

**UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
W WARSZAWIE**

WYDZIAŁ SPOŁECZNO-EKONOMICZNY

Piotr Ślusarczyk
nr albumu 3893

nauki o polityce i administracji

Religia i polityka w polskojęzycznych wydaniach pism
Abdula Ala Maududiego, Sajjida Kutba oraz Alego Al-Tantawiego

Praca doktorska

Promotor:

prof. dr hab. Radosław Zenderowski

WARSZAWA 2023

Spis treści

WSTĘP	4
ROZDZIAŁ I	
Perspektywa politologii religii. W kręgu rozważań metodologicznych	24
Religia – powrót z wygnania	24
Pojęcie religii na gruncie nauk politycznych	27
Politologiczna refleksja nad religią a status religioznawstwa ora teologii politycznej	30
Politologia religii – konkluzje metodologiczne	33
Islam jako przedmiot badań politologii religii	37
ROZDZIAŁ II	
Islam polityczny	40
Pojęcie „polityczny islam”	41
Polityczny islam, fundamentalizm, islamizm, ekstremizm, radykalizm	44
Koncepcja politycznego islamu Bassama Tibiego	55
Trudne dziedzictwo tradycji mahometańskiej	58
Szariat jako podstawa islamu politycznego	66
Szariat a prawa człowieka	74
Ideologia dżihadystyczna – brutalny i agresywny aspekt politycznego islamu	86
Da’wah – projekt islamizacji	97
Polityczność islamu wobec postulatu reformistycznego	106
ROZDZIAŁ III	
Powrót do korzeni islamu. Pisma Sajjida Abula Ala Maududiego	119
Sajjid Abul Ala Maududi– teolog i polityk	119
Historiozofia Maududiego	127
Apologia islamu i krytyka chrześcijaństwa	136
Antropologia politycznego islamu – człowiek jako „niewolnik Allaha”	143
Obowiązki „prawdziwego muzułmanina” – obrona islamu i bezwzględna wierność szariatowi	149
Polityczny i ekonomiczny system Maududiego	154
ROZDZIAŁ IV	
Religia i polityka w pismach Sajjida Kutba oraz Ali al-Tantawiego wydanych w języku polskim	160
Koncepcja islamu jako „systemu życia” Sajjida Kutba	160
Islam zbawieniem dla człowieka i ludzkości	163
„Koniec ery białych”. Nienawiść do kultury Zachodu	165

Ali Al-Tanawi – prawnik, publicysta i kaznodzieja	169
Koncepcja da'wah Tantawiego	172
Konserwatyzm islamski przeciwko herezji i bluźnierstwu	175
WNIOSKI.....	181
WYKAZ SKRÓTÓW	189
SPIS TABEL	189
BIBLIOGRAFIA	190

WSTĘP

Przedmiotem niniejszej dysertacji jest analiza znaczeniowa pism muzułmańskich fundamentalistów wydanych w języku polskim, przeprowadzona pod kątem przenikania się treści religijnych i politycznych. Badania koncentrują się na jakościowej analizie treści, rozumianej jako badanie „zarejestrowanych przekazów”¹, w tym przypadku książek, oraz analizie narracji wykorzystywanej zazwyczaj do interpretacji przekazów medialnych². Wymienione wyżej metody badawcze czerpią z dorobku tekstologii, semiotyki, narratologii oraz teorii literatury³.

Jak podkreśla Michał Głowiński, prekursor polskich badań nad nowomową polityczną, instrumentarium literaturoznawcze daje się z powodzeniem stosować do tekstów innych niż literackie⁴. Pisma muzułmańskich fundamentalistów wydane w języku polskim stanowią przykład traktatów polityczno-religijnych o wyraźnym zabarwieniu publicystycznym. Dlatego też do wyżej wymienionych modeli analityczno-interpretacyjnych dodano także metodę *close reading*, której istotą jest uważna analiza samego tekstu – „bliskie” czytanie jako sposób odsłaniania znaczeń, nieprzesłoniętych arbitralną kontekstualizacją. Badacz wykorzystujący tę metodę winien przyjąć postawę lojalną wobec analizowanego przekazu. Tym samym, *close reading* każe najpierw ustalić sens samego tekstu, a dopiero potem osadzić go w stosownym kontekście⁵.

Podstawowym założeniem przeprowadzonej poniżej analizy treści jest rozpatrywanie tekstów w ramach modelu komunikacyjnego Romana Jakobsona, zastosowanego do zjawiska komunikacji masowej, wyrażającej się w tzw. formule Lasswella – „kto co mówi jakim kanałem do kogo z jakim skutkiem”⁶, a także modelu Serge’a Tchakhotine’a, kładącego nacisk na motywy nadawcy komunikatu, sam przekaz natury perswazyjnej, dążący do ukształtowania określonych postaw i zachowań odbiorcy⁷. Stosując ten model, za nadawcę należy uznać Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, za tekst – pisma islamskich myślicieli, zaś za projektowanego odbiorcę – muzułmanina lub szerzej:

¹ Aleksandra Seklecka, *Analiza treści*, [w:] *Metodologia badań politologicznych*, red. Roman Bäcker i in., Warszawa 2016, s. 165.

² Magdalena Mateja, *Analiza narracji*, [w:] *ibidem*, s. 185-202.

³ *Ibidem*, s. 185.

⁴ Michał Głowiński, *Poetyka wobec tekstów nieliterackich*, [w:] *idem, Narracje literackie i nieliterackie*, Kraków 1997, s. 219-230.

⁵ Zob. Michał Paweł Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, red. *idem*, Anna Burzyńska, Kraków 2007, s. 133-150.

⁶ Walery Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Warszawa 2008, s. 109.

⁷ *Ibidem*, s. 102.

zainteresowanego kulturą islamu. Z uwagi na przyjęty kod, czyli język polski, należy założyć, że odbiorcami tych pism mają być nie tyle pochodzący z krajów islamskich wierni, gdyż ci, władając językiem arabskim, mają dostęp do oryginałów, ile zainteresowani kulturą islamu, w tym przyszli i obecni polskojęzyczni konwertyci⁸. W słowniku nauki o komunikowaniu ugruntowało się pojęcie „gatekeepera”, czyli osoby lub instytucji dokonującej selekcji nadawanych informacji⁹ – w tym przypadku SSM staje się właśnie swoistym „bramkarzem” – z wielości i bogactwa islamskich teologów i pisarzy politycznych o orientacji religijnej wybiera tych, a nie innych myślicieli, ujawniając tym samym swoją motywację i dążenie do wykreowania określonych postaw, ujawniających się w sferze społecznej i politycznej.

Metodologia przyjęta w niniejszej dysertacji koresponduje również z podstawowymi założeniami bibliologii politycznej¹⁰, która analizuje dorobek piśmienniczy pod względem oddziaływań instytucji i idei na rzeczywistość społeczno-polityczną. Stąd też w kręgu jej zainteresowań oprócz zjawiska cenzury znajdują się też kwestie propagandy, zarówno tej państwowej, jak i religijnej¹¹. Wykorzystano także paradygmat politologii religii¹², badającej polityczne implikacje idei i praktyk religijnych. Zagadnieniu temu poświęcono osobny rozdział.

Pogłębiona analiza treści/narracji w ramach modelu komunikacyjnego oraz prześledzenie obiegu danego przekazu pozwala po pierwsze zidentyfikować politykę wydawniczą instytucjonalnego nadawcy, a tym samym odpowiedzieć na pytania dotyczące

⁸ Abstrahuję w tym miejscu od zagadnień, takich jak: wierność przekładu, znaczenie wymienionych myślicieli dla rozwoju doktryny islamskiej lub uwikłań społecznych świata arabskiego – te z pewnością zainteresują arabistów.

⁹ Ibidem, s. 104.

¹⁰ Popularyzator pojęcia „bibliologii politycznej” Dariusz Kuźmina zwraca uwagę, że ta subdyscyplina bada „wpływ instytucji i światopoglądów na tworzenie pewnej zamkniętej przestrzeni intelektualnej, jaką ktoś chciałby nam zaprezentować w sposób dla nas ukryty”. *Bibliologia polityczna*, red. Dariusz Kuźmin, Warszawa 2011, s. 11.

¹¹ Ibidem, passim.

¹² Politologia religii, mimo tego że jest stosunkowo młodą subdyscypliną nauk o polityce, doskonale nadaje się do badania postaw fundamentalistycznych, jak też innych zjawisk mających jednocześnie wymiar polityczny i religijny. Maria Marczevska-Rytko charakteryzuje obecny stan rozwoju politologii religii następująco: „po pierwsze, wydaje się, że w środowisku naukowym kształtuje się coraz wyższa świadomość potrzeby wykorzystania czynnika religijnego (...) w badaniach politologicznych. (...) Po drugie, w coraz większym stopniu relacje między sferami religii i polityki stanowią przedmiot dociekań naukowych prowadzonych zarówno przez religioznawców, jak i politologów. Klasyczne ujęcia skoncentrowane na relacjach Państwo-Kościół są stopniowo rozszerzane o kolejne obszary. Należą do nich m.in. kwestie fundamentalizmu religijnego, religijnej legitymacji władzy w systemach demokratycznych i niedemokratycznych, rytualizmu religijnego czy przywództwa religijnego. Po trzecie, w dyskursie naukowym pojawia się coraz więcej głosów opowiadających się za wyodrębnieniem nowej subdyscypliny naukowej określanej mianem politologii religii”. Por. Maria Marczevska-Rytko, *Politologia religii jako subdyscyplina religioznawstwa i/lub nauk i polityce*, [w:] *Politologia religii*, red. taż, Dorota Maj, Lublin 2018, s. 32-33.

świadomie propagowanej wizji islamu. Po drugie umożliwia wskazanie innych podmiotów współpracujących (np. sponsorów edycji). Po trzecie wreszcie daje możliwość uchwycenia napięcia między komunikatami budującymi wizerunek publiczny danej organizacji religijnej (tzw. PR) a treściami komunikowanymi na użytek wewnętrzny (organizacja religijna kierująca przekaz do swoich, również potencjalnych wyznawców). Mamy więc do czynienia z trzema, niekiedy zachodzącymi na siebie, kręgami komunikacji:

- 1) oficjalnie działająca organizacja religijna komunikuje się z ogółem społeczeństwa, by zbudować lub podtrzymać własny pozytywny wizerunek;
- 2) organizacja religijna wysyła komunikaty do grupy potencjalnych wyznawców celem pozyskania nowych wiernych. W praktyce dane działanie komunikacyjne może realizować jednocześnie cel pierwszy i drugi;
- 3) organizacja religijna kieruje przekaz do grupy wiernych, by pogłębić ich wiedzę i zwiększyć zaangażowanie religijne.

To właśnie poziom komunikacji: organizacja religijna – wierny wydaje się najistotniejszy, ponieważ odbywa się ona w duchu zaufania, budującego więź. Co warto podkreślić, niniejsza praca nie realizuje celów antropologii kulturowej czy religioznawstwa, których zamiarem jest poznanie islamu jako takiego, lecz rekonstruuje jego wersję propagowaną przez polskich muzułmanów, współpracujących na tym polu z zagranicznymi organizacjami islamskimi.

Celem pracy jest więc wydobywanie perswazyjnego komunikatu religijno-politycznego, konceptualizacja ideologicznego charakteru przekazu, a także uchwycenie tożsamości aktora instytucjonalnego¹³. Analiza ta odwołuje się do kategorii komplementarności lub sprzeczności z szeroko rozumianym porządkiem liberalnej demokracji, zachodnią ideą prawa stanowionego (w tym praw człowieka) oraz ideałem pokojowego współżycia społecznego, opartego na równości płci, wyznania i rasy.

Stosunek islamu do demokracji stanowi zagadnienie skomplikowane¹⁴, wynikające po części z pojemności i wieloznaczności tego pojęcia. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że definiowanie pojęcia „demokracji”, zarówno w aspekcie empirycznym, deontycznym, jak i projekcyjnym przypomina heroiczny wysiłek Syzyfa. Dzieje się tak z co najmniej kilku powodów. Termin ten w zachodniej myśli społecznej i humanistycznej obecny jest od

¹³ Por. Magdalena Mateja, op. cit., s. 189.

¹⁴ Por. *Islam a demokracja*, red. Anna Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1999, s. 9-39.

czasów antycznych. Nie tylko długie trwanie „demokracji”, ale także migotliwość sensów przypisanych temu leksemowi sprawiło, że pożądana w nauce precyzja pojęciowa oparta na konsensusie specjalistów w tym przypadku stała się ideałem niemożliwym do zrealizowania. Można śmiało stwierdzić, że pojęcie „demokracji” podzieliło los podstawowych jednostek słowników innych nauk społecznych czy humanistycznych. Pod pewnymi względami próby definiowania demokracji przypominają wysiłki etyków zmagających się z pojęciem dobra, lingwistów próbujących opisać istotę samego języka czy socjologów starających się wytyczyć granice tego, co społeczne.

Jak pisze Bernard Crick, ma ona budzić przede wszystkim dobre skojarzenia z tym, co piękne i pociągające¹⁵. Klasyczna praca Giovanniego Sartori narodziła się właśnie z poczucia chaosu. Odmienianie terminu „demokracja” przez wszystkie przypadki sprawia, że jego treść stępia się i wyciera. Pojawia się on w tak wielu kontekstach, że może znaczyć wszystko i nic. „Pozostaje faktem (...), że podczas ostatnich dziesięcioleci stopniowo gubiliśmy główny nurt teorii demokracji. Przypisać to można częściowo pojemności danego pojęcia. Skoro wszyscy uważają się za demokratów, i coraz więcej pojęcie to musi obejmować, tym pewniejsze jest, że będziemy mieli do czynienia z nadmiarem, co stwarza zamęt pojęciowy”¹⁶, wynikający z postmodernistycznego przekonania o arbitralności pojęć abstrakcyjnych, metodologicznego nakazu powstrzymania się przed wartościowaniem (*Wertfreiheit*) czy zwrócenia się w kierunku behawioryzmu. Stan ten z jednej strony stymuluje dyskusję i skłania do nieustannego namysłu, z drugiej zaś otwiera pole do manipulacyjnych nadużyć¹⁷.

Pojęciem „demokracji” chętnie operują także ci, którzy nie mają z nią zupełnie nic wspólnego. Dobrym przykładem mogą być oficjalne nazwy państw. Obecnie ma to miejsce w przypadku komunistycznej Korei, czyli Koreańskiej Republiki Ludowo-Demokratycznej, podobnie przed październikiem 1990 r. Polska sąsiadowała z autokratyczną Niemiecką Republiką Demokratyczną¹⁸. Nie chodzi jednak wyłącznie o manipulacyjne i dystorsyjne użycie terminu „demokracja”, ale o istotne problemy metodologiczne.

Stojąc na gruncie semantyki, można stwierdzić, że przymiotnik zestawiony z rzeczownikiem często osłabia jego znaczenie, tzn. niejako przenosi istotne treści z pola znaczeniowego samego pojęcia na określenie wskazujące na jego jakości. Ten językowy

¹⁵ Bernard Crick, *In Defence of Politics*, Chicago 1962, s. 56.

¹⁶ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1998, s. 17.

¹⁷ Ibidem, s. 16-34.

