот свет. Станува збор за тенденциите за монополизација на религијата, дури и од идеолошки религиски необремените субјекти. Франкофонското наследство во северот на Африка, односно Магребот во земја со изразена берберско-арапска поделеност имаа култивирано мит на апсорпција на воениот автократизам, секуларистички методи на дејствување кон политичката исламистичка конкуренција и исламски наротив како рецидив и легитимизирачко кредо од борбата за колонијално ослободување и симбол на слободата и правдата која треба да ја воспостави младата муслиманска држава. Земјата претставуваше значаен природен и човечки ресурс за францускиот колонијален господар, па обидите за културна, општествена и политичка асимилација беа својствена практика на француската политика кон Алжир.

Од друга страна исламскиот ревивализам и политички наротив има плодна историја и за време на колоквијалната репресија. Најзначаен политички организиран субјект што го предводеше отпорот, кој воедно кулминира со крвава војна започнувајќи од 1954 па сè до 1962 година, го предводеше Фронтот на националното ослободување (ФЛН), а нејзината цел беше создавање суверена, демократска и социјална држава Алжир. Војната за брзо прерасна и во граѓанска војна помеѓу муслиманите и франкофоните, а ФЛН успеа под чадор да ја стави и Асоцијацијата на алжирската улема, на тој начин синергизирајќи ја националната со религиската борба за ослободување. Од друга страна, судирот доби засилена димензија што остави длабоки траги и во понатамошниот развој на настаните за време на ерата на независност. Стануваше збор за етнизација на религијата што како своја инкарнација од една страна ја имаше Асоцијацијата на алжирската улема што го нагласуваше арапскиот авторитет на исламот, а од друга страна берберските муслимани – Меслистите кои го протежираа славењето на исламот како експресија на социјалното ослободување со длабока синергија со француската влада.⁶³⁰ Во 1962 година под притисок на меѓународната и домашната јавност Де Гол мораше да попусти па се склучи Евиан договорот помеѓу француската влада и ФЛН, на кој му следеа два високо успешни референдуми во Франција и Алжир со кој беше заокружена независноста на уште една држава во Магребот на 3 јули 1962 година проследена со декларација за независност на државата.

А) Политичката траекторија на Хуари Бумедиен и Чадли Бенцедид

Несомнено исламот играше важна улога во процесот на деколонијализација, политичкиот развој на националниот и социјалниот отпор на алжирците. Речиси сите политички субјекти го користеа исламот во својот социјален, политички, па и економски наротив со цел да ја легитимизираат својата улога во отпорот, како и

⁶³⁰ Reinhard Schulze. op. cit. 2000. стр. 160-163

авторитетот по етаблирањето на независната република од една страна, како и да мобилизираат активисти во борбата за независност и постколонијалната ера во новиот независен режим. Како што потенцира Еспозито, иако официјалното име на Алжир беше и сè уште е Демократска Народна Република Алжир, сепак истата прерасна и се разви во популистичко - автократска држава. ФЛН кој ја предводеше војната за независност ја консолидира својата власт, па до 80'тите години на XX век цврстата тројна алијанса војската, државата и единствената партија ја контролираше политиката и процесите во земјата.⁶³¹ Ахмед Бен Бела, дотогашниот лидер на ФЛН беше првиот претседател на Алжир кој по неуспехот во Сандската војна против Мароко 1963 година беше симнат со воен удар од довчерашниот соборец и министер за одбрана Хуари Бумедиен, парламентот беше распуштен, а неговата влада, како и политичката клима почна да се трансформира кон авторитаристичка, социјалистичка, исламска и арапска.

Хуари Бумедиен во 1965 година преку суспензија на дотогашниот устав се наметна како лидер што трите најзначајни компоненти од алжирскиот идентитет се обиде да ги фузира и апсорбира во своето политичко кредо. За време на неговото 13 годишно владеење партијата ФЛН, која и онака беше единствената легална политичка партија во земјата, стана повеќе инструмент и алатка во рацете на власта и лидерот, отколку што претставуваше некаква движечка општествена и политичка сила.⁶³² За време на неговото владеење внатрешната политика се трансформира од примарно аграрна во високо индустријализирана, концентрирана генерално на национализираната нафтената индустрија, зголемувајќи ги државните резерви и даноците. Неговата пролевичарска и социјалистичка ориентација се манифестираше и со кооптацијата на членови на Алжирската комунистичка партија во владината администрација и кабинетите на високиот државен етаблишмент. Ново-концепираниот „исламски социјализам“ стана државна политичка траекторија на Хуари Бумедиен, а неговата симболична манифестација беше луцидна со Националната повелба која доби статус на супститут на суспендираниот устав од 1965 година до изгласувањето на новиот, а кој беше ратификуван од преку 91 % од избирачите на националниот референдум во 1976 година. Во повелбата, како и во новиот устав се афирмира исламскиот социјализам како водечки принцип на државата. Уставот го предвидува еднопартискиот социјалистички систем со исламот како државна религија и арапскиот јазик како официјален во земјата. Политичката идеологија беше провинција на ФЛН, којашто уставот ја нарекуваше авангардна сила во водењето и организирањето на народот во изградбата на социјализмот. Уставната повелба исто така ја регулираше и положбата на Националната народна асамблеа, егзекутивата и судството. Бумедиен стана генерален секретар на ФЛН, како и шеф на егзекутивата којашто доминираше во политичкиот систем во земјата. Всушност Повелбата и Уставот ја легитимизираше и легализираше етаблираната воена власт којашто владееше од ударот во 1965 година.⁶³³ Воедно, Бумедиен и ФЛН ја монополизираа религијата, како и власта, ги

⁶³¹ John L. Esposito. op. cit. 2001. стр. 239

⁶³² Kenneth J. Perkins. "Democratic and Popular Republic of Algeria" In *World Encyclopedia of Political systems and parties*. Fourth Edition. Edited by Neil Schlager and Jayne Wisblat. New York: Facts on File Library. 2006. стр. 16-17

⁶³³ *Ibid*, стр. 13

национализираа верските училишта (медресите), институциите и службениците во име на националниот социјалистички ислам. Еспозито е во право кога потенцира дека ФЛН и Бумедиен под плаштот на исламскиот социјализам во суштина имаше секуларистичка политичка програма и економски развој што го спороведуваше прозападната владеачка елита. Меѓутоа во општествената сфера постоеа сè уште тензии поради социјалниот јаз помеѓу франкофонската секуларна елита и арабизираната маса за којашто арапскиот јазик и култура, како и исламот беа примарни компоненти на алжирскиот идентитет.⁶³⁴

Политичката траекторија која ја воспостави Бумедиен доживеа значителна трансформација по неговата смрт, откако во 1978 година го наследи Чадли Бенџедид, висок офицер во алжирската војска која сè уште го имаше приматот на доминантна сила во алжирската политика. Бенџедид почна да свртува кон десниот центар како во рамките на идеологијата на ФЛН, така и во државните политички директиви. Неговата политика предвидуваше засилен национализам, рефлектиран преку панарабизмот, но економската либерализација изостана, па клучните индустриски капацитети сè уште беа силно контролирани од државата, а засилена беше и употребата на исламот во политичкиот наратив, напуштајќи ја флоскулата за исламски социјализам како примарен политички и социјален концепт. Во јануари 1986 година преку 90 % на речиси идентична излезност ја потврдија новата уставна повелба. Истата подразбираше и за прв пат воведување мултипартиски политички систем, како и јасно разграничување на ФЛН од државата. Покрај тоа за прв пат во уставните амандмани беа стипулирани индивидуалните права и слободи на граѓаните, а влијанието на војската значително ограничено.⁶³⁵ Слично како во Тунис, ерата на владеење на Бенџедид ја обележаа изразени идеолошки поделби помеѓу франкофонската секуларна елита и високи социјални слоеви *vis-à-vis* исламски наелектризираните ниски арапско - исламски маси, а чијашто актуна димензија доби израз во дебатите на универзитетите, џамиите, улиците особено околу предложените ревизии на семејните закони, пристапот до работни места и јавните позиции на секуларистите и либералите.

Иако концепциите на Бенџедид и новото крило на ФЛН беа потврдени на наредните конгреси со кои се детерминира насоченоста кон плурализација и понатамошна либерализација од политички и економски аспект на алжирското општество, сепак вистинското лице и реалната заложба беа покажани по алармантните резултати на локалните избори, како и по првиот круг на парламентарните избори во 1991 година.⁶³⁶

Б) ФИС и влијанието кон останатите исламски политички актери

Во екот на неуспешните социјални и економски резултати од реформата на Бенџедид доцните осумдесети години на минатиот век го изродија едно од најмаркантните движења во современата исламска политичка историја,

⁶³⁴ John L. Esposito. *op. cit.* 2001. стр. 239-240

⁶³⁵ Kenneth J. Perkins. *op. cit.* 2006. стр. 13

⁶³⁶ *Ibid*, стр. 17

демонстрирајќи два суштински моменти. Од една страна, како системот доколку е карактеризиран со политичка волја во плурална и демократска ориентација може да понуди мирна транзиција и реален компететивен амбиент во кој сите субјекти може бафрем формално да не ги кршат принципите на демократско прифатливото ниво на однесување и од друга страна, како еден субјект кога ќе биде задушен, притиснат и нема да му бидат признаени резултатите од политичката борба и изборен процес може да премине во радикализација и екстремизам што ќе остави длабоки траги за целото општество.

Кога во октомври 1988 година Алжир го зафатија силни масовни протести поради акутната економска и социјална криза, пропратена со неефикасната држава (високата невработеност, обемиот број бездомници, недостаток на храна, корупција и сл.), следствено и со судирите за храна, Фронтот на исламскиот спас (ФИС) се појави како добро организирана, структурирана и чадор политичка организација што во себе ги интегрираше и апсорбираше најзначајните исламски определени категории на граѓани во алжирското општество. ФИС беше најмаркантен политички субјект кој сè повеќе добиваше кредибилитет и легитимитет. Фронтот на исламскиот спас за свои лидери ги имаше шеихот Али Абаси Медени, умерен, религиозен и западно едуциран професор на Алжирскиот универзитет, но и Али Белхаџ млад и радикален проповедник.⁶³⁷ Водството на партијата сепак беше концепциски, праксеолошки и идеолошки поделено околу генералните прашања за природата и визијата на евентуалната исламска алжирска држава која сакаа да ја воспостават. Медени го понираше имиџот на разумот, умерениот дискурс и јавната поддршка за демократијата и изборниот процес. Од друга страна Али Белхаџ, кој немаше никаков допир со западниот образовен систем, беше милитантно настроен, догматски прокламираше интегрално и итно спроведување на шеријатот, а покрај акутните критики кон алжирската влада присутна беше и неговата осуда и отфрлање на демократијата која ја гледаше како средство на Западот во своите неоколонијалистички политики.⁶³⁸

Што се однесува до официјалната идеолошка ориентација која првенствено беше сепак концепција на Али Абаси Медени, интелектуалната визија и светоглед беше одговор на капитализмот и комунизмот, нудејќи исламско решение втемелено на уверувањето дека исламот нуди сеопфатна програма за уредувањето на државата и општеството. Во неговото интервју од 1991 година, тој напоменува дека ФИС се залага за партиципативна демократија, воедно верувајќи дека правдата, слободата, еднаквоста и моралните политички принципи можат да бидат најдобро реализирани во исламската држава. Тој исто така го поистоветува моделот на демократија на ФИС со исламот. Исламскиот модел на демократија според Медени му претходел на модерните облици на демократија (либералистичка – која според него привилегира економски слободи и ги девастира правата и слободите на работниците и селаните, како и социјалистичката – што претставува историски маргинализам). Исламската демократија, оттука е систем во кој јавните и приватните права и слободи не опонираат едни на други, туку се две исти лица на една монета. Исламот, според него и ФИС нудат комплетен праведен

⁶³⁷ John. L. Esposito and John O. Voll. op.cit. 1996. стр. 156

⁶³⁸ John L. Esposito. op. cit. 2001. стр. 245

политички поредок во кој поединците се слободни да гласаат и да се натпреваруваат за пратенички или владини позиции и одговорности. Аналогно, според ФИС шеријатот е камен темелник на правдата, слободата, како и средство за постигнување систем во кој правата и обврските се меѓусебно избалансирани.⁶³⁹ Следствено Медени и Фронтот на исламскиот спас ги гледаат останатите партии како комплетен неуспех, односно како тесни, елитни организации кои личните и партиските интереси ги гледаат приоритетно во однос на интересите на народот. Од друга страна, неговиот став по однос на местото и улогата на верските, идеолошките, политичките и општествените разлики не е познат.⁶⁴⁰ Афирмацијата на митскиот идеал на муслимското единство, понекогаш може да изгледа како спротивна на признавањето на различностите и плурализмот во политичко - партиската компетенција и изборен циклус.

На локалните избори во 1990 година многумина веруваа дека силните конекции на ФЛН со Западот, како и клиентелистичката мрежа што ја беше воспоставила оваа партија за тридецениското владеење ќе успеат да го лимитираат влијанието и исходот на Фронтот на исламскиот спас. Сепак изборите имаа неочекуван епилог. Со 65 % од гласовите ФИС убедливо победи на изборите контролирајќи 853 од 1 551 општински собранија (баладијаси) и две третини (32 од 48) регионални (вилаетски) совети, вклучувајќи мнозинство гласови во големите градови (Алжир 64, 18 %, Оран 70, 5 %, и Константинови 72 %).⁶⁴¹ ФИС како алтернативна политика имаше програма која ги привлече широките народни слоеви, која содржеше осудата на неуспешниот режим, афирмација на алжирско – исламскиот идентитет, наследство и вредности, народна политичка партиципација, ефективни социјални сервиси, осуда на политичката и моралната корупција итн. Во таа насока во општините каде победија и покрај обидите на централната власт да скрати голем дел од регионалните и локалните фондови, ги афирмираа малите и симболични исламски обележја како хиџабот, начинот на облекување, забрана на алкохол и хазартски игри итн. Сепак иако истите ги заговараше не наметна обврска за носење на хиџаб или никаб, не го забрани јавното бањање, не ги затвори баровите и служењето на алкохол, ниту пак ги спречија жените да гласаат и работат. Сепак извесни поконзервативни прописи беа донесени во извесни рурални места.⁶⁴²

Во однос на демократијата како политичко устројство ФИС имаше влијание кон останатите исламски субјекти на начин што успеа под свој чадор да ги интегрира сите исламски настроени актери. Така, плурализмот во нивните редови беше исклучително силен и одеше на линија од акутно отфрлање на демократијата, до нејзино прифаќање како метод и вредност како што посочивме во изјавата на Медени. Тој исто така изјави дека демократијата е пат, а изборите единствен метод да се покори на волјата на избирачите, а други начини во тој момент не постојат. Сите други патишта Аллах ги затворил. Според тоа, патот до власта се изборите на кој одлуката за победникот ја

⁶³⁹ Цит. сп. *Ibd*, стр. 246

⁶⁴⁰ *Ibd*, стр. 247

⁶⁴¹ Наведено според *Ibd*, стр. 250

⁶⁴² *Ibd*, стр. 253

носи народната волја.⁶⁴³ Сличен став во однос на мултипартизмот и негирањето за суспендирање на демократијата, како и целиот изборен процес и актуелниот алжирски уставен и политички систем има уште еден активист на ФИС, Абдулкадир Хашеми, па во констеалција на неговите политички ривали ќе изјави:

„Ние ви велíme: Нашиот устав се Куранот и сунетот на Пророкот Мухамед, но ќе го следиме и вашиот устав, не затоа што веруваме во него, туку да не ви дадеме изговор да нè укинете доколку го одбиеме...Во нашиот поредок е прифатлив повеќепартискиот систем, ќе бидат дозволени повеќе партии. Политиката со тоа ќе биде збогатена“⁶⁴⁴

Испалашени од ваквиот исход на ФИС на локалните избори владиниот режим, преку геримендеринг се обиде да го намали влијанието на исламистите. Изборите закажани во јуни 1991 година, со новиот изборен закон беа одложени и токму поради таквите решенија го навлекоа гневот на исламистите, па во мај започнаа протести и демонстрации. Кога Медени и Белхаџ повикаа на генерален бојкот и демонстрации во целата земја, владата одговори со сила, затвори околу 5 000 демонстранти, како и споменатите лидери. Двајцата лидери пред воен суд беа осудени на десетгодишни затворски казни за конспирација против државата.

В) Неуспешна арена за понатамошна демократизација

Презакажаните плурални парламентарни избори беа одржани на 26 декември 1991 година, по неколкумесечно одлагање поради протеститите и започнатата криза во земјата. Истите сепак не донесоа солуција, туку веќе вкоренетата напнатост и антагонизам ја доведоа до ескалација. Арената за демократизација беше неуспешна поради воената интервенција. Имено, и покрај предностите кои ги уживаше владиниот режим и ФЛН поради геримендерингот, односно прекројувањето на изборните граници, контролата на државните институции и медиумите, па сè до затворањето на Медени и Белхаџ, од вкупно 59 % регистрирани алжирски избирачи, Фронтот на исламскиот спас (ФИС) во првиот круг освои 47,54 % од гласовите и 188 од 231 пратеничко место. Второто место го зазеде Фронтот на социјалистичките сили со освоени 26 места, а ФЛН разочарувачки заврши на третото место освојувајќи 16 мандати. Останатите 199 места од 430 члениот алжирски парламент требаше да бидат распределени по вториот изборен круг закажан за 16 јануари 1992 година.⁶⁴⁵

Поттикната од конференцијата на Магребските лидери и заклучоците за борба против „радикалниот ислам“ на војската ѝ беше отворен пат да интервенира во предвечерието на вториот круг парламентарни избори, на тој начин занемарувајќи ја народната волја. Победата на ФИС беше очигледна, а прогнозите за финалниот

⁶⁴³ Amid Prize. “Algerian System: Hopes for an Islamic Government” In *The Message International*. Vol 3. No. 2 August 1991. стр. 16

⁶⁴⁴ Цит. сп. John L. Esposito. op. cit. 2001. стр. 255

⁶⁴⁵ Наведено според *Ibd*, стр. 254

изборен епилот предвидуваа освојување дури на 2/3 мнозинство во парламентот.⁶⁴⁶ Војската во име на превенција на државната и националната безбедност и стабилност интервенираше поставувајќи го Високиот совет за безбедност за врховен владин авторитет во државата. Советот на 9 февруари го прекина изборниот процес, односно ги поништи гласовите од првиот круг парламентарни избори, го присили претседателот Бенџедид на оставка стравувајќи од негова кохабитација со исламските субјекти, а започна исто така рација за апсење на познати исламски и неисламски активисти и новинари. За брзо време, март истата година, ФИС беше забранет, а десетици илјади членови и симпатизери беа уапсени и подложни на тортура во пустинските концентрациони логори во Сахара. Имамите кои беа лојални на Фронтот на исламскиот спас беа затворени под обвинение за користење на религијата во политички цели, а на нивно место беа поставени лојални кадри на војската и новиот режим кој воведо вонредна состојба на неограничено време.⁶⁴⁷

Апсењата и судирот со власта доведоа до радикализација и екстремизам на Фронтот на исламскиот спас. Новите лидери одбиваа понатамошно учество во политичкиот процес, а новоформираните групи како Хезболах и Вооружената исламска група (ГИА) започнаа терористички акции, вооружена борба, напади на владини функционери, војска, полиција, цивили, секуларни интелектуалци, новинари, естрадни уметници, како и непокриени жени со цел преку востание да се формира исламска држава. Сепак како што забележува Алибашиќ многу од сведочењата потврдуваат за ужасните масакри кои ги изврши и војската со цел за таквите злосторства да ги обвинат исламистите.⁶⁴⁸ Како што заклучува Еспозито, владината репресија го претвори ФИС од реформистичко и ревивалистичко во револуционерно движење.⁶⁴⁹ Според нашата класификација на варијантите на политичкиот ислам, ваквата репресија и украдената изборна победа, го трансформира дел од крилото на ФИС од селаристичка и делумно весатистичка во неохарициска гранка. Останатиот дел се приклучи на процесот на мировни преговори на конференцијата на опозициските алжирски партии (вклучувајќи го и ФЛН) во Сан Едиго во Рим, а чии цели и политички барања предвидуваа голем дел од мерките кои ги бараше и самиот Медени. Но сепак претседателот спонзориран и протектиран од милитаристичките кругови Зирвал сите точки ги одби, не согласувајќи се за ослободување на политичките затвореници. Брзо по таквиот неуспех продолжија расцепите во исламското движење, па Вооружената исламска група (ГИА) му објави војна и на ФИС чиј нов сојузник беше Армијата на исламскиот спас (АИС). Она што е најтрагично и најкарактеристично во екот на „крвавата деценија“ која одзеде околу 150 000 жртви од обете страни, е реткоста од директни судири помеѓу војската и АИС и изложувањето на воени дејствија на цивилното население. Покрај тоа и едната и другата страна користеше наратив кој требаше да им даде легитимност на нивните цели - војската како народен заштитник против странскиот неалжирски тероризам, додека исламистите како

⁶⁴⁶ Jonathan Randal. "Algerian Elections Canceled" In *Washington Post Foreign Service*. 13 January 1992
<http://www.washingtonpost.com/wp-srv/inatl/longterm/algeria/stories/election.htm?noredirect=on>

⁶⁴⁷ Ibid

⁶⁴⁸ Ahmed Alibašić. *Napomjena prevodilaca* kaj John L. Esposito. op. cit. 2001. стр. 259

⁶⁴⁹ John L. Esposito. op. cit. 2001. стр. 258

муджахедини (борци на Аллаховиот пат) кои треба да ги вратат исламските вредности контра сервилноста на алжирската елита кон Франција која ја загрозила судбината на земјата.⁶⁵⁰

Воената криза официјално заврши 1997 година кога Армијата на исламскиот спас (АИС) објави едностран прекин на огнот, но насилствата, терористичките акти и тензиите трааа и во првата деценија на новиот милениум. На изборите под силна контрола на власта победи Абдулазиз Бутефика со преку 75 % од гласовите на изборите кои многумина од партиципиентите во политичкиот процес ги оспорија. Предложената и реализираната амнестија на политичките затвореници во 2001 година како и Платформата за национално помирување од 2004 година сепак не го запреа авторитрниот начин на владеење, а системот доби и димензија на полуотворен мултипартизам, бидејќи интегрира дел од исламските субјекти во лимитираниот со ингеренции парламент, како Општественото движење за мир (поранешен Хамас). На изборите во 2004 година Бутефика повторно освои нов мандат, а војската одлучи да не се меша во изборниот процес. Од друга страна иако „арапската пролет“ од 2011 година не ја заобиколи ни оваа магребска држава, и покрај фактот што режимот на Бутефика одговори со репресија при која загинаа петмина и ранени беа околу осумстотини лица, сепак не дојде до вистинска револуција или побуна од пошироки размери. Како што напоменува Згуриќ протестите беа повеќе во сенка на крвавата деценија и искуството на населението со десетгодишната граѓанска војна.

Претседателот Бутефика во февруари 2011 година ја укина 19 годишната вонредна состојба, најави низа чекори за „јакнење на демократијата“ вклучвајќи и промена на изборната легислатива, а месец дена подоцна најави зголемување на субвенциите за брашно, шеќер, масло, како и зголемување на платите во јавниот сектор за 34% благодарение на нафтените приходи.⁶⁵¹ Со ваквиот предизборни „мерки“ Бутефика без никакви проблеми се одржа на власт, а на предвремените парламентарни избори во мај 2012 година ФЛН освои 221 пратеничко место, Националниот демократски сојуз (РНД) 70 места, додека пак Зелената исламска алијанса на Бугуера Султани само 47 места и покрај предвидувањата за можна реприза на изборните резултати на ФИС од 1991 година.⁶⁵² Во тој правец треба да се констатираат три факти. Прво, дека изборите беа перманентно критикувани од опозицијата, второ, легислативата нема вистинска моќ *vis-à-vis* ингеренциите на претседателот, па оттука и ниската излезност од 42 %, и конечно, само одреден дел од исламските субјекти по амнестијата, се кооптирани во некои аспекти на системот, но истите остануваат негови силни критичари прифаќајќи ги неговите правила на игра, но не и недемократските механизми на владеење.

⁶⁵⁰ James McDougall. “Savage wars? Codes of violence in Algeria, 1830’s – 1990’s” In *Third World Quarterly*. Vol. 26. No. 1. 2005. стр. 127

⁶⁵¹ Borna Zgurić. “Alžirsko proljeće, građanski rat i status quo” U *Političke analize*. Vol. 3. No. 12. 2012. стр. 58

⁶⁵² *Ibid*, стр. 59

5.3. МАШРЕК – АНТАГОНИЗМИТЕ НА ПОЛИТИЧКО-РЕЛИГИОЗНАТА ЛЕГИТИМИЗАЦИЈА

Земјите од Машрекот, односно со политички жаргон блискиот исток, секогаш претставувале поле на антагонизам, нетрпеливост, епицентар во кој се вкрстувале различни политички, воени и економски интереси од регионален и глобален карактер. Но исто така тоа е колоритен пејзаж на културен, религиски, етнички и идеолошки диверзитет кој претставува едно од најинспиративните области и региони за политиколошката мисла. Во однос на нашиов предмет на истражување истиот нуди две дистинктивни точки кои забележуваат особено внимание. Првата е инкрементализмот што го диференцира политичкиот ислам како субјект и исламот како фактор во политичкиот систем на муслиманските држави, кој се провејува во текот на сите оддели, но интензитетот во ова поднебје е најсилен. Втората пак, уште позначајна, антагонизмот што различниот религиско-идеолошки политички спектар го манифестира во својата легитимизација и можностите за нивна кохабитација и коегзистенција на различни нивоа на власт, опозициска соработка или постконфликтна изградба на уставно-политички систем. Оттука целта на ова поглавје е да се проучат токму тие елементи од праксеолошката хемисфера на обидите за моделирањето на демократијата, како и местото и улогата на политичкиот ислам во таквите процеси.

Либан и Египет, како студии на случај во овој дел, се земји кои по својата есенција имаат слични, но и значително дивергентни политички и демографски карактеристики, но исто така различен модул на солуција на поствоените и постреволуционерните состојби. Во одделов што престои ние ќе ги испитаме токму состојбите со изградбата на консоцијалниот модел на демократија за поделеното општество како Либан и ќе го компарираме со реставрираната автократија во Египет по девастирањето на исходот од изборите и рунирањето на обидот за етаблирање модел на демократија во 2011 и 2012 година. Како што забележува Алберт Шнабел демократизацијата дозволува поделеното општество да го обнови чувството на заедница кое е предуслов за надминување на културата на насилство и развивање на модел на мир и соработка. Покрај тоа, потребно е таквите трендови да се следат не само на локално и национално, туку и на регионот во целина. Таквите процеси во постконфликтните општества се базирани на компромис и соработка помеѓу поранешните непријатели, кои бараат прошка, помирување и прагматичен, но не насилен, политички маневр за да бидат ефективни и успешни. Тие работат во дискурсот помеѓу правдата и прагматизмот.⁶⁵³

Иако Либан имаше класична меѓурелигиска и меѓуетничка граѓанска војна, додека пак во Египет масовните демонстрации се претворија во конфликт како резистентност кон автократскиот режим и занемарување на волјата на гласачите, сепак двете држави можат да се подведат при еден ист оддел на проучување од неколку причини. Прво, етничката хетерогеност на либанското општество и значителното и влијателно коптско малцинство во Египет го наметнува прашањето за дивергентните

⁶⁵³ Albert Schnabel. "Democratization and peacebuilding" In *Democratization in the Middle East: Experiences, struggles, challenges*. Edited by Amin Saikal and Albert Schnabel. New York: United Nations University Press. 2003. стр. 29

пристапи во моделот на демократска изградба и положбата на немуслиманската заедница во истите. Второ, типичните репрезенти на политичкиот ислам во овие држави Хезболах во Либан и Муслиманското братство во Египет имаат диферентна религиска деноминација во исламот (првите се шиити, а вторите сунити), па вклучително со фактот што како општествени и политички субјекти и актери заземаат значајно место во политичкиот систем и процесите, заслужува да се проучат нивните компаративни искуства. Трето, регионалната компонента на структурата на нашето истражување ќе биде запазена преку овие примери, како и фактот што во истите нема активен воен конфликт, чијшто исход и решение би бил непознат како на пример случаите со Сирија и Ирак.

Имајќи ги предвид ваквите стојалишта треба да се потенцира дека тука ќе ја имаме предвид и тезата на Ибрахим Елбадави и Самир Макдиси кои тврдат дека контролата врз нафтените ресурси, како и воените конфликти се двете општи, но клучни објаснувачки варијабли на демократскиот дефицит во овој регион што може дополнително да се објасни и со историски, политички и општествени фактори. Уште повеќе, што авторите тврдат дека религијата, односно исламот како фактор не игра значителна улога во демократскиот дефицит, туку опстанокот на арапските (машрекските) автократии се должи на нивниот успех во контрола на принудниот апарат кој произлегува од големите ресурси на располагање и се надополнува со поддршка на странскиот фактор.⁶⁵⁴

5.3.1. Либан

Либан е современа креација, настаната како резултат на композицијата и компромисот помеѓу отоманското наследство и барањата на западните сили за христијански идентитет на Блискиот исток. Лигата на народите го прифати францускиот мандатен авторитет на Голема Сирија, во чијшто состав влегуваше Либан. Французите го дизајнираа политичкиот систем на новата мандатна територија Либан и го обликуваа Уставот кој беше донесен 1926 година. Со етаблирањето на Либан како република на христијаните им беа доделени врховните политички позиции и функции. Во 1932 година французите ги објавивија резултатите од спроведениот попис кој утврди дека мнозинството во земјата го сочинуваат маронитските христијани. Како одговор на таквите прокламации, мислењата на останатите религиски групи беа поделени, а особено во аритметичките калкулации за политичкиот баланс кој предвидуваше половина од севкупната власт да им припадне на маронитски христијани. Либан ја стекна својата независност во 1943 година, а сунитите и маронитската христијанска елита постигнаа спогодба позната како Национален пакт.

⁶⁵⁴ Ibrahim Elbadawi and Samir Makdisi. "The democracy deficit in the Arab world: an interpretive synthesis" In *Democracy in the Arab World: Explaining the deficit*. Edited by Ibrahim Eldawi and Samir Makdisi. New York: Routledge. 2011. стр. 318

Оваа непишана спогодба играше огромна улога во функционирањето на државата во целост, а и ги одреди клучните елементи на политичкиот систем.⁶⁵⁵

Либанската мултиконфесионална влада, како и географските граници на државата, кои вештачки ги одреди Франција, како што напоменува Еспозито, ја одржуваа политиката на францускиот колонијализам и реалноста на религискиот комунализам. Државата беше создадена на таков начин за да ја потврди христијанската доминација под француска заштита. Сепак религијата играше често пати значајна, но и понекогаш аморфна улога во либанското општество.⁶⁵⁶ Либан како пример за сложеното колонијално наследство, секогаш бил третиран како прозападна држава, а престолнината Бејрут како банкарски, образовен и културен центар на Машрекот. Странското влијание можеше да се забележи во сите моменти на општествениот живот. Сепак оваа земја ќе биде руинирана со 15 годишна граѓанска војна (од 1975 до 1990 година), а земјата ќе се претвори во смртоносна зона, деструктивизам, отсуство на претставничка власт, плодна почва за развој на милитантен шиитски ислам и влијание на Иран, бојно поле помеѓу христијанските и муслиманските шиитски и сунитски милиции, израелските и палестинските сили, како и земја на криумчарење мигранти, киднапирање и напади на странските амбасади и нивниот персонал.⁶⁵⁷

А) Конститутивниот конфесионализам и елементите на консоцијална демократија

Либанскиот мултиконфесионализам и различните етнички, религиозни и културни групи ја утврдуваат и обликуваат структурата на политичкиот и уставниот систем на земјата. Ако структурата на првичната демографска конфигурација на либанското општество го обликува првичниот непишан консоцијален договор за распределба на власта, динамиката на демографските промени беше одлучувачки фактор за понатамошно рекомпонирање и промена на задедената „формула“ при дистрибуција на моќта и соодноста на претставништвото во легислативното тело.

Состојбата и промените во демографската структура од религиски аспект кој е клучен при обликувањето на политичкиот систем во Либан ја имаа следнава верига. Прво, актуелната конфигурација на религиските групи се отсликува на следниов начин: од 6 100 000 жители, сунитските муслимани изнесуваат 26 %, шиитите 25 %, маронитските католици 24 %, грко-православните 8%, мелкитските грчки католици 5%, друзите (признаена исламска деноминација) 4%, ерменската апостолска заедница 4% и протестантите 1%. Свкупно, 51% се муслимани, 45 % христијани и 4 % друзи (доколку се имаат во предвид оспорувањата на друзите како легитимна исламска деноминација).⁶⁵⁸ Второ, видлив е трендот на опаѓање на бројот и процентот на христијанската популација, а аналогно на тоа зголемување на квантумот на муслимани

⁶⁵⁵ As'ad Abukhalil. "Republic of Lebanon" In *World Encyclopedia of Political systems and parties*. Fourth Edition. Edited by Neil Schlager and Jayne Wisblat. New York: Facts on File Library. 2006. стр. 779

⁶⁵⁶ John L. Esposito. op. cit. 2001. стр. 207

⁶⁵⁷ Ibid, стр. 206-207

⁶⁵⁸ Central Intelligence Agency. "Middle East: Lebanon" In *The World Factbook*. Last edited March 2017 <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le.html>

во либанското општество. Така севкупниот процент на муслимани во 1932 година изнесувал 49%, 1985 – 75 %, 2010 – 59 %, 2012 – 59,5 %, а во 2016 – 55 %, додека пак процентот на христијани ја имал следнава траекторија: 1932 година 51%, 1985 – 25 %, 2010 – 41%, 2012 - 40, 5 % и 2016 година изнесувал 45 %.⁶⁵⁹ Трето, соодносот помеѓу сунитите и шиитите не претрпува дијаметрални разлики и нивниот процентуален интервал секогаш се движел со блага разлика од 1% во корист на сунитите, па сега изнесува од 26 % до 27 %.⁶⁶⁰

Конститутивниот конфесионализам беше етаблиран од страна на францускиот мандатен авторитет, а потврден и по стекнување на независноста. Оваа конститутивна димензија имаше третман на конститутивен обичај и не беше составен дел од интегралниот текст на Уставот. Националниот пакт од 1943 година власта ја сепарира на пропорционална основа, а главните чинители на уставно-политичкиот систем им припаѓаат на најголемите верски заедници – маронитските христијани, сунитските муслимани, шиитските муслимани и друзите. Така, претседателот беше христијанин, претседателот на владата - сунитски муслиман, а претседателот на парламентот – шиитски муслиман.⁶⁶¹ Политичките фундаментални критериуми пак ги изразуваа следниве услови на Националниот пакт формулирани од водачите за независност Бехара ел Кури и Риад ел Солх. Од христијаните се бараше да ветат дека нема да бараат странски односно западен христијански протекционизам и ќе го прифатат „арапското лице“ на Либан, неговите врски со арапското опкружување и благодарност и истакнување на арапското и исламското културно наследство. За возврат, муслиманите требаше и се согласија да ја признаат независноста на Либан и легитимноста на државните граници од 1920 година, како и да се откажат од сојузот со Сирија⁶⁶² или било која друга арапска земја. Покрај секташката поделба спомената погоре пактот исто така предвидуваше и пропорционална застапеност во јавните служби, стипулираше врвни позиции во безбедносниот сектор за маронитските христијани, а до избувнувањето на граѓанската војна во 1975 година соодносот на силите во парламентот изнесуваше 6:5 во корист на христијаните vis-à-vis

⁶⁵⁹ Ibid

⁶⁶⁰ Ibid

⁶⁶¹ John L. Esposito. op. cit. 2001. стр. 208

⁶⁶² Сирија има големо влијание во либанската внатрешна политика, а историјатот на таквата инфлуенца датира уште од стекнувањето на либанската независност во 1943 година, кога првиот претседател на Сириската република Шукри ал Куватли, па следствено по државниот удар и полковникот Хусни ал Заин, како и подоцнежните ба'атистички влади на Хафез ал Асад одбиваа да ја признаат независноста и да воспостават дипломатски односи, тврдејќи дека вештачките граници наметнати од Франција не можат да бидат меѓудржавни, а идејата за „Голема Сирија“ секогаш беше актуелна во политичката реторика на сирискиот режим. Башар ал Асад дури во 2008 година официјално воспостави дипломатски односи, откако претходно неговиот татко Хафез интервенираше во граѓанската војна во Либан во 1975 година, следствено и самиот тој во 1995 година (по одбивањето на парламентот повторно и по трет пат да го изгласа Хирави за негов спикер) и одбиваше да ги повлече воените трупи сè до крајот на 2009 година. Сирија исто така беше обвинувана во заверата и атентатот на либанскиот претседател Харири во 2005 година. Некои проминентни автори споменуваат дека серија политички елити како семејствата Франциех и Харамии, поранешниот претседател Херави, спикерот Набих Бери, но и политички партии како Хезболах, Сириската партија во Либан и Ба'атистичката либанска партија, се поддржани од Сирија преку оружје, финансии и човекови ресурси. Види повеќе за сириското влијание и хегемонија во Либан кај Youssef Bassil. “Syrian Hegemony over Lebanon after the Lebanese Civil War” In *Journal of Science*. Vol. 2. No. 2. 2012. стр. 136-147

муслиманите.⁶⁶³ Што се однесува пак до правото на вето истото беше предвидено преку обврската за фундаменталните прашања да се одлучува со 2/3 мнозинство, што автоматски означуваше неможност за надгласување на било која заедница врз другата.⁶⁶⁴

Во 1975 година избувна граѓанска војна која траеше речиси 16 години. Војната беше повеќестрана, а започна како резултат и производ на акутните социоекономски неправди и неправедната дистрибуција на политичката моќ во согласност со застарената формула за религиско-секташката (не)рамнотежа. Шиитите чиј број етапно се зголемуваше, беа незадоволни од малата политичка моќ која им се даваше и покрај нивната демографска висока застапеност во општеството. Од друга страна, левичарите се бореа против десницата, а некои муслимани своите антогонизми ги милитаризираа против христијаните и обратно, додека пак надворешните актери (првенствено Израел и Сирија) жестоко интервенираа на една или друга страна. Палестинската ослободителна организација (ПЛО) исто така се бореше во Либан на страна на муслиманско - левичарската коалиција, додека пак сириските сили интервенираа во 1976 година за да се уништи моќта на ПЛО и нејзините сунитско-левичарски сојузници. Израел интервенираше неколку пати во 1982 година за да го инсталира својот сојузник Башир Гамаил како претседател и да ги протера воените структури на ПЛО од земјата. Граѓанската војна предизвика значителна штета на либанската економија, а истата беше проследена со атентати, киднапирања, масакри и оштетување на инфраструктурата.⁶⁶⁵

Во септември 1989 година либанскиот парламент се состана на специјална сесија во саудискиот град Та'иф со цел да ја разреши настанатата воена состојба и да понуди реконцилијација и политичка солуција. Тимот беше составен од 31 муслиман и 31 христијан, односно оние пратеници кои сè уште беа живи од мандатот во 1976 година. Исходот беше крај на дотогашната граѓанска војна и измени на актуелниот уставен и политички систем во земјата. Сублимирано, Та'иф договорот предвидуваше серија мерки и новитети во реетаблирањето на консоцијалната демократија во земјата. *Прво*, дистрибуцијата на клучните политички позиции – Претседател, Премиер и Спикер на парламентот ја задржа постојната распределба, но договорот префрли дел од овластувањата во економската политика од претседателот на премиерот. Спикерот на парламентот ги зголеми прерогативите, нетипични за парламентарните режими, а истиот стана дел од познатата „тројка“ на политички фигури во креирањето на домашната и надворешната политика. Исто така претседателот не можеше повеќе да го назначи премиерот по сопствена волја, туку се предвидуваше условеност од актуелните политички сили и состојби во парламентот.⁶⁶⁶ *Второ*, застапеноста на религиските ентитети во парламенот од сооднос 6:5 во корист на христијаните се видеоизмени и се воспостави принцип на еднаква застапеност на муслимани и

⁶⁶³ As'ad Abukhalil. op. cit.. 2006. стр. 780

⁶⁶⁴ Samir Makdisi et all. "Lebanon: the constrained democracy and its national impact" In *Democracy in the Arab World: Explaining the deficit*. Edited by Ibrahim Eldawi and Samir Makdisi. New York: Routledge. 2011. стр. 131

⁶⁶⁵ As'ad Abukhalil. op. cit.. 2006. стр. 780

⁶⁶⁶ Samir Makdisi et all. op. cit. 2011. стр. 131

христијани (по 64 муслимани и христијани во 128 члениот Мецлис ал Нуваб).⁶⁶⁷ *Трето*, религиската квота во државната администрација беше аболицирана, со исклучок на некои сениорски и раководни позиции во јавните служби, а ревидираниот член 95 од Уставот предвидува ставање крај на сектарианската поделба во јавната управа.⁶⁶⁸ *Четврто*, правото на вето беше повторно стипулирано преку одредбата за 2/3 донесување на закони, овој пат проширено и на одлуки во министерскиот совет, но доменот беше ограничен стриктно на одредени фундаментални аспекти наведени во член 65 од Уставот како прашања за уставни ревизии, прогласување и прекинување на вонредна и воена состојба, склучување мир, јавна мобилизација, меѓународни договори, буџет, назначување владини службеници во раководните административни сектори, одлука за распуштање на Парламентот (односно предвидениот долен дом - Советот на депутатите), закони за државјанство, закони за личен статус и разрешување на министри.⁶⁶⁹ *Петто*, религиските авторитети и експерти ја задржаа својата позиција, преку можноста да доставуваат жалби и да оспоруваат закони до Уставниот совет, кои се однесуваат на личните права во поглед на практикување и јавно изразување на верата.⁶⁷⁰ *Конечно*, некои политички одлуки беа составен дел на новиот поредок, како на пример политиката на дистанца кон Сирија, барањето за донесување на нови амандмани во врска со креирање бикамерален парламент, усвојувањето и гаранцијата на премиерот Илијас Храви за децентрализацијата на власта и креирање на економско – социјален совет.⁶⁷¹ Последниве две, како и дводомниот парламент сè уште чекаат на реализација.

