

Sławomir Manikowski:

Fundamentalizm muzułmański jako ruch społeczny

Podłoże społeczne

W definicjach fundamentalizmu religijnego, również muzułmańskiego, bardzo często pojawiają się sformułowania w rodzaju: ruch polityczny, ruch polityczno-społeczny, ruch religijno-społeczny lub też po prostu ruch społeczny. Nie warto zastanawiać się, które z tych określeń oddaje najlepiej charakter fundamentalizmu muzułmańskiego, nie przyniesie to bowiem żadnego postępu w konceptualizacji. Wystarczy stwierdzić, że zjawisko posiada wszelkie cechy ruchu społecznego. Najpierw jednak, dla jasności wyводу, uściślę, że pojęcie „ruchu społecznego” rozumiem tak, jak Víctor Pérez Díaz, jako: „[...] rodzaj dobrowolnego stowarzyszenia, cechującego się zarazem luźnymi więzami organizacyjnymi, jak i zdolnością do uczestniczenia w publicznej debacie, jej kształtowania oraz zajmowania

stanowiska w najistotniejszych sprawach społecznych”¹.

Fundamentalizm przybiera również formy zinstytucjonalizowane, jak choćby Bractwo Muzułmańskie czy Hizb ut-Tahrir, jednakże generalnie jest raczej „wspólnotą idei”, odnoszącą się do tych samych autorytetów, takich jak Ibn Taymiyya czy Sajjid Qutb². Grupa wykształconych teoretyków, szerząc ideologię mobilizacji, wywołuje ruch społeczny, który ma być odpowiedzią na kryzys wartości³.

Pytanie, które trzeba zadać w tym miejscu, brzmi: dlaczego ideologia fundamentalistyczna zyskuje popularność wśród znaczącej części muzułmanów? W gruncie rzeczy jest to również pytanie o genezę fundamentalizmu islamu i o społeczne uwarunkowania tej genezy. Niezwykle interesującą teorię dotyczącą społecznych warunków sprzyjających powstaniu fundamentalizmu przedstawił Ernest Gellner. Odkrył

¹ V. P. D í a z: *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*. Kraków 1996, s. 127.

² Zob. B. T i b i: *Fundamentalizm religijny*. Warszawa 2001, s. 118–119. Autor nazywa dzieła Qutba „katechizmem” fundamentalistów.

³ Ibidem, s. 34.

on, że w islamie, praktycznie od jego początków, istniały dwie odmiany praktykowania tej religii⁴. Pierwszą z nich jest tzw. „islam wysoki”, kultywowany przez miejskich uczonych, bazarową burżuazję i klasę średnią. Charakterystyczną cechą jego wyznawców jest erudycja, analizowanie świętych tekstów, umiłowanie porządku, poszanowanie praw i wstrzeźliwość. Jest to islam purytański, nawiązujący do prostoty życia Towarzyszy Proroka⁵. Drugą odmianą jest „islam niski”, a więc ludowy, w którym wiele jest magii, kultu świętych, widoczny duży wpływ sufizmu. Ten typ islamu popularny jest wśród wiejskiej biedoty, w środowisku plemiennym, gdzie może niepiśmiennym wyznawcom zapewnić symbolikę, za pomocą której utożsamiają się oni z religią Koranu⁶.

Obydwie formy religii współistniały od dawna, nie kolidując ze sobą. Co prawda, mieszczenie z niesmakiem spoglądali na praktyki derwiszów i ich zwolenników, takie jak ekstatyczne tańce, czary, hipnotyzowanie węży itp., jednak istniała równowaga między islamem niskim a wysokim, wynikająca z segregacji. Została ona zachwiana dopiero w czasach współczesnych, za sprawą zmian dokonujących się w społeczeństwach muzułmańskich. Najważniejsze z nich to: urbanizacja,

globalizacja rynków, centralizacja polityczna, rozpowszechnienie mediów oraz – co najważniejsze – napływ siły roboczej ze wsi do miast.

W zetknięciu z islamem wysokim społeczna baza islamu niskiego uległa erozji, popychając biedotę w stronę islamu wysokiego. Wiązało się to z faktem, że ortodoksyjna wersja religii zawsze uchodziła za „bardziej poprawną”. Wyznawcy islamu niskiego mieli świadomość tego, że islam wysoki jest czymś lepszym. Teraz, w obliczu poczucia zagrożenia, niepewności losu, związanej również ze zjawiskami politycznymi i wpływami idei Zachodu, narodziło poczucie własnej niedoskonałości i zacofania. A islam wysoki dał wyznawcom niskiego nowe argumenty: „[...] to przez cechy waszej religijności, takie jak pogańskie rytuały, ekstaza, niezdyscyplinowanie, zorientowanie na jednostkę, nie możemy, jako społeczeństwo, wyrwać się z zacofania”⁷.

Przybysze ze wsi przyjęli z pokorą te argumenty i dążyli od tej pory do oczyszczenia się, poprzez zwrot ku islamowi wysokiemu. Zwrot ten był w ich rozumieniu (zresztą błędnym) powrotem do religii idealnej, podobnej do tej z czasów Proroka. W ten sposób, przy pomocy miejskich kaznodziejów, kultura wysoka stała się udziałem wszystkich⁸. Wartości islamu wysokie-

⁴ Zob. E. G e l l n e r: *Postmodernizm, rozum i religia*. Warszawa 1997, s. 21.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, s. 22.

⁷ Ibidem, s. 33.

⁸ Ibidem, s. 32.

go, do tej pory dostępne jedynie dla elity intelektualnej, stały się teraz własnością rzesz półanalfabetów. Właśnie to zjawisko stało się przyczyną wzrostu znaczenia i popularności fundamentalizmu⁹. Idealistyczne teorie, funkcjonujące do tej pory jedynie w zaciszu bibliotek, zyskały teraz nowych, słabo wykształconych entuzjastów, chcących natychmiast wcielić je w życie¹⁰.

Kim jest więc przeciętny fundamentalista muzułmański? Aktywista tego ruchu jest najczęściej studentem lub absolwentem kierunków ścisłych na uniwersytecie¹¹. Wbrew pozorom więc, działaczami rzadko są studenci fakultetów teologicznych, lecz częściej matematyki, fizyki, chemii, szkół technicznych, a więc kierunków, gdzie oddziaływanie wpływów Zachodu jest najsilniejsze¹². Może być to związane z tym, że fundamentalizm jest reakcją na zderzenie idei zachodnich z religijnością islamu. Poza tym, studenci tych właśnie kierunków

pochodzą w większości ze wsi. Zamieszawszy w mieście, z dala od swych rodzin, popadają w stan zagubienia i wyrwania z tradycyjnych, często jeszcze plemiennych struktur. W tej sytuacji grupy fundamentalistyczne, oferując im swą pomoc, jawią się jako ekwiwalent rodziny czy klanu i spełniają funkcje dezalienacyjne¹³.

Tym, co charakterystyczne dla społecznego podłoża fundamentalizmu, jest jego dwoistość. Z jednej strony, mamy więc pochodzących ze wsi studentów, z drugiej zaś biedotę, również przybyłą z prowincji, lecz której nie udało się zdobyć wykształcenia ani znaleźć pracy. Są to, na przykład, algierscy hittyści¹⁴, typowy rezultat migracji i eksplozji demograficznej¹⁵. Drugą grupą podatną na hasła fundamentalistyczne okazało się pobożne mieszczaństwo, czyli klasa średnia, ambitna, lecz pozbawiona dostępu do władzy w autorytarnych czy totalitarnych państwach¹⁶.

⁹ Zob. J. G. J a n s e n: *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*. Kraków 2005, s. 17. Nie daję przypisu do pracy Gellnera, gdyż, w toku rozwijania swej teorii, ani razu nie stwierdza on bezpośrednio i dosłownie, że z „pomieszenia” islamu niskiego i wysokiego narodził się fundamentalizm, jednak daje to do zrozumienia, choćby tym, że swój wywód zawarł w rozdziale zatytułowanym *Religijny fundamentalizm*. Znamcy tematu, jak Jansen, tak właśnie interpretują teorię Gellnera. Zob. też: K. P ę d z i w i a t r: *Islam obywatelski: religijny wymiar wolności i społecznego zaangażowania*. Internet: <http://www.arabia.pl> (24.11.2005).

¹⁰ Zob. J. G. J a n s e n: *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego...*, s. 17.

¹¹ Zob. A. M r o z e k – D u m a n o w s k a: *Współczesny ruch odnowy islamu*. Warszawa 2000, s. 53.

¹² Ibidem, s. 53, 55.

¹³ Ibidem, s. 52.

¹⁴ Z ar. *hitt* – ściana, a więc podpierający ściany, bezrobotni – S.M.

¹⁵ Zob. G. K e p e l: *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*. Warszawa 2003, s. 68.

¹⁶ Ibidem.

