

Предраг Вукасовић<sup>1</sup>

## СЕКУЛАРИЗАМ И ИСЛАМ

### Сажетак

*Зашто Атаџурк није успео да заснује световну демократију у Турској? Тражећи одговор на ово питање, аутор најпре разматра битне одлике кемалистичке идеологије и истиче њихово француско порекло. Он пореди радикализам турског раскида с прошлошћу с радикализмом Француске и Руске револуције. Указује да једнопартијски политички систем није био свеслан избор оснивача Републике, бележећи његова два неуспела покушаја да успостави делотворну закониту опозициону партију. После Другог светског рата вишепартијски систем је функционисао, партије су се смењивале на власти, али нема стабилне световне демократије. У другом делу оледа аутор разматра могуће дејство неких доктринарних разлика између ислама и хришћанства, као и њихове ране историје, на прихватање световне државе од стране хришћана и муслимана.*

**Кључне речи:** Турска, секуларизам, хришћанство, ислам.

*„Погајте дакле цару царево,  
а Богу Божје.“ (Мт 22,21)*

Текст који следи покушаће да одговори на прилично једноставно формулисано питање: зашто се у исламском свету тешко успоставља и још теже одржава политички режим световне (секуларне) демократије? Као илустрацију тешкоће о којој је реч, поред махом неповољног исхода низа устанака против ауторитарних режима у арапским земљама почетком ове деценије, познатих под збирним називом Арапског пролећа, узимам пример две земље чији је утицај међу муслиманима света – сунитима и шиитима респективно – тешко преценити: Турске и Ирана. Задржимо се на случају Турске.

Република Турска готово да нема никакве везе – политичке, географске, чак ни етничке – са својим непосредним претходником, Отманским (Османлијским) царством. У историји нема много примера тако радикалног раскида са прошлошћу. Отманско царство беше изра-

<sup>1</sup> Научни сарадник, Институт за упоредно право, Београд (predrag.vukasovic2012@gmail.com).

зит пример теократије са универзалистичким претензијама, нечег што би Арнолд Тојнби (*Arnold J. Toynbee*) назвао универзалном државом следбеника сунитског ислама. Није ли већ Мехмед II, након освајања Цариграда, поред титула које изражавају његово царско достојанство наследника римских императора, узео наслов *Khalifeh ül-Rasul Rab al-A'alam* (Наследника пророка Господара Васељене)?<sup>2</sup> И није ли његов унук, Селим I, освојивши Хеџаз, постао *Khadim al-Haramayn ash-Sharifayn* (Чувар две племените светиње – Меке и Медине)? Они и њихови наследници – све до пропасти царства – били су, дакле, **истио-времено** световни господари својих разнородних немуслиманских поданика (цареви из библијске изреке наведене у заглављу) и верски поглавари свих сунитских муслимана. Упркос томе што их још и данас оптужују за цезаропапизам, о таквом положају нису могли ни сањати њихови византијски претходници. Касније ћу показати да је таква ситуација знатно старија од турског освајања Византије, да сеже до Пророковог заснивања ислама. За сада је довољно увидети колико се она разликује од световне републике какву је замислио Ататурк. Одмах по победоносном завршетку Рата за турску независност, двадесет дана након потписивања примирја у Муданији између националистичке владе у Анкари на једној страни, те Француске, Велике Британије и Италије на другој, Велика национална скупштина у Анкари је 1. новембра 1922. године објавила да влада Султаната у Цариграду више није законита влада Турске.<sup>3</sup> Скупштина је такође одлучила да Цариград више не буде престоница земље због тога што се у том часу налазио под контролом сила Антанте. Функција шефа државе одвојена је од функције верског поглавара: султанат је укинут, али је калифат задржан. За новог калифа 18 новембра исте године постављен је Абдулмецид II, рођак последњег отоманског султана Мехмеда VI. Овај покушај нагодбе нове Турске са традицијом не успева. Тек изабрани калиф 24. новембра бира за своје седиште Цариград, чиме се сврстава уз непријатеље анкарских власти. С консолидовањем Републике и напредовањем секуларизације његов положај постаје неодржив; калифат бива укинут, а Абдулмецид, заједно с породицом, 3. марта 1924. протеран из земље.<sup>4</sup> Тако је - на симболичном нивоу одраженом у личности и прерогативима шефа државе – Турска окренула леђа сопственој прошлости једнако одлучно као што су то учиниле Француска 1792. и Русија 1917. године.

