

ИСЛЯМ И ДЕМОКРАЦИЯ

Доц. д-р Ибрахим Ялъмов

В епохата на глобализация проблемът за демократизацията на политическата система и на целия обществен живот се превръща в основен въпрос не само за модернистите, но и за една голяма част от обществеността и политиците в мюсюлманския свят.

На сегашния етап по отношение на демокрацията сред мюсюлманските теолози и политолози се очертават три тенденции. Консервативните ислямисти продължават да защитават традиционната версия за несъвместимостта на демокрацията с исляма. Едно второ направление се опитва да докаже, че демократичната концепция се съдържа в самата ислямска политическа доктрина. Ислямските модернисти се опитват да приспособят въпросната доктрина към демокрацията. Според тях ислямската политическа доктрина съдържа не специална концепция за демокрацията, а отделни елементи, които могат да послужат за изходна база при демократизирането на политическата система.

а) Взаимоотношението между религия и демокрация

Възникнал в зората на демокрацията, този въпрос не губи актуалността си, особено в мюсюлманския свят и в нашата епоха. Той се появи в резултат на догматичното тълкуване на предписанието за властта, на демократичния принцип за религиозен плурализъм и т.н. Въз основа на това в епохата на буржоазните революции много мислители не допускат възможността за съвместно съществуване на религията с демокрацията.

Анализът на основополагащите принципи на религията и демокрацията и историческото развитие потвърждават, че различията и дори някои противоречия между тях не са непреодолими. В действителност те съжителстват в продължение на векове. В небесните, Авраамовите религии, няма предписания, които да противоречат на демокрацията. В частност в техните свещени книги не се срещат конкретни предписания за формите на властта. В тях има някои общи указания, целящи установяване на справедливо управление, като се определят границите на правомощията на държавния глава и се утвърждава изборното начало. Наистина в догматиката на всички религии се изтъква, че властта произтича и принадлежи на Всевишния. Формите на нейната организация и упражняване обаче се предоставят на самите вярващи.

Религиите съдържат някои елементи, ценности, които могат и наистина дават импулс на процеса на демократизация. Например равенството. Според френския философ Тосквил демокрацията се характеризира с равенството на хората в предоставените им възможности.¹ Християнството и ислямът проповядват равенство на хората пред Всевишния. Следователно човек може да бъде равен и пред законите. Тосквил смята, че християнството може да бъде примирено и със свободата, тъй като придържането към вярата не пречи на хората по другите въпроси да мислят и действат свободно.²

Подобни ценности представляват важна предпоставка за съвместното съществуване на демокрацията и религията. За оптимално решаване на проблема за взаимоотношението между тях обаче е необходимо отделянето на религията от политиката. Това не означава пълното елиминиране на религията. Напротив, тя продължава да оказва влияние върху политическия живот, тъй като голяма част от гражданите са вярващи. Това влияние обаче не бива да се институционализира. Религията може да оказва влияние върху личността и обществото по косвен път. Тя може да играе важна роля в обогатяването на морално-етичните аспекти на демокрацията.³

В християнския свят въпросът за взаимоотношението между демокрацията и религията в основни линии е решен. В протестантизма този процес започва с Реформацията. Превръщайки религията в частен въпрос между вярващия и неговия Бог, той премахва необходимостта от религиозна намеса в политиката. По такъв начин протестантизмът се превръща в главен проводник на секуларизацията на Запад.

В католическия свят процесът на регулиране на взаимоотношенията между религията и демокрацията обхваща по-продължителен период. Той започва при Папа Йоан XXIII и навлиза в решителна фаза след Втората световна война. Важна роля в това отношение играят решенията на Втория Консилиум (1962-1965). В тях се утвърждава, че социалните промени са една необходимост, а формата на социалните и политическите структури се определя от съществуващите в дадената епоха конкретни условия. На този форум е издигната идеята за необходимостта от сътрудничество между духовните и светските дейци.