Obie te grupy, młodzi gniewni ze wsi i stateczna burżuazja, miały te same cele. Domagały się wprowadzenia szari'atu i kalifatu (bądź państwa islamu), jednak wyobrażały sobie różnie wprowadzenie tych ideałów w życie. Młodzi byli nastawieni rewolucyjnie, mieli nadzieję na gwałtowne i korzystne dla nich zmiany społeczne. Z kolei mieszczaństwo chciało jedynie przejąć władzę, bez zmiany panującego porządku społecznego¹⁷.

Warto zwrócić uwagę na ten społeczny dualizm fundamentalizmu muzułmańskiego, gdyż jest on źródłem jego rozłamu. Aktywiści zdają sobie z tego sprawę i usiłują ukryć antagonizmy między dwiema najważniejszymi grupami ruchu. Tłumaczy to też, dlaczego fundamentaliści skupiają się na moralnych i kulturowych aspektach religii, unikając jednak jednoznacznych i wyraźnych opinii na temat przyszłego ustroju społecznego. W tym kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego do ruchu fundamentalistycznego włączają się grupy zarówno prawicowe, jak i lewicowe¹⁸.

Dwoistość społecznego ruchu fundamentalistycznego ma jednak poważne implikacje. To głównie z jej powo-

du fundamentaliści nie mogą zdobyć władzy, bądź też zdobywają ją na krótki czas. Często dochodzi do wyłaniania się konkurencyjnych, zwalczających się wzajemnie nurtów, takich jak radykalne GIA i umiarkowane AIS w Algierii¹⁹. Podziały takie ułatwiają autorytarnym władzom dyskredytowanie fundamentalizmu. Ponieważ klasa średnia obawia się gniewu młodych, nie protestuje przeciwko brutalnym akcjom policji pacyfikującej radykałów. Tak było w Egipcie, kiedy w latach 90. zamachy bombowe przeciwko turystom znacznie zmniejszyły dochody zarówno klasy średniej, jak i żyjącej z turystów biedoty. Prezydent Mubarak otrzymał milczącą zgodę na energiczne działania przeciw ekstremistom²⁰.

Pisząc o migracji ze wsi do miast i o podziałach społecznych, napotykamy w istocie problemy o wiele szersze. Jest to bieda i zacofanie, bardzo często wymieniane jako zasadniczy katalizator fundamentalizmu. Nie należy upraszczać dyskursu i twierdzić, jak wielu publicystów, że nędza jest główną przyczyną rozwoju fundamentalizmu, ale z pewnością nie można jej ignorować. Nader często bowiem kryzysy eko-

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 68–69.

¹⁹ Ibidem, s. 181. Groupe Islamique Armée (Zbrojna Grupa Islamska) oraz Armée Islamique du Salut (Islamska Armia Ocalenia) to dwie frakcje fundamentalistycznej partii FIS (Front Islamique du Salut, Islamski Front Ocalenia), które wyłoniły się w wyniku rozłamu na początku lat 90. Nazwa FIS nawiązuje do koranicznego 103 wersetu 3 sury: „Byliście na skraju przepaści ognia, a On was od niego ocalił”.

²⁰ Ibidem, s. 69.

nomiczne ułatwiają fundamentalistom werbunek nowych członków²¹.

System ekonomiczny państw Bliskiego Wschodu i Maghrebu właściwie nie zmienił się od początków XX w.

Gospodarka tych krajów opiera się na eksporcie nieprzetworzonych surowców naturalnych, należących do państwa. W tej sytuacji życie ekonomiczne społeczeństwa jest całkowicie uzależnione od dochodów państwa, to zaś jest uzależnione od wahań gospodarki światowej²². Ani ropa naftowa, ani bawełna, ani fosfaty nie przyczyniły się do rozwoju lokalnego. Industrializacja nastąpiła w sposób jedynie powierzchowny, a podstawę nieproduktywnej gospodarki wciąż stanowi ropa, turystyka, rolnictwo i wysyłana za granicę tania siła robocza. Wszystkie kraje arabskie mają razem niższy produkt narodowy niż Hiszpania, a eksportują mniej niż Holandia²³. W tej sytuacji charakterystyczną cechą społeczeństw arabskich jest nastrój biernego oczekiwania na wyjątkowe wydarzenie polityczne lub wybitnego przywódcę, który zmieni bieg historii²⁴. Są to przy tym społeczeństwa ludzi młodych, pozbawionych przyszłości. W Egipcie każ-

dego roku na rynek pracy wchodzi 400 tysięcy ludzi, po czym 75% z nich zostaje bez pracy. Do tego 90% z nich ma wykształcenie wyższe lub średnie, są to więc potencjalni klienci fundamentalistów²⁵.

Paradoksalnie jednak, w Egipcie ludzie ubodzy posiadają łącznie majątek o szacowanej wartości 245 miliardów dolarów, a jest to suma 55 razy przekraczająca wartość wszystkich inwestycji w tym kraju w ciągu ostatnich 150 lat!²⁶ Peruwiański ekonomista H. de Soto uważa, że tym, co robią terroryści w ubogich krajach, jest wywoływanie głębokiego wstrząsu w społeczeństwie, który ma skierować uwagę ludzi na różnice między ich położeniem a Zachodem, nie zaś na ambicji dorównania bogatszym rodakom. Inaczej mówiąc, terroryści zwracają zainteresowanie ubogich tłumów ze spraw ekonomicznych na sprawy polityczne²⁷.

W takich realiach brak świadomości znaczenia nowoczesnych systemów gospodarczych staje się powodem do postrzegania otoczenia według wzorców zaczerpniętych z historii religijnej²⁸. To idealna sytuacja dla fundamenti-

²¹ Zob. B. T i b i: *Fundamentalizm religijny...*, s. 97.

²² Zob. G. C o r m: *Bliski Wschód w ogniu. Oblicza konfliktu 1956–2003*. Warszawa 2003, s. 85–86.

²³ Ibidem, s. 86.

²⁴ Ibidem, s. 87.

²⁵ Por. F. A j a m i: *Szejkwowie, myśliciele, terroryści*. Warszawa 2002, s. 209.

²⁶ Por. H. d e S o t o: *Runął mur*. „Forum” 12 listopada 2001, s. 16.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Zob. G. C o r m: *Bliski Wschód w ogniu...*, s. 87.

stów, którzy zyskują aprobatę biedoty poprzez zorganizowaną działalność społeczną. Istnieje bowiem na gruncie islamu tradycja klasycznego wzorca państwa muzułmańskiego o charakterze patrymonialnym. Państwo to rozdziela sprawiedliwie dobra, żądając w zamian lojalności i akceptacji swych poddanych. W takim systemie obywatele wchodzą w układy z rządem, który gwarantuje im świadczenia socjalne. Może natomiast zażądać za to zrzeczenia się części praw obywatelskich²⁹.

Fundamentalisci odwołują się w swej retoryce do jedności i solidarności, ale także do mitycznego porządku, zwanego *rahma*³⁰, w którym bogaci troszczą się o biednych³¹. W tradycji islamu obowiązkiem prawowitego władcy wiernych (*amir al-mu'minin*) było zapewnienie sprawiedliwości i równości w ummie³². Jeśli współczesne rządy nie potrafią zapewnić obywatelom bezpieczeństwa socjalnego, fundamentalisci starają się je w tym wyręczyć, nadając swym działaniom wymiar religijny³³. Bywa, że są w tym bardziej skuteczni niż państwo, tak jak po trzęsieniu ziemi w Egipcie w 1992 r.

Bracia Muzułmanie od początku wspierają biedotę z obrzeży miast, ale również pomagają młodzieży znaleźć pracę, korzystając przy tym z prywatnych dotacji³⁴. Z kolei Hezbollah, w większej części finansowany przez Iran, wyręczał państwo libańskie w odbudowie zniszczeń wojennych. Dostarczał wodę do rejonów odciętych od wodociągów, budował stacje transformatorowe, prowadził linie energetyczne, nawet do wiosek zamieszkałych przez sunnitów i chrześcijan. Specjalną uwagę poświęcał jednak szyitom z południa kraju. Był to region zagrożony wyludnieniem, jako że jego mieszkańcy obawiali się akcji odwetowych ze strony Izraela. Aby ich zatrzymać, Hezbollah zainwestował w opiekę medyczną, edukację, kanalizację i elektryczność. Odbudowywał też nieruchomości zniszczone przez wojsko izraelskie. Pomoc od Hezbollahu przyjmowały nawet te rodziny, które go nie popierały³⁵.

Wszystkie te działania z pewnością przyczyniły się do wzrostu poparcia dla organizacji. Pojawiły się nawet zarzuty, że stworzony przez Hezbollah system opieki socjalnej ma służyć

²⁹ Zob. A. Mrozek – Dumanowska: *Współczesny ruch odnowy islamu...*, s. 58.

³⁰ Ar. „miłosierdzie”, zob. J. Danecki, J. Kozłowska: *Słownik arabsko-polski*. Warszawa 1996, s. 370.

³¹ Zob. A. Mrozek – Dumanowska: *Współczesny ruch odnowy islamu...*, s. 59.