¹⁸ Michael J. Perry, *The Political Morality of Liberal Democracy*, Cambridge 2010, s. 9.

mechanizm jest łatwy do uchwycenia w przypadku analizy pojęcia „demokracji”. Z formalnego punktu widzenia możemy mówić o wielości różnych demokracji, np. demokracji pośredniej, bezpośredniej, etymologicznej czy ludowej. Jak można zauważyć, w powyższych dwuczłonowych terminach relacja obu składników wyrażenia nie jest taka sama. Relacje przymiotnika od treści terminu, któremu towarzyszy, różnią się od siebie. Za pomocą przymiotnika można bowiem albo wyodrębnić osobną kategorię różniącą się w sensie istotowym od innego rodzaju bytów (relacja demokracji do demokracji z określeniem „ludowa”) albo też wskazać na określony aspekt danego pojęcia, w ten sposób niejako podkreślając konstytutywną jakość wchodzącą w skład cech dystynktywnych danego pojęcia. W tym miejscu rodzi się pytanie, czy demokrację pozbawioną pierwiastka liberalnego (wolnościowego) możemy uznać za demokrację. „Prawdziwa, zwykła demokracja – nie potrzebuje dodatkowych określeń, takich jak „demokracja liberalna” czy, jak w czasach socjalizmu, „demokracja ludowa”. Każdy taki dodatek jest przydawką modyfikującą podstawowy sens demokracji – i może skrywać w sobie składnik potencjalnie niedemokratyczny. Ale żeby to stwierdzić, musimy wcześniej uzgodnić, jaki jest podstawowy sens „demokracji” w naszych czasach. Czy zawiera on składnik „liberalny” (czyli wolnościowy), czy nie?¹⁹”. Wydaje się, że po ostatnich dekadach XX w. na Zachodzie panowało dominujące przeświadczenie, że demokracja niejako ze swej natury jest ustrojem opartym na wolności i wolność tę chroniącym. Świadczyło o tym synonimiczne używanie pojęć „demokracja” i „demokracja liberalna”, tworząc niekiedy zbitkę „ustrój demokratyczno-liberalny”²⁰. Obecnie toczy się spór odnośnie do katalogu cech uznawanych za atrybuty demokracji liberalnej²¹.

¹⁹ Łukasz Kowalik, *Demokracja liberalna i demokracja ideologiczna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2021, nr 4, s. 127.

²⁰ Bogdan Szlachta, *Demokracja liberalna. Źródła, ustanowienie (?) i kres (?)*, Warszawa 2022, s. 9-47.

²¹ Współcześni krytycy demokracji liberalnej podkreślają jej zideologizowany, a nawet zdegenerowany charakter, wynikający z antagonistycznej koncepcji rozumu i wartości charakterystycznej dla postmodernistycznej formacji intelektualnej, a przejawiający się w absolutyzacji progresywistycznego światopoglądu i projekcie wielokulturowości. Bogdan Szlachta pisze, że demokracja liberalna przerodziła się w demokrację agoniczną. „Zwykle uznaje się, że demokracja liberalna to projekt niemal bezdyskusyjny, atakowany ewentualnie przez „populistów” lub „faszystów”, niezdolnych dostrzec jego istoty, negujących go w imię jakichś przebrzmiałych (zapewne) miar, projektowi temu obcych. Niekiedy wśród krytyków bliskiego oczywistości projektu znajduje się chrześcijan, w tym zwłaszcza katolików wciąż wspominających o prawie naturalnym, kojarzonym już to z Bożym Objawieniem, już to z poznanymi przez ludzki rozum przyrodzony (bez potrzeby odwoływania się do Objawienia) treściami natury gatunkowej”. Do tej listy można dopisać wszystkich wykluczanych z debaty publicznej ze względu na rzekomą ksenofobię czy populizm. Bogdan Szlachta, op. cit., s. 600. Interesujące rozróżnienie przeprowadził przywoływany wyżej Łukasz Kowalik, który przeciwstawił demokrację liberalną, dopuszczającą w debacie publicznej sądy afirmacyjne i negacje tego samego twierdzenia, demokracji ideologicznej, która nosi w sobie potencjał autorytaryzmu. „Pluralizm wartości jest podstawowym faktem, na którym opiera się demokracja liberalna. Natomiast demokracja ideologiczna

Prof. Uniwersytetu Stanforda Larry Diamond początkowo wyróżniał demokrację liberalną na podstawie czterech kryteriów, „obejmujących rywalizację wyborczą, absencję obszarów władzy zarezerwowanych dla instytucji politycznych nielegitymizujących się mandatem wyborczym, odpowiedzialnością „poziomą” oraz ochroną politycznego i obywatelskiego pluralizmu”²². Następnie listę tę rozszerzył o wolność przekonań, ekspresji, organizacji i demonstracji, ochronę przed terrorem politycznym i nieuzasadnionym więzieniem, zasadę rządów prawa, niezależność instytucji sądowniczych, obecność instytucji ograniczających władzę (np. bank centralny, administracja przeprowadzająca wybory), prawo mniejszości do ochrony własnej tożsamości kulturowej i politycznej oraz cywilną kontrolę nad armią czy respekt dla konstytucji²³. Dla demokracji liberalnej niezbędne wydają się dwa wzajemnie motywujące się elementy – legitymizacja władzy wynikająca z wolnych wyborów oraz ochrona praw jednostek, wyznaczająca jednocześnie granicę ingerencji władzy w życie obywateli. Dla niniejszych analiz szczególnie cenny wydaje się głos Davida Beethama. Podkreśla on, że demokrację liberalną wyróżnia „antypaternalizm wyrażający się w braku „jedynej prawdy”, w imię której rządzący tworzą i realizują politykę państwa”²⁴.

Co ważne, na gruncie teorii polityki opracowano topologię demokracji, obejmującą rozmaite jej aspekty, takie jak: proceduralny, kładący nacisk na kwestię legitymizacji władzy, partycypacyjny model demokracji, kładący nacisk na aktywny udział obywateli w sprawowaniu władzy czy w końcu jej substancjalne rozumienie, akcentujące kwestie aksjologiczne²⁵. Do szeroko rozumianego zestawu liberalnych wartości zalicza się: indywidualizm, wolność, racjonalność, równość wobec prawa i równość w godności, pluralizm życia politycznego, tolerancję pojmowaną jako gotowość do cierpliwego znoszenia odmiennych sądów, a także kontraktualizm (umowa społeczna jako fundament funkcjonowania państwa) oraz przywiązanie do idei praw człowieka²⁶. Warto podkreślić, że doktryna liberalna stanowi zagrożenie dla samej siebie poprzez skłonność do anarchii i aspołecznego egoizmu. Liberalizm bowiem – jak podkreśla John H. Hallowell – opiera się „na koncepcji osobowości ludzkiej kładącej nacisk na wolę jednostki, autonomię rozumu

zmierza w stronę unifikacji wartości, w kierunku założonym przez ideologię. W praktyce ideologia zmierza w stronę dualizmu: wartości równych (dozwolonych) i wartości eliminowanych (zakazanych)” Łukasz Kowalik, op. cit., s. 133.

²² Andrzej Antoszewski, *Współczesne teorie demokracji*, Warszawa 2016, s. 125.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 126.

²⁵ Miłowit Kuniński, *Demokracja* (hasło), [w:] *Słownik społeczny*, red. Bogdan Szlachta, Kraków 2004, s. 116-123.

²⁶ Adam Chmielewski, *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota?*, Wrocław 2001, s. 115-164, Norberto Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, Kraków 1998, s. 5-19.

ludzkiego, dobroć natury ludzkiej i jej zdolność do doskonalenia się”²⁷. Demokratyczny porządek respektujący wolność akcentuje także niezależność „od wszelkiej władzy skłonnej do arbitralnego i kapryśnego działania”²⁸. Demokracja liberalna daje się ująć w kategoriach ochrony praw i wolność obywatelskich – ostatecznie chodzi o określenie tego, czego „rząd nie może robić istotom ludzkim, lub tego, co rząd musi robić dla istot ludzkich, biorąc pod uwagę, że każda istota ludzka ma wrodzoną godność”²⁹. Ochrona tych praw pozbawiona zostałaby etycznych podstaw bez uznania chrześcijańskiej *dignitas*.

Nieprzypadkowo Robert Dahl w podsumowaniu swojej książki *Demokracja i jej krytycy* podjął próbę zrekonstruowania esencji demokratycznego ideału porządku społeczno-politycznego, pisząc, że demokracja będzie żywa, dopóki będą istnieć ci, którzy próbują wcielać w życie „wizję społeczeństwa ludzi politycznie równych, rządzących się sami sobą, dysponujących niezbędnymi po temu zasobami i instytucjami”; ludzi, „chcących żyć w pokoju, nawzajem szanować się i traktować jako równych, oraz wspólnie dążyć do możliwie najlepszego życia”³⁰. To „dążenie do najlepszego życia” jest niemożliwe bez wolności. Demokracja liberalna wiąże ze sobą oba te elementy – „z liberalizmem związana jest troska o więzy polityczne, inicjatywę indywidualną oraz formę państwa, natomiast demokraci koncentrują się na opiece społecznej, równości i społecznej spójności”³¹.

Pojęcie „demokracji liberalnej” cechuje się więc niesumarycznością znaczenia, czyli nie stanowi mechanicznego połączenia znaczeń demokracja i liberalizm. Hubert Izdebski doktrynę demokracji liberalnej definiuje jako „próbę połączenia ze sobą historycznie sprzecznych elementów: liberalizmu – koncentrującego się na gwarancjach wolności od ingerencji władzy publicznej, a wobec tego zasadzie i wartości wolności – oraz demokratyzmu, skupiającego się na gwarancjach udziału obywateli we współrzędzeniu, a wobec tego zasadzie i wartości równości, wyrażając przy tym idee wspólnotowe i republikańskie. Absorbuje ona również wątki socjalne, które rozwijają równość w kierunku wartości, którą dawniej określano mianem braterstwa, a obecnie nazywa się solidarnością”³². W praktyce demokracja liberalna jest tworem dynamicznym, w którym zachodzi zjawisko konwergencji, polegające na wchłanianiu elementów doktryn genetycznie nieliberalnych, przy jednoczesnym zachowaniu kategorii kluczowych, takich jak: prawa człowieka,

²⁷ John H. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993, s. 70.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Michael J. Perry, op. cit., s. 10.

³⁰ Robert A. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, Kraków 1995, s. 469.

³¹ Giovanni Sartori, op. cit., s. 473.

³² Hubert Izdebski, *Wartości, zasady i prawa podstawowe we współczesnej demokracji liberalnej*, [w:] idem, *Doktryny polityczno-prawne. Fundamenty współczesnych państw*, Warszawa 2017, s. 126.

suwerenność ludu, wybory przeprowadzane w oparciu o demokratyczne prawo wyborcze, podział władz, wolność stowarzyszeń czy konstytucjonalizm, wyrażający ideę *rule of law*³³. Demokracji nie da się więc zredukować do aspektu wyłącznie instytucjonalnego – demokracja daje się określić jako przenikająca instytucje i procedury zasada organizująca całość życia społecznego³⁴.

Odrzucenie liberalnego aspektu demokracji, rozumianego jako kontrolowanie sprawujących władzę, niezawisłość sądów, poszanowanie porządku konstytucyjnego, w dłuższej perspektywie prowadzić ma do końca samej demokracji. Jak zauważa Sartori: „wraz ze zmierzchem liberalnej demokracji, ginie również demokracja”³⁵. Z kolei Freed Zakaria, który naukowo opracował koncepcję demokracji nieliberalnej, przypomniał, że w Europie do lat 40. XX w. istniały państwa, których władza pochodziła z wyborów, a jednocześnie miała ona charakter autorytarny³⁶.

O demokracji liberalnej można mówić również w kategoriach cywilizacyjnych. Samuel P. Huntington, pisząc w 1991 r. pracę na temat trzeciej fali demokratyzacji, uznała, że może się ona rozwijać nie tylko w odpowiednich warunkach politycznych czy ekonomicznych, ale także kulturowych. Słynny politolog dzielił się przy tej okazji przypuszczeniem, że „kultury islamu i konfucjanizmu stawiają przed demokracją przeszkody nie do pokonania”. Jednocześnie nie wykluczył, że społeczeństwa zdołają przewyciężyć te ograniczenia³⁷. Obecnie przekonujące wydają się argumenty, wskazujące na to, że islamska oraz charakterystyczna dla demokracji liberalnej wizja wolności religijnej, wolności sumienia czy rozdziału religii i państwa „rozchodzą się na tyle, że nie znajdują punktów zbieżnych”³⁸ nie tylko z powodu braku „momentu oświeceniowego”, ale z innego pojmowania idei ludzkiej godności i wolności, wyrosłej na gruncie chrześcijańskim³⁹.

Próbę wielostronnego opisu zjawiska fundamentalizmu podjęli specjaliści nauk społecznych i humanistycznych, którzy w latach 1989-1993 realizowali projekt naukowy na American Academy of Arts and Sciences w Bostonie. Wnioski wypływające z tej szeroko zakrojonej analizy wykorzystał Bassam Tibi, pisząc w 1995 r. klasyczne opracowanie pt.

³³ Ibidem, s. 123.

³⁴ Dariusz Gawin, *Granice demokracji liberalne*, Kraków 2007, s. 115-116.

³⁵ Giovanni Sartori, op. cit., s. 481.

³⁶ Fareed Zakaria, *The Future of Freedom*, New York 2007, s. 20-21.

³⁷ Samuel P. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, Warszawa 1995, s. 307.

³⁸ Mariusz Sulkowski, *Świeckość, wolność religijna i prawa człowieka jako fundamenty demokracji liberalnej – percepcja w chrześcijaństwie i islamie*, [w:] *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. Ryszard Michalak, Zielona Góra 2016, s. 129.

³⁹ Ibidem, s. 141-142.

*Fundamentalizm religijny*⁴⁰. Tłumaczenie tej pracy ukazało się w Państwowym Instytucie Wydawniczym w 1997 r. w prestiżowej serii Biblioteka Myśli Współczesnej.

Ten niemiecki uczony pochodzący z Syrii, określający się jako liberalny muzułmanin, charakteryzuje fundamentalizm jako „ideologię polityczną skierowaną głównie przeciwko sekularnemu państwu narodowemu”⁴¹. Ideologię tę cechuje:

- 1) antyokcydentalizm;
- 2) sprzeciw wobec modernizmu przejawiającego się w świeckości, pluralizmie i wolnościowej tolerancji;
- 3) roszczenie do uniwersalizmu rozumianego jako dążenie do regulacji wszelkich przejawów życia społecznego i indywidualnego;
- 4) programowy prymat kolektywizmu nad dobrem i prawami jednostki;
- 5) idea władzy Boga;
- 6) przekonanie, zgodnie z którym upolityczniona religia ma wymiar soteriologiczny;
- 7) utożsamienie wspólnoty religijnej ze wspólnotą polityczną⁴².

Wyróżnikiem islamskiego fundamentalizmu pozostaje „dążenie do zbudowania państwa muzułmańskiego i realizacja wezwania, by stosować w praktyce szari’at (muzułmańskie prawo religijne)”⁴³. Ten polityczny projekt ma być lekarstwem na wszelkie bolączki świata muzułmańskiego. Zgodnie z „diagnozą” fundamentalistów moralne odrodzenie w duchu *hall islami* pomoże przezwyciężyć wszelkie problemy trapiące ludzkość, zaś postulowana jedność pozwoli pokonać antyislamski spisek. Jednak, aby mogło do tego dojść, niezbędne wydają się przemiany na poziomie społecznym, politycznym i cywilizacyjnym. Fundamentalizm jawi się jako próba stworzenia alternatywnego wobec obecnie funkcjonujących modeli porządku kulturowego i politycznego, wpisując się w szerszy kontekst islamu politycznego. Kwestiom tym został poświęcony osobny fragment pracy.

