

Katarzyna Brataniec

Dżihad – mit czy rzeczywistość?

Samuel Huntington konsekwentnie dowodzi, że cywilizacja zachodnia od czternastu wieków miała problemy z islamem, cywilizacją rywalizującą z chrześcijańską Europą o wpływy religijne i polityczne. Podkreśla, że islam był jedyną cywilizacją, która bezpośrednio zagrażała samemu istnieniu Zachodu aż do XV wieku¹. Konflikt między dwoma cywilizacjami zarówno wypływał z natury religii, z których wywodzi się dziedzictwo islamu i Zachodu, jak i wynikał z podobieństw między nimi: monoteizmu, uniwersalizmu i wojowniczości. Koncepcje dżihadu – świętej wojny i krucjaty w obronie wiary, odróżniają obie religie od pozostałych² i tłumaczą gwałtowność wzajemnych relacji na przestrzeni wieków.

Odrodzenie religijne w postaci wahhabickiego fundamentalizmu dało muzułmanom poczucie pewności i przekonanie o wyższości własnej cywilizacji wobec Zachodu. Jednocześnie działania państw zachodnich zmierzające do wzmocnienia swojej przewagi militarnej i ekonomicznej nad światem, wraz z promowaniem przez nie zachodnich wartości, wywołały zdaniem Huntingtona silne resentymenty w społeczeństwach muzułmańskich, przede wszystkim arabskich³. Arabskie resentymenty wobec Zachodu są zjawiskiem nowym, które pojawiło się wraz z rozczarowaniem Zachodem w latach 70., kiedy świeckie pokolenie Arabów, wykształcone zgodnie z wartościami europejskimi, nie potrafiło sprowadzić społeczeństwa na drogę rozwoju i rozwiązać jego społecznych problemów. Za niepowodzenia zaczęto wówczas winić Zachód, który nie udzielił pomocy rozwijającym się państwom arabskim. Huntington sądzi, że coraz intensywniejsze kontakty między ludźmi Zachodu i muzułmanami pogłębiły różnice między nimi i utwierdziły ich w odrębności.

Wydaje się jednak, że to przemiany zachodzące w społeczeństwie muzułmańskim i budowanie jego tożsamości wokół wartości religijnych doprowadziły do zmiany w postrzeganiu Zachodu i skłoniły znaczną część tego społeczeństwa do zaakceptowania ideologii islamskich ruchów radykalnych. Tym samym dyskusja nad przyszłością i rozwojem krajów muzułmańskich została opanowana przez jedną ze stron – religijnych fundamentalistów, którzy kreują także wizerunek Zachodu wśród muzułmanów.

¹ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2000, s. 313.

² Na przykład hinduizmu czy buddyzmu.

³ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 315.

Koncepcja dżihadu w islamie

Pojęcie dżihadu w islamie nie jest jednoznaczne, podlega różnym interpretacjom. Dżihad to działanie podejmowane w imię Boga. Może być przedsięwzięte przez jednostkę bądź społeczność, aby naprawić jej kondycję moralną. Wyróżnia się cztery główne kategorie, na których gruncie podejmuje się dżihad: dżihad wewnętrzny: *dżihad al-Nafs*, dżihad języka: *dżihad al-lisan*, dżihad ręki: *dżihad al-yad*, dżihad miecza: *dżihad as-sayf*. W szerszej interpretacji termin ten odnosi się do walki z wszelką niesprawiedliwością. Na Zachodzie od początku traktowano dżihad jako islamską odmianę wojny religijnej, szczególnie po atakach 11 września. Podstawowe znaczenie słowa dżihad to podejmowanie starań, wysiłku na drodze doskonalenia. Dżihad to z jednej strony walka z własnymi słabościami, namiętnościami oznaczająca zmagania duchowe – *dżihad-e-akbar*, tzw. wielki dżihad (dżihad duszy), z drugiej walka w imię wiary w celu pokonania niewiernych (mały dżihad). Mahomet twierdził, że wielki dżihad jest wewnętrznym poszukiwaniem. Każdy muzułmanin wchodzący na drogę samodoskonalenia przyczynia się do poprawy moralnej społeczności, której jest częścią. Dżihad w tym rozumieniu stanowi miarę posłuszeństwa wobec Boga i stopień wypełnienia jego woli na ziemi. Może także wyrażać bunt przeciwko niesprawiedliwości realizujący się w walce politycznej i społecznej, wtedy jednak staje się małym dżihadem⁴.

Dżihad jako walka zbrojna – *dżihad bil Saif*, zgodnie z islamskim prawem może być stosowany wobec odstępców od wiary, burzycieli porządku społecznego, przestępców, grup stosujących przemoc oraz niemuzułmańskich przywódców. Nadrzędnym celem dżihadu nie jest zmuszanie innowierców do przejścia na islam, lecz ekspansja i obrona islamskiego państwa. Działania zbrojne podejmowane w jego obronie rządzą się szczegółowymi prawami: nie wolno zabijać kobiet, dzieci, ludzi niebiorących udziału w walce, nie wolno także niszczyć własności i pól uprawnych. Na początku istnienia islamu ideologia dżihadu inspirowała pierwszych wyznawców przede wszystkim do podboju ludów niemuzułmańskich i poddania ich islamskiemu panowaniu. Współcześnie często wykorzystywana jest w wewnętrznych konfliktach społeczeństw muzułmańskich.

Muzułmański uczyony Mahmoud Ayoub stwierdza, że prawdziwym celem dżihadu jest uzyskanie harmonii i równowagi między islamem (poddaniem się Bogu), imanem (wiarą) a ihsanem (przyzwoitym życiem). Dżihad jest wewnętrzną walką pomiędzy dyscypliną moralną i wiernością zasadom islamu a działaniem politycznym⁵. Część uczonych zachodnich, na przykład Bernard Lewis, skłania się ku interpretacji dżihadu jako zobowiązania do walki zbrojnej, uznając dżihad duchowy za interpretację istniejącą na marginesie obowiązującej w świecie muzułmańskim tradycji. Interpretacja dżihadu nie ogranicza się jednak do jednej wykładni, którą można byłoby uznać za dominującą w świecie islamu. W tradycji sunnickiej uczeni w piśmie spierają się na temat autentyczności hadisów mówiących o przewadze dżihadu duszy nad dżihadem mie-

⁴ A. Rashid, *Dżihad. Narodziny wojującego islamu w Azji Środkowej*, Warszawa 2003, s. 16.