Последователите на юдаизма достигат до демокрацията по един особен път. До 1948 г. те живеят в чужди държави. Понеже са били подложени на дискриминация, стават привърженици на демократичната политическа система, която защитава човешките права и свободи, религиозния плурализъм и т.н. В създадената през 1948 г. Държава Израел

¹ Barbier, M., *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, Çev.Ö.Gözal, İstanbul, 1999, p. 272.

² *Ibid*, p. 275.

³ *Ibid*, p. 278, 281.

в основни линии се прилага демократична форма на управление.

И други религии претърпяват подобна еволюция. Въпреки това в много страни, където религията има силно влияние, процесът на демократизация не е приключил, а в немалко от тях дори не е започнал. Към края на ХХ в. от 191 държави само в 81, т.е. 42 на сто, съществуват политически свободи и са гарантирани човешките права, а в 57, т.е. 30 на сто, тези свободи и права са осигурени частично. Прави впечатление, че от 81 демократични държави 74 са християнски. От 43 мюсюлмански държави само 14 се приемат за частично демократични, а в 28 страни въобще не са осигурени човешки права и свободи. Затова някои политолози като С. Хънтингтън смятат, че демокрацията среща и ще срещне най-силна съпротива от исляма.⁴ Перспективите, които очертава Фукуяма пред демокрацията в мюсюлманския свят, не са чак толкова песимистични. Според него юдаизмът и ислямът могат да бъдат съвместими с демокрацията, но трудно могат да бъдат примирени с либерализма.⁵

б) Съвместимост на демокрацията с исляма

Необходимостта от реформи в държавното управление насочва вниманието на ислямските модернисти към западната демокрация. По принцип те споделят идеята за демократична политическа система. Но срещат упоритата съпротива на консервативните среди. Затова дискусиата между тях продължава вече две столетия, тъй като въпросът за демокрацията е свързан със схващането за източниците и легитимността на властта. Кораническите постановки дават възможност за различни подходи към властта и към нейното практическо осъществяване. В него се говори предимно за единната и безгранична власт на Всевишния. Когато става въпрос за политическата власт, се засягат само някои общи принципи и се повелява управлението да бъде справедливо и да се основава на съвещателния съвет *шура* и на законността. В него няма указание за формите на управление.⁶ Затова след Пророка Мохамед при решаването на въпроса за властта в религиозен и практически аспект юристите теолози *факихи* изхождат както от шериата, така и от културата, традициите и интересите на своите народи. В резултат на това са се оформили главно два типа представи за природата на властта – сакрален и общинен (светски). Съотношението, взаимовръзката между тях в процеса на историческото развитие се променя. През първите векове след появяването на исляма двата типа не са били съществено обособени. Както Мохамед, така и неговите наследници – четиримата праведни халифи, са разполагали и с религиозната, и със светската власт. При омаядите (661-750) започва тенденцията на обособяване на религиозната и светската власт. Между тях

⁴ Хънтингтън, С., Сблъсъкът на цивилизациите, Обсидиан, С., 1999, с. 275.

⁵ Фукуяма, Ф., Краят на историята и последният човек, Обсидиан, С., 1993, с. 242.

⁶ İmihâl, с. П. İslam ve Toplum, Dianet vakfı yayınları, 1999, p. 263.

продължава да съществува връзка, но упражняването на политическата власт придобива в значителна степен светски характер. Тази тенденция продължава през IX в. Но през XI в. абасидските халифи (750-1258) губят значителна част от политическата си власт, която преминава в ръцете на буидските, а впоследствие на селджукските султани. Те от своя страна започват да наблягат върху сакралния характер на своето управление, като се обявяват за наместници (халифи) на Всевишния. През XVII-XVIII в. османските султани също предприемат стъпки за по-плътното сливане на светската и религиозната власт. За тази цел те създават специална религиозно-административна йерархия начело с Шейхюл-Ислям, който има власт над всички духовници и се превръща във върховен религиозен ръководител в империята. Шейхюл-Ислям издава решения (*фетви*) по юридическите въпроси, преценява дали дадено политическо решение е съобразено с шериата. По-важните назначения във висшите религиозни служби минават през него. Нерядко издава дори фетви за сваляне на султани. Тъкмо това способства за по-нататъшното относително обособяване на светската власт.