³² Zob. S. Kita b: *Wybrane zagadnienia klasycznego ustroju politycznego w islamie*. Bydgoszcz 2004, s. 155.

³³ Zob. A. Mrozek – Dumanowska: *Współczesny ruch odnowy islamu...*, s. 59.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Zob. H. J a b a r: *Hezbollah. Walka i zemsta*. Warszawa 1999, s. 130–133.

rekrutacji, jednak przywódcy partii temu zaprzeczają³⁶. Nie ulega jednak wątpliwości, że partia oczekuje od rodzin, które przyjęły pomoc, przestrzegania zasad islamu. Komitet Pomocy Hezbollahu co miesiąc odwiedza te rodziny, by przekazywać im kolejne raty pomocy finansowej, co sprzyja powstawaniu więzi osobistych. W czasie tych wizyt są jednocześnie prowadzone nauki prawa islamskiego i teorii imama Chomejniego³⁷. Zaobserwowano, że kobiety z takich rodzin zaczęły nosić hidżaby, co w Libanie zawsze było rzadkością³⁸.

W inny sposób o najbiedniejszą ludność troszczył się algierski FIS³⁹. Postawił on mianowicie na program mobilizacji społecznej, polegającej na tworzeniu kooperatyw i organizacji samopomocy sąsiedzkiej⁴⁰. Jest to zresztą charakterystyczny sposób, praktykowany również przez wiele innych ugrupowań fundamentalistycznych. Uruchamiają one oddolne inicjatywy społeczne w sprawach drobnych, lecz ważnych dla społeczności lokalnej. Obywatele, zmobilizowani przez fundamentalistów, nie czekają już na inter-

wencję państwa, lecz sami organizują określone przedsięwzięcia⁴¹. Niektórzy badacze przypisują fundamentalistom rolę reformatorów społecznych, a ich działalność społeczną uważają za nowatorską. Wymienia się następujące cechy tej działalności:

- nowoczesne działania społeczne, polegające na świadczeniu usług dla najbiedniejszych, wykraczające daleko poza akcje dobroczynne;
- wzniecanie protestu przeciwko skorpumpowanej, totalitarnej władzy;
- ożywianie ducha solidarności religijnej i aktywności społecznej⁴².

Wszystkie te działania przyczyniają się do szerokiego poparcia dla fundamentalistów wśród ludności ubogiej. I choć niektórzy badacze twierdzą, że jest to ruch plebejski, inni, że klasy średniej, w rzeczy samej ruch ten ma dwoisty charakter, o czym pisałem wyżej. Jest to społeczny ruch protestu, wyrażany przy pomocy narzędzi religijnych⁴³.

Szczególnym przypadkiem, w kontekście warunków społecznych, jest pojawienie się fundamentalizmu na terenie Czechenii. Na północnym Kauka-

³⁶ Ibidem, s. 133.

³⁷ Aby rozwiać wątpliwości dotyczące pisowni tego „nazwiska”, trzeba wyjaśnić, że „Chomejni” znaczy „z Chomejnu” (miasta Chomejn). Słuszniej więc jest pisać przez „j”, zaś „Chomeini” to niepotrzebne zapożyczenie od Anglosasów i frankofonów.

³⁸ Zob. H. J a b a r: *Hezbollah...*, s. 134.

³⁹ Zob. przyp. 19.

⁴⁰ Zob. A. M r o z e k – D u m a n o w s k a: *Współczesny ruch odnowy islamu...*, s. 59.

⁴¹ Ibidem, s. 60.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

zie od dwustu lat wyznaje się suficką odmianę islamu, dokładniej mówiąc, związaną z bractwem nakszbandija⁴⁴. Mimo tego, w okresie między pierwszą a drugą wojną czeczeńską zaobserwowano wzrost popularności fundamentalizmu w społeczeństwie, które wcześniej dalekie było od purytanizmu wahhabitów. Było to związane po części z rolą, jaką odegrali w wojnie przeciwko Rosji ochotnicy z krajów arabskich, najczęściej już wcześniej związani z ruchem fundamentalistycznym. Zyskawszy sławę jako bohaterowie, znaleźli w Czeczenii pole realizacji swych idei⁴⁵.

Sprzyjało temu materialne i moralne wyniszczenie kraju, z którym nie mogły sobie poradzić ani świeckie władze, ani tradycyjne struktury nakszbandiji. Fundamentalizm stał się atrakcyjną alternatywą, zwłaszcza dla młodych, którzy jeszcze nie zdążyli zakorzenić się w tradycyjnym systemie wartości. Na korzyść fundamentalistów działały też prowadzone przez nich akcje społeczne, finansowane przez bogate państwa arabskie. Jako że Czeczenia była zrujnowana gospodarczo, a społeczeństwo

spauperyzowane, terroryzowane przez grupy przestępcze, akcje takie stały się poważnym czynnikiem oddziaływania społecznego⁴⁶.

Popularność fundamentalizmu bywa też tłumaczona upadkiem i zanikiem instytucji politycznych w świecie arabskim⁴⁷. Prawdą jest, że to świat zdeintegrowany, w którym jedynymi mocnymi punktami są despotyczne reżimy⁴⁸. Tę niezdolność Arabów do stworzenia stabilnych instytucji politycznych (bo trudno za takie uznać reżimy, wspierane przez USA w zamian za świadczenie takich usług jak torturowanie więźniów dla potrzeb CIA)⁴⁹, można wytłumaczyć za pomocą antropologii jako rudymenty beduińskich struktur rodowych⁵⁰. Jest w tym, oczywiście, prawda, ale na chaos w krajach arabskich miało też wpływ wiele innych czynników, których analiza jednak wykracza daleko poza zakres tego artykułu.

Nie bez powodu Bassam Tibi uznaje Wojnę Sześciodniową 1967 roku za wydarzenie, od którego rozpoczął się gwałtowny rozwój fundamentalizmu muzułmańskiego⁵¹. Ale syryjski polito-

⁴⁴ Zob. S. Ciesielski: *Rosja–Czeczenia. Dwa stulecia konfliktu*. Wrocław 2003, s. 19–21.

⁴⁵ Zob. В. А. Тишков: *Общество в вооруженном конфликте. Этнография чеченской войны*. Moskwa 2001, s. 339.

⁴⁶ Zob. S. Ciesielski: *Rosja–Czeczenia...*, s. 302.

⁴⁷ Zob. *Islam a chrześcijaństwo. Konfrontacja czy dialog*. Red. P. Słabek. Kraków 2001, s. 14.

⁴⁸ Zob. G. Corm: *Bliski Wschód w ogniu...*, s. 132.

⁴⁹ O ile trudno udowodnić, że takie praktyki miały miejsce w Polsce, o tyle takie kraje, jak: Egipt czy Maroko nawet nie próbują tego ukrywać.

⁵⁰ Zob. G. Corm: *Bliski Wschód w ogniu...*, s. 114.

⁵¹ Zob. B. Tibi: *Fundamentalizm religijny...*, s. 77.

log dokonał oczywiście skrótu myślowego i użył hasła „wojna sześciodniowa” jako symbolu całego kompleksu zjawisk, licząc na erudycję czytelnika. W 1967 r. skończyła się pewna epoka w historii Arabów i muzułmanów. Skończył się wielki sen o jedności arabskiej, a problem palestyński objawił się jako niemożliwy do rozwiązania. Nacjonalizm Nasera, podobnie zresztą jak *isztirakijja*, czyli socjalizm arabski, stał się ideologią skompromitowaną, a wraz z nią przepadły wszystkie tendencje laickie w świecie arabskim⁵². Świeckie reżimy nie miały już poparcia i legitymacji społecznej, a sympatia ludu przeniosła się na fundamentalistów.

Bardzo ważnym czynnikiem mobilizującym fundamentalistów jest antyamerykanizm, tworzący bazę społeczną dla ich propagandy⁵³. Antyamerykanizm jest typowy nie tyle dla fundamentalizmu, co w ogóle dla muzułmanów, a jego przyczyny są natury zarówno racjonalnej, jak i aksjologicznej. Z pewnością dużą rolę odgrywa polityka USA wobec krajów muzułmańskich⁵⁴. Kluczowe znaczenie ma tutaj sprawa palestyńska. Stany

Zjednoczone bezwarunkowo i od początku wspierają w tym konflikcie stronę izraelską, zwodząc Arabów obietnicami, których nie dotrzymują. To Ameryka jest właściwym autorem zwycięstwa Żydów w Wojnie Sześciodniowej, po której USA stały się dla Arabów niewiarygodnym partnerem politycznym⁵⁵. Dodatkowo sprawę pogarsza arogancja prezydenta G.W. Busha, który już kilkakrotnie nazwał publicznie Jerozolimę „stolicą Izraela”, choć nawet osoba słabo orientująca się w wydarzeniach światowych wie, że Jerozolima nie będzie stolicą Izraela, dopóki nie będzie jednocześnie stolicą wolnej Palestyny.