W uwagach wstępnych autor chciał jedynie zaznaczyć, że pojęcie „politycznego islamu” pod piórem Bassama Tibiego akcentuje istotną w warunkach wielokulturowej Europy aporię między koncepcją państwa i społeczeństwa, która traktuje religię w kategoriach duchowych, nie zaś politycznych, a próbą stworzenia przez muzułmańskich

⁴⁰ Do koncepcji Bassama Tibiego nawiązuje m.in. Maria Marczevska-Rytko, autorka hasła „fundamentalizm” w najnowszej *Encyklopedii politologii*, pod red. Marka Żmigrodzkiego. Zob. Maria Marczevska-Rytko, *Fundamentalizm* (hasło), [w:] *Encyklopedia politologii*, t. I: *Pojęcia, teorie, metody*, red. Wojciech Sokół, Marek Żmigrodzki, Warszawa 2016, s. 237-238.

⁴¹ Bassam Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997, s. 23.

⁴² Ibidem, s. 23-32.

⁴³ Ibidem, s. 37.

aktywistów alternatywy wobec porządku świeckiej, liberalnej demokracji, przejawiającego się w dążeniach do zbudowania „społeczeństwa równoległego”. Tego typu działanie stanowi bez wątpienia wyzwanie dla pokojowego współżycia we wspólnym demokratycznym społeczeństwie, ceniącym sobie wartości, takie jak wolność czy równość. „Aby zneutralizować zagrożenie pojawiające się na liniach frontu między cywilizacjami, o czym mówi Huntington, potrzebne są mosty zrozumienia między nimi. Kiedy fundamentalistyczni migranci na wygnaniu tworzą fronty, zamiast budować mosty, wówczas stają się podwójnym zagrożeniem dla bezpieczeństwa”⁴⁴. Bassam Tibi wskazuje w tym kontekście na przykłady inicjatyw muzułmańskich zmierzających do ograniczenia wolności słowa czy nawet próby powoływania opozycyjnych wobec instytucji państwa „parlamentów muzułmańskich”⁴⁵. Działanie takie uczony uznaje za podsycanie konfliktu i godzenie w pokojowe współżycie obywateli Europy, przejawiające się napięciami nie tylko na arenie międzynarodowej, ale także (a może przede wszystkim) w łonie samych społeczeństw europejskich, w których za sprawą ciągłej migracji rośnie liczba wyznawców Allaha. Rozwiązaniem tego problemu winna być identyfikacja tych grup muzułmanów, którzy odrzucając polityczny islam, gotowi są do rzeczywistego dialogu: „uznanie dla islamu w Europie nie może być bezwarunkowe, czyli bez uznania dla demokracji i współczesnych wartości cywilizacyjnych (...). Polityczna społeczność opierająca się na szari’acie będąca kontynuacją *dar al-islam* na terenie Europy pozostaje w sprzeczności z europejskimi świeckimi konstytucjami”⁴⁶. Można zatem stwierdzić, że na społeczeństwie przyjmującym migrantów muzułmańskich spoczywa odpowiedzialność za to, kogo oficjalnie uznają za przedstawiciela społeczności muzułmańskiej. Otwierając się na zwolenników politycznego islamu (w rozumieniu Tibiego), działają na szkodę zarówno swoją, jak i samych członków niezwykle zróżnicowanej religijnej diaspory, nad którą kontrolę chętnie przejęliby samozwańczy liderzy, związani z ruchem fundamentalistycznym świata islamu. Przywołany wyżej islamolog twierdzi także, że istnieje teoretyczna możliwość oddzielenia treści religijnych od politycznych. Jak zauważa: „ani Koran, ani prorok Mahomet nie określają swoistego dla islamu porządku politycznego”⁴⁷. Jednocześnie zastrzega, że „islam niemalże od swojego początku miał związek z polityką”⁴⁸. Z kolei we wcześniejszej publikacji pisze, że „Zachód

⁴⁴ Ibidem, s. 92.

⁴⁵ Próbę taką podjęto już w 1992 r. w Londynie. Ibidem, s. 93.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Bassam Tibi, *Islam i polityka. Islam polityczny oraz fundamentalizm islamski*, „Bliski Wschód” 2004, z. 1, s. 19.

⁴⁸ Ibidem.

w trakcie swojego rozwoju nauczył się jak odróżniać politykę od religii, natomiast w cywilizacji islamu wciąż jeszcze nie ma tego rozróżnienia”⁴⁹. Częściowo polemiczne stanowisko w tej sprawie przyjmuje Tomasz Tupalski, twierdząc, że „mahometanizm jako religia żąda (...) od swoich wyznawców totalnego poddania się i wysuwa roszczenia do władzy we wszystkich dziedzinach życia, nie tylko osobistego, ale także publicznego, w wymiarze politycznym, kulturalnym i gospodarczym. Fundamentalizm islamski, stanowiący ścisły związek religii z polityką, paradoksalnie ma głęboki sens, gdyż jest jedynie logicznym dopełnieniem czy konsekwencją Koranu. Na dobrą sprawę każdy muzułmanin głębokiej wiary jest potencjalnym fundamentalistą”⁵⁰. Niezależnie od przyjętej metodologii czy orientacji światopoglądowej należy przyznać, że klasyczna doktryna islamska nie zna podstawowego dla europejskiej kultury rozróżnienia – „Bogu, co boskie, cesarzowi, co cesarskie”. Niejako więc politologia religii oferuje instrumentarium poznawcze komplementarne, jeśli nie z naturą samego islamu, to zapewne z jego fundamentalistyczną wersją.

Autor dysertacji ma świadomość tego, że w naukach społecznych i humanistycznych badacz *nolens volens* przyjmuje określoną postawę wobec poznawanego zjawiska. W badaniach nad islamem można wyróżnić dwa dominujące paradygmaty światopoglądowe. Pierwszy z nich, któremu patronują orientaliści⁵¹, nakazuje powstrzymać się od wartościowania innych kultur. Drugi zaś pozwala na formułowanie ocen uwikłanych w perspektywę europocentryczną. Jak pisze prof. Janusz Danecki, za patrona tego podejścia uznać można Leszka Kołakowskiego, który w *Cywilizacji na ławie oskarżonych* pisał:

Ktokolwiek powiada w Europie, że wszystkie kultury są równe, normalnie nie miałby ochoty, żeby mu odcinano rękę, kiedy oszukuje przy podatkach, albo by mu aplikowano biczowanie publiczne – czy kamienowanie w przypadku kobiety – jeśli uprawia miłość z osobą, która nie jest jego legalną żoną (lub mężem). Powiedzieć w takim wypadku „takie jest prawo koraniczne, trzeba respektować inne tradycje”, to powiedzieć w gruncie rzeczy „u nas byłoby to okropne, ale dla tych dzikusów to w sam raz”; tak więc wyrażamy nie respekt, ile pogardę dla innych tradycji⁵².

⁴⁹ Bassam Tibi, *Fundamentalizm...*, op. cit., s. 79.

⁵⁰ Tomasz Andrzej Tupalski, *Fundamentalizm islamski w Egipcie XIX i XX wieku*, Toruń 2009.

⁵¹ Janusz Danecki, *Od tłumacza*, [w:] Bassam Tibi, *Fundamentalizm...*, op. cit., s. 8.

⁵² Leszek Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 20.

W tym miejscu uwidacznia się wyraźnie różnica między postsaidowską antropologią kulturową, świadomą zagrożeń płynących z doświadczenia kolonializmu a politologią religii, której badania dają się wpisać w kontekst nauk o bezpieczeństwie. Jak wiadomo, nauki te z konieczności posługują się wartościującą kategorią zagrożenia.

Jak już zasygnalizowano, prowadzona analiza polskojęzycznego piśmiennictwa muzułmańskiego ma na względzie bezpieczeństwo ideologiczne, polityczne oraz kulturowe. Bezpieczeństwo ideologiczne stawia sobie za cel ochronę społecznej spójności w wymiarze światopoglądowym, polegającym m.in. na „ograniczeniu wpływów ideologii obcych i skrajnych”⁵³. W tym aspekcie zbliża się do bezpieczeństwa politycznego, którego priorytetem pozostaje „unikanie politycznego ekstremizmu, wspieranie pojednania obywatelskiego i stabilności społecznej”⁵⁴, przejawiające się m.in. w szacunku do instytucji państwa, umożliwiającego pokojowe rozwiązywanie konfliktów⁵⁵. Jeśli zaś chodzi o bezpieczeństwo kulturowe, kwestia w badanym kontekście wydaje się złożona. Z jednej strony chodzi o to, żeby zapewnić poczucie bezpieczeństwa przedstawicielom poszczególnych grup etnicznych, z drugiej zaś chronić „wartości kultury symbolicznej” danego społeczeństwa⁵⁶. Aby móc wywiązać się z tego trudnego zadania, należy zidentyfikować ryzyko wynikające z głoszenia ideologii ekstremistycznych, nawołujących albo do przyjęcia postawy konfrontacyjnej, albo izolacjonistycznej, przy jednoczesnej ochronie praw mniejszości, także religijnych.

Nieprzypadkowo Unia Europejska od 2004 r. aktywie przeciwdziała fundamentalizmowi islamskiemu, skupiając się przede wszystkim na grupach stanowiących bezpośrednie zagrożenie dla bezpieczeństwa⁵⁷. Pewnym przełomem było powstanie w 2011 r. sieci eksperckiej *The Radicalisation Awareness Network*, finansowanej z Funduszu Bezpieczeństwa Wewnętrznego Komisji Europejskiej, która jako wyzwanie traktuje działania polegające na wspieraniu postaw opartych na wrogości wobec niewiernego oraz wchłanianiu elementu ekstremistycznego przez organizacje islamskie działające legalnie⁵⁸.

⁵³ Paweł Łubiński, *Bezpieczeństwo ideologiczne (ideological security)*, [w:] *Vademecum bezpieczeństwa*, red. Olga Wasiuta, Rafał Klepka, Rafał Kopeć, Kraków 2018, s. 104.

⁵⁴ Olga Wasiuta, *Bezpieczeństwo polityczne (political security)*, [w:] ibidem, s. 133.

⁵⁵ Ibidem, s. 132-137.

⁵⁶ Przemysław Mazur, *Bezpieczeństwo kulturowe*, [w:] ibidem, s. 115.

⁵⁷ Paulina Astoń, *Unia Europejska wobec zbrojnego wymiaru skrajnego fundamentalizmu islamskiego*, „ERYDA” 2015, nr 1, s. 122-139.

⁵⁸ Magnuss Ranstorp, *Islamist extremism. Praktyczne wprowadzenie*, oprac. Centrum Doskonałości RAN, 2019, s. 24-25, [na:]

[https://home-affairs.ec.europa.eu/system/files/2020-](https://home-affairs.ec.europa.eu/system/files/2020-10/ran_factbook_islamist_extremism_december_2019_pl.pdf)

[10/ran_factbook_islamist_extremism_december_2019_pl.pdf](https://home-affairs.ec.europa.eu/system/files/2020-10/ran_factbook_islamist_extremism_december_2019_pl.pdf), dostęp: 7.07.2023 r.

Koncentrowanie się jedynie na tych nurtach fundamentalistycznych, które nawołują do przemocy (brutalny ekstremizm), wydaje się działaniem zbyt wąskim. Względny bezpieczeństwa politycznego, kulturowego i ideologicznego każą również rzucić wyzwanie ideologii, która odżegnując się od przemocy, jednocześnie stawia sobie za cel ustanowienie islamistycznej teokracji.

Materiał piśmienniczy analizowany w niniejszej pracy wybrano na podstawie zobiektywizowanych kryteriów. Analizie poddano teksty:

- 1) wydane w języku polskim (tłumaczenia, adaptacje lub parafrazy tekstów obcych);
- 2) mające postać druku zwartego (książki);
- 3) opublikowane przez działające w Polsce organizacje muzułmańskie;
- 4) zawierające upolitycznioną wizję islamu, na którą składają się kategorie szariatu, dżihadu oraz da'wah;
- 5) autorów odgrywających znaczącą rolę w ruchu islamistycznym.

Na dobór materiału wpływ miała także przyjęta metodologia jakościowa. Szczegółowa analiza wielu publikacji wymagałaby przyjęcia zupełnie innych ram badawczych. Główny nacisk położono więc na autorów, których publikacje wydawano kilkakrotnie lub teksty, mające więcej niż jedno wydanie, aby wykluczyć uogólnienia bazujące na działaniach incydentalnych. Zastosowane kryteria pozwalają wyróżnić zbiór, na który składają się teksty autorstwa Sajjida Kutba, Abdula Ala Maududiego oraz słabo rozpoznanego w literaturze naukowej piśmiennictwa Ali Al-Tantawiego⁵⁹. Przypadek graniczny w przekonaniu autora pracy stanowią pisma Muhammada Al-Gazaliego (ur.1917) związanego z uniwersytetem Al-Azah, którego *Zasady moralności islamu* wydano nad Wisłą dwukrotnie w latach 1994 i 2004 pt. *Zarys etyki muzułmańskiej*⁶⁰. Autor ten odwołuje się wprawdzie do kategorii szariatu, lecz jego wywód ma przede wszystkim wymiar moralistyczny, nie zaś polityczny. Analizie zostaną poddane więc następujące pozycje⁶¹:

⁵⁹ Do grona zaangażowanych politycznie teologów można by również zaliczyć chociażby prace Hammudach Abdalatiego z uniwersytetu al-Azhar. Jednak ze względu na tekstologiczną specyfikę polskojęzycznej edycji jego tekstu, polegającą na wypaczeniu myśli autora przez tłumacza, ujęcie tego autora przekracza granicę niniejszej pracy. Por. Kamil M. Kaczmarek, *Odgraniczanie, Część 1: Wybrane behawioralne mechanizmy izolacyjne islamu*, „Przegląd Religioznawczy” 2017, nr 1, s. 47. Zrezygnowano również ze szczegółowej analizy pracy Fajsała Mawlawiego pt. *Prosty wykład głównych praktyk islamu*, której jedynie wstępny fragment spełnia przyjęte kryteria treściowe i daje się wpisać w badawczy paradygmat politologii religii. Jednocześnie warto zaznaczyć, że postać ta wydaje się interesująca nie tyle jako autor, ile jako działacz Bractwa Muzułmańskiego, mający bezpośrednie związki z Polską.

⁶⁰ Muhammad Al-Gazali, *Zasady moralności islamu*, Białystok 1994; Muhammad Al-Gazali, *Zarys etyki muzułmańskiej*, [Białystok] 2004.

⁶¹ W tym miejscu nazwa autora została zachowana zgodnie z kartą tytułową książki.

1. Sayyid Abul A'la Al-Maududi, *Zrozumieć Islam*, 2003 [wyd. 3];
2. Abou Al-A'ala Al-Maududi, *Przesłanie osobowości proroka*, Białystok 1993;
3. Abou Al-A'ala Al-Maududi, *Życie w islamie*, Łódź 1993;
4. Abul A'la Maudoodi, *Islam – dzisiaj*, [Warszawa] 1991;
5. Sayyid Kotob, *Islam religią przyszłości*, [Białystok] 1995;
6. Sayyid Kotob, *Islam*, [Białystok] 1995;
7. Ali Al-Tantawi, *Wprowadzenie do islamu*, 1993 [wyd. 2.: Ali Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, Białystok 1999.