Така че в историята съществуват периоди както на сливане, така и на относително обособяване на религиозната и светската власт. На такива противоречиви тенденции сме свидетели и през последните десетилетия на XX в. За съвременното политическо мислене в мюсюлманския свят е характерен синтезът между традиционното и съвременното.

Подобен подход се прилага и при решаването на въпроса за суверена. Съвременните модернисти, както всички теолози, споделят повелята на Корана, че властта по принцип принадлежи на Всевишния. В Свещената книга многократно се подчертава, че “Аллах е истинският владетел на небесата и земята.”⁷ Модернистите и консерваторите интерпретират тези стихове по различен начин. За вторите Всевишният упражнява непосредствено и политическата власт, като натоварва халифа, т.е. един конкретен човек с практическите дела. Според тях народът няма право на законотворчество, нито на избор на различни форми на управление. За тях халифатът е единствената легитимна форма на управление на уммата.

Подобна трактовка, според модернистите, противоречи на предопределената от Всевишния мисия на човека. Той определя хората за свои наместници – *халифи*, на земята и им възлага задачата да облагородят земния живот и да носят отговорност за него. По-специално той повелява хората да живеят в справедливо общество, в което не се пренебрегват човешките права.

⁷ Коран, Али Имран – 189; Мюмин – 116 и др.

Въз основа на такава трактовка модернистите достигат до много важни изводи: суверен не е нито духовенството, нито отделната личност, а цялата умма. Египетският теолог М. Абдух внася ново схващане по този въпрос. За него уммата е източникът на властта.

Тезата за принадлежността на земната, по-специално на политическата власт на уммата или нацията, по убеждение на модернистите не противоречи на кораническата постановка за всемогъществото на Всевишния. Както сполучливо се изразява пакистанецът Ф. Рахман, в случая става въпрос за трансмисия на властовите функции от Аллах на народа и от Него – на държавните институции.⁸

Следователно целият въпрос е как ще се тълкува кораническата догма. В тази връзка турският теолог модернист Я. Юзтюрк изтъква, че абсолютната власт, в смисъл на основополагащи принципи, принадлежи на Всевишния. Властта му е безгранична, но е трансцендентна. Дял във властта има и човекът – неговата власт е ограничена, но представлява конкретна сила.⁹

Според турския духовник М. Чагръджъ кораническата постановка “Властта принадлежи на Аллах” може да се тълкува и от векове насам се тълкува в смисъл, че Всевишният предоставя за ползване от човека небесните и земните блага. На земята, по светските проблеми и по въпроса за властта всеобщата воля се представлява от общата воля на уммата. От тази гледна точка принципът “Властта принадлежи на Аллах” следва да се разбира в смисъл, че волята на уммата трябва да се съобразява с всеобщата воля и с основните принципи на исляма.¹⁰

Уммата или нацията фактически използва предоставеното ѝ право да разполага с властта, да я упражнява. Конкретните форми на политическата организация на обществото и управлението се определят от нацията съобразно културно-историческите традиции и конкретните условия. Тя изработва своята конституция, разпределя правомощията между отделните власти и държавни органи, взема решение какви институции да създаде и носи отговорност за това. Единствено уммата или дадената нация има право да реши дали да упражнява властта си пряко, т.е. да избере републиканската форма на управление, или да упълномощи едно лице – халиф, да управлява от нейно име. Коранът изисква само управлението да се повери на компетентни хора и те да управляват държавата справедливо. По такъв начин канонът за върховния суверенитет на Всевишния се съгласува със съвременната теза за суверенитета на народа.

⁸ Rahman, F., *İslam ve Çağdaşlık Fikri. Bir Geleneğin Değişimi*. Ankara, 2001, p. 172.