Brak zrozumienia Amerykanów dla aspiracji i dążeń świata arabskiego jest Arabom dobrze znany. W przeciwieństwie do Amerykanów, wykształceni Arabowie są dwujęzyczni i ocena informacji z mediów anglo- lub francuskojęzycznych odbywa się na miejscu, bez żadnego pośrednictwa i zniekształceń⁵⁶. Amerykanie zaś wiedzą o Arabach tyle, ile przekażą im amerykańskie media, bo przecież nie oglądają Al-Dżaziry ani nie czytają Asz-Szarq Al-Ausat⁵⁷.

⁵² Zob. G. C o r m: *Bliski Wschód w ogniu...*, s. 133.

⁵³ Zob. A. P a r z y m i e s: *U źródeł muzułmańskiego antyamerykanizmu. W: Islam a terroryzm.* Red. A. P a r z y m i e s. Warszawa 2003, s. 44.

⁵⁴ Ibidem, s. 26.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Zob. A. P a r z y m i e s: *Słowo wstępne. W: Islam a terroryzm...*, s. 14.

⁵⁷ Popularny dziennik arabski – „Bliski Wschód”.

Nie należy lekceważyć tej nieznamo-
 omości obcej kultury wśród Ameryka-
 nów, zwłaszcza wśród establishmen-
 tu, bywa ona bowiem źródłem błędów
 w polityce zagranicznej. Znany jest
 pewien incydent z udziałem sekretarz
 stanu, Madeleine Albright, która w roz-
 mowie z Jasirem Arafatem wspomniała
 o „Wzgórzu Świątynnym” w Jerozoli-
 mie. Wywołało to wściekłość Arafata,
 który odparł, że nie jest to żadne wzgó-
 rze świątynne, lecz Al-Haram Asz-Szar-
 rif. Pani Albright użyła nazwy stosowa-
 nej przez Żydów, co jest symptomatycz-
 ne dla polityki bliskowschodniej USA⁵⁸.
 Prawdopodobnie pani sekretarz nie do-
 cenila znaczenia tego świętego miejsca
 dla Palestyńczyków.

Osobliwe przekonanie administracji
 G.W. Busha, że Irakijczycy przywitają
 amerykańskie wojska kwiatami, świad-
 czy o niewiedzy tych ludzi o sprawach
 szeroko pojętego „arabstwa”⁵⁹. Naj-
 dobitniej wyraziła to polska arabistka
 – A. Parzymies: „Oczekiwanie, że Ira-
 kijczycy przyjmą Amerykanów jako
 wyzwolicieli, świadczy o niewyobra-
 żalnej dla polityka ignorancji realiów

kulturowych, które nie są tajemnicą
 nawet dla bardzo przeciętnego studenta
 orientalistyki”⁶⁰.

Nastroje antyamerykańskie podsy-
 ciła też polityka USA w Afganistanie.
 To swoisty paradoks, że stając w obro-
 nie państwa muzułmańskiego, USA we-
 szły w sojusz z bojownikami dżihadu,
 wywołując dezaprobatę większości mu-
 zułmanów. Radykalizm mudżahedinów
 jest bowiem obcy nie tylko laickim re-
 żimom, ale i większości muzułmanów,
 tak więc poparcie USA dla ekstremistów
 takich jak bin Laden odebrano w całym
 niemal świecie muzułmańskim jako
 przerażającą lekkomyślność⁶¹. Bardzo
 źle na opinię USA wpłynęło też prze-
 wrotne stanowisko mocarstwa wobec
 reżimu Saddama Husajna. Nie jest ta-
 jemnicą, że to Stany Zjednoczone były
 inspiratorem wojny iracko-irańskiej.
 Wojny, w której wspierały Saddama
 nie tylko dobrym słowem, lecz również
 finansowo i dostawami broni⁶².

Jeśli chodzi o muzułmański antyame-
 ryanizm, nie sposób nie wspomnieć
 o jeszcze jednej kwestii. Chodzi o in-
 cydenty w armii amerykańskiej, znane

⁵⁸ Zob. T. Walker, A. Gowers: *Arafat*. Warszawa 2005, s. 312. Chciałbym zwrócić uwagę,
 że również w Polsce mówi się wyłącznie o Wzgórzach Golan, choć nazywają się one po arab-
 sku Dżaulan.

⁵⁹ Termin „arabstwo” to *licentia poetica* palestyńskiego pisarza, znanego z poczucia humoru – Emila
 Habibi. Jako arabofil, pozwoliłem sobie użyć jej tutaj z przekonaniem, że nikogo nie obrażam.

⁶⁰ Zob. A. Parzymies: *U źródeł muzułmańskiego antyamerykanizmu...*, s. 43.

⁶¹ Ibidem, s. 29.

⁶² Ibidem, s. 30. Saddam Husajn at-Tikriti znaczy Saddam, syn Husajna z Tikritu, bowiem współcześ-
 nie często pomija się słowo „ibn” (dial. „bin”) – syn. Arabowie używają imion również z tytułami
 naukowymi, mówią np. ad-duktur Jusuf (doktor Józef), al-ustaz Ahmad (profesor Ahmad).
 Zob. *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*. Red. M. Dzika. Warszawa 2001, s. 291.

w mediach jako tzw. „wpadki”. Być może są to statystycznie mało znaczące epizody, jednak na opinii publicznej wywierają fatalne wrażenie. Chodzi oczywiście o takie sprawy, jak znęcanie się nad więźniami irackimi, które wywołało burzę w mediach arabskich⁶³. Jeszcze gorzej odbierana jest pewność siebie, z jaką amerykańscy lotnicy bombardują wioski w Iraku bądź Pakistanie, „polując” na poszczególnych terrorystów. Najczęściej okazuje się, że oprócz terrorystów ginie cała wioska i jej mieszkańcy; bywa też tak, jak niedawno w Pakistanie: tam, gdzie miał ukrywać się az-Zawahiri, w ogóle nie było terrorystów, zginęło natomiast kilkudziesięciu mieszkańców plemienia, które może pierwszy raz zetknęło się przy tej okazji z „cywilizacją” Zachodu⁶⁴.

Muzułmanie, i nie tylko oni, odbierają taki styl działania Amerykanów jako brak szacunku dla ludzkiego życia, a nawet jako postrzeganie Arabów czy muzułmanów w kategoriach gorszego gatunku ludzi. Zapewne „zza grobu uśmiecha się przez łyzy” palestyński kulturoznawca Edward Said, który wie-

le lat temu pisał: „[...] zadawano sobie pytanie, czy Arab ma prawo trzymać w szachu cały świat rozwinięty (wolny, demokratyczny, moralny). Tym samym, usprawiedliwiano wysłanie marines na pola naftowe. Arab nie ma dostatecznych kwalifikacji moralnych, by władać tak wielkimi rezerwami ropy”⁶⁵.

Postawa antyamerykańska nie wynika bynajmniej z braku wykształcenia w społeczeństwach muzułmańskich. Spotyka się ją często również wśród elity intelektualnej. Oto krótki fragment poematu prozą *Grób dla Nowego Jorku* libańskiego poety Alego Ahmada Sa'ida Isbira, zwanego Adonisem: „New York – kobieta – posąg kobiety. W jednej ręce wznosi szmatę, którą nazywają wolnością, i karty, które nazywamy historią, – drugą ręką dusi dziecko o imieniu Ziemia”⁶⁶. W świecie islamu przekonanie o imperialistycznej, skierowanej przeciwko biednym krajom Trzeciego Świata polityce USA jest powszechne⁶⁷. Charakterystyczne jest też traktowanie Stanów Zjednoczonych jako tego, co reprezentuje najgorsze dla funda-

⁶³ Zob. Telewizja Al-Dżazira, wyd. internetowe: www.aljazeera.net (20.01.2005); dziennik Al-Hayat, wyd. internetowe: www.daralhayat.com (20.01.2005); Telewizja Al-Qanat, wyd. internetowe, www.alqanat.com (20.01.2005).

⁶⁴ Fakty TVN, 13 stycznia 2006, godz. 19; zob. też K. Kęck: *Zawahiri, mózg Al Kaidy*. „Przeгляд” 2006, nr 4, s. 26–27.

⁶⁵ E. S a i d: *Orientalizm*. Warszawa 1991, s. 408–409. Podobne wypowiedzi na temat „naftowej tyranii” Arabów pojawiły się w polskiej prasie po zamachu na WTC, wygłaszane przez takie autorytety, jak Leszek Kołakowski i Henryk Samsonowicz.

⁶⁶ K. S k a r ż y ń s k a – B o c h e ń s k a: *Adonis. Obrazy, myśli, uczucia*. Warszawa 1995, s. 40.

⁶⁷ Dla określenia tych krajów stosowany jest obecnie także termin „czwartego świata”.

mentalistów – świeckie państwo. Ataki terrorystyczne, takie jak 11 września 2001 r., mają godzić nie w poszczególnych obywateli, ale w USA jako „osobę”, nazywaną czasem Wielkim Szatanem⁶⁸.