<sup>2</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Ottoman\\_Dynasty](http://en.wikipedia.org/wiki/Ottoman_Dynasty).

<sup>3</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Abolition\\_of\\_the\\_Ottoman\\_Sultanate](http://en.wikipedia.org/wiki/Abolition_of_the_Ottoman_Sultanate).

<sup>4</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Abd%C3%BClmeceid\\_II](http://en.wikipedia.org/wiki/Abd%C3%BClmeceid_II).

Политичку окосницу нове, националистичке Турске чинила је радикално-демократска (и радикално западњачка) доктрина народног суверенитета, коју је требало остварити посредством политичког система представничке демократије, у најбољој традицији западноевропског, поглавито француског политичког либерализма. Велика народна скупштина је 29. октобра 1923. године прогласила Турску републику (*Türkiye Cumhuriyeti*). Сам Ататурк наводио је шест идеолошких начела на којима ће почивати нови политички поредак: републиканизам (*cumhuriyetçilik*), популизам (*halkçılık*), национализам (*milliyetçilik*), секуларизам (*laiklik*), етатизам (*devletçilik*) и реформизам (*devrimcilik*).<sup>5</sup> Ататуркове присталице – кемалисти сматрају ова начела непроменљивим и недодирљивим. Кемалистичко уређење Турске почива на владавини права, народном суверенитету и грађанским врлинама. Успостављена је уставна република, у којој устав ограничава законодавну и извршну власт, јамчећи грађанима извесна неотуђива права. Турска је стриктно унитарна држава: влада може пренети извесна овлашћења на локалне органе управе, али их такође може у сваком тренутку поново преузети. Крутост таквог уређења, које неодољиво подсећа на јакобинску Француску, знатно је допринела нерешивости курдског проблема.

Још једну тачку у којој се кемализам приближава француској републиканској традицији јесте схватање секуларизма не као пасивне неутралности државе у односу на више конкурентских вероисповести (англосаксонски модел), већ као радикалног одвајања државе од било каквог утицаја доминантне верске организације. Није случајност што су се и у Француској и у Турској најжешћи, најдраматичнији и најдужи сукоби између секулариста и њихових противника одвијали управо на пољу културе и образовања – у областима у којима је доминантна вера уживала фактички монопол чак и након успешно извршеног политичког преврата. Усвајање републиканског устава и заснивање новог политичког поретка не беше крај, већ пре почетак много дубљих преображаја у социјалној и културној сфери, промена које су у Турској ишле знатно даље од краткотрајног опита с репресивном дехристијанизацијом у револуционарној Француској. Отуда је међу основним начелима кемализма своје место нашао реформизам – речито упозорење да нова власт стреми не само политичком, већ и друштвеном и културном преобликовању земље. Тешко је замислити радикалнији раскид са прошлошћу од напуштања арапског писма и увођења турске латинице. Иза наоко лингвистичких разлога – тврдње да арапско писмо не одражава

<sup>5</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Six\\_Arrows](http://en.wikipedia.org/wiki/Six_Arrows).

успешно структуру турског језика – крила се прилично прозирна политичка рачуница: одсећи будуће нараштаје Турака од њиховог природног верског и културног залеђа, изложити их што потпуније деловању западних културних образаца и онемогућити политички, просветни и културни утицај традиционалног ислама. У извесним својим видовима кемализам подсећа на бољшевички пројекат стварања новог човека, мада се репресивна пракса следбеника ове две идеологије не може поредити. Сличност с руским постреволуционарним развојем подвлачи бујање култа Ататуркове личности, тако супротног темељним републиканским вредностима које је отац турске нације желео да оствари. Насилна европеизација одевања, оличена у забрани јавног ношења феса и фереце, својим бесмисленим радикализмом подсећају на сличне мере из времена Петра Великог; неевропски начин одевања Ататурк је очито сматрао ометајућом везом са турском отоманском прошлошћу.<sup>6</sup> Но, упркос могућим поређењима с полуевропском Русијом и неевропским модернизујућим Јапаном Мејџи-рестаурације, Ататуркова личност беше под најдубљим утицајем француских секуларистичких идеолога с почетка прошлог века<sup>7</sup>; он је сматрао Трећу републику после доношења закона о одвајању цркве од државе узором секуларне државе. По угледу на своје француске учитеље, тежио је да религију учини приватном ствари појединца, а не установом која се меша у политику, научни и друштвени напредак. А то је ипак нешто више од пуког одвајања цркве (вере) од државе. Желео је умерену, *ајолиџичку* религију, која неће изрицати судове о раду државних органа, арбитрирати у научним споровима, нити се мрштити на еманципацију жена. Само, да ли је таква ислам уопште могућ?