⁵ B. Metcalf, *Islamic Revival in British India, 1860–1900*, Islamabad 1982.

cza. Dżihad nie może być przedsięwzięty w celu uzyskania materialnej gratyfikacji poprzez zdobycie nowych ziem czy uzyskanie zdobyczy. Jedyne warunki jest dżihad w imię Boga. Część ze współczesnych radykalnych islamistów przyczyniła się do zastąpienia obowiązku moralnego doskonalenia każdego muzułmanina obowiązkiem świętej wojny w imieniu islamu. Natomiast w sufizmie przedkłada się dżihad wewnętrzny nad dżihad miecza. Prawdziwie świętym jest więc ten wojownik, który walczy ze swoimi słabościami, nie ma też innego rodzaju zbawienia niż praca nad sobą.

W świadomości ludzi Zachodu przyjęło się to drugie rozumienie tzw. dżihadu miecza. Popularne rozumienie dżihadu ogranicza się do utożsamienia go z pojęciem świętej wojny jako podstawowego obowiązku każdego muzułmanina. Uznanie dżihadu w tym znaczeniu za fundament islamu i istotę przesłania Mahometa pociąga za sobą traktowanie islamu jako barbarzyńskiej religii usprawiedliwiającej przemoc. Zazwyczaj pomija się pierwszy wymiar dżihadu jako moralnego doskonalenia. Przyczyniła się do tego interpretacja dżihadu stworzona przez fundamentalistów – Sajjida Qutba oraz Abdulla-ha Azzama, z której czerpie współczesny terroryzm islamski. Działające na świecie ruchy radykalne propagujące dżihad pomijają wielki dżihad głoszony przez Proroka Mahometa, a uznają wyłącznie mały dżihad. W ich interpretacji dopuszcza się zarówno zabijanie niewinnych ludzi niebędących muzułmanami, jak i muzułmanów odbiegających w swojej wierze od wykładni islamu zaproponowanej przez fundamentalistów. Przedstawiciele Al-Kaidy uznają za swoich wrogów nie tylko niewiernych – żydów i chrześcijan, ale wszystkich muzułmanów, którzy nie zgadzają się z ich interpretacją islamu. Celem tego ugrupowania jest stworzenie muzułmańskiego państwa opartego na szariacie, do którego należy dążyć wszelkimi środkami. W deklaracji z 1998 roku *Dżihad przeciwko żydom i krzyżowcom* bin Laden określa swoją walkę jako wojnę obronną przeciwko wszystkim narodom, które zagrażają krajom muzułmańskim. Po założeniu Al-Kaidy jego dążenia uległy radykalizacji: celem stało się zniszczenie Państwa Izrael i Stanów Zjednoczonych, obalenie wszystkich rządów muzułmańskich, które nie realizują zasad wiary oraz zniesienie granic dzielących kraje muzułmańskie i zjednoczenie całej społeczności wiernych pod władzą ogólnoswiatowego rządu muzułmańskiego⁶. Wizja dżihadu na skalę globalną, która ma służyć zbudowaniu nowego społeczeństwa islamskiego opiera się na wprowadzeniu szariatu, rozumianego jako środek regulowania zachowań jednostek. Dżihad i szariat w tej interpretacji zostają odarte z ich wymiaru duchowego. Szariat to przede wszystkim droga do kształtowania sprawiedliwego społeczeństwa, to proces odnoszący się do ludzkiej moralnej odpowiedzialności wobec Boga, a nie bezwzględne stosowanie represyjnego kodeksu karnego i rządu terroru. Prawo stanowi wynik tej odpowiedzialności i jako takie, jest ziemskim produktem, a nie podstawą, która została objawiona⁷.

⁶ Bin Laden uznał monarchię saudyjską za państwo występujące przeciwko zasadom religii, niesłusznie sprawujące kontrolę nad świętymi miejscami islamu. Al-Kaida zaczęła atakować reżim saudyjski i cudzoziemców w królestwie. Patrz: *The Al-Qaeda Challenge to Saudi Arabia*, The Washington Institute for Near East Policy, July 29, 2004, http://www.ciaonet.org/pbei-2/winep/policy_2004/2004_888/index.html.

⁷ W. Cantwell Smith, *On Understanding Islam*, The Hague The Netherlands 1981.

Spór o dżihad

Na Zachodzie, podobnie jak i w świecie muzułmańskim, ścierają się dwie opinie na temat właściwego znaczenia dżihadu: w myśl pierwszej, interpretacja dżihadu od pewnego czasu stała się całkowicie zafalszowana, ponieważ kryje się za nim przede wszystkim walka wewnętrzna; w myśl drugiej dżihad to święta wojna i uwypuklenie aspektu wewnętrznego doskonalenia jest przypisywaniem dżihadowi znaczenia zupełnie obcego tradycji islamu⁸. Zarówno po stronie orientalistów, jak i samych muzułmanów istnieją mocno ugruntowane przekonania, że jedyna autentyczna wymowa dżihadu to walka o wewnętrzne doskonalenie. W myśl tej interpretacji rozumienie dżihadu jako świętej wojny zostało muzułmanom przypisane szczególnie po dramatycznych wydarzeniach 11 września i wiąże się z powierzchownym i negatywnym nastawieniem do islamu i muzułmanów. Ponadto nadużycia dopuścili się radykalni islamiści, łącząc dżihad z przemocą i rezygnując z jego duchowego wymiaru.