⁹ Öztürk, Y., *İslam Nasıl Yozlaştırıldı? Yeni Boyut*, İstanbul, 2000, p. 251,252.

¹⁰ *İslam ve Demokrasi, ...*, p. 337.

Една немалка част от привържениците на сунитската доктрина продължават да отстояват халифатската теория и необходимостта от сливането на политическата власт с религиозната. По смисъла на тяхната концепция халифът трябва да продължи мисията на Пророка, т.е. едновременно да съхранява и утвърждава исляма и да изпълнява политически функции. По такъв начин халифатската институция се сакрализира. Тя се представя като продължение на пророчеството. За тези теолози идеалният модел на управление на “ислямската държава” е халифатската система, която те свързват с монархическата институция.

В действителност в Корана конкретни предписания за характера на халифата няма. В него думата “халиф” се споменава само два пъти, в смисъл на наместник, представител.¹¹ Затова факихите от модернисткото направление оспорват постановката за сакралния характер на самата институция.

Сакрализацията на халифатската институция и сливането на политическата власт с духовната противоречи на реалностите на новата епоха. Неудачите в политическото управление подкопават основите и на исляма. След Първата и особено след Втората световна война новоосвободилите се народи изявяват желание да упражняват своето суверенно право чрез един колективен орган – парламент. Затова с решение на турския меджлис от 3 март 1929 г. халифатската институция е премахната.

Анализът на кораническите предписания ни убеждава в правотата на модернистките разсъждения. В Свещената книга няма нито общополитическа теория, нито пък концепция за демокрацията. Това е съвсем логично, тъй като ислямът е система от вяра, обреди и нравствени принципи, а демокрацията е форма на власт. Двете системи обаче взаимно си влияят, дори съдържат някои общи ценности. Например за демократичната система е характерно разглеждането на човека като самоценност и самобитна личност. Ислямската религия пък е колкото теоцентристка, толкова и антропоцентристка, т.е. в центъра ѝ, заедно с битието на Танръ, стои и човекът. Следователно и ислямът, и демокрацията се занимават доста с човека, с въпроса как той да постигне щастлив и свободен живот. Ислямът в не по-малка степен от другите религии, които имат свещени писания, утвърждава универсалното човешко равенство. Той поставя под закрила основните човешки права, като ги изпълва с религиозно съдържание в рамките на ислямската парадигма.

в) Актуализиране на човешките права

В съвременната епоха не само модернистите, но и редица умерени теолози застъпват тезата, че е неотложно да се осигурят човешките права на

¹¹ İlmihal, с. II, ..., р. 288.

гражданите. Става въпрос за онези права, които са естествени, с които човекът разполага по силата на своята природа. Според съвременната философия те представляват универсална ценност и имат всеобщ характер. Въпросът за разполагането на човека с основните права и тяхната неотменимост не подлежи на обсъждане. Те са достойние на всички граждани независимо от тяхната национална, религиозна и езикова принадлежност.

Актуалното значение на човешките права се мотивира чрез тяхната сакрализация. Турският професор С. Шимшек смята, че те се предоставят на човека не от държавата или императора, а от Аллах. Паралелно с това обаче тези права често се свързват с идеята за самоценността на човека. В ислямската теология човекът се разглежда като най-висше и достойно създание на Всевишния *ашраф алммахлюкат*. Всички останали Негови творения се предоставят в услуга на човека. Въз основа на това представителят на турските модернисти Я. Юзтюрк отстоява следната теза: човек може да бъде не средство, а само цел. При разглеждане на социалните явления за основа трябва да се взема човекът, а не обществото и държавата.¹²

Погледнато през тази призма, особено значение придобиват личните права на човека, а именно правото на живот и на собственост, защитата на духовната идентичност и достойнство. Това са онези права, които се явяват предпоставка, условие и форма на достойно съществуване на личността и нейното развитие.