Б) Хезболах и позицијата на исламската политичка структура

Хезболах (Партијата на Аллах) се појави како резултат на континуираната сегрегација, дискриминација, мајоризација и економска маргинализација на шиитската популација во Либан. Но Хезболах не беше единствената исламска шиитска политичка структура. Ако дотогаш шиитите во Либан беа дезорганизирани и без лидерство, во осумдесетите години на XX век создадоа широко етаблирана политичка организација и милиција. Муса Садр како основач на Амал (Харакат Ал-Махрумин, Движењето на угнетелните) го поттикна будењето на шиитската угнетена популација првенствено со својот харизматски стил и политичка реторика. Иако многу водечки ајатоласи на шиитскиот ислам во тоа време беа аполитични, едуциран во шиитскиот ирачки центар Неџеф, Муса Садр имаше родниски врски со Мухамед Бакир Садр (кој беше погубен од страна на Садам Хусеин во Ирак), како и со иранскиот ајатолах Хомеини, па следствено револуционерните збиднувања во Иран беа елементарна алузија за посакуваниот политички систем во Либан, па започна нивното политичко и

⁶⁶⁷ Ibid

⁶⁶⁸ Ibid

⁶⁶⁹ Lebanon's Constitution of 1926 with Amendments through 2004. Constitution, article 65. https://www.constituteproject.org/constitution/Lebanon_2004.pdf?lang=en

⁶⁷⁰ Samir Makdisi et al. op. cit. 2011. pg. 131

⁶⁷¹ As'ad Abukhalil. op. cit.. 2006. pg. 780

милитантно делување. Како што добро забележува Еспозито, покрај традиционално многувековните врски на шиитските либанчани со Ирак и Иран (земји каде се наоѓаат светилиштата – гробот на Али и неговото семејство), повикот на неговите сонародници да биде лидер на шиитската заедница во јужниот, сиромашен дел на Либан – Тир беше прифатен. За нешто повеќе од една деценија Муса Садр ја потврди својата улога за водач на шиитите, лидер на Врховниот исламски шиитски совет, а на оваа популација ѝ овозможи чувство на сигурност и припадност.⁶⁷²

Од друга страна Хезболах се популизира, а неговите радикални позиции и понекогаш екстремни елементи на делување се појавија како реакција на инвазијата на Израел (1982-1985), масакрот на палестинците и либанските шиити, бегалските логори во Шатили и Сабри, што помогнати од Израел го извршија христијанските радикални фалангисти, па на директен начин контрибуираа во неговата актуелизација. Следејќи го примерот на Иран, Хезболах беше насочен првенствено против САД и Израел и целеше кон насилно соборување на либанската влада и етаблирање исламска држава во Либан.⁶⁷³ Нивната проиранска, исламско-шиитска доктрина и ориентација беше изразена во манифестот во кој се вели:

„Ние, синовите на нацијата Хезболах (Партијата на Аллах), на чијашто авангарда Аллах ѝ даде победа во Иран и која воспостави основа како главна светска исламска држава, а која се покорува на надарената мудрост и праведните заповеди олицетворени во ајатолахот Хомеини...се одлучивме за религија, слобода и достоинство, наместо понижување и постојано покорување на Америка и на нејзините сојузници, како и на ционизмот и на неговите христијански фалангистички сојузници. Одгледани сме да ја ослободиме нашата земја, а империјалистите и освојувачите да ги избркаме од неа и судбината да ја преземеме во наши раце!“⁶⁷⁴

За разлика од лидерството на Амал, водачите на Хезболах беа клерикални и делуваа во џамиите. Како млади, проирански настроени либанските шиитски свештеници на Хезболах се организираа на почетокот во мали, лабави и широко распространети групи и милиции. Многу од нив за свои идеолошки корифеји ги имаа ирачките шиитски правници Мушир ел Хаким и Бакир ел Садир, секако сублимирани, систематизирани и експонирани од страна на иранскиот ајатолах Хомеини. Како што сликата, постерите и цитатите на Муса Садр доминираа во весниците кои ги издаваше Амел, така ликот на Хомеини ги красеше печатените медиуми на Хезболах. Уште позначајно, Хезболах опфаќаше и повеќе групи со меѓусебен заеднички идеолошки предзнак како Исламски Амал, Џундулах (Армија на Аллах), Одредот на смртта на Хусеин, Организацијата на револуционерна правда и Џихад и други. Нивниот заеднички програмски ориентир содржеше деструкција на тогашната либанска држава

⁶⁷² John L. Esposito. op. cit. 2001. стр. 209

⁶⁷³ Ibid, стр. 212

⁶⁷⁴ Цит. сп. Robin Wright. “Lebanon” In *The Politics of Islamic Revivalism*. Edited by Shireen T. Hunter. Bloomington: Indiana University Press. 1988. стр. 66

и креирање исламска држава Либан, прифаќање на Хомеини и Иран како пример и репер за угледна исламска држава, консензус дека нивните главни непријатели се либанската власт и останатите конфесионални групи, како и САД, Франција и прозападните арапски влади како Судиска Арабија и Кувајт, и конечно верување дека верска должност е преку џихад, мачеништво и саможртва да бидат уништени „непријателите на Аллах“. Своевремено покрај младите водачи се појавија и угледни шиитски авторитети кои застапаа зад агендата на Хезболах и неговата платформа како Абас Ел Мусави, Суби ет Туфејли, Рагиб Харб и особено Мухамед Хусеин Фадулах. Оттука идеолошки гледано исламската револуционерна ориентација на Хезболах значително се разликуваше од ревивализмот, реформизмот и национализмот на Амел. Додека Хезболах предвидуваше и се залагаше за воспоставување исламска држава, Амел го респектирале територијалниот интегритет на Либан и делуваше во насока на создавање мултиконфесионална држава со пропорционална и праведна редистрибуција на политичката и економската моќ во земјата. Така, Амел беше национално ориентиран, а Хезболах поседуваше наднационален исламски идентитет како движење на сите муслимани кои ги преминува границите на Либан.⁶⁷⁵

1982 година се покажа како кобна за шиитскиот исламски политички активизам бидејќи доведе до негова поделба. Од една страна умереното крило на Хезболах и Амал се судирија со радикалната милитантна структура на Хезболах и Амал. Кога лидерот на Хезболах, Набих Бери се согласи да учествува во Комитетот за национален спас, односно да сојузот со другите конфесионални групи, недавно по израелската инвазија, Хусеин Мусави, поранешен наставник и лидер на военото крило на Амал го оспори неговото водство. Мусави го оптужи Бери дека соработува со Израел и го отфрли неговиот секуларен националистички приоритет за соборување на тогашната мултиконфесионална влада. Потоа се одвои и во долината Бека ја основа Исламска Амал, милитантна и радикално-екстремна групација под силно влијание на Иран и Хомеини.⁶⁷⁶ Хезболах како и поранешните активисти во Иран ја користеа шиитската исламска доктрина на саможртвување и мачеништво како инструмент во џихадот кон нивниот идеал за етаблирање исламска држава. Така во текот на 1983 и 1984 година извршени се серија бомбашки самоубиствени напади на американската амбасада, француските и американските воени кампови и деловни комплекси. Од друга старна умереното крило на Хезболах и Амел повеќе ја нагласуваше едукативната и спиритуалната димензија на шиитската популација, а неговата позиција кон Западот не беше толку акутна, па дури и не негодуваше на присуството на американските трупи на либанска територија како неопходност за понатамошна стабилизација и гаранција на мирот во јужен Либан.⁶⁷⁷ Несогласувањата и меѓусебните акузации помеѓу двете исламски шиитски групации траеа до почетокот на 90'тите години, конечно кога непријателствата престанаа, Амал се разоружа, а согласно Та'иф договорот единствено Хезболах можеше да држи протективна милиција за одбрана од евентуални израелски напади во иднина. Двете партии дури и излегоа со заеднички листи на изборите во 1996 година, што означил почеток на нова фаза во политичкиот ислам во Либан.

⁶⁷⁵ John L. Esposito. op. cit. 2001. стр. 216-219

⁶⁷⁶ Ibid, стр. 214

⁶⁷⁷ Ibid, стр. 220

Најголемата дилема како што солидно и концизно забележува Ричард Нортон се отвори со брзите избори во 1992, први по 1972 година после потпишувањето на договорот во Та'иф. Клучното прашње за Хезболах беше: Дали партијата треба да се придржува и понатаму до својата идеолошка позиција и да го отфрли уеството во конфесионалниот политички систем што претходно го опиша како корумпиран и неререформиран, или треба да го искористи политичкиот моментум и да се натпреварува на престојните избори? Дванаесет водечки членови беа инволвирани во процесот на донесување на таа крупна политичка одлука. Дебатата поддржана и „благословена“ од Иран се фокусира на неколку клучни прашања, меѓу кои дали да се партиципира во не-исламска влада, каде што идеологијата треба да поткликне на праксеолошката перспектива и практичните интереси. Мошне значајно беше и прашањето дали со таквото учество Хезболах ќе се одвои и ќе ги напушти своите исламски принципи и визија. На крајот, 10 од 12 членови на раководството на Хезболах одлучи и прифати да се натпреварува на избори.⁶⁷⁸

Како резултат на оваа одлука Хезболах коалицира со не-шиитски, па и со немуслимански субјекти, а на изборите таа коалиција освои 12 места, вклучително и 8 од резервираните за шиитската популација. На локално ниво пак, Хезболах во јужниот Либан контролира речиси 2/3 од локалните власти вклучително и предградијата на Бејрут, Барацнах и Губеир. Што се однесува пак до изборната реторика и партиската пролиферација речиси на сите избори водството на Хезболах објавува дека нејзините членови се легално регрутирани, како што заповеда Аллах. Но покрај исламската реторика, она што е впечатливо за време на изборната кампања на Хезболах, е невообичаено високото ниво на оперирање со нерелигиозни теми како економска експлоатација и неразвиеност, нееднаквост во политичкиот систем, личните слободи и можности во системот и секако безбедносните прашања и Израел.⁶⁷⁹

В) Перспективи

Либанскиот систем се соочи со сериозна дилема за својот опстанок на мултиконфесионална и консоцијална призма, особено по убиството на премиерот Рафик Харири во 2005 година, како и повторната инвазија на Израел во 2006 година. Меѓурелигиските односи повторно беа разнишани, а политичкиот спектар антагонизиран низ коалициите кои повторно ја маркираа шиитската контра сунитско – маронитската конфесија. Пераменентното одлагање за повлекување на сириските трупи почнувајќи од 1998 до 2005 година само ја влошуваше и онака крвката ситуација. „Националниот дијалог“ ги обедини сите конфесии – шиитите, друзите, сунитите и маронитските христијани, како и нивните политички лидери вклучувајќи ги Хасен Насралах, Аун, Бери, Геагеа, Синиора и Саад ал Дин Харири (синот на убиениот премиер Рафик Харири). Дијалогот се концентрираше на три точки и тоа: Прво, инволвирањето на ООН во истрагата околу убиството на премиерот Рафик Харири;

⁶⁷⁸ Augustus Richard Norton. “The Role of Hezbollah in Lebanese Domestic Politics” In *The International Spectator*. Vol. 42. No. 2. New York: Routledge, Taylor & Francis Group. 2007. стр. 480

⁶⁷⁹ *Ibid*, стр. 481

Второ, Либанско – Сириските односи; и трето, имплементацијата на Резолуцијата 1559 на ООН што предвидуваше разоружување на сите милитантни групи (вклучително и Хезболах).⁶⁸⁰

Војната од 2006 година, односно американско – израелската инвазија, како и мисијата на ООН – УНИФИЛ, го поделија Либан на два големи политички табори, односно коалиции. *Првата коалиција*, составена е главно од сунити, друзи и христијани кои се обединија по атентатот на Рафик Харири. Оваа коалиција е симболично наречена „14-ти март“ именувана како алузија на големиот протестен марш одржан на 14 март 2005 година кога околу милион демонстранти се собраа во Бејрут како одговор на убиството на премиерот Харири барајќи целосна истрага за атентатот, како и повлекување на сириските трупи од Либан. Оваа група победи на изборите во мај 2005 година освојувајќи 72 места во 128 члениот парламент на Либан. Коалицијата исто така смета дека провокативните дејствија на Хезболах од пред војната може да се квалификуваат како државен удар, и го обвини Хезболах и Амел дека се агенти на Иран и Сирија со крајна цел да инсталираат теократска држава, Исламска република на бреговите на Медитеранот.⁶⁸¹

Втората коалиција се концентрира првенствено во јужниот дел на Либан особено репрезентирајќи ја шиитската популација, а најистакнати партии се Хезболах и Амел. Но исто така во коалицијата членуваат и христијански маронити следбеници на маронитскиот харизматичен политичар Мишел Аун. Оваа коалиција малку збунувачки е наречена „8-ми март“ во знак на големите демонстрации од Хезболах и Амел на 8 март 2005 година, со цел да му одадат почит на убиениот премиер Харири, но воедно и да ѝ се заблагодарат на Сирија за нејзината претпоставена улога за мирот во земјата. Аунистите и шиитите делат заеднички поглед на виктимизација на системот кој го оквалификуваат како корумпиран и неодговорен. Бавното темпо на владините исплати и репарации за оние кои ги загубија своите домови поради нападите на Израел, ја поставија Хезболах како државен суптитут исплаќајќи износ од 12 000 долари за секое бездомно семејство. Оваа коалиција, формално официјализирана во февруари 2006 година се покажа неверојатно издржива. Базично од перспектива на опозиција, коалицијата се обидуваше да го прошири своето гласачко тело на сметка на традиционалната христијанска елита и секуларно насочените сунити. Исто така, како закана за сунитските прерогативи и моќ во Либан, предизвика и директно инволвирање на Саудиска Арабија како клучен поддржувач на тогашната влада.⁶⁸²

Коалицијата „8-ми март“ победи на изборите во 2009 година освојувајќи околу 55 % од гласовите а за премиер беше избран Наџиб Микати. Владата се покажа како нестабилна, а политичките превирања добија засилен ефект со револуцијата во Сирија од 2011 година, чијашто политички цех го плати и тогашниот премиер Микати поднесувајќи оставка. Антагонизмот меѓу двете големи коалиции сè уште е во изразена линија, но најзначаен е фактот што интерконфесионалните односи се стабилни и добиваат зголемена кохезивност. Проблемите од економска и социјална

⁶⁸⁰ Karam Karam. “Post-Syria Lebanon: Internal and External Determinants of a Crisis” In *The International Spectator*. Vol. 41. No. 2. New York: Routledge, Taylor & Francis Group. 2007. стр. 51-52

⁶⁸¹ Augustus Richard Norton. op. cit. 2007. стр. 485-486

⁶⁸² Ibid, стр. 486

природа беа генерални причини за протести во „арапската пролет“ иако немаше изразена димензија во оваа земја на Машрекот. Конечно, како што забележува Имед Салами на Либан му е потребен интегративен консочијализам, а земјата оствари значителен напредок на тоа поле по договорот од Та’иф. Во иднина се препорачува креирање бикамерален парламент кој би ги рефлектирал конфесионалните групи, промена на изборниот модел од мнозински во мешан (балотажен и пропорционален), како и засилена децентрализација и јакнење на локалната самоуправа.⁶⁸³

5.3.2. Египет

Арапската Република Египет со популација од преку 80 милиони жители, како и со најсилна и најбројна армија во Машрекот претставува значаен политички, економски, трговски и регионален актер на Блискиот исток. Овој оддел треба да покаже неколку значајни параметри кои ја комплетираат сликата за состојбите и крвкото и фалично искуство со моделирање на демократијата во Машрекот. Египет ја имаше таа уникатна можност да покаже како држава со силна исламска партија и движење како Муслиманското братство и неговата сестринска Партија на правдата и развојот, може да ги канонизира уставниот дизајн и политичкиот поредок кон демократски патеки во еден семи-конфесионален модел.

Во тој правец, прво треба да се испита историскиот контекст на авторитарно кредо на поранешните претседатели Насер, Садат и Мубарак и да се посочат композитните линии на нивната идеолошка и практична димензија на политичка пркаса. Второ, неопходно за политичкиот ислам е да го анализираме и Муслиманското братство и неговите сестрински партии, како и да се осврнеме на неговиот историско-политички развој и трансформација. Конечно, финалниот дел ќе ги отслика перспективите и состојбите со реставрираниот авторитаризам во египетското општество и можните понатамошни тенденции за демократијата и политичкиот ислам како субјект на партиската сцена. Дополнително, Египет е земја која јасно ја дистанцира линијата помеѓу исламот како фактор во политичкиот систем и неговата експлоатација во политичкиот наратив на автократските субјекти кои делуваат антиисламски, како режимите на Насер, Садат и Мубарак од една страна, и исламските политички субјекти кои се залагаат за легислативно - шеријатска основа на уставниот и политички систем како Муслиманското братство и партиите од негова идеолошка провиниенција од друга страна.

Неколку демографски и историски карактеристики се особено значајни за Египет. Речиси една третина од египќаните живеат во главниот град Каиро, а популацијата исто така е предоминантно млада со 44 % приближно или помали од 14 годишна возраст. Мнозинството се муслимани и исламот е државна религија, но христијанските копти како малцинство од 8-10 % играат значајна улога во општествениот и политичкиот живот, па оттука многу национални симболи често ги

⁶⁸³ Imad Salamey. “Failing Consociationalism in Lebanon and Integrative Options” In *International Journal of Peace Studies*. Vol. 14. No. 2. 2009. стр. 97-98

вклучуваат и двете верски симболи - полумесечината и крстот.⁶⁸⁴ Од друга страна современата политичка историја на Египет за свој основоположник го има отоманскиот воен намесник (паша) Мухамед Али кој од 1805 до 1848 година воспостави полу-автономна држава и наследна династија која траеше сè до 1953 година. Пашата се приклучува и иновира серија развојни инфраструктурни проекти меѓу кој најзначаен е секако Суецкиот канал кој беше завршен во 1869 година, а неговите наследници се најдоа затекнати од огромни странски долгови. Зголемената европска економска доминација предизвика движење за независност кое го најави новиот крик „Египет за Египќаните“. Кедив Исмаил паша овозможи формирање на консултативно собрание (шура мецлис), но беше распуштен од страна на отоманскиот султан под притисок на европските сили. Во 1882 година Велика Британија ги порази националистичките египетски сили и ја окупира земјата. Во исто време Египет стана рај за арапските интелектуалци, уметници и центар на арапската културна продукција. На политички план треба да се спомене дека Арапската лига, формирана од последниот крал Фарук (1936-1953 година) и поддржана од британците првично беше со седиште во Каиро, а во постколонијалниот период Египет стана синоним за регионалното лидерство.⁶⁸⁵

А) Насер, Садат, Мубарак – различни ориентации во сличниот авторитаризам

Во јули 1952 година тајните т.н. „Слободни офицери“ предводени од Гамел Абдел Насер ставија „крај“ на политичката лабилност како резултат од антагонизмот помеѓу националистите на Вафд партијата, односно лојалистичките ројалисти на кралот Фарук и британските империјалисти. Движењето на „Слободните офицери“ на 23 јули 1952 година ја презеде власта со цел истите како помлади офицери да усвојат реформи и враќање на здравата демократија во земјата. Но отпорот кон аграрните реформи, колевливоста на политичките елити да ги исчистат своите редови, охрабрувањата од цивилните сојузници кои стравуваа да се вратат во политиката, како и обично ги убеди офицерите да го наметнат својот авторитет во политиката. Во декември 1952 година го укинаа либералниот устав од 1923 година, еден месец подоцна и политичките партии, а во јуни 1953 година Револуционерниот команден совет ја прогласи републиката. Во март 1954 година хунтата го преживеа својот најголем предизвик кога тукушто избраниот претседател Мухамед Нагиб под обвинение од Насер за колаборација со Муслиманското братство и „реакционерните“ сили, со интенција за лична диктатура беше соборен од страна на војската. Режимот после таквите настани се фокусира печатот, професионалните организации, синдикатите и универзитетите да бидат ставени под негова контрола. Во 1956 беше донесен нов устав, одобрен на народен референдум, а Гамел Абдел Насер избран за претседател.⁶⁸⁶

⁶⁸⁴ Joel Gordon. “Arab Republic of Egypt” In *World Encyclopedia of Political systems and parties*. Fourth Edition. Edited by Neil Schlager and Jayne Wisblat. New York: Facts on File Library. 2006. стр. 392

⁶⁸⁵ Ibid

⁶⁸⁶ Ibid, стр. 393

Претседателот Насер успеа да воспостави масовни партиски организации, а останатите политички субјекти како Муслиманското братство и Вафд беа исклучени од политичкиот живот. Таквите масовни партиски организации (Ослободителното движење во 1953 година, Националната унија 1956 година, како и Арапската социјалистичка унија од 1962 година) беа повеќе патронажни чадор организации отколку реални партиски организации со јасна физиономија и структура. Но недостатокот на ефективност на овие организации како што добро сублимираат Абдел-Калек и Саид не влијаеше на стабилноста на револуционерниот режим кој се потпираше на популистичките политики и харизмата на Гамал Абдел Насер како основа за легитимитет. Режимот на Насер успеа два пати да ги извлече британските трупи од земјата за време на Суецката криза во 1956 година, да национализира странски имот, како и големи и средни домашни претпријатија да ги стави во државна сопственост, воведо аграрна реформа и усвојување серија здравствени и образовни чекори, политики за домување и конечно вработување и плати во корист на сиромашните. Но сето тоа беше обезбедено и се одржуваше преку цврста контрола на политичките активности во земјата, со масовен безбедносен апарат што го спречуваше секој обид за политичка организација која не беше одобрена од страна на режимот. Токму поради тоа, за наследниците на Насер беше мошне лесно да ја легитимизираат својата позиција како неприкосновени шефови на државата преку тврдењето дека овозможуваат поголема либерализација на општеството.⁶⁸⁷ Евидентно, како домашната така и надворешно политичката автократска траекторија на Насер имаше силна поддршка од СССР во геополитичката констелација на Блискиот Исток, иако Египет беше една од земјите основачки на Движењето на неврзаните.

Таквиот курс почна полека да се менува, но автократските тенденции останаа со идентичен или умерено поблаг интензитет по смртта на претседателот Насер во 1970 година. Анвар Садат кој дотогаш беше во потполна сенка на Насер, не беше харизматичен ниту популарен водач, односно му недостигаше народен легитимитет. Борејќи се да биде признаен како самостоен лидер и да го зајакне политичкиот легитимитет се ориентира кон исламот. Така ја стекна титулата „претседател верник“, а мас медиумите го прикажуваа како се моли во џамија, а исто така го воведо исламот во медиумите и училиштата, градеше џамии и во јавните настапи користеше исламска реторика. На суфиските редови и Муслиманското братство чија дејност и егзистенција Насер ја забрануваше, сега им беше овозможено да делуваат. Но таквите постапки, како што забележува Еспозито немаа исламска туку прагматична политичка причина. Бидејќи создавањето и јакнењето на исламските студентски организации и кампуси поддржани од Садат се спротиставуваа и на левичарските кругови (марксистите и насеристите), но се противеа и на прозападната политика на новиот претседател.⁶⁸⁸ Покрај тоа, насеристите претставуваа сериозна закана по неговото претседателство и политиките на земјата. Ваквите закани добија одговор од Садат, преку т.н. „Корективна револуција“ во 1971 година непосредно по неговиот избор за шеф на

⁶⁸⁷ Gouda Abdel-Khalek and Mustapha K. Al Sayyid. "Egypt: development, liberalization and the persistence of autocracy" In *Democracy in the Arab World: Explaining the deficit*. Edited by Ibrahim Eldawi and Samir Makdisi. New York: Routledge. 2011. стр. 258

⁶⁸⁸ John L. Esposito. op. cit. 2001. стр. 145-146

државата. Садат успеа да ги исчисти речиси сите клучни фигури како Али Сабри, Мухамед Фавзи, Сами Шараф, Шарави Гумах и стотици нивни соработници од секоја значајна организација во земјата. Откако го отстрани и раководството во војската, Арапската социјалистичка унија, безбедносните служби и полицијата, Садат имаше можност да ги инсталира своите лојални клиенти во секоја организација. Пред да го направи својот одлучувачки потег Садат тивко постигна разбирање со клучните лидери во војската принудувајќи ги да останат надвор од политичките процеси, па со тоа чистката во политичките редови беше завршена.⁶⁸⁹

Додека ја консолидира својата моќ Садат првично ја продолжи употребата на корпоративистичките структури за да ја задржи лојалноста од диферентните социјални групи, а покрај тоа дозволи извесна либерализација на организациите. Во исто време се одлучи конечно да ја поткопа моќта на Арапската социјалистичка унија (АСУ) со што интересните групи во чадорската организација добија голем степен на автономија. Со таквото монтирање на насеристичките централни организации на АСУ, системот остана без вистински институционални возила како за опозиција, така и за поддршка на владините политики. Оваа празнина Садат се обиде да ја пополни со воспоставување на мултипартизам. Слично како корпоративизмот на Насер, мултипартизмот на Садат беше повеќе инструмент за домашна контрола на јавните притисоци, откако како израз на плурални аспирации за учество. Така покрај неговата, новоформираната Национална демократска партија (НДП), беа дозволени и други партии, но беа строго ограничени во обидите да се издигнат како вистинска опозиција на режимот.⁶⁹⁰ Но критиките и осудите кон Садат кон крајот на 70'тите години на минатиот век добиваа изразена димензија и широк политички дијапазон. Се појавија серија милитантни и екстремни групи како Младината на Мухамед, Божјата армија, Исламското општество и почнаа да напаѓаат барови, ноќни клубови, кина и западни туристички хотели. Овие групи ја осудуваа неговата прозападна политичка ориентација и сметаа дека ослободувањето на египетското општество може да се случи со вооружена борба на целата муслиманска популација во Египет. Дополнително, затворањето на неколку исламски младински организации, како и прокламирањето на одвојување на религијата од политиката ја прелеа чашата, па на 6 октомври 1981 година врз претседателот Садат беше извршен атентат од страна на Халид Исламбули кој со ревносна гордост го призна делото.⁶⁹¹

Новиот претседател Хосни Мубарак за разлика од својот претходник продолжи со политика на зголемена либерализација и толеранција, но истовремено одлучно се спротистави на оние кои применуваа насилство со цел да го поткопаат државниот и претседателскиот авторитет. Од исламски аспект значајно е да се потенцира дека за разлика од Садат претседателот Мубарак на своите верски критичари им обезбеди една врста на јавен вентил: им овозможи да се натпреваруваат на парламентарни избори, да објавуваат весници и списанија и отворено да го критикуваат на медиумите. Владата ги спонзорираше телевизиските дебати помеѓу милитантните исламски активисти и

⁶⁸⁹ Curtis R. Ryan. "Political Strategies and Regime Survival in Egypt" In *Journal of Third World Studies*. Vol. 18. No. 2. New York. 2001. стр. 29

⁶⁹⁰ *Ibid*, стр. 30-31

⁶⁹¹ John L. Esposito. *op. cit.* 2001. стр. 148

претставниците на религискиот етаблишмент, односно улемата од Универзитетот Азхар. Медиумите под контрола на Мубарак редовно изнесуваа исламски содржини, а често пати ставовите на исламските милитантни активисти ги обвинуваше како погрешни, незасновани на шеријатот, дури и како еретички.⁶⁹² Безживотниот имиџ на Мубарак, проследен со неуспех да понуди динамично и креативно водство, како и слаба економија оптеретена со невработеност и губење на илјадници работници ширум Заливските земји доведоа до детантска политика и умерена либерализација, што истовремено режимот на Мубарек го направија ранлив на домашните исламски критичари кои што алармираа дека помалата економска и политичка зависност од Западот, отфрлање на договорот од Камп Дејвид со Израел и имплементација на исламскиот закон се единствено решение.⁶⁹³

Иако египќаните сè уште немаа вистинска контрола врз изборот на шеф на државата, сепак парламентарните избори овозможуваа извесен степен на демократизација поради фактот што не беа целосно манипулативни, ниту пак целосна фарса. Режимот успеа да постигне три цели. Прво, ги натера противниците да се обратат со конкретни политички решенија, наместо еднострано да ја критикуваат власта. Второ, изнесе многу противници на режимот во јавност, со што јасно беа идентификувани од државниот апарат. Трето, ѝ овозможи на администрацијата на Мубарак поголем легитимитет. Логично, во справување со втората цел режимот целосно ја искористи својата принудна сила и репресивни способности.⁶⁹⁴ Мубарак своевремено се обиде под ист плашт да ги стави и екстремистичките исламски субјекти како Џама Ал Исламија и Египетскиот Исламски цихад (неохариџитите) со умерените исламски активисти на Муслиманското братство (весатиите и селациите) употребувајќи тортура, насилство и низа апсања во т.н. „антитерористичка кампања“ за време на 90'тите години на минатиот век. Политичкиот систем пак го карактеризираше фасадна демократија позната како т.н. „управувана демократија“ или „демократија без несогласувања“ и со загарантирани резултати, како што беа парламентарните избори во 1995 година на кои НДП освои 95 % од гласовите. Слични резултати беа забележани и на изборите во 2005 година. Обидот да се воведат партиска номинација за претседател не ги подобри состојбите на сферата на демократијата имајќи ги предвид серијата апсења на членовите на Муслиманското братство, а опозицијата и Египетската организација за човекови права и меѓународните набљудувачи го обвинуваа Мубарак за изборни измами, полнење на кутии и попречување на изборниот процес. Во 2010 години со таквите методи НДП освои приближно 95% од гласовите на изборите, а Муслиманското братство и новата Вафд партија се повлекоа од изборниот процес.⁶⁹⁵

Револуционерниот бран од „Арапската пролет“ и „Револуцијата Јасмин“ го зафати Египет и директно влијаеше на политичката судбина на претседателот Мубарак. Соборувањето на режимот на Бен Али во Тунис стана катализатор што предизвика силни демонстрации во Египет кои избувнаа само единаесет дена подоцна. За разлика од Тунис, земја со 10 милиони популација каде што беа потребни 28 дена за

⁶⁹² Ibid, стр. 150

⁶⁹³ Ibid, стр. 152

⁶⁹⁴ Curtis R. Ryan. op. cit. 2001. стр. 31

⁶⁹⁵ John L. Esposito et all. op. cit. 2016, стр. 206-208

да го соборат диктаторот, на продемократските активисти во Египет со неговото население од околу 80 милиони жители им беа потребни само осумнаесет дена за да го сторат истиот подвиг. На 11 февруари Хосни Мубарак беше принуден сам да си даде оставка од срам.⁶⁹⁶

Б) Муслиманското братство и обидот за новиот уставен поредок

Муслиманското братство претставува една од најмаркантните фигури на исламскиот субјективен политички спектар и општествено – политичко движење кое стана алузија на многу исламски активисти во современите политички процеси во муслуминскиот свет. Како типичен и стожерен репрезент на исламскиот ревивализам има долга и богата историја која периодично е карактеризирана со насилство, резистентност, кохабитација, па сè до демократски ориентации, барања и партиципации.

Идеолошко-политички татко на современото исламско движење Муслиманско братство е Хасан Ал Бана, египетски учител кој ги ревивализира идеите на Афгани, Абдуху и Рида што дотогаш беа ограничени на мал круг исламски интелектуалци и ги пренесе на широките народни слоеви. Со неколку пријатели во џамиите организираше заеднички обреди и потенцираше дека влијанието на Западот и преземените политички промени ги исфрлиле од рамнотежа, па веќе народот не ја разбира сопствената религија. Исламот според него не е идеологија од вестернистички стил или правила, туку целосен начин на живот и доколку се живее со цело срце, може да се врати динамизмот и енергијата што муслиманите ја имале некогаш, пред странската колонизација.⁶⁹⁷ Во март 1928 година заедно со шест работници од Исмаилија во негова посета го формираа Муслиманското братство, со цел да се насочи патот на политичкото делување, начинот како да ѝ се служи на татковината и да се практикува религијата. Во својата заклетва истакнаа дека ќе бидат трупи (џунд) за ширење на пораката на исламот. Од тој скроман почеток, Муслиманското братство се прошири, па до смртта на Хасан Ал Бана во 1949 година имаше повеќе од две илјади ограноци низ цела земја кои екипираа помеѓу 300 000 и 600 000 активисти и активистки. Тоа беше единствената организација во Египет што во својата организациона структура имаше членови од сите социјални групи, вклучувајќи административни службеници, студенти, урбани работници и селани.⁶⁹⁸

И покрај милитантниот имиџ кој артикулирано и според политичката вокација се манифестираше, главната цел на Муслиманското братство беше едукацијата, а Хасан Ал Бана инсистираше и потенцираше дека неговата примарна агенда не е изведување државен удар или пуч. Тој веруваше во меката моќ на исламот, изразена низ фактот дека штом луѓето ги усвојат вредностите на исламот египетската нација како муслиманска и власта ќе биде трансформирана без насилно преземање на власта. На самиот почеток Ал Бана ја формулира својата програма во шест точки, со којашто

⁶⁹⁶ Ibid, стр. 209

⁶⁹⁷ Tarik Kulenović. op. cit. 2008. стр. 111

⁶⁹⁸ Ibid, стр. 111-112

праксеолошки и аксиолошки се оддолжи на своите претходници, селатифските ревивалисти како Афгани, Абдуху и Рида, а која е композирана од следниве елементи: а) Интерпретација на Куранот во духот на времето; б) Единство на исламската нација (уметот); в) Подигнување на животниот стандард и постигнување општествена правда и ред; г) Борба против неписменоста и сиромаштијата; д) Еманципација на муслиманските земји од странската доминација; ё) Промоција на исламскиот мир и братство ширум светот.⁶⁹⁹

Периодот од 70'тите до почетокот на 90'тите години на минатиот век може да се оквалификува како втора етапа во развојот и политичката динамика на Муслиманското братство. Власта на Садат воспостави работни односи со врховниот етаблишмент на братството, односно со Омер Тимисаниј кого Садат го пушти од затвор. Иако сè уште не беа признаени како политичка партија истите повторно можеа да делуваат отворено, да ја проповедаат својата порака, да издаваат и публикуваат списанија на неделно и месечно ниво, како и да формираат финансиски установи. Водството на Муслиманското братство доследно се одрекуваше од насилство и беше критичко настроено кон исламските радикални и екстремни групи што применуваа сила. Под водство на Тимисаниј Муслиманското братство претрпе значителна трансформација, залагајќи се за општествено – политичка промена низ умерена и етапна политика која прифаќа политички плурализам, парламентарна демократија, а често пати стапувајќи во коалиција со секуларните партии и групи, истовремено признавајќи ги правата на коптските христијани.⁷⁰⁰

За време на авторитарскиот режим на Мубарак, Муслиманското братство ја одбележува и својата трета етапа од егзистирањето. Во овој период истото повторно претставува најсилна и најголема исламска организација, практикувајќи општествен и политички активизам. Управуваа со голема мрежа на банки, инвестициски компании, училишта, медицински и правни служби, земјоделски комбинати и организации за масовна комуникација. Муслиманското братство беше главна сила во професионалните и синдикалните организации (адвокатски, инженерски, новинарски, медицински), како и на универзитетите. Спречени да учествуваат на изборите како политичка партија во 1984 година се здружија со конзервативната Вефд, додека пак на изборите во 1987 формираа коалиција „Исламски сојуз“ заедно со Работничката партија, афирмирајќи го лозунгот „Исламот е спас“ и повикувајќи се на имплементација на шеријатот. Освојувајќи 17% од гласовите станаа главен противник на владата на Мубарак.⁷⁰¹ Консеквентно, една деценија подоцна како што забележува Марија Вебер, нападите од 11 септември 2001 година му дадоа на Муслиманското братство шанса да им покажат како на египетското општество, така и на останатиот свет дека се инкомпатибилни со псевдоцихадистичките и екстремистичките исламски секции. Така, и покрај фактот што доста неохариции произлегоа од нивните редови, сепак Муслиманското братство го осуди меѓународниот тероризам со официјална изјава на тогашниот портпарол Мухамед Ал Худеиби. Овој чекор претставуваше уште една пресвртница во политичката траекторија на братството, а нејзините водачи уште

⁶⁹⁹ Ibid

⁷⁰⁰ John L. Esposito. op. cit. 2001. стр. 195

⁷⁰¹ Ibid, стр. 196

посилно се фокусираа кон помирување со останатите чинители, промовирајќи мирни методи за трансформација на египетското општество, што само по себе не значи напуштање или одрекување од верските принципи и вредности.⁷⁰²

Сепак терористичките напади му овозможија на режимот на Мубарак да ја засили својата политичка автократија и преку репресивните мерки во предвечерието на изборите од 2005 година да уапси стотици членови на Муслиманското братство под плаштот на „борбата против тероризмот“. Така на парламентарните избори во нотираната година, Братството стана фактички првата опозиција на модерниот Египет. И покрај изборните нерегуларности, како и неопходноста своите кандидати да ги пријавуваат како „независни“ поради одбивањето на властите да го регистрираат како политичка партија, Муслиманското братство освои 88 места (20 % од вкупниот број), во споредба со 14 места за легалната опозиција.⁷⁰³

Кога во јануари 2011 година бранот на „Арапската пролет“ и Револуцијата Јасмин се прошири во Египет Муслиманското братство беше повеќе во пасивна, отколку во активна улога на самиот почеток. Беверли Милтон Едвардс е во право кога констатира дека за разлика од Тунис каде што исламистите директно учествуваа во соборувањето на Бен Али и брзо излегоа од репресијата, прегрнувајќи ја демократската транзиција, египетското Муслиманско братство доцна се разбуди. Раководството беше повеќе од свесно, имајќи ја предвид сопствената емпирија со режимот на Мубарак за неговата способност да удри жестоко и болно, па оттука нивната девиза беше преживување, наместо конфронтација, чекајќи историјата да се сврти во нивна полза. За разлика од останатите социјални групи тие не поставија камп на плоштадот Тахир, ниту пак директно учествуваа во судирите со силите на режимот. Единствено помладата популација приврзаници одлучи директно да се судри со режимот и активно да партиципираат во протестите.⁷⁰⁴

Сепак, Муслиманското братство почна да игра поактивна улога во револуционерните настани во моментот кога требаше да бидат испорачани политички барања кон режимот, иако лојалистите на Мубарак го впериле прстот кон овој исламски субјект како главен иницијатор и авангарда на ваквите настани. Како што забележува египетскиот исламски експерт Емад Шахин кој беше осуден на смрт во мај 2015 година, Муслиманското братство усвои помирувачки и прагматичен пристап за време на револуционерните збиднувања, согласувајќи се да не артикулира ниту еден исламски верски слоган, а даде и гаранции дека по соборувањето на Мубарак нема да кандидира сопствен член за претседател, ниту ќе претендира на освојување повеќе од 35 % места во египетскиот парламент.⁷⁰⁵ Слично, еден од лидерите на Муслиманското братство Абдел Монеим Абу Ел Футух, откако веќе состојбата драстично се подобри во поглед на демонстрантите и крајот на Мубарак беше веќе извесен, настојуваше да ја рекламира својата улога во арапската пролет, изјавувајќи:

⁷⁰² Maria Dolores Algora Weber. *The Muslim Brotherhood Following “25 January Revolution”*: From The Ideals of the Past to the Political Challenges of the Present. Sao Paulo: Dialnet. 2013. стр. 189

⁷⁰³ James Traub. “Islamic Democrats?” in *The New York Times Magazine*. 29 April 2007.
<https://www.nytimes.com/2007/04/29/magazine/29Brotherhood.t.html>

⁷⁰⁴ Beverley Milton – Edwards. *The Muslim Brotherhood: The Arab Spring and its Future Face*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group. 2016. стр. 37

⁷⁰⁵ Цит. сп. Ibid, стр. 39

„Како и египќаните од сите сфери на животот, така и ние од Муслиманското братство учествуваме во народното востание за отстранување на еден репресивен диктатор...Бараме да учествуваме во дебатата што ќе ја опфати целата земја и да бидеме дел од резолуцијата, која се надеваме ќе кулминира во демократска форма на влада. Египќаните сакаат слобода од тиранијата, демократски процес и сеопфатно вклучување во дијалогот за да ги утврдиме нашите национални цели и нашата иднина без странска интервенција.“⁷⁰⁶

По оставката на Хосни Мубарак, Врховниот совет на армиските сили на 13 февруари 2011 година го суспендираше дотогашниот устав, го распушти парламентот и имаше задача да организира референдум за потребата од уставните измени, како и предвремените парламентарни и претседателски избори. На референдумот од 19 март 2011 година 77, 2 % од граѓаните гласаа за потребата од нов Устав, а на предвремените парламентарни избори во јануари идната година победи Партијата на правдата и развојот, де факто политичкото крило на Муслиманското братство (поради забраната да биде регистрирана како партија) освојувајќи 47 % од местата во парламентот, односно 235 од вкупно 498 народни избраници. Кога Врховниот совет на армиските сили ја одби кандидатурата на Кајрат ал Шатер, заменик претседавач на Муслиманското братство, партиското крило – Партијата на правдата и развојот го замена со Мохамед Морси како кандидат за престојните претседателски избори.⁷⁰⁷ Морси ветуваше дигнитет за сите египќани, социјална правда и устав со републиканско уредување. На христијаните и жените им вети целосна еднаквост според новиот устав што требаше да биде донесен, како и можност доколку биде избран за претседател да назначи христијанин како претседателски советник или копт како заменик претседател „доколку е возможно“. Жените не би имале обврска да носат муслимански дрес код во јавноста и би имале целосен пристап до работа и образование.⁷⁰⁸

Откако Морси беше избран за претседател, мнозинството во парламентот го имаше партиското крило на Муслиманското братство (ППР), беше изготвен нов Устав кој беше изгласан на 30 ноември 2012 година, одобрен на референдум со 64 % поддршка на 22 декември 2012 година и конечно потпишан од страна на претседателот на 26 декември истата година.⁷⁰⁹

Новиот уставен поредок предвидуваше неколку генерални политички одредници. Прво, претставуваше парламентарна република со намалени претседателски ингеренции за разлика од претходниот систем, но по полупретседателски модел (ингеренциите се однесуваа на врховен шеф на вооружени сили, дипломатска кореспонденција и назначување, именување јавни воени и цивилни

⁷⁰⁶ Цит. сп. Ibid, стр. 40

⁷⁰⁷ John L. Esposito et all. op. cit. 2016, стр. 215-217

⁷⁰⁸ Ibid, стр. 217

⁷⁰⁹ BBC News. *Egyptian Constitution “approved” in referendum*. 23 December 2012
<https://www.bbc.com/news/world-middle-east-20829911>

службеници и одредување мандатар за премиер), со лимитиран мандат на четири години со можност за уште еден реизбор.⁷¹⁰ Второ, што е најзначајно од нашиов дискурс нагласени беа исламски вредности и шеријатот како извор на правото. Така во членот 2 се предвидуваше дека исламскиот закон е извор на легислативата, што во основа е непроменета одредба од претходниот устав, но дополнета под исламски притисок со концизирање на шеријатот, што според Уставот претставува судска јуриспруденција, односно правила, пракса и извори прифатени од сунитскиот ислам. Исто така Исламскиот Универзитет Азхар, има посебен статус, како независна исламска институција која го води повикот кон исламот и ја презема одговорноста за изучување на верата и арапскиот јазик, а високите исламски експерти задолжително се консултираат за прашања од домен на шеријатот.⁷¹¹ Трето, во делот на примената на шеријатот, односно во стипулирањето на правата и слободите за евреите и христијаните Уставот нотира дека принципите на нивниот религиски закон ќе се применуваат за регулирање на нивниот персонален статус, практикувањето на нивната религија и изборот на нивните духовни лидери.⁷¹² Четврто, во политичкиот систем кој почива на демократија, плурализам, човекови права и слободи (со посебен оддел) консултација (шура), поделба на власта и мирен трансфер на власта, ниту една политичка партија не може да биде заснована на дискриминација врз основа на пол, потекло или религија.⁷¹³ Конечно специфични уставни одредби гарантираат слобода на изразување (член 45), слобода на вероисповест, но нотирани се само Аврамовите религии – исламот, христијанството и јудеизмот (китабиите), забрането е навредување на било кој Веровесник или Пророк согласно религиските текстови (член 44), а Уставот исто така ја обврзува државата да се грижи за традиционалните семејни вредности базирани на исламот.⁷¹⁴

В) Состојбата со реставрираниот авторитаризам

По усвојувањето на новиот устав и почетокот со етаблирање на новиот уставно-политички поредок започнаа масовни протести против т.н. „исламизација“ на државата, каде најгласни беа секуларистите и либерлите, предводени од поранешниот претседател на Меѓународната агенција за атомска енергија Мухамед Ел Барадеј. Иако како што видовме уставот предвидуваше демократски норми и процедури со засилено исламско влијание што реално ја отсликуваше состојбата со политичкото расположение во земјата, сепак секуларистите стравуваа од можно етаблирање на теократска држава (според вестернистичка терминологија) или автократски режим. До првото се разбира не дојде, но дојде до реставрација на авторитаризмот, но не од исламистите туку од милитантните секуларисти во редовите на армијата.