Tymczasem część badaczy islamu skłania się ku definicji dżihadu jako świętej wojny. Ich zdaniem dżihad zawsze oznaczał jedno – wojnę religijną, walkę o rozszerzenie wpływów islamu. Z niewiadomych przyczyn to pierwotne znaczenie ustąpiło dżihadowi pojmowanemu w kategoriach walki moralnej⁹. Choć pojęcie dżihadu ewoluowało od czasów jego powstania, czyli od VII wieku, od początku nierozdzielnie jednak związane było z islamem jako religią i islamem jako systemem politycznym. Dżihad służył bowiem islamowi jako teologiczna wykładnia i uzasadnienie podbojów militarnych. Wraz z rozszerzeniem panowania muzułmanów i kolejnymi podbojami ziem niewiernych, rozrastała się też doktryna dżihadu jako świętej wojny, fundamentu wiary. Dżihad traktowany był przez wczesnych przywódców jako szósty, nieoficjalny filar islamu, konieczny w warunkach kryzysu – zagrożenia, dla obrony bądź rozprzestrzeniania nowej religii. Dżihad był stanem mobilizacji przedsięwziętym w interesie ummy, aby realizować jej strategiczne i militarne cele. Był rodzajem służby państwu muzułmańskiemu i Allahowi. Podjęcie dżihadu przez muzułmanów było działaniem w stanie wyższej konieczności, na wezwanie legalnych autorytetów. Dlatego nie istniał indywidualny dżihad poza działaniem w interesie ummy. Dopiero z czasem, szczególnie wraz z procesem modernizacji i przenikaniem do świata muzułmańskiego idei świeckich, doktryna ta zyskała nowy wymiar i interpretacje, które miały zaspokoić interesy różnych grup, m.in. pojawiło się rozróżnienie na dżihad wewnętrzny w interesie indywidualnym i zewnętrzny w interesie wspólnoty¹⁰. Dżihad wewnętrzny, zwany wielkim, miał być duchowym doświadczeniem jednostki, działaniem podobnym w swojej wymowie do jogi i kontemplacji, niezależnym od celów ummy. Takie rozumienie jednak zdaniem niektórych badaczy islamu usuwa w cień niebezpieczeństwo związane z prawdziwym znaczeniem dżihadu, do którego odwołują się radykalni islamiści. To znaczenie obejmuje zarówno działanie defensywne-obronne, jak i ofensywne – mające na celu ekspansję.

⁸ Ks. K. Kościelniak, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2002, s. 9.

⁹ W. Phares, *Future Jihad. Terrorist Strategies against America*, New York 2005, s. 19.

¹⁰ *Ibidem*, s. 20–23.

Skoro doktryna dżihadu rozwijała się przez ostatnie czternaście wieków i nie została podważona przez żadne autorytety religijne, nie jest dziwne, że fundamentaliści mają pełne prawo do niej się odwoływać i traktować dżihad jako obowiązek religijny każdego muzułmanina. Ponadto główną zasadą islamu było umocnienie jego wpływów w świecie, oznaczało to rozszerzenie panowania islamskiego państwa i tym samym stworzenie teologicznego uzasadnienia dla ekspansji. Religijne ufundowanie dżihadu pozwala radykalnym islamistom połączyć ich walkę z podstawowymi celami islamu i zyskać legitymizację dla najbardziej nawet krwawych działań. Dżihad jako ekspansja i podbój opierał się na koncepcji *al-fatah*, którą można przetłumaczyć jako otwieranie, otwarcie, w sensie zdobywania ziem nie należących do muzułmanów. *Fatah* oznaczał jednocześnie inwazję i okupację zdobytych terytoriów, lecz unikano tego określenia na rzecz służby Allahowi i ummie¹¹. Tak rozbudowana doktryna podboju w imię Boga, czyli świętej wojny, odróżniała muzułmanów od wszelkich innych zdobywców, którzy nie posługiwali się uzasadnieniem religijnym. Siódmego wieku sięga też tradycja rozprawiania się z tymi, którzy chcą opuścić wspólnotę, a więc podlegają karze za odstępstwo od wiary. I w tym wypadku fundamentaliści czerpią usprawiedliwienie dla prześladowania muzułmanów, którzy w ich mniemaniu nie stosują się do ich interpretacji islamu. Cała koncepcja dżihadu została wypracowana w warunkach rodzącego się islamskiego państwa wiele wieków temu. Zarówno koncepcja *fatah*, jak i *dar al harb* związane były z trudnymi realiami średniowiecznej Arabii, gdzie aby uniemożliwić walkę o ziemię między muzułmanami i uniknąć wewnętrznej wojny, starano się skierować energię nawróconych plemion na zewnątrz. Wilfried Cantwell Smith zauważył, że „islam dał Arabom siłę i impet do wyjścia z ich zapadłego domu ku wielkiej historii. Islam dał Arabom ziemską wielkość i *vice versa*, to Arabowie dali islamowi jego ziemski sukces”¹².

Wydaje się, że koncepcja dżihadu w tradycyjnym kształcie stanowi inspirację dla wszystkich działań mających na celu rozszerzenie muzułmańskiego panowania na całym świecie. Radykalni islamiści mieniają się spadkobiercami autentycznej tradycji, wierzą, że reprezentują cywilizację prawdziwego islamu, a ich działania są legitymizowane dzięki dziedzictwu islamskiej historii. Co więcej, sądzą, że jedynie oni odczytują tradycję w sposób właściwy i zgodny z intencjami Proroka, a reszta świata muzułmańskiego sprzeniewierzyła się wartościom islamu. Dlatego chcą kontynuować dzieło podboju rozpoczęte kilkanaście wieków temu i doprowadzić je do końca. Uznają, iż z braku władzy w świecie islamu mają prawo stosować przemoc w imię Boga i w służbie wspólnoty. Odwołują się przy tym do średniowiecznej koncepcji dżihadu stworzonej przez Ibn Tajmijję. Ibn Tajmijja występował przeciwko wszelkim odstępstwom od pierwotnego islamu i dążył do reformy społeczności muzułmańskiej i państwa. Jego celem było nawrót do Koranu i hadisów, dlatego sprzeciwiał się praktykom, które powstały na gruncie islamu później: kultowi świętych, relikwii i grobów oraz wierze w cuda. Potępiał także spekulacje teologiczne, ascezę i praktyki mistyczne – jedyną drogą do zrozumienia islamu był dla niego Koran, hadisy i praktykowanie prawa religijnego – szariat¹³.

¹¹ *Ibidem*, s. 27.

¹² W. Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, New Jersey 1957.

¹³ *Mały słownik kultury świata arabskiego*, red. J. Bielawski, Warszawa 1971, s. 220.