Najstarszy druk w niniejszym spisie pochodzi z 1991 r., najnowszy zaś z 2003 r. Po tym roku aktywność wydawnicza Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich: katalog Nukat odnotowuje jedynie osiem pozycji tego wydawcy w latach 2001–2004. Nie oznacza to jednak, że treści fundamentalistyczne znikają z jawnego obiegu czytelniczego. Zrekonstruowanie powodów tej zmiany wymaga osobnych badań zarówno nad wzajemnymi związkami poszczególnych organizacji muzułmańskich w Polsce, jak i podmiotami zewnętrznymi. W niniejszej pracy problem ten został jedynie zasygnalizowany tam, gdzie uprawnia do tego analizowany materiał.

Wymienionych w powyższym spisie Kutba oraz Maududiego⁶² niekiedy nazywa się „ojcami islamskiego fundamentalizmu”. Mając świadomość wieloznaczności tego pojęcia, w tym toczącej się w środowisku akademickim dyskusji na temat jego zakresu, a także obiekcji wobec negatywnych konotacji tego leksemu, autor przyjmuje definicję za Bassamem Tibi, który za kluczowy wyznacznik fundamentalizmu religijnego uznaje „upolitycznienie religii”⁶³, choć w kontekście interesujących nas problemów niektórzy piszą również o „ideologizacji islamu”⁶⁴ czy jego „radyzacji”⁶⁵. Z kolei Maria Marczevska-Rytko definiuje fundamentalizm religijny w kategoriach ideologii motywującej działania społeczne oraz polityczne⁶⁶.

⁶² Zob. Bassam Tibi, *Fundamentalizm...*, op. cit. ; Johannes J.G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Kraków 2005; Tomasz Andrzej Tupalski, *Fundamentalizm islamski w Egipcie XIX i XX wieku*, Toruń 2009.

⁶³ Bassam Tibi, op. cit., s. 24-27.

⁶⁴ Maciej Lang, *Religia i polityka w islamie*, „Bliski Wschód” 2004, z. 1, s. 117-119.

⁶⁵ Aldona Piwko, *Główne organizacje terrorystyczne powstałe na fundamentach radykalnego islamu*, [w:] *Ekstremizm muzułmański – nowe wyzwanie do dialogu*, red. Jarosław Różański, Warszawa 2016, s. 97.

⁶⁶ Maria Marczevska-Rytko, *Fundamentalizm religijny: ideologia i ruch społeczny/polityczny*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. Ryszard Michalak, Zielona Góra 2015, s. 35-46.

Niniejsza rozprawa będzie przede wszystkim próbą odpowiedzi na następujące pytania problemowe:

- jakie teksty wprowadzane do obiegu czytelniczego przez oficjalnie działające stowarzyszenia muzułmańskie w Rzeczypospolitej Polskiej spełniają kryteria islamskiego fundamentalizmu?
- jak one funkcjonowały i funkcjonują w oficjalnym obiegu komunikacyjnym?
- jaka wizja stosunków społeczno-politycznych została wyrażona w tychże tekstach?
- z jakich teologicznych i politycznych źródeł wizja ta wyrasta?
- jakie są polityczno-społeczne implikacje światopoglądu wyrażonego w badanych pismach, wyrastającego z myślenia w kategoriach religijnych?
- jaką koncepcję szariatu, dżihadu oraz da'wah zawierają badane publikacje?
- jaki stosunek do demokracji liberalnej, zachodnich swobód obywatelskich oraz zachodniej koncepcji praw człowieka ujawnia się w badanych publikacjach?
- jakie możliwe zagrożenia dla bezpieczeństwa kulturowego i politycznego niosą ze sobą wyrażane w tychże publikacjach treści?

Słowem, praca ta skupia się na analizie treści i narracji książek (druków zwartych) autorstwa Abdula Ala Maududiego, Sajjida Kutba oraz Alego Al-Tantawiego, wydanych w języku polskim przez Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce po roku 1989 roku. W części analitycznej proporcje poszczególnych rozdziałów korespondują z liczbą wydanych tekstów i ich trwaniem w obiegu komunikacyjnym; stąd też najwięcej miejsca poświęcono pismom Maududiego, którego cztery różne publikacje wydało SSM.

Na problem obecności pism muzułmańskich fundamentalistów w polskojęzycznym obiegu autor dysertacji zwrócił uwagę już w 2012 r. Owocem tych zainteresowań były także opublikowane teksty naukowe – szczególnie tekst pt. *Religia i polityka w pismach fundamentalistów muzułmańskich. Przykład Sajjida Kutba*⁶⁷. Fragmenty tego artykułu wykorzystano w niniejszym wstępie, zakończeniu i fragmencie III rozdziału. Równolegle do prowadzonych badań publikacje te przykuły uwagę Kamila Kaczmarka z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, który w 2017 r. na łamach „Przeglądu Religioznawczego” opublikował wnioski z analizy 27 wydań, 21 książek autorstwa 16 współczesnych teologów islamskich, wydanych przez Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich. Rozpoznanie

⁶⁷ Piotr Ślusarczyk, *Religia i polityka w pismach fundamentalistów muzułmańskich. Przykład Sajjida Kutba*, [w:] *Religijne uwarunkowania religii. Religijne uwarunkowania polityki*, red. Stefan Dudra, Ryszard Michalak, Łukasz Młyńczyk, Zielona Góra 2017, s. 273-285.

osadził w kontekście behawioralnych mechanizmów izolacyjnych islamu⁶⁸. Socjolog wywiódł swoje badania z teorii ewolucji religii, koncentrując się na samej diasporze muzułmanów w Polsce (wyjąwszy z niej rodzimych Tatarów). W zakres jego badań nie weszły interesujące nas tutaj zagadnienia. Badacz przyznał jednocześnie, że do części pozycji nie udało mu się dotrzeć, gdyż – jak tłumaczył – publikacje Kutba, takie jak *Islam* oraz *Islam religią przyszłości*, nie są notowane w katalogu naukowym NUKAT. Obie pozycje dają się wyszukać w bazie, tyle że ze względu na zastosowaną przez polskich wydawców nietypową transliterację nazwy autora łatwiej je odnaleźć, szukając według wydawcy. W niniejszej pracy znacząco rozszerzono sygnalizowany wcześniej przez autora problem, uzupełniając jednocześnie dość skromny stan badań na ten temat.

Badania nad treściami fundamentalistycznymi wydanymi w języku polskim, komunikowanymi przez oficjalnie działające podmioty instytucjonalne, nie licząc zagadnień bezpośrednio związanych z terroryzmem, są niezbyt liczne. Prekursorem w tym zakresie był Waldemar Popioł z Instytutu Polityki Społecznej i Stosunków Międzynarodowych Politechniki Koszalińskiej, analizujący mechanizmy propagandy islamskiej zawarte głównie w piśmie „As-Salam”, wydawanym przez Ligę Muzułmańską, nazywając wypowiedzi publicystyczne niektórych polskich muzułmanów, „próbą drenażu mózgów”⁶⁹. Na uwagę zasługuje również artykuł Macieja Czermskiego, religioznawcy z Uniwersytetu Jagiellońskiego, który analizował ślady myślenia mitologicznego fundamentalistów muzułmańskich, omawiając przede wszystkim poglądy Sajjida Kutba⁷⁰. W Polsce poglądy tego myśliciela zanalizował orientalista Traba Krzysztof⁷¹. Autorzy ci nie sięgnęli jednak do tekstów polskojęzycznych analizowanego autora. Praca ta będzie więc pierwszą próbą analizy w tym zakresie.

Wstępne rozpoznania w tym zakresie pozwalają postawić następującą hipotezę: niektóre organizacje muzułmańskie w Polsce propagują islam w jego fundamentalistycznej wersji, która stanowi wyzwanie dla bezpieczeństwa politycznego oraz kulturowego, gdyż może stanowić istotną przeszkodę dla integracji muzułmanów w polskim społeczeństwie. Część publikacji zawiera tezy stojące w sprzeczności z modelem demokracji liberalnej,

⁶⁸ Kamil M. Kaczmarek, op. cit., s. 41-56.

⁶⁹ Waldemar Popioł, *Działalność publicystów muzułmańskich w Polsce jako próba „drenażu mózgów” w kształtowaniu świadomości religijnej wyznawców islamu*, [w:] *Edukacja dla bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo intelektualne Polaków*, red. Magdalena Gawrońska-Garstka, Poznań 2009, s. 332-339.

⁷⁰ Maciej Czermski, *Imperatyw struktur mitologicznych muzułmańskiego fundamentalizmu*, [w:] *Sztuka perswazji. Socjologiczne, psychologiczne i lingwistyczne aspekty komunikowania perswazyjnego*, red. Sztuka perswazji, Kraków 2004, s. 76-88.

⁷¹ Traba Krzysztof, *Radykalny islam: studium wybranych aspektów myśli polityczno-religijnej Sayyida Quṭba*, [w:] *Islam wczoraj i dziś*, Warszawa 2020, s. 13-154.

w szczególności w zakresie poszanowania rozdziału religii i państwa, równości społecznej kobiet i mężczyzn, powstrzymania się od legitymizowania przemocy politycznej oraz idei prawa stanowionego jako fundamentu porządku politycznego, w tym prawa człowieka i wolności oraz swobód obywatelskich. Analizując te druki, można częściowo zidentyfikować związki instytucjonalne niektórych organizacji muzułmańskich działających w Polsce z podmiotami zagranicznymi.

Do obiegu czytelniczego druki „ojców islamskiego fundamentalizmu” wprowadzało Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich (SSM), zajmujące się „upowszechnianiem wiedzy o islamie w społeczeństwie polskim, ale również umacnianiem własnej wiary”⁷². SSM swymi korzeniami sięga lat 80. XX w. Skupiało ono wówczas studentów z krajów arabskich, mieszkających w większych polskich miastach, takich jak: Warszawa, Kraków, Łódź, Gdańsk czy Białystok. Celem początkowo nieformalnej grupy było wspólne prowadzenie modlitwy, lekcje islamu oraz regularne spotkania. 28 marca 1989 r. powołano do życia Związek Studentów Muzułmańskich w Polsce. Organizacja ta zmieniła swoją nazwę w 1991 r., kiedy to Sąd Rejonowy w Białymstoku zarejestrował Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, mające swoją oficjalną siedzibę w stolicy Podlasia (Rejestr Stowarzyszeń 39/91)⁷³.

Stowarzyszenie w druku ulotnym z 1999 r. zadeklarowało następujące cele:

- 1) ochrona tożsamości islamskiej i praktyka islamu przez muzułmanów;
- 2) propagowanie kultury i cywilizacji islamu oraz pogłębianie wiedzy o islamie, zarówno wśród muzułmanów, jak i wyznawców innych religii;
- 3) w miarę możliwości pomoc materialna dla potrzebujących⁷⁴.

Podkreślić jednak należy, że jedną z jego głównych aktywności jest działalność wydawnicza, która zaowocowała ponad dwudziestoma pozycjami wydanymi w latach 90. XX w.⁷⁵ Publikacje te stają się narzędziem realizacji celów Stowarzyszenia, tym samym pełniąc funkcję propagandową, rozumianą jako „perswazję nakłaniającą”, czyli nastawioną „na pozyskanie dla idei czy doktryny jak największej liczby zwolenników”⁷⁶. Aktywiści

⁷² Marek M. Dziekan, *Historia i tradycje polskiego islamu*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. Anna Parzymies, Warszawa 2015, s. 225.

⁷³ Fajsal Mawlawi, *Prosty wykład głównych praktyk islamu*, Białystok 2003, s. [4].

⁷⁴ *Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce. Dziesięciolecie 1989-1999*, Białystok 1999, s. 3 (druk ulotny, Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. I4d, dostęp 24 maja 2017 r.)

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Mirosław Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s.31, por. Andrzej Szumakowicz, *Propaganda*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Warszawa 2000, s. 222-226.

Stowarzyszenia w wydanych przez siebie broszurach otwarcie deklarują działania na rzecz propagowania wiedzy o islamie, którego celem jest ochrona wizerunku tej religii oraz pozyskanie wiernych. Warto zaznaczyć, że organizacja ta już w 1999 r. miała wytyczone kierunki działania. Jej członkowie przyznają się do organizowania obozów edukacyjnych dla muzułmanów władających językiem arabskim. Pierwszy raz zorganizowano takie przedsięwzięcie w czerwcu 1987 r. w Krakowie. Na przestrzeni kolejnych lat na liście zaproszonych gości znaleźli się m.in. Fajsal Mawlawi (1995) czy Ahmed Al-Rawi (1993)⁷⁷. W tym miejscu warto zaznaczyć, że Fajsal Mawlawi aktywnie działał w europejskich strukturach Bractwa Muzułmańskiego we Francji oraz Irlandii⁷⁸. Współpracował z Jusufem Al-Karadawim w Europejskiej Radzie Fatw i Badań (The European Council for Fatwa and Research), a także przewodniczył Ruchowi Zjednoczenia Islamu (Harakat at-Tawhid al-Islam), który działał na rzecz wprowadzenia szariatu w Libanie⁷⁹. Ahmed Al-Rawi również działał w wielu organizacjach islamistycznych, do 2007 r. był przewodniczącym Federacji Organizacji Islamskich w Europie (FIOE) oraz uczestniczył w pracach wymienionej już Rady (ECFR). Badacze identyfikują te stowarzyszenia jako ideowo związane z ruchem założonym przez Hasana Al-Bannę. Krzysztof Izak, autor *Leksykonu organizacji i ruchów islamistycznych* wydane przez ABW, a następnie przez wydawnictwo Dialog, podkreśla, że „podmioty te tylko z nazwy wydają się nie mieć nic wspólnego z Braciami Muzułmanami, np. muzułmańskie centra, islamskie centra kulturalno-oświatowe, instytuty naukowe, struktury ligi muzułmańskiej w niektórych państwach: Fédération of Islamic Organizations in Europe (Federacja Organizacji Muzułmańskich w Europie), Union des Organisation Islamiques en France (Unia Organizacji Islamskich we Francji), Forum of European Muslim Youth and Student Organizations (Forum Europejskich Islamskich Organizacji Młodzieżowych i Studenckich), World Assembly of Muslim Youth (Światowe Zgromadzenie Młodzieży Muzułmańskiej) i wiele innych. Z drugiej strony czołowi przedstawiciele Braci Muzułmanów we własnym środowisku niejednokrotnie głoszą radykalne hasła, pogłębiające i utrwalające religijne podziały oraz wywołujące falę nienawiści, natomiast na forum publicznym zaprzeczają tym twierdzeniom”⁸⁰. Wydawniczą działalność SSM sponsoruje wspomniane już Światowe Zgromadzenie Młodzieży

⁷⁷ Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, op. cit., s. 4-8 (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. XX5d, 24 maja 2017 r.)

⁷⁸ *The Columbia World Dictionary of Islamism*, red. Antony Sfeir, Nowy York 2007, s. 209, [et al.], *Muslims in Ireland. Past and present*, Oliver Scharbrodt, Edynburg 2015, [nlb].

⁷⁹ Krzysztof Izak, *Leksykon organizacji i ruchów islamistycznych*, Warszawa 2014, s. 228;

⁸⁰ Krzysztof Izak, op. cit., s. 288.

Muzułmańskiej (WAMY) z siedzibą w Arabii Saudyjskiej. To z jego pomocą wydano nie tylko publikacje książkowe, ale także ulotki instruujące, w jaki sposób przyjąć islam⁸¹, przekonujące, że islam jest najlepszą religią wśród istniejących⁸², przybliżające prawdy teologiczne na temat Boga⁸³, Koranu⁸⁴, Mahometa⁸⁵, podstaw islamu⁸⁶ oraz – co ważne – przesłanie do młodych muzułmanów mieszkających w Europie⁸⁷, a także zachętę dla kobiet do przyjmowania religii Mahometa⁸⁸.