На политичком плану, народни суверенитет – облик државе који је обећавао најрадикалнији раскид са феудалном прошлошћу – остао би само лепа фраза без вишепартијског политичког система који би га испунио иоле смисленим садржајем. Ататурк је морао имати у виду савремени пример совјетске државе, која је – начелно полазећи управо од суверенитета народа – завршила у диктатури не само једне партије већ и једног човека. Без плурализма политичких партија избори као основни вид испољавања народног суверенитета губе свој суштински елемент бирања између више понуђених политичких опција и претварају

<sup>6</sup> W. L. Cleveland, M. P. Bunton, *A History of the Modern Middle East*, Westview Press, Boulder 2013.

<sup>7</sup> S. Hanioglu, *Ataturk: An Intellectual Biography*, Princeton University Press, Princeton 2011, 153.

се у ритуал лишен политичког садржаја. С друге стране, посредовање политичких партија немогуће је избећи жели ли се добити пристанак грађана на политику коју води власт. Поучена недоследностима отоманског „парламентаризма“, у којем је законодавна власт била подељена између Сената, чије је чланове постављао султан, и Заступничког дома, чији чланови беху бирани на посредним двокружним изборима, анкарска влада определила се за најбескомпромиснију форму народног суверенитета – једнодомну скупштину бирану на непосредним изборима уз пропорционалну заступљеност учесника на изборима у парламенту. Такво устројство законодавне власти повећавало је опасност од једнопартијске диктатуре, посебно у условима револуционарних политичких, друштвених и културних преображаја којих се латила нова република. Исход је у највећој мери зависио од демократског капацитета победника у грађанском и националноослободилачком рату. Историјска је заслуга Ататурка што је – не одустајући од својих далекосежних циљева радикалне модернизације – избегао инволуцију народног суверенитета у плебисцитарну једнопартијску диктатуру.

Па ипак, ни отац нације није свемогућ. Без обзира на његове добре намере, у постреволуционарној Турској није постојао политички простор за неки други програм сем кемалистичког. У периоду 1925 – 1945. године Републиканска народна партија је, независно од жеља свог творца, остварила *de facto* монопол у политичком животу Турске: у наведеном раздобљу само су њени представници бирани у парламент.<sup>8</sup> Но, за разлику од једнопартијских диктатура, друге партије нису биле начелно забрањене; оне само нису добијале довољан број гласова да би ушле у парламент. Истина, било је и забрањених партија. Прву партију која је покушала да се региструје код нових власти Република није признала. Реч је о Женској народној партији (*Kadınlar Halk Fırkası*) истакнутог борца за женска права *Nezihe Muhittin*, чији је феминистички политички програм био сувише напредан чак и за једног Ататурка. *Muhittin* се није предавала: основала је Савез турских жена (*Türk Kadınlar Birliği*), који је на парламентарним изборима 1927. године кандидовао мушкарца спремног да заступа интересе жена, али ни овај кандидат није изабран у парламент.<sup>9</sup> Прогресивну републиканску партију основали су 17. новембра 1924. године *Ali Fuat Cebesoy*, *Kâzım Karabekir*, *Refet Bele*, *Rauf Orbay* и *Adnan Adıvar* на захтев самог Ататурка<sup>10</sup> – још један

<sup>8</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Atat%C3%BCrk%27s\\_Reforms#Multi-party\\_system](http://en.wikipedia.org/wiki/Atat%C3%BCrk%27s_Reforms#Multi-party_system).

<sup>9</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Nezihe\\_Muhittin](http://en.wikipedia.org/wiki/Nezihe_Muhittin).

<sup>10</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Progressive\\_Republican\\_Party\\_\(Turkey\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Progressive_Republican_Party_(Turkey)).