Fundamentalizm

Po roku 1989 wzajemne stosunki między Zachodem a światem arabskim zostały zdominowane przez wspólny problem, jakim był radykalny fundamentalizm. Wymierzony z jednej strony przeciwko umiarkowanemu islamowi w krajach arabskich i ich modernizującym się rządów, a z drugiej przeciwko wszelkim wpływom Zachodu w krajach muzułmańskich: politycznym, gospodarczym i kulturowym. Ideologia fundamentalistyczna wykluczała jakikolwiek dialog i współpracę między państwami zachodnimi a arabskimi, ponieważ rozumiała go w kategoriach opozycji religijnej między wiernymi a niewiernymi. Ogromny wpływ na ruchy fundamentalistyczne miała rewolucja irańska i wprowadzenie przez Chomeiniego rządów duchownych, w celu przywrócenia w Iranie „prawdziwego” islamu. Chomeini wykreował Zachód na głównego wroga krajów muzułmańskich – prawdziwy muzułmanin miał widzieć w wartościach wyznaczanych przez cywilizację zachodnią jedynie zepsucie moralne i dekadencję zagrażającą społeczności wiernych. Wizja ajatollaha została przejęta przez muzułmanów w krajach arabskich, pomimo tego, że był on duchowym przywódcą szyitów. Kepel określił to zjawisko jako zawłaszczenie „muzułmańskiej przestrzeni znaczeń”¹⁴. Bardziej istotne było uniemożliwienie przez ruchy fundamentalistyczne wszelkiej intelektualnej i świeckiej refleksji nad wartościami islamu i ich roli dla nowoczesnego muzułmańskiego społeczeństwa. Zablokowało to proces przemian i transformacji islamu zapoczątkowany przez Dżamala Afghaniego¹⁵, Muhammada Abduha¹⁶ i Raszida Ride¹⁷. Po zakończeniu zimnej wojny świat arabski musiał zmierzyć się z siłami, które wyrosły z zacofania tego świata i nierozwiązanych problemów społecznych. Rządy krajów arabskich zmuszone były walczyć z ruchami fundamentalistycznymi, które destabilizowały państwo i wprowadzały terror. Fundamentalisci w Egipcie działali w górnej Dolinie Nilu, mniej kontrolowanej przez władzę. Mordowali turystów zachodnich, Koptów, członków chrześcijańskiej mniejszości. Dokonali m.in. zabójstwa sześćdziesięciu turystów w Luksorze w 1997 roku. Bracia Muzułmanie zwyciężyli w wyborach do związku adwokatów i przejęli kontrolę nad związkami zawodowymi lekarzy, inżynierów, farmaceutów, den-

¹⁴ G. Kepel, *Święta wojna. Powstanie i upadek fundamentalizmu islamskiego*, Warszawa 2003, s. 196.

¹⁵ Dżamal ad-Din Afgani (1838–1897), twórca arabskiego panislamizmu, krytyk europejskiej dominacji w krajach muzułmańskich, wywarł wpływ na powstanie ruchów liberalno-konstytucyjnych w świecie arabskim. Celem jego działalności politycznej było przystosowanie islamu do zdobyczy naukowych i cywilizacyjnych Zachodu.

¹⁶ Muhammad Abduh (1849–1905), wybitny teolog, działacz arabskiego modernizmu w Egipcie, profesor i reformator al-Azharu, uczeń i kontynuator dzieła Afghaniego. Domagał się postępowych reform społecznych, występował przeciwko poligamii jako sprzecznej z duchem islamu. W Paryżu wspólnie z Afghanim założył towarzystwo postępowych muzułmanów.

¹⁷ Muhammad Raszid Rida (1865–1935), teolog, filolog i pisarz polityczny, jeden ze współtwórców ruchu modernistycznego, uczeń Muhammada Abduha, propagator idei nacjonalizmu arabskiego, prowadził w 1921 roku negocjacje z Wielką Brytanią dotyczące niepodległości Syrii. Popierał wahhabizm i Saudów, pozostawał pod wpływem nauk Ibn Tajmijji.

tystów, ponadto zajęli się pomocą społeczną, dzięki czemu penetrowali środowisko ludowe. Posiadali wsparcie pobożnej burżuazji, mieli swoich posłów w parlamencie. Jednakże Bracia Muzułmanie stanowili umiarkowany nurt ruchu fundamentalistycznego i nie byli w stanie kontrolować działalności ekstremistów. Jednocześnie starali się pozyskać względy Zachodu, przedstawiając się jako przeciwnicy totalitarnych reżimów i siły ograniczające radykałów. Z drugiej strony eliminowali jednak jakiegokolwiek przejawy świeckiej myśli, ponieważ intelektualna debata na temat wartości islamu była dla nich zamachem na religię. W 1992 roku zamordowano Faradza Fudę, który występował przeciwko stosowaniu szariatu i nawoływał do rozwiązania konfliktu z Izraelem. W 1994 pobito pisarza Nadżiba Mahfuza, laureata literackiej Nagrody Nobla. Dzięki przejściu kontroli nad związkami sędziów możliwe było doprowadzenie do rozvodu, pod zarzutem apostazji, uniwersyteckiego wykładowcy Nasra Abu Zajda z własną żoną.

Fundamentalizm islamski jako ruch odnowy religii nie jest zjawiskiem powstałym wyłącznie na gruncie islamu, występuje także w judaizmie i chrześcijaństwie¹⁸. Fundamentalizm religijny jest powrotem do źródeł religijności przez odwołanie do podstawowych dla danej religii tekstów i sformułowanie na ich podstawie zasad i wzorów moralnych, które mają być przestrzegane przez wyznawców. W kręgu kultury islamskiej fundamentalizm niewątpliwie stanowi wyraz sprzeciwu wobec narastających w społeczeństwie muzułmańskim wpływów kultury Zachodu i świeckiej polityki rządów wyznających ideologię nacjonalizmu arabskiego¹⁹. Nacjonalizm arabski narodził się w wyniku przejścia przez świat muzułmański kategorii i pojęć właściwych polityce i myśli europejskiej. Powstanie nacjonalizmu arabskiego w większym stopniu łączyło się z europejską tradycją oświeceniową i XIX-wiecznymi poglądami na religię, niż z tradycją wyrosłą na gruncie islamu²⁰.