⁷¹⁰ Egypt's 2012 Constitution. Article 132 – 138. <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/eg/eg047en.pdf>

⁷¹¹ Ibid, Article 2 and 4.

⁷¹² Ibid, Article 3

⁷¹³ Ibid, Article 6

⁷¹⁴ Ibid, Articles 44 - 48

Либералите и секуларистите ја напуштија уставотворната асамблеа во ноември 2012 година, верувајќи дека со прокламацијата на новиот Устав во пракса ќе се реализира строга исламска власт и нарушување на демократските принципи кои во пракса и никогаш ги немало во Египет. Муслиманското братство и понатаму продолжуваше да го поддржува Морси и неговата истрајност да не го суспендира веќе донесениот устав, а шефот на државата издаде декларација за прогласување на уставот и побара да се преземат мерки за заштита на работата на уставотворното собрание. Мохамед Морси на идеолошката опозиција ѝ понуди „национален дијалог“, но одби да го суспендира уставот на што инсистираа неговите опоненти. Во овој контекст Самир Шехата со право ја нотира најзначајната дилема: дали во египетската политика доминираат демократи кои не се либерали или либерали кои не се демократи? Сосема коректно Еспозито се надоврзува нотирајќи дека либералистичко - секуларистичката интелигенција верува во вредностите како еднакви права, граѓански слободи, неопходност од владина коалиција, но само во услови кога исламистите се држат настрана од власта.⁷¹⁵

Кон крајот на април 2013 година новото опозициско движење „Тамарод“ (Побуна) организира масовни протести против Морси, барајќи нови предвремени претседателски избори собирајќи 15 милиони потписи во петицијата. Таквите раширени антивладини протести кои беа финансирани и поддржани од елементи на т.н. „длабока држава“ (војска, полиција, судство, бирократија), многумина медиумски приврзаници на экс претседателот Мубарак, секуларисти, како и некои муслимански и коптски религиски лидери, вклучувајќи и инволвираност на Саудиска Арабија и Обединетите Арапски Емирати, често пати завршуваа со насилни судири помеѓу владините опоненти и поддржувачите. Опозицијата го повикуваше Морси да се поднесе оставка и да распише нови избори. Египетската држава се наоѓаше пред колапс. Министерот за одбрана назначен од Морси, генералот Абдел Фатех Ал Сиси издаде 48 часовен ултиматум до претседателот да постигне компромис со демонстрантите или војската ќе ја преземе контролата врз земјата. Следниот ден Морси се обрати до египетската јавност и изјави дека не го прифаќа ултиматумот, повикувајќи ги граѓаните да ја поддржат демократијата и демократскиот процес што му овозможи власт. На 3 јули 2013 година Фатех Ал Сиси обзнани дека го суспендира уставот, го отстранува Морси од власт и го назначува Ади Мансур за привремен шеф на државата овозможувајќи му да носи уредби со законска сила.⁷¹⁶

Наредните чекори беа повеќе од очекувани: илјадници членови на Муслиманското братство беа уапсени и процесуирани под обвинение за насилство, закана за националната безбедност и „закана по демократијата“, а политичкото крило - Партијата на правдата и развојот беше забранета. Воената хунта за брзо време се справи со сите нејзини критичари, а под диктат на вазалски поставеното правосудство на чело со судијата Саид Јусуф осуди на смрт повеќе од 1 200 луѓе, по две судски рочишта кои трааа помалку од час време. Ал Сиси ја зацврсти својата авторитарна позиција со серија мерки, односно воени декрети кои предвидуваа забрана за масовни

⁷¹⁵ John L. Esposito et all. op. cit. 2016, стр. 232

⁷¹⁶ Ibid, стр. 227

собирања, масовни затворања на оние кои јавно го искажуваа сопственото политичко убедување, како и континуирани провокации кон коптската популација обвинувајќи ги за истото припадниците на Муслиманското братство.⁷¹⁷ Во јануари 2014 година египетскиот нов устав беше донесен на референдум со 98, 1 % од излезените само 38, 6 % од избирачите. Истиот предвидува неспоредлива клаузула за контратероризам што им дава на воените и безбедносните служби широки и неконтролирани овластувања, односно клаузула која Мара Реквин со право ја нарекува „правна основа за полициска држава и воена диктатура“. Идентично проблематично на војската ѝ е овозможено да стави осумгодишно вето во претседателскиот избор на министер за одбрана во земјата.⁷¹⁸

Новите претседателски избори беа закажани за 26 и 27 мај 2014 година во кои покрај Ал Сиси, како изборен декор се натпреваруваше и Хамед Сабахи, но беа поразителни за режимот поради слабата излезност. Иако високата изборна комисија истите ги пролонгира за уште еден ден, нарекувајќи го „слободен ден за поттик на гласачите“ сепак излезноста беше помеѓу 10 и 35 % и покрај очекувањата дека преку 40 милиони избирачи ќе го поддржат новиот претседател. Покрај другото министерството за правда издаваше субвенции од 17 долари, па откако ја виде слабата излезност се закани дека истите ќе ги повлече, со што на директен начин се обидувааше да изврши и поткуп и закана за електоратот. Слабата излезност беше одговор на поразителната економија, постојаниот владин притисок и насилство, а силно влијание одигра и повикот на Муслиманското братство, како и останати опозициони партии за бојкот.⁷¹⁹ Сепак Абдел Фатех Ал Сиси освои 96, 91 % од гласовите и беше прогласен за нов претседател на Египет. Бројни домашни и меѓународни набљудувачи негативно реферираат за состојбите со човековите права, демократијата и плурализмот во египетското општество, чијашто легална димензија им овозможува на властите да вршат одбивање на регистрација на партии на етничка и верска основа, како и да преземаат радикални мерки поради споменатите одредби во „борбата против тероризмот“.

⁷¹⁷Amnesty International. “Egypt Unfair Trial, Death Sentences Make Mockery of justice”. 28 April, 2014
<https://www.amnesty.org/en/latest/news/2014/04/egypt-unfair-t%20rial-death-sentences-make-mockery-justice/>

⁷¹⁸ Mara Rekin. “Worst Than Mubarak” In *Foreign Affairs*. 11 February, 2014
<https://www.foreignaffairs.com/articles/140729/mara-revkin/worse-thanmubarak?nocache>

⁷¹⁹ John L. Esposito et all. op. cit. 2016, стр. 233

ГЛАВА 6. ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ И СОВРЕМЕНИТЕ МОДЕЛИ НА ДЕМОКРАТИЈА

„Основното прашање не е дали исламот е компатибилен со демократијата, туку прашањето денес е каков облик на демократска држава треба да се примени во муслиманските држави.“

Џон Еспозито

Поврзаноста помеѓу политичкиот ислам и демократијата како генерален концепт на аксиолошко и праксеолошко ниво го согледаваме во претходните глави. Третирањето, односно експлинацијата низ современите модели на демократија претставува примарен ракурс во соодветнава тематика. Политичката интеракција помеѓу исламските политички односно партиски субјекти и некој облик на демократија се третира како неопходност во ера на засилена експлоатација на терминот демократија. Последнава глава ќе ги истражи токму моментите на нивно теоретско и делумно емпириско конектирање, проследено со взаемната вредносна и оперативна димензија на различните облици на народното управување.

Оттука престојнава глава ќе даде одговор на серија дилеми кои се номинираат во политичките науки и кои се занимаваат со концепцијата на политичкиот ислам и демократијата низ следниов дискурс. Прво, кои облици на демократија треба да се разгледаат и кои се критериумите на нивната селекција? Второ, каква е корелацијата на политичкиот ислам имајќи ја предвид аксиолошката и праксеолошката димензија со секој модел поединечно, односно кои се предностите и ограничувањата за имплементација на односниот облик на демократско структурирање? Трето, може ли да се изврши рангирање на конгруенцијата за дадените модели и која е иницијална диференцијација за успешноста и соодветното рангирање на дадените модели?

* *Политичките идеологии и моделите на демократија.* Актуелизацијата на тезите на Хантингтон и Фукујама за „судирот на цивилизациите“, односно „крајот на историјата“ покрај прашањето за таквата издржливост го отвори и апсектот на компатибилноста на секоја идеологија со моделите односно облиците на демократското структурирање во современиот теоретски и емпириски дискурс. Теренс Бал и Ричард Дагер констатираат дека треба да ја перцепираме демократијата како идеал кој различни идеологии го предвидуваат со сопствени правци и начини на реализација. Исто така треба да се признае дека идеологиите се обидуваат да ги стават во сила сопствените идеали и да ги спроведат во форма на уставни одредби и институции, а самиот таков чин се соочува со тешкотии првенствено поради обидот за насилна трансплантација на либералната демократија во поранешните недемократски земји како Ирак или земјите од поранешниот социјалистички блок.⁷²⁰

⁷²⁰ Terence Ball and Richard Dagger. *Political Ideologies and the Democratic Ideal*. New York: Pearson. 2009. стр. 40

Следејќи го таквиот параметар денес со право можеме да зборуваме за идеалот на конзервативците во демократското структурирање, социјалдемократските визији за демократија, либералните односно либералистичките концепирања на современата демократија, исламскиот пристап кон демократијата како генерички поим итн. Моделите на демократија на теоретско ниво претставуваат своевидна визија преточена во уставно – правни процедури и социјални супстанционални вредносни парадигми кои се проткаени во секој облик на управување и донесување одлуки, вклучувајќи ја и интенцијата за реализација на примарните (инхерентните) и секундарните (егзогените) вредносни специфики на секоја од идеологиите. Телеолошки изразено, тоа примарно би значело дека за социјалдемократите демократијата треба да претставува реализација на социјалната правда, за либералите максимизација на слободите со нагласок на економските слободи и капиталот, за конзервативците заштита на поредокот и традиционалните вредности, а за социјалистите и комунистите еднаквост и етапно укинување на државата. Токму низ оваа призма, а имајќи ги предвид изложените идеолошки вредности, како и аксиолошко идеолошките компоненти на исламските партии и субјекти, ќе се обидеме да го дизајнираме политичкиот ислам и неговата компатибилност со секој од долу-понудените модели на демократија и да испитаме дали постои особен тип демократски модел кон кој би протежирала оваа идеологија на политичкиот спектар.

Сепак во политичката теорија дискурзивниот пристап кон демократијата, како што забележува Хејвуд, а кој воедно е во тесна корелација со политичките идеологии, претставуваат и перцепциите кон демократија, па оттука се наметнуваат неколку суштински дилеми. Дали демократијата обезбедува вистинска и здрава дисперзија на политичката моќ? Дали демократските процеси навистина промовираат долгорочни добивки или пак, тие се самопораувачки? Може ли политичката еднаквост да коегзистира со економската нееднаквост?⁷²¹ Од друга страна поврзано со политичкиот ислам и конекцијата со демократијата, може да се земе како релевантна и сосема афирмативна тезата на Џон Еспозито кој тврди дека прашањето на инкомпатибилноста на исламот со демократијата веќе е апсолвирано, па во следниов период муслиманските и исламските експерти активно се посветени на визиите и програмите на формата, односно моделот на демократија што треба да се имплементира во државата.⁷²² Ценејќи ги вака стипулираните прашања и тезата на Еспозито, како и веќе споменатите тези на Бал и Дагер, моделите на демократија и анализата на нивната корелација со конкретната политичко исламска идеологија ни овозможуваат две суштински предности. *Прво*, во својот опус да го инкорпорираме и процедуралниот и супстанционалниот елемент во секој од моделите на демократија што ќе биде разгледан, а согласно методолошката детерминираност одредена претходно; и *второ*, да се фокусираме кон ограничен број модели на демократија кои имаат точка на врзување, односно вредносно и емпириско искуство во нивното етаблирање или обид за воспоставување во исламските општества.

⁷²¹ Ендрју Хејвуд, *op. cit.* 2009, стр. 85

⁷²² John L. Esposito et all. *op. cit.* 2016, стр. 254

6.1. ТЕОРЕТСКОТО ПОИМАЊЕ НА МОДЕЛИТЕ НА ДЕМОКРАТИЈА

Моделите на демократијата претставуваат рамка, односно облик во кој се остваруваат или отелотворуваат една или повеќе есенцијални вредносни компонентни контури кои се типични за даденото подрачје или се плод на цивилизациска еволуција, влијание од екстерни историски или современи фактори, како и можности за реализација на заедницата и индивидуите во дадена општествена и политичка реалност. Епистемолошки, коренот на моделирањето, односно обликувањето на демократијата најелоквентно го илустрира Дејвид Хелд тврдејќи дека демократијата беше дефинирана врз основа на тоа дека од сите понудени алтернативи најмногу се приближува кон постигнување на една или повеќе фундаментални вредности и добра како праведна власт, политичка еднаквост, слобода, морално самоуправање, заеднички интерес, непристрасен морален компромис, обврзувачки одлуки кои го земаат предвид интересот на секој поединец, општествена корисност, задоволување на потребите и ефикасни одлуки. Во суштината на историјата на судирот на различните концепции на моделите на демократијата лежи борбата да се определи дали демократијата ќе значи некаков вид народна моќ (форма на живеење во која граѓаните се ангажирани во самоуправање или саморегулација) или ќе помага при донесувањето на одлуките (од аспект на тоа да се легитимираат одвреме - навреме одлуките на оние коишто биле изгласани да бидат на власт – „претставниците“). Дополнително моделите на демократија според Хелд се концентрираат и го решаваат прашањето за тоа на кои сфери од животот треба да се концентрира демократијата, односно каков би требало да биде нејзиниот делокруг.⁷²³

Политичката теорија изобилува со редица автори кои се обидуваат да ги систематизираат облиците, односно моделите на демократијата постулирајќи ги различните форми од антиката до денес. Така на пример Дејвид Хелд пишува за класична демократија, развоен републиканизам, протективна демократија, развојна демократија, директна демократија, компететивно – елитистичка демократија, класичен и неоплурализам, легална демократија, партиципативна демократија, делиберативна демократија, демократска автономија и космополитска демократија. Ендру Хејвуд пак ги наведува следниве облици на демократија: класична демократија, протективна демократија, развојна демократија и народна демократија. Аренд Липхард ги соочува домените на вестминистерскиот модел на демократија и консензуалниот облик на демократско структуирање. Вил Кимлика пак поврзувајќи ги моделите на демократија со политичките идеологии го инкорпорира концептот на мултикултурно граѓанство vis-à-vis досегашните облици на класичен либерализам, социјализам и комунитаристичка перцепција на демократијата. Мошне слично и Џовани Сартори ги проучува концепциите на републиканизмот и демократијата, либералистичкото поимање на демократијата, а солидна контрибуција дава и Шумпетер анализирајќи ја класичната либералистичка и новата компететивно - елитистичка теорија и модел на демократија.

⁷²³ Дејвид Хелд. *op. cit* 2009. стр. 15

Лаконска сублимација на дел од постојните модели на демократија на теоретско ниво, со лапидарна дескрипција прават Мозес Адагбабири и Околи Уго Чукс кои поврзувајќи ги истите со критериумите на Парек дефинираат дека демократијата во таков дискурс одредува кој претставува легитимна влада и кој поседува авторитет согласно статутот (на пример избрани претставници), како се стекнува авторитетот (слободни и фер избори, партиска компетенција) и како истите ја остваруваат (на пример во широка хармонија со јавното добро). Ова ја прави демократијата подложна на морални и етички оправдувања или судови, па оттука доброто владеење формира филозофска основа на којашто демократијата и демократските теории се изградени. Исто така се потенцира дека станува збор за индиректна демократија, односно понудените модели ја заменуваат директната демократија (по античко – атинско и марксистичко поимање и разбирање) бидејќи не е возможно сите граѓани да се соберат на едно место за да донесуваат одлуки за владеењето со државата поради големината на територијата и популацијата на модерните држави.⁷²⁴

Адагбабири и Чукс ги систематизираат следниве модели на демократија: а) Изборна демократија – вид на претставничка демократија базирана на избори, а граѓаните го остваруваат правото да носат одлуки не директно, туку преку претставници избрани и одговорни пред нив; б) Доминантно – партиско – системска демократија – демократски партиски систем каде реално една партија може да ја сочинува власта самостојно или коалиционо; в) Парламентарна демократија – демократски систем на владеење каде што извршната парламентарна влада е кабинет со премиер кој се смета за шеф на егзекутивата; г) Претседателска демократија – демократски систем на владеење каде шефот на државата исто така е и шеф на владата која е одделена од законодавната гранка на власта; д) Советска демократија – форма на демократија каде работниците на локалитетот избираат отповикливи депутати во органите на власта наречени совети, додека пак вториве ги делегираат депутатите на следните регионални односно државни совети; е) Тоталитарна демократија – систем на владеење во кој законски избраните претставници го одржуваат интегритетот на една национална држава чии граѓани иако имаат право на глас имаат минорна улога во процесот на креирање и донесување политички одлуки; е) Авторитарна демократија – форма на владеење каде владетелот има значителна моќ, но неговото владеење е во корист на граѓаните; ж) Непартиска демократија – систем на владеење односно репрезентативна влада со периодични избори со тајно гласање кои се одвиваат без референца со политичките партии.⁷²⁵

Покрај посочените т.н. основни облици на демократија авторите ги потенцираат и останатите варијанти кои се артикулираат во политичката теорија, политичката историја, како и идеологиите, аналогно на идеолошката перцепција на субјектите, односно теоретичарите, па така се вбројуваат уште: а) Грасрут демократија – се нагласува довербата во мали и децентрализирани единици на локално ниво, користејќи урбана сецесија со цел да им се даде шанса на управување на луѓе кои не се инволвирани во донесување одлуки на национално ниво; б) Социјално – економска

⁷²⁴ Moses M. Adagbabiri and Okolie Ugo Chuks. “Democratic Typology: A Practical Guide” In *International Journal of Humanities and Social Science*. Vol. 5. No. 12. New York. 2015. стр. 159

⁷²⁵ *Ibid*, стр. 159-160

демократија – тип на демократска тенденција кој се стреми да ги минимизира класните разлики кои произлегуваат од нееднаквата распределба на доходот и истата почива на егалитарни квалитети со еднаков третман на секој човек; в) Конституционална демократија – демократија со карактеристики во овластувањата на мнозинството во рамките на уставните ограничувања дизајнирани со цел да гарантираат на малцинството уживање одредени индивидуални и колективни права, како и нагласување на владеење според уставот; г) Буржоаска демократија – термин кој го користат марксистите, комунистите, анархистите и социјалистите потенцирајќи дека избраните претставници се борат само за правата на буржоазијата, а капиталистите ја наметнуваат својата волја на луѓето чии ресурси ги контролираат; д) Делегатска демократија – форма на управување и демократска контрола со која моќта е доделена на избрани делегати, наместо на избрани претставници; е) Делиберативна демократија – форма на демократија со автентична делиберација, односно промислување, која не претпоставува само гласање, туку одлуките се носат и со консензус и со владеење на мнозинството; е) Демократски централизам – форма на метод во кој членовите на политичката партија одлуките ги носат со дискусија и дебата, а по усвојување на одлуките се очекува сите членови да ја следат оваа одлука во јавноста; ж) Управувана демократија – форма на демократска влада со засилени автократски тенденции, во која граѓаните ги уживаат своите права, но без значително влијание на владините политики. Најчесто образованата елита користи масовна партија за ефективна контрола, а изборите се третирали повеќе како ултимативен гест на демократските цели и како средство за проценка на јавното мислење, отколку што директно може да влијаат на изборот или смената на претставниците; з) Интерактивна демократија – предложена форма на демократија која користи информатичка технологија за да им овозможи на граѓаните да предлагаат нови политики, „втори“ предлози, како и да гласаат консултативно за одредени законски решенија; с) Џеферсонова демократија – именувана по американскиот претседател Томас Џеферсон, кој веруваше во политичка еднаквост на сите машки граѓани, спротиставувајќи се на привилегија, аристократија и корупција; и) Пазарна демократија, односно капиталистичка демократија – повеќе економска идеологија која подразбира трипартиен аранжман, базирана на економски стимулации преку слободните пазари, вклучувајќи либерален морален културен систем кој поттикнува плурализам; ј) Мултипартиска демократија – егзистенција на повеќе партии поради неможноста двопартиските блокови да се усогласат за клучни сегменти на општественото живеење; к) Партиципативна демократија – вклучува повеќе инволвираност на граѓаните во носење на политички одлуки и нуди поголема застапеност отколку во репрезентативната демократија; л) Народна демократија – класно владеење во кое доминира пролетеријатот и го нагласува системот на демократија каде што владата го контролира најголемиот дел од човековиот живот во интерес на луѓето; љ) Плуралистичка демократија – ја нагласува репрезентацијата на различни и диферентни интереси и групи и се обидува истите да ги задоволи, како на пр. синдикатите, деловните корпорации, групите за притисок итн.; м) Радикална демократија – тип на демократија која се фокусира на важноста во негувањето и толерирањето на разликите и несогласувањата во процесите на донесување на одлуките; н) Полу-директна демократија – репрезентативна демократија со

инструменти и елементи за директна демократија; њ) Социократија – демократски систем на владеење врз основа на широко одобрение за донесување на одлуки, организација на кругови и двонасочна застапеност; о) Религиозна демократија – форма на демократска власт каде што вредностите на една религија влијаат на законите и правилата, особено кога изразит дел од популацијата е претставник на одредена религија; п) Демократија на работното место – се однесува на примена на демократски методи во одлучувањето на работната локација или индустриската област, а засилено повикува на самоуправање на работниците во фабриците.⁷²⁶

* *Критериуми за селекција и обработка.* Вака посочените модели на демократија се соочени со неколку недостатоци од аспект на нашиот предмет на проучување, односно од корелацијата помеѓу политичкиот ислам и моделите на демократија. Првенствено, ние се одлучивме да согледаме три генерализирачки облици на демократија и тоа: процедурално – репрезентативна (либерална) демократија, консоцијалната демократија и теоретско – филозофските и практичните контури на религиската тео-демократија (шеријатократија). Причините за ваквата селекција се повеќекратни, а воедно претставуваат апологија на нашата рамка од една страна, како и забелешка на нормираните модели во контекст на нашиот предмет и цел на истражување од друга страна. Оттука неколку постулати се битни во овој контекст.

Прво, нашата детерминанта ориентација при проучувањето е да одредиме три аспекти во соодносот на исламската идеологија и субјекти со облиците на демократија: а) Форматот на избор на претставници на граѓаните, односно претставништвото во власта; б) Начинот на одлучување и видот на одлуките кои би можеле да се донесат во еден демократски амбиент од исламски дискурс; в) Степенот на влијание и улогата на религијата, односно исламот во процесот на обликување на демократските принципи, норми и вредносни компоненти на целисходноста за муслиманските општества. Оттука некои модели би биле излишни како советска, буржоаска, интерактивна итн. *Второ*, одредени категории на демократски модели посочени погоре претставуваат недемократско емпириско и теоретско искуство и рамка, па дури и оксиморонизам, па нивното проучување е комплетно ацелисходно, како на пример тоталитарна демократија, авторнитарна демократија, непартиска демократија итн. *Трето*, некои форми на демократија се историски компоненти што исто така го оправдува нашето апстрахирање во овој оддел како на пример класичната античка демократија или џеферсоновата демократија, управувана демократија итн. *Четврто*, одредени модели на демократија се идеолошки, културолошки и социјално далечни за земјите од исламскиот свет, односно никогаш не се посегнувало кон обид за нивно етаблирање. Конкретно, тука би го вброиле моделите на демократија како грасрут демократија, делиберативна демократија, пазарна демократија, делегатска демократија, радикална демократија итн. *Конечно*, исклучително значајно е што голем дел од наведените демократии претставуваат подвид, односно структурен елемент на некои од воопштените модели кои ги избравме погоре. За пример нека ни послужи обликот на парламентарна и претседателска демократија, како и плуралистичка, конституциона, доминантно партиска или мултипартиска кои во својата есенција го имаат идентичниот

⁷²⁶ Ibid, стр. 159-161

процедурално репрезентативен либералистички етос. Од друга страна исто така некои модели кои не се јавуваат во чист облик (на пример плуралистичката, полу-директната и управуваната демократија) може да се содржат во консоцијалната демократија, во либералната и религиската теодемократија.

А) Процедурално-претставнички модел: Либерална демократија

Кога станува збор за либералната демократија првенствено се наметнува прашањето од термилошка природа, односно кое е најсоодветно именување на овој модел, на пример процедурална, претставничка, мнозинска итн. Дејвид Хелд на пример современата либерална демократија, ја сепарира на неколку подвидови како протективна, развојна и компететивен елитизам со интенција за делиберативен демократски ангажман на граѓаните. Во овој оддел ние, поаѓајќи од позициите на Хелд, ќе ја концепираме либералната демократија како синтеза на протективната и развојната демократија, со елементи на компететивен елитизам, според таквиот дискурс од првенствена причина што истата не може да се сретне во чист облик, но појавува одредени карактеристики што се есенцијални, односно заеднички за трите облика.

Најзначајните моменти кои ја дефинираат либералната демократија претставуваат принципите на претставништво, односно репрезентација, чијашто првична идеја е ориентирана кон девизата нема оданочување без претставништво и второ, самите процедури, односно механизмите за донесувањето на одлуките се утврдени со највисокиот акт, Уставот. Одлуките сами по себе се ограничени со либералниот устав, односно либералната идеологија која мора да ги земе предвид трите компоненти што ги сумира лордот Брајс: а) граѓанските права, утврдени како ослободување на граѓанинот од контрола во поглед на неговата индивидуалност и сопственост; б) религиозни права, ослободување од контрола при изразувањето на религиозните обреди; в) политички права, ослободување од контрола на нештата кои не ја засегаат благосостојбата на целата заедница, до таа мера што контролата ја прават неопходна, вклучувајќи го тука и правото на слобода на печатот.⁷²⁷

Моделот на процедурална демократија е крајно рестриктивен, кој демократијата од либералистички дискурс ја сфаќа како малку повеќе од обезбедување начин за воспоставување квалификувани водачи, аргументирајќи ги овие ставови со комплексноста на современото општество од една страна, како и безефективната висока партиципација на граѓаните во нацифашистичките или комунистичките тоталитарни системи. Покрај ова според Шумпетер, романтизирањето на народот од страна на класичната демократија е очигледно контрапродуктивно и може да доведе до засилена моќ на демагози, па токму од тие причини улогата на граѓаните во демократијата треба да се ограничи на избирање на претставници со мандат да одлучуваат во нивно име одреден период. Или како што објаснува Хелд, улогата на гласачот е ограничена на избор на еден шеф или друг.⁷²⁸ Во таа насока процедуралната

⁷²⁷ Цит. сп. Саво Климоски и др. оп. цит. 2010. стр.170-171

⁷²⁸ Цит. сп. Здравко Савески, op. cit. 2011, стр. 100 -101

демократија е тесно поврзана и со демократскиот елитизам. Елитистичкиот момент се состои во тоа што одлучувањето е сконцентрирано во рацете на мал број луѓе, додека пак демократскиот момент се состои во граѓанското право да одлучуваат која елита ќе владее во следниот период.⁷²⁹ Еуфемистички изразено, граѓаните избираат преставници кои ќе владеат во нивно име. Од друга страна мнозинскиот принцип на одлучување за раните либерали исто така беше проблематичен, но откако истите, како што потенцира Савески, се претрашија од демократијата кога ја припитомија и сфатија дека претставништвото нема да доведе до прераспределба на политичката и пред сè економската моќ во општество, почнаа да го прифаќаат тој принцип но со ограничувања. Така, ставот на приврзаниците на мнозинската демократија е дека во овој принцип треба да се вградат одредени ограничувања на моќта на мнозинството.⁷³⁰ Во таа насока Токвил забележува дека мнозинството е извор на сета моќ, но ни самото мнозинство не е семоќно. Над него во духовниот свет постојат човечноста, правдата и разумот, а во политичкиот свет – веќе стекнатите политички права.⁷³¹

Ендрју Хејвуд прави паралела помеѓу протективната и развојната демократија, чиешто компоненти несомнено се содржани во идеолошкиот дискурс на современото поимање на либералната демократија. Според него протективната демократија својот есенцијален облик го добива со позициите на Џон Лок и неговата преокупација за неконтролираната моќ во XVII век, кој тврди дека правото на глас е засновано врз постоењето природни права и особено право на сопственост. Иако Лок не е демократ во денешно поимање, имплицитно демократијата треба да претставува власт со согласност која функционира преку претставничко собрание. Кон крајот на XVIII и почетокот на XIX век утилитаристите го иновираа општото право на глас, бидејќи Бенџамин Франклин беше убеден дека сите поединци се во потрага по задоволство и избегнување болка, едно општо право на глас би бил единствен начин за реализирање на принципот „најголема среќа за најголем број луѓе“. Во крајна инстанца протективната демократија има за цел да им понуди на граѓаните најшироки можности за да ги живеат своите животи како што ќе изберат самите. Според тоа, таа е компатибилна со *laissez-faire* капитализмот и со убедувањето дека поединците треба да бидат целосно одговорни за своите економски и социјални услови. Поради тоа на протективната демократија се повикуваат класичните либерали и поддржувачите на новата десница.⁷³² За разлика од протективната теоретска компонента на либералната демократија која се фокусира кон потребите за заштита на индивидуалните права и интереси, набрзо се разви еден алтернативен центар на интерес: грижа за развој на човековата индивидуа и заедница. Ваквиот модел како радикална концепција беше развиен од страна на Жан Жак Русо и неговата теорија на општата волја. Според Русо еден ваков систем на радикален развој на демократијата не бара само политичка еднаквост туку и релативно високо ниво на економска еднаквост. Ваквите идеи беа придонес во развојот на теоријата за засилена политичка партиципација, односно партиципативна демократија. Меѓутоа подоцна

⁷²⁹ Исто така, стр. 101

⁷³⁰ Исто така, стр. 141

⁷³¹ Aleksis de Tokvil. *O demokratiji u Americi*. Prev. Živojin Živojinović. Titograd: CID i Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića. 1990. стр. 336

⁷³² Ендрју Хејвуд, 2009. оп. цит. стр. 80

беше истакната една поумерена форма на развојна демократија којашто е компатибилна со либералниот модел на претставничка власт од страна на Џон Стјуарт Мил. Според него суштинска позитивна особина на демократијата беше поддржувањето на „највисокиот и хармоничниот“ развој на индивидуалните потенцијали. Со учеството на граѓаните во политичкиот живот тие го збогатуваат својот интелект, ја зајакнуваат својата чувствителност и постигнуваат повисоко ниво на личен развој. Како резултат на тоа предлага проширување на народното учество, но истовремено следејќи го Платон и Аристотел и самиот е свесен за опасностите од демократијата, па сугерира квалификувано гласање, односно различна тежина на гласот на неквалификуваните и квалификуваните работници (еден и два гласа), додека пак дипломираните и научните кругови пет или шест гласа. Сосема едноставно, како што заклучува Хејвуд мнозинството не е секогаш во право, а мудроста не може секогаш да се одреди со кревање раце за или против. Според тоа идеите на Мил го поддржуваат ставот за делиберативна, односно парламентарна демократија.⁷³³ Секако само дел од овие компоненти се инкорпорирани во современото поимање на либералната демократија.

Род Хаг и Мартин Хароп ја опишуваат либералната демократија како претставничка демократија која сама по себе всушност претставува компромис. Поспецифично, таа е демократска форма на барање начин за соединување на авторитетот на демократските влади со истовремено (симултано) ограничување на нивниот опсег и домен. Целта на така ограничената влада е да се обезбеди личната односно индивидуалната слобода, вклучително и слободата за ефикасно спречување на неоправдани побарувања од страна на владата. На тој начин граѓаните би биле заштитени од своите водачи, а малцинствата од ризикот кој е својствен, односно инхерентен на демократијата – тиранија на мнозинството. Во таа насока за разлика од атинскиот полис, односно класичната демократија, либералните демократии се влади што се создадени од закони, а не индивидуи, додека избраните водачи се потчинети на уставите кои воедно содржат асерција за човековите права и слободи. Во исто време правото на слободен говор и правото на здружување им овозможува на граѓаните да ги формираат своите политички ставови и мислења и истите да ги изразат преку политички партии.⁷³⁴ Веќе говоревме за либералното опонирање, прифаќање и адаптирање на демократијата низ сопствен дискурс. Оттука во продолжение ќе ги согледаме елементарните карактеристики на процедурално претставничкиот модел, односно либералната мнозинска демократија.

* *Претставничка власт.* Идеите за претставништво му го должат своето потекло на раниот либерализам од XVII век како нов и алтернативен механизам за функционирање на државата кој треба да биде супститут на деспотијата или апсолутистичката монархија. Како што потенцира Имануел Кант, за да биде комплементарна со концептот на владеење на правото, владата мора да има претставнички облик.⁷³⁵ Од друга страна, Лок прави пресвртница во идејата за власт на

⁷³³ Исто така, стр. 82-83

⁷³⁴ Род Хаг и Мартин Хароп. оп. цит. 2009. стр. 49

⁷³⁵ Immanuel Kant. *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*. Available on Mountholyoke <https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/kant/kant1.htm>

мнозинството, перцепирајќи ја согласноста на мнозинството преку претставници или директно.⁷³⁶ Сто години подоцна Џон Стјуарт Мил ја апострофира идејата дека демократијата во повеќето современи држави е возможна единствено како претставничка, бидејќи како што посочува, сите во денешните земји кои се поголеми од еден град, не можат лично и директно да заземат учество во најголем дел од јавните работи и произлегува дека единствен и идеален тип на совршено владеење мора да биде од претставнички карактер.⁷³⁷ Мошне слично, Томас Пејн изразува жалење што претставничкиот механизам не им беше познат на атињаните во класичната демократија, бидејќи со зголемување на жителите и површината на полисот класичниот демократски модел стана неадекватен и непрактичен, па демократиите се претвораа или во монархии или ги апсорбирале она што тогаш егзистирале.⁷³⁸

Битен момент за претставничката власт е прашањето на мандатот на избраните претставници. Во таа насока карактерот на претставничкиот систем битно зависи од карактерот на односите помеѓу избраните претставници и избирачкото тело. Овој мандат може да биде слободен и императивен. Првиот, кој е речиси целосно застапен во либералните демократии, постои во случај кога претставниците се правно независни од своите избирачи во извршувањето на својата функција. Вториот, кој може да се сретне во горниот дом на бикамералните парламенти на некои федерации, подразбира дека пратениците се должни да примаат упатства за својата работа и се обврзани да се придржуваат кон налозите и директивите од телото што ги избрало.⁷³⁹

* *Ограничена и поделена власт.* Појавувајќи се во време на апсолутистички монархии, класичните либерали настојувале да ја ограничат власта преку опонирање на нејзина концентрација во едно тело или индивидуа. Како што потенцира лордот Актон, власта тежнее да корумпира, а апсолутната власт апсолутно корумпира.⁷⁴⁰ Оттука за да се спречи власта да биде неограничена, либералите сметаа дека законодавната, извршната и судската власт треба да бидат извршувани од различни тела. Џон Лок ја развил идејата за ограничена власт сепарирајќи ја на законодавна, извршна, федерална и прерогативна. Меѓутоа најмаркантно дело во овој домен – „Духот на законот“ му припаѓа на Шарл Монтескје кој го разви принципот на тројната поделба на власта, инспириран од римските конзули, а под плаштот на девизата „само власт запира власт“. Монтескје беше убеден дека државниот апсолутизам може да се запре само со друга исто толку силна власт, односно дека политичката слобода на граѓаните не може успешно да се заштити ако државната власт е сконцентрирана во рацете на едно лице или орган. Конкретизирано, според Монтескје, доколку една личност ги обединува и законодавната и извршната власт, нема слобода бидејќи постои опасност монархот или сенатот да донесат тирански закони со цел тирански да ги извршуваат. Доколку судската власт не е издвоена од законодавната тогаш животот и слободата на граѓаните би биле несигурни, бидејќи судијата би се претворил во законодавец, а нема слобода и

⁷³⁶ Цит. сп. Radovan Radonjić. op. cit. 2004. стр. 68

⁷³⁷ Ibid

⁷³⁸ Thomas Paine. *Prava čovjeka i drugi spisi*. Zagreb: Informator. 1987. стр. 139

⁷³⁹ Светомир Шкарик и Гордана Силјановска – Давкова. *Уставно право*. Скопје: Култура. 2009. стр. 305

⁷⁴⁰ Цит. сп. Franz Neumann. *Demokratska i avtoritarna država*. Zagreb: Naprijed. 1974. стр. 183

сугурност и доколку судската власт би се здружила со извршната бидејќи судијата во таков случај би имал сила на угнетувач.⁷⁴¹

Џејмс Медисон инспириран од идеите на Монтеѕкје ја развил идејата за поделба и ограничување на власта преку девизата: „на властољубието треба да му се спротистави со властољубие“. Овие компонентни се радикални и некои од нив ретко се применуваат во современ контекст, но од теоретски дискурс секако заслужуваат внимание. Неколку концепти ја детерминираат неговата идеја: а) Поврзаност и испреплетеност на законодавната, извршната и судската власт; б) Ниту една од гранките на власта не смее да има доминантно влијание врз другите; в) Ниту една гранка не може да влијае на изборот на носителите на другите две гранки; г) Приходите за вршење на надлежностите не треба да зависат од волјата на другите гранки на власта; д) Заштита на малцинството од мнозинството преку постоење плурални интереси и политички партии; е) Федеративен принцип како најсоодветен тип на уредување за поголеми држави со републикански облик.⁷⁴²

* *Владеење на правото*. Покрај ограничувањето преку поделбата со цел превенција од евентуалните злоупотреби на власта, таа треба да биде регулирана и со правни норми кои ќе ги димензионираат границите на носителите на функциите во извршувањето на своите ингеренции. На тој начин ќе се спречи арбитерноста и фактички иако луѓето ќе бидат тие што ќе управуваат, ќе постои владеење на правото, а не на луѓето. Овој принцип спречува некој да биде над законот, и како што наведува Савески, подведувањето на монархот под законот беше прва придобивка на ова поле. Исто така овој принцип им овозможува на граѓаните да се стекнат сигурност, цврсто утврдени рамки за своите права и за она што се смета за казниво однесување.⁷⁴³

Татко на теоријата на владеење на правото се смета британскиот теоретичар Алберт вон Дајси кој идентификува два клучни моменти што ја рефлектираат концепцијата на владеење на правото. Прво, еднаквоста на сите граѓани пред судот и второ, заштита на правата на граѓаните пред судот, односно од самоволието на јавната управа. Дајси исто така смета дека принципот на владеење на правото има три елементарни значења. Првото значење, се однесува на апсолутна суперматерија на правото, како спротивност на арбитерната власт. Второто значење, се однесува на еднаквоста пред правото, односно еднаков третман на сите луѓе пред законот кои имаат право на еднаква заштита пред судовите. Третото значење пак, дава специфична англиска димензија, т.е. принципите на приватното право се проширени со одлуките на судовите и на парламентот во интерес да ја определат позицијата на Круната и нејзините слуги.⁷⁴⁴