Antyamerykanizm jest częścią szerszej tendencji w świecie muzułmańskim, znanej jako antyokcydentalizm. O ile jednak antyamerykanizm cechuje znaczną część muzułmanów, o tyle antyzachodniość jest typowa raczej dla fundamentalistów. Zachód jest dla nich ucieleśnieniem „krzyżowców” (ar. *salabijjun*), mamy tu więc do czynienia z symboliczną transpozycją wydarzeń z odległej przeszłości do współczesności⁶⁹. Retoryka fundamentalistów przywołuje szczególnie często rzeź mieszkańców Jerozolimy w lipcu 1099 r. Krzyżowcy wymordowali wtedy w ciągu trzech dni około 30 tysięcy ludzi, oprócz muzułmanów również żydów, zresztą później wielokrotnie gromili również Arabów będących chrześcijanami⁷⁰. Choć

to brzmi nieprawdopodobnie, pamięć tej masakry jest żywa wśród Arabów po dziś dzień!⁷¹ Zręcznie wykorzystują to fundamentaliści, przedstawiając krzyżowca jako wroga zagrażającego współczesnym społeczeństwom muzułmańskim⁷². Krzyżowiec to przy tym jedynie symbol ideologicznej inwazji Zachodu. Ponieważ największymi wrogami fundamentalistów są rodzimi sekularyści, oskarża się ich o współpracę z „krzyżowcami”⁷³.

Nasuwa się pytanie: dlaczego fundamentaliści tak bardzo nienawidzą Zachodu? Otóż wierzą oni, że to właśnie Zachód, za pomocą kolonializmu i imperializmu, zmusił społeczeństwa muzułmańskie do zdrady szari’atu⁷⁴. W gruncie rzeczy więc, wzięwszy pod uwagę, że fundamentalizm jest ideologią polityczną, wpływy Zachodu są dla fundamentalistów przeszkodą w zdobyciu władzy. To właśnie jest zasadnicza przyczyna, dla której ten ruch społeczny ma charakter antyzachodni.

⁶⁸ Zob. R. Scru ton: *Zachód i cała reszta*. Poznań 2003, s. 124–125.

⁶⁹ Zob. B. Tibi: *Fundamentalizm religijny...*, s. 103.

⁷⁰ Zob. K. Armstrong: *Jerozolima. Miasto trzech religii*. Warszawa 2000, s. 322.

⁷¹ Zob. S. Runciman: *Dzieje wypraw krzyżowych*. T. 1. Warszawa 1987, s. 265.

⁷² Zob. R. Jacquard: *Osama bin Laden*. Katowice 2001. Dokument 2: *List otwarty Osamy bin Ladena do króla Fahda*.

⁷³ Zob. B. Lewi s: *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu*. Warszawa 2003, s. 127.

⁷⁴ Zob. J. G. Jansen: *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego...*, s. 41.

Fundamentalizm a terroryzm

Terroryzm, uważany powszechnie za największe zagrożenie współczesnego świata i wyzwanie dla przyszłości, bywa łączony z fundamentalizmem muzułmańskim, a nawet z samym islamem, również przez intelektualistów⁷⁵. Nawet gdyby to miało wyglądać na truizm, muszą powtórzyć za wieloma arabistami i islamistami, że fundamentalizmu w żadnym razie nie można utożsamiać z terroryzmem⁷⁶. Niektórzy fundamentaliści dążą do zdobycia władzy, unikając przemocy i potępiając ją, inni używają terroru jako metody walki politycznej. Prawdą jest więc, że nie każdy fundamentalista jest terrorystą, ale niemal każdy terrorysta muzułmański jest fundamentalistą. Piszę „niemal każdy”, bo przecież istnieją takie odosobnione przykłady jak np. marksistowski Ludowo-Demokratyczny Front Wyzwolenia Palestyny,

posługujący się retoryką islamu chyba jedynie w celach populistycznych⁷⁷.

Dosyć trudno jest zresztą zdefiniować samo pojęcie terroryzmu, ale z całą świadomością mglistości i płynności tego pojęcia można przyjąć, że: „[...] terroryzm to rozmyślne użycie przemocy albo groźba jej użycia przeciwko niewinnym ludziom w celu zastraszenia ich lub kogoś innego i zmuszenia w ten sposób pewnych osób do podjęcia działania, którego w innym razie by nie podjęli”⁷⁸. W świetle tej definicji jasne jest, że wśród fundamentalistów muzułmańskich są również terroryści. Nie ulega też wątpliwości, że Osama bin Laden czy Abu Musab az-Zarkawi są fundamentalistami.

Oczywiście, ktoś mógłby zadać pytanie, czy terrorysta niestosujący się do nakazów Koranu może być fundamentalistą. Dla przykładu, Koran grozi piekłem każdemu, kto zabije wierzącego⁷⁹. Jako że z rąk terrorystów giną

⁷⁵ Typowym przykładem takiego islamofoba jest Vittorio Messori, twierdzący, że wojna i *Koran* „stanowią od samych początków pó dziś dzień żelazny dwumian”. Publicysta mówi też, że początkowo Mahomet nie przewidywał szerzenia islamu poza Półwyspem Arabskim, ale to jego następcy „sfalszowali” *Koran*, przyjmując perspektywę islamu jako religii uniwersalnej, by usprawiedliwić podboje i przemoc. Messori wykazuje tym samym postawę typową dla fundamentalistów, którzy z kolei zarzucają chrześcijanom sfalszowanie Ewangelii. Zob. V. M e s s o r i: *Islam*. W: *Islam a chrześcijaństwo...*, s. 31 i 36.

⁷⁶ Zob. B. T i b i: *Fundamentalizm religijny...*, s. 30.

⁷⁷ Arabowie nazywają takich ludzi „arbusami” – „z wierzchu zieloni, wewnątrz czerwoni”.

⁷⁸ K. P a j ą k: *Psychologia terrorysty w zwiercadle Fiodora Dostojewskiego*. „Świat Idei i Polityki” 2005, t. 5, s. 40.

⁷⁹ Zob. *Koran*. Tłum. J. Bielawski. B. m. i r. w., nr 4, 93. Słowo „wierni, wierzący”, *mu'minun* oraz „którzy wierzą”, *allazina amanu* może znaczyć w koranicznej arabszczyźnie niekoniecznie muzułmanów, ale, jak interpretują niektórzy arabscy badacze, również w ogóle wszystkich, którzy wierzą w Boga. Oznaczałoby to, że również słowo przeciwne znaczeniowo, a więc *kafir*, często używane przez fundamentalistów w znaczeniu nie-muzułmanin, może oznaczać raczej

głównie muzułmanie, można sobie wyobrazić, że piekło (ar. *dżahim*) zasiedlają tysiącami kompani bin Ladena.

Święte teksty to nie tylko Koran, ale również hadisy. W jednym z nich Prorok Muhammad powiada: „Ten, kto wzywa do nienawidzenia innych, i ten, kto walczy w imię tej nienawiści, nie jest spośród nas”⁸⁰. Jako że miłość bliźniego z pewnością nie jest zaletą terrorystów, można by suponować, że nie stosują się oni również do hadisów. Skoro więc bagatelizują święte teksty, nie są fundamentalistami. Takie rozumowanie zwodzi jednak na manowce. Cechą wszystkich fundamentalistów, nie tylko terrorystów, jest to, że traktują tradycję wybiórczo i wypaczając hermeneutykę, interpretują pisma objawione tak, by usprawiedliwiać wszystkie swoje działania, nawet najbardziej zbrodnicze.

Niektórzy z fundamentalistów uważają użycie przemocy za rzecz naturalną i nadają jej koraniczną nadbudowę. Aby zrozumieć ten podział na radykałów i umiarkowanych, należy zacząć od pojęcia „dżihad”, od jego interpretacji zależą bowiem poglądy fundamen-

talistów na użycie terroru. Należy podkreślić, że w islamie nie istnieje jedna wykładnia terminu „dżihad”. Wynika to z wielowiekowej historii tej religii, jej niejednorodności i różnych warunków, w jakich funkcjonowała. Ważną przyczyną jest też fakt, że w islamie nie istnieje centralna instytucja w rodzaju Kościoła, która wydawałaby jednoznaczne i wiążące opinie⁸¹. Samo słowo „dżihad” jest masdarem (imieniem odczasownikowym) od czasownika *dżahada*, który oznacza „dokładać starań, wysilać się”⁸². W takim znaczeniu czasownik ten występuje w Koranie: *wa dżahidu fi Allah haqqa dżihadihi* („w Bogu dokładajcie prawdziwych starań”⁸³ albo „starajcie się bardziej dla Boga, jak przystoi”⁸⁴). Tak więc masdar *dżihad* znaczy tyle, co „dokładanie starań, wysilanie się”.

W okresie powstawania islamu dżihad zaczął oznaczać walkę zbrojną z wrogami zewnętrznymi i był przeciwstawiany przedmuzułmańskiemu pojęciu *ghazw*⁸⁵. *Ghazw* były to wojny międzyplemienne, o charakterze na poły rabunkowym, na poły rycerskim, pod nazwą *Ajjam al-Arab* (Dni

ateistę lub politeistę. Zob. S. K i t a b: *Wybrane zagadnienia klasycznego ustroju politycznego w islamie...*, s. 144.