¹⁸ A. Mrozek-Dumanowska, *U źródeł fundamentalizmu*, [w:] *W poszukiwaniu prawdziwej wiary: współczesne ruchy odnowy religijnej w krajach pozaeuropejskich*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1995. A. Mrozek-Dumanowska wskazuje na istnienie fundamentalizmu chrześcijańskiego wśród protestantów na terenie Stanów Zjednoczonych w początkach XX wieku. Od nich pochodzi nazwa fundamentalizm, czyli ruch nawołujący do powrotu do fundamentów religii chrześcijańskiej: Biblii jako absolutnej prawdy, boskości Jezusa itp. Wskazuje także na fundamentalizm żydowski i hinduski. Wszystkie te ruchy mają u swoich podstaw wiarę, że wszystkie dziedziny życia, także społeczne i polityczne, powinny zgadzać się z nakazami Pisma, stanowiącego prawdę absolutną. Mają także wspólną genezę, jaką jest sprzeciw wobec procesów modernizacji i napięć społecznych które ona wywołuje. Dla fundamentalistów przyczyną dezintegracji życia społecznego jest odejście ludzi od nakazów wiary. Powrót religii do życia społecznego zapewni rozwiązanie problemów społecznych i politycznych. Fundamentalisci występują także przeciwko panującym autorytetom religijnym reprezentującym ortodoksję, w jej miejsce proponują nową interpretację tradycji, zgodnie z potrzebami współczesności. W krajach pozaeuropejskich ruchy fundamentalistyczne cechują się dodatkowo wrogością wobec wpływów Zachodu, pojmowanych przez pryzmat zagrożenia tożsamości kulturowej.

¹⁹ D. Zeidan, *The Islamic Fundamentalist View of Life as a Perennial Battle*, „Middle East Review of International Affairs” 2001, Vol. 5, No. 4, s. 26.

²⁰ Nacjonalizm arabski potrzebował wsparcia religii, by zyskać przychyłność społeczeństwa muzułmańskiego. Ruch nacjonalistyczny narodził się w latach 50., wtedy to miano nadzieję

Religia stoi w centrum ideologii fundamentalistycznej – powrót do zasad prawa religijnego w życiu społecznym i politycznym ma zapewnić sprawiedliwy ustrój społeczny i sprawnie funkcjonujące państwo. Fundamentalizm stanowi odpowiedź na problemy współczesnego społeczeństwa muzułmańskiego, zawieszono między tradycyjną kulturą a nowoczesną organizacją życia społecznego. Anna Mrozek-Dumanowska wysuwa hipotezę, że fundamentalizm w krajach Trzeciego Świata powstał jako reakcja na wpływy europejskie i zagrożenie tożsamości kulturowej, spowodowane przez gospodarczą, polityczną i kulturową ingerencję Zachodu. Przeciwwagą dla wpływów Zachodu jest przestrzeganie obyczajów muzułmańskich i restrykcyjne stosowanie przepisów prawa religijnego²¹. Krytyka rządów w krajach muzułmańskich dotyczy modeli władzy opartych na obcych wzorach, demokracja również jest dla fundamentalistów nie do przyjęcia, ponieważ podmiotem działania w świecie jest Bóg, a nie człowiek. Państwo islamskie ma więc stanowić przede wszystkim wspólnotę wiernych, a nie wyrażać się poprzez jedność narodową. Zdaniem Janusza Daneckiego, cechami wspólnymi dla wszystkich ruchów fundamentalistycznych są antyeuropejskość, duma z własnej przeszłości, upolitycznienie religii i dążenie do przejęcia władzy²². Pomimo punktów wspólnych każdy fundamentalista przyjmuje inny „zestaw tradycji” dla wsparcia swoich twierdzeń. Jak twierdzi Aziz Al-Azmeh, fundamentaliści tworzą własną interpretację przeszłości muzułmanów, posługując się tekstami kanonicznymi²³. Fundamentalizm islamski jest wyrazem sprzeczności, jaka istnieje między nakazami wiary a rzeczywistością historyczną kształtującą losy krajów muzułmańskich w zależności od Zachodu. Rozpad religijnych form życia związany z dominacją Zachodu pociąga za sobą postawy buntu i chęć uchylecia obcej zależności²⁴. Wystąpieniom antyzachodnim towarzyszy nowe wyobrażenie Zachodu, identyfikowanego z upadkiem moralnym i dekadencją, które niewiele ma wspólnego z obrazem cywilizacji europejskiej podzielanym przez arabskich modernistów²⁵. Islamiści podejmują próby zbudowania konkurencyjnej dla Zachodu cywilizacji uniwersalnej opartej na wartościach muzułmańskich. Krytyka współczesnego porządku światowego wspiera się argumentacją, że Zachód poniósł klęskę, jeśli chodzi o powstanie społeczeństwa, którego fun-

na zjednoczenie świata arabskiego pod przewodnictwem Egiptu, jednakże nacjonalizm nie wyniósł państw arabskich na pozycję równą państwom europejskim na arenie międzynarodowej.

²¹ A. Mrozek-Dumanowska, *W poszukiwaniu prawdziwej...*, s. 12.

²² J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, Warszawa 1998, s. 123.

²³ Aziz Al-Azmeh, *Reconstituting Islam*, <http://www.ciaonet.org/wps/ala01.html>, s. 3 [2.07.2006].

²⁴ A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy islamu*, [w:] *W poszukiwaniu prawdziwej...*, s. 19.

²⁵ Muzułmański modernizm przyznawał się do słabości kulturalnej i politycznej społeczeństw arabskich we współczesnym świecie, a rozwiązanie widział w dostosowaniu struktur państwa arabskiego do wymogów nowoczesności. Uwaga modernistów skierowana była przede wszystkim ku odnowie muzułmańskiego państwa na podstawie poczucia tożsamości narodowej, a nie religijnej. Odwoływano się do zasad racjonalności, aktywności na polu ekonomicznym i do rozwoju edukacji.

damentami miałyby być zasady pokoju, sprawiedliwości i braterstwa ludzi. Wobec niepowodzeń cywilizacji zachodniej, jedynie świat islamu może podjąć się zadania stworzenia alternatywnego i uniwersalnego porządku światowego²⁶.