доказ да отац модерне Турске није стремио диктатури. Међутим, само шест и по месеци касније, 5. јуна 1925, нова партија била је забрањена због наводне умешаности у побуну Шејка Саида. Мада се партија изјашњавала за либералну демократију, влада ју је оптуживала да је постала средство којим исламисти настоје да поткопају републикански режим. Ататурк је тврдио да је њен вођа, пензионисани генерал *Kâzım Karabekir*, учествовао у покушају атентата на оца нације у Измиру. Ни Либерална републиканска партија (*Serbest Cumhuriyet Fırkası*), коју је – поново на захтев Ататурка – 11. августа 1930. године основао *Ali Fethi Okyar*, не беше дужег века; исламисти су искористили стварање легалне опозиције за напад на секуларну државу, те је већ новембра исте године сам Окуар распустио своју партију.<sup>11</sup> Час вишестранацја очито још није био куцнуо у Турској.

После 1945. године најзад је успостављен вишепартијски политички систем у Турској, мада је требало да прођу деценије до његове коначне стабилизације. На самом почетку овог раздобља основана је Партија националног развоја (*Milli Kalkınma Partisi*) – прва опозициона партија која је под вођством Нурија Демирага (*Nuri Demirağ*), индустријалца и једног од првих милионера у историји Републике,<sup>12</sup> опстала извесно време, иако није успела да уђе у парламент. Иницијатива је поново дошла одозго: у говору одржаном 1. новембра 1945. Мустафа Исмет Инени (*İnönü*), други председник Републике Турске, формално је позвао на образовање опозиционих странака у земљи. Одмах затим на политичку позорницу ступила је Демократска партија (*Demokrat Parti*), прва од три истоимене странке у послератној историји Турске.<sup>13</sup> Идеолошки припадајући умереној десници, ова партија успела је на изборима 1950. године да сруши монопол кемалистичке Републиканске народне партије и освоји власт. У странку су ушле истакнуте личности које су пре раскола у РНП припадале владајућој партији. Са мало претеривања могло би се тврдити да је смена власти извршена у оквиру Ататурковог политичког наслеђа. Најдубље промене осетиле су се на подручју економске политике; ранији државни интервенционизам замењен је економским либерализмом. Исламу је остављен нешто шири простор за деловање, мада је устав из 1924. године остао на снази и главне тековине кемалистичке револуције нису довођене у питање.

<sup>11</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Singleparty\\_period\\_of\\_the\\_Republic\\_of\\_Turkey#Opposition.2C\\_1930.E2.80.931931](http://en.wikipedia.org/wiki/Singleparty_period_of_the_Republic_of_Turkey#Opposition.2C_1930.E2.80.931931).

<sup>12</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Nuri\\_Demira%C4%9F](http://en.wikipedia.org/wiki/Nuri_Demira%C4%9F).

<sup>13</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Democratic\\_Party\\_\(Turkey,\\_historical\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Democratic_Party_(Turkey,_historical)).

Демократска партија лако је добила изборе 1954. године. У другој половини деценије, упоредо с погоршавањем економских прилика и нарастајућим незадовољством у земљи, влада заузима све ауторитарнији став према својим критичарима: опозиција се гуши, а медији цензуришу. Влада користи хладноратовску конфронтацију да се представи земљи и свету као једини бедем против комунистичке опасности, чиме су створени повољни услови за мешање оружаних снага у политички живот земље. Најзад, 27. маја 1960. године група официра окупљених у Комитет националног јединства војним ударом обара Мендересову владу, афирмишући улогу војске као гаранта уставног поретка и чувара Ататуркове баштине. Те улоге, неспојиве с кемалистичким начелом народног суверенитета, армија ће се одрећи тек почетком XXI века, с консолидацијом власти исламистичке или бар исламизму наклоњене Партије правде и развоја (*Adalet ve Kalkınma Partisi*). Године 1960. војска је јавно изражавала страховање да су владавином Демократске партије еродирана темељна начела која је установио оснивач Турске републике. Војна хунта, која је задржала власт осамнаест месеци, организовала је суђење највишим руководиоцима Демократске партије због неуставне владавине и велеиздаје; премијер Мендерес и два министра у његовој влади осуђени су на смрт, док је пет других лица, укључујући оснивача странке Бајара (*Celal Bayar*), осуђено на доживотни затвор. У наредних двадесет година војска се још два пута умешала у турску политику: први пут 12. марта 1971., када су оружане снаге меморандумом изнудиле оставку владе Сулејмана Демирела (*Süleyman Demirel*); други пут 12. септембра 1980. у знатно репресивнијем војном удару шефа генералштаба Кенана Еврена (*Kenan Evren*). У оба случаја ударима су претходила раздобља политичке нестабилности, економске стагнације, друштвених немира и крвавих сукоба левице и деснице на улицама највећих турских градова.