⁸⁰ *Księga znaczeń. Muzułmańskie hikny o Bogu i ludziach*. Red. M. D z i e k a n. Warszawa 1999, s. 83.

⁸¹ Zob. J. D a n e c k i: *Kłopoty z dżihadem*. W: *Islam a terrorizm*. Red. A. P a r z y m i e s. Warszawa 2003, s. 51, 59.

⁸² Zob. J. D a n e c k i, J. K o z ł o w s k a: *Słownik arabsko-polski...*, s. 266.

⁸³ Zob. *Koran*. Tłum. J. Bielawski. B. m. i r. w., nr 22, 78.

⁸⁴ Tłum. – S. M.

⁸⁵ Zob. J. D a n e c k i: *Kłopoty z dżihadem...*, s. 47.

Arabów) weszły do klasycznej literatury arabskiej⁸⁶. *Dżihad* był czymś zupełnie innym niż *ghazw*, był bowiem walką „cywilizowaną” – nie barbarzyńską i pochodził od Boga. Rozumiano go początkowo zarówno jako obronę przed najeźdźcą, jak i zwalczanie przeciwników, niechających się podporządkować⁸⁷. Wprawdzie Koran powiada o *dżihadzie*: „Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami”⁸⁸, to jednak w innych wersetych nakazuje również zabijać *bałwochwalców*⁸⁹. Raz więc podkreśla obronny charakter *dżihadu*, innym razem agresywny⁹⁰. Daje to pole do różnorodnych interpretacji, co oczywiście wykorzystują również dzisiejsi fundamentaliści.

W okresie klasycznym islamu pojawił się ruch, który dopuszczał stosowanie *dżihadu* przeciwko muzułmanom. Ten ruch to charydżyci, którzy uważali, że wielu współwyznawców odstąpiło od zasad prawdziwej religii. Należy ich więc oskarżyć o niewierność i izolować się od nich, wywędrować.

Stąd charydżyci stosowali zasadę zwaną *takfir wa hidżra*, oskarżenie o herezję i wywędrowanie, do której nawiązuje wiele współczesnych grup fundamentalistycznych⁹¹. Kiedy ukształtował się kalifat, zaistniała potrzeba uregulowania teorii *dżihadu* w zgodzie z szari’atem. W obliczu ekspansji imperium muzułmańskiego zaczęto używać pojęcia *dżihadu* do usankcjonowania podbojów. Świat podzielono na dwie strefy: *dar al-islam* (terytorium islamu) i *dar al-harb* (strefa wojny). Pierwszą strefę należało sukcesywnie poszerzać, a narzędziem służącym do tego miał być właśnie *dżihad*⁹². Ta wojna przeciwko *dar al-harb* miała trwać aż do czasu, gdy islam opanuje cały świat. Nie oznaczało to jednak nawracania wszystkich na islam, ale podporządkowanie, zmuszenie całych społeczności do uznania zwierzchności muzułmanów⁹³. Monoteiści, czyli *ahl al-kitab*, mogli pozostać przy swej religii, pod warunkiem, że zaczęną płacić podatek pogłówny, zwany *dżizja*. Politeistom dawano alternatywę: albo przyjmą islam, albo będą musieli

⁸⁶ Zob. J. Bielański: *Klasyczna literatura arabska*. Warszawa 1995, s. 15. To ciekawe, że w walkach tych brały udział również kobiety, zarówno dopingując wojowników, jak i dobijając rannych. Zob. D. Madyska: *Arabski romans rycerski*. W: *Literatura arabska*. Red. M. Dzika. Warszawa 1997, z. 1, s. 65.

⁸⁷ Zob. J. Daneccki: *Kłopoty z dżihadem...*, s. 47.

⁸⁸ Zob. *Koran*. Tłum. J. Bielawski. B. m. i r. w., nr 2, 190.

⁸⁹ Ibidem, nr 9, 5.

⁹⁰ Zob. J. Daneccki: *Kłopoty z dżihadem...*, s. 47.

⁹¹ Ibidem, s. 49–50.

⁹² Ibidem, s. 50, 53.

⁹³ Ibidem, s. 53.

stanąć do walki. Zawsze jednak przed podjęciem dżihadu, zarówno przeciwko *ahl al-kitab*, jak i bałwochwalcom, wystosowywano do nich wezwanie do przyjęcia islamu, czyli *da'wa*⁹⁴.

Muzułmanie nie mogli przystąpić do dżihadu, nim nie został on ogłoszony przez kalifa. Wojownicy dżihadu, czyli mudżahidowie (*mudżahedini*)⁹⁵, podlegali specjalnym prawom. Mogli się rzadziej modlić i pościć, by nie osłabiać organizmu, ale ucieczka z pola walki była zakazana. W razie śmierci w walce mudżahid stawał się szahidem, czyli męczennikiem⁹⁶. Czekala go za to nagroda – natychmiastowe pójście do raju, potwierdzone odpowiednimi wersami Koranu⁹⁷.

Należy jednak pamiętać, że dżihad to nie tylko wojna. Wykształciło się również pojęcie dżihadu jako walki indywidualnej z własnymi słabościami⁹⁸. Jeden z szajchów Uniwersytetu Al-Azhar powiedział: „Słowo dżihad

można wyjaśnić najprościej jako szukanie ścieżki prawdy dzięki odrzuceniu złych nawyków i złych tradycji. [...] Najważniejsze w koncepcji dżihadu są zmiana siebie i swojego ducha dzięki wyjaśnieniu wszystkich kwestii związanych z wiarą, nawrócenie się i świecenie przykładem innym⁹⁹. W nurcie sufickim islamu dżihad jest walką z wygodnictwem, przywiązaniem do bogactwa, pożądaniem, dążeniem do zaszczytów¹⁰⁰. Podobną do sufickiej wykładnię uznaje też wielu szytów i sunnitów. Rodzaj dżihadu, o którym tu mowa, to tzw. „wielki dżihad”, w przeciwieństwie do wojny, która jest „mniejszym dżihadem”¹⁰¹. Większym może być także np. walka z nałogiem palenia, bólem, chorobą, również kobieta, rodząc dziecko, prowadzi większy dżihad. Niektóre nurty w islamie, na przykład babizm czy ahmadijja, uznają, że dżihad jako wojna agresywna jest w ogóle zabroniony¹⁰².

⁹⁴ Zob. M. D z i e k a n: *Historia Iraku*. Warszawa 2002, s. 39–40.

⁹⁵ Ar. *mudżahiduna*.

⁹⁶ Słowo *szahid* pochodzi od czasownika *szahida* – być świadkiem, poświadczać, tak więc *szahid* to ktoś, kto daje świadectwo wiary. Zob. J. D a n e c k i, J. K o z ł o w s k a: *Słownik arabsko-polski...*, s. 457–458.

⁹⁷ Zob. J. D a n e c k i: *Kłopoty z dżihadem...*, s. 51.

⁹⁸ Ibidem, s. 52.

⁹⁹ Zob. M. N y d e l l: *Zrozumieć Arabów*. Warszawa 2001, s. 24.

¹⁰⁰ *Abu al-Qasim al-Quszayri, Ar-risala al-quszayriyya, czyli traktat o sufiźmie*. Warszawa 1997, s. 114–115.

¹⁰¹ Zob. J. D a n e c k i: *Kłopoty z dżihadem...*, s. 52.

¹⁰² W *Koranie* wydanym przez Ruch Ahmadijja w Islamie, w komentarzu do wersetu 22, 79, znajdujemy informację, że większy dżihad to walka przeciwko wrogim pragnieniom i popędowi, zaś mniejszy dżihad to walka w samoobronie. Zob: *Święty Koran*. Islamabad, b. r. w., s. 738, przypis 1976. Zwracam uwagę, że w tym *Koranie* zastosowano rzadziej spotykaną numerację

W mediach i popularnych publikacjach spotyka się zdecydowane stwierdzenia dotyczące dżihadu, broniące jednej z dwóch wersji. Pierwsza z nich traktuje dżihad jako „świętą wojnę”, druga jako walkę duchową. Żaden z tych obrazów nie jest prawdziwy, jak się bowiem przekonaliśmy, nie istnieje jedna wykładnia dżihadu, tak jak nie istnieje islam jako monolit. Wśród fundamentalistów byli i są zwolennicy interpretacji dżihadu jako wojny, są i zwolennicy wysiłku pokojowego i „dżihadu serca”¹⁰³. Pierwszy z wielkich teoretyków fundamentalizmu, Al-Maududi, pojmował dżihad jako wysiłek zmierzający do założenia państwa muzułmańskiego. Nie miał to być jednak wysiłek zbrojny, a uczestnictwo w pakistańskim systemie politycznym¹⁰⁴. Wynikało to zapewne z faktu, że założona przez niego partia Dżama’at-i-Islami działała legalnie i nie była prześladowana. Powstała ona w 1941 r. i w zamyśle Maududiego

go miała służyć prowadzeniu dżihadu rozumianego jako aktywność polityczna¹⁰⁵. Maududi uzasadniał, że muzułmanin może brać udział w niemuzułmańskim systemie politycznym i podparł się biblijnym przykładem Józefa, który został członkiem pogańskiego rządu na dworze faraona¹⁰⁶.