Współcześni fundamentaliści poprzez domaganie się rygorystycznego przestrzegania przepisów prawa muzułmańskiego dążą do urzeczywistnienia państwa islamskiego tu i teraz, ograniczonego do doczesnego wymiaru życia, z pominięciem sfery eschatologicznej. Wskazuje to na niezamierzony lub ukryty sekularyzm ruchów fundamentalistycznych i ich zawężoną wizję islamu²⁷. Mrozek-Dumanowska podkreśla pozytywny i społeczny charakter działalności fundamentalistów: nowoczesne działania społeczne i usługi dla warstw najbiedniejszych, mające charakter zorganizowany i długofalowy, występowanie przeciwko korupcji i autorytaryzmowi władzy, przywracanie poczucia godności własnej (zwłaszcza ludziom młodym), rozbudzanie ducha solidarności religijnej i form samopomocy, kreowanie grup nacisku społecznego wymuszającego na rządach reformy w kierunku liberalizacji²⁸. Na przykład Stowarzyszenie Braci Muzułmanów w Egipcie zyskało poparcie dzięki szerokiej działalności pomocy społecznej: organizacji służby medycznej, szkół, sieci meczetów i agencji pomocy społecznej niezależnych od państwa²⁹.

Przyczyn kryzysu politycznego i społecznego krajów islamu ideolodzy fundamentalizmu zaczęli doszukiwać się w osłabieniu religijności społeczeństw, obniżeniu standardów moralnych i porzuceniu zasad islamu na rzecz naśladownictwa zachodniego stylu życia³⁰. Stąd przekonanie, że powrót do wzorów moralnych islamu i odrodzenie religijności przywróci społeczeństwom muzułmańskim i ich krajom należne im miejsce w świecie. Przegrana przez Irak wojna w Zatoce Perskiej w 1991 roku została zinterpretowana przez ruchy radykalne jako triumf Zachodu nad społeczeństwem muzułmańskim.

Dla narodzin fundamentalizmu islamskiego³¹ ważne jest także pojmowanie Europy jako oderwanej od swoich korzeni duchowych i od chrześcijaństwa. Zsekularyzowana Europa, która osiągnęła postęp dzięki wysokorozwiniętej technologii i racjonalnemu

²⁶ A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy...*, s. 104. Malezyjski myśliciel Abu-Sulayman proponuje trzy zasady utrzymania pokoju w stosunkach międzynarodowych przez państwa muzułmańskie: zastąpienie dżihadu, czyli walki zbrojnej, przez rozumienie dżihadu jako osobistego i społecznego dążenia do sprawiedliwości, zaakceptowanie przez muzułmanów kontaktów dyplomatycznych i sojuszy z państwami niemuzułmańskimi oraz rozciągnięcie zasady nieingerencji i neutralności na wszystkie państwa świata.

²⁷ *Ibidem*, s. 56.

²⁸ *Ibidem*, s. 60.

²⁹ A. Mrozek-Dumanowska, *Obrona praw człowieka czy jego zniewolenie? Ruch odnowy islamu a demokracja*, [w:] *W poszukiwaniu prawdziwej...*, s. 94.

³⁰ E. Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam*, London 1982, s. 285.

³¹ Myślę tutaj szczególnie o radykalnym ruchu Braci Muzułmanów – zarówno Hasan al-Banna, jak i Sajjid Qutb widzieli Europę i Zachód jako cywilizację całkowicie zmaterializowaną, odciętą od swoich korzeni duchowych, czyli chrześcijaństwa. Zresztą Qutb postrzegał chrześcijaństwo jako religię, która ze względu na swój indywidualistyczny charakter, nie jest zdolna przeciwstawić się wpływowi materialistycznej filozofii życia.

działaniu, jest dla ruchów radykalnych celem ataku. Stanowi także przykład stylu życia, który budzi u fundamentalistów pogardę. Radykalni muzułmanie przeciwstawiają temu obrazowi Europy duchowość islamu opartą na całkowitym zaufaniu muzułmanów do boskiej opatrności, która wyklucza racjonalne planowanie i bezosobowe stosunki międzyludzkie. Wrogiem jest Zachód postrzegany jako cywilizacja świecka. Zagrożenia, jakie radykalni muzułmanie widzą w cywilizacji Zachodu, sprowadzają się do wyobrażeń, które wykształciły się w świadomości arabskiej w wyniku wzajemnych kontaktów i pozostały niezmiennie aż do czasów współczesnych. Zachód według tych wyobrażeń stawia na posiadanie i zdobywanie dóbr materialnych, utrzymanie wygodnego i dostatniego poziomu życia, w którym rzeczywistość określana jest przez ciąg wydarzeń przyczynowo-skutkowych, a jednostka dyktuje prawa właściwe dla funkcjonowania społeczeństwa. Ponieważ cywilizacja zachodnia nie uznaje władzy Boga nad światem, dla islamistów stanowi ona obszar ignorancji i barbarzyństwa. Jednocześnie islamiści, aby zrealizować swój cel – rozszerzenia władzy Boga na całą cywilizację – korzystają z nowoczesnej technologii i techniki, które ułatwić mają zbudowanie państwa islamu i rozprzestrzenień wartości islamskie wśród muzułmanów żyjących w Europie lub w Stanach Zjednoczonych. Nie rezygnują przy tym z krytyki modernizacji i idei laickich³².

W oczach fundamentalistów największym wrogiem islamu jest modernizacja i wszelkie wartości pochodzące z kręgu kultury zachodniej, które zagrażają bezpośrednio porządkowi społecznemu i podstawowym wartościom, wokół których społeczeństwo muzułmańskie jest zorganizowane. Przede wszystkim zachodni styl życia kojarzony jest z oderwaniem życia ludzkiego od jego podstaw religijnych i duchowych³³. Pojęcie *dżahiliji* – stanu popadania w niewiarę – stanowi podstawową kategorię w ideologii fundamentalistycznej, ponieważ podważa rolę religii w funkcjonowaniu państwa muzułmańskiego. Jednocześnie fundamentaliści usiłują odnaleźć we własnej tradycji elementy demokracji dla poparcia ich ruchu jako ideologii większości społeczeństwa przeciwko autorytarnym rządóm³⁴.

W równym stopniu za powstanie fundamentalizmu odpowiedzialna jest także zmiana kulturowa, jaka zaszła w krajach muzułmańskich w latach 70.: wzrost znajomości literackiego języka arabskiego skłonił młodzież do samodzielnego poznawania Koranu i wysuwania wniosków niezależnych od zdania uczonych. Znajomość arabskiego umożliwiła młodym dostęp do źródeł islamu: Koranu i sunny Proroka bez pośrednictwa ulemów i ułatwiła interpretację Koranu w oparciu o zasadę *idżtihadu* – niezależnego osądu. Emmanuel Sivan twierdzi, że nie bez znaczenia był także upadek autorytetu konserwatywnych ulemów, którzy wspierali nacjonalistyczne reżimy wojskowe w Egipcie i Syrii³⁵.