Poza tym lista działań SSM obejmuje: organizowanie wykładów i spotkań dla szerokiej publiczności, tłumaczenie, wydawanie i rozpowszechnianie książek, nagrań i ulotek promujących islam, zakładanie bibliotek w różnych miastach, a także korzystanie ze środków masowego przekazu (współpraca z prasą lokalną, radiem i telewizją). Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w 1991 r. rozpoczęło wydawanie czasopisma w języku arabskim „Al-Damegha”. W kolejnych latach tytuł ten zmieniono na „Al-Hadara”. Do 1999 r. wydano 32 numery. Oprócz działalności misyjnej SSM prowadziło działalność pedagogiczną, prowadząc lekcje religii dla dzieci muzułmańskich, a także obozy wypoczynkowe dla najmłodszych. Finansowało także edukację islamską za granicą, na Bałkanach, Syrii, Francji i Arabii Saudyjskiej⁸⁹.

Wracając do kwestii zasadniczych, przeprowadzenie analizy treści i analizy narracji pod kątem przenikania się kwestii religijnych i politycznych wymaga kilku niezbędnych rozpoznań o charakterze metodologicznym, dotyczących relacji religii i polityki, samego pojęcia „religii” na gruncie nauk politycznych oraz określenia granic subdyscypliny, jaką jest politologia religii z charakterystycznym dla niej swoistym aparatem pojęciowym i zestawem problemów badawczych. Ta stosunkowo nowa gałąź refleksji politologicznej wydaje się szczególnie płodna dla szeroko rozumianych kwestii islamskich. Na jej gruncie możliwe jest

⁸¹ *Jak przyjąć islam*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017 r.)

⁸² *Wyjątkowe cechy islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017 r.)

⁸³ *Koncepcja Boga w islamie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017 r.)

⁸⁴ *Co mówią o Koranie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017 r.)

⁸⁵ *Co mówią o Muhammadzie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017 r.)

⁸⁶ *Podwaliny islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017 r.)

⁸⁷ *Muzułmańska młodzież w Europie w XXI wieku*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017 r.)

⁸⁸ *Kobiety w islamie poza stereotypami*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017 r.)

⁸⁹ *Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce*, op. cit., s. 4-8 (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, 24 maja 2017 r.)

udzielenie odpowiedzi na następujące pytania: jakie są związki islamu i polityki; jakie relacje semantyczne zachodzą między takimi pojęciami jak polityczny islam, fundamentalizm islamski, islamizm, ekstremizm i radykalizm islamski; czym charakteryzuje się szariat, ideologia dżihadystyczna oraz misyjny charakter da'wah. Dodatkowo z perspektywy niniejszych rozważań istotne wydają się również następujące kwestie:

- 1) jakie są kryteria politycznego islamu według Bassama Tibiego;
- 2) na czym polega kolizyjność szariatu, dżihadu oraz da'wah z polityczną aksjologią współczesnego Zachodu;
- 3) jakie postulaty zgłaszają zwolennicy reformacji islamu, rozumianej jako jego „odpolitycznienie”.

Rozwiązanie powyższych kwestii pozwala na udzielenie odpowiedzi na zasadnicze pytanie niniejszej pracy, które zostało sformułowane w sposób następujący: na czym polega kolizyjność idei wyłożonych w polskojęzycznych wydaniach prac Sajjida Abula Ala Maududiego, Sajjida Kutba oraz Ali Al-Tantawiego z modelem demokracji liberalnej?

Rozdział I

Perspektywa politologii religii. W kręgu rozważań metodologicznych

Celem niniejszego rozdziału jest przede wszystkim ujęcie specyfiki badań nad religią w perspektywie politologicznej, stąd też wyraźna potrzeba wytyczenia ogólnych ram ujmujących specyfikę tego paradygmatu, różniącego się od istniejącego dotychczas modelu religioznawstwa i teologii politycznej. Różnice te w dużej mierze wynikają z usytuowania politologii w kręgu nauk społecznych, na gruncie których wypracowano specyficzne rozumienie religii, obejmujące jej społeczno-polityczne implikacje. Jednocześnie podkreślić wypada, że rodzimy dorobek na tym polu wydaje się znaczący i dojrzały, najlepiej świadczy o tym obecność w Polsce środowiska badaczy, których dorobek pozwala określić ich mianem politologii religii.

Ta stosunkowo nowa subdyscyplina naukowa zrodziła się jako odpowiedź na zmiany w globalnej przestrzeni społeczno-kulturowej. Jak wiadomo, obserwowany do wielu lat renesans postaw religijnych nie ominął sfery politycznej – w masowej świadomości człowieka Zachodu związek religii i polityki ujawnił się w debacie toczonej po 11 września, jednak w świecie islamu religia determinowała działania polityczne już od dawna – jako czynnik tożsamościowy z całą mocą ujawniła się w jeszcze okresie dekolonizacji państw muzułmańskich, dostarczając inspiracji do budowania rozmaitych projektów organizacji państwa i społeczeństwa. Bez przesady można więc powiedzieć, że bez ujawnienia warstwy religijnej analiza wielu współczesnych zjawisk społeczno-politycznych pozostaje nie tyle niepełna, co po prostu niezrozumiała. Uwaga ta dotyczy szczególnie świata islamu, gdyż nie wykształcił się tam wyraźny podział na sferę polityki i religii.

1. Religia – powrót z wygnania

Sekularyzacja i „nieuchronna” racjonalizacja życia politycznego miały stanowić trwałe i niezbywalny rys współczesności. Religia najpierw umieszczona w sferze prywatnej, później zaś separowana i redukowana do zjawisk ekonomicznych (często w duchu marksistowskim) miała stopniowo znikać z horyzontu poznawczego politologii. Francuski badacz islamu Gilles Kepel skomentował tę kwestię w następujący sposób: „Wydawało się, że wraz z końcem II wojny światowej sfera polityki na dobre uniezależniła się od religii w wyniku procesu, za którego głównych inicjatorów uchodzą zwykle filozofowie

Oświecenia. Wpływ religii zaczął się ograniczać do sfery prywatnej lub rodzinnej, zdawało się, że już jedynie pośrednio, niczym relikwiera przeszłości, oddziałuje ona na sposób organizacji społeczeństwa⁹⁰. To „gra interesów”, a nie konflikt wartości czy spór o wizję człowieka i kulturę miały rzekomo w sposób wyczerpujący definiować sferę polityczną. Tymczasem wielu obserwatorów procesów politycznych otwarcie przeciwstawiało się rugowaniu kategorii religii z dyskursu nauk społecznych⁹¹. W dużej mierze „powrót religii” do centrum życia politycznego rozegrał się w związku z rozwojem politycznie rozumianego islamu. Powszechna sekularyzacja w skali globalnej nigdy nie była tendencją dominującą, zaś sam projekt oświeceniowej sekularyzacji pozostał jedynie postulatem, a być może po prostu złudzeniem. Mimo tego, że spora grupa osiemnastowiecznych filozofów tudzież zwolenników Augusta Comte’a, Karola Marksa, Herberta Spencera czy Emila Durkheima (nazwiska te traktuję jak emblematy określonego światopoglądu) chciałyby „zepchnąć religię do kruchty⁹²” i zredukować ją do „oddawania czci Bogu w postaci liturgii i kultu⁹³”, to zamiar ten nie ma zbyt dużych szans powodzenia. Współczesna kultura staje się coraz częściej areną napięć między tym, co świeckie i religijne a tym, co polityczne i teologiczne⁹⁴.

To właśnie przemiany, które po II wojnie światowej obserwujemy w wielu państwach cywilizacji islamskiej, dobitnie świadczą o znaczącym wpływie religii na współczesną rzeczywistość polityczną. Powstanie Pakistanu w 1947 r. udowodniło, że miejscowa religia może odgrywać kluczową rolę w procesie wyłaniania się nowego państwa. Javid Iqbal swoją tezę, że to islam ufundował pakistańską państwowość, argumentował w następujący sposób: „Trzeba koniecznie wyjść z faktu, że w islamie nie ma rozróżnienia między Kościołem i państwem; tym, co duchowe i światowe, święte i laickie. Islam nie zna dualizmu ducha i materii, dlatego istnieje ograniczona jedność między ideałem religijnym i porządkiem społecznym. (...) Wyobrażenia całkowicie osobistej religii i czysto świeckiej polityki obce

⁹⁰ Gilles Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Warszawa 2010, s. 33. Uczony w swojej pracy stawia tezę o istnieniu globalnej „rekonkwisty religijnej”, obejmującej świat chrześcijański, muzułmański oraz wspólnotę żydowską. Tymczasem kwestia renesansu religijności (mimo pewnych podobieństw) przybiera odmienną dynamikę oraz skalę w Europie niż w kręgu cywilizacji muzułmańskiej. Por. Radosław Zenderowski, *Islam*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. Piotr Burgoński, Michał Gierycz, Warszawa 2014, s. 26-99; Mariusz Sulkowski, op. cit., s. 129-142. Obok wspomnianej książki Gillesa Kepela ważnym głosem w dyskusji nad mechanizmem „wyparcia religii” ze sfery politycznej pozostaje esej Marka Lila *Religia, polityka i nowoczesny Zachód* oraz publikacja Paula Valadiera *Nędza polityki, moc religii*. Zob. Mark Lila, *Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, Warszawa 2009; Paul Valadier, *Nędza polityki, moc religii*, Warszawa 2010.

⁹¹ Por. Johannes J.G. Jansen, op. cit., passim.

⁹² Rafał Łętocha, *Religia i polityka w ponowoczesnym świecie. Uwagi na temat wzajemnych relacji*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 4, s. 173. Idem, *Religia i polityka. Uwagi na temat wzajemnych relacji*, [w:] *Wiedza religioznawcza w badaniach politologicznych*, red. Bogumił Grott, Olgierd Grott, Warszawa 2015, s. 33-51.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ibidem, s. 164-175.

są i przeciwne duchowi islamu”⁹⁵. Podobna fala reislamizacji objęła również m.in.: Libię, Iran, Indonezję czy Malezję. Do tej listy dołączyć można współczesną Turcję, odchodzącą od doktryny kemalizmu w kierunku neoimperialnego państwa z rosnącymi wpływami prawa koranicznego.

Wśród wymienionych państw szczególną rolę odegrała antymodernistyczna i antyokcendalistyczna rewolucja irańska. Przewrót z 1979 r. stał się znakiem nowych czasów – zawieszony od wielu wieków między Wschodem a Zachodem Iran obrał drogę wytyczoną przez zwolenników budowy republiki islamskiej w miejsce względnie świeckiej monarchii. Niewątpliwie jeden z kilku punktów węzłowych w dalszym procesie zakleszczania się religii i polityki w świecie muzułmańskim wyznacza wkroczenie na arenę dziejową Chomeiniego⁹⁶. Przyznać jednak trzeba, że nawet drastyczne zmiany na arenie międzynarodowej nie zagłuszyły opinii, zgodnie z którymi globalnego procesu laicyzacji nie sposób już zatrzymać. Nawet islamizacja Iraku nie przeszkodziła niektórym badaczom w głoszeniu tezy o zmierzchu fundamentalizmu muzułmańskiego i dopatrywaniu się w pojęciu „dżihadu” albo terminu historycznego, albo propagandowo wykorzystywanego w związku z konfliktem izraelsko-palestyńskim⁹⁷. Słowem świadome dążenie do laicyzacji przesłoniło niektórym fakty, a rzeczywistość postulowana udawała opis.

Wiedza na temat obecności ruchów politycznych motywowanych religią w świecie islamu przebiła się do powszechnej świadomości w związku z szokującym aktem terroru z 11 września 2001 r.⁹⁸ Andrzej Bronk naświetla ten proces w następujący sposób: „Tragiczne wydarzenia w Nowym Jorku (...) uświadomiły światu ogromne, lecz destrukcyjne, znaczenie religii nie tylko w życiu poszczególnych ludzi, lecz całych narodów i kultur. (...) Odkrycie religii jako czynnika państwowotwórczego, połączonego z fundamentalizmem, a niekiedy z fanatyzmem religijnym, widać zwłaszcza w krajach

⁹⁵ Javid Iqbal, *Der Islam schuf Pakistan*, [w:] *Die Herausforderung des Islam*, red. Rolf Italiaander, Getynga 1965, s. 119; cyt. za: Günter Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986.

⁹⁶ George Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007, s. 12.

⁹⁷ Johannes J.G. Jansen, op. cit., s. 34.

⁹⁸ Reakcje opinii publicznej, a także profesjonalnych komentatorów czy analityków stosunków międzynarodowych były nie tylko zróżnicowane, ale także ujawniły żywotny do dzisiaj spór na temat roli czynnika religijnego jako zagrażającego dla bezpieczeństwa ludności i światowego pokoju. Radosław Zenderowski kwestie tę naświetla następująco: „Spektakularne i oglądane na żywo przez miliardy ludzi na całym świecie ataki terrorystyczne na World Trade Center we wrześniu 2001 roku były motywowane religią muzułmańską. Wprawdzie wielu duchownych, polityków, naukowców starało się udowodnić brak logicznego związku terroryzmu i islamu, ale niemała część ludzi na Zachodzie skłonna jest wiązać oba zjawiska. Ataki na WTC uświadomiły jednak teoretykom stosunków międzynarodowych, że w gruncie rzeczy niewiele albo zgoła nic nie wiemy na temat religii, którą dość bezrefleksyjnie odesłali do lamusa” – Radosław Zenderowski, *Religia i stosunki międzynarodowe*, [w:] *Stosunki międzynarodowe. Wokół zagadnień teoretycznych*, red. Katarzyna Kącka, Toruń 2014, s. 132.

Bliskiego i Dalekiego Wschodu (...). W świetle fundamentalistycznej (re-)islamizacji (...) widać, że religia nie jest sprawą czysto osobistą, lecz czynnikiem ogromnej wagi społecznej i kulturowej⁹⁹. Subtelny badacz, pisząc o wpływie religii na życie polityczne, ograniczył się do przykładów najbardziej widocznych – Indie, Iran, Izrael, Pakistan. Należy jednak zauważyć, że „fundamentalizm”, a niekiedy „fanatyzm” islamski obecny jest także w przestrzeni społecznej i politycznej współczesnej Europy. Rację ma Maria Marczevska-Rytko, pisząc o paradygmatycznej zmianie, polegającej na dowartościowaniu czynnika religijnego w obrębie politologii i dokonującej się „pod naporem złożonej rzeczywistości”¹⁰⁰, w której do głosu dochodzą religijnie motywowani fundamentaliści.

„Ślepotą” na zagadnienia religijne nie wynikała bynajmniej z marginalnej roli religii w życiu politycznym, lecz z tego, że nie mieściła się ona w metodologicznych wzorcach (metodologie postpozytywistyczne) albo też akceptowała ateizm jako „ukryty program dziedziny” (orientacje badawcze zakładające, że człowiek nowoczesny może istnieć bez wymiaru duchowego). W przypadku analizy relacji islamu i polityki zaciążyła także poprawność polityczna, wspierająca lewicowy projekt budowy w Europie i Ameryce Północnej społeczeństwa wielokulturowego¹⁰¹.