Kontynuatorzy Al-Maududiego nie byli już tak umiarkowani. Założyciel Bractwa Muzułmanów, Hasan al-Banna, wypowiedział się w swoim słynnym *Liście o dżihadzie* następującymi słowami: „Bóg nałożył na muzułmanina obowiązek dżihadu nie jako instrumentu agresji lub środka zaspokajania ambicji osobistych, lecz jako środek ochrony misji islamu, gwarancji pokoju i wypełnienia wielkiego posłannictwa, które spoczywa na muzułmanach i polega na wskazywaniu ludziom drogi prawdy i sprawiedliwości”¹⁰⁷. Na pierwszy rzut oka można by rozumieć, że dla Banny *dżihad* to jedynie wojna obronna,

wersetów, wynikającą z numerowania tzw. *basnali*, czyli formuły rozpoczynającej niemal każdą surę: *bismi llahi rrahmani rrahim*. Ponieważ *basnala* nie jest numerowana w przekładzie *Koranu* J. Bielawskiego (z wyjątkiem pierwszej sury), więc np. werset 4 drugiej sury odpowiada wersetowi 5 w *Koranie* wydanym przez ahmadijję. Egipskie wydanie Mushafu at-Tahadżdud, z którego korzystam w artykule, jest numerowane tak samo jak przekład Bielawskiego.

¹⁰³ Jeden z hadisów przekazuje następujące słowa Proroka Muhammada: „Prawdziwym bojownikiem za wiarę jest ten, kto w imię Boga walczy z samym sobą”. *Mądrości Proroka. Wybór Hadisów*. Red. J. D a n e c k i. Warszawa 2000, s. 101. Inny hadis powiada: „Prawdziwy dżihad to nie walka mieczem na drodze Boga. Prawdziwy dżihad to pomoc rodzicom i wspieranie dzieci w potrzebie”. Zob. *Księga znaczeń...*, s. 72.

¹⁰⁴ Zob. G. K e p e l: *Święta wojna...*, s. 40.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Zob. J. G. J a n s e n: *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego...*, s. 74.

¹⁰⁷ Al. A l-B a n n a: *List o dżihadzie*. W: J. Z d a n o w s k i: *Bracia Muzułmanie i inni*. Szczecin 1986, s. 181.

jednakże wyrażenie „gwarancja wypełnienia wielkiego posłannictwa” wprowadza pewne wątpliwości. W innym bowiem liście Banna wymaga od członków Bractwa: „[...] opanowania w mistrzowski sposób sztuki propagowania misji (*dawa*) islamu dopóty, aż obejmie on wszystkich niewierzących na całym świecie i we wszystkich jego zakątkach i stanie się religią wszystkich”¹⁰⁸. W tym kontekście dżihad ma służyć szerzeniu islamu, co kłóci się z ideą wojny obronnej. Teoretyk nie jest więc konsekwentny, być może umyślnie, więc jego epigoni mieli możliwość różnych interpretacji.

Sajjid Qutb, z kolei, poprowadził doktrynę Bractwa Muzułmanów w kierunku zdecydowanej radykalizacji¹⁰⁹. Jego postawa była pośrednio reakcją na reformy Nasera, który zlikwidował sądy szari’ackie, objął meczety kontrolą ministerstwa i podporządkował sobie najstarszy uniwersytet świata, Al-Azhar¹¹⁰. Qutb uznał takie rozwiązania za sprzeczne z *hakimiją* (władzą Boga) i ogłosił rząd Egiptu rządem bezbożnym. Jediną słuszną postawą muzułmanów miał być dżihad, czyli

święta wojna przeciwko rządzącym. Ma ona być prowadzona aż do zniszczenia „królestwa człowieka” na rzecz „królestwa Boga” na ziemi¹¹¹.

Już po śmierci Qutba wśród jego zwolenników popularna stała się wykładnia dżihadu autorstwa Muhammada Abd as-Salama Faradża. Nawiązując do tradycji charydżyckich, Faradž określił dżihad jako szósty filar islamu, a więc obowiązek każdego wiernego¹¹². Państwo muzułmańskie może być wprowadzone za pomocą walki, a odszczepieńcy muszą zostać zabici¹¹³. Uważa się, że teoria Faradża jest apologią terroru¹¹⁴. Antyteza definicji dżihadu jako wojny obronnej stała się inspiracją dla wielu bojówek terrorystycznych, w tym dla grupy, która zamordowała prezydenta Anwara as-Sadata w 1981 r.¹¹⁵

Specyfiką terroryzmu muzułmańskiego są z pewnością zamachy samobójcze¹¹⁶. Choć należy zachować ostrożność przy ocenie roli, jaką odegrała rewolucja irańska w powstaniu tego zjawiska, to jednak trzeba zauważyć, że hasła Chomejniego przyczyniły się do zmiany klimatu ideologicznego w całym świecie

¹⁰⁸ Ibidem, s. 180.

¹⁰⁹ Zob. J. Zdanowski: *Bracia Muzułmanie i inni...*, s. 110.

¹¹⁰ Ibidem, s. 109.

¹¹¹ Ibidem, s. 120–121.

¹¹² Ibidem, s. 141.

¹¹³ Ibidem, s. 142.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ Formuła „terroryzm muzułmański” jest niewątpliwie uproszczona.

islamu¹¹⁷. Wydaje się, że szyicka tradycja męczeństwa została dzięki Chomejnemu zaakceptowana wśród pozostałych muzułmanów jako ofiara życia, prowadząca do świętości¹¹⁸. Zamachy samobójcze zaczęły być usprawiedliwiane świętością sprawy, na przykład wyzwolenia Palestyny. Palestyński poeta, Mahmud Darwisz pisał: „Ten, co zmienił mnie w uchodźcę, uczynił ze mnie bombę. Wiem, że umrę”¹¹⁹.

Samobójstwo jest w islamie ciężkim grzechem i dla pobożnych muzułmanów, a zwłaszcza dla ortopraksów, dobrze zaznajomionych z nakazami religii, ataki samobójcze są nie do zaakceptowania¹²⁰. Nie stanowi to jednak problemu dla grup terrorystycznych, które wierzą w to, że Bóg chce, aby przejęli władzę za wszelką cenę. Śmierć w ataku samobójczym jest dla nich męczeństwem i kluczem do raj¹²¹. Duchowy przywódca Hezbollahu, szajch Fadl Allah, nakazuje nawet wyżej cenić życie zamachowca niż ofiar: „Nie powinno się zachęcać do ataków, które skutkują niewielką liczbą ofiar [...], jeśli ceną jest śmierć osoby, która taki atak przeprowadza”¹²².

Fundamentalisci z Hezbollahu protestują przeciw używaniu terminu „zamachy samobójcze” i wolą określenie al-amalijja al-istishadijja, czyli „dzieło męczeństwa”. Ofiara z własnego życia jest dla nich zaszczytnym czynem, gdy jest popełniany w obronie wiary. Jako przykład podają przy tym trzeciego imama Al-Husajna, którego męczeństwo przeżywają corocznie miliony szyitów w rytuale samobiczowania¹²³. Walka, którą prowadzi Partia Boga, jest dla jej członków dżihadem obronnym. Zastępca sekretarza generalnego, Naim Kassim, powiedział: „Jeśli naród nie jest wychowany i przygotowany do walki w duchu dżihadu, to nigdy nie będzie on w stanie zwyciężyć swoich wrogów [...]. Nasz dżihad to walka w obronie naszych własnych praw”¹²⁴.

Ponieważ w atakach samobójczych giną również muzułmanie, Hezbollah znalazł i na to wytłumaczenie. Ogłosił edykt, w którym stwierdza się, że ataki, w których giną muzułmanie, są dopuszczalne, jeśli liczba ofiar po stronie Żydów przewyższa liczbę ofiar wśród współwyznawców¹²⁵. Fundamentalisci z Hamasu z podobną nonszalan-

¹¹⁷ Zob. G. Corm: *Bliski Wschód w ogniu...*, s. 283.

¹¹⁸ Zob. R. Scruton: *Zachód i cała reszta...*, s. 97.

¹¹⁹ T. Walker, A. Gowers: *Arafat...*, s. 82.

¹²⁰ Zob. J. G. Jansen: *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego...*, s. 86.

¹²¹ Ibidem, s. 79.

¹²² Ibidem, s. 86.

¹²³ Zob. H. Jabar: *Hezbollah...*, s. 75.

¹²⁴ Ibidem, s. 78.