* *Секуларизам*. Идејата и концептот на секуларизмот, како и неговото уставно – правно нормирање и практична имплементација се обилни и мошне комплексни. Ние тука ќе ги изложиме само основните постулати од либералистичко – демократски дискурс. Секуларизмот во суштина претставува збир на идеи чијашто првенствена цел е да обезбедат дека државата нема да биде вклучена во промовирање на одредени

⁷⁴¹ Цит. сп. Светомир Шкарик и Гордана Силјановска – Давкова. оп. цит. 2009. стр. 501

⁷⁴² Исто така, стр. 501-502

⁷⁴³ Здравко Савески, оп. cit. 2011, стр. 91

⁷⁴⁴ Цит. сп. Саво Климоски и др. оп. цит. 2010. стр. 213

верски убедувања и погледи, ниту пак својата моќ и институциите да ги употреби за прогон на одредени религии. Со цел да се спречат државните службеници да ја употребуваат својата политичка моќ во насока на промоција на потесен збир на верски вредности и мислења во поширокото општество, како и да се предупреди од опасноста за можната употреба на верски симболи како провокација на една кон друга религија западните интелектуалци започнаа проект на одвојување на политичката власт од верската припадност. За таа цел еминентните претставници на просветителството усвоија сет политички принципи како слобода на совеста и уверувањето, еднаквост, владеење на правото, како основа за реконструкција на модерната европска и западна свест чиито корени се наоѓаат во реформацијата од XV век.⁷⁴⁵ Суштински секуларистичкиот сентимент начнат од Декарт, Лок, Хобс и Русо вкоренет е во верскиот реформизам, односно во протестантскиот револт против религиската хиерархија и централизација.⁷⁴⁶

Сепак револуционерните збиднувања во Франција од 1789 година кои имаа јасна антиклерикална димензија, како и Марксистичкото опонирање кон религијата квалификувајќи ја како опиум на народот, придонесе таквите идеи да станат вредносна компонента како кај левите либерали и социјалдемократи, така и една фундаментална одлика во поимањето на либералната демократија. Уште позначајно, секуларниот концепт од либерално - демократскиот дискурс се проширува од државата кон општеството во целост. Така, според Брајан Вилсон, секуларизмот означува процес каде што религиското мислење, пракса и верските установи го губат своето општествено значење, додека пак за Питер Бергер станува збор за процес со кој јавниот и културниот сектор се ослободуваат од доминација на религиските институции и симболи. За Даниел Бел, нешто поблаго, станува збор за намалување на институционалниот авторитет на религијата во јавниот живот и нејзино повлекување во приватна сфера.⁷⁴⁷

Б) Консензуални решенија за поделените општества: Консоцијална демократија

Примената на мнозинскиот модел на демократија кој е детерминантна карактеристика на либералната демократија во денешното поимање на овој концепт станува проблематично од аспект на прашањето на мајоризацијата. Иако сама по себе мнозинската компонента и категорија при одлучувањето не мора нужно да доведе до мајоризација, односно запоставување на интересите на малцинството, сепак кога станува збор за јазични, културни и религиски поделени општества ситуацијата е проблематична. Проблематичноста особено се врзува за контрола на ресурсите и моќта, која може да трансцедентира или предизвика политичка перманентна или периодична нестабилност. Како што посочува Доналд Хорвиц во етнички (ние би додале и културни и религиски) поделените општества, често пати мнозинската власт

⁷⁴⁵ Louay M. Safi. op. cit. 2001. стр. 62

⁷⁴⁶ Ibid, стр. 63

⁷⁴⁷ Цит. сп. Драган Тодоровиќ. “Религија – секуларизам – лаицизам” у *Религија у јавном, политичком и друштвеном сектору*. Београд: Фондација Конрад Аденауер. 2013. стр. 30

значи етничко мнозинско (и/или религиско според нашите забелешки) владеење, значење многу различно од рационалното значење што го има во вид на флуидното и промисленото мнозинство засновано врз изборни определби.⁷⁴⁸

Токму од тие причини Аренд Липхард се занимаваше со прашањето на стабилноста и одржливоста на сегментирани општества и начинот каков модел на одлучување и какви одлуки да се донесуваат аналогно на таквите ситуации. Едно истражување е соема индикативно. Тоа воедно ја поткрепува и тезата на Џон Стјуард Мил која потенцира дека слободните институции се невозможни во земјите составени од различни ентитети, а единственото јавно мислење кое е неопходно за функционирањето на претставничката влада, не може да егзистира во општества со мошне слаби пријателски односи помеѓу припадниците кои говорат и читаат различни јазици.⁷⁴⁹ Секако тоа се однесува во идентична, ако не уште поголема мера кај населението со различни религии или религиски деноминации. Роберт Дал во своето истражување заклучува дека демократиите во поделените општества се навистина ретки. Така од истражуваните 114 политички системи полиархии или речиси полиархии имаше во 58 % од земјите со низок степен на супкултурен плурализам, 36 % во оние со умерен супкултурен диверзитет и само во 15 % од државите со нагласен или екстреман плуралистички супкултурен мозаик.⁷⁵⁰ Примерот со Северна Ирска е силно илустративен, каде што по 50 години период на униполарна, еднострана демократија, следуваше период на 30-годишна состојба на насилство и убиства, кој заврши дури откако се постигна договор и консензус демократијата да функционира на поинаков начин. Во овој домен, супстантивната страна иако елитистички базирана, е евидентна од причина што директно ги инкорпорира виталните етнокултурни и религиски интереси на засегнатите страни. Имајќи ја предвид ваквата фактографија, Липхард констатира дека она што им е потребно на ваквите општества е демократски режим кој нагласува консензус наместо опозиција, кој вклучува, а не исклучува, како и се обидува да ја максимизира големината на владеачкото мнозинство, наместо да биде доминација на простото мнозинство, односно потребна е консензуална демократија.⁷⁵¹

Постои извесна термилошка дилема околу именувањето на овој модел. Така на пример Аренд Липхард ги користи термините политика на прилагодување, консоцијална демократија, а во последно време и поимот делење на власта. Герхард Лембрух пишува за пропорционална демократија, Клаус Армингеон за преговарачка демократија, а швајцарците за начинот на функционирање на својот систем го користат терминот конкордантна или согласна демократија.⁷⁵² Сите овие термини истакнуваат елементи кои се карактеристични за овој модел на демократија. При егзистенција на сегментирани и вкрстени сегментирани расцепи, донесувањето на одлуки се прилагодува кон интересите на различните социјални и ентитетски групи. Савески констатира дека за да се усогласат сите поединости, кои никогаш не може да се сметаат

⁷⁴⁸ Цит. сп. Здравко Савески. оп. цит. 2011. стр. 144

⁷⁴⁹ John Stuart Mill. "Considerations on Representative Government" In *Essays on Politics and Society*. Toronto: University of Toronto Press. 1977. стр. 547

⁷⁵⁰ Наведено според Vučina Vasović. "Lajphartova konsociaciona demokratija" (predgovor) u Arend Lajphard. *Modeli demokratije*. Beograd: Službeni list SCG. 2003. стр. 16

⁷⁵¹ Arend Lijphart. op. cit. 1999. стр. 33

⁷⁵² Цит. сп. Здравко Савески. оп. цит. 2011. стр. 147

за неважни за да бидат злоупотребени како повод за разгорување на страстите, преговорите се наметнуваат како неизбежни, па оттука и оправданоста на терминот преговарачка демократија.⁷⁵³ Од друга страна пак, консензусот се однесува на фундаментални прашања за заедничкиот живот, коегзистенцијата и кохезивноста на општественото и политичкото живеење, што би значело дека и терминот „консензуални решенија“ како во нашиов случај е сосема издржан.

Липхард укажува на тоа дека дури и поделените општества на потенцијално непријателски столбови може да постигнат политичка стабилност, сè додека лидерите на групите или партиите се спремни да прават меѓусебен компромис на национално ниво. Нивните договори, како што веќе и споменавме, не мора да се однесуваат на ништо друго освен на распределба на ресурсите, при што секоја група ја задржува автономијата за користење на ресурсите што ги стекнала. Тоа решение ѝ овозможува на секоја заедница да продолжи самата да се контролира за оние прашања кои директно не влијаат врз другите столбови. Таквиот исход би посочил на плуралистичко општество уредено во одредени култури, а не доминантна култура и спротиставени субкултури.⁷⁵⁴ Липхард воедно сугерира дека овој модел исто така може да биде соодветен и за помалку поделените општества, но хетерогени држави и како таков е солидна алтернатива за вестминистерскиот модел од британски тип, односно архетипски либералната демократија низ современ дискурс.⁷⁵⁵

Пред да ги согледаме најмаркантните карактеристики на консоцијалната демократија, заслужува да посветиме внимание на поволените фактори за остварување на овој модел на демократија. Првенствено, повеќекратна рамнотежа на моќта. Ваквата рамнотежа на моќта подразбира два одвоени елементи. Прво, рамнотежа или приближна рамнотежа меѓу сегментите и второ, постоење на барем три сегменти. Како таков е поволен фактор за консоцијалната демократија отколку двојна рамнотежа или хегемонија на еден сегмент, бидејќи кога еден сегмент го има мнозинството ќе се обиде да загосподари со останатиот, а доколку постои двојна рамнотежа еден сегмент ќе има аспирации да го освои другиот сегмент, а не да соработуваат и да се спогодуваат.⁷⁵⁶ Второ, повеќепартиски систем во кој партиите настапуваат како претставници на секој од сегментите, бидејќи како таков обезбедува добар начин на селекција на лидерите што ќе учествуваат во големите коалиции. Трето, мала територија на земјата, исто така претставува поволен фактор за разлика од големите држави, бидејќи го засилува духот на соработка и спогодување. Елитите меѓусебно добро се познаваат и често состануваат, а директна последица е и олеснетото донесување одлуки, бидејќи полесно е да се управуваат помали отколку поголеми држави каде што бројот и разновидноста на групите чиишто интереси треба да се земат предвид се помали.⁷⁵⁷ И конечно, одвоеноста на сегментите што би вклучило дистинкција на плуралните општества според бројот на расцепи и степенот на фрагментираност, опфатот на вкрстување или поклопување кај различните сегменти,

⁷⁵³ Исто така

⁷⁵⁴ Род Хаг и Мартин Хароп. оп. цит. 2009. стр. 120

⁷⁵⁵ Arend Lijphart. op. cit. 1999. pg. 33

⁷⁵⁶ Саво Климоски и др. оп. цит. 2010. стр. 144

⁷⁵⁷ Исто така

преовладувачките последици од приврзаноста на сегментите, како и поделбите во партискиот систем.⁷⁵⁸

Сега да ги согледаме најзначајните елементи на консоцијалната демократија, онака како што ги систематизира таткото на овој модел Аренд Липхард.

* *Голема владина коалиција*. Првиот и основен елемент на консоцијалната демократија претставува инклузивност на сите генерални сегменти во владината коалиција. Консоцијалниот модел бара здружување на водачите кои треба да бидат подготвени на спогодба и да ја избегнуваат играта на нула сума, во која учесниците создаваат коалиции доволни за да си обезбедат победа и ништо друго. Во ваквиот случај за разлика од мнозински или малцински влади со широка опозиција, не е препорачливо политиката да се води како игра, бидејќи влоговите во плуралните општества се често високи, па затоа се претпочитаат големи коалиции. Како една од основните карактеристики е токму учеството на водачите од сите значајни заедници, вклучително и малцинските сегменти во општеството.⁷⁵⁹

Липхард идентификува четири видови на делење на позициите во извршната власт, односно помеѓу дивергентните општествено - културни владини коалициски партнери. Според првиот модел, кој впрочем соодветствува на класичниот парламентарен систем на делење на извршната власт, а кој се нарекува модел на предодреденост, влегуваат претставниците на сегментите врз паритетна основа. Типичен пример за ова е Белгија каде по промените на Уставот од 1970 година во владиниот кабинет партиципираат подеднаков број фламандци и валонци. Вториот модел, кој уште се нарекува и систем на само-одреденост, според кој не се специфицираат партиципиентите во владата туку се детерминира минималниот услов за нивно учество во владата. Така на пример во Јужна Африка од 1993 година по симнувањето на режимот на апартејдот, привремениот устав предвидуваше дека секоја политичка партија која на изборите ќе освои минимум 20 мандати (5 % од пратеничките места) добива минимум едно министерско место врз пропорционална основа.⁷⁶⁰ Третиот модел е веќе споменатиот конфесионален систем во Либан, кој не само што ја одразува конфесионалната поделба во општеството, туку и е постигната поширока спогодба околу распределбата на водечките политички функции (претседател маронски католик, премиер сунитски муслиманин и претседател на парламентот шиитски муслиман). И конечно, последниот модел е наизменичен, чиј типичен репрезент е Колумбија каде двете водечки партии Либералната и Конзервативната во 1956 година постигнаа договор познат како Национален фронт, кој предвидуваше ставање крај на крвавите судири, така што за период од 16 години претседателската функција наизменично ќе ја извршуваат двајца либерали и двајца конзервативци со паритетна застапеност во министерските места.⁷⁶¹

* *Право на вето*. Овој принцип означува суштинска и категорична отстапка од мнозинскиот модел на демократија. Правото на вето означува механизам за овозможување заштита на малцинствата од евентуално надгласување во рамките на

⁷⁵⁸ Исто така

⁷⁵⁹ Исто така, стр. 142

⁷⁶⁰ Наведено според Здравко Савески. оп. цит. 2011. стр. 153

⁷⁶¹ Исто така, стр. 154

големата коалиција. Како такво му дава моќ на секој сегмент да се штити самиот себе и нивните права и безбедност ги става на место каде што единствено може да бидат заштитени – нивните „раце“. Ветото може да биде неслужбена и непишана спогодба (како на пример во Холандија и Швајцарија) или во формална уставна или законска одредба (пр. Северна Ирска, Босна и Херцеговина, Република Северна Македонија итн). На пример во Република Северна Македонија одредени законски решенија што директно ги засегаат употребата на јазиците, личните документи, симболите се носат мнозинство гласови од присутните пратеници при што мора да има мнозинство гласови од припадниците на заедниците кои не се мнозинство во земјата. Во Северна Ирска на пример се пристапува кон гласање во владиниот кабинет од 12 министри, при што тројца од членовите може да побараат гласањето да се стекне со „поддршка од заедниците“, односно поддршка од мнозинството протестанти (англиканисти) и римокатолички ирци. Во Босна и Херцеговина, во рамките на тројното претседателство (сочинето од еден бошњак, еден србин и еден хрват) доколку еден претставник биде надгласан може да даде изјава дека донсената одлука е штетна по „виталните интереси“ на ентитетот што го застапува, при што во рок од 10 дена во рамките на неговиот ентитет се пристапува кон гласање. Доколку таквата изјава биде прифатена со 2/3 мнозинство оспорената одлука не стапува на сила.⁷⁶²

* *Пропорционална застапеност на сегментите.* И овој принцип значи отстапување од мнозинскиот модел на демократија, што во својата првична форма означуваше дека на победникот му припаѓа сè. Како таква се користи при доделување на позначајни функции и позиции кои се решавачки за егзистенција и одржување на заедницата, како и при распределба на финансиски средства во облик на државни субвенции на одредени сегменти.⁷⁶³

Сепак пропорционалната застапеност, иако е најлогична истата е тешко изводлива, па оттука се применуваат три додатни модели кои се во „духот на пропорционалноста“. Првиот се нарекува правична застапеност кој имплицира на рамковна застапеност помеѓу стремежот и реалните можности за застапеност на сегментот, а кој не предвидува фиксна застапеност аналогно на демографскиот процент на сегментот. Вториот, е принцип на паритет и се применува во федералните или сојузните нивоа на власта, како и во рамките на федералните единици. На пример во Белгија подеднаков број на фламандци и валонци се именуваат на федерално ниво (иако соодносот е 59 % Фламандци и 40 % Валонци), но и во билингвалниот регион Брисел подеднаков број претсавници Фламандци и Валонци, иако 85 % зборуваат француски, а 15 % холандски јазик. Третиот модел пак поаѓа од презастапеноста како идеално решение и е типичен за федерациите, при што во горниот дом на бикамералните парламенти сите единици без оглед на нивната големина се еднакво застапени, што имплицира на презастапеност на одредени сегменти.⁷⁶⁴

* *Висок степен на самостојност на сегментите.* Како последен но исто така исклучително значаен елемент на консоцијалната демократија претставува автономијата, односно високиот степен на самостојност на сегментите. Ова во основа

⁷⁶² Исто така, стр. 156

⁷⁶³ Саво Климоски и др. оп. цит. 2010. стр. 143

⁷⁶⁴ Наведено според Здравко Савески. оп. цит. 2011. стр. 157-158

означува дека малцинството, односно одредена заедница сама одлучува за внатрешните прашања, односно за категориите прашања кои се однесуваат на таа заедница. Автономијата на сегментите го зголемува плурализмот во и онака плуралните општества.⁷⁶⁵ Ваквата автономија според Липхард е пожелна и поради дистинкцијата на политичката култура помеѓу масите и елитите. Вториве се свесни за значењето и важноста на правење компромиси во поделените општества, но кај масите постојат бројни предрасуди кои при поголеми интер-сегментални контакти би довеле до нарушување на мирољубивата коегзистенција помеѓу сегментите.⁷⁶⁶

Од друга страна автономијата може да биде територијална и функционална. Функционалната означува исклучива надлежност на самите сегменти за одредени политики од витално значење за односната заедница, како на пример образованието и културата. Државата во тој момент ги регулира само основните стандарди и начела кои истата би ги содржела. Територијалната пак, означува деволутивен процес на формирање федерација или регионализација, односно силна децентрализирана локална самоуправа.

В) Отелотворување на идеите за Божјата праведност: Религиска – теодемократија

Концептот на религиската теодемократија му го должи своето потекло не на исламската или јудејската традиција, туку на американската мормонска христијанска деноминација, чии основачи и репрезенти теоретски разработија систем на симбиоза помеѓу теократијата и облиците на републиканско и демократско управување. Иако како систем има скромна теоретска експликација, а уште помалку емпириско искуство теодемократијата како модел на демократија засилено добива внимание во религиски ориентираните политички идеологии и кругови со демократски инклинации. Пред да започнеме со елаборација на овој вид хибридна теорија на демократија првенствено мора да забележиме некои основни елементи на теократијата.

Терминот теократија произлегува од симбиозата на грчките зборови „теос“ што значи Бог, божествено и „кратос“ што значи владеење, управување. Поради тоа теократијата се дефинира како форма на влада во која верските лидери владеат според религиските убедувања. Теократијата исто така означува и уверување за владеење според божјите одредби. Концептот на теократија беше изведен од еврејскиот историчар Флавиус Јозеф (38 – 100 година н.е.) кој во Центиле обидувајќи се да ја објасни организацијата и политиката на поранешниот еврејски комонвелт направи компарација на теократијата со другите облици на управување како монархијата, олигархијата и републиката. Тој потенцира дека еврејскиот законодавец (Мојсеј) немаше никаква врска со посочените форми на владеење, туку ја востанови еврејската влада да биде она што во стриктна смисла може да се означи како теократија,

⁷⁶⁵ Саво Климоски и др. оп. цит. 2010. стр. 144

⁷⁶⁶ Наведено според Здравко Савески. оп. цит. 2011. стр. 155

припишувајќи му го авторитетот и моќта на Бог и уверувајќи ги сите луѓе да имаат почит кон Него, како автор на сите добри работи.⁷⁶⁷

Израелската држава водена од прорците пред ерата на кралевите, Ватикан, Црна Гора за време на Митрополството пред прогласување на Кнежевството се сметаат како типични примери за теократски држави. Оттука, современото поимање на теократијата означува форма на влада во која религиозната институција е извор од кој произлегува авторитетот, а Оксфордскиот речник ја детерминира како: а) Систем на владеење во кој свештениците владеат во името на Бог; и б) Комонвелтот на Израел од појавата на Мојсеј до изборот на Саул како крал.⁷⁶⁸ Во таа насока Хејвуд акцентира дека теократските режими не се либерални од две причини. Прво, ја нарушуваат границата помеѓу приватниот и јавниот домен затоа што религиозните правила и прописи во теократијата се земаат како водечки принципи и во личниот живот и во политичкото однесување. Второ, теократското владеење на политичката власт ѝ дава потенцијално неограничена моќ, бидејќи привремената моќ произлегува од духовната мудрост во овој тип на режим, па таа не може да се базира на народната волја и не може да биде соодветно ограничена во уставни рамки.⁷⁶⁹

Имајќи ги предвид ваквите елементарни контури на теократијата треба да забележиме уште две интригантни аспекти. Прво, треба да се прави разлика помеѓу режими, односно држави кои имаат официјална, државна религија односно црква или заедница (како на пример Велика Британија, Грција, Норвешка, Ирак, Тунис, Авганистан, Пакистан) и теократски држави во кои политичките и управувачките процеси се доделени на свештеници како Ватикан. Второ, како што добро забележуваат Абас и Асим има многу влади во кој лидерите тврдат дека се инспирирани од Бога или тврдат дека се покоруваат на Божјата волја, но тоа не ги прави овие држави теократии. Она што ги прави режимите теократски е убедувањето на доносителите на законите дека лидерите се управувани од Божјата волја.⁷⁷⁰

Теодемократијата, односно демократската теократија, како што ја забележуваат одредени автори, е политички систем кој беше прогласен од Џозеф Смит лидер и основач на движењето „Последните денови“. Дескрипцијата на Смит, основачот на мормонското движење, односно деноминација во христијанството, содржи фузија на традиционалните републикански и демократски принципи на владеење со теократското поимање на политичкото управување. Џозеф Смит го карактеризира таквото владеење како систем во кој Бог и народот ја држат власта со цел да владеат праведно, односно да се отелотвори божјата правда. Смит веруваше дека таквото управување ќе биде форма на влада која ќе биде етаблирана во светот по Второто Христово доаѓање. Оваа политика ќе го претставува „Царството Божјо“ кое пророкот Даниел го претскажал во Стариот завет на Библијата. Како што забележува Марвин Хил првите „Сведоци на Последниот ден“ (мормоните) беа приврзаници на Џексоновата демократија и беа

⁷⁶⁷ Цит. сп. Syed Raheem Abbas and Muhammad Asim. “What is Theocratic Democracy: a Case Study of Iranian Political System” In *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. Vol. 8. No. 3. 2015. стр. 391

⁷⁶⁸ Oxford English Dictionary. *Theocracy*. Retrieved 28 June 2015.
<https://en.oxforddictionaries.com/definition/theocracy>

⁷⁶⁹ Ендрију Хејвуд. оп. цит. 2009. стр. 38

⁷⁷⁰ Syed Raheem Abbas and Muhammad Asim. op. cit. 2015. стр. 391

вклучени во претставнички републикански политички процеси. Но мормоните од подоцнежниот период го виделе вртологот на компететивните вери и општествени институции во почетокот на XIX век, како доказ за општествените превирања и потврда за немирите и насилството кое ја карактеризирало Америка за време на претседателот Џексон. Поради тоа во 1842 година Смит пишува дека овоземските влади не успеале во нивните обиди да промовираат вечен мир и среќа, па дури и САД се карактеризираат со партиски судири, политички интриги и интереси на поединци.⁷⁷¹

Патрик Мејсон констатира дека мормоните од XIX век протестираа и против духовната дисхармонија со која се соочуваат во сè повеќе преполни религиозни американски пејзажи, како и против раните процеси на она што го нарекуваа „прекумерна секуларизација“. Прокламирајќи ја својата приврзаност кон Бог во сите човечки работи од една страна, како и искрената верба во американскиот републиканизам од друга страна, Џозеф Смит и неговите приврзаници се обидоа да воспостават општетсвенно - политички поредок со цел да се комбинираат доблестите на власта од Бога (теократија) и власта на народот (демократија). Наместо да ги перцепираат овие системи како конкуретни или контрадикторни Смит и неговите следбеници ги третираа како комплементарни. Многумина приврзаници тврдат дека тие се неразделени и не може целосно да се донесат и остварат еден без друг, односно дека теосот и демосот се всушност дел од органски систем на власт која проникнува не само од „овоземските“ собитија, туку и од „Божјото царство“.⁷⁷²

Во предложение да ги согледаме најзначајните карактеристики на теодемократијата, имајќи ги предвид концепциите на Смит, идентично како што претходниот модел го анализиравме низ призма на идеите на Липхард.

* *Суперматерија на религиските „откровенија“*. Религиските откровенија кои во себе експлицитно содржат квалификуван систем на правила, принципи и религиски начела како од спиритуален, така и од општествен аспект имаат супериорност над световните закони. Поинаку изразено, ниту една законска одредба донесена од страна на легислативното тело не може да биде во колизија со верските норми. Религиските вредности и начела во овој модел се појдовна основа за донесување одлуки кои го регулираат секојдневното живеење.

Според Џон Тејлор соодветниот модел на владеење во оваа насока би бил следниот: „Бог прво зборува, а потоа луѓето ја имаат својата акција“. Она што дава дополнителен импулс е дека луѓето ги задржуваат своите активности, бидејќи имаат „совршена слобода“ во изборот дали да го прифатат Божјиот диктат. Токму поради тоа, Тејлор предупредува дека постои точна цел во која мудроста и знаењето доаѓаат од Бога, преку медиумот на светото свештенство.⁷⁷³

Од конститутивен аспект може да се диференцираат два вида на суперматерија на религиските текстови во однос на уставните нормирања. Прво, религијата и нејзините норми да бидат извор на законодавството и толкувањето на законите, при што укинат

⁷⁷¹ Marvin Hill. *Quest for Refuge: The Fight for American Pluralism*. Salt Lake City: Signature Books. 1989. стр. 59

⁷⁷² Patrick Q. Mason. “God and the People: Theodemocracy in Nineteenth-Century Mormonism” *In Journal of Church and State*. Vol. 53. Iss. 3. Oxford. 2011. стр. 350

⁷⁷³ Цит. сп. *Ibd*, стр. 360

би бил секој закон спротивен на првите начела; и второ, овластување на религиските авторитети да издаваат правни мислења и децизии за јуриспруденцијалниот статус во системот, на идентична или повисока линија од граѓанските судови.⁷⁷⁴ Со овие категории би била обезбедена имплементација на религиските постулати во системот.

* *Компетитивност на религиски-едуцираната елита и граѓанска партиципација.* Теодемократијата според теоретските концепции овозможува граѓаните да ги изберат лидерите кои се со висока религиска едукација, но и сами да учествуваат во донесување одлуки од локално значење за нивната заедница. Треба да се прави разлика помеѓу свештенството и религиски едуцираните граѓани од две причини. Прво, во теодемократијата можно е секој граѓанин кој има високо познавање на религиските норми да биде партиципиент во власта, без разлика дали има свештенички чин. Второ, во исламскиот свет кадешто религиската теодемократија е значително опсервирана не постои свештенство во смисла на организирана и структурирана религиска хиерархија како во другите религии, особено христијанството.

Еден од протагонистите на теодемократијата за време на нејзината првична афирмација и креација Вудраф, во своите излагања се потруди таквиот систем да не биде оквалификуван како автократски, ниту теократски. Наместо тоа, тој изјави дека теодемократската влада се потпира на „гласот на Бога и санкција од народот“. Опонирајќи на антимормонските протагонисти кои прокламираа дека таа црква е базирана на антидемократски постулати, тој ја изложи елементарната претпоставка на теодемократијата која ја заговараше и идентификуваше и Тејлор, нотирајќи дека Бог има глас, а задачата на луѓето е да го прифатат таквиот повик или да го санкционираат.⁷⁷⁵ Од друга страна Џорџ Смит во 1865 година пишува: „Нашиот систем треба да биде теодемократија – гласот на луѓето што се согласуваат со гласот на Бог“. Мејсон ваквата изјава ја коментира нагласувајќи дека токму ова акцентирање останало конзистентно за приврзаниците на теодемократијата, односно заедничкиот сооднос на Бог и луѓето, но никогаш не одобрувајќи целосна теократија во која свештеници и верски правници би управувале со потчинети луѓе.⁷⁷⁶

Исламската доктрина пак на теодемократијата, како што пренесува Шамсул Фалах оди чекор понапред. Компарирајќи ја со класичната теократија, како и постулатите на мормоните од XIX век, според теодемократијата на исламскиот експерт Мавдуди, сите овластувања не им се дадени на исламските правници, туку на политичките институциите стипулирани во уставите. Во таквите институции, овластувањата им се доделени на сите муслимани (сите можат да партиципираат), т.е. на целиот умет кои го следат исламскиот закон како водич во креирањето политики.⁷⁷⁷

* *Републиканско уредување.* Теодемократијата како битен елемент ја препознава републиканската организација на власта која може да се перцепира од два аспекти. Прво, владеачите се избрани, како што впрочем видовме и во претходниот пасус и

⁷⁷⁴ Ran Hirschl. “The Theocratic Challenge to Constitution Drafting in Post-conflict States” In *William & Mary Law Review*. Vol. 49. Iss. 4. New York. 2008. стр. 1184-1186

⁷⁷⁵ Цит. сп. Patrick Q. Mason. op. cit.. 2011. стр. 361

⁷⁷⁶ Ibid

⁷⁷⁷ Shamsul Falaah. “Theocratic Constitutionalism: A Discourse on the Political System, Democracy, Judiciary and Human Rights under Islamic Theocratic Constitutionalism” In *Waikato Islamic Studies Review*. Vol. 2. No. 2. 2016. стр. 68

второ, гаранција на слободите и правата кои се типични за републиканизмот како протективна концепција на демократијата. Во таа смисла според заговорниците на концептот на теодемократија религиските, односно етичките и морални постулати на религијата го обезбедуваат јавното добро, како што етимолошки го димензионира републиката во сопственото кредо.

Раните мормони од позиција на основоположници на теоретскиот модел на теодемократијата, сметаат дека извршиле фузија на најдобрите аспекти на сите досегашни владини системи: ги отфрлаат и надминуваат монархиите затоа што теодемократијата не почива на божественото право на кралевите, туку на вистинските насоки на Бога, кралот над кралевите; исто така ги надминува и отфрла традиционалните аристократии бидејќи раководството не се темели на привилегии врз основа на богатство или потекло; ги прифаќа но исто така и надминува либералните републики, бидејќи не е основана на природната мудрост и правата на човекот кон човекот, туку на мудрост, вера и послушност на оние кои одговорија на повикот на Бог и на кого Тој им ги доверил својот авторитет за нивното дело, црква и организација.⁷⁷⁸ Исто така теодемократските компоненти на мормоните подразбираат дека и немормоните би биле активни партиципенти во политичкиот живот, па дури и би имале водечка улога во институциите на владата.⁷⁷⁹ Како таква, теодемократијата би подразбирала зачувување и реализација на интересите и на граѓаните од друга религиска ориентација.

Многумина модерни вестернизирани теоретичари инклинираат во изедначување на теократијата со корупција, злоупотреба на моќта и насилство и предлагаат либералистички секуларизам како еликсир за верски ексклузивност и милитантност. Спротивно на нив, Смит ја концепира теодемократијата како решение за политичката тиранија, изедначувајќи го Божјото владеење со „пуританската слобода“, искрено верувајќи во етапноста на нивната реализација. Теодемократијата според него треба да донесе мир, стабилност и слобода, додека пак националните држави (секуларни) до ден денес носат крв, конфузија и репресија.⁷⁸⁰ Затоа Брингам Јанг ги убедуваше своите слушатели и поддржувачи дека во секоја смисла на зборот теодемократијата е републиканска власт која многу малку се разликува од актуелните републики во САД. Суштествената разлика се состои во моментот што во теодемократијата граѓаните ја препознаваат волјата и дикцијата на Севишниот. „Божјото царство“ го условува и опишува општото право на граѓаните во однос на нивната надворешна власт, а на тоа се однесува и Светото Евангелие и Новиот Завет преку кои луѓето може да бидат спасени. Наместо да се натпреваруваат и бидат во колизија, граѓанското право и Светото писмо се дополнуваат едно со друго и обете се составен дел на „Божјото царство“. Според теодемократите, демократијата (либералната демократија) не успеа поради фактот што граѓаните одбија да внимаваат на Божјата волја, па затоа треба да се бара заеднички суверенитет помеѓу Бог и народот.⁷⁸¹

⁷⁷⁸ Patrick Q. Mason. op. cit.. 2011. pg. 372

⁷⁷⁹ Ibid

⁷⁸⁰ Ibid, pg. 357

⁷⁸¹ Ibid, pg.359-360

6.2. ВЕСТЕРНИЗИРАНА ТРИВИЈАЛНОСТ: ПОЛИТИЧКИОТ ИСЛАМ И ЛИБЕРАЛНАТА ДЕМОКРАТИЈА

Прашањето на корелацијата помеѓу исламот, а секако во нашиот случај политичкиот ислам и либералната демократија до сега беше најексплоатирана тема во истражувањето на демократскиот капацитет на политичкиот ислам и исламските општества воопшто. Голем дел од концепциите на либералната демократија како конституционализмот, човековите права и слободи и економските параметри ги согледаваме во анализата на идеолошката рамка на политичкиот ислам. Она што е особено интригантно во релацијата на политичкиот ислам и либералната демократија претставува фактот на нејзината вестернизирана тривијалност што добива пежоративен призвук во исламските политички кругови. Либералната (западна) демократија често пати се третира како латентна инкарнација на неоколонијализам што подразбира деградација на исламските вредности и социјални норми на поведение, експлоатација на природните и човечките ресурси и девастација на политичкиот развој по сопствени општествени контури. Симплифицирано, тривијалноста на либералната демократија за исламскиот кампус подразбира наметнување на модел на демократија кој во целост не може да биде компатибилен со оригиерното муслиманско поимање на општеството и власта.

Бејтула Демири со право забележува дека вредностите на исламската религија во муслиманските општества без разлика дали се на интегралистичка или неинтегралистичка основа, се доминантен вредносен систем (според нас - политичка култура обликувана од исламот како фактор во системот) што не може во целост, одеднаш и автоматски да ги инкорпорира вредностите на западниот либерализам. Оваа констатација се однесува и на евентуалното прифаќање на либералната (вестернистичка) демократија (како западен концепт на демократија) во одредени муслимански општества и држави.⁷⁸² Политичкиот ислам пак своите позиции во однос на либералната демократија ги гради и низ призмата на етаблираните вредности на современиот либерализам кој содржи морална декаденција низ исламски дискурс, како и рапидните обиди за акутна сепарација на исламските принципи од политичкиот и општествениот спектар и „приватизација“ на религијата по француски облик.

Во овој оддел соодносот помеѓу политичкиот ислам и либералната демократија ќе го базираме низ принципите, односно елементарните карактеристики кои ги нотираваме во нашата експликација за моделите на демократија во претходниот оддел. Тука нема да се впуштиме во општествен инженеринг или епистемолошко рекомпонирање низ призмата на два елемента. Прво, обидите за редизајнирање на либералната демократија, апстрахирајќи го секуларизмот како нејзина вредносна димензија и компонента, и второ, статусот на религиите во современите либерално демократски држави. Нашата примарна цел е да одредиме само каков е соодност на политичкиот ислам низ аксиолошка и праксеолошка перспектива со дадениот модел на демократија, кој често пати се обидуваше да биде импутиран во некои муслимански држави како Турција, Тунис, Алжир, Египет итн.

⁷⁸² Бејтула Демири, оп. цит. 2009. стр. 64

А) Исламскиот домен на владеење на правото

Идејата за владеење на правото најде во либерланата политичка мисла широк дијапазон поради нејзината можност за заштита на правата на поединецот од неограничената и абитерна власт на кралот и неговата егзекутива. Низ вестернистичка призма владеењето на правото е концепт кој ја лимитира власта. Теоретскиот постулат на концептот на владеење на правото добро го сумира Кант кој наведува дека законите треба да бидат универзални, т.е. општи (да не се однесуваат на конкретен случај), отворени (да не пропишуваат специфично однесување) и одредени (нивното спроведување да биде предвидливо). Лон Фулер скицира уште една позната рамка која ја опфаќа содржината на парадигмата владеење на правото. Сите компоненти кој ги наведува Фулер може да бидат квалификувани како неопходни особини кои треба да ги содржат законите. Така тој наведува неколку карактеристики на законите: а) општост; б) јавна промулгација; в) проспективност (не ретроактивност); г) јасност; д) конзистентност (т.е. без контрадикции); ё) практичност (односно да не го бараат невозможното); е) суфициентна постојаност со времето; ж) конгруентност со активноста на јавните службеници.⁷⁸³

Ако ги имаме предвид ваквите предиспозиции тоа означува дека во овој домен првенствено го разгледуваме есенцијалниот домен на владеење на правото. Во таа насока се издвојуваат неколку елементи кои ги содржи шеријатот и кои според критериумите на Фулер би имале компатибилност со теоретската матрица на аспектот на владеење на правото. Јерг Гутман и Стефан Воит забележуваат неколку параметри на корелацијата на карактеристиките на шеријатот со рамката на Фулер. Така, пред сè шеријатот е во согласност со многу особини на Фулер. Шеријатот (односно Куранот) е јавно објавен, забележителна е неговата проспективност и изводливост. Покрај тоа, шеријатот е најјасен во поглед на еден од критериумите на Фулер – неговата издржливост во текот на времето. За одредени апологети од исламска провиниенција, за шеријатот е особено значаен фактот што е перцепиран како Божји закон и ѝ отежнува на власта да го игнорира неговото почитување или имплементација, односно можност да го измени според сопствените политички опции. Следствено, исламскиот закон ги поврзува и се однесува на сите муслимани вклучувајќи ги и владетелите. Поради тоа се аргументира неговата општост согласно критериумската кумулативна листа на Фулер.⁷⁸⁴

Од либерално демократска концепција на владеење на правото шеријатот има одредени дивергенции со либералната корелација на ова начело. Така се забележува дека една клучна особина на владеењето на правото е еднаквиот третман на сите индивидуи (изонимија). Како што забележуваат либералистите од основањето на исламот три социјални нееднаквости не само што не биле санкционирани, туку биле „осветлени со светиот текст“. Тие нееднаквости вклучувале релација на господар и роб, маж и жена и муслимани и немуслимани (кафири). Диференцијалниот третман помеѓу мажите и жените сè уште е пракса во многу муслимански земји, во кои правата

⁷⁸³ Lon Fuller. *The Morality of Law*. New Haven: Yale University Press. 1969. стр. 44-91

⁷⁸⁴ Jerg Gutmann and Stefan Voigt. "The Rule of Law and Islam" In *Institute of Law and Economics: Working Paper Series*. Vol. 5. No. 13. Hamburg. 2018. стр. 5

на жените, вклучувајќи го и правото на глас, подразбира различен третман за разлика од мажите. Нееднаквоста помеѓу муслиманите и немуслиманите исто така има делекусежни последици, па историски гледано немуслиманите имаат специфичен правен третман оквалификуван како зимии (заштитени), како и специфична идентификација по облека и исклучување од сведочење на суд.⁷⁸⁵ Неколку забелешки треба да се нотираат во овој правец. Прво, релациите на господар – роб, исламот категорично настојува да ги укине, односно како една должност за муслиманите е „ослободување на робови“⁷⁸⁶ за искупување од некој грев. Второ, нееднаквостите помеѓу мажот и жената треба да се гледаат во светло на тогашната предисламска положба на жените и нејзиниот социјален статус, што значително е подобрен со појавата на исламот и Мухамед. Трето, низ телеолошка односно целисходна призма генералната цел на исламот, вклучително и на протагонистите на политичкиот ислам не е еднаквост туку правда. Оттука многу категории граѓани (како на пример немуслиманите, жените, децата) имаат специјален статус со цел имплементација на правдата. И конечно, од праксеолошки дискурс како што видовме и во третата глава подобрување на правата и статусот на жената, малцинствата и благосостојбата означуваат пораст на карактеристиките на партиската платформа на исламските партии како АКП, Васад, Ен Нахда итн.

Сепак она што е од дополнително значење од либералистички дискурс за владеењето на правото е неговата динамичност, можност за ревизија и проширување на сет на права на одредени категории индивидуи или групи. Поради божествената природа на шеријатот, според либералистичкиот дискурс станува пречка за реализација на концептот на владеење на правото. Токму поради неговото божествено потекло не може едноставно да биде променето. Ова е проблем како што забележуваат Гутман и Воит за сите религии (а од наш дискурс изразено за политичкиот ислам како субјект со религиска идеологија), но особено за некои средишни одредби на исламот поради верувањето дека по откровенијата на Пратеникот Мухамед (Куранот и неговиот сунет, забележан преку хадисите) и нивните интерпретации од страна на првите генерации муслимани (асхабите и табините), вратата за нова интерпретација на Куранот е затворена. Ваквата идеја се нарекува иџтихад.⁷⁸⁷ И ваквите позиции наидуваат на забелешки, пред сè низ призма на карактерот на положбата на исламското право, компарирајќи го со останатите системи, и второ од политичкиот дискурс на современите исламски партии. Во таа насока точно е становиштето дека за поголем дел од политичкиот ислам прописите не може да се менуваат со човечки закони. Но на пример одредени камен темелници на англискиот систем како Магна Карта или Bill of rights исто така не се променети до ден денес. Фетвите (правните децизии на исламските експерти) ја играат улогата на современа интерпретација во исламското право и адаптација на одредени човекови односи во шеријатски оквир. Второ,

⁷⁸⁵ Ibid

⁷⁸⁶ На пример во сурата 2 Ел Бекара (Крава) се наведува дека зекатот е наменет за сиромашните, бедните и за ослободување од робови. Додека пак во Сурата Мухамед во делот кој се однесува на военото право се поттикнува добротството за ослободување на воените заробеници и нивно откупување. Види повеќе за поттикнувањето на ослободување на робови во исламот кај Enes Karić. “Slovo o ropstvu” u Centar za dijalog vesatija. Sarajevo. 3 decembar 2018. <https://www.cdv.ba/pogledi/slovo-o-ropstvu/>

⁷⁸⁷ Jerg Gutmann and Stefan Voigt. op. cit. 2018. стр. 6

праксеолошкиот дискурс на исламските партии наведува на заклучок дека голем дел од нив не се осврнуваат на прашања кои во современото доба би имале негативен призив кај либералистичките маси, а одредени санкции како худудот би имале само споредно значење доколку не се имплементира правда. Трето, голем дел современи исламски интелектуалци повторно го поставуваат прашањето на иџтихадот како релевантно поради новите општествени и политички околности. И конечно, треба да се прави разлика помеѓу весатијската (умерената) и селатинската (конзервативната) гранка на политичкиот ислам. Првите би се согласиле на имплементација на современи либерални постулати во доменот на човековите права и слободи, додека вторите остануваат стриктно на исламскиот оквир пропишан од Пратеникот и интерпретиран од страна на најимпозантните претставници на исламската улема. На пример, турската АКП предвидува дека стандардите во областа на човековите права и слободи се составен дел од меѓународните договори чиј потписник е Турција, а посебно ќе се почитуваат Универзалната декларација за човекови права и слободи, Европската конвенција за човековите права и основни слободи, Париската повелба и Завршниот хелсиншки акт.⁷⁸⁸

Сепак она што е од круцијално значење за политичкиот ислам во однос на владеењето на правото е синтагмата дека легислативното тело би го почитувало начелото на владеење на правото доколку не донесува одлуки спротивни на Куранот, односно на сунетот и правните учења на истакнатите исламски алими.