³² A. Mrozek-Dumanowska, *Globalizacja a idea „pax islamica”*, [w:] *Kultury pozaeuropejskie a globalizacja*, red. J. Zdanowski, Warszawa 2000, s. 98.

³³ M.-J. Deeb, *Militant Islam and the Politics of Redemption*, „The Annals of the American Academy” 1992, Vol. 524, November, s. 55.

³⁴ J. L. Esposito, *Islam and Democracy*, New York 1996.

³⁵ E. Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven 1985, s. 54.

Dwaj myśliciele wywarli największy wpływ na ukształtowanie fundamentalizmu islamskiego: Pakistańczyk al-Mawdudi i Egipcjanin Sajjid Qutb. Al-Mawdudi rozwinął koncepcję *tawhidu*³⁶ – jedności Boga, gdzie jedynym władcą na ziemi jest Bóg, oraz suwerenności Boga – *hakimijji*³⁷, która zakłada ustanowienie szariatu – prawa boskiego jako fundamentu istnienia państwa i organizacji społeczeństwa muzułmańskiego. Koncepcja *tawhidu* i *chalifa* – reprezentacji Boga na ziemi – usprawiedliwia bunt i sprzeciw muzułmanów wobec niesprawiedliwej władzy. Słuszny sprzeciw muzułmanów wynika z zasady powszechnej równości ludzi przed Bogiem i uznania w ummie przejawów autorytetu boskiego³⁸. Wszyscy muzułmanie posiadający znajomość zasad szariatu są uprawnieni do wydawania opinii i interpretacji prawa koranicznego, ponieważ uczestniczą w suwerennej władzy Boga, dowodzi to, zdaniem Mawdudiego, demokratycznego charakteru polityki islamskiej. Dla Sajjida Qutba współczesne rządy w krajach Bliskiego Wschodu mają charakter laicki i nie opierają się na szariacie, dlatego uznał je za bezprawne i pogańskie. Podobnie społeczeństwo muzułmańskie, które je akceptuje, tworzy społeczeństwo niewiernych. Stan *dżahilijji* – niewiedzy, w jakim znajduje się społeczeństwo muzułmańskie, zobowiązuje wszystkich prawdziwych wyznawców islamu do wypowiedzenia posłuszeństwa rządowi i opuszczenia społeczeństwa niewiernych, aby zbudować prawdziwe społeczeństwo oparte na zasadach islamu³⁹. Przyjęcie wiary w Boga oznacza podporządkowanie wszystkich dziedzin życia jego władzy. Qutb przedkładał kulturę muzułmańską nad kulturę arabską, mającą według niego charakter narodowy. Społeczeństwo muzułmańskie stanowi jedyne społeczeństwo cywilizowane, ponieważ nie uznaje przewagi wartości materialnych i indywidualnych nad wartościami ludzkimi, humanistycznymi.

Qutb krytykował zarówno socjalizm, komunizm, jak i kapitalizm, które stanowiły dla niego systemy przekonań niosące za sobą konkretne wzory zachowań i wartości. W kapitalizmie Qutb widział przede wszystkim system zniewolenia człowieka przez dążenie do posiadania dóbr materialnych, który prowadził do zantagonizowania człowieka z jego środowiskiem rodzinnym i społecznym, nagradzając takie cechy, jak: egoizm, indywidualizm, obojętność. System demokratyczny nie był w stanie rozwiązać żadnych problemów społecznych i międzynarodowych, dlatego islam postrzegający człowieka jako istotę duchową, może dokonać autentycznej przemiany społeczeństwa. Ten argument wszedł na trwałe do kanonu przekonań fundamentalistów i jest nieustan-

³⁶ Zdaniem Hasana At-Turabiego *tawhid* stanowi najważniejszy element islamu, ponieważ jest podstawą związku między religią, słowem Boga a światem doczesnym. *Tawhid* jako dynamiczna zasada jednoczy wymiar materialny z duchowym, dzięki niemu niezmiennie nakazy boskie porządkują zmieniające się warunki ludzkiego życia.

³⁷ *Hakimijja* umożliwia islamistom zakwestionowanie aktualnego porządku politycznego w każdym kraju muzułmańskim, walka w obronie suwerenności Boga usprawiedliwia niejako wszelką walkę z rządami ustanowionymi przez człowieka (Qutb). Natomiast As-Sadr twierdził, że *hakimijja* wyzwala jednostkę od kultu innych ludzi i jest źródłem prawdziwej wolności człowieka.

³⁸ *Islam a demokracja*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1999, s. 83.

³⁹ Sajjid Qutb, *Mileston*, Indianapolis 1990, s. 14–16.

nie przywoływany we wszelkich polemikach teoretyków islamskich z Zachodem. Qutb podkreślał, że jedynie islam zapewnia człowiekowi godność i wolność, ponieważ nie redukuje jego osobowości do wymiaru materialnego i pojmuje go jako istotę boską. Kulturowy konflikt z Zachodem widział przede wszystkim jako walkę idei humanistycznej, utożsamianej z islamem, z ideologią materializmu, reprezentowaną przez komunizm⁴⁰. Islam opierający się na jedności polityki i religii kształtuje prawdziwe społeczeństwo bezklasowe, gdyż wszystko jest własnością Boga, wobec którego ludzie są równi. Sprawiedliwość panująca w społeczeństwie muzułmańskim wyraża się poprzez solidarność, która zapewnia jedność celów społeczeństwa i jednostki. Dlatego też islam może pełnić rolę systemu wiążącego dla całej ludzkości.

Wobec niespełnienia przez kolejne rządy w Egipcie zaleceń wprowadzenia państwa islamu, Qutb rozwinął koncepcję dżihadu jako niezbędnego składnika wiary muzułmańskiej. Dżihad jako walka wewnętrzna oznaczał zmaganie z ludzkimi słabościami i miał wymiar duchowy, podczas gdy dżihad rozumiany jako walka zewnętrzna oznaczał prowadzenie działań zbrojnych w celu ustanowienia islamskiego porządku społecznego⁴¹. Oba wymiary uzupełniają się i służą podporządkowaniu człowieka wszechwładzy Boga. Dżihad zatem nie może ograniczać się jedynie do społeczeństw muzułmańskich, lecz obejmuje także niewiernych⁴².