¹²⁵ Ibidem, s. 79.

cją usprawiedliwiają zabijanie cywiliów i dzieci. Jak powiedział polskiemu dziennikarzowi członek Hamasu – profesor Ahmad Bahani: „[...] wszyscy dorośli Izraelczycy są żołnierzami, okupantami. A dzieci giną przez przypadek”¹²⁶. Trudno powiedzieć, czy takie wypowiedzi świadczą o rozdrożeniu jaźni, czy też raczej potwierdzają tezę Hubertusa Młynarka, że fundamentalizm nie istnieje bez zakazów myślenia¹²⁷.

Palestyńska organizacja fundamentalistyczna Dżihad tak usprawiedliwia zamachy na turystów w Egipcie: „Cudzoziemcy nie stanowią bezpośrednio celu, ale pośrednio wspierają reżim [rząd Mubaraka – S.M.] przez turystykę. Ich pieniądze nie idą na potrzeby narodu egipskiego, ale służą do zakupów narzędzi tortur na Zachodzie”¹²⁸. Również inni fundamentaliści grożą zabijaniem cudzoziemców, aby destabilizować świecki reżim. Jest on bowiem *dżahili*, czyli nieislamski, a więc wszyscy, którzy mu się wysługują, są heretykami. Jest to standardowa, postqutbowska ideologia, znana jako

takfir al-dżumhur, czyli napiętnowanie mas jako pogańskich apostatów¹²⁹. Ponieważ apostazja była niegdyś karana w islamie śmiercią, fundamentaliści usprawiedliwiają tym swoje prawo do zabijania¹³⁰.

Aby jednak nie stwarzać wrażenia, że wszyscy fundamentaliści są terrorystami, przypominam, że niektórzy z nich nie obrali drogi Sajjida Qutba, lecz wzorowali się na Al-Maududim. W Syrii już w latach 70. doszło do rozłamów w Bractwie Muzułmańskim. Radykalowie zebrali się w organizacjach At-Tahrir oraz Kata'ib Muhammad. Drugie, umiarkowane skrzydło odcięło się jednak od terroryzmu i chciało walczyć przeciwko „konfesjonalnej dyktaturze” metodami politycznymi¹³¹. Syryjski teoretyk fundamentalizmu, Adnan Sa'd ad-Din, nawoływał w latach 90. do stosowania słownej perswazji w nakłanianiu społeczeństwa do przyjęcia szari'atu. Jego słowa: „Jeśli nie uda nam się przekonać większości, zawiedzimy i będziemy musieli poddać samokrytyce”, są odbierane jako sugestia odrzucenia przemocy¹³².

¹²⁶ A. Bahani w rozmowie z M. Zawadzkiem. „Gazeta Wyborcza” 27 stycznia 2006, s. 1.

¹²⁷ Zob. H. Młynarek: *Zakaz myślenia. Fundamentalizm w chrześcijaństwie i islamie*. Gdynia 1996, s. 22. Mimo że zasadnicza teza autora jest słuszna, nie polecam tej pozycji jako źródła wiedzy o fundamentalizmie, gdyż Młynarek rozciąga pojęcie fundamentalizmu na całą religię katolicką i islam, a nawet na każdy monoteizm.

¹²⁸ R. Jacquard: *Osama bin Laden...*, s. 302.

¹²⁹ Zob. J. G. Jansen: *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego...*, s. 88.

¹³⁰ Ibidem, s. 44.

¹³¹ Zob. J. Zdanowski: *Bracia Muzułmanie i inni...*, s. 157.

¹³² Zob. J. G. Jansen: *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego...*, s. 87.

Również niektóre odłamy Braci Muzułmanów odrzucają terroryzm – tak było w Jordanii, gdzie tworzyli „lojalną opozycję” wobec króla Husajna. Jeden z Braci powiedział: „W Jordanii mieliśmy dużo wolności działania i nie wzywamy do walki z królem, ponieważ jest on mądry i nie chce nas zniszczyć”¹³³. To samo można powiedzieć o Bractwie na obszarze Izraela i młodzieżowce Asz–Szabab Al–Muslimuna (Młodzież Muzułmańska). Obie organizacje nie angażują się w walkę, lecz skupiają się na akcjach oświatowych, medycznych i zawodowych, nakierowanych na izraelskich Arabów¹³⁴.

Od lat 90. obserwuje się tendencję do włączania się ruchów fundamentalistycznych w systemy polityczne swoich państw. Tak było w Turcji, Pakistanie, Sudanie, Jordanii, Malezji i Indonezji, a od wyborów w styczniu 2006 r. również w Autonomii Palestyńskiej. Niektóre z tych ugrupowań wcześniej walczyły z rządem, teraz przeszły do pragmatycznego działania w istniejącym systemie politycznym¹³⁵.

Terroryzm muzułmański tak bardzo skupia uwagę mediów, że publikacje na jego temat stały się obowiązkowym punktem spisu treści we wszystkich nie-

mal tygodnikach. Pojawiają się najbardziej nieprawdopodobne teorie, porównywalne do tych z *Kodu Leonarda da Vinci*. Bogusław Chrabota stwierdził nawet, że źródła terroryzmu należy szukać w historii islamu, konkretnie w działalności asasynów. Publicysta zadaje retoryczne pytanie: „Czy bin Laden i az–Zarkawi są spadkobiercami krwawej sekty sprzed 700 lat?”¹³⁶. Asasyni, oczywiście, mordowali swych przeciwników politycznych, ale takie w średniowieczu obowiązywały obyczaje w polityce. Po śmierci markiza Monteferratu (desygnowanego na tron Jerozolimy) propaganda krzyżowców uczyniła głośnym nazwę sekty w Europie, a na Bliskim Wschodzie zaczęto przypisywać asasynom każdy mord polityczny do 1273 r.¹³⁷ Bin Laden i az–Zarkawi są też wątpliwymi naśladowcami asasynów z tego względu, że była to sekta szyicka. Poza tym, po czterdziestu latach działalności, kiedy ogłosiła tzw. „wielkie zmartwychwstanie” (*qijama*), właściwie przestała mieć charakter muzułmański¹³⁸. Zresztą, działalność asasynów w ogóle nie mieści się w definicji terroryzmu, w jej wyniku bowiem nigdy nie ginęli przypadkowi ludzie.

W konkluzji warto wskazać, że fundamentalizm jest w świecie islamu

¹³³ A. M r o z e k – D u m a n o w s k a: *Współczesny ruch odnowy islamu...*, s. 66.

¹³⁴ Ibidem, s. 67.

¹³⁵ Ibidem, s. 66–67.

¹³⁶ B. C h r o b o t a: *Asasyni*. „Ozon” 2005, nr 34, s. 70.

¹³⁷ Por. J. H a u z i ń s k i: *Muzułmańska sekta asasynów w europejskim piśmiennictwie wieków średnich*. Poznań 1978, s. 113.

¹³⁸ Ibidem, s. 76.

właściwie jedynym ruchem społecznym¹³⁹. Wiąże się to z tym, że w autorytarnych państwach muzułmańskich meczet jest jedyną dozwoloną „siecią społeczną”, nie licząc więzi rodzinnych. Ruchy niezwiązane z meczetem nie mogą się więc rozwijać¹⁴⁰. Ponadto, jedynym językiem politycznej opozycji jest język fundamentalizmu i dlatego wielu ludzi nie wyobraża sobie, że mogłaby istnieć jakaś inna jej forma. Inaczej mówiąc, propaganda fundamentalistyczna jest skutecz-

na, gdyż dla większości brzmi ona jak propaganda islamska¹⁴¹. Obecnie w świecie arabskim nie istnieje żaden wielki ruch kulturalny, nie rozwija się myśl filozoficzna i historyczna. W tej sytuacji różne grupy, głównie fundamentalistyczne, pozostające w nurcie subkultury, usiłują przemawiać w imieniu islamu. Udaje im się to, gdyż dysponują wielkimi środkami finansowymi, wszelako nigdy nie udało im się pozyskać dla swych idei ogółu społeczeństwa¹⁴².

¹³⁹ Zob. J. G. J a n s e n: *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego...*, s. 44.

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Ibidem, s. 45.

¹⁴² Zob. G. C o r m: *Bliski Wschód w ogniu...*, s. 449.

Sławomir Manikowski:

Muslim fundamentalism as a social movement

Muslim fundamentalism is not only a religious but also a social and political phenomenon. Political science considers it both a political ideology and a social movement. Since we have been observing an increase in its popularity for a few dozen years, it is worth considering what makes a lot of Muslims follow this fundamentalistic ideology.

The author tries to answer the questions: who an average fundamentalist is, what education he obtained and what attracts him to the fundamentalistic movement.

The author also describes the social basis of fundamentalism, which will permit us to find why this ideology is so popular. The author considers poverty as a catalysing factor but he also points to transformations in Muslim societies concerning modernity, such as globalisation, political centralisation, urbanisation, mass-media widespreading, or migrations. Neither does he miss anti-Americanism as an important mobilising factor.

The other part of this paper concerns the so called "Muslim terrorism" and its relationship with fundamentalism. The author takes note of the necessity to differentiate between the both concepts and presents the two streams of fundamentalism: terrorist (*salafijja džihadu*) and "peaceful".