2. Pojęcie religii na gruncie nauk politycznych

Samo zdefiniowanie pojęcia „religii” stanowi problem, z którym zmagają się adepci rozmaitych dyscyplin nauk humanistycznych, społecznych czy teologicznych. Wyzwanie to nie omija także politologa religii. Sama definicja religii uwikłana jest w spór światopoglądowy, filozoficzny oraz metodologiczny. Nad definiowaniem pojęcia abstrakcyjnego zawsze ciążyą rozstrzygnięcia ontologiczno-epistemiczne. Dla rozważań religioznawczych sposób konstruowania definicji religii, rozmaite jej koncepcje, a także spór o istnienie esencjonalnych, wystarczających i obiektywnych kryteriów znaczeniowych stanowi zestaw fundamentalnych zagadnień. Definicja religii sformułowana na gruncie politologii religii nie może mieć ambicji ujęcia tego pojęcia w całej jego złożoności. Z konieczności będzie ona redukcjonistyczna oraz do pewnego stopnia arbitralna. Jeśli

⁹⁹ Andrzej Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2009, s. 52-53.

¹⁰⁰ Maria Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w badaniach politologicznych*, [w:] taż, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 79. Eadem, *Sprzężenia polityki i religii jako problem badawczy politologii*, [w:] *Problemy badawcze i metodologiczne politologii w Polsce*, red. Andrzej J. Chodubski, Marek J. Malinowski, Gdańsk 2006, s. 177-186.

¹⁰¹ Zob. Andrzej Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i poprawności politycznej*, Kraków 2004.

punktem wyjścia do rozważań terminologicznych uczynimy analizę pojęcia „religii” jako nazwy ogólnej, to trzeba jednocześnie wskazać, że niektóre jej składniki definicyjne leżą poza polem badawczym nauk społecznych. Mowa tutaj o religii rozumianej jako swoisty typ przeżyć dany w introspekcji, który obejmuje akty: „poznawcze, emocjonalne (postawy, stany) i wolitywne (sprawiedliwości, cnoty)”¹⁰². Religioznawczą definicję religii można poddać operacjonalizacji tak, by spełniała ona kryteria wyznaczone przez przedmiot badań politologii religii. W tym kontekście pojęcie to można zdefiniować jako zespół zewnętrznych wyrazów przeżyć religijnych typu kultowego i moralnego, mających charakter społeczno-polityczny¹⁰³. Politolog w swoich rozważaniach winien ponadto uwzględniać możliwie wszystkie aspekty religii, czyli poziom:

- a) doktrynalny, obejmujący idee religijne na temat władzy, porządku prawnego czy organizacji politycznej życia społecznego;
- b) praktyczny: kult i postępowanie moralne – działania wyznawców określonej religii w sferze społeczno-politycznej;
- c) społeczny: wpływ instytucji religijnych (kościół, stowarzyszeń, fundacji, grup nieformalnych) na sferę społeczno-polityczną.

Politolog religii w swoich analizach winien także uwzględniać katalog kategorii przypisywanych pojęciu „religii”. I tak z zasięgu pola badawczego politologa religii sytuują się następujące zagadnienia¹⁰⁴:

- a) symbole – obecność i znaczenie symboliki religijnej w sferze komunikacji politycznej;
- b) wiara – polityczny wymiar więziotwórczej funkcji przekonań fideistycznych;
- c) kult – sakralizacja władzy politycznej;
- d) pisma – koncepcja władzy, prawa i porządku społecznego obecna w pismach o charakterze normatywnym i teologicznym;
- e) etyka – aksjologia polityczna w ujęciu doktrynalnym (oddziaływanie idei moralnych na etykę publiczną) i praktycznym (zespół przekonań etycznych na temat

¹⁰² Zofia J. Zdybicka, Stanisław Kamiński, *Definicja religii a typy nauk o religii*, [w:] *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992, s. 377.

¹⁰³ Fragment ten stanowi parafrazę definicji zaprezentowanej przez Stanisława Kamińskiego oraz Zofię Zdybicką. Por. tamże.

¹⁰⁴ W tym miejscu łączę katalogi „faktów religijnych” zaproponowanych przez Jacquesa Waardenburga oraz wykaz „zadań badawczych” religioznawstwa Güntera Lanczkowskiego. Jacques Waardenburg, *Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1991, s. 157-173; Günter Lanczkowski, op. cit., s. 99-106. Poza zasięgiem zainteresowań politologa sytuuję kategorię mistycyzmu.

funkcjonowania państwa oraz politycznie zorganizowanego społeczeństwa reprezentowanych przez wyznawców danej religii);

- f) typy autorytetu religijnego – oddziaływanie autorytetu usankcjonowanego religijnie na sferę polityczną.

Na gruncie nauk o polityce samo pojęcie „religii” pojawiło się w polskich leksykonach, słownikach i encyklopediach pod koniec lat 90. XX w. *Słownik polityki* pod redakcją Marka Bankowicza z 1997 r. pomija interesujący nas termin, lecz wydany rok później *Leksykon politologii* pod redakcją Andrzeja Antoszewskiego oraz Ryszarda Herbuta zawiera następującą konkluzję: „z punktu widzenia politologa ważnym jest, iż religia w ten czy inny sposób była wiązana z władzą polityczną. Władcy (politycy) traktowali religię jak czynnik stabilizujący jej zdobycie. Istniała symbioza i koegzystencja pomiędzy władzą świecką i władzą religijną – niekiedy panowała „jednolitość” obu władz. Władcom świeckim pomagała usankcjonować własną pozycję i utrzymać w posłuszeństwie poddanych. Stąd też teologiczna teoria pochodzenia władzy zakładająca, iż pochodzi ona od Boga, a wejście w konflikt z władzą oznacza naruszenie praw świeckich i boskich”¹⁰⁵. Konsekwentnie zastosowany przez Eugeniusza Młynca i Ryszarda Herbuta czas przeszły daje się z pewnymi zastrzeżeniami zastosować jedynie do europejskiego kręgu kulturowego, w którym to teokratyczny model władzy odszedł do przeszłości. Ponadto wymienieni autorzy dostrzegli wpływ religii na decyzje polityczne oraz system wartości politycznego elektoratu¹⁰⁶.

Nieco bardziej pogłębione rozumienie omawianego pojęcia odnajdziemy w *Małej encyklopedii wiedzy politycznej*. Jej autorzy przyznają, że jednoznaczne zdefiniowanie pojęcia „religii” nie wydaje się możliwe. Nie ma bowiem empirycznie dostępnej religii jako takiej, „istnieją tylko konkretne religie występujące w historii”. Świadomość ta wydaje się dla politologa kluczowa, gdyż bada on zawsze wpływ konkretnej religii na określone społeczeństwa w danym czasie. O ile rozważania religioznawcze, teologiczne czy filozoficzne mogą niekiedy poprzestać na próbach definiowania religii wyłącznie jako pojęcia ogólnego i abstrakcyjnego, o tyle już, stojąc na stanowisku politologii religii, termin zastosowany do poznania danego „wycinka rzeczywistości” domaga się każdorazowej konkretyzacji. Przy czym należy zaznaczyć, iż politolog ujmuje religię przede wszystkim jako zjawisko społeczne i historyczne, kontekstowo zaś jako zjawisko teologiczne.

¹⁰⁵ Eugeniusz Młyniec, Ryszard Herbut, *Religia* (hasło), *Leksykon politologii*, red. Andrzej Antoszewski, Ryszard Herbut, Wrocław 1998, s. 358.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 359.

W pracach zagranicznych autorów – zwłaszcza tworzących w nurcie anglosaskim – mowa jest o relacji między religią a polityką, aniżeli o odrębnej subdyscyplinie. I tak jako wypadkową tychże, traktują następujące zagadnienia:

- a) wyznaczanie poglądów politycznych przez religię;
- b) legitymizacja religii lub jej brak w poszczególnych ustrojach;
- c) religijne usprawiedliwienia ustrojów politycznych;
- d) polityczne konsekwencje sekularyzacji;
- e) uzasadnienie religijne (lub jego brak) separacji sfery politycznej i religijnej;
- f) rola religii w budowaniu i utrzymywaniu tożsamości religijnej;
- g) obecność partii politycznych odwołujących się do społecznej nauki kościołów¹⁰⁷.

Interesującą propozycję metodologiczną przedstawili Johnatan Fox oraz Shmuel Sandler. Bazując na ich modelu, można dojść do wniosku, że religia, posiadając wymiar instytucjonalny, w sposób istotny wpływa na tożsamość zbiorową wspólnoty¹⁰⁸, buduje system przekonań, oddziałuje na zachowania społeczne – jedne determinując, inne zaś legitymizując lub usprawiedliwiając¹⁰⁹. Łączyła się ona także z namysłem nad przyczynami nieobecności kategorii religii w teorii stosunków międzynarodowych¹¹⁰.

3. Politologiczna refleksja nad religią a status religioznawstwa oraz teologii politycznej

Religioznawstwo jest dziedziną stosunkowo młodą, a jej miejsce pośród innych nauk, zarówno społecznych, jak i humanistycznych czy teologii, w dalszym ciągu stanowi przedmiot sporu, zaś sam termin należy uznać za wieloznaczny. Jedną z najbardziej popularnych definicji religioznawstwa znaleźć możemy w pracy Andrzeja Bronka:

Religioznawstwo jest dyscypliną historyczną i empiryczną, która sama nie tworzy wypowiedzi religijnych, lecz ogranicza się do opisywania i wyjaśniania poglądów

¹⁰⁷[K. W.] *Religia i polityka* (hasło), [w:] *Słownik politologii*, red. Ian McLean, Warszawa 2008, s. 490-491.

¹⁰⁸ Johnatan Fox, Shmuel Sandler, *The Question of Religion and World Politics*, [w:] *Religion in the World Conflict*, red. eidem, London, New York 2006, s. 2. Uczni obok religii wymieniają także inne czynniki tożsamotwórcze, takie jak: język, wspólna historia, zajmowana przestrzeń, narodowość oraz etniczność. W odniesieniu do konkretnego przedmiotu badań czynniki budujące tożsamość mogą mieć mniejsze lub większe znaczenie. Bez wątpienia w kręgu kultury muzułmańskiej to właśnie religia zdaje się być czynnikiem najbardziej istotnym spośród wymienionych wyżej.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 2-3.

¹¹⁰ Ibidem., s. 4-6.

religijnych, do badania założeń, norm zachowania i sposobów zachowania członków pewnej wspólnoty religijnej, bez wydawania sądów o ich prawdziwości albo moralnej słuszności i sensowności, tj. nie wysuwając twierdzeń religijnych¹¹¹.

Obok teorii ujmujących religioznawstwo jako autonomiczną dziedzinę poznania naukowego, formułowane są także te, które widzą w nim miejsce spotkań różnych dyscyplin. Wówczas, zamiast „religioznawstwa”, mówić raczej należy o studiach nad religią (ang. *study of religion*)¹¹². Każde z założeń ma swoje konsekwencje dla relacji między „religioznawstwem” a politologią religii. Jeśli założyć, że nie istnieje religioznawstwo jako autonomiczna dziedzina, wówczas politologię religii możemy włączyć w szeroki krąg studiów religijnych w takim samym stopniu, w jakim możemy w nim znaleźć socjologię religii lub psychologię religii. Jeśli jednak uznamy, że religioznawstwo „opisuje i wyjaśnia poglądy religijne”, to politolog będzie jednocześnie czerpał z wiedzy i metodologii religioznawczej, a także ją wzbogacał.

W kontekście rozważań metodologicznych niezbędne wydaje się także zaznaczenie różnicy między politologią religii a teologią polityczną. Użycie tego ostatniego terminu w naukach politycznych zagrożone jest błędem ekwiwokacji ze względu na to, że „teologia polityczna” używana jest w dwóch różnych znaczeniach. Raz stosuje się ją jako określenie subdyscypliny teologii, innym razem jako teorię z pogranicza filozofii i teorii polityki, której twórcą był Carl Schmitt¹¹³. Ponadto w polskim kontekście trudno abstrahować od interesującej inicjatywy czasopiśmienniczej, jaką tworzy krąg intelektualistów skupionych wokół „Teologii Politycznej”. Intelektualiści ci podejmują ogólnokulturowe refleksje nad duchowym, społecznym i kulturowym stanem współczesnej Polski, Europy i świata.

Z perspektywy niniejszych rozważań interesująca będzie relacja politologii religii wobec teologii politycznej, rozumianej jako „nauki związanej z autorytetem Bożego objawienia i z wiarą w nie”¹¹⁴. Wychodząc z założenia, że teologia polityczna jest

¹¹¹ Andrzej Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2009, s. 83.

¹¹² Ibidem, s. 78-79.

¹¹³ Różnicę tę zaznaczyli polscy wydawcy pism Carla Schmitta, zaznaczając, że „terminu tego nie należy rozumieć w sensie technicznym jako jakiegoś „działu” teologii, lecz w sensie (...) „teologicznych” cech polityki. Zob. Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2012, s. 45. Pojęcie „teologia polityczna” używać można na określenie pewnej postawy badawczej, będącej wynikiem wysiłku autodefinicyjnego intelektualisty wobec przedmiotu refleksji, której znakiem rozpoznawczym jest „przyjęcie Objawienia Boga za najwyższy autorytet i ostateczny fundament”. Zob. Heinrich Meier, *Czym jest teologia polityczna? Wstępne uwagi na temat kontrowersyjnego pojęcia*, „Teologia Polityczna” 2003-2004, z. 1, s. 182.

¹¹⁴ Tomasz Węclawski, *Metodologia teologii*, „Nauka” 2004, z. 3, s. 101.

subdyscypliną teologii, rozumianą jako racjonalna refleksja nad Bogiem, zaś politologia religii – nauką społeczną, ujmującą empirycznie dostępne i poddające się teoretyzacji społeczne przejawy religii, różnica ta staje się dość wyraźna. Różnicę między tymi dwiema dziedzinami ujmuje poniższa tabela.

Tabela 1. Teologia a politologia

	Teologia	Politologia
Język nauki	Dopuszczalny język symboli i metafor	Preferowanie języka pojęciowego
Akceptowalny model argumentacji	Argumenty odwołujące się do Objawienia	Argumenty odwołujące się do społecznej rzeczywistości dostępnej empirycznie
Referencyjność sądów	Bóg i jego natura	Sfera władzy i rzeczywistość społeczna
Metodologia	Nastawienie antypozytywistyczne, wysoki stopień spekulatywności, akceptacja dla metodologii refleksyjno-konfesyjnej	Orientacja empiryczno-racjonalistyczna, nakaz powstrzymywania się od spekulacji metafizycznych, dążenie do obiektywizmu
Kategoria prawdy	Prawda objawiona	Prawda dostępna empirycznie
Cele	Otwarcie człowieka na relacje metafizyczne i transcendentalne	Dostarczenie wiarygodnej i weryfikowalnej wiedzy
Postawa badawcza	Empatia	Dystans

Źródło: opracowanie własne.

Pozostając świadomym powyższych różnic, należy uznać, że całkowita separacja politologa religii od osiągnięć teologii nie jest możliwa, szczególnie od wyników badań teologii porównawczej, która pozwala uzyskać rzetelną wiedzę na temat podobieństw i różnic między chrześcijaństwem a islamem, także w związku z problematyką władzy oraz koncepcją prawa.

Ustalenia natury teologicznej na gruncie politologii religii poddawane są analizie i metaanalizie nie po to, aby orzekać o religii jako takiej, lecz po to, by identyfikować, opisywać i interpretować te zjawiska polityczne, które pozostają w istotnej relacji ze społecznymi przejawami religijności lub szerzej – wpływu religii na sferę polityczną.