Сред тях първостепенно значение има правото на живот. Пророкът Мохамед обявява за свещено правото на живот, на собственост и лично достойнство.¹³ Всяка личност има право да живее, да си гарантира условия за сигурност и определен качествен живот. Държавата от своя страна трябва да създаде необходимите условия за това и да поеме под защита живота и имота на своите граждани.

Никой няма право да посяга на живота на личността. Ислямът повелява да се цени човешкият живот. Значението, което се отдава на правото на живот, логически произтича от приемането на човека като най-висше и ценно същество. Затова посегателството върху човешкия живот се приема като един от големите грехове и тежко престъпление.

“...Който убива човек не за човек или покварата му по земята, той сякаш е убил всички хора. А който спаси човек, той сякаш е спасил всички хора ...”.¹⁴ Ислямът обявява за греховно и самоубийството.

Важно е да се отбележи, че според ислямското право и етика трябва да се уважава правото на живот не само на мюсюлманите, но и на

¹² Öztürk, Y., Kuran ve Sunnete Göre Tasavvuf. Yeni Boynt, 5. Baskı. İstanbul, 1993, p. 67.

¹³ Veda Hudbesi: Konrapa, M. Peygamberimiz (S.A.S.), Erkan Yıyınları, p. 314.

¹⁴ Коран, 5:32.

инаковерците. В едно свое предание Пророкът Мохамед подчертава: “Онзи, който убие човек от страна, с която имаме договорни отношения, не може дори да помирише рая”. Следователно не бива да се посяга на живота на хора от друга вяра, които живеят в мир с мюсюлманите.

Неприкосновеността на личността се приема за едно от важните права на гражданите. Всеки човек има свое лично достойнство. Никой, в това число и държавата, не може да посяга на свободата, честта и достойнството на личността.

Ислямът повелява вярващите взаимно да бъдат над личното си достойнство и чест. В тази връзка се счита недопустимо създаването на пречки по пътя на духовното и материалното развитие на отделния гражданин. Обявява се за греховен всякакъв произвол и насилие върху личността. Личната кореспонденция се смята за конфиденциална и не се допуска проникване в нея.

Изобщо личният живот на човека по смисъла на ислямското право е конфиденциален, недосегаем. Затова вмешателството в личния живот не е позволено. Вярващите нямат право да се ровят в личния живот на другите с цел да проникват в тайните му страни и да установят недостатъците на своя брат. В случая се имат предвид не само някои физически недъзи, но и недоказани недостатъци от морално-психически характер. По такъв начин неприкосновеността на личния живот се поставя не само под юридическа, но и под морална закрила.

Важно средство за защита на личния живот е неприкосновеността на жилището. Влизане в чужд дом без разрешение, нападение над него се смята за равнозначно на посегателството върху самата личност. В противен случай не може да се запази конфиденциалността на личния и семейния живот. В чужда къща може да се влезе само с разрешение и по нормален път. В Корана се повелява: “О, вярващи, не влизайте в домове, освен в собствения си, докато не поискате разрешение и не поздравите обитателите им...”.¹⁵ С оглед запазване тайните на личния живот се забранява отварянето на прозорец, гледащ към двора на съседа.

Заедно с тези класически права съгласно интерпретацията на модерните ислямското право и етика поемат и защитата на социалните и политическите права на гражданите. Социално-икономическите права имат доста широк обхват и заслужават да бъдат разгледани отделно. Тук ще маркираме само някои по-важни от тях. Преди всичко под закрилата на ислямското право и етика се поставя правото на собственост и свободното ползване на своята собственост. То произтича от необходимостта всеки да осигурява собствената и на семейството си прехрана. За тази цел всеки има право да се възползва от всички законни възможности. Особено решително

¹⁵ Коран, 24:27.

се подкрепя стремежът на хората да се трудят. Трудът се приема за главен източник на блага. Човек може да натрупа неограничена печалба и капитали, но при условие те да са постигнати честно. Тези, които не страдат от недъзи, са длъжни сами да осигуряват прехраната си. А на физически и социално слабите може да се окаже помощ. По традиция старите, инвалидите и социално слабите се подпомагат чрез вакъфите и с такива религиозни подаяния като зекят и фитра.