Б) Моќностите за претставничка власт и поделба на власта

Претставничката власт и поделбата на власта се домени за кои исламската политичка мисла има скромна елаборација. Тоа се должи на фактот што за време на исламскиот подем како облик на уредување биле познати калифатите и султанатите, а либералниот дискурс се појавува во време кога исламскиот свет доживува политичка и економска криза. Аспектите на претставничка влада, односно претставничко тело на граѓаните и поделбата на власта, што беа прифатливи како генерална детерминанта кај сите модели на демократија, во исламската политичка мисла се со понов карактер. Тука во предвид треба да се има фактот што за голем дел од исламската улема во средниот век овој концепт бил сосема непознат, па оттука и нивната амбивалентност по ова прашање. Претставувањето на граѓаните се поврзува со начелото на шура во исламскиот правен и политички дискурс, а поделбата на власта со одредни хадиси на Пратеникот кои се однесуваат на судиите, а кои ќе ги разгледаме во продолжение.

Абдулкадир Мубарак со право забележува дека одредни муслимански кругови (репрезенти на политичкиот ислам се разбира) прокламираат сите одлуки во исламските држави да се носат по пат на консултација, односно шура. Во таа насока се прави алузија на концептот шура со претставничката власт. За некои исламски активисти концептот на шура наложува претставничка демократија. Преку Куранските одредби на шурата, како и традициите на Пратеникот ова означува дека муслиманите

⁷⁸⁸ Наведено според Бејтула Демири, оп. цит., 2009, стр. 131

задолжително при одлучувањето за своите прашања да се залагаат за меѓусебни консултации. Современите исламски мислителите како што пренесува Мубарак кои се движат од релативно конзервативни (селафистичка гранка според нашите квалификации на политичкиот ислам), до либерални (умерена – весатијска гранка) па сè до шиитските активисти ја истакнуваат важноста на шурата при политичкото делување. Во тој правец шиитскиот исламски политички активист кој беше погубен од страна на режимот на Садам Хусеин, Бакир Ал Садр ќе изјави: „луѓето имаат општо право да располагаат со своите овластувања врз основа на принципот на шура.“⁷⁸⁹

Многу современи, но и традиционални исламски правници и активисти сметаат дека владата (претставничката власт) треба да биде форма на совет за консултација или меџлис ел шура. Ал Маварди, како истакнат исламски првенец кој претставува инспирација за многу современи исламски активисти, наведува дека членовите на меџлисот треба да исполнуваат три критериуми: мора да бидат праведни, треба да поседуваат доволно знаење за да разликуваат праведен и добар од лош калиф (шеф на исламската држава) и да се одликуваат со мудрост за селекција на најдобриот калиф. Покрај тоа Маварди истакнува во случај на итност кога не постои ни калифат, ниту меџлис граѓаните односно исламскиот умет, сами треба да креираат меџлис со свои претставници, да состават листа на кандидати за калиф, а потоа меџлисот да избере од поднесената листа калиф на исламската држава.⁷⁹⁰ Кога би се разложиле ваквите позиции според Мубарак би дошле до одговор на прашањето што е шурата? Тоа во основа подразбира три претпоставки: прво, сите луѓе во општеството се еднакви според цивилните и политичките права; второ, јавните работи треба да бидат одлучувани со мнозинство; трето, принципите на правда, еднаквост и човеково достоинство во согласност со исламскиот морален кодекс се најдобро реализирани низ принципот на шура, односно консултации.⁷⁹¹ Исто така забележително е дека и немуслиманите можат да партиципираат во претставничкото консултативно тело, но се една забелешка – не може да учествуваат во изборот на калиф, според архетипската исламска конструкција и не може да извршуваат некои функции, но затоа може да реагираат за незаконските и неправедните акти кон нив извршени од страна на власта.⁷⁹² Но не сите исламски активисти се согласуваат дека принципот на шура е парламентарна претставничка власт. Ова особено важи за некои кругови од селафистичката гранка или неохариџитите. Саид Кутуб на пример потенцира дека според куранските одредби не е пропишан начинот како владетелот треба да биде избран (преку консултации или со универзално гласање), ниту пак од кого треба да биде советуван и дали сите луѓе имаат подеднакво право на глас. Кутуб ја отфрлаше претставничката демократија како западен продукт туѓ за исламскиот свет.⁷⁹³

Сепак речиси сите исламски активисти и теоретичари денес се сложни, барем од праксеолошка призма дека модерното живеење наметнува потреба за законска

⁷⁸⁹ Abdulkadir Mubarak. “Democracy from Islamic Law Perspective” In *Centar za religijske nauke Kom.* Vol. V No. 3. 2016. стр. 10

⁷⁹⁰ Наведено според Taqiuddin Nabhani. *The System of Islam.* London: Al-Khilafa Publications. 2002. стр.61

⁷⁹¹ Abdulkadir Mubarak. op. cit. 2016. стр. 12

⁷⁹² Ibid

⁷⁹³ Цит. сп. Ibid

регулација на бројни категории од јавниот сектор како сообраќај, наводнување, транспорт, индустрија, економија, валути, увоз, извоз, јавно здравство, образование итн. Мохамед Фахти Осман наведува дека сите овие аспекти треба да бидат регулирани низ претставнички тела, секако имајќи го предвид јавниот интерес и начелата и целите на шеријатот. Исто така се забележува дека и Пратеникот за време на своето живеење предвидел дека некои аспекти нема да бидат регулирани со Куранот, па затоа побарал од луѓето што извршуваат судски функции (кадиите) да судат според сопственото просудување (ицтихад) кое е сосема природно и водено во духот на шеријатот и неговите општи принципи.⁷⁹⁴

Овој момент имплицитно ни ја открива и претпоставката за поделбата на власта во исламската политичка мисла. Исламските политички активисти од различна провиниенција имаат диферентен став по ова прашање. Според едни во исламот не постои поделба на власта бидејќи за време на Пратеникот постоела фузија на власта (законодавна, извршна и судска) во Негови раце. Но сепак друга група со посилна аргументација тврди дека ваквите претпоставки се невалидни од причина што тие се однесуваат само на Пратеникот. Второ, постојат неколку Курански аети и хадиси кои сугерираат на судство (кадии) кои им е доделена улога за извршување на таа функција. Така на пример во сурата Ел Маида (Софра) Возвишениот ги предупредува оние кои им е доверено да судат: „...А оние кои не судат според она што Аллах го објави, та неверници се!“⁷⁹⁵ Трето исто така, се наведува огромното емпириско искуство на исламските држави (калифати и султанати) кај кои била позната институвијата судство односно кадии. Вториот калиф Омер беше првиот исламски лидер што почна да именува кадии за да ја елиминира обврската од лична арбитража во секој спор. После тоа во исламската држава се прифати обичај владетелот да именува кадии со цел да обезбеди спроведување на правдата. И конечно, за Мухамед Хамидулах владетелот во исламската држава (калифот, односно извршната власт) никогаш не може да биде судија во сопствениот спор, освен во случајот на Пратеникот Мухамед. Доколку во западната средновековна мисла постоело уверување за „безгрешност на кралот“ во исламот тоа не е случај, па познати се и случаи кога се поднесувале лични обвиненија дури и против Пратеникот и тој не досудил во своја корист.⁷⁹⁶

В) Секуларизам: реалност или инструментална декларативност?

Една од најконтровезните, од исламски аспект, особини на современото поимање на либералната демократија е прашањето на секуларизмот. Ние нема да навлегуваме во теоретската издржаност на таквото поимање, ниту пак во епистемолошките претпоставки на заснованоста на секуларизмот во либералната демократија од аспект на првите либерали и нивната вредносна рамка на третман на религијата и на Божественото право. Современото толкување на либералната

⁷⁹⁴ Fathi Othman. op. cit. 1994. стр. 97

⁷⁹⁵ Куран, сура 5 - Ел Маида (Софра): 44. Достапно на: Куран на македонски, <http://kuran-na-makedonski.net/index.html>

⁷⁹⁶ Наведено според Abdulgafar Velić. op. cit. 2009. стр. 644

демократија како елементарен постулат го зема одвојувањето не само на црквата како религиска организација, туку и дистанцирањето на религиските начела и принципи од политичкото делување во едно „модерно, либерално и демократско“ општество. Особено е интригантно што во сите обиди да се имплантира либерална демократија во муслиманските општества либералната демократија одеше рака под рака со секуларизмот, дури и со милитантниот секуларизам. Во одделот во кој го разработувавме прашањето за праксеолошкото моделирање на демократијата во некои муслимански земји видовме дека авторитарните режими, како во Египет, Тунис, Алжир и Турција се пресметуваа со исламските политички субјекти под плаштот дека истите го нарушуваат секуларизмот, а консеквентно и евентуалните демократски постулати на нациите држави. Ако го оставиме настрана прашањето за нивната демократска издржаност, со право може да констатираме дека секуларизмот е поле на кое најчесто се судрува политичкиот ислам и либералната демократија. Покрај тоа, мора да се констатира дека секуларизмот има дополнителен импулс за апологетите на либералната демократија низ можноста која претходните карактеристики ја занемаруваа. Имено, секуларистичката апологија низ инструментализираната декларативност, им овозможуваше на многу влади во муслиманскиот свет кои себе си се претставуваа како либерално демократски да посегнат по донесување закони спротивни на исламскиот правен и морален етос, како на пример озаконување на камати во банкарството, пролиферација на алкохол, прохибиција на хиџаб и никаб кај жените, замена на шеријатското наследно и семејно право со европското итн. Познати се случаите кои ги елабориравме со кемализмот во Турција, насеризмот во Египет, искуството на Бенцедид и Бен Али во Алжир, односно Тунис итн.

Исламистичкиот аспект на ригидното отфрлање на секуларизмот, кое тука може да биде акцептирано од сите гранки на политичкиот ислам, најдобро го објаснува шејхот Али ибн Худајр ел Худајр посочувајќи четири правила кои го разликуваат исламскиот верник од секуларистот, квалификувајќи го како модерен ширк (грев), независно од неговите видови и облици, со цел муслиманот да се дистанцира од таквите учења, истите да ги презира, да се бори против нив и да ги текфири, без оглед дали станува збор за мислители, интелектуалци, политичари, владетели, уметници, секуларистички теории, влади, системи итн. Тие правила според Худајр се следните. *Прво*, мушриците (многубошците) на кои им бил пратен Аллаховиот Пратеник Мухамед а.с. верувале во Аллаховиот рубиет (односно дека Тој постои, дава живот, смрт, нафака итн). Но и покрај тоа Аллаховиот Пратеник се борел против нив и ги сметал за неверници што докажува дека самото верување не е доволно за влез во исламот, односно почитување на неговите принципи и норми. Секуларистите, идентично како тие мушрици, освен екстремните, веруваат во Аллаховиот рубиет, дури некои и практикуваат ибадет, но и покрај тоа не можат да се наречат муслимани. Од друга страна пак, екстремните секуларисти велат нема Бог, нема Раб (Креатор) и животот е само материја.⁷⁹⁷ *Второ*, Пратеникот а.с. дошол помеѓу луѓето кои имале свои правила и закони и кои судеа според нив меѓусебно. Исто така имале и многу

⁷⁹⁷ Ali ibn Hudajr el-Hudajr. “Četiri pravila koja razdvajaju vjeru muslimana od vjere sekularista” prev. Emetullah Umm Nura, U *Put Vjernika*. Sarajevo. Februar 2018. <https://putvjernika.com/islam-i-sekularizam/>

цахилиетски (предисламски) обичаи, така што не го прифатиле Аллаховиот суд и Неговото упатство. Пратеникот ги третирал како неверници и се борел против нив. Слично и секуларистите имаат свои закони – лаички, локални, провинциски и судови според кои одлучуваат. Исто така, под тој плашт, користат термини како „напредок“, „цивилизација“, „развој“ итн. Не го прифаќаат Аллаховиот суд ниту Неговото упатство.⁷⁹⁸ Трето, Аллаховиот Пратеник, дошол помеѓу луѓето кои некогаш ја практикувале верата, а некогаш не. За време на тешкотии и неволји го обожувале Аллах, а за време на благосостојба чинеле грев (ширк) и неморал. Што се однесува до секуларистите и тие се повикуваат на Аллах само за време на месецот Рамазан, за време на свадба и развод и уште некои работи, додека пак за останатите сфери се повикуваат на сопствени закони (се однесува на инкорпорираниите од Западот), како и нивните заблудени обичаи.⁷⁹⁹ Четврто, за време на Пратеникот мушриците обожувале разни божества како кипови, цинови, мелеци, свезди и оган, додека други го обожувале Иса синот Мерјемин (Исус Христос, синот на Марија) и други пратеници и побожни луѓе. Пратеникот категорично застанал против таквите појави. Слично, секуларистите обожуваат различни луѓе и работи како европјани, американци, руси, различни теории и движења, нации, национализам и повикуваат кон тоа. Аналогичната е евидентна.⁸⁰⁰

Од праксеолошки дискурс состојбата добро ја опишуваат Азам Тамими и Џон Еспозито, повикувајќи се на случаите од Алжир и Турција пред Ердоган, односно укинувањето и забраната за исламските партии и движења – ФИС и Партијата на благосостојбата (Рефах). Ова се примери за присутната опасност од секуларниот фундаментализам и екстремизам. Во многу муслимански земји, како и на Запад, секуларизмот не е опција туку единствена политичка догма или доктрина, не претставува алтернатива туку императив. Оттука, ако секуларизмот е нормативистички и рационалистички императив во таков случај секоја отстапка од таквото нормирање се доживува како абнормална и ирационална. Оние кои сакаат модерната држава да ја втемелат на верски постулати добиваат епитети екстремисти и верски фанатици.⁸⁰¹

6.3. ИСЛАМСКИТЕ МОЖНОСТИ ЗА КОНСОЦИЈАЛНАТА ДЕМОКРАТИЈА

Консоцијалната демократија како демократски модел исто така се појави во ера кога муслиманските оштества и држави доживуваа своевиден застој на политички, економски, културен и социјален план. Но она што е особено карактеристично за консоцијалната демократија, односно некои нејзини елементи е фактот што истите веќе беа содржани во праксата на некои исламски империи, особено по исламската воена и територијална експанзија, соочувајќи се со немуслиманскиот свет. Секако дел од тие пракси имаат фикска односно исламско правна димензија зачната уште со самото етаблирање на исламот и неговата политичка организација, а дел настанаа како компромис и адаптација на актуелните со новонастаните услови, политичката моќ,

⁷⁹⁸ Ibid

⁷⁹⁹ Ibid

⁸⁰⁰ Ibid

⁸⁰¹ Azzam Tamimi and John L. Esposito. op. cit. 2000. стр. 6

односно слабост на исламското општество, како и обидите за инклузивен карактер на современата држава, а често клучен фактор при нивно обликување имаа и Големите сили, колонијалистичкото наследство и модерниот неоколонијализам. Од исклучителна важност е да се нагласи дека консоцијалната демократија за политичкиот ислам не треба да се доживува како идеален облик, туку како солидна основа за компромис за етатистичка интеграција на различни групи и заедници, кои поради одреден сплет на околности споделуваат иста државна заедница.

Консоцијалната демократија за политичкиот ислам тука ќе ја перцепираме од неколку аспекти. Прво, како можност одредени аспекти од истата да бидат вградени во политичкиот систем на муслиманските држави, како гаранции за немуслиманската или популацијата со различна исламска деноминација, т.е. во оние системи кои не ги задоволуваат критериумите на Липхард како поволни услови за консоцијалната демократија. Второ, како емпириско искуство од имплементацијата на конфесионализмот со фокус кон праксеолошката одредница на исламските политички субјекти. Трето, генерална аксиолошка одредница на политичкиот ислам за категориите кои се составна коцка во мозаикот на консоцијалната, односно консензуалната демократија.

Консоцијалната демократија нераскинливо како систем е врзана за односот на исламот, па аналогно и на политичкиот ислам кон другите заедници. Проминентниот исламски активист од Босна и Херцеговина, Алија Изетбеговиќ во неговата „Исламска декларација“ најдобро ги систематизира односите кои политичкиот ислам ги препознава кон другите заедници. Прво, во однос на малцинствата, немуслиманските малцинства во исламската држава, под услов на лојалност ги уживаат верските слободи и целосна заштита. Второ, севкупните односи почиваат на неколку принципи базирани на Куранските аети и тоа: а) Слобода на верско определување (Куран, 2:256); б) Сила и одлучност за активна одбрана (Куран, 8: 61-62); в) Забрана за напад, агресија и злосторства (Куран, 2: 190-192); г) Меѓусебна соработка и запознавање на народите помеѓу себе (Куран, 49: 13); д) Почитување на преземените договорни обврски (Куран, 9: 4); е) Взаемен реципроцитет (Куран 9: 8).⁸⁰² Бидејќи консоцијалната, односно консензуалната демократија е договорен однос на демократија, во споделување на власта или делегација на власта во одредени сегменти, многу од наведените принципи имаат соодветна примена на аксиолошко ниво при нејзиното моделирање.

А) Автономија и одвоеност на сегментите

Прашањето на автономијата и одвоеноста на сегментите, односно на немуслиманските елементи, односно конфесиите од различна исламска деноминација кои тука ќе ги третираме нераскинливо се поврзани со историската компонента, актуелната социо-регионална структура и фиксните одредби од исламското право кое видовме претставува базичен идеолошки ориентир за политичкиот ислам. Во делот кога говоревме за демократските елементи на политичкиот ислам го елабориравме и

⁸⁰² Alija Izetbegović. op. cit. 1990. стр. 21

прашањето на односот кон немуслиманите (ќафири) во исламскиот домен. Оттука во овој дел ќе согледаме неколку карактеристики кои во тој дел не беа споменати, а директно се врзани со консоцијалниот елемент на автономија и одвоеност на сегментите.

Како што посочивме во делот на теоретската елаборација на консоцијалната демократија, автономијата на сегментите може да биде територијална и функционална. И двете се забележителни во муслиманската историја, а втората има и фиксна природа, односно исламско правна регулација. Од аксиолошки дискурс, како што забележува Ахмед Алибашиќ исламското право предвидува посебни норми за немуслиманите во ситуации кога нивното изедначување со муслиманите би ги навредувало нивните верски обичаи. Оттука како што и претходно напоменавме немуслиманите се ослободени од плаќање зекат (религиски муслимански данок), ниту им се наложува да учествуваат во воени обврски (џихад), а возвратно се обврзани да плаќаат џизија (данок на заштита од страна на исламската држава). На немуслиманите не може да им се наметнуваат закони со кои тие не се идентификуваат, особено во семејното и наследното право. Исламот значи им гарантира правна, функционална автономија.⁸⁰³ Во областа на семејното и наследното право немуслиманите во класичниот исламски период (како на пример во Абасидскиот калифат или Отоманската империја) сами си ги регулираа односите и составија голем број прописи кои не беа поврзани само со оваа материја.⁸⁰⁴ Од друга страна, како што е веќе познато во областа на кривичното право се применуваа само оние казни кои се во компатибилност со нивната религија, но не и прашања кои не се правно санкционирани во христијанството, како на пример алкохол, свинско месо итн.⁸⁰⁵

За илустрација функционалната автономија на сегментите функционираше во Отоманската империја преку милет системот, кој претставуваше општествена форма на социјална поделба во верска основа, односно изразуваше форма на религиозни и културни автономии. Секој милет ги остварувал своите права низ сопствените институции како верски судови, верски училишта итн. Милетот се однесуваше за немуслиманите според етнографски клуч и за муслиманите без оглед на народност. Така беа озаконети следниве милети: муслимански милет – без поделба на турски, курдски и арапски, рум милет – источно-православен на чело со Цариград, франкиски милет – за сите римокатолици, ерменско-грегоријански милет, ерменско римокатолички милет, еврејски милет и бугарски православен милет.⁸⁰⁶

Од современ дискурс, реминесцентно, треба да нотираме дека и Уставот на Египет предложен и усвоен од претседателот поддржан од Муслиманското братство Мухамед Морси, содржеше слични одредби за припадниците на христијаните и

⁸⁰³ Ahmed Alibašić. op. cit. 2015. стр. 43

⁸⁰⁴ Салих бин Хусејн Ел-Ајид. оп. цит.. 2006. стр. 51

⁸⁰⁵ Исто така, стр. 50

⁸⁰⁶ Wikipedia – The Free Encyclopedia. *Милет (Османлиска Империја)*. Last edited 30 November 2018 [https://mk.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B8%D0%BB%D0%B5%D1%82_\(%D0%9E%D1%81%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%BB%D0%B8%D1%81%D0%BA%D0%B0_%D0%98%D0%BC%D0%BF%D0%B5%D1%80%D0%B8%D1%98%D0%B0\)#cite_note-1](https://mk.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B8%D0%BB%D0%B5%D1%82_(%D0%9E%D1%81%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%BB%D0%B8%D1%81%D0%BA%D0%B0_%D0%98%D0%BC%D0%BF%D0%B5%D1%80%D0%B8%D1%98%D0%B0)#cite_note-1)

евреите, односно примена на религискиот закон за персоналниот статус, семејното и наследното право, како и избор на нивни спиритуални лидери.⁸⁰⁷

Територијалната автономија е од поново време и тука треба да посочиме неколку карактеристики. Политичкиот ислам ѝ дава приоритет на функционалната, наместо територијалната автономија. Сепак случајот со Ирак потврдува дека политичкиот ислам има капацитет во сложени околности да се согласи и на вакви солуции како во Ирак - Курдистан според Уставот од 2005, поддржан вклучително и од Исламската Даветска (молитвена) Партија. Така Уставот го дефинира Курдскиот регион како федерална единка на Ирачката држава, со арапски и курдски јазик како официјални јазици и со самостојна управа позната како Курдска регионална влада.⁸⁰⁸

Конечно, што се однесува до одвоеноста на сегментите како поволен услов за развој на консоцијалната демократија, треба да се напомене дека по својата физиономија муслиманската заедница во мултиконфесионални општества, како и немуслиманските заедници живеат во одредени региони или квартави со доминантно сопствена попилација, како на пример, југот од Либан, северот од Ирак и југозападот од Турција со курдите, северот од Сирија со алевитите, истокот од Ирак со шиитите итн. Тарик Куленовиќ опишувајќи ги традиционалните муслимански општества наведува дека кај градовите во исламските чаршии се сретнувале различни верско – социјални ентитети, а во ма’алите (градските квартави) живеат изворно припадници на една религија.⁸⁰⁹

Б) Можност за голема коалиција со исламските субјетки

Потенцијалната голема коалиција во која би партиципирале исламски политички субјетки е исто така прашање кое може да се разгледува од аксиолошки и праксеолошки дискурс, со таа напомена што тука праксеолошкиот дискурс е значајно побогат и условен со политичките процеси и фактори во определена муслиманска земја. Големата коалиција беше резултат на постконфликтно градење на мирот во некои муслимански држави, настојувајќи низ заедничка усогласеност на сите крупни чинители, меѓу кои секако и исламските партии да се изгради нов устав, кој во себе би ги инкорпорирал демократските принципи, како и традиционалните исламски вредности.

Големата коалиција, логично е решение во системи каде што постои уставен и политички етаблиран мултипартизам на различни конфесии и религии. Политичкиот ислам во овој домен не останува имун на така детерминираните процеси. Две методолошки напомени треба да истакнеме тука. Прво, аспектот на потенцијалот за големите коалиции со исламските политички субјетки треба да се треира како низ призмата на коалицискиот потенцијал со христијанските или еврејските, така и со секуларистичко-либералните, социјалистичките или партиите артикулатори и

⁸⁰⁷ Egypt's 2012 Constitution. Article 3. <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/eg/eg047en.pdf>

⁸⁰⁸ Iraq's 2005 Constitution. Article 116-118

https://www.constituteproject.org/constitution/Iraq_2005.pdf?lang=en

⁸⁰⁹ Tarik Kulenović. op. cit. 2008. стр. 48

претставници на различна исламска деноминација. Второ, потенцијалот на исламските партии ќе го перцепираме низ праксеолошка призма, додека аксиолошкиот момент ќе го извлечеме со куранска одредба и пракса на Пратеникот Мухамед, како извор на вредносна ориентација на политичкиот ислам.

Аксиолошката димензија на можноста за коалиција на исламските субјекти со неисламските, неупатениот читател може да го наведе на една дубиоза. Станува збор за сура која веќе ја имаме споменато и се однесуваше на глобализираната димензија на псевдоихадизмот како политичка коњуктура. Имено, петтиот ает од Сурата Ел Маида (Софра) вели: „О верници не земајте ги христијаните и евреите за заштитници. Оние се едни на други заштитници. А оние кои ќе ги земат за заштитници од вас – од нив се навистина! Аллах секако не го упатува народот зулумкарски!“⁸¹⁰ Сепак, тefsирот (Куранската интерпретација) на Ибн Кесир укажува дека овој ает е објавен како опомена за муслиманите не кон сите евреји и христијани (за што впрочем сведочат и останатите курански одредби за почит, толеранција и хармонија), туку за оние што се непријатели на исламот и муслиманите и кои имаат конспиративни тенденции во однос на Пратеникот.⁸¹¹ Аналогно на ваквата аргументација, Луј Сафи забележува дека праксата и темелните принципи на Мединската држава со која раководел Пратеникот ги содржат меѓу другото и следниве принципи: Прво, исламскиот политички систем прифаќајќи го принципот на религиска толеранција втемелен на религиска слобода за сите општествени чинители. Повелбата го нагласува фундаменталното значење на соработката помеѓу муслиманите и немуслиманите во воспоставување на правда и одбрана од воена агресија. Второ, повелбата предвидува дека во новиот систем општествените и политичките односи мора да ги задоволат универзалните вредности како еднаквоста на сите луѓе и еднаквиот третман. Суверенитетот не приаѓа на поединци – владетели или посебна група, туку на законот (се мисли исламскиот, односно еврејскиот) заснован на правда, правичност и дигнитет на поединците.⁸¹² Овие институти и практики за протагонистите на коалициона влада, особено од весатијската гранка на политичкиот ислам (независно сунитска или шиитска), се аргументираат како адекватна апологија за таквите политички чекори.

Големата коалиција во современиот дискурс е манифестирана во муслиманскиот свет со политичкиот ислам, како нејзин партнер или носител, низ тројна перспектива. Прво, како системско решение кое се наметна по воена интервенција, односно интер-религиски конфликти, второ, како конститутивен обичај наметнат по креирање на одредена држава и трето, по доаѓање на власт на исламски субјект со цел демократска транзиција како резултат на соборување на некој режим. Првиот и третиот случај, не се според моделот на Липхард за коалиција на сите субјекти, но нас ни служи да ни го демонстрира коалициониот капацитет на исламските партии, особено во држави каде што се насираат некои елементи на консоцијална демократија.

⁸¹⁰ Куран на македонски, сура 5 Ел Маида (Софра) ает 51. <http://kuran-na-makedonski.net/#5:0>

⁸¹¹ Види повеќе за значењето на овој ает, како и на следните тесно поврзани со него кај Tefsir Ibn Kesir. “Sura El Maida” U *Blogspot*. Skraćeno izdanje po selekciji Muhamed Nesib er Ritai. 30 Novembar 2014. <https://tefsir-ibn-kesir.blogspot.com/2014/11/tefsir-ibn-kesir-sura-el-maida.html>

⁸¹² Louay M. Safi. op. cit. 2001. стр. 66

Првиот случај е типичен за Ирак по воената интервенција на САД во 2003 година и соборувањето на режимот на Садам Хусеин. Двете најголеми исламски политички субјекти од шиитска провиниенција Исламската Даветска Партија и Исламскиот Врховен совет влегоа во коалицијата првенствено наречена „Обединета Ирачка Алијанса“. Истата беше формирана од ајатолахот Али ал Систани, а во неа партиципираа и Абдулазиз ал-Хаким, Ахмед Чалаби (секуларистичка и националистичка опција), а исто така се вбројуваа и останати шиитски, туркенистански партии, како и независни сунити и племенски лидери.⁸¹³ Коалицијата од 2010 се преименува во „Коалиција за владеење на правото“ со речиси идентична структура. Она што треба да се забележи е дека оваа коалиција партиципираше во донесувањето на Уставот на земјата кој обезбедува автономија на курдскиот регион. Од 2018 година пак, во пресрет на парламентарните избори, најмаркантен е примерот со исламистичката партија на Моктада ал Садр чијашто голема коалиција „Алијанса за реформи“ успеа да ги обедини и комунистичките и сунитските и секуларистичките партиски субјекти.⁸¹⁴

Вториот момент се однесува на либанскиот систем. Партијата Хезболах како дел од големата коалиција „8-ми март“ која има шиитски, сунитски и националистички субјекти во својот состав. И покрај поделбите со Амал за Хезболах не претставуваше проблем да ја прифати коалицијата Алијанса 8-ми март и во нив да ја интегрира и христијанската маронитска партија на Мишел Аун.⁸¹⁵ Хезболах исто така не го оспорува ни системот на поделба на пратенички места по договорот од Таиф, ниту пак конститутивниот обичај за пропорционална распределба на шеф на легислативата, државата и егзекутивата. Конечно, за последниот облик на коалиција најдобар илустратор е Тунис и исламската Ен Нахда партија. По соборувањето на режимот на Бен Али, Рашид Гануши и неговите следбеници коалицираа со социјалдемократите - Нидаа Тунис, а ништо не им пречеше во владината коалиција да партиципираат и либералните секуларисти - Афек Тунис.

В) Правото на вето

Доколку претходните карактеристики на консоцијалната демократија имаат значителна аксиолошка и праксеолошка втемеленост во политичкиот ислам, прашањето на вето е најслабо елаборирано како во исламската политичка мисла, така и практиката на исламските субјекти. Повеќекратни се причините за таквата состојба. Прво, од историска призма прашањето на вето се појавува многу подоцна како констелација на процес на мировни договори и солуции за конфликтните подрачја. Таквиот начин на разрешување не бил познат за време на Пратеникот и за подоцнежните генерации исламски мислителите. Второ, исламската политичка мисла

⁸¹³ Soeren Kern. “Republic of Iraq” In *World Encyclopedia of Political systems and parties*. Fourth Edition. Edited by Neil Schlager and Jayne Wisblat. New York: Facts on File Library. 2006. стр. 634

⁸¹⁴ BBC News. *Shia Cleric Moqtada Sadr's bloc wins Iraqi Elections*. 19 May 2018.

<https://www.bbc.com/news/world-middle-east-44178771>

⁸¹⁵ Augustus Richard Norton. op. cit. 2007. стр. 485-486

изобилува со серија категории на заштита на немуслиманите во исламската држава, а легилативното тело е лимитирано да носи одлуки спротивни на шеријатот, па аналогно на тоа лимитирано е да носи и закони кои би имале негативни импликации на религијскиот или културниот идентитет на останатите граѓани. Трето, за исламот како што веќе забележавме јазичните и етничките различности се ирелевантни од причина што нивниот примарен политички и општествен мотив на легитимизација е верски. Во таа насока исламските субјекти немаат особен проблем со мултилингвалноста, низ аксиолошка призма. Филијалите на Муслиманското братство најдобро го илустрираат тоа. Сепак вакви проблеми може да се јават кога полтичкиот ислам од весатијска гранка добива и на силна националистичка тежина, па елаборациите од исламски ракурс во тоа се ирелевантни, а националистичките димензии се меродавни.

Една алузија која може да се квалификува од добата на Пратеникот Мухамед од аксиолошка призма околу прашањето на ветото е еден случај по чиј повод бил објавен 44 ает од сурата Ел Маида. Имено, во еврејската тврдина Хајбер биле затекнати во прељуба оженет евреин и омажена еврејка. Според прописите на Тората (Теврадот) тие требало да бидат каменувани, но бидејќи биле од угледно семејство една делегација испратена од нив, побарала од Пратеникот да ја из земе примената на овој закон. Пратеникот Мухамед ставил вето на своеволната проценка и пресудил да се применат казнените одредби согласно Тората, односно каменување.⁸¹⁶ Во овој случај Пратеникот, преку ветото, изиграл улога на заштитник на религијскиот идентитет на евреите, судејќи според нивниот закон.

Правото на вето има практично експлицитна категоризација и примена во земји со муслиманско население единствено во Босна и Херцеговина. Имплицитно пак ветото наоѓа мала примена во Либан. Во Босна и Херцеговина исламската партија на Алија Изетбеговиќ, како потписник на Дејтонскиот договор се согласи на принципот на вето кој функционира како што видовме во претходниот оддел, врз база на изјава во врска со донесен закон кој е „штетен по виталните интереси“ на една од заедниците (бошњачка, хрватска или српска), па доколу ентитетскиот парламент со 2/3 мнозинство ја усвои таквата изјава законот не стапува во сила.⁸¹⁷ Од друга страна во Либан ситуацијата е малку поинаква и помалку се употребува. Претседателот на асамблеата, односно спикерот, кој е составен дел од „тројката“ (и припаѓа на шиитската исламска политичка струја – Хезболах или Амал) има право на вето за системски закони во државата согласно Таиф договорот, а исто така распределбата на седиштата која сега е паритетна не може да се менува без двотретинско мнозинство во Владата на националното единство, што на имплицитен начин сугерира вето од страна на една од заедниците, имајќи предвид тешката достигнување за така квалификуваното мнозинство.⁸¹⁸

⁸¹⁶ По тој повод бил објавен аетот 44 од сурата Ел Маида во кој се вели: „Ние го објавивме Теврадот во кој има Патоказ и Светлина...Па не плаши се од луѓето туку од Мене. И не продавај ги аетите Мои за нешто што малку вреди. А оние кои не судат според она што Аллах го објави, неверници се!“ Куран на македонски, сура 5 Ел Маида (Софра) ает 51. <http://kuran-na-makedonski.net/#5:0>

⁸¹⁷ Ustav Bosne i Hercegovine, Članak V, 2 (d) http://www.ccbh.ba/public/down/USTAV_BOSNE_I_HERCEGOVINE_bos.pdf

⁸¹⁸ Lebanon's Constitution of 1926 with Amendments through 2004. Constitution, article 24. https://www.constituteproject.org/constitution/Lebanon_2004.pdf?lang=en

6.4. ИСЛАМСКИТЕ ВИЗИИ ЗА РЕЛИГИСКА ТЕОДЕМОКРАТИЈА: ШЕРИЈАТОКРАТСКА ДЕМОКРАТИЈА КАКО УНИКАТЕН МОДЕЛ

Идеите за теодемократијата и шеријатократска демократија, навидум звучат како синоними во еден генерален исламски контекст. Сепак двете концепции имаат диферентна природа во својата генеза и историски контекст на појава и осмислување. Моделот на теодемократија се појави во САД кога либерализмот почна да шурува со демократските елементи, односно да ја прифаќа, адаптира и димензионира демократијата по свој терк. Во такви околности не беше чудно што „татковците“ на овој модел пројавуваа симпатии и кон политичките постулати на либерализмот, во религиски рамки се разбира, како и со елементите на претставничката влада и поделба на власта, односно републиката. Своевремено, идејата за шеријатократијата е стара колку што е стара и исламската религија и исламската политичка сцена. Со други зборови, детерминираноста и заложбите на исламските политички субјекти, независно од нивниот организационен облик, есенцијално беа насочени кон политички систем заснован на примена на шеријатот и негова целосна афирмација помеѓу населението на одредено подрачје.

Ситуацијата почна да се менува со колонијалното искуство и наметнувањето на законодавство различно од карактерот и природата на исламот. Во меѓувреме за муслиманската млада популација се отвори пристап до нови хоризонти и видици преку можноста за едукација во западните центри на науката и образованието, дестинации често на метрополата од колонијалниот господар. Ваквите општествени фактори преидонесоа за две суштински ситуации. Од една страна муслиманите се запознаа со западниот систем на политичко филозофски и социјални идеи како либерализмот, социјализмот, национализмот итн. Покрај тоа имаа можност низ едукативен процес да се запознаат со историјата на своите народи и религија како епицентар на средновековната филозофија, култура, медицина, наука и сл. Таквите состојби од друга страна, доведоа до три базични, но диферентни позиции. Едни ги прифатија вредностите на секуларизмот, либерализмот, а некои и на социјализмот и етатизмот. Други пак, соочени со културолошкиот шок и морална декаденција категорично го одбија Западот со целата лепеза на политики и социјални учења и практики. Трети пак се обидуваа да изнајдат компромис помеѓу исламските вредности, норми и правила и современите артикулации за човековите права, слободата, еднаквоста, правдата, хуманоста, но и за демократијата како сигурен агенс за реализација на таквите идеали. Во последниов домен се роди идејата за шеријатократска демократија како уникатен модел на религиска теодемократија.

Во изминатиов период серија автори потенцираа дека поддршката за некои теократски принципи и елементи на владеење има силна почва и тоа не само кај муслиманските земји. Државите како Индија, Израел, Малезија, Нигерија дозволуваат одредени аспекти како што се личниот статус, семејните односи и слично, да бидат регулирани од верските заедници. Гилс Кепел ваквата ситуација на препород на религијата во државната политика акутно ја оквалификува како „одмазда на Бога“, додека пак други автори како Хозе Касанова заклучуваат дека овој процес е резултат на повторно враќање на поддршката на религиските лица и институции, како и

убедување дека религијата треба да игра главна општествена улога, па дури и да има овластување да диктира насоки во јавната сфера.⁸¹⁹

А) Политичко филозофска основа

Расправата околу политичката и филозофската основа за етаблирање на теодемократски облик на уредување, односно специфичен облик на шеријатократија, како уникатен модел, првенствено има за цел неколку елементарни достигнувања при реализација на овој облик. Прво, да се избегне во системот етаблирање и примена на нешеријатски закони, норми, правила и општествено поведение (како на пример банкарски камати, опојни средства, легализација на истополови бракови, легализација и стимулирање на абортус, убиства и сл.). Второ, да се изнајде соодветна форма на дискурзивност помеѓу современите демократски постулати и исламските вредности, правни и спиритуални димензии. И конечно, да се проникне модел на системско управување и раководење во современите држави кој соодветно би ги задоволил гореспоменатите критериуми.

Шеријатократската демократија, односно исламската религиска теодемократија првенствено непосредно се врзани со категориите исламска влада и исламски конституционализам. Сиед Абас и Мухамед Асим ја класифицираат исламската влада, како еден кумулативен или алтернативен облик од следниве категории: а) Врховниот легислативен авторитет е во согласност со исламскиот шеријат и им е доверен на исламски научници (експерти, алими) кои носат закони односно ги дедуктираат исламските прописи аналогно на општествените потреби како упатство за судиите; б) Шефот на државата е лидер на егзекутивата доделена со доделена со цел спроведување на шеријатските закони; в) Политичката моќ им е доделена на граѓаните, односно муслиманскиот народ (уметот) кој треба да усвои форма на шура (консултација) како задолжителен облик на владеење; г) Мислителите како Садек Сулејман сметаат дека овој метод на шура вклучува основни елементи на демократија. Во таа насока се тврди дека шурата како концепт и принцип не се разликува од демократијата. И шурата и демократијата произлегуваат од централното разгледување дека колективната делиберација ќе доведе до фер и здрав резултат за општественото добро од поединечни преференции.⁸²⁰

Конститутивниот дискурс на шеријатократијата, кој понекогаш се употребува како синоним за нелогизмот шеријатократија, а некои автори го именуваат како „Конститутивна исламизација“ (Давуд Ахмед и Том Гинсбург), „Исламски конституционализам“ (Интисар Раб). „Конститутивна теократија“, односно „Теодемократија“ (Саид Абул Мавдуди), „Клазули за исламска супериорност“ (Мохамед Гуда), како и „Клазули за одвраќање“ што имаат за цел спречување закони или законски одредби кои би биле спротивни на исламот.⁸²¹

⁸¹⁹ Цит. сп. Shamsul Falaah. op. cit. 2016. стр. 66

⁸²⁰ Syed Raheem Abbas and Muhammad Asim. op. cit. 2015. стр. 392

⁸²¹ Shamsul Falaah. op. cit. 2016. стр. 66

Овие конституционализации на исламскиот закон (види прилог 2 за исламскиот конститутивен индекс), односно шеријатот варираат до степен на вклучување на исламскиот закон со другите извори и норми во уставите на земјите. Акцентирајќи ја вакавата констелација Интисар Раб прави класификација на шеријатократија во конститутивен оквир во следниве категории: а) Доминантна конституционализација – во овој вид на конституционализација, уставот го прогласува исламскиот закон како врховен закон во земјата; б) Делегирана конституционализација – во овој модел уставот го вклучува исламскиот закон како извор на правото, но сепак изјаснувањето, појаснувањето и елаборацијата се делегирани на исламските експерти; в) Координирана конституционализација – уставот го вклучува исламскиот закон (шеријатот), како и демократијата и либералните норми (политичкиот аспект како човековите права и слободи) на исто рамниште.⁸²²

Доменот на гласање и политички плурализам во шеријатократијата, односно исламската теодемократија е следниот постулат на кој почива политичко филозофската основа. Одредени заговорници тешко би се сложиле дека фикхската димензија на шеријатот може да биде предмет на гласање (односно одобрување или негодување) од страна на легислативно тело. Но сепак голем дел од нив ја поддржуваат политичката опозиција, плурализмот, компететивноста и гласањето како чин за некои аспекти. Така на пример, еден од најистакнатите алими Ал Кардави ќе забележи:

„Постојат навистина работи кои не се предмет на гласање, бидејќи претставуваат основа на исламот и кои не се предмет на промена, сè додека општеството е муслиманско. Гласањето може да биде дозволено за работи кои се предмет на разидување и различна интерпретација (иџтихад), бидејќи содржат повеќе од едно мислење и луѓето обично се разликуваат, како на пример избор на кандидати итн..⁸²³

Нешто слични манифестации за плуралноста и можноста за партиски компететивизам, па дури и со максималистички позиции, се забележува кај Ал Ава кој потенцира дека во исламската визија за политичкиот систем (шеријатократијата експлицитно и религиската теодемократија имплицитно) плуралноста е задолжителна во заложбите за изградба на праведно исламско општество. Доколку во англиското право, потенцира Ал Ава, постојат две генерални вредности што бараат респект – монархијата и Исус Христос, бидејќи секоја од нив претставува симбол и рефлектира вредност, тогаш логично и муслиманите да имаат право да одлучат и договорот што стои генерално, високо како општо изразена вредност (а тоа секако се исламските вредности и шеријатот), под услов секако да биде дозволено несогласување дури и надвор од таквата рамка. Следствено, современите процеси се такви што исламот не може да забрани некоја од актуелните политички трендови, било да се марксистички или секуларистички, тие едноставно не се согласуваат со вредностите на исламскиот политички систем. Шеријатократијата единствено би имала обврска да ги спречи

⁸²² Intisar Rabb. “We the Jurists: Islamic Constitutionalism in Iraq” In *Journal of Constitutional Law*. University of Pennsylvania. Vol. 10. No. 3. 2008. стр. 531

⁸²³ Цит сп. Ahmed Alibašić. op. cit. 1999. стр. 90

насилно да го руинираат исламскиот поредок, а не треба да се ограничува слободата на несогласување и пропагирање на сопствените уверувања. Гласачките ливчиња треба да бидат „судија“ во ваква инстанца. Доколку исламистите загубат, тоа значи дека не успеале да ги убедат луѓето врз основа на нивната програма и за тоа треба да сносат политичка одговорност.⁸²⁴ Секако многумина протагонисти од исламска провиниенција не би се сложиле со ваквите поимања за политичкиот систем на шеријатската демократија и политичкиот плурализам би го свеле само во рамка која не ги нарушува принципите на исламскиот вредносен – политички корпус, но овој пример укажува само на неговата растегливост и можност за подлабока демократизација. Лидерот на Фронтот на исламскиот спас во Алжир, Али Белхаџ во писмото до претседателот на државата потенцира дека истиот мора да ужива доверба и од уметот, но и од шеријатот.⁸²⁵ Поинаку изразено, лидерот на државата мора да има и демократски (народен), но и шеријатски (исламски) легитимитет.