Przy założeniu, że sądy politologii religii dają się ująć w strukturę tematyczno-rematyczną, przedmiotem tych sądów jest polityczny wymiar rzeczywistości społecznej, nie zaś spekulatywne rozważania teologii, które wszakże mogą niekiedy zostać zweryfikowane przez politologa religii przy użyciu metod empirycznych. Operacja ta zasadniczo zmienia

jednak referencyjność stawianych tez. Na polu teologicznym rozważania spekulatywne wydają się pożądane, zaś politologia religii dążyć będzie do ich ograniczenia. Teologię rozumieć można jako abstrakcyjny zbiór idei synchronicznych i diachronicznych, współczesnych i historycznych, mających swoje społeczne reprezentacje oraz takie, które istnieją jedynie *in abstractio* lub *in potentia*. Politologa religii będą natomiast interesować te teologiczne koncepcje, które znajdują swoje odzwierciedlenie w konkretnej rzeczywistości społeczno-politycznej, a niekoniecznie te, które wydają się atrakcyjne doktrynalnie, lecz istnieją jedynie w sferze abstrakcyjnych rozważań.

4. Politologia religii – konkluzje metodologiczne

Pojęcie „politologii religii” od dłuższego czasu funkcjonuje w dyskursie nauk o polityce. Mimo tego termin ten nadal domaga się konkretyzacji i jest przedmiotem metodologicznych sporów. Po raz pierwszy posłużył się nim niemiecki uczony Claus-Ekkehard Bärsch w pracy politologicznej *Naród i nacja. Problem tożsamości zbiorowej w perspektywie politologii religii*, wydanej w 1994 r. Ten prawnik, filozof, socjolog oraz politolog jest założycielem Instytutu Politologii Religii na Uniwersytecie w Duisburgu, który powstał w 1996 r. Przywołany badacz definiuje politologię religii jako „dziedzinę nauki, zajmującą się wzajemnym oddziaływaniem polityki na religię i religii na politykę oraz relację tych dwóch rzeczywistości – taką, jaka jest i jaka być powinna”¹¹⁵. Definicja ta kładzie nacisk na wzajemną motywację pojęć (religia i polityka), a także zrywa z układem nadrzędno-podrzędnym, jak również wykracza poza granice nauk empirycznych, uprawniając adeptów politologii religii do tworzenia intelektualnych modeli wspartych na myśleniu w kategoriach powinności. Oprócz zadań czysto poznawczych prekursor dziedziny wskazuje na uwikłanie normatywne politologii religii. Stanowisko to wyrasta w jakimś stopniu z historycznego kontekstu niemieckiej humanistyki. Dyskurs politologii religii twórcy dyscypliny zrodził się jako odpowiedź na wyzwania współczesności – próbę zrozumienia fenomenu dwudziestowiecznych totalitaryzmów, wytyczenia ram etycznych dla nauk biologicznych czy też konfrontacji z terroryzmem wyrosłym na gruncie fundamentalizmu religijnego¹¹⁶. Ponadto Claus-Ekkehard Bärsch zwraca uwagę na interdyscyplinarną naturę politologii religii. Jak zauważa, badając relację między polityką a religią, można przyjąć pespektywę

¹¹⁵ Claus-Ekkehard Bärsch, Peter Berghoff, Reinhard Sonnenschmidt, *Wer Religion kennt, kennt Politik nicht*. *Perspektiven der Religionspolitologie*, Würzburg 2005, s. 10. (Recenzja tej publikacji ukazała się w czasopiśmie „Zbliżenia Polska-Niemcy”. Zob. Aleksandra Mazurek, *Politologia religii*, „Zbliżenia Polska-Niemcy” 2005, nr 2. s. 251-252).

¹¹⁶ Ibidem, s. 7.

empiryczną, fenomenologiczną, deskryptywną, analityczną czy też strukturalistyczną (kategorialną i kryterialną)¹¹⁷. W tym miejscu warto zaznaczyć, że interdyscyplinarność oraz heterogeniczność metodologii jest nie tyle postulatem badawczym, ile faktem wynikającym z metaanalizy wypowiedzi naukowych, sytuujących się w obrębie politologii religii.

Sytuacja współczesnego politologa wydaje się pod tym względem specyficzna – nie sposób zanegować istnienia badań nad relacjami religii i polityki, a jednocześnie sama konstatacja istnienia subdyscypliny nauk o polityce, jaką jest politologia religii, otwiera szereg pytań metodologicznych – od wytyczenia przedmiotu badań poprzez określenie relacji od istniejących już dziedzin nauk społecznych i humanistycznych, a także teologii i filozofii aż po katalog metod badawczych. Maria Marczevska-Rytko, przyjmując pozycję obserwatora zmian, jakie zachodzą we współczesnym, zglobalizowanym świecie, wskazuje następujące obszary badań w relacjach religia-polityka: proces integracji europejskiej, wpływ radykalizmu religijnego i fundamentalizmu na sferę polityczną, relacja między religią a demokracją, a także masowe ruchy migracyjne, które skutkują stykaniem się i przenikaniem wielkich światowych religii¹¹⁸.

Analiza dotychczasowej aktywności naukowej badaczy posługujących się terminem „politologii religii” pozwoliła Ryszardowi Michalakowi sformułować następujące „egzemplifikacje pól badawczych”:

- 1) polityczna treść nauk religijnych;
- 2) sprawstwo czynnika religijnego w sferze politycznej;
- 3) polityczne konsekwencje praktyk religijnych;
- 4) stanowiska autorytetów i organizacji politycznych na temat roli religii w życiu społeczno-politycznym;
- 5) stosunek między politycznymi a religijnymi rozumieniem podstawowych kategorii poznawczych;
- 6) dynamika procesów sekularyzacyjnych oraz ich społeczne i polityczne konsekwencje¹¹⁹.

Powyższy katalog wskazuje na uwikłanie politologii religii w dyskursy innych nauk społecznych i humanistycznych, a także ujawnia szeroki wachlarz rozwiązań zastosowanych metod badawczych. Badania na poziomie metanaukowym nie pozwalają sformułować

¹¹⁷ Ibidem, s. 10.

¹¹⁸ Warto zaznaczyć, że tezę tę uczona sformułowała na długo przed kryzysem migracyjnym z 2015 r.

¹¹⁹ Ryszard Michalak, *Politologia religii – postulowana subdyscyplina politologii*, [w:] *Religijne determinanty polityki*, red. idem, Zielona Góra 2014, s. 5-10.

jednoznacznych i wiążących konkluzji. Podstawowy spór toczy się wokół pytania, czy politologia religii rozumiana jako subdyscyplina sytuuje się w obrębie religioznawstwa, czy politologii. Stanowisko, zgodnie z którym politologię religii należy uznać za subdyscyplinę religioznawstwa, przyjął Artur Paszko, definiując ją jako: „refleksję nad relacjami między poszczególnymi religiami oraz towarzyszącymi im strukturami organizacyjnymi a szeroko rozumianą sferą polityki, w tym szczególnie: 1) stosunkami między państwem a funkcjonującymi w ich granicach Kościołami oraz ich centrami znajdującymi się często poza obszarem danego państwa; 2) wpływem idei religijnych i związanych z religiami wartości na kształtowanie się idei, doktryn i programów politycznych; 3) stosunkiem poszczególnych doktryn i ugrupowań politycznych do religii i wartości religijnych”¹²⁰. Z kolei Kazimierz Banek do pola badawczego politologii religii zaliczył następujące zagadnienia¹²¹: wpływ proroków i reformatorów religijnych na losy społeczeństw i mentalność polityczną, sakralne funkcje władzy, wojny religijne, partie polityczne nawiązujące do zasad religijnych, polityczne skutki koncepcji narodu wybranego, relacje między organizacją religijną i organizacją polityczną, wpływ idei religijnych na organizację i system polityczny państwa.

Przywołany badacz stoi na stanowisku, że politologia religii wzorem socjologii religii czy psychologii religii „powinna wejść w obszar religioznawstwa”¹²². To autorytatywne stwierdzenie nie wydaje się jednak dostatecznie umotywowane, gdyż istnieją przesłanki pozwalające zaklasyfikować socjologię religii jako subdyscyplinę socjologii, a psychologię religii jako subdyscyplinę psychologii. Zresztą kwestia statusu religioznawstwa jako dyscypliny autonomicznej nadal pozostaje otwarta. Dyscyplina ta, badająca złożony fenomen, jakim jest religia, z gruntu stanowi dyscyplinę erudycyjną, integrującą osiągnięcia innych nauk społecznych czy humanistycznych i sięgającą po wypracowane na gruncie tych nauk metodologie. Ponadto założenie, w myśl którego politologię religii należy uznać za domenę religioznawców, w kontekście powyższej definicji wydaje się dyskusyjne. Nie da

¹²⁰ Artur Paszko, *Politologia religii*, [w:] *Leksykon religioznawczy*, „Przegląd Religioznawczy” 1998, nr 3-4, s. 108.

¹²¹ Zob. Kazimierz Banek, *Politologia religii – nowa dziedzina religioznawstwa. Zakres tematyczny, cele i perspektywy rozwoju*, [w:] *Religioznawstwo polskie w XXI wieku*, red. Zbigniew Stachowski, Tyczyn 2005, s. 567-568. Przy wyrażonym założeniu, że politologia religii jest nauką społeczną, koncentrującą się na bliskim horyzoncie czasowym, która interesuje się tymi procesami historycznymi, stanowiącymi część żywej tradycji, jak również pozwalającą wyjaśnić procesy aktualizacyjne lub fenomen długiego trwania w sferze politycznej, stwierdzić wypada, że powyższa „lista problemów” wskazuje jedynie na te kategorie, które mają znaczenie dla zrozumienia współczesnych procesów politycznych. Stąd też kwestię federacji religijnych czy polityczne funkcje wróżbiarzy i wyroczni sytuuje poza obrębem politologii religii. Kazimierz Banek postulat ten wyraził także w innych publikacjach. Zob. Kazimierz Banek, *Politologia religii jako dziedzina badań religioznawczych*, „Przegląd Religioznawczy” 1999, nr 3-4, s. 77-82; Idem, *Główne problemy politologii religii*, „Nomos” 2001, z. 34-36;

¹²² Ibidem, s. 566.

się bowiem odpowiedzialnie orzekać na temat relacji między państwem a Kościołem, wpływu idei religijnych na sferę polityczną czy stosunku poszczególnych ugrupowań politycznych do religii, nie dysponując rzetelną wiedzą politologiczną.

Spór na temat kategorialnego ujęcia politologii w ogólnej kwalifikacji nauk społecznych i humanistycznych, wyrażający się w dyskusji na temat tego, czy politologia religii jest bardziej politologią, czy bardziej religioznawstwem, wydaje się konfliktem skazanym na rozwiązania arbitralne – aby ją uprawiać, potrzebne są zarówno kompetencje religioznawcze, jak i politologiczne. W sporze tym uczeni przyjmują trzy stanowiska. Badacze związani z krakowskim kręgiem religioznawców (Artur Paszko, Kazimierz Banek) chcą widzieć politologię religii jako subdyscyplinę religioznawstwa. Drudzy¹²³ wywodzący się z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego zauważają, że „politologia (...) zaczyna uznawać polityczną doniosłość religii i włączać ją w obszar swojego zainteresowania. Do tego stopnia, że coraz częściej mówić się zaczyna o nowej subdyscyplinie politologii, a mianowicie o politologii religii”¹²⁴. Stanowisko koncyliacyjne przyjmuje natomiast redaktor serii *Politologia religii* Ryszard Michalak, uznając, że politologia religii w sposób równie uprawniony może być sytuowana jako subdyscyplina zarówno religioznawstwa, jak i politologii. Bez wątpienia politolog religii, próbując opisać złożoną materię, jaką jest relacja polityki i religii, skazuje się na interdyscyplinarność, zaciągając dług u filozofów, socjologów, teologów, historyków, ekonomistów, etnologów, językoznawców czy etnografów¹²⁵. Do powyższej listy można też dodać orientalistów i kulturoznawców.

Potrzeba przyporządkowania politologii religii do jednej subdyscypliny macierzystej opiera się na myśleniu strukturalistycznym, które daje się wyrazić za pomocą metafory oddzielnych szuflad. W stanowisku tym „czystość” nauki staje się wartością. Możliwe jest jednak także inne podejście, które postrzega poszczególne dyscypliny nauk humanistycznych i społecznych raczej jako punkty na „mentalnej mapie”. Mają one wówczas swoje centra, peryferie, ale także nie zawsze jasno wyznaczone granice. W myśleniu o politologii religii autorowi niniejszej pracy towarzyszy świadomość jej interdyscyplinarnej natury, złożonej z dwóch podstawowych komponentów – politologii oraz religioznawstwa. Nie oznacza to jednak, że nie istnieją różnice w rozłożeniu akcentów badawczych. Wzajemną relację religii i polityki badać można zarówno po to, aby mówić o religii, jak i po to, by orzekać o

¹²³ Mowa tutaj o Dariuszu Górze-Szopińskim, Piotrze Burgońskim i Michale Gieryczu.

¹²⁴ Piotr Burgoński, Michał Gierycz, *Politologia i religia. Wprowadzenie*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. eidem, Warszawa 2014, s. 21.

¹²⁵ Dariusz Góra-Szopiński, *Czym może, a czym nie może być politologia religii?*, [w:] *Polityka jako wyraz*, op. cit. s. 13-30.

rzeczywistości politycznej. Przy czym metodologia nauk politycznych przynależna do domeny nauk społecznych wydaje się bardziej restrykcyjna, mniej spekulatywna i bliższa współcześnie dostępnej empirii niż ta praktykowana przez religioznawców. Słowem politologia religii stanowi płaszczyznę wytyczoną przez nakładające się częściowo na siebie zbiory, przyporządkowane politologii oraz religioznawstwu. Akceptuje przy tym imperatyw „osadzania ustaleń teoretycznych w rzetelnych badaniach empirycznych”¹²⁶. Niezależnie od przyjętych rozstrzygnięć konstatacja Bogumiła Grotta, zasłużonego prekursora badań nad relacją religii i polityki, w myśl której „wiedza religioznawcza przy rozwiązywaniu rozmaitych politologicznych problemów jest nieodzowna”¹²⁷, pozostaje trafna. Analizowane zagadnienie, jakim jest przedmiot, zakres oraz metodologia politologii religii odzwierciedla ogólniejszą tendencję w rodzimej politologii, polegającą na współwystępowaniu pozornie przeciwnych tendencji – „z jednej strony dąży się do uczynienia z niej odrębnej dyscypliny poznania naukowego, z drugiej zaś sytuuje się ją wśród innych dyscyplin naukowych zawierających w polu badawczym kwestie polityczne”¹²⁸. Sytuacja ta w naukach społecznych nie jest niczym nadzwyczajnym. Dyskusja na tematy metodologiczne wynika z samej istoty tychże dyscyplin i świadczy o ich żywotności. Spór o przedmiot, cel czy metodę nie jest paraliżujący, lecz stymulujący do zakreślania szerszych horyzontów naukowych badań i refleksji, zmuszając do precyzji i nierzadko demaskując nieuprawnione sądy.