Що се отнася до политическите права на гражданите, повечето от тях са свързани с организацията и управлението на обществото. Възгледът за поданичеството започва да се утвърждава постепенно към края на XVIII и началото на XIX в. Мюсюлманските държави формално поемат задължението да защитават живота, имота и основните права на своите поданици. Определени права са предоставени и на немюсюлманите. В съвременните мюсюлмански държави в основни линии се прилагат принципите на гражданството. При организацията на държавното управление ислямът изисква то да се ръководи от ценностите справедливост, равенство и солидарност. Принципът за консултации *шура* открива възможност за реално и непосредствено участие на гражданите в управлението на страната. Политическите движения и партии постепенно се превръщат в основни елементи от структурата на политическата система. По такъв начин започва да се материализира правото на сдружаване. По силата на теологическата логика всеки гражданин има право да участва в политическия живот, т.е. в уреждането на организацията на обществото и в нейното ръководене. По мнение на много модернисти ислямът не е чужд и на идеята за свободно придвижване и местопребиваване на гражданите. Кораническото предписание "*...Не ходеха ли по земята, за да видят какъв бе краят на онези преди тях?...*"¹⁶ се тълкува в този дух. Такива айети и предания се използват за обосноваване на правото за пътуване, екскурзии и пребиваване вътре и извън страната.

Споменатите права са естествени права, те се предоставят на всеки единствено заради това, че е човек. При това въпросните права се предоставят равно на всеки без разлика на национална и религиозна принадлежност.

На 19.IX.1981 г. в пленарната зала на ЮНЕСКО в Париж е обявена тържествено "Всеобщата ислямска декларация за правата на човека". Чрез нея мюсюлманските политици се опитват да съгласуват шериатските предписания с модерните нормативни документи и принципите на международното право. От съпоставянето ѝ с Всеобщата декларация за правата на човека на ООН става ясно, че повечето от основните права, а именно правото на личен живот, на образование, на собственост и труд, на

¹⁶ Коран, 12:109.

гражданство и убежище, на свобода на вероизповеданието, мисълта и словото, се споделят и от мюсюлманите.¹⁷ Всички те обаче се сакрализират. При приемането на въпросната декларация генералният секретар на Ислямския съвет Салем Аззам заявява: “Преди 14 века ислямът предостави на човечеството един идеален кодекс за правата на човека... Те трябва да се прилагат, защото единствено Аллах е източник на всички човешки права.”

По тази логика за индикатор на човешките права се приемат постановките на шерията – по него се определят престъпленията, в неговите рамки се допуска свобода на мисълта и убежденията. Като най-сериозен недостатък на декларацията може да се посочи липсата на опит за разширяване правата на жената.

Както тази много важна като акт декларация, така и политическата практика на държавниците от мюсюлманския свят показва, че процесът на обезпечаване на гражданите със съвременните човешки права и свободи ще бъде продължителен и труден.

На базата на подобни схващания в мюсюлманските страни може да се развива плурализмът. Идеята за монотеизма не противоречи на плурализма. Освен битието на Всевишния за всички други предмети и явления е характерно разнообразие на видовете и родовете. Дори разделянето на хората на различни изповедания според ислямските теолози е неизбежно.¹⁸ Модернистите възприемат идеята за единство в многообразието.

Определени теолози не изключват възможността за формирането на гражданско общество в мюсюлманските страни. Те разглеждат общностите на улемите, религиозните ордени, еснафските сдружения и т.н. като елементи на гражданското общество. Това според модернистите дава основание за отстояване правото на сдружаване и създаване на политически партии.

г) Стремез към собствена форма на демокрация

Както тази идея, така и стремезът да се изгради мост между исляма и демокрацията се основават главно на кораническото предписание за съвещателния орган *шура*, за изборното начало и за ограничаване на правомощията на държавния глава. Предписанието за шура открива пътя за широкото участие на гражданите в политическото управление. В него се съдържа и замисълът за отговорността на законодателите пред народа.