Конечно, последната дилема што се отвора од аспект на демократската условеност и исполнителност во овој оддел се однесува на прашањето на човековите права и слободи. Веќе ја споменавме декларацијата за човековите права во исламот, како и други документи поврзани со овој домен. Секако треба да се запази разбирањето односно диферентниот пристап на перцепција на овие категории од вестернистичка и исламска призма. За Али Јакуб исламот и демократијата имаат допирни точки во правдата, слободата на изразување, правдата и фер судењето што се едни од фундаментите на граѓанските и политичките права.⁸²⁶ Али Садикуи пак во тој контекст ги додава уште и човековото достоинство и божествената (природната) правда.⁸²⁷ Генерално, и весатијската гранка на политичкиот ислам и селџуците се на вакви позиции, во однос на третманот на човековите права во шеријатот.

Б) Пречки и забелешки

Како експонирана тема во доменот на современата политиколошка наука, шеријатократијата наоѓа на неколку забелешки од апологетите на либералистичкиот дискурс, односно либералната демократија и социјалистичките и левичарските секуларистички кругови. Но исто така треба да се подвлече дека моделот на шеријатократија на емпириско искуство не покажа солидни резултати кога е во прашање Исламска Република Иран во неколку домени како што е заштитата на човековите права и слободи (низ исламска перспектива), заштитата на малцинствата (сунитското малцинство), како и компететивниот карактер на политичкиот систем, поради прекумерно отфрлање на кандидатури за шеф на државата на последните и претпоследните избори.

⁸²⁴ Наведено според *Ibd*, стр. 91

⁸²⁵ *Ibd*, стр. 92

⁸²⁶ Ali Yakub. “The Islamic Roots of Democracy” In *International Comparative and Law Review*. University of Miami. Vol. 3. No. 12. 2005. стр. 270

⁸²⁷ Liagyat Ali Saddiqi. “The Conception of Justice: Western and Islamic” In *Justice and Human Rights in Islamic Law*. Edited by Gerald E. Lampe. Washington: International Law Institute. 1997. стр. 41

Теоретската парадигма на забелешки се движи низ неколку точки кои имаат сериозна издржаност од аспект на современото поимање и разбирање на демократијата. Првенствено се наметнува прашањето за демократската партиципација на граѓаните во системот, односно начинот на избор на претставници на граѓаните во власта. Исламскиот политички наратив и субјекти се често нејасни по ова прашање. Она што е сосема извесно се ингеренциите на претставниците во делокругот на нивната работа, односно лимитот на карактерот на законските решенија што би биле донесени. Изборниот модел, социјалното претставништво, малцинските гарантирани места во меџисот остануваат прашања кои треба дополнително да бидат одговорени. Исто така прашањето на локалната самоуправа за категории кои се од непосредно значење за граѓаните во исламскиот поредок исто така треба да бидат разрешени во следниот период. Дали и тука би се применил моделот на претставништво, колкава би била демократската партиципација на непосредно ниво итн. Абас и Асим со право забележуваат дека концептот на шура во куранскиот текст молчи за нејзиниот облик и форма. Оттука можеби исламскиот политички систем треба да се насочи на детерминирање на конститутивниот пристап на шурата, со што би се дефинирал нејзиниот статус, секако подведен под исламски рамки и неконфронтирајќи се со исламската религија.⁸²⁸

Вториот аспект на кој се повикуваат критичарите е одлучувачкото влијание на религиозните авторитети, односно истакнатите правници од доменот на шеријатското право. Каков ќе биде нивниот механизам на контрола, односно изразено со вокабуларот на Платон: „кој ќе ги чува чуварите“? Каков е пристапот на кочници и рамнотежи, дури и низ исламска призма сè уште е непознаница и поле на понатамошна разработка за исламската теодемократија.

Консеквентно на тоа, уште една значителна пречка и забелешка од емпириски аспект што изразува сомнителност во демократскиот модел на шеријатократијата е отсуството на добро функционирачки политички партии, како и отсуство на слободни, енергични и независни медиуми со силна посветеност на професионалната етика. Исто така отсуствува и независно и анимирано граѓанско општество способно да ги следи владините политики и да обезбедува алтернативни форми на учество.⁸²⁹

Прашањето на политичка партиципација на актерите кои се опозитни на исламските вредности, односно се категорично против исламската шеријатократија исто така е предмет на разидување. Навистина одредено крило во политичкиот ислам го поддржува нивното учество и право на афирмација во теодемократскиот систем, но одредени кругови се категорично против, особено од селафистичката гранка. Исламскиот протагонист Хувејди на пример истакнува дека за тие што опонираат на исламската религија и кредо нема место во исламскиот политички систем, па така запирањето на нивната работа и делување не е само политичка, туку и религиозна должност.⁸³⁰ Отсуството на останатите идеолошки капацитети во системот, па дури и секуларистички, комунистички, либералистички, како што потенцира Алибашиќ

⁸²⁸ Syed Raheem Abbas and Muhammad Asim. op. cit. 2015. стр. 394

⁸²⁹ Ibid, стр. 395

⁸³⁰ Цит сп. Ahmed Alibašić. op. cit. 1999. стр. 90

наликува на ригиден конституционализам. Како обликувана опозиција тие елементи секако се проблематични, дури и имајќи го предвид фактот што шеријатократијата би се воспоставила поради афирмативно мнозинство и консензус на уметот. Но сепак ниту еден систем не може законски да ги предвиди силите насочени кон негово уништување. Таквиот консензус би бил единствена легитимизација и не би бил подложен на понатамошна ревизија, откако еднаш веќе би бил етаблиран.⁸³¹

В) Индикатори за понатамошен развој

Дилемата со која се соочува моделираната шеријатократија не се базира на нејзината издржливост или функционалност како политички систем. Како таков може да опстои и да дегенерира во авторитарен или теократски режим во класична смисла на политичката дефиниција. Прашањето, односно дилемата е насочена кон негова демократска структура и капацитет за адаптација на потребите и предизвиците на современите муслимански држави. Секако теоретски базирано, ваквиот модел не се јавува во чист облик освен во Исламска Република Иран, со сериозни забелешки кои ги согледаваме претходно. Но бидејќи исламската политичка мисла сериозно размислува да го развива и понатаму доконструира ваквиот модел тогаш мора да се посочат некои индикатори при натамошниот развој на оваа проблематика, кои би ги зајакнале демократските капацитети и би го задржале исламскиот карактер на истата.

Бејтула Демири, коментирајќи ја единствената шеријатократска теодемократија во чист облик како што ја елабориравме, Исламска Република Иран, истакнува дека новите и млади генерации ќе бидат тие што ќе направат ефективни промени во иранскиот систем. Демократијата ќе добива засилени димензии бидејќи иранците не сакаат да имаат конфликти. Актуелниот политички систем според Демири не е автократија, но со тек на времето граѓанското незадоволство би растело, а резултатите од изборните процеси ќе одат во прилог на реформистите. Таквите реформи за моделираната шеријатократија би биле еволутивни и интерни, бидејќи тие претставуваат умерирање на исламските државни институции кои би се случиле без надворешна интервенција. Како такви, тие би биле во согласност со политичката желба и определба на граѓаните. Треба јасно да се подвлече дека реформистите нема да го напаѓаат Велајет е факих (официјалното име на шеријатократијата, односно власта на исламските експерти во Иран), туку само ќе го либерализираат и ќе го адаптираат кон новите политички услови во светот.⁸³²

Аргументирајќи и реплицирајќи на критиките кон исламската шеријатократија од аспект на ригидните казни (хуудот), персоналниот статус и статусот на жените, неопходноста од етаблирање на исламска држава и други аспекти, Пол Робинсон предлага техника на акомодација со цел намалување на тензиите помеѓу шеријатскиот поредок и меѓународните стандарди за човековите права. Овие предлози сериозно се разгледуваат и може да послужат како индикатор за понатамошен развој на овој модел

⁸³¹ Ibid, стр. 93

⁸³² Бејтула Демири. оп. цит. 2009 стр. 277-278

на демократија. Политичкиот ислам од весатиската гранка во својот аскиолошки опус ги инкорпорира истите, додека пак селациите и конзервативните шиити низ праксеолошка димензија можат да се прилагодат на истите. Во таа насока тој предлага изнаоѓање начелно заедничко тло, односно: давање симболична димензија на шеријатските казни, ограничување на опсегот и намалување на шеријатските казни, заменување на шеријатската пракса со доказна презумција, зачувување на симболичката вредност задржувајќи ги прекршоците но без ефеткуирање и задржување на симболичката димензија на шеријатски престапи но без процесуирање.⁸³³ Да се потсетиме, сличен став на поблага казна и амнестија имаше и Пратеникот Мухамед.

Конечно, можеби најдобрата индикација кон кој правец треба да се движи шеријатократскиот модел на демократија, со оглед на исламизацијата на уставите во муслиманските држави, ја даваат Давуд Ахмед и Том Гинсбург. Тие тврдат дека таквиот процес на конститутивна исламизација (односно религиска теодемократија) не треба да се одвива со наметнување на теократија, туку со внимателно преговарани договорни одредби, што ќе овозможи уставите да бидат конзистентни со демократијата, а исламската доктрина и демократијата да не се третираат како незапирлив извор на тензии. Воедно нагласуваат дека секој случај на исламизација (вградување исламски принципи или вредносни артикулации) треба да биде пропратен со експанзија на права содржани во уставниот дизајн и поредок.⁸³⁴

Ценејќи ја ваквата сугестија треба да се потенцира дека Шамсул Фалах е во право кога тврди дека хармонизацискиот пристап не евозможен само со симплифицирано редефинирање на шеријатските текстови. Уште повеќе клаузулите на одвраќање (кои спречуваат категории спротивни на исламот) кои ги споменавме претходно ако не може да бидат отстранети, барем треба да бидат ревидирани во толкувањето и да им се даде плурална димензија, а шеријатот како жива материја секако може да добие современа адаптација кај некои концепти каде што и самиот остава простор за иџтихад, како на пример принципите на сијаса шарија (легитимна владина политика), дарурах (нужност), маслаха (јавно добро) итн.⁸³⁵

6.5. ДИЗАЈНИРАЊЕ НА ОПТИМАЛЕН МОДУЛ

Последниов оддел се наметнува како логичка косеквенца на досегашната елаборација на корелацијата на политичкиот ислам и современите модели на демократија. Примарната цел во таа насока е да ни илустрира каков е квантитативниот и квалитативниот сооднос на овие политички категории изразени низ елаборациите што досега ги презентиравме. Во таа насока првично ќе извршиме скицирање на конгруентноста што ќе претставува методологија за индексирањето, односно

⁸³³ Paul H. Robinsosn. "Codifying Shari'a: International Norms, Legality & the Freedom to Invent New Forms" In *Journal of Comparative Law*. Vol 5. No. 2. 2007. стр. 17-25

⁸³⁴ Dawood Ahmed and Tom Ginsburg. "Constitutional Islamization and Human Rights: The Suprising Origin and Spread of Islamic Supremacy in Constitutions" In *Virginia Journal of International Law*. Public Law Working Paper. No. 477. 2014. стр. 81

⁸³⁵ Shamsul Falaah. op. cit. 2016. стр. 75

рангирањето во последниот оддел. Тука ќе бидат вметнати сите претпоставки и податоци во однос на политичката култура на исламските општества, идеолошката позиционираност на политичкиот ислам низ современите политички идеали, аксиолошката експлицитна или имплицитна ориентација кон одредени демократски категории, како и праксеолошкото емпириско искуство и пристап на исламските партии во односните држави кои ги имавме како студии на случај во петтата глава. Врз основа на дизајнираната рамка и вредносните претпоставки, односно варијабли, ќе изработиме формула за индексирање на соодносот на политичкиот ислам, односно исламските партии со дадените прототипски модели на демократија кои ги селектиравме во оваа глава. Тука нема да го третираме политичкиот ислам, односно исламските партии специфицирано по земја, туку во индексната вредност ќе ги вклучиме бројот на држави (од оние кои ги обработувавме) во кои исламскиот субјект има таков сооднос кон моделот на демократија како дополнителна вредност при проценката на конгруентноста, односно рангирањето.

А) Скицирање на конгруентноста

Под скицирање на конгруентноста тука ќе подразбираме почетна вредност на моделот на демократија и заеднички содржители на политичкиот ислам со секоја од карактеристиките на моделите на демократија, односно индекс на конгруентност на политичкиот ислам со секој модел на демократија поединечно.

* *Методолошки напомени.* Генералните методолошки забелешки кои нужно мора да ги потенцираме се следниве. *Прво*, исламските партии ги третираме на генерален начин, не земајќи ги предвид поделбите на гранките на политичкиот ислам кои ги нотиравме во втората глава. Исклучени се само неохариците, односно милитантно-неохарициската гранка, бидејќи според нашата дефиниција за исламски политички партии тие не ги исполнуваат критериумите. *Второ*, мезхебите односно правците на учење исто така нема да бидат земени предвид бидејќи од аспект на нивната природа во фикхското учење играат помала улога во формирањето на идеологијата на исламските партии, односно исламската политичка идеологија. *Трето*, карактеристиките на исламските партиски платформи, односно моментот на опаѓање и пораст ќе биде земен генерално, односно при индексирањето и рангирањето ќе тргнеме од претпоставка дека истите се содржат, односно припаѓаат на аксиолошкиот опус, а нивната артикулација е дел од праксеолошката димензија во компетенциите на политичката арена. *Четврто*, аксиолошката призма, односно проценката на нејзината корелација со карактеристиките на моделите на демократија ги содржи определбите на политичкиот ислам низ следниве компоненти кои ги елабориравме во претходните глава: изворите и вредносната рамка на политичкиот ислам, идеолошката позиционираност кон конституционализмот, човековите права, економската парадигма, демократските елементи (договарање - шура, консензус – иџма, јавно добро - маслаха, лојалност – беса, легитимитет – истихлаф, плурализам – тадудија, исламска опозиција – муарадах, императив кон добро – хисбах, несогласување – ихтилаф, итн.), опозитните елементи на демократските начела (раздор – фитнах, апостаза – ридах,

бласфемисја – себулах, ригидни казни – худуд). *Петто*, праксеолошката димензија ќе биде конструирана врз основа на искуството во политичките процеси на исламските политички субјекти во земјите кои ги анализираме, односно: Турција и АКП, Иран – генерално сите политички субјекти бидејќи се исламски по својот карактер како услов за влез во партискиот систем, Тунис – Ен Нахда, Алжир – поранешниот ФИС, Либан – Хезболах и Египет – Муслиманското братство односно експозитурата Партија на правдата и развојот (види прилог 1 за стожерните исламски партии). Нивната праксеолошка ориентација при оценката ќе ја моделираме врз нивните политички заложби, учеството при донесување на уставите и нивно прифаќање, односот кон човековите права и слободи и опозицијата при евентуалното доаѓање на власта, коалициониот капацитет, чекорите кон поделба на власта, вградување на исламски вредности и норми во уставниот систем, при што предвид при релевантноста ќе ја имаме и специфичноста на постојниот поредок и социо-демографската структура на земјите.

* *Почетна вредност на моделите на демократија од исламска перспектива (Пем)*. Појдовна основа при скицирањето на конгруентноста на политичкиот ислам кон моделите на демократија ќе ни биде политичката култура во муслиманските општества. Оваа почетна основа ќе ни послужи како стартна вредност при индексирањето на соодност помеѓу политичкиот ислам и секој модел на демократија.

Неколку клучни варијабли извлечени од политичката култура, односно од политичките ориентации на муслиманите (врз основа на секундарните податоци од Pew Research центарот) анализирани во правата глава ќе бидат наш есенцијален елемент. *Прво*, Мнозинството од муслиманите во земјите кои беа предмет на анализа преферираат демократија. Демократијата тука беше компарирана со силното водство и без одредба за специфичниот модел. Затоа ние ќе заклучиме дека мнозинството муслимани сакаат демократија, но моделите се нејасни, со цел да ја утврдиме почетната вредност на моделот (*Пем*). *Второ*, Во голем дел од случаите на земјите од Магребот, Машрекот, сакаат шеријатот да биде официјален закон на државата. За Иран тоа е случај поради моделот на ревидираната шеријатократија, додека пак во Турција тој процент е низок. Сепак, за последниов случај се водиме од исламските инклинации и реторика на владеачката АКП партија и нејзините последователни триумфи на изборите, така што заклучокот е дека граѓаните преферираат некоја симболика на шеријатот во земјата. *Трето*, исламските политички партии граѓаните ги доживуваат приближно идентично како другите (со мали исклучоци за 1 -2 % во некои држави како подобри или полоши) во земјите од исламскиот свет кои ние ги истражуваме. Тоа значи дека легитимни се нивните идеолошки определби и идентификувани како такви може да бидат предмет на генерална проценка. *Четврто*, поаѓаме од тезата дека сите модели на демократија кои ги разгледуваме во овој дел задоволуваат минимални стандарди според современиот опус на демократски системи кај Васовиќ, Хејвуд, Хелд и Липхард.

Врз основа на ваквата систематизација на појдовните основи, се наметнува прашањето како да ја определиме почетната вредност на моделот од исламска перспектива? Видовме во втората глава дека основните вредности на политичкиот ислам се божјиот суверенитет (хакамија), шеријатот како свет и животен политички

образец, анти (нео)колонијализмот и цихадот. Последниов ќе го иземеме од причина што има спиритуална и милитаристичка димензија, како и не е тесно поврзан со концептот на демократија во нејзината есенција. Божјиот суверенитет и шеријатот се во тесна корелација, па ќе ги подведеме како заедничка вредност, а следствено истотото ќе го направиме со секуларизмот. Овие аспекти непосредно зависат од генералната демократска премиса – „власт од народот, за народот и кон народот“. Имајќи го предвид модерениот, урбанизиран и повеќемилионски општествен амбиент, како и почетната интенција да направиме дистинкција помеѓу исламот како фактор во политичкиот систем од политичкиот ислам како субјект, заклучуваме дека парламентот добива централна улога во демократските модели. Оттука почетната вредност на моделот ќе ја добиеме врз основа на следнава инстанца: *Дали парламентот во даден модел на демократија може да донесе било какви одлуки (вклучувајќи и уставни измени) кои се спротивни на шеријатот?*

Врз основа на тоа, доколку парламентот во даден модел на демократија не може да донесе таква одлука добива 2 поени (+2), доколку може, но под одредени околности кои се тешко остварливи добива 0 поени (0), а доколку може и инклинира кон тоа, тогаш истиот стартува со минус 2 поени (-2) како почетна точка при индексот на конгруенција (*Ик*). Значи почетна вредност на моделот (*Пвм*) може да биде следна:

$$Пвм = +2$$

$$Пвм = 0$$

$$Пвм = -2$$

Табела 4. Почетна вредност на моделите на демократија од исламска перспектива (*Пвм*)

Модел на демократија	Дали парламентот може да донесе одлуки спротивни на шеријатот?	Почетна вредност на моделот (<i>Пвм</i>)
<i>Либерална демократија</i>	ДА √	<i>Пвм = -2</i>
<i>Консоцијална демократија</i>	ДЕЛУМНО Ψ	<i>Пвм = 0</i>
<i>Религиска теодемократија (Шеријатократска демократија)</i>	НЕ X	<i>Пвм = +2</i>

Табелата 4 ни покажува дека парламентот во либерланата демократија може да донесе одлука спротивна на шеријатот, како што беше примерот со Алжир, Тунис,

Турција пред доаѓањето на власт на АКП, Иран за време на шахот итн., па затоа овој модел ќе стартува со минус 2 поени (-2). Вториот модел на консоцијална демократија по ова прашање е двојбен. Во консоцијална демократија парламентот по пат на консензус би можел да донесе одлука спротивна на шеријатот доколку претставници на муслиманското население се партии со секуларистичка ориентација (либерали, социјалдемократи итн.), но не доколку се и исламски партии. Сепак процедурите и механизмите поради автономијата на сегментите и правото на вето се сложени, па оценивме дека делумно може да биде донесена таква одлука. Затоа овој модел има почетна вредност нула (0). И конечно, третиот модел на религиска теодемократија, односно шеријатократска демократија категорично не може да донесе ваква одлука, поради суперматијата на религиските текстови, па оттука почетната вредност ќе биде плус 2 (+2).

* *Индекс на конгруенција помеѓу политичкиот ислам и моделите на демократија (Ик).* Откако ја одредивме почетната вредност на секој модел на демократија, следно е да го скицираме индексирањето на конгруенцијата, односно соодветноста на исламските субјекти со секој од дадените модели на демократија (Ик). Индексирањето се врши на следниов начин. Индексот на конгруенција (Ик) претставува збир на поените кои ги добива секој модел врз основа на неговите вредности кои се содржани во исламската аксиолошка ориентација (Ао) и праксеолошко дејствување (Пд). Бројот на вредностите за секој модел е пет (базичните вредности дефинирани погоре плус социо-политички аспект кој е најсоодветен по природа - либералистичка економија, акцентирање на религиските особености и права на религиски заедници, исламско банкарство и шеријатски оквир на човековите права и слободи). Претходно секој модел стартува со почетната вредност (Пвм) која ја одредивме претходно. За вредносната содржина од аксиолошка ориентација (Ао) за секоја категорија поединечно моделот ги добива следниве поени, односно коефициенти (Ка): а) Целосно = 3 поени; б) Делумно = 2 поени; в) Не се содржи = 0 поени. Од друга страна, за вредноста содржана низ праксеолошко дејствување (Пд) за секоја категорија поединечно моделот ги добива следниве поени, односно коефициенти (Кп): а) Целосно = 2 поен; б) Делумно = 1 поен; в) Не се содржи = 0. Конечно, на така добиениот резултат ќе го додадеме бројот на земји кои ги разгледувавме (БРз), а во кои стожерните исламски субјекти, условно поседуваат барем три вредносни карактеристики (Вку) на секој модел од праксеолошки или аксиолошки дискурс, целосно или делумно. Максималниот број тука може да биде 6, а минималниот 0 на земји кои го исполнуваат условот. Значи, индексот на конгруенција (Ик) ја има следнава формула, односно формули за секој интервал поединечно:

$$Ик = Пвм + Ао + Пд + БРз$$

$$Ао = Ка_1 + Ка_2 + Ка_3 + Ка_4 + Ка_5$$

$$Пд = Кп_1 + Кп_2 + Кп_3 + Кп_4 + Кп_5$$

$$БРз = \leq 6 \leftrightarrow (Вку \geq 3)$$

Б) Рангирање

Имајќи ја предвид дадената формула, како и одредените методолошки постулати сега ќе извршиме рангирање на конгруенцијата, односно прво ќе го пресметаме индексот на конгруенција за секој модел, имајќи ги предвид само аксиолошките (Ka) и праксеолошките коефициенти (Kp), а следствено ќе извршиме севкупна пресметка вклучувајќи ја и почетната вредност на моделот ($Pвм$) и бројот на земјите каде што елементите се содржат ($БРз$) и ќе ја дизајнираме ранг листата ($Pк$).

* *Аксиолошки и праксеолошки коефициент на моделите на демократија од исламска политичка перспектива: (Ao) и ($Pд$).* Како детерминантни карактеристики на секој модел чијашто основа ќе ни послужи за добивање на коефициентите ќе ги земеме следниве: а) Либерална демократија – претставничка власт, ограничена и поделена власт, владеење на правото, секуларизам, либералистичка економија; б) Консоцијална демократија – голема владина коалиција, право на вето, пропорционална застапеност, автономија на сегментите, афирмација на религиските особености; в) Религиска теодемократија – шеријатократска демократија – конституционализација на религиските текстови, компететивност на религиски едуцирана елита, републиканско уредување, исламска економија, шеријатски домен на човековите права и слободи.

Табела 5. Аксиолошки и праксеолошки коефициент на моделот Либерална демократија

	Либерална демократија					
	Претставничка власт	Ограничена и поделена власт	Владеење на правото	Секуларизам	Либералистичка економија	Вкупна вредност
Аксиолошка ориентација <i>Ao</i>	ДА ✓ $Ka_1 = 3$	ДЕЛУМНО Ψ $Ka_2 = 2$	ДА ✓ $Ka_3 = 3$	НЕ X $Ka_4 = 0$	НЕ X $Ka_5 = 0$	$Ao = 8$
Праксеолошко дејствување <i>Pд</i>	ДА ✓ $Kp_1 = 2$	ДЕЛУМНО Ψ $Kp_2 = 1$	ДА ✓ $Kp_3 = 2$	НЕ X $Kp_4 = 0$	ДЕЛУМНО Ψ $Kp_5 = 1$	$Pд = 6$

Врз основа на резултатите од табелата 5 ќе заклучиме дека вкупната вредност на коефициентот на аксиолошкиот и праксеолошкиот пристап кон либерална демократија е 14 ($Ao\ 8 + Pд\ 6 = 14$). Од досегашните излагања видовме дека концептот на претставничка власт е застапен во исламската политичка идеологија на аксиолошко

ниво, односно постои тенденција на изедначување на карактерот и форматот на концептот шура со претставништвото. Двојбен е аспектот на ограничената и поделена власт, односно за статусот на кадиите во идеолошкиот дискурс. Владеење на правото е афирмативна карактеристика, додека секуларизмот е негативно оквалификуван од аксиолошка перспектива. Либералистичката економија поради каматите и кредитите на банкарството и експлоатација на ресурсите е неприфатлива. На праксеолошко ниво состојбите се малку поинакви. Видовме дека многу исламски партии ја прифатија претставничката власт кандидирајќи се на изборите (ФИС, Ен Нахда, Муслиманското братство), додека пак ограничената и поделена власт е двојбена поради трендовите во Турција и Иран. Владеењето на правото е акцептирана пркаса во реториката и делувањето на исламските партии, а секуларизмот ни на праксеолошко ниво не е прифатлив за Муслиманското братство, Хезболах, Ен Нахда, ФИС, АКП итн. Либералистичката економија е делумно праксеолошки прекутно прифатена поради нејзното опаѓање во партиските платформи. Конечно вкупната вредност на коефициентот аксиолошка ориентација (Ao) изнесува 8, додека пак вкупната вредност на праксеолошкото дејствување ($Пд$) изнесува 6.

Табела 6. Аксиолошки и праксеолошки коефициент на моделот Консоцијална демократија

	Консоцијална демократија					
	Голема владина коалиција	Право на вето	Пропорционал на застапеност	Автономија на сегментите	Афирмација на религиски особености	Вкупна вредност
Аксиолошка ориентација Ao	ДЕЛУМНО Ψ $Ka_1 = 2$	ДЕЛУМНО Ψ $Ka_2 = 2$	ДА \checkmark $Ka_3 = 3$	ДА \checkmark $Ka_4 = 3$	ДА \checkmark $Ka_5 = 3$	$Ao = 13$
Праксеолошко дејствување $Пд$	ДА \checkmark $Kп1 = 2$	ДА \checkmark $Kп2 = 2$	ДА \checkmark $Kп3 = 2$	ДА \checkmark $Kп4 = 2$	ДА \checkmark $Kп5 = 2$	$Пд = 10$

Табелата 8 ни дава приказ на аксиолошките и праксеолошките коефициенти на консоцијалната демократија и нивниот вкупен износ е 23 ($Ao\ 13 + Пд\ 10 = 23$). Како што видовме во претходните и оваа глава прашањето на големата владина коалиција од аксиолошки дискурс е двојбено, како и правото на вето од другите категории. Тука даваме оценка делумно со вредност на коефициент 2, поради слабата изложеност во

исламските списи. Меѓутоа пропорционалната застапеност има голема издржаност, поради Мединската федерација и пркасата на Пратеникот Мухамед а.с. Автономијата на сегментите како што видовме исто така од аксиолошки дискурс преку концептот на зимиите и нивното самоуправување има афирмативен карактер, а истото се однесува и на афирмацијата на религиските особености во Курнот и хадисите на Пратеникот како извори на политичкиот ислам. Праксеолошките највисоки коефициенти се изразено позастапени. Во сите категории имаме позитивен одговор. Големата владина коалиција е присутна во Либан и Тунис, правото на вето исто така во Либан преку претседателот на асамблеата, пропорционалната застапеност во Либан, Египет (коптите - пропагирана од Партијата на правдата и развојот), Турција (на курдите и алевитите), додека пак автономија на сегментите е видлива во поранешниот Устав на Египет, степенот на културна автономија во поранешната Отоманска империја, маронитите и сунитите во Либан итн. Конечно, афирмацијата на религиските особености е силно изразена во исламскиот партиски дискурс, како и односите помеѓу заедниците. Оттука, вкупната вредност на коефициентот аксиолошка ориентација (Ao) изнесува 13, додека пак вкупната вредност на праксеолошкото дејствување ($Пд$) изнесува 10.

Табела 7. Аксиолошки и праксеолошки коефициент на моделот Религиска тедемократија (Шеријатократска демократија)

	Шеријатократска демократија					
	Конституцио-лизација на религиски текстови	Компетитивност на религиски едуцирана елита	Републиканско уредување	Исламска економија	Шеријатски оквир на чов. права и слободи	Вкупна вредност
Аксиолошка ориентација Ao	ДА ✓ $Ka1 = 3$	ДА ✓ $Ka2 = 3$	ДЕЛУМНО Ψ $Ka3 = 2$	ДА ✓ $Ka4 = 3$	ДА ✓ $Ka5 = 3$	$Ao = 14$
Праксеолошко дејствување $Пд$	ДА ✓ $Kп1 = 2$	ДА ✓ $Kп2 = 2$	ДА ✓ $Kп3 = 2$	ДЕЛУМНО Ψ $Kп4 = 1$	ДЕЛУМНО Ψ $Kп5 = 1$	$Пд = 8$

Табелата 7 го илустрира аксиолошкиот и праксеолошкиот вредносен коефициент на религиската теодемократија, односно шеријатократската демократија како специфичен и уникатен модел за исламските општества. Заклучуваме дека нејзиниот вкупен вредносен коефициент изнесува 22 ($Ao 14 + Пд 8 = 22$). Сите

исламски политички партии претендираат кон конституционализација на религиските текстот или на дел од нив, односно аксиолошкиот дискурс е цврсто поврзан со Куранот и сунетот како извори на исламската политичка идеологија. Компететивноста на религиски едуцираната елита е афирмирана преку мезхебите, како и концептот на иџтихад, при кој афирмиран е различниот пристап по одредени прашања. Републиканското уредување на аксиолошко ниво е делумно, од причина што калифатот како историска компонента на идентификација е специфичен облик кој не може во целост да се подведе како република. Исламската економија е афирмативна (односно забраната за камати – риба, гахарарот – нејасни договорни одредби, слобода на пазарот и сопственоста итн), деодка пак шеријатскиот оквир на човековите права и слободи исто така е целосно афирмативен поаѓајќи од изворите и секундарните вредности на политичкиот ислам. Праксеолошкиот хабитус има малку поинаква димензија. За конституционализација на религиските текстови, како што беше случајот со обидот за нов уставен поредок во Египет, новиот устав во Тунис, исламските определби во Иран и заложбите за истото во Алжир, компететивноста на религиски едуцираната елита како ајатолахот, претседателот Рохани во Иран, Рашид Гануши во Тунис, Абаси Медани во Алжир, како и заложбите за републиканско уредување во сите земји кои ги разгледавме (ниту една исламска партија во тие држави не е монархистички ориентирана) може да се каже дека имаат афирмативна ориентација на праксеолошко ниво. Меѓутоа шеријатскиот оквир на човековите права и слободи, како и исламската економија иако може да се забележат во јавниот исламски дискурс и пракса, сепак многу често се заобиколуваат (на пример постојат банки кои работат со камати во Турција, Тунис, Египет, а исламските партии не предвидуваат нивно санкционирање), а често човековите права и слободи одат многу понапред отколку шеријатскиот оквир, па така актуелен е женски исламски феминизам, национални права, права од работен однос итн., па затоа овие аспекти и компоненти добиваат делумна оценка и поентирање. Оттука, вкупната вредност на коефициентот аксиолошка ориентација (Ao) изнесува 14, додека пак вкупната вредност на праксеолошкото дејствување (Id) изнесува 8.

* *Број на земјите (БРЗ)*. Најнапред да ги согледаме специфично по модел, бројот на земјите (*БРЗ*) во коишто исламските субјекти условено содржат барем три вредносни карактеристики на моделите на демократија (*Вку*) од опишаните погоре, кумулативно од праксеолошки и аксеолошки дискурс. Табелата 10 ја посочува поединечно секоја земја со карактеристиките на политичкиот ислам кон секој модел на демократија. Тука се внесени сите вредносни компоненти кои ги препознава политичкиот ислам кон односниот модел. Меѓутоа, вкупниот број на вредности (*Вку*) тука не нè интересира, бидејќи истите ги оценивме во претходниот оддел, па затоа во последната рубрика е внесен само бројот на земји (*БРЗ*) кои го исполнуваат условот од минимум три одредници од аксиолошка и праксеолошка перспектива кумулативно.

Табела 8. Број на земји и вредности на политичкиот ислам од моделите на демократија

Држава	Либерална демократија		Консоцијална демократија		Шеријатократска демократија	
Турција 	Владеење на право; Претставничка власт; Ограничена и поделена власт; Либералистичка економија	Вку = 4	Пропорционална застапеност; Автономија на сегментите; Афирмација на религиските особености	Вку = 3	Републиканско уредување; Исламска економија X- не исполнува услов	X
Иран 	Владеење на право; Претставничка власт; Ограничена и поделена власт	Вку = 3	Пропорционална застапеност; Афирмација на религиските особености X- не исполнува услов	X	Конституционализација на религиски текстови; Компетитивна религиски едуцирана елита; Републиканско уредување; Исламска економија; Шеријатски оквир на човековите права	Вку = 5
Либан 	Владеење на право; Претставничка власт; Ограничена и поделена власт	Вку = 3	Голема коалиција; Пропорционална застапеност; Автономија на сегментите; Афирмација на религиските особености; Право на вето	Вку = 5	Компетитивна религиски едуцирана елита; Републиканско уредување; Исламска економија;	Вку = 3
Египет 	Владеење на право; Претставничка власт; Ограничена и поделена власт	Вку = 3	Пропорционална застапеност; Автономија на сегментите; Афирмација на религиските особености;	Вку = 3	Конституционализација на религиски текстови; Компетитивна религиски едуцирана елита; Републиканско уредување; Шеријатски оквир на човековите права	Вку = 4
Тунис 	Владеење на право; Претставничка власт; Ограничена и поделена власт	Вку = 3	Голема коалиција; Пропорционална застапеност; Афирмација на религиските особености	Вку = 3	Конституционализација на религиски текстови; Компетитивна религиски едуцирана елита; Републиканско уредување; Исламска економија	Вку = 4

<p>Алжир</p> 	<p>Владеење на право; Претставничка власт; Ограничена и поделена власт</p>	<p>Вку = 3</p>	<p>Пропорционална застапеност; Афирмација на религиските особености Х- не исполнува услов</p>	<p>Х</p>	<p>Конституционализација на религиски текстови; Компетитивна религиска едуцирана елита; Републиканско уредување; Исламска економија; Шеријатски оквир на човековите права</p>	<p>Вку₆ = 5</p>
<p>Број на земји БРЗ</p>	<p>БРЗ = 6</p>		<p>БРЗ = 4</p>		<p>БРЗ = 5</p>	

Согласно опусот од табелата 8, бројот на земјите (БРЗ) каде во политичкиот ислам се содржат минимум три условени вредносни карактеристики (Вку) од секој од моделите на демократија е следен:

Либерална демократија

БРЗ = 6

Во сите шест земји кои ги анализиравме политичкиот ислам препознава барем три вредносни карактеристики на либералната демократија од аксиолошки или праксеолошки дискурс, независно дали целосно или делумно. Па така имаме: а) Во Турција – владеење на правото, репрезентативна власт, ограничена и поделена власт и либералистичка економија: *Вку = 4*; б) Во Иран – владеење на правото, претставничка власт, ограничена и поделена власт, *Вку = 3*; в) Во Либан - претставничка власт, ограничена и поделена власт, владеење на правото: *Вку = 3*; г) Во Египет - претставничка власт, ограничена и поделена власт, владеење на правото *Вку = 3*; д) Во Тунис - претставничка власт, ограничена и поделена власт, владеење на правото *Вку = 3*; е) Во Алжир - претставничка власт, ограничена и поделена власт, владеење на правото *Вку = 3*.

Консоцијална демократија

БРЗ = 4

Во четири земји кои ги анализиравме во политичкиот ислам за таа земја се содржат барем три вредносни карактеристики на консоцијалната демократија од аксиолошки или праксеолошки дискурс, независно дали целосно или делумно. Оттука, резултатите поединечно по земја се следни: а) Во Турција – пропорционална застапеност, автономија на сегментите и афирмација на религиските особености, *Вку = 3*; б) Иран – не ги исполнува условите од минимум три карактеристики; в) Во Либан – голема коалиција, пропорционална застапеност, автономија на сегментите, афирмација на религиските особености и право на вето: *Вку = 5*; г) Во Египет - пропорционална

застапеност, автономија на сегментите и афирмација на религиските особености $V_{ку} = 3$; д) Во Тунис - голема коалиција, пропорционална застапеност, афирмација на религиските особености $V_{ку} = 3$; г) Алжир не ги исполнува условите.

Шеријатократска демократија

$$БРЗ = 5$$

Во пет земји кои ги анализиравме во исламските политички субјекти се содржат барем три вредносни карактеристики на шеријатократската демократија од аксиолошки или праксеолошки дискурс, по следниве параметри: а) Турција – не ги исполнува условите; б) Во Иран – конституционализација на религиски текстови, компететивност на религиски едуцираната елита, републиканско уредување, исламска економија и шеријатски оквир на човековите права, $V_{ку} = 5$; в) Во Либан - компететивност на религиски едуцираната елита, републиканско уредување и исламска економија, $V_{ку} = 3$; г) Во Египет - конституционализација на религиски текстови, компететивност на религиски едуцираната елита, републиканско уредување и шеријатски оквир на човековите права, $V_{ку} = 4$; д) Во Тунис - конституционализација на религиски текстови, компететивност на религиски едуцираната елита, републиканско уредување, исламска економија, $V_{ку} = 4$; е) Во Алжир - конституционализација на религиски текстови, компететивност на религиски едуцираната елита, републиканско уредување, исламска економија и шеријатски оквир на човековите права, $V_{ку} = 5$.

* *Индексирање и рангирање на конгруенцијата помеѓу политичкиот ислам и моделите на демократија (Ик) и (Рк).* Откако имаме податоци за сите неопходни параметри сега ќе пристапиме кон индексирање на конгруентноста (Ик) на секој модел поединечно, а следствено врз така добиениот коефициент ќе извршиме и рангирање (Рк).