5. Islam jako przedmiot badań politologii religii

Badacz wywodzący się z europejskiego kręgu kulturowego winien być świadomy różnic dzielących świat islamu od kultury świata zachodniego. Mimo tego, że krąg muzułmański w dziejach wzajemnej, niekiedy bardzo krwawej rywalizacji przyjął podobne do europejskich formy organizacji życia politycznego, przejawiającego się najpełniej w istnieniu suwerennych państw, to jednak fundamentalny dla Zachodu rozdział sfery politycznej i religijnej w islamie nie występuje. Krótki spis różnic obejmuje: brak podziału na sferę sacrum i profanum, koraniczne umocowanie prawa państwowego, będące jednocześnie prawem religijnym (szariat), podział świata na *dar al-harb* (terytorium wojny)

¹²⁶ Andrzej Chodubski, *O aktualnych tendencjach w badaniach politologicznych*, [w:] *Problemy badawcze i metodologiczne politologii w Polsce*, red. Andrzej J. Chodubski, Marek J. Malinowski, Gdańsk 2006, s. 25.

¹²⁷ Bogumił Grott, *Funkcja wiedzy religioznawczej w badaniach politologicznych. Rozważania w kontekście wybranych doktryn nacjonalistycznych*, [w:] *Wiedza religioznawcza w badaniach politologicznych*, red. idem, Olgierd Grott, Warszawa 2015, s. 34.

¹²⁸ Andrzej Chodubski, op. cit., s. 25.

oraz *dar as-salam* (dom pokoju), utożsamienie władzy politycznej i religijnej przez osobę Mahometa, który był jednocześnie prorokiem, przywódcą politycznym, sędzią oraz dowódcą armii dążącej do zagarnięcia możliwie jak największego obszaru¹²⁹.

Splot polityki i religii w świecie muzułmańskim towarzyszył narodzinom najmłodszej z wielkich religii świata. Ewangelicznej zasady „Cesarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” próżno szukać w świętych tekstach islamu. Prorok Mahomet – jak pisze Piotr Kłodkowski – jest „Mojżeszem i Konstantynem w jednej osobie”¹³⁰. Jego funkcja nie sprowadza się wyłącznie do sfery moralno-teologicznej, lecz ujawnia się także w budowie porządku prawnego w państwie, jak i działaniach skierowanych wobec innych podmiotów politycznych. Prorok islamu interpretował słowa Boga, tworzył wzory religijnych rytuałów i obrzędów, jednocześnie dowodził armią, zawierał sojusze czy wymierzał karę tym, którzy stali mu na drodze do realizacji celów religijnych, politycznych oraz militarnych. Postać Mahometa dla pobożnych muzułmanów, oprócz wymiaru historycznego, sytuowana jest w „wiecznym teraz” – „to on jest punktem odniesienia dla następców, którzy (przynajmniej w teorii) obejmują jedynie funkcję zarządcy imperium ograniczoną w zasadzie do administrowania całością wspólnoty”¹³¹. Zarówno dla pobożnych muzułmanów, jak i wielu przywódców politycznych świata islamu Mahomet stanowi wzór, nakazujący im przyjąć na siebie odpowiedzialność „za szerzenie objawienia i utrwalanie go w każdym zakątku świata”¹³². Bez znajomości islamskiej teologii, koncepcji aktualizacji dzieła Mahometa, a także podstawowych kategorii religijno-społecznych, takich jak szariat, niemożliwe jest pełne zrozumienie wielu istotnych przemian politycznych, zarówno w łonie samego islamu¹³³, jak i współczesnej Europy, w której to coraz większą rolę odgrywa społeczność muzułmańska poprzez zgłaszane postulaty, polityczne deklaracje czy ujawniane idee i stosowane doktryny¹³⁴.

¹²⁹ Kwestię tę referuje Maciej Lang w sposób następujący: „Islam, inaczej niż chrześcijaństwo, nie uznaje istnienia odrębnych sfer sacrum i profanum. Prorok islamu był zarazem założycielem ummy, wspólnoty wszystkich wiernych, w której wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji w wymiarze jednostkowym i kolektywnym są regulowane zgodnie z normami szari’atu, prawa muzułmańskiego, którego źródłem jest Koran. (...) Zgodnie z doktryną muzułmańską szari’at jest integralną częścią objawienia i ucieleśnienia woli Stwórcy. Wszystkie te obszary, w których porządek reguluje szari’at, noszą miano *dar as-salam* (terytorium pokoju). Poza nimi jest *dar al-harb* (terytorium wojny), który kiedyś wejdzie w skład *dar as-salam* poprzez stopniową konwersję jego mieszkańców na islam bądź też poprzez podbój w odpowiedzi na agresję skierowaną przeciwko muzułmanom”. Maciej Lang, op. cit., s. 114.

¹³⁰ Piotr Kłodkowski, *Polityczny mesjanizm w islamie*, „Teologia Polityczna” 2006-2007, z. 4, s. 149.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem, s. 150.

¹³³ Ibidem, s. 151-159.

¹³⁴ Jedną z kluczowych kwestii problematycznych w relacjach między Zachodem a islamem przejawia się m.in. w kwestii równouprawnienia płci, stosunku do etyki seksualnej czy kwestii sekularyzacji, rozumianej jako

W przypadku islamu droga wiodąca do zrozumienia polityki prowadzi nieuchronnie przez świat muzułmańskiej teologii, praktyk religijnych, konfesyjnie legitymizowanej władzy oraz teologicznie fundowanej tożsamości. Świat islamu od momentu narodzin religii Mahometa tkwi bowiem w kleszczach utożsamienia tego, co polityczne z tym, co religijne. Zastosowanie narzędzi metodologicznych, jakie daje politologia religii, wynika przede wszystkim z zasady odpowiedniości metody do przedmiotu poznania – w przypadku świata muzułmańskiego sfera polityczna i religijna są ze sobą zrośnięte, co uprawomocnia zastosowanie perspektywy politologii religii do badania jej społeczno-politycznych przejawów.

rozdział państwa i kościoła. Por. Pippa Norris, Ronald Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków 2006, s. 196-226.

Rozdział II

Islam polityczny

Jak już podkreślono, relacje między religią a polityką w świecie muzułmańskim wypada uznać za specyficzne i niezwykle istotne, dlatego też w analizach politologicznych często pojawia się kategoria politycznego islamu, która w zależności od orientacji badawczej rozumiana jest rozmaicie i wykorzystywana do różnych celów. W niniejszym rozdziale zaprezentowano typologię paradygmatów, koncentrujących się na relacji islamu i polityki. Szczególny nacisk położono na koncepcję Bassama Tibiego, który jako wyróżniki politycznego islamu podał szariat, ideologię dżihadystyczną oraz da'wah¹³⁵. Koncepcja ta powstała w związku z rosnącą rolą społeczności muzułmańskiej w Europie. Obecność wyznawców islamu na Starym Kontynencie wymusza m.in. pytania dotyczące relacji między prawem koranicznym a prawami człowieka w rozumieniu zachodnim, politycznych implikacji tradycji mahometańskiej, oddziaływania społeczno-politycznego islamskiego ruchu misyjnego oraz rozumienia i legitymizowania ideologii dżihadystycznej. Jednocześnie istotne wydaje się przezwyciężenie obrazu cechującego się myśleniem w kategoriach stereotypu – świat wyznawców islamu w Europie pozostaje niejednorodny – obok postaw fundamentalistycznych (np. Bractwo Muzułmańskie) pojawiają się postulaty reformy islamu, która pozwoliłaby zniwelować napięcia rodzące się w warunkach wielokulturowego społeczeństwa.

By móc odpowiedzialnie omówić wyżej wymienione problemy, niezbędne wydaje się przeprowadzenie rozróżnień kategoryalnych, polegających na próbie określenia zakresu znaczeniowego oraz relacji semantycznych między terminami takimi jak: fundamentalizm, islamizm, ekstremizm, radykalizm oraz właśnie polityczny islam. Sprawa ta wydaje się szczególnie istotna, gdyż – jak wykazano poniżej – pojęcia te w zależności od przyjętych założeń metodologicznych i kontekstu badawczego definiują na różne sposoby, tak więc żadnego z nich nie da się używać do celów analitycznych bez sformułowania uprzednio pewnych zastrzeżeń. Co więcej, biorąc pod uwagę różnice światopoglądowe oraz wielkość orientacji badawczych można zaryzykować twierdzenie, że zbudowanie konsensusu, przejawiającego się w powszechnej akceptacji danego aparatu pojęciowego, pozwalającego analizować omawiane tutaj problemy, nie wydaje się w ogóle możliwe.

¹³⁵ Bassam Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe*, London, New York 2008.

1. Pojęcie „islam polityczny”

Termin „polityczny islam”¹³⁶ w literaturze naukowej doczekało się dziesiątek prób zdefiniowania nierzadko wzajemnie niekoherentnych¹³⁷. Spór toczy się nieustannie o zakres tego pojęcia, jego relacje semantyczne, etymologię, ewolucję, zespół konotacji, a nawet zasadność jego użycia¹³⁸. I tak mamy definicje szerokie, rozumiejące ten termin jako „konstrukt, który odnosi się do tego, co w danych społeczno-historycznych kontekstach uważa się na temat polityki i religii”¹³⁹, czy też jako „proces, w którym istotny jest islam w określonym miejscu i czasie”¹⁴⁰, ale także te ujmujące polityczny islam w kategoriach ideologii politycznej, a nawet ruchu politycznego. Dla jednych kategoria politycznego islamu winna opisywać dążenie do scalenia polityki z religią, dla innych opór przeciwko tym działaniom. Jedni za przejaw oddziaływania politycznego islamu uznają zatem aktywność Bractwa Muzułmańskiego (Azza Karam¹⁴¹), drudzy natomiast protesty z okresu tzw. Arabskiej Wiosny (Mohammed Ayoob)¹⁴². Pozostaje więc skonstatować, że jednoznaczna definicja politycznego islamu nie tylko nie istnieje, ale także uwikłana jest w szereg założeń metodologicznych i światopoglądowych.

Zasadniczy spór w dyskusji nad politycznym islamem zasadniczo koncentruje się wokół tego, czy możliwe jest oddzielenie od siebie sfery politycznej i religijnej. W tej kwestii możemy wyróżnić trzy zasadnicze orientacje.

1.1. Stanowisko separacyjne

Paradygmat separacyjny zakłada, że religia i polityka stanowią w świecie muzułmańskim osobne kategorie, które jako jakościowo różne nie mogą być ze sobą utożsamiane. Stanowisko to uzasadniane jest albo względami metodologicznymi, albo

¹³⁶ Pojęcie to traktuję jako swoisty idiom, cechujący się do pewnego stopnia niesumarycznością znaczenia.

¹³⁷ Użycie terminu „polityczny islam” prowokuje do zajęcia stanowiska wobec uwikłań historycznych tego terminu, zarówno w aspekcie metaanalizy dyskursu naukowego (kiedy i w jakich okolicznościach pojawił się ten termin w naukach społecznych), jak i w kontekście politycznego islamu jako fenomenu dziejowego. Ponadto wymusza określenie relacji religii i polityki w islamie, ustosunkowanie się do relacji między politycznym islamem a szeroko rozumianym kontekstem politycznym i społecznym współczesności, jak również uporaniem się z ideologicznymi oraz religijno-kulturowymi konotacjami tego pojęcia.

¹³⁸ Anna Zasuń, *Polityczny islam. Między religią polityczną a instrumentalizacją religii w polityce*, Częstochowa 2018, s. 23-65. W tej pracy obszerna bibliografia na temat pojęcia „politycznego islamu”.

¹³⁹ Ibidem, s. 34-25.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 37.

¹⁴¹ Ibidem, s. 57.

¹⁴² Ibidem, s. 39-40.

relatywistycznym ujęciem historii powszechnej. Fińska uczona Ani Linjakumpu, sytuując swoje rozważania na temat politycznego islamu w paradygmacie konstruktywizmu społecznego, stwierdza, że nie sposób jednoznacznie odróżnić zjawisk politycznych od innych dziedzin życia społecznego. O tym, co polityczne, decyduje więc przyjęta perspektywa poznawcza. Zgodnie z orientacją interpretjonistyczną islam sam w sobie nie stanowi fenomenu politycznego, lecz jako taki może być interpretowany¹⁴³. Słabością tego rozwiązania pozostaje arbitralność, zacieranie granic między tym, co potencjalne a tym, co istniejące jako fakt, jak również niedostateczne uwzględnienie specyfiki samego islamu.

Po inne argumenty sięga zwolennik teorii separacji Mohammed Ayoob, który twierdzi, że relacja między religią i polityką w świecie islamu nie różni się w istotny sposób od stosunków wykształconych w świecie chrześcijańskim, zaś polityczne wykorzystywanie religii jest praktyką rozpowszechnioną i pojawiającą się w rozmaitych momentach dziejów, niezależnie od kręgu kulturowego. Z powyższą argumentacją trudno się jednak zgodzić. Aby dowieść swojej tezy, Ayoob koncentruje się na poszczególnych momentach historycznych, lekceważąc różnice teologiczne między tymi dwoma religiami. Ponadto za punkt odniesienia przyjmuje inną religię monoteistyczną, nie zaś współczesną, sekularną demokrację.

1.2. Koncepcja islamizacji polityki

Stanowisko pośrednie w tej kwestii przyjmuje Bassam Tibi. Polityczny islam definiuje on jako ideologię dokonującą „upolitycznienia islamskich koncepcji i symboli kulturowych”¹⁴⁴. Uczony, nawiązując do koncepcji interpretatywizmu sformułowanej przez amerykańskiego antropologa społecznego Clifforda Geertza, ujmuje islam jako „system kulturowy”, na który składa się m.in. sama religia, ale także tradycja mahometańska, koncepcja porządku islamskiego (*nizam Islami*) oraz ukształtowana w opozycji do Zachodu „kultura defensywna”, każąca muzułmanom stawać w obronie własnej tożsamości¹⁴⁵. Co istotne, Tibi, definiując termin „politycznego islamu”, uznał, że istota islamu przejawia się w stosunku do Boga oraz wierności ogólnym nakazom etycznym: „Sam jako muzułmanin opieram swoją wiarę na duchowej koncepcji jedyności Boga (*tawhid*) oraz na zobowiązaniu etycznym *al-amr bi al-maruf wa al-nahi an al-munkar* (nakaz służenia dobru i przeciwstawianie się złu), nie zaś przestrzeganiu nakazów jakiejś ideologii politycznej”¹⁴⁶.

¹⁴³ Ibidem, passim.

¹⁴⁴ Bassam Tibi, *Islam between Culture and Politics*, New York 2001, s. 2.

¹⁴⁵ Ibidem. Tibi uznaje polityczny islam jako wyraz „buntu przeciwko dominacji Zachodu” (ibidem, s. XII).

¹⁴⁶ Ibidem.

Zaprezentowaną powyżej interpretację uznać można za próbę stworzenia intelektualnego zaplecza do redefinicji islamu, nie zaś za stanowisko reprezentatywne dla muzułmańskiej społeczności. Tibi nie stwierdza zatem, że islam w obecnym kształcie separuje religię i politykę, lecz tworzy intelektualne zaplecze do operacji pozwalającej oddzielić sferę świecką od religijnej, pokazuje, że taki zabieg jest teoretycznie możliwy¹⁴⁷. Jak podkreśla: „Ciągle powtarzam, że islamizm nie jest islamem, ale dodaję, że islamizm jest polityczną interpretacją tej religii; innymi słowy, jest on oparty na islamie i nie leży poza nim. Jeżeli te nuanse nie zostaną właściwie zrozumiane, to można popełnić błąd, uznając islamizm jedynie za instrumentalne nadużycie islamu. W ciągu trzech dekad badań nad islamizmem rozmawiałem z wieloma islamistami na całym świecie i wiem, że szczerze