А с рационалното тълкуване на кораническите предписания за принадлежността на цялата власт на Всевишния се преодолява и основното различие между мюсюлманската и демократичната политическа доктрина. Според това тълкуване властта на Всевишния е абсолютна в метафизичната

¹⁷ Всеобща Ислямска декларация за човешките права.

¹⁸ Aydın, M., İçer Kritik Bakış. Din, Felsefe ve Laiklik. Yeni adım yayınları. İstanbul, 2000, p. 57, 59, 142.

сфера. А упражняването на политическата власт Той предоставя на уммата.¹⁹ Така се открива възможност за възприемане на демократичния принцип, според който властта произтича и принадлежи на народа.

Изхождайки от тези схващания, модернистите започват да гледат благосклонно на демокрацията. Те я приемат като сбор от определени принципи и правила за политическо управление. Но отхвърлят демокрацията като миросглед, култура и начин на живот.

В епохата на глобализацията и на демократизацията все по-голяма популярност получава тезата, че в мюсюлманските страни е възможно да се изгради демократична форма на управление, макар и с някои специфични черти, произтичащи от конкретните условия и характера на ислямската култура.

Въпреки това съпротивата срещу демокрацията все още не е преодоляна окончателно. Консерваторите продължават ревностно да отстояват тезата за несъвместимостта на демокрацията с исляма.²⁰ Те подлагат на критика дори концепцията за “ислямска демокрация”, която е една от формите на теорията за теодемокрацията. Техните схващания внушават на общественото мнение версията, че там, където има демокрация, няма ислям и обратното, там, където господства ислямът, не може да има демокрация. Това становище се “обосновава” с презумцията за християно-европейския характер на демокрацията. Тя се представя като продукт на една цивилизация, основаваща се на ценностна система, чужда на исляма.

В действителност консерваторите отхвърлят демокрацията поради светския ѝ характер. Те не могат да се примирят с мисълта, че в резултат на секуларизацията на политиката духовниците ще останат извън властта. Затова представят отделянето на политиката от религията като опит за изолирането им от обществото. Нерядко негативното отношение към демокрацията се маскира чрез окачествяването ѝ единствено като средство за установяване на колониална зависимост.²¹ Главната цел, която се преследва с подобни теоретически спекулации, е защитата на теократичната система, която според тях превъзхожда демокрацията. Превъзходството на теократичната система се открива в “сакралния” ѝ характер. Затова много изследователи разглеждат ислямизма като сериозно препятствие пред демокрацията в мюсюлманския свят.

Модернистите не споделят антидемократичните схващания на консервативните ислямисти. Според тях по начало въпросът дали демокрацията е съвместима с исляма или не се поставя със спекулативна цел. Не подлежи на никакво съмнение, че демокрацията не противоречи на

¹⁹ Değişme Sürecinde İslam, Ankara, p.192.

²⁰ İslam ve Demokrasi, ..., p. 262, 429, 448.

²¹ Ahmad, K., İslam ve Demokrasi c Altınoluk, 1998, N. 143, p. 52-54.

духа на исляма, който, както и другите религии, има хуманен характер. Онези макар и ограничени политически принципи, които се срещат в исляма, притежават демократичен заряд. По-важен обаче е фактът, че ислямът не предлага изкристализирала конкретна политическа, в това число и демократична, система. Затова сред модернистите се очертава стремеж към формиране на собствен модел на демокрация.

Този стремеж се основава на схващането, че в мюсюлманските страни съществуват условия, различни от тези в страните с класическа демокрация. В тях социално-икономическото развитие все още не е достигнало необходимото равнище и продължава да произвежда недоволство и нестабилност. В социалната структура на тези страни продължават да доминират такива традиционни слоеве като селячеството, дребните занаятчии и търговци. Средната класа, особено новите средни слоеве, които са опора на демокрацията, тепърва се консолидират. Избирателите все още не притежават необходимата демократична култура. Всичко това обективно налага търсенето на собствен модел на демократично управление.