Dżihad w interpretacji Abdullaha Azzama

Po zakończeniu afgańskiego dżihadu jego bojownicy rozproszyli się po świecie, tworząc armię „zawodowych fundamentalistów”. Środowisko to charakteryzowało się odcięciem od jakiegokolwiek rzeczywistości społecznej i postrzeganiem świata przez pryzmat doktryny religijnej i stosowaniem niespotykanej dotąd przemocy. Pojawili się nowi „teoretycy” w rodzaju Abd Allacha Azzama, nauczyciela bin Ladena w Afganistanie, czy szajcha Abd ar-Rahmana, którzy postanowili zwrócić islamowi niegdyś należące do niego ziemie, takie jak: Palestyna, Buchar, Liban, Czad czy nawet Andaluzja. Nałożyli oni także obowiązek dżihadu na każdego muzułmanina, a niewywiązanie się z niego uznali za grzech główny.

Abd Allah Azzam był palestyńskim wykładowcą, członkiem Stowarzyszenia Braci Muzułmanów i głównym propagatorem dżihadu jako walki zbrojnej. W latach 80. funkcjonował w środowisku Arabo-Afgańczyków, ogłosił między innymi, że dżihad afgański stanowi obowiązek moralny każdego muzułmanina – moralny i finansowy, nie mogą go zakazać rządy i przywódcy krajów muzułmańskich. Bin Laden był pod jego ogromnym wpływem.

⁴⁰ J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin 1986, s. 115.

⁴¹ D. Zeidan, *The Islamic Fundamentalist View of Life as a Perennial Battle*, „Middle East Review of International Affairs” 2001, Vol. 5, No. 4, s. 41.

⁴² J. Wronecka, *Podstawy filozoficzne fundamentalizmu Sajjida Kutba*, [w:] *W poszukiwaniu prawdziwej...*, s. 44–45.

Azzam zdyskredytował hadisy mówiące o ważności dżihadu wewnętrznego. Dżihad w jego interpretacji stał się jednym z filarów wiary, podstawowym obowiązkiem każdego muzułmanina w przypadku napadu na ziemię zamieszkaną przez wyznawców islamu. Żaden muzułmanin nie powinien się od niego uchylać, jeśli chociaż część ziem islamu pozostaje pod panowaniem niewiernych. Dżihad jest zawsze działaniem w obrębie wspólnoty, dlatego każda społeczność podejmująca walkę powinna zorganizować się i wybrać sobie przywódcę. Dżihad oznacza podjęcie walki z bronią w rękę.

Dzieli się na etapy: *hijrah* – przygotowanie, *ribat* – walka. Nie ma różnicy między tymi, którzy nie podejmują dżihadu bez wyraźnej przyczyny, a tymi, którzy odmawiają postu w czasie ramadanu. Wspieranie finansowe walki zbrojnej nie jest równoznaczne z wypełnieniem obowiązku dżihadu, ponieważ istotny jest osobisty udział. Podobnie dżihadu nie można zarzucić – stanowi on zobowiązanie na całe życie, zawsze w wypadku, gdy islam jest zagrożony.

Dżihad kontra McŚwiat

Globalizacja odpowiedzialna jest za dwa wzajemnie warunkujące się zjawiska: rozszerzania się kultury masowej i międzynarodowego handlu, oraz tendencji partykularnych wymierzonych w proces ujednoczenia świata. Według Benjamin Barbera, homogenizacja ekonomiczna świata (tzw. McŚwiat) wyzwala siły dążące do destabilizacji nowego porządku i wprowadzenia zasad opartych na tradycyjnym systemie wartości, właściwym dla danej społeczności (dżihad). Oba zjawiska stanowią zagrożenie dla suwerenności państwa i społeczeństwa obywatelskiego, ponieważ narzucają państwu i społeczeństwu arbitralny porządek, któremu struktury demokratyczne muszą się poddać. Z jednej strony jest to panowanie wolnego rynku, czyli hegemonia ekonomii nad wszelkimi innymi sferami funkcjonowania społeczeństwa, z drugiej istnienie sił separatystycznych, opartych na partykularnych interesach i działających za pomocą terroru i zastraszenia⁴³.

Zarówno McŚwiat, jak i dżihad starają się narzucić własne zasady wolnemu społeczeństwu i zmusić do podporządkowania im struktury państwa. Walka z tymi dwoma zjawiskami jest szczególnie utrudniona ze względu na ich globalny charakter, który uniemożliwia jakąkolwiek kontrolę prowadzoną przez państwo i społeczeństwo⁴⁴. Konsekwencją globalizacji, która posiada przede wszystkim ekonomiczny i rynkowy wymiar, jest brak współmiernej współpracy politycznej i instytucji obywatelskich w skali międzynarodowej. Sektor rynkowy jest uprzywilejowany w stosunku do sektora politycznego, własność prywatna jest wyniesiona ponad własność publiczną, co prowadzi do przekazania władzy instytucjom prywatnym, o niejasnych zasadach funkcjonowania i w swojej strukturze niedemokratycznym.

⁴³ B. R. Barber, *Beyond Jihad Vs McWorld*, „The Nation Magazine” 2002, January 21, <http://www.benjaminbarber.com/beyondjihad.html> [14.11.2006].

⁴⁴ B. R. Barber, *Dżihad kontra Mcświat*, Warszawa 2004.

Alternatywą dla globalnego rynku stają się międzynarodowe społeczne organizacje i ruchy obywatelskie reprezentujące interes publiczny i zaangażowane w utrzymanie wartości demokratycznych wobec imperatywów wolnego rynku⁴⁵. Walka z dżihadem powinna więc być walką o rozprzestrzenianie demokracji w świecie, który nie jest beneficjentem ekonomicznych przemian.

⁴⁵ B. R. Barber, *Globalizing Democracy*, „The American Prospect”, Vol. 11, Issue 20, <http://www.prospect.org/print/V11/20/barber-b.html> [14.11.2006].