Либерална демократија

$$(Пвм) -2 + (Ао) 8 + (Пд) 6 + (БРЗ) 6 = (Ик) 18$$

Консоцијална демократија

$$(Пвм) 0 + (Ао) 13 + (Пд) 10 + (БРЗ) 4 = (Ик) 27$$

Шеријатократска демократија

$$(Пвм) +2 + (Ао) 14 + (Пд) 8 + (БРЗ) 5 = (Ик) 29$$

Гледаме дека највисок индекс на конгруенција со политичкиот ислам има моделот шеријатократската демократија, но она што е впечатливо е податокот дека консоцијалната демократија котира многу блиску со разлика од само два поени (2) во корист на првата. Уште повпечатливо е што либералната демократија заостанува далеку зад првите модели, иако содржи највисок број на земји (БРЗ) каде што политичкиот ислам поседува некои нејзини карактеристични ориентации. Во овој случај пресудна улога имаат вредносните компоненти на секој модел на демократија и нивната корелација со аксиолошката и праксеолошката димензија на опусот на политичкиот ислам. Така коефициентот на аксиолошката ориентација (A_0) на шеријатократската демократија е највисок со 14 поени, на консоцијалната 13, а на либералната демократија само 8. Практиеолошката дејствување ($П\theta$) кое го оценувавме стартува со пониска вредност поради фактот што истото е променливо во зависност од земјата, политичкиот амбиент и влијанието на севкупниот број на чинители во политичкиот систем во секоја држава поединечно. Почетната вредност на моделот ($П\omega$) пак, во себе инкорпорира и аксиолошка и праксеолошка димензија од причина што истата е тесно поврзана со шеријатот, како еден од најзначајните елементи на политичкиот ислам и исламските партии. Сумирано, индексот на конгруенција на политичкиот ислам со шеријатократската демократија е 29, со консоцијалната демократија 27, а со либералната демократија 18. Табелата 9 го прикажува и соодветното рангирање.

Табела 9. Рангирање на соодносот помеѓу политичкиот ислам и моделите на демократија

Ранг (Рк)	Сооднос меѓу политички ислам и модел на демократија	Индекс на конгруенција (Ик)
1	Политички ислам и шеријатократска демократија	29
2	Политички ислам и консоцијална демократија	27
3	Политички ислам и либерална демократија	18

ЗАКЛУЧОК

Истражуваната проблематика за аксиолошката и праксеолошката димензија на политичкиот ислам и неговата (не) компатибилност со демократијата, како и акцентот на моделите на демократија отвора серија заклучни констатации кои ги дефинираат, елаборираат и дизајнираат основните и секундарните интенции на нашиот труд. На почетокот како хипотетичка рамка ги наметнавме прашањата за потребата од проучување на политичкиот ислам, неговата идеолошка спецификација, амбиентот на политичката култура во муслиманските општества, феноменологијата на исламските партии, демократскиот аксиолошки капацитет на политичкиот ислам, праксеолошката хемисфера во моделирањето на демократија во исламските општества и соодносот со моделите на демократија низ призма на аксиолошката и праксеолошката димензија на политичкиот ислам и исламските партии како субјетки во политичката арена на муслиманските општества. Таквата хипотетичка рамка, ги отвори и дополнителните прашања поврзани со генералното политичко милје на исламските партии, нивната меѓусебна дивергентност, конвергентност и тангентност низ праксеолошкото и аксиолошкото кредо, актуелните хипотези на Фукујама за „крајот а историјата“ и Хантингтон за „судирот на цивилизациите“, и секако концептот на демократијата, нејзините модели и класификации, како и зависноста на демократските модели со политичките идеологии, конкретизирано со една идеологија како политичкиот ислам која има мошне скромно истражувачко поле во нашите академски кругови.

Како иницијална тенденција и мотив што го поттикна ова истражување е самата актуелност на политичкиот ислам во современата политиколошка наука. Политичкиот ислам слободно може да констатираме дека не е ниту апстрактен, ниту далечен феномен, туку идеолошки континуум и политички субјект нераскинливо поврзан со современиот универзален политички, општествен, морален и економски интерес. Оттука го наметнавме прашањето на дуалната дилема во современата политиколошка наука поврзана со тезите на Фукујама за „крајот на историјата“ и на Хантингтон за „судирот на цивилизациите“. Како хипотетичка димензија на вака поставената рамка ги вметнавме и моделите на демократија како концепт артикулиран и елабориран последните години на минатиот век, а чиј зенит го достигна по падот на Берлинскиот ѕид, десеминацијата на либералистичките вредности и демократски модел, чии категории на широко се преиспитуваат во современиот политиколошки дискурс. Моделите на демократија оттука прават баланс и ја оспоруваат плаузибилноста на двете поставени тези. Елементарната теоретска концепција во тој правец не е дека единствен триумф издвојува либераланата демократија, ниту пак дека судирот на цивилизациите поради културолошкото кредо на исламскиот свет и недостатокот на демократичност е неизбежна.

За разлика од досегашното проучување на соодносот помеѓу исламот и демократијата кај Еспозито, Алибашиќ, Демири, Ал Џибри, Камрава и останати автори од овој дискурс, ние утврдивме три нови компоненти кон кои треба да пледира научната мисла престојниот период. Првата е дека е неопходен нов пристап во проучувањето, односно при разгледувањето на категоријата политички ислам и исламски партии

задолжително мора да се инкорпорираат и моделите на демократија. Втората елементарна контура се состои во новите димензии на издвојување и повторно синтетизирање на аксиолошкиот и праксеолошкиот дискурс на политичкиот ислам во корелацијата со неговите демократски капацитети. Третата е да се подвлече разграничување помеѓу исламот како религиски фактор во политичкиот систем, од политичкиот ислам како субјект на политиката во муслиманските општества и земји. Ваквата рамка дополнително ја потврдува и политичката култура манифестирана преку вредносните ориентации на граѓаните во повеќето муслимански земји кои ја афирмираат нивната наклонетост кон заложбите шеријатот да биде извор на правото во државата од една страна и преференциите кон демократијата како посакуван модел од друга страна.

Следствено и логички на таквите почетни инстанци се наметна прашањето за теоретска елаборација на историјата на исламот, како и изворите и основните вредности на политичкиот ислам како современа политичка идеологија. Самата појава на исламот како религија преку Пратеникот Мухамед, нераскинливо е поврзана со политиката како област од општествениот живот чии специфики, искуство и морален код се базирани во темелните принципи и норми на поведение на ова монотеистичко теолошко кредо. Етаблирањето на Мединската држава и лидерството на Пратеникот Мухамед, па следствено периодот на четирите рашидун (правоверни) калифи, преку Емевскиот и Абасидскиот калифат, расколот со шиитите, исламските династии и отоманската империја се третираат како алузија и глорификација на облик на управување за исламскиот политички ракурс. Колонијализмот од почетокот на XVIII и XIX век, експлоатацијата на муслиманските земји и народи, импутирањето на општествени и културни поведенија несвојствени за нивната пракса и искуство претставуваа иницијална каписла за зародишот на исламскиот ревивализам преку Хасан Ал Бана, Сеид Кутуб, Али Шеријати, Хасан Ал Тураби, Рухулах Хомеини и плеада исламски едуцирани протагонисти за препород на муслиманските општества преку повторно враќање на исламските корени чиешто есхатолошко учење, општествени и политички агенси можат да ја променат актуелната ситуација.

Оттука политичкиот ислам се јавува како старо-нова идеолошко-политичка димензија на политичката сцена чиешто примарни извори се Куранот, сунетот и хадисите, петте столбови на исламот. Вредносната рамка на оваа идеологија може артифициелно да се сепарира на базични вредносни концепции како што се уверувањето за Божјиот суверенитет (хакамија), инклинациите кон шеријатот како свет животен и политички обрзац, анти(не)колонијализмот, антисекуларизмот и цихадот како примарна компонента, а воедно исламскиот конституционализам на ограничување на власта, исламскиот пристап кон шеријатската рамка на човековите права и слободи, економската парадигма која вклучува забрана на камати (рибах), на нејасни договорни одредби (гхарарот), артикулацијата на бескаматната позајмица (кард хасан), приватната сопственост и социјалната редистрибуција како секундарен вредносен концепт на политичкото исламско кредо од друга страна. Дефиницијата за политичкиот ислам која ја понудивме имплицитно во себе ги содржи ваквите компоненти. Така политичкиот ислам го разбравме како политичка идеологија автохтона за муслиманското поднебје којашто своите основни вредности, погледи и

принципи за политиката ги црпи од исламските извори, притоа нудејќи пристап и решенија кон политички, општествени и економски прашања низ исламска перспектива и исламско историско искуство, а како крајна цел подразбира организирање на држава и општество согласно шеријатските прописи.

Мошне сродна димензија на исламската политичка структура претставуваше и нејзиното идеолошко расчленување, односно конкретизирање преку илустрација на гранките на политичкиот ислам. Мошне често се заборава дека и оваа идеологија како и сите останати има свои подвидови, кои често доколку го имаме предвид феноменот на „парадоксот на идеолошката блискост“, знаат да бидат акутни во нивните диферентни политички манифестации и идеолошки омнибус. Селафистичката гранка, весатиската и неохарициската се пример на сепарацијата во исламското политичко движење. Секоја гранка нуди свои примарни фокуси, како што се приоритетизирањето на асхабите и улемата кај селафиите, диферентно и адаптабилно разбирање на исламот, пропратено со национализам кај умерено – неотрадиционалистите (весатиите) и псевдоихадиизмот и фигурата на крстоносно-јудеистички непријател кај милитантно екстремистичката псевдоихадистичка гранка. Сите овие гранки не се јавуваат во чист облик, меѓутоа ние извршивме пластична сепарација со цел да ги доловиме круцијалните контури во политичкото милје кои можат да бидат предмет на проучување и идентификација при соочувањето и анализата на нивната полчка пролиферација.

Наредното прашање, откако ги дефиниравме феномените политички ислам, неговите гранки, односно појавни облици и откако извршивме дистинкција на исламот како фактор во системот од политичкиот ислам, методолошки и содржински логички се наметна потребата да ги специфицираме исламските политички партии. Нивната појава и развој бележат неколку фази кои го вклучуваат колонијалистичкиот период, ерата на постколонијалистичко дејствување во рамки на автократски режими во муслиманскиот свет, па следствено падот на социјалистичките и комунистичките режими во исламското соседство и нападите од 11 септември 2001 година. Врз основа на теоретските елаборации на Есен Кирдиш, Марина Отавеј и Марван Муашер понудивме дефиниција за исламските партии кои содржат минимум неопходни карактеристики за една партиска организација во современиот муслимански свет да може да биде оквалификувана како исламска. Така, потенциравме дека исламските политички партии се политички организации генерално застапени во муслиманските општества, чијашто примарна цел е етаблирање исламски (шеријатски) принципи и норми во државата и општеството и/или се повикуваат на истите во легитимизацијата на своето делување и политичка платформа, а коишто ги признаваат и прифаќаат компететивните правила на изборниот процес со цел нивно доаѓање на власт или вршење политичко влијание врз истата.

Аналогно, елабориравме неколку класификации според воопштениот и специфичниот пристап на оваа проблематика. Така видовме дека исламските партии можат да бидат и системски и антисистемски зависно од преференциите на уставниот и политичкиот поредок во кој делуваат. Меѓу другото групирањето на Синно и Ханани како централизирани, сервисно ориентирани и мрежни става акцент на нивната организациона структура и поставеност, а типологијата на Раца Салем врз основа на

класификациите на Гунтер и Дајмонт идентификува исламистички и културно повлијаени исламски партии што во својата есенција експлицитно ја има идеолошката димензија во својот фокус. Исто така видовме дека исламските партии освен во поедини земји како Турција, Алжир, Тунис, Египет имаат скромни изборни резултати. Но забележителна е нивната екстензија во националните парламенти по 2000 - тите години, односно новиот милениум. Глобализацијата и модернизацијата како импакт кој го наметнавме како почетна основа ја демонстрира таквата издржливост. Затоа овие примери беа доволен импулс да го отвориме прашањето на генералните содржини на партиските платформи.

Серија компоненти кои се типични како Палестинското прашање, улогата на шеријатот, цихадот, исламското банкарство, исламската солидарност, исламскиот морал и исламската демократија се доминантни одредници во политичкиот наратив на партиите од исламистичка провиниенција. Сепак импозантен е податокот дека овие прашања сè повеќе добиваат секундарен карактер, односно опаѓа нивната застапеност во партиските документи, а се актуелизираат прашањата како човекови права, демократија, благосостојба и странски инвестиции. Тоа не значи дека првите компоненти се занемарени и надминати од политичката реторика и идеолошка ориентација, туку дека праксеолошкиот дискурс наметнува артикулација на прашања од трансрелигиски и транснационален карактер кои ги засегаат мнозинството жители во исламскиот свет во една глобализирана епоха.

Аксиолошката димензија на деморкатските компоненти на политичкиот ислам и исламските партии претставуваше следна рамка на проучување имајќи ја предвид кохерентноста на терминолошкото, идеолошкото и политичкото емпириско искуство на политичкиот ислам и исламските партии. Во четвртата глава видовме дека политичкиот ислам не само што не е спротивен на современите компоненти на демократско структурирање низ етичка и функционална природа туку дека поседува автохтони вредносни ориентации кои пледираат кон демократските стандарди и начела. Во таа смисла поради методолошката и академската коректност извршивме двоен аспект на детерминација на одноското прашање, односно ги согледавме афирмативните и опозитните елементи на деморкатијата според конструкција на Хејвуд и Хелд. Претходно меѓу другото видовме дека идејата за демократија од нејзиното исконско и архетипско поимање доживува метаморфози и различни, првенствено либералистички, разбирања, трансформации и адаптации. Исламското идеолошко кредо претставува акумулиран квантум на неколку постулати, изникнати во ерата на Пратеникот Мухамед кои низ принципот на реинтерпретација (иџтихад) и аналогија (кијас), како и современа адаптација наоѓаат своја есенцијална база како елементарна претпоставка за аксиолошката демократска детерминираност на политичкиот ислам. Принципот на договарање (шура), консензус (иџма), обигаторноста кон јавно добро (маслаха) се почетните инстанци низ кои проникнува демократската апологија на исламските вредносни елементи. Концепцијата на власта во политичкиот ислам, односно нејзината мултидимензионалност и разноликост во политичката историја укажува на непостоење специфичен облик на исламска држава за политичкиот ислам. Сепак забележително е за исламските политички субјекти нивна

инклинација кон исламскиот републиканизам како структура и најадекватна организација на политичкиот живот во современите општества.

Подлабокото истражување на вредносната ориентација на политичкиот ислам, упатува на сугестиите дека лојалноста кон власта (беса), како и нејзиниот легитимитет (ихтилаф) подразбира нужно почитување на исламските прописи и принципи, преку кои истата добива ограничување, а граѓаните заштита од произволноста и арбитерноста на неправедните владетели. Аналогно на тоа, сосема е оправдана апологијата за политичка опозиција (муарадах) и плурализам (тадудија) како во исламскиот политички спектар, така и во исламското општество во целина, особено преку принципите на императив кон добро и одвраќање од зло (хисбах) и оправданоста во несогласувањето (ихтилаф). Особено внимание покрај таквите премиси, заслужува и односот кон немуслиманите (кафирите) во исламските земји. Политичкиот ислам тука водејќи се од неговите примарни и секундарни извори наметнува обврска за нивна заштита, право на религиска автономија во управувањето со прашања за кои нивната религија има диферентна позиција од исламот, односно она што некои теоретичари го наведуваат како функционално културна автономија. Видовме дека толеранцијата е вредносна компонента во аксиолошка смисла и покрај негативното искуство во дел од земјите во современата историја.

Негативните компоненти на демократијата се прашање на дилема околу нивниот опсег, примена, употреба, конститутивно и легислативна кодификација итн. Сепак прашањата за санкциите во случај на раздор и неслога (фитнах), бласфемија (себулах), апостаза (ридах) и ригидните казни за преминувањето на „границите кои Аллах ги воспоставил“ (худуд) се третираат како опозитни елементи на демократските начела. Ние тука би ја следеле линијата на теоретичарите кои тврдат дека истите се во својата есенција заштитни клаузули за државата и општеството имајќи го предвид историскиот контекст на нивната прокламација, односно категорија која ја поседуваат сите антички, средновековни, па и современи државни системи.

Праксеолошкото моделирање на демократијата произлезе од самите тези, наслов, цели и методологија на оваа докторска дисертација. Во односната глава ги разгледавме некои држави кои беа сведоци на „арапската пролет“ (Египет, Тунис, Алжир, Либан), но и неарапски муслимански држави кадешто истата имаше извесен ефект (Турција и Иран). Критериумите за таквата селекција беа повеќекратни, изразни низ неколку карактеристики како, регионалниот паритет (магреб, машрек, Мала Азија, Персија), диферентните уставно-политички системи (како Турција и Иран), сличностите во авторитарното минато (како Алжир, Тунис и Египет), етничката, интер и интра религиозната хетерогеност (како случајот со Либан), статусот во западната политичка хемисфера, како изразени партнери, антагонисти или соседи. Конечно, од анализата беа изземени државите во кои сè уште се води граѓанска војна и не е извесен епилогот од таквите судири (Сирија, Либија, Ирак итн).

Турција и Иран се диферентни уставно политички системи. Првата преставува класичен импут на либералистичките и секуларистички тенденции на западниот свет во муслиманските општества. Укинувањето на калифатот, султанатот, прохибицијата на религиската практика и подведувањето под националистичка димензија на целиот систем под Мустафа Кемал Ататурк го остави како сива зона прашањето на

исламскиот умет, односно политичката организација. Но воедно поради таквите тенденции усепа да се изникне современ исламски ревивализам преку партиите на Мендерес, Ербакан и Ердоган (Рефах и АКП). Како типични претставници на политичкиот ислам овие партии најдобро го искусија турскиот милитантен секуларизам и кемализам. Доаѓањето на власт на Реџеп Таип Ердоган и АКП наметна нови предизвици, особено по заздувањето на војската, афирмација на исламската политичка реторика, поддршката на меѓународните исламски субјекти како муслиманското братство итн. Од друга страна состојбите со човековите права и слободи, затворањето на медиумите и апсењето на дел од политичката опозиција сериозно ја отворија дилемата за корелацијата на АКП помеѓу исламскиот ревивализам или авторитаризам.

Иранскиот случај е спротивен во основа и есенција, но има слични тенденции. Вестернистичкиот и секуларистичко либералистички режим на шахот Пахлави, кој воедно беше карактеризиран со силна репресија, сиромаштија и народно незадоволство беше соборен од страна на ајатолахот Хомеини кој успеа да ги интегрира сите останати политички идеологии и движења во своето делување. Етаблирањето на исламската република покажа дека истата не е имуна на авторитаризам, имајќи ја предвид пресметката што ајатолахот ја изврши со исламските неистомисленици како Али Шеријати, Базарган и Таликани. Победата на последните избори на Рохани сепак влева оптимизам за понатамошна демократизација на системот, но останува констатацијата дека единствен услов за влез на партиски субјекти во изборната компететенција, е нивното исламско кредо. Слично секуларизмот и покрај уставните измени предложени од власта на Ердоган продолжува да биде носечки столб на турското општество иако видливи и екстензивни се исламските инкарнации.

Тунис и Алжир покрај географската блискост во Магребот имаат луциден исламски политички субјект во своето политичко минато, односно сегашност, но и мошне слично искуство со автократските режими кои вршеа репресија не само врз исламските субјекти, туку и кон севкупното политичко и општествено опонирање на нивните политички и безбедносни инсталации. Тунис е земјата на зародишот на „Арапската пролет“, односно револуцијата Јасмин. Таа беше резултат на акумулираното незадоволство на политиките и социо-економските услови во земјата под власта на Хабиб Бургиба и Бен Али. Конструктивната и значајната контрибуција на партијата Ен Нахда и лидерот Рашид Гануши често се зема како позитивен пример на демократските капацитети на политичкиот ислам во постреволуционерните збиднувања. Ен Нахда успеа да конституционализира дел од исламските норми и вредности во самиот систем, од друга страна гарантирајќи го демократскиот капацитет и човековите права и слободи во земјата. Нивната преговарачка способност со секуларната опозиција, како и коалицискиот капацитет (и покрај подоцнежната оставка) ја афирмира инстанцата што широко се разгледува во демократските искуства кај муслиманските држави. Во Алжир пак политичкиот ислам доживеа поинаков епилог. Авторитарното кредо на Хуари Бумедиен и Чадли Бенцедид, проследено со континуирана репресија кон обидите за исламска пролиферација, често пати земјаќи си го приматот за вулгаризација на исламскиот наратив во политички цели, доведе до појава на Фронотот на исламскиот спас (ФИС). Неговата силна поддршка за време на

првиот круг на парламентарните избори и очигледната победа, придонесе милитантните секуларисти од војската да ја преземат власта, а новиот претседател Бунтефика да го суспендира секој обид за понатамошна демократизација. Лошото искуство на ФИС често пати во исламски ракурс се зема како апологија во решителноста и заложбите за пресметка со секуларистите или барем милитантниот секуларизам изразен низ милитаристичките структури, а помогнат од западните сојузници.

Земјите од Машрекот, Египет и Либан се различни по својата природа, политички систем и позиција на политичкиот ислам во истата. Либан е конфесионално и мултирелигиско општество во кое се вкрстуваат две главни религии (христијанството и исламот) и две религиски деноминации (сунизмот и шиизмот). Уставните контури, уставните повелби и традиција, како и политичкиот систем внатре во својата структура овој режим го класификува како консоцијална демократија. И покрај негативното искуство со воениот конфликт сепак генералниот заклучок е дека политичкиот ислам во лицето на Хезболах успешно функционира во дадениот поредок и ни малку не ја загрозува неговата егзистенција. Прераспределбата на местата во либанскиот парламент само беше рефлексивна на демографските промени во корист на муслиманите. Хезболах и лидерот Насралах предлагаат кандидат за претседател на асамблеата, но и решително се спротиставуваат на израелските провокации и дејствувања во јужниот дел на земјата. Покрај другото Хезболах не само што на изборите коалицира со нешиитски, туку и со немуслимански субјекти, по нивната генерална одлука да влезат во изборната компетенција и да ги афирмираат партиските заложби и визии за изградба на мултикофесионалниот Либан.

Ситуацијата со Египет меѓутоа не ветува многу поволности за развој на демократијата во државата. Политичкиот ислам претставен преку Муслиманското братство и неговите партиски експозитури како Партијата на правдата и развојот доживеа значителни трансформации. Од крајно изолирана, до општествено активна, преку политички афилијации и натпреварувања со привремени конфронтации со режимите на Насер, Садат и Муарак успеа општествено и политички да се анимираат во својата ориентација за исламски прокламации на египетското општество. Она што е особено карактеристично за Муслиманското братство во нивниот обид за исламска конституционализација и демократска изградба е нивната сличност со туниската Ен Нахда, како во процесот на артикулација на политичките барања по арапската пролет, така и при дизајнирање на новиот уставен дизајн. Победата на изборите на кандидатот на Муслиманското братство Мухамед Морси овозможи изработка на нов устав кој слично на тунискиот го вклучува шеријатот како домен на извор на законодавството, но и ги потенцира религиските автономии на коптите, рефлектирани во меродавниот религиски закон при утврдување на нивниот персонален статус и семејни односи. Токму ваквите исламски позиции беа аларм за милитантниот секуларизам поддржан од западните сили да го суспендира новиот демократски устав и демократски избраниот претседател и преку генералот Фатах ал Сиси да го реставрира авторитаризмот и да ги вклучи во погон целокупниот државен апарат не само кон политичка забрана, туку и кон физичка елиминација на исламската опозиција и Муслиманското братство.

Последниот аспект на нашиов труд преставува нов ракурс во научната проблематика. Поаѓајќи од една од елементарните тези дека јасна е компатибилноста помеѓу политичкиот ислам и демократијата, особено низ аксиолошка ориентација, а уште повеќе како резултат на инкрементализмот детерминиран од условите и карактеристиките на даденото подрачје и севкупниот политички амбиент ја изложивме проблематиката на неговата корелација со моделите на демократија. Истите ги разбравме како рамка, односно облик во кој се остваруваат или отелотворуваат една или повеќе есенцијални вредносни компоненти, кои се типични за даденото подрачје или се плод на цивилизациска еволуција, влијание од екстерни историски или современи фактори, како и можности за реализација на заедницата и индивидуите во дадена општествена и политичка реалност. Откако лаконски ги предочивме сите модели кои провејуваат во современиов научен дискурс, се осврнавме на систематизација на три генерални прототипа. Критериумите за таквата селекција се повеќекратни меѓу кои се вбројуваат нивната поткатегоризација како облик на еден или друг модел, нивната теоретска или емпириска далечност со земјите од исламскиот свет, оксиморонизмот во нивната компонента, како и историската или утописката димензија на нивната есенција. Оттука ние ги разгледувавме само либералната демократија како современ „посакуван облик“ на западниот свет, како и според првичните тези на Фукујама, со нивната протективна и развојна компонента, како и вредностите на претставничка власт, ограничена и поделена власт, владеење на правото, но и димензијата што најчесто е експонирана во исламскиот свет – секуларизмот. Понатаму се осврнавме на моделот на консоцијална демократија како облик етаблиран од Липхард за консензуални решенија во поделените општества, но како модел чии компоненти како голема коалиција, право на вето, пропорционална застапеност и автономија на сегментите играат влијателна улога при формулирањето на спецификите на исламската политичка идеологија, особено во пристапот кон немуслиманите, што често вестернизираната тривијалност го нагласува како предизвик и недотаток при акцентирањето на исламските вредности во уставниот и политичкиот систем. И конечно последниот модел е религиската теодемократија, односно модел чии теоретски димензии се јавија во мормонското движење во XIX век, но преродба доживеаа со обидите за етаблирање исламска демократија, односно шеријатократска демократија како специфичен облик за муслиманското поднебје. Вредносните контури како суперматрија на религиските текстови, компететивноста на религиски едуцираната елита и партиципацијата на граѓаните во изборните компетенции, преку преферираното републиканско уредување ја даваат димензијата на овој пионерски модел на демократија, зачат во емпиријата за етаблирањето на исламски републики.

Секој од моделите на демократија со некои од своите вредносни постулати наоѓа допирни точки на аксиолошко и/или праксеолошко ниво со политичкиот ислам и неговите носители и претставници во партискиот спектар. Теоретската елаборација на нивниот сооднос ја поткрепивме и со квантитативна анализа, креирајќи индекс на конгруенцијата на политичкиот ислам со секој од моделите на демократија поединечно. Идеите на ограничена власт, владеење на правото се меродавни како вредносна матрица за исламските партии, но тоа не е случај за секуларизмот или либералистичката економија како детерминантна специфика за либералната

демократија. Од друга страна автономијата на сегментите, коалициониот капацитет, акцентирањето на религиозните особености, па дури и правото на вето се релевантни критериуми за политичкиот ислам кои ја прават плаузибилна тезата за неговата издржливост и функционалност во консоцијална демократија. Теоретскиот пристап и индексот на конгруенција ни покажа дека моделот на религиска теодемократија, односно шеријатократската демократија се најиздржани и низ аксеолошки и праксеолошки дискурс. Конституционализацијата на шеријатот, религиозни едучираната компететивна елита, републиканското уредување, но и вредности како исламската економија и шеријатскиот оквир на човековите права и слободи го прават овој модел типичен вредносен идеал за политичкиот ислам и исламските субјекти.

Но не треба да се испушта фактот дека праксеологијата е значајна индикација, поставена како една од главните одредници и варијабли структурирана во овој труд. Пропратена со аксиолошкиот дискурс, севкупниот сооднос на политичкиот ислам кон демократијата и конкретизирано со секој модел на демократија не може да биде вивисекциски сепариран и подведен под универзален код на пожелен облик на демократско уредување. Впрочем и блискоста помеѓу самите индекси на конгруенција помеѓу шеријатократската и консоцијалната демократија најдобро го илустрираат тоа. Останува предизвик за научната јавност во државава и експертите кои се занимаваат со оваа проблематика да ја испитаат и можноста за редефинирање на самите модели кои ги илустриравме тука, а кои би добиле релевантна димензија за политичкиот ислам, но и за останатите чинители во муслиманските општества со цел нивна понатамошна демократизација, проследена со манифестација на вредностите на исламската религија, аналогно на политичките ориентации на огромен дел од популацијата во исламските општества.



ПРИЛОЗИ

APPENDIX

Прилог 1.



Листа на стожерните и актуелни исламски партии во
Турција, Иран, Либан, Египет, Тунис и Алжир

Држава	Исламска партија	Симбол	Официјален веб портал
<p>Турција</p> 	<p>Партија на правдата и развојот</p> <p>Adalet ve Kalkınma Partisi (АКР)</p>	 <p>AK PARTİ</p>	<p>http://www.akparti.org.tr/en</p>
<p>Иран</p> 	<p>Партија за умереност и развој</p> <p>Hezb-e E'tedāl va Towse'eh</p>	 <p>۱۳۷۸ ۱۹۹۹ حزب اعتدال و توسعه Moderation and Development Party</p>	<p>Нема</p>
<p>Либан</p> 	<p>Партија на Аллах (Хезболлах)</p> <p>Ḥizbu 'llāh</p>		<p>https://www.moqawama.org/</p>
<p>Египет</p> 	<p>Муслиманско братство</p> <p>Gammā'at al-ikhwan al-muslimīn</p>		<p>https://www.ikhwanonline.com/</p>
<p>Тунис</p> 	<p>Движењето на препородот (Ен Нахда)</p> <p>Hizbu Ḥarakatu n-Nahḍah</p>	 <p>حزب النهضة تنظيمنا فيلسفة . فاعل . فيلسفة</p>	<p>http://www.ennahdha.tn/</p>

<p>Алжир</p> 	<p>Исламско движењето на препородот (Ен Нахда ал Исламија) Harakat An-Nahḍa Al-Islāmiyya</p>		<p>Нема</p>
--	--	--	-------------

Прилог 2.

Ранг на исламскиот конститутивен индекс во Турција, Иран, Либан, Египет, Тунис и Алжир од вкупно 56 муслимански земји⁸³⁶

Ранг	Држава	Сумарен исламски конституционен индекс
1	Иран 	26
10	Алжир 	9
13	Египет 	8
24	Тунис 	5
43	Либан 	0
53	Турција 	0

* Извор: Dawood I. Ahmed & Moamen Gouda. "Measuring Constitutional Islamization: The Islamic Constitutional Index. *FINAL MACRO*. 2014. Методологијата е заснована на седум параметри кои вклучуваат одреден број карактеристики од кои позначајни се: а) Генерални одредници (Дали уставот повикува на шеријатот како извор на законодавство, дали преамбулата има исламски идиоми, дали има исламски календар или референци за цихад; дали шефот на државата мора да биде муслиман; дали владеењето е ограничено на исламски домен: б) Права (Дали човековите права и слободи се во шеријатски оквир); в) Егзекутива (Дали шефот на државата треба да има исламско познавање, дали шефот на државата има и религиски должности; г) Легислатива (Дали шеријатот е извор на право, кој е степенот на суперматија на исламскиот закон); д) Правосудство (Дали има експлицитна одредба судиите да го применуваат шеријатот, дали уставниот суд може да ревидира закони спротивни на шеријатот); е) Економија (дали е предвидено банкарско работење според исламски норми, дали уставот ја забранува каматата); е) Други прашања (дали се предвидени шеријатски казни како камшикување или ампутација, дали уставот ѝ налага на владата да се грижи за исламска едукација). За секое потврдно прашање се добива 1 поен, а за негативно 0 поени. Види повеќе за методологијата и целосната ранг листа на исламскиот конститутивен индекс на следниов линк:

<http://comparativeconstitutionsproject.org/wp-content/uploads/Dawood.FINALMACRO-12.pdf>

БИБЛИОГРАФИЈА

1. "Can Islam, Democracy and Modernization Co-Exist?" *Africa Report*, September-October 1990
2. Abbas, Syed Raheem and Asim, Muhammad. "What is Theocratic Democracy: a Case Study of Iranian Political System" In *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. Vol. 8. No. 3. 2015
3. Abdel-Khalek, Gouda and Al Sayyid, Mustapha K.. "Egypt: development, liberalization and the persistence of autocracy" In *Democracy in the Arab World: Explaining the deficit*. Edited by Ibrahim Eldawi and Samir Makdisi. New York: Routledge. 2011
4. Abdullah, Muhammad and Nadvi, Muhammad Junaid. "Understanding the Principles of Islamic World-View" In *The Dialogue*. Vol. VI No. 3. 2011
5. Abdullah, Nadžih Ibrahim i eš-Šerif, Ali Muhammed Ali. "Zabrana ekstremizma u vjeri" u *Savremne muslimanske dileme: Pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, ekstremizam, terorizam*. Pired. Ahmed Alibašić i Muhamed Jusić. Izdanje 3. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2015
6. Abed al-Jabri, Mohammed. *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*. New York: I.B. Tauris Publishers, 2009
7. Abrahamian, Ervand. *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press. 2008
8. Abu Rumman, Mohammad. *I Am a Salafi: A Study of the Actual and Imagined Identities of Salafis*. Amman: Friedrich Ebert Stiftung. 2014
9. Abukhalil, As'ad. "Republic of Lebanon" In *World Encyclopedia of Political systems and parties*. Fourth Edition. Edited by Neil Schlager and Jayne Wisblat. New York: Facts on File Library. 2006
10. Adagbabiri, Moses M. and Chuks, Okolie Ugo. "Democratic Typology: A Practical Guide" In *International Journal of Humanities and Social Science*. Vol. 5. No. 12. New York. 2015
11. Addi, Lahouari. "Political Islam and Democracy: the case of Algeria" In *Democracy's Victory and Crisis*. New York: Cambridge University Press. 1997
12. Ahmad, Feroz "Republic of Turkey" In *World Encyclopedia of Political systems and parties*. Fourth Edition. Edited by Neil Schlager and Jayne Wisblat. New York: Facts on File Library. 2006
13. Ahmed, Dawood and Ginsburg, Tom. "Constitutional Islamization and Human Rights: The Surprising Origin and Spread of Islamic Supremacy in Constitutions" In *Virginia Journal of International Law*. Public Law Working Paper. No. 477. 2014
14. Ahmed, Dawood I. & Gouda, Moamen. "Measuring Constitutional Islamization: The Islamic Constitutional Index. FINAL MACRO. 2014
15. Akgunduz, Ahmed. *Introduction to Islamic Law: Islamic Law in Theory and Practice*. Rotterdam: IUR Press. 2010

16. Akhavi, Sharough. *Religion and Politics on Contemporary Iran*. Albany: SUNY Press, 1980
17. Al Arian, Abdullah. "Islamist Movements and the Arab Spring" In *Beyond the Arab Spring: The Evolving Ruling Bargain in the Middle East*. Edited by Mehran Kamrava. Oxford: Oxford University Press, 2014
18. Al Turabi, Hasan. "Islam, Democracy, the State, and the West: A Round Table with dr. Hasan Turabi" In *The World and Islam Studies Enterprise*. Edited by A. Lowrie. Tampa, 1993
19. Alaedini, Pooya *et all.*. "Islamic Republic of Iran" In *World Encyclopedia of Political systems and parties*. Fourth Edition. Edited by Neil Schlager and Jayne Wisblat. New York: Facts on File Library. 2006
20. Al-Alwani, Taha Jabir. *The Ethics of Disagreement in Islam*. Translated by Abdul Wahid Hamid. Herndon VA: The International Institute of Islamic Thought. 1994
21. Al-Hibri, Azziah Y.. "Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy" In *Case Western Reserve Journal of International Law*. Vol. 24. Issue 1. 1992
22. Ali Saleem, Raja M.. "Identifying Islamist Political Parties Using Gunther and Diamond's Typology" In *SAGE Open Journal*. London: Sage Publication. 2014
23. Ali, Muhamad. "Nationalism and Islam: Perspective of Egyptian and Syrian Muslim Intellectuals" In *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. Vol. 4. No. 1, Jakarta. 2014
24. Alibašić, Ahmed. "Militantni ekstremisti: Haridžije našeg doba" u *Savremne muslimanske dileme: Pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, ekstremizam, terorizam*. Pired. Ahmed Alibašić i Muhamed Jusić. Izdanje 3. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2015
25. Alibašić, Ahmed. "Mjesto za druge u Islamu" U *Savremne muslimanske dileme: Pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, ekstremizam, terorizam*. Pired. Ahmed Alibašić i Muhamed Jusić. Izdanje 3. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2015
26. Alibasić, Ahmed. "Modeli uređenja odnosa između države i vjerskih zajednica u Evropi i SAD i njihove konsekvence" U *Znakovima Vremena*. Br. 9-10. Sarajevo. 2011
27. Alibašić, Ahmed. "Political Opposition in Contemporary Islamic Political Thought in Arab World" Thesis submitted to the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), June 1999
28. Almond, Gabriel A. and Verba, Sidney. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nation*. Princeton: Princeton University Press, 1963
29. Al-Rahim, Muddathir 'Abd. *Ljudska prava u islamskoj tradiciji*. Prijevod: Elmina Mušinić. Sarajevo: El-Kalem – Izdavački centar Rijasete Islamske zajednice u BiH i Centar za napredne studije. 2013
30. Alwosabi, Mohamed. *The Prohibition of Gharar*. University of Bahrain, Papers. 2011
http://staff.uob.edu.bh/files/620922311_files/Prohibition-of-Gharar.pdf

31. An-Na'im, Abdullahi. *Human Rights and Rise of Political Islam*. ABC, Religion and Ethics, 5 November 2010 <http://www.abc.net.au/religion/articles/2010/11/05/3058143.htm>
32. Apavaloaei, Matei A.. "An Outline of a Praxeological Theory of Politics" in *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, Vol. 18, No. 2. Vienna, 2008.
33. Arab Human Development Report (AHDR) 2004. *Towards Freedom in the Arab World*. New York: United Nations Development Programme, Regional Bureau for Arab States, 2005
34. Ariton – Gelan, Cristina. "Axiological Perspectives of Islamic Religious and Political Thought" In *Lumen Journals: Philosophy and Humanistic Sciences*. Vol. III Issue 1. 2015
35. Arjomand, Said Amir. "Revolution and Constitution in the Arab World" In *Beyond the Arab Spring: The Evolving Ruling Bargain in the Middle East*. Edited by Mehran Kamrava. Oxford: Oxford University Press, 2014
36. Armstrong, Karen. *Islam: Kratka Povijest*. Prev. Nikola Škorić. Zagreb: Alfa D.D., 2008
37. Asad, Muhhamad. *The Principles of State and Government in Islam*. Oakland: University of California Press, 1961
38. Bahlul, Raja. "Islamic Perspectives on Constitutionalism" In *Jura Gentium: Centre of Philosophy of International Law and Global Politics*. April 2005. <http://www.juragentium.org/topics/islam/law/en/bahlul.htm>
39. Ball, Terence and Dagger, Richard. *Political Ideologies and the Democratic Ideal*. New York: Pearson. 2009
40. Bashir, Abdel – Hameed M.. "Property Rights in Islam". Proceeding of the *Third Harvard University Forum on Islamic Finance: Local Challenges, Global Opportunities*. Masachusetts, Harvard University: Centre for Middle Eastern Studies. 1999
41. Bassil, Youssef. "Syrian Hegemony over Lebanon after the Lebanese Civil War" In *Journal of Science*. Vol. 2. No. 2. 2012
42. BBC News. *Egyptian Constitution "approved" in referendum*. 23 December 2012 <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-20829911>
43. BBC News. *Shia Cleric Moqtada Sadr's bloc wins Iraqi Elections*. 19 May 2018. <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-44178771>
44. Bell, Daniel. *The End of Ideology*. New York: Free Press, 1967
45. Benard, Cheryl. *Civil Democratic Islam, Partners, Resources and Strategies*. Pittsburg: RAND Corporation. 2003
46. Bishku, Michael B. "Kemal Ataturk and Habib Bourguiba: Brothers form Different Mothers" In *Kurdish Issues: Essayes in Honor of Robert W. Olson*. Costa Mesa: CA-Mazda Publications. 2016
47. Bobio, Noberto. *Left and Right: The Significance of a Political Distinction*. Translated by Allan Cameron. Chicago: University Press of Chicago, 1999

48. Bowering, Gerhard. "Quran" In *Islamic Political Thought: An Introduction*. Edited by Gerhard Bowering. Princeton: Princeton University Press. 2015
49. Bowering, Gerhard. *Islamic Political Thought: An Introduction*. Edited by Gerhard Bowering (Introduction). Princeton: Princeton University Press. 2015
50. Brachman, Jarret M. *Global Jihadism: Theory and practice*. London: Routledge. 2009
51. Bunglawala, Inayat. "Reconciling Islamic Values and Democracy" in *The Guardian*, 24 August 2010 <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2010/aug/24/reconciling-islamic-values-democracy>
52. *Cairo Declaration on Human Rights in Islam*. Organization on Islamic Conference, 5 August 1990
http://www.bahaistudies.net/neurelitism/library/Cairo_Declaration_on_Human_Rights_in_Islam.pdf
53. Capoccia, Giovanni. "Anty-sistem Parties: A Conceptual Reassessment" In *Journal of Theoretical Politics*. London: Sage Publication, 2002
54. Center for Muslim - Jewish Engagement. *Partial Translation of Sunan Abu Dawud, Book 38*. University of Southern Carolina. May 2006. <http://cmje.usc.edu/religious-texts/hadith/abudawud/038-sat.php#038.4349>
55. Central Intelligence Agency. "Middle East: Lebanon" In *The World Factbook*. Last edited March 2017 <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le.html>
56. Central Intelligence Agency. *Contemporary distribution of Lebanon's main religious group*. Retrieved 15 December 2013. <https://www.loc.gov/item/91684898>
57. Cetin, Ozan Ahmet et al. *Turkey's Constitutional Reform: A Review of Constitutional History, Current Parliamentary System and Proposed Presidential System*. London: TRT World. 2017
58. Choudhury, Masudul Alam and Abdul Malik, Uzir. *The Foundations of Islamic Political Economy*. London: The Macmillan Press LTD. 1992
59. Christopher, Alexander. *Tunisia: Stability and Reform in the Modern Maghreb*. New York: Routledge. 2010
60. Constitution of the Islamic Republic of Iran, 1979,
<http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ir/ir001en.pdf>
61. Constitution of the Republic of Turkey, 1982, Preamble
https://global.tbmm.gov.tr/docs/constitution_en.pdf
62. Constitution Society: Khilafah Al – ‘Alam – al – Islami, *Full text of the Medina Charter*.
<http://www.constitution.org/cons/medina/macharter.htm>