Друг фактор, импулсиращ търсенето на специален модел на управление, са някои негативни явления, които възникват при практическото прилагане на демократичната форма на властта. Мюсюлманските социолози и теолози наблягат преди всичко на онези недостатъци, които се подчертават и от мнозина западни учени. Едните и другите отбелязват, че демокрацията в много страни се прилага повърхностно и редица институции имат формален характер. Според мюсюлманските учени не се установява действително народовластие.

В мюсюлманския свят най-голямо разочарование предизвиква последователното девалвиране на духовните, моралните ценности. Създава се впечатление, че гонитбата на печалбата на Запад довежда до заменяне на духовните ценности с материални. Според много теолози абсолютизирането на рационализма и научността притъпява емоционалността на човека, засилва безверието, деформира схващанията за прекрасното.²² Разпространението на наркоманията, престъпността, корупцията и т.н. предизвиква тревога за бъдещето на човечеството. Особено негативно се отразява върху мюсюлманина тенденцията към разпадане на традиционното семейство в демократичните общества. Налага се изводът, че либералната демокрация не може радикално да реши основните проблеми на човека.

Сред модернистите се формира схващането, че прилагането на западния модел в мюсюлманския свят без корекции не може да доведе до изграждане на една действително демократична политическа система.

²² İslam ve Demokrasi, ..., p. 158, 159; Ahmad, K., a.g.e.

Затова през последните десетилетия на XX в. се търси нов модел, който трябва по-добре да съответства на социалната структура и на културните традиции на мюсюлманските страни. По своята същност той няма да противоречи на съвременните модели, а ще представлява синтез между ислямските и западните институции. Поначало мнозинството от съвременните модернисти съзнават, че демократичната политическа система се основава на определени общовалидни принципи като участие на гражданите в управлението чрез всеобщи избори, парламентаризъм, осигуряване на човешките права и свободи, утвърждаване на справедливостта и равенството. Тези принципи според тях се прилагат в зависимост от конкретните условия в съответните страни. Затова се търсят възможности за тяхното приспособяване към обновления "ислямски идеал". В резултат на това се стига до ново тълкуване на ислямската постановка за източниците на власт, парламентаризмът се извежда от принципа *шура*, а понятията за човешките права се тълкуват в религиозен дух.

Както личи, в основата на опитите за формиране на нов модел на демокрацията лежи идеята за съчетаване на нейните класически ценности с ислямските.

Сред модернистите се срещат, макар доста ограничен кръг, теолози, които споделят дори идеята за секуларизиране на политическата система чрез отделяне на религията от държавата по примера на Турция. В тази страна управляващата Партия на справедливостта и развитието (ПСР) се ангажира да съхрани светската демократична система. Нейните лидери са убедени, че демокрацията не противоречи на духа на исляма. В същото време те са на мнение, че вместо търсене на модел, присъщ само на Турция, по-реалистично е да се утвърждават и прилагат основните принципи на плуралистичната и диалогичната демокрация. А тези принципи са плурализъм, свобода, толерантност, изборни управленчески структури, човешки права и т.н. Накратко, за ПСР демокрацията е народовластие. Тя създава условия за съвместното съществуване на различни идентичности.²³

Модернистският подход, обективно погледнато, представлява сериозна крачка в развитието на мюсюлманската политическа мисъл. Наистина някои западни политолози, които са привърженици на налагането на всяка цена на собствения модел, се отнасят с големи резерви към начинанията на ислямските модернисти. Светът обаче е многолик и всички държави и народи не могат да се ръководят по един и същ модел. И демокрацията, която има ясно определена същност, ще се проявява в различни форми и ще представлява единство в многообразието.

²³ Davudoğlu, A., *Batı Medeniyetinde Bunalım, Altınoluk*, 2002, N.191, s.14; Yılmaz, K., *Neden Tasarruf*, Ayni dergi, p. 15,16.