Овај сажети фактографски приказ повести вишепартијске демократије у Турској подвлачи историјски неуспех Ататурковог покушаја заснивања секуларне демократије на рушевинама Отоманског царства. Укратко речено, Турска може бити или недемократска секуларна држава или несекуларна демократија. Разлог је врло једноставан: већина Турака не прихвата секуларизам. Ако је то случај у једној муслиманској земљи која се већ вековима налази у непосредно, додиру са Европом, шта очекивати од земаља мање изложених западним утицајима? Зашто хришћани лакше прихватају секуларизам од муслимана.? Због недостатка простора овде ће бити назначени само неки могући одговори без шире елаборације.

Централни појам исламске вере је покораване; сама реч *ислам*, глаголска именица, означава добровољно покораване Богу.<sup>14</sup> За многе, ако не све хришћане централни појам њихове вере је љубав – Христова љубав према човечанству, због које је Спаситељ прихватио смрт на крсту и на коју човек може узвратити само једнако безусловном љубављу према Богу. Речено не значи да Алаха и муслимане не спајају споне узајамне љубави, нити да су хришћани слободни да се не покоравају Божјим заповестима. Реч је пре о различитим нагласцима у оквиру јединственог аврамовског појма *добровољној* и *безусловној* прихватања Божје воље. Ипак, ти различити акценти имају важне друштвене последице, које се огледају у другачијем друштвеном значењу коранске и новозаветне поруке. Ни најортодокснији хришћани не могу из Христових речи и дела извести кохерентан систем *хришћанској љубави*, као што ни најлибералнији муслимани не могу превидети *љубавне* последице Мухамедових проповеди. Зато говоримо о хришћанском *моралу* и исламском *љубаву*. Једини адресат Христове поруке је појединац; он је тај који ће бити спасен или проклет, без обзира живи ли у праведној или неправедној друштвеној заједници. Ова интровертност еванђеоске поруке омогућила је раном хришћанству да се делотворно ограда од револуционарних друштвених последица учења о једнакости људи пред Богом. Хришћанство тежи темељном и свеобухватном преображају човековог *унутрашњег*, *духовној* света, не промени спољашњих, материјалних околности верниковог живота, у које спада и уређење друштвене заједнице у којој живи. Отуда оно може опстати и у нехришћанским, па чак и у антихришћанским срединама у мери у којој то исламу није могуће. Девиза секуларизма „Слободна црква у слободној држави“, чије остварење јамчи потпуну независност цркве према политичкој власти пружајући јој слободу деловања под условом да не прекорачи границе своје духовне мисије, губи смисао у исламском контексту, где имами – вође у заједничкој молитви не располажу светим тајнама које би их начелно одвајале од световних вођа заједнице. На екстровертну усмереност ислама указује већ први од пет стубова ислам – *шахада* (شهادة), сведочанство да постоји само један Бог и да је Мухамед његов пророк. Није довољна вера, унутрашње човеково уверење у непобитност религијских истина; потребно је јавно, друштвено сведочење о тој вери. Зато ислам не може бити приватна ствар појединца, како је желео Ата-турк. Истина, и јавно присуствовање хришћанским обредима је сведо-

<sup>14</sup> B. Lewis, B. E. Churchill, *Islam: The Religion and The People*, Wharton School Publishing, Philadelphia 2009, 8.



чење о хришћанској вери пред заједницом, али у хришћанству то није уздигнуто у прву и најважнију верникову обавезу. У извесним околностима хришћанином се може бити и потајно; сећам се прича из комунистичке Југославије о поповима који дању крштавају вернике а ноћу комунисте. Бити потајно муслиман је *contradictio in adiecto*, јер се тиме руши захтев за јавним сведочењем вере у Алаха и Мухамеда. Молитва у исламу (*салаџи* - *صلاة*) увек је колективни чин заједнице верника; чак и у пустињи Бедиун ће се током салата окренути Меки, потврђујући своју припадност заједници верника (*ummat al-Islamiyah* - *أمة الإسلام*), која је, за разлику од хијерархијски уређене цркве са јасно издвојеним свештенством, хомогена маса начелно равноправних верника, једнаких у својој покорности Алаху. Зато што нема правога свештенства, ислам је упућенији на подршку световних структура, биле оне државна власт или локална самоуправа. Улема или улама (*علماء*) представља скуп познавалаца вере, особито исламског права; она више одговара правничком но свештеничком позиву.