63. Council of Europe: Human Rights education, intercultural education, sources. *Compass: Manual for Human Rights Education with Youth People*
https://www.coe.int/t/dg4/eycb/Source/Compass_2012_FINAL.pdf
64. CRS Report for Congress RS21745. *Islam: Sunni and Shiites*, by Febbe Armanios. 23 February 2004
65. Dahl, Robert. *Political Opposition in Western Democracies*. Yale: Yale University Press, 1996
66. Daily Sabah. *Erdogan urges Muslim to visit Al-Aqsa to protect the mosque's Islamic identity*. 8 May 2017 <https://www.dailysabah.com/diplomacy/2017/05/08/erdogan-urges-muslims-to-visit-al-aqsa-to-protect-the-mosques-islamic-identity>
67. Dal, Robert. *Demokratija i njeni kritičari*. Prev. Đurica Krstić. Podgorica: CID, 1999
68. Denooux, Guilain. "The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam" In *Middle East Policy*. Vol 9. June 2002
69. Dubai News Portal. *Ердоган: сите треба да имаат најмалку четири деца. Возвишениот Аллаh е тој што ја дава нафаката*. 15 декември 2014 <http://dubai-portal.com.mk/?p=40554>
70. Dunn, Dennis J. *A History of Orthodox, Islamic and Western Christian Political Values*. New York: Palgrave Macmillan, 2016
71. Durmić, Amir. "Zašto je šerijatska kazna za blud kamenovanje?" U *Miner Ba*. 10 Svibanj 2009 <http://minber.ba/zato-je-erijatska-kazna-za-blud-kamenovanje/>
72. Egypt's 2012 Constitution
73. Elbadawi, Ibrahim and Makdisi, Samir. "The democracy deficit in the Arab world: an interpretive synthesis" In *Democracy in the Arab World: Explaining the deficit*. Edited by Ibrahim Eldawi and Samir Makdisi. New York: Routledge. 2011
74. Eleftheriou-Smith, Loulla-Mae. "Malaysian atheist group under investigation over alleged Muslim apostate members" In *The Independent*. 10. December 2017
<https://web.archive.org/web/20171210073450/http://www.independent.co.uk/news/world/asia/malaysia-atheist-group-muslim-apostate-members-lapsed-faith-south-east-asia-a7881301.html>
75. El-Hudajr, Ali ibn Hudajr. "Četiri pravila koja razdvajaju vjeru muslimana od vjere sekularista" prev. Emetullah Umm Nura, U *Put Vjernika*. Sarajevo. Februar 2018.
<https://putvjernika.com/islam-i-sekularizam/>
76. Esposito, John L. "Islam and Political Violence" In *Religions*. Vol. 6 Issue 3. Basel. 2015
77. Esposito, John L. et all. *Islam and Democracy after the Arab Spring*. Oxford: Oxford University Press, 2016
78. Esposito, John L. *Što bi svatko trebao znati o islamu*. Prev. Nevad Kahteran i Ivan Koprek. Zagreb: Religijski niz. 2003

79. Esposito, John L.. *Islamska pretnja – mit ili stvarnost*. Prev. Ahmed Alibašić. Živnice: Selsibel, 2001
80. Esposito, John. L. and Voll, John O. *Islam and Democracy*. Oxford: Oxford University Press. 1996
81. Esposito, John. L. *The Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2010
82. Euben, Roxanne. "Fundamentalism" In *Islamic Political Thought: An Introduction*. Edited by Gerhard Bowering. Princeton: Princeton University Press. 2015
83. Fadl, Khaled Abou El et all. "Islam and the Challenge of Democracy" In *Islam and the Challenge of Democracy: Khaled Abou El Fadle and Others*. Edited by Joshua Cohen and Deborah Chasman. Princeton: Princeton University Press. 2004
84. Fadl, Khaled Abou. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. San Francisco: Harper. 2005
85. Falaah, Shamsul. "Theocratic Constitutionalism: A Discourse on the Political System, Democracy, Judiciary and Human Rights under Islamic Theocratic Constitutionalism" In *Waikato Islamic Studies Review*. Vol. 2. No. 2. 2016
86. Ferid, Ahmed. „Pozivanje na dobro i odvracanje od zla“ U *Put vjernika*, Sarajevo, 16 maj 2012 <https://putvjernika.com/upucivanje-na-dobro-i-odvracanje-od-zla-1/>
87. Fetić, Adnan. "Četrdeset osobina haridžija" u *Ehlus-Sunne*, Sarajevo. 12 mart 2015 <http://www.ehlus-sunne.ba/index.php/akida/islamske-sekte/423-cetrdeset-osobina-haridzija>
88. Field, Michael. *Inside the Arab World*. Cambridge and Mass: Harvard University Press. 1994
89. Fleron, Frederic. "Post-Soviet Political Culture in Russia: An Assessment of Recent Empirical Investigations" In *Europa-Asia Studies*. Vol. 48.No. 2, 1996
90. Fondacija Alast: Centar za naučnu i kulturnu afirmaciju. *Medinska povelja: Prvi ustav na svijetu*. 18 Novembar 2016. <http://fondacija-alast.com/medinska-povelja-prvi-ustav-na-svijetu/>
91. Freedom House. *Democracy in Crisis: Corruption, Media, and Power in Turkey*. A Freedom House Special Report. New York. 2014
92. Fuller, Graham. *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2003
93. Fuller, Lon. *The Morality of Law*. New Haven: Yale University Press. 1969
94. Gellner, Ernest. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge. 1992
95. Ghandhistani, Abdullah H.. *The History of International Muslim Brotherhood*. Philadelphia: United Muslim Publisher 1998

96. Goati, Vladimir. *Političke partije i partijski sistemi*. Podgorica: Centar za monitoring-CEMI. 2007
97. Gordon, Joel. "Arab Republic of Egypt" In *World Encyclopedia of Political systems and parties*. Fourth Edition. Edited by Neil Schlager and Jayne Wisblat. New York: Facts on File Library. 2006
98. Gunther, Richard and Diamond Larry. "Species of Political Parties: A New Typology" In *Party Politics*. London: SAGE Publication. Vol. 9. No. 2. 2003
99. Gutmann, Jerg and Voigt, Stefan. "The Rule of Law and Islam" In *Institute of Law and Economies: Working Paper Series*. Vol. 5. No. 13. Hamburg. 2018
100. Haass, Richard. "Toward Greater Democracy in the Muslim World" In *The Washington Quarterly*. Vol. 26. No. 3. Washington. 2003
101. Hadžić, Fikret. *Islamsko bankarstvo i ekonomski razvoj*. Sarajevo: Ekonomski Fakultet u Sarajevo. 2005
102. Hale, William and Özbodun, Ergun. *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of AKP*. New York: Routledge. 2010
103. Hallaq, Wael B. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press. 2010
104. Halliday, Fred. *Middle East in International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005
105. Hamidullah, Muhammad. *Introduction to Islam*. Gurugram: Kitab Bhavan. 1996
106. Hanioglu, Sukru. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press. 2008
107. Haqqani, Husain and Fradkin, Hillel. "Going Back to the Origin" In *Journal of Democracy*. Vol. 19 No. 3. 2008
108. Hart, Samuel L. "Axiology: Theory of Values" In *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 32. No. 1. 1971
109. Hejvud, Endru. *Političke ideologije: Uvod*. Prev. Milanka Radić. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005
110. Hill, Marvin. *Quest for Refuge: The Fight for American Pluralism*. Salt Lake City: Signature Books. 1989
111. Hirschind, Charles. "What is Political Islam?" In *Political Islam: Critical Reader*. Edited by Frédéric Volpi. New York: Routledge, Taylor and Francis Group. 2011
112. Hirschl, Ran. "The Theocratic Challenge to Constitution Drafting in Post-conflict States" In *William & Mary Law Review*. Vol. 49. Iss. 4. New York. 2008

113. Hodžić, Dževad. "Ka bioetičkom značenju šerijatskopravnom koncepta javnog interesa (maslaha)" U *Glasnik Risalijeta Islamske zajednice BiH*. ured. Mehmedalija Hadžić, br. 5, Oktobar 2011
114. Hoffman, Valerie J. *The Essential of Ibadi Islam*. New York: Syracuse University Press. 2008
115. Hofmann, Murad Wilfried. "Governing under Islam and the Islamic Political System" In *American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol 18. No. 3. Washington. 2001
116. How much Palestinian land do Israeli settlements really eat up? Hamas, The Islamic Resistance Movement. 5 August 2016 <http://hamas.ps/en/post/445/how-much-palestinian-land-do-israeli-settlements-really-eat-up>
117. <http://comparativeconstitutionsproject.org/wp-content/uploads/Dawood.FINALMACRO-12.pdf>
118. Hughes, Aaron W.. *Abrahamic Religions: On the Uses and Abuses of History*. Oxford: Oxford University Press. 2012
119. Human Rights Watch. *Turkey: Events of 2017*. World Report 2018. <https://www.hrw.org/world-report/2018/country-chapters/turkey>
120. Hussain, Tanver. *Justice and Equality*. Quranic Teachings – Simple and Straightforward, 16 November 2013 http://quranicteachings.org/justice-and-equality/#_ftn1
121. Hwang, Julie Chernov. "Islamic Identity Yes, Islamist Parties No" In *The Multicultural Dilemma: Migration, Ethnic Politics and State Intermediation*. New York: Routledge, 2012
122. Ibn Kesir Tefsir. "Sura El Maida" U *Blogspot*. Skraćeno izdanje po selekciji Muhamed Nesib er Ritai. 30 Novembar 2014. <https://tefsir-ibn-kesir.blogspot.com/2014/11/tefsir-ibn-kesir-sura-el-maida.html>
123. Imamović, Amra. „Religija kao temeljno određenje čovjeka“ u *Glasnik Risalijeta Islamske zajednice BiH*. ured. Mehmedalija Hadžić, br. 11-12, februar 2011
124. Inglehart, Ronald. *Culture Shift*. Princeton: Princeton University Press, 1990
125. International Conference, *Historical and Cultural Presence of Shias in Southeast Asia: Looking at Future Trajectories*. 2nd December, 2016 <http://icrs.ugm.ac.id/shia-conference/background#sthash.4A544262.GMvCzurZ.dpbs>
126. Iran considering death penalty for web related crimes" *Gulf News*. 2 July 2008 <https://web.archive.org/web/20110411195502/http://gulfnews.com/news/region/iran/iran-considering-death-penalty-for-web-related-crimes-1.116338>
127. Islamska zajednica Bosne i Hercegovine. *Konzumiranje alkohola u svjetu šerijatskih propisa*. Published in 4 septembar 2007. http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=1685:konzumiranje-alkohola-u-svjetlu-serijatskih-propisa&catid=83&Itemid=223

128. Izetbegović, Alija. *Islamska deklaracija*. Sarajevo: Mala muslimanska biblioteka, 1990
129. Jansen, Johannes J.G. *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins*. New York: Palgrave Macmillan, 1986
130. Jasević, Sead ef. "Islamski stav po pitanju angažmana muslimana u politici" U *Sandžak Press*. Novi Pazar, 27 Novembar 2012 <http://sandzakpress.net/islamski-stav-po-pitanju-angazmana-muslimana-u-politici>
131. Jawad, Haifaa. "Islam and Democracy in the Twenty First Century" in *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*. Edited by Gabriele Marranci. New York: Springer Science, 2010
132. Joas, Hans. *Was Sind religiöse Überzeugungen?* Göttingen: Mit Beiträgen von Thomas Schärft. 2003
133. Joffé, George. "Democracy in the Maghreb" In *The Middle East in the New World Order*. Second Edition. Edited by Haiffa A. Jawad. London: Palgrave Macmillan. 1994.
134. Jung, Dietrich. *Orientalist, Islamist and the Global Public Sphere*. Sheffield: CT – Equinox. 2011
135. Jusić, Muhamed. "Islamistički pokreti u XX stoljeću i njihovo prisustvo u Bosni i Hercegovini u *Islamska Scena u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Udruženje Ilmije Islamske Zajednice BiH i Fondacija Konrad Adenauer. 2011
136. Kagan, Robert. *The Return of History and the End of Dreams*. New York: Alfred A. Knopf, 2008
137. Kahn, M.A. Muqtedar. "The Political Philosophy of Islamic Movements" In *Islam, The State and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*. Edited by Asma Afsarrudin. New York: Palgrave Macmillan, 2011
138. Kamali, Mohammad Hashim. *Freedom of Expression in Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society. 1997
139. Kamali, Mohhamad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. New York: Islamic Text Society. 2005
140. Kamrava, Mehran. "The Middle East's Democracy Deficit in Comparative Perspective" In *Perspective on Global Development and Technology*. Vol. 6 Iss 1. 2007
141. Kamrava, Mehran. *The Modern Middle East: A Political History since the First World War*. Third Edition. Los Angeles: University of California Press. 2013
142. Kant, Immanuel. *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*. Available on Mountholyoke <https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/kant/kant1.htm>
143. Karalić, Mahmut. *Hadis i hadiske znanosti*. Novi Pazar: Izdavačka kuća El Kelimeh. 2010

144. Karam, Karam. "Post-Syria Lebanon: Internal and External Determinants of a Crisis" In *The International Spectator*. Vol. 41. No. 2. New York: Routledge, Taylor & Francis Group. 2007
145. Karčić, Fikret. "Značenje terorizma: Odgovori muslimanskih ustanova" u *Savremne muslimanske dileme: Pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, ekstremizam, terorizam*. Pired. Ahmed Alibašić i Muhamed Jusić. Izdanje 3. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2015
146. Karić, Enes. "Reformatorske grupe i radikalni pokreti u muslimanskoj povijesti" u *Islamska Scena u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Udruženje Ilmije Islamske Zajednice BiH i Fondacija Konrad Adenauer. 2011
147. Karić, Enes. "Slovo o ropstvu" u *Centar za dijalog vesatija*. Sarajevo. 3 decembar 2018. <https://www.cdv.ba/pogledi/slovo-o-ropstvu/>
148. Karić, Enes. *Ljudska prava u kontekstu islamsko - zapadne debate*. Sarajevo: Pravni centar i Fond Otvoreno Društvo. 1996
149. Kennedy, Charles. *Islamization of Laws and Economy: Case Studies on Pakistan*. Islamabad: Institute of Policy Studies. 1996
150. Kepel, Gilles. *Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in Modern World*. University Park Pennsylvania: Pennsylvania University Press 2011
151. Khatab, Sayed and Bouma, Gary D. *Democracy in Islam*. New York: Routledge 2009
152. Kirdiş, Esen. *Between Movement and Party: Islamic Political Party Formation in Morocco, Turkey and Jordan*. A Dissertation Submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Minnesota. July 2011, pg. 14-15
file:///C:/Users/User/Downloads/Kirdi351_umn_0130E_12080.pdf
153. Kitscheld, Herbert. "Movements Parties" In *Handbook of Party Politics*. Edited by Richard S. Katz and William Crotty. London: Sage Publication, 2006
154. Kolinsky, Eva. "Opposition" In *Blackwell Encyclopedia of Political Science*. Edited by Vernor Bogdanor. Oxford: Blackwell, 1992
155. Krämer, Gudrun. "Pluralism and Tolerance" In *Islamic Political Thought: An Introduction*. Edited by Gerhard Bowering. Princeton: Princeton University Press. 2015
156. Krämer, Gudrun. "Visions of an Islamic Republic: Good Governance According to the Islamist" In *Political Islam: Critical Reader*. Edited by Frédéric Volpi. New York: Routledge, Taylor and Francis Group. 2011
157. Kramer, Martin. "Islam and Democracy" In *Commenrary*. January 1993
<http://martinkramer.org/sandbox/reader/archives/islam-vs-democracy/>
158. Kuduzović, Safet. "Odjeća isticanja" u *MinerBa*, Sarajevo, 16 travnja 2009.
<http://minber.ba/odjea-isticanja/>
159. Kuduzović, Safet. *Stav Islama o bradi, pušenju i muzici*. Sarajevo: autor i Džemat Kewser. 2010

160. Kulenović, Tarik. *Politički islam: Osnovni pojmovi, autori i skupine jednog modernog političkog pokreta*. Zagreb: V.B.Z., 2008.
161. Kurzman, Charles and Naqvi, Ijlal Hussain. *Islamic Political Parties and Parliamentary Elections*. Chapel Hill: University of North Carolina and United States Institute for Peace. 2009
162. Kurzman, Charles and Naqvi, Syed Ijlal Hussain. "Do Muslim vote Islamic?" In *Journal of Democracy*. Vol. 21. No. 2. Singapore: Institutional Knowledge at Singapore Management University. 2010
163. Lajphard, Arend. *Modeli demokratije*. Beograd: Službeni list SCG. 2003
164. Lane, Jan-Erik. *Constitutions and Political Theory*. Manchester: Manchester University Press, 1996
165. Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002
166. Lauzière, Henri. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press. 2016
167. Lawan, Mamman, Sada, Ibrahim and Ali, Shaheen. *An Introduction to Criminal Justice*. London: UKCLE. 2011
168. Lebanon's Constitution of 1926 with Amendmens through 2004. Constitution, article 65. https://www.constituteproject.org/constitution/Lebanon_2004.pdf?lang=en
169. Lebanon's Constitution of 1926 with Amendmens through 2004. Constitution, article 24. https://www.constituteproject.org/constitution/Lebanon_2004.pdf?lang=en
170. Lewis, Bernard. "Islam and Liberal Democracy" In *Athlantic Monthly*. Febrary 1993. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1993/02/islam-and-liberal-democracy/308509/>
171. Lewis, Bernard. "The Roots of Muslim Rage", In *Atlantic Monthly*, September 1990
172. Lijphart, Arend. *Patterns of democracy: Government forms in thirty six countries*. New Haven: Yale University Press, 1999.
173. Ljakić, Zijad. "Dali je dozvoljeno biti nacionalista?" u *Ehlus – Sunne*. Sarajevo, 10 januar 2017 <http://www.ehlus-sunne.ba/index.php/savremena-pitanja-aktuelno/700-da-li-je-dozvoljeno-biti-nacionalista>
174. Louw, Maria Elisabeth. *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*. New York: Routledge. 2007
175. M'rad, Hatem. "The Process of Institutional Transformation in Tunisia after the Revolution" In *Constitutionalism, Human Rights and Islam after the Arab Spring*. Edited by Rainer Grote and Tilmann J. Röder. Oxford: Oxford University Press. 2016

176. Mair, Petar, Müller, Wolfgang G. and Plassser, Fritz. "Introduction: Electoral Challenges and Party Responses" In *Political Parties and Electoral Change: Party Responses to Electoral Market*. Edited by Petar Mair, Wolfgang G. Müller and Fritz Plassser. London: Sage Publication, 2004
177. Makdisi, Samir et all. "Lebanon: the constrained democracy and its national impact" In *Democracy in the Arab World: Explaining the deficit*. Edited by Ibrahim Eldawi and Samir Makdisi. New York: Routledge. 2011
178. Mardin, Serif. "Turkey" in *Islam in Political Process*. Edited by James Piscatori. Cambridge: Cambridge University Press. 1983
179. Marks, Monica M.. *Convince, Coerce or Compromise? Ennahda's Approach to Tunisia's Constitution*. Doha: Brookings Center. 2014
180. Mason, Patrick Q. "God and the People: Theodemocracy in Nineteenth-Century Mormonism" In *Journal of Church and State*. Vol. 53. Iss. 3. Oxford. 2011
181. Mathews, Jessica T. "Iran: A Good Deal Now in Danger" In *New York Review of Books*. 20 February 2014 <https://www.nybooks.com/articles/2014/02/20/iran-good-deal-now-danger/>
182. Matić, Davorka i Bilandžić, Milan. „Politički islam i mogućnost demokratizacije arapskog svijeta“u *Polemos: Časopis za interdisciplinarna istraživanja rata i mira* 26. Zagreb, Institut za društvena istraživanja, 2010
183. Matić, Davorka. "Islam i politika: Prilog raspravi o uzorcima demokratskog deficita na Bliskom Istoku" u *Revija za socijologiju*, Vol. XXXIX, No. 4. Zagreb: Filozofski fakultet, 2008
184. Matić, Milan i Podunavac, Milan. *Politički sistem: Teorije i principi*. Beograd: Institut za političke studije. 1994
185. Mawdudi, Abul A'La. *Tadwin al-Dustoor al-Islami (Codification of the Islamic Constitution)*. Mus'assat al-Risalah, 1975 b.
186. Mazuri, Ali. „Islamske i zapadne vrijednosti“u *Glasnik Risalijeta Islamske zajednice BiH*. ured. Mehmedalija Hadžić, br. 63, Mart – april 2001
187. McDougall, James. "Savage wars? Codes of violence in Algeria, 1830's – 1990's" In *Third World Quarterly*. Vol. 26. No. 1. 2005
188. Mehran Kamrawa et all. *Beyond the Arab Spring: The Evolving Ruling Bargain in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 2014
189. Mill, John Stuart. "Considerations on Representative Government" In *Essays on Politics and Society*. Toronto: University of Toronto Press. 1977
190. Miller, David. *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press, 1995
191. Milošević, Nikola. *Marksizam i Jezuitizam*. Beograd: Beletra. 1990

192. Milton – Edwards, Beverley. *The Muslim Brotherhood: The Arab Spring and its Future Face*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group. 2016
193. Mubarak, Abdulkadir. “Democracy from Islamic Law Perspective” In *Centar za religijske nauke Kom*. Vol. V No. 3. 2016
194. Nabhani, Taqiuddin. *The System of Islam*. London: Al-Khilafa Publications. 2002
195. Nasr, Vali. “The Rise of Muslim Democracy” in *Journal of Democracy*. Vol. 16, No. 2.2005
196. Nassar, Adéle Aranki. *Events of the Tunisian Revolution: The Three First Years*. Uppsala: Uppsala University, Department of Peace and Conflict Resaerch. 2017
197. Neumann, Franz. *Demokratska i avtoritarna država*. Zagreb: Naprijed. 1974
198. Noah Feldman. “Why Sharia” in *New York Time Magazine*. March 16, 2008
199. Noor, Farish. “Blood, Sweat and Jihad: The Radicalization of Political Discourse of the Pan-Malaysin Islamic Party from 1982 Onwards” In *Contemporary Southeast Asia*, vol. 25. Jakarta, 2003
200. Norton, Augustus Richard. “The Role of Hezbollah in Lebanese Domestic Politics” In *The International Spectator*. Vol. 42. No. 2. New York: Routledge, Taylor & Francis Group. 2007
201. Obeid, Anis. *The Druze and their Tawhid*. New York: Syracuse University Press. 2007.
202. Okon, Etim E.. “Hudud Punishments in Islamic Criminal Law” In *European Scientific Journal*. Vol. 10. No. 14. 2014
203. Osman, Fathi. “Bai’at al-Imam. The Contract for the Appointment of the Head of an Islamic State” In *State Politics and Islam*. Indianapolis: American Trust Publications. 1986
204. Othman, Fathi. “Modern Democracy and the Concept of Shura” In *Islam and Tolerance*. Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia – IKIM. 1994
205. Ottaway, Marina and Muasher, Marwan. “Islamist Parties in Power: A Work in Progress” In *Carnegie Endowment for International Peace*. Washington, 23 May 2012. <http://carnegieendowment.org/2012/05/23/islamist-parties-in-power-work-in-progress-pub-48226>
206. Oxford English Dictionary. *Theocracy*. Retrieved 28 June 2015. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/theocracy>
207. Paine, Thomas. *Prava čovjeka i drugi spisi*. Zagreb: Informator. 1987
208. Pearson – Merkowitz, Shanna and Gimpel, James G.. “Religion and Political Socialization” In *Oxford Handbooks Online*. Published August, 2009 https://www.researchgate.net/publication/287690235_Religion_and_Political_Socialization

209. Penner, Michele. "Republic of Tunisia" In *World Encyclopedia of Political systems and parties*. Fourth Edition. Edited by Neil Schlager and Jayne Wisblat. New York: Facts on File Library. 2006
210. Perkins, Kenneth J.. "Democratic and Popular Republic of Algeria" In *World Encyclopedia of Political systems and parties*. Fourth Edition. Edited by Neil Schlager and Jayne Wisblat. New York: Facts on File Library. 2006
211. Pew Research Center. "The World's Muslim: Religion, Politics and Society. 30 April 2013 <http://www.pewforum.org/files/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf>
212. Phillip Anthony O'Hara editor. *Encyclopedia of Political Economy*. Vol. 2. London: Routledge, 2001
213. Podunavac, Milan. „Politička kultura i političke ustanove“ u *Fragmenti političke culture*. ured. Mirjana Vasović. Beograd: Institut društvenih nauka, 1998
214. Popularna Enciklopedija. *Tunis*. Urednik Momir Nikić. Beograd: BIGZ. 1976
215. Potežica, Oliver. *Islamska Republika Imama Homejinja*. Beograd: Filip Višnjić, 2006
216. President Erdogan Inaugurates Yildiz Hamidiye Mosque. *President of the Republic of Turkey*, 4 August 2017 <https://www.tccb.gov.tr/en/news/542/80091/president-erdogan-inaugurates-yildiz-hamidiye-mosque.html>
217. President of the Republic of Turkey. *President Ergogan Inaugurates Yildiz Hamidiye Mosque*. 7 August 2017 <https://www.tccb.gov.tr/en/news/542/80091/president-erdogan-inaugurates-yildiz-hamidiye-mosque.html>
218. Price, Daniel E.. *Islamic Political Culture, Democracy and Human Rights: a comparative study*. London: Praeger, 1999.
219. Prise, Amid. "Algerian System: Hopes for an Islamic Government" In *The Message International*. Vol 3. No. 2 August 1991
220. Prunett, Robert Malcom. *Front Bench Opposition: The Role of the Opposition, Shadow Cabinet and Shadow Government in British Politics*. London: Heinemann. 2009
221. Rabb, Intisar. "We the Jurists: Islamic Constitutionalism in Iraq" In *Journal of Constitutional Law*. University of Pennsylvania. Vol. 10. No. 3. 2008
222. Radonjić, Radovan. *Demokratija*. Podgorica: Centar za građansko obrazovanje, 2004
223. Ramadan, Tariq. "Al-Maslaha (The Common Good)" In *Tariq Ramadan: Articles*. 25 January 2016 <https://tariqramadan.com/english/al-maslaha-the-common-good/>
224. Randal, Jonathan. "Algerian Elections Canceled" In *Washington Post Foreign Service*. 13 January 1992 <http://www.washingtonpost.com/wp-srv/inatl/longterm/algeria/stories/election.htm?noredirect=on>

225. Ranney, Austin and Kendall, Willmoore. "Basic Principles for a Model of Democracy" In *Empirical Democratic Theory*. Edited by Charles Cnudde and Deane Neubauer. Chicago: Markham Publishing Company, 1969
226. Reissner, Johannes. "Militantne islamske grupe" u *Kuran u savremenom dobu, Knjiga II*. Priredio: Enes Karić. Sarajevo: Bosanski kulturni centar. 1997
227. Religioscope. *Tunisia: the advent of liberal Islamism – an interview with Rashid Al-Ghannouchi*. ReligionInfo 30 January 2011 <https://english.religion.info/2011/01/30/tunisia-the-advent-of-liberal-islamism-an-interview-with-rashid-al-ghannouchi/>
228. Robertson, David. *The Penguin Dictionary of Politics*. London: Penguin books. 1993
229. Robinsosn, Paul H.. "Codifying Shari'a: International Norms, Legality & the Freedom to Invent New Forms" In *Journal of Comparative Law*. Vol 5. No. 2. 2007
230. Ryan, Curtis R. "Political Strategies and Regime Survival in Egypt" In *Journal of Third World Studies*. Vol. 18. No. 2. New York. 2001
231. Saddiqui, Liagyat Ali. "The Conception of Justice: Western and Islamic" In *Justice and Human Rights in Islamic Law*. Edited by Gerald E. Lampe. Washington: International Law Institute. 1997
232. Safi, Louay M. "Islam and Secular State" presented on II Annual Conference *Islam, Democracy and Secular State in Post Modern Era*. Center for Study Islam and Democracy, 7 April 2001
233. Safi, Louay M.. "The Islamic State: A Conceptual Framework" In *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 7. No. 1. New York. 1991
234. Salamey, Imad. "Failing Consociationalism in Lebanon and Integrative Options" In *International Journal of Peace Studies*. Vol. 14. No. 2. 2009
235. Salih, Mohamed (editor). *Interpreting Islamic Political Parties*. New York: Palgrave Macmillan. 2009
236. Salih, Mohamed and El-Tom, Abdullahi Osman. "Introduction" In *Interpreting Islamic Political Parties*. New York: Palgrave Macmillan. 2009
237. Salvatore, Armando. "Modernity" In *Islamic Political Thought: An Introduction*. Edited by Gerhard Bowering. Princeton: Princeton University Press. 2015
238. Samore, Gary. *The Iran Nuclear Deal: A Definitive Guide*. Cambridge: Belfer Center for Science and International Affairs. 2015
239. Sano, Kutub Mustafa. "Osporavanje drugačijih mišljenja u pitanjima koja su predmet idžtihada" u *Savremne muslimanske dileme: Pluralizam, ljudska prava, demokratija, pravda, džihad, ekstremizam, terorizam*. Pired. Ahmed Alibašić i Muhamed Jusić. Izdanje 3. Sarajevo: Centar za napredne studije, 2015

240. Sartori, Đovani. *Demokratija šta je to?* Prev. Dragan Mraović. Podgorica: CID. 2001
241. Sartori, Giovanni. *Democratic Theory*. Detroit: Wayne University Press, 1962
242. Sartori, Giovanni. *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976
243. Sartori, Giovanni. *Teoria dei Partiti e Caso Italiano*. Milano: SugarCo, 1982
244. Schnabel, Albert. "Democratization and peacebuilding" In *Democratization in the Middle East: Experiences, struggles, challenges*. Edited by Amin Saikal and Albert Schnabel. New York: United Nations University Press. 2003
245. Schulze, Reinhard. *A Modern History of Islamic World*. Transl. Azizeh Azodi. London: I.B. Tauris, 2000
246. Shadid, W.A.R. and Van Koningsveld, P.S.. *Political Participations and Identities of Muslims in Non-muslim States*. Kampen: Kok Pharos Publishing House. 1996
247. Shanin, Emad El-Din. "Government" In *Islamic Political Thought: An Introduction*. Edited by Gerhard Bowering. Princeton: Princeton University Press. 2015
248. Sharif, M.M.. *Historija islamske filozofije*. Zagreb: August Cesarec, 1988
249. Sheri Berman "Islamism, revolution and civil society" In *Perspectives on Politics*. Vol.1 issue 02, New York 2003
250. Sika, Nadine. "The Arab State and Social Contestation" In *Beyond the Arab Spring: The Evolving Ruling Bargain in the Middle East*. Edited by Mehran Kamrawa. Oxford: Oxford University Press, 2014
251. Silajdžić, Adnan. *Muslimani u traganju za identitetom*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka. 2006
252. Sinno, Abdulkader H. and Khanani, Ahmed. "Of Opportunities and Organization" In *Interpreting Islamic Political Parties*. New York: Palgrave Macmillan. 2009
253. Smailagić, Nekrez. *Leksikon Islama*. Sarajevo: Svijetlost, 1990
254. Soeren Kern. "Republic of Iraq" In *World Encyclopedia of Political systems and parties*. Fourth Edition. Edited by Neil Schlager and Jayne Wisblat. New York: Facts on File Library. 2006
255. Štulanović, Muharem (prev. i prir). *Uvod u šerijatsko pravo (fikh) i njegovu metodologiju (usuli fikh)*. Bihać: IPA & Muftiluk Bihaćki, 2002
256. Sulaiwany, Karzan. "Erdogan: Don't heed what Europe says, listen to what Allah says" in *Kurdistan 24*. 8 November 2016. <http://www.kurdistan24.net/en/news/40aff5c5-63bd-4bbe-9c7f-9e56180e4f69/Erdogan--Don-t-heed-what-Europe-says--listen-to-what-Allah-says>

257. Sunan an-Nasa'i. *The Book of Fighting (The Prohibition of Bloodshed)*. Book 37, Hadith 103. July 2014
<https://web.archive.org/web/20180115001645/https://sunnah.com/nasai/37/103>
258. Tamimi, Azzam and Esposito, John L. *Islam and Secularism in the Middle East*. New York: New York University Press. 2000
259. Tamimi, Azzam S. *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*. New York: Oxford University Press. 2001
260. Tamini, Azzam and Esposito, John L.. *Islam and Secularism in Middle East*. New York: New York University Press, 2000
261. The Elementary Forms of Religious Life (1912): Expert from Robert Alun Jones: *Emil Durkheim: An Introduction to Four Major Works*. Beverly Hills , CA: Sage Publications, 1986 pg. 115 – 155 <http://durkheim.uchicago.edu/Summaries/forms.html>
262. The Muslim Brotherhood's Statement on "Shura in Islam and the Multi-Party System in Islamic Society" In *Encounters* Vol. 1. No. 2. Makfield, LE, March 1998
263. *The St. Petersburg Declaration*. Secular Islam, Center for Inquiry, April 5 2007
<http://www.centerforinquiry.net/secularislam/?/isis/>
264. Tokvil, Aleksis de. *O demokratiji u Americi*. Prev. Živojin Živojinović. Titograd: CID i Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića. 1990
265. Traub, James. "Islamic Democrats?" in *The New York Times Magazine*. 29 April 2007. <https://www.nytimes.com/2007/04/29/magazine/29Brotherhood.t.html>
266. Turabi, Hasan. "The Islamic State" In *Voices of Resurgent Islam*. Edited by John L. Esposito. New York: Oxford University Press. 1983
267. *Universal Islamic Declaration of Human Rights*. 21Duhl Qaidah 1401, 19 September 1981 <http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>
268. Usmani, Muhhamad Taqi i Alibašić, Ahmed. *Uvod u islamske finansije*. Živnice: Selsibel, 2003
269. Ustav Bosne i Hercegovine,
http://www.ccbh.ba/public/down/USTAV_BOSNE_I_HERCEGOVINE_bos.pdf
270. Valentine, Simone. *Islam and Ahmadiyya jama'at: history, belief, practice*. New York: Columbia University Press. 2008
271. Vanderwalle, Dirk. "From New State to the New Era: Toward Second Republic in Tunisia" In *Middle East Journal*. Vol. 52 No. 3. 1998
272. Vanhoutte, Bram and Hooghe, Marc. "The Influence of Social Structure, Networks and Community on Party Choise in the Flemish Region of Belgium: A Multilevel Analysis" In *Acta Politica* Vol. 48. No. 2, London: Macmillan Publishers, 2013
273. Vasović, Vučina. *Savremene demokratije*. Tom I, Beograd: Služben glasnik, 2006

274. Velić, Abdulgafar. „Islam i demokratija” u *Glasnik Risalijeta Islamske zajednice BiH*. ured. Mehmedalija Hadžić, br. 7-8, Oktobar 2009
275. Veselinov, Dragan. “Islamska politička ekonomija: poreklo, načela i razvoj” u *Godišnjak Fakulteta Političkih Nauka 2008*. Godina II br. 2. Beograd, 2008
276. Voll, John O. “Islamic Relewal and the Failure of the West” In *Religious Resurgence. Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism*, Editors Richard T. Antoun and Mary Elaine Hegland. New York: Syracuse University Press Syracuse. 1987
277. Voll, John O. and Esposito, John L.. “Islam’s Democratic Essence” In *Middle East Quarterly*. Vol. 1. No. 3 1994
278. Von Grunebaum, Gustave E. *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. London: Routledge & Kegan Paul. 1961
279. Waardenburg, Jean Jacques. *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*. New York: Walter de Gruyter, 2002
280. Weber, Maria Dolores Algora. *The Muslim Brotherhood Following “25 January Revolution”: From The Ideals of the Past to the Political Challenges of the Present*. Sao Paolo: Dialnet. 2013
281. Wickham, Carrie Rosefskay. “The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt’s Wasat Party” In *Political Islam: Critical Reader*. Edited by Frédéric Volpi. New York: Routledge, Taylor and Francis Group. 2011
282. Wikipedia – The Free Encyclopedia. *Arab Spring*. Last edited 30 November 2018 https://en.wikipedia.org/wiki/Arab_Spring
283. Wikipedia – The Free Encyclopedia. *Rabia sign*. Last Edited 21 November 2018 https://en.wikipedia.org/wiki/Rabia_sign#Appearance_of_the_sign
284. Wikipedia – The Free Encyclopedia. *Милет (Османлиска Империја)*. Last edited 30 November 2018 [https://mk.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B8%D0%BB%D0%B5%D1%82_\(%D0%9E%D1%81%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%BB%D0%B8%D1%81%D0%BA%D0%B0%D0%98%D0%BC%D0%BF%D0%B5%D1%80%D0%B8%D1%98%D0%B0\)#cite_note-1](https://mk.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B8%D0%BB%D0%B5%D1%82_(%D0%9E%D1%81%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%BB%D0%B8%D1%81%D0%BA%D0%B0%D0%98%D0%BC%D0%BF%D0%B5%D1%80%D0%B8%D1%98%D0%B0)#cite_note-1)
285. Wiktorowicz, Quintan. “Anatomy of Salafi Movement” In *Studies in Conflict & Terrorism*. New York: Routledge, Taylor & Franis Group. 2006
286. Wiktorowicz, Quintan. *Islamic Activism: A social movement theory approach*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. 2004
287. Wjatr, Jerzy and Przeworski, Adam. “Control without Opposition” In *Government and Opposition*. Vol. 1 No. 2. New York. 1965
288. Wolf, Anne. *Political Islam in Tunisia: The History of Ennahda*. Oxford: Oxford University Press. 2017

289. Wright, Robin. "Lebanon" In *The Politics of Islamic Revivalism*. Edited by Shireen T. Hunter. Bloomington: Indiana University Press. 1988
290. Yakub, Ali. "The Islamic Roots of Democracy" In *International Comparative and Law Review*. University of Miami. Vol. 3. No. 12. 2005
291. Zakaria, Fareed. "Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew" in *Foreign Affairs* 73. March/April 1994
292. Žalec, Bojan. "Religija, demokracija i solidarni personalizam: Na putu ka svjetskoj kulturi i civilizaciji" u *Filozofska istraživanja*, br. 121, god. 31, Zagreb. 2007
293. Zein, Masud. "Axiology on the Integration of Knowledge, Islam and Science" In *Al Ta Lim Journal*. Vol. 21 No. 2. Jakarta. 2014
294. Žgurić, Borna. "Alžirsko proljeće, građanski rat i status quo" U *Političke analize*. Vol. 3. No. 12. 2012
295. Zogby Resarch Services. *Iranian Attitudes*. LLC. September 2013
<http://www.zogbyresearchservices.com/iranian-attitudes-2013/>
296. Zubaidah, Siti and Zulkifi M. "Doctrine and Thought of Khawarij and the Implications in Present Context" In *International Journal of Applied Engineering Research*. Vol. 11, No. 6. 2016
297. Абдулати, Хамуде. *Исламот во фокус*. прев. Урим Р. Пошка. Скопје: Логос-а. 2015
298. Арнолд, Томас. *Историја на исламот: Текови на мисијата*. Прев. Фатмир Ковачи. Скопје: Логос-А. 2009.
299. Бајалциев, Димитар. *Политологија*. Скопје: Правен факултет, 2007
300. Википедија – Муслимански свет
https://mk.wikipedia.org/wiki/Муслимански_свет
301. Гантер, Ричард, Монтеро, Хозе Рамон и др. *Политички партии: Стари концепти и нови предизвици*. Прев. Елена Трајанова, Скопје: Академски печат, 2009
302. Гантер, Ричард, Монтеро, Хозе Рамон и Линц, Хуан. *Политички партии: Стари концепти и нови предизвици*. Уред. Прев. Елена Трајанова, Скопје: Академски печат, 2009
303. Демири, Бејтула. *Ислам и политика: Политичко искуство на муслиманите*. Скопје, Лгос-А, 2009.
304. Ел-Ајид, Салих бин Хусејн. *Правата на немуслиманите во земјите со исламски уставен поредок*. Прев. Хусеин Адеми. Скопје: Логос-а. 2006
305. Илиќ, Горан. *ЕУтопија: Надворешно-политичката моќ на Европската Унија во идеологизацијата на пост-американскиот светски поредок*. Битола: Графо Пром, 2012

306. Климоски Саво, Каракамишева – Јованова, Тања и Спасеноски, Александар. *Политички партии и интересовни групи*. Скопје: Фондација Конрад Аденауер и Правен Факултет „Јустинијан Први“, 2016
307. Климоски, Саво, Каракамишева, Тања и Дескоска, Рената. *Политички систем*. Скопје: Правен Факултет „Јустинијан Први“, 2010
308. Куран на македонски, <http://kuran-na-makedonski.net/index.html>
309. Линц, Хуан и Степан, Алфред. *Проблемите на демократската транзиција и консолидација: Јужна Европа, Јужна Америка и посткомунистичка Европа*. Прев. Мимоза Трајкоска и Александар Панајотов. Скопје: Академски печат. 2009
310. Савески, Здравко. *Демократија: Модели и дилеми*. Скопје: Готен, 2011
311. Саркњац, Бранислав. *Идеологијата и субјективитетот*. Скопје: Метаморфум, 1993.
312. Тодоровиќ, Драган. “Религија – секуларизам – лаицизам” у *Религија у јавном, политичком и друштвеном сектору*. Београд: Фондација Конрад Аденауер. 2013
313. Фукујама, Френсис. *Крајот на историјата и последниот човек*. Скопје: Култура, 1994
314. Хаг, Род и Хароп, Мартин. *Компаративна анализа на власта и политиката*. прев. Горан Абов. Скопје: Академски печат, 2009
315. Хантингтон, Самјуел. *Судирот на цивилизации и преобликувањето на светскиот поредок*. Прев. Марија Кусевска, Скопје: Евро-Балкан прес, 2010
316. Хејвуд, Ендрју. *Политика*. Прев. Гордана Сениќ и др. Скопје: Академски печат, 2009
317. Хелд, Дејвид. *Модели на демократија*. прев. Мимоза Трајкоска. Скопје: Академски печат, 2008
318. Шкарик, Светомир и Силјановска – Давкова, Гордана. *Уставно право*. Скопје: Култура. 2009