На ове доктринарне разлике које условљавају другачију оријентацију ислама и хришћанства према световној држави надовезује се дијаметрално супротно историјско искуство у првим, формативним вековима њихове историје. Значај ових разлика тешко је преценити; у свакој религији трајно делује чежња за првобитном духовном и моралном чистотом, временом у којем је непомућено зрачила божанска мудрост, неконтаминирана накнадним довијањима лукавих теолога. Није ли управо због те чежње старогрчка књижевност тако опсесивно препричавала догађаје из херојског доба, дана када су људи непосредно општили са боговима? Не позива ли се на њу сваки покушај реформације, у исламу једнако као и у хришћанству? А у религији свака реформа може бити само обнова, враћање нечем што је временом изгубљено; ко тражи новине, неповратно напушта веру отаца и прелази у нихилизам модерности.

За хришћане повратак Јеванђељу може значити само пацификазам, о чему зорно сведочи традиционални божићни поздрав: „*Мир Божји!* Христос се роди.“ Христова вера у прва три века не беше вера победника; борећи се за опстанак у једном паганском царству – највећем што га је упознала историја Запада, она је проповедала духовну независност појединца у односу на државну власт, толеранцију и право на различитост, све оно чега се данас гнушају верски фундаменталисти. Потоњи векови што их је обележила *ecclesia triumphans*, насилна покрштавања у раном Средњем веку и у тек откривеној Америци, свети

савез са државом и непрегледне реке крсташа, ломаче инквизиције и пламени језици верских ратова – све то не може затрети еванђеоску поруку наде, чудно истоветну са анархистичким графитом на једном београдском зиду: *бољи свети је мојућ*. Из перспективе тако схваћене Христове поуке хришћанима не би требало бити нарочито тешко да се помире са секуларном државом. *Цару царево, а Боју божје*.

Муслиманско искуство битно је другачије. Од самог почетка ислам је наступао као вера победника: о његовом ширењу више је одлучивао бедуински мач него људско срце. Није ли сам Пророк предводио вернике у освајању Меке? И поред најбоље воље не могу замислити историјског Христа у сличној улози. Христа Пантократора можда, али то је већ друга прича. Историја ислама тешње је испреплетена с историјом калифата но што је повест хришћанства везана за развој било које државе, макар она била најхришћанскија. У том смислу, хришћанство никад није имало истински *своју* државу, на ужас његових теократа и цезаропаписта; ислам у свом формативном периоду јесте. Раскол између сунита и шиита првобитно је био политичке, не теолошке природе; сукоб се није тицао природе Алаха или његовог Пророка, нити њихових међусобних односа, већ *власти* у Калифату. Нисам зачућен појавом *Исламске државе*; више ме чуди што се такав покрет није јавио раније. Онај ко је наумио да се против цихада бори цихадистичким средствима пропустио је важну лекцију из историје. А та учитељица нипошто не воли понављаче.

Из напред реченог не треба закључити да је успостављање секуларне демократије у муслиманском свету *a priori* немогуће. Њену појаву, међутим, прате тешкоће са којима се државе са хришћанском културном традицијом не суочавају. Важно је схватити зашто.

**Predrag Vukasović, PhD**

Institute of Comparative Law  
Belgrade

## SECULARISM AND ISLAM

### Summary

*Why did Ataturk fail to establish a secular democracy in Turkey? Seeking to answer this question, the author firstly discusses essential features of Kemalist ideology and highlights its French origins. He compares the radicalism of Turkish breaking-up with their own past with one of French and Russian revolutions. He points out that one-party political system was not the deliberate choice of Republic's founding father reporting his two failed attempts to establish a viable legal opposition party. After World War Two the multi-party system has worked, parties have succeeded each other at the government, but there is no stable secular democracy. In other part of his essay the author considers possible impact of some doctrinal differences and early histories of Christianity and Islam respectively on their acceptance of secular state.*

**Keywords:** Turkey, secularism, Christianity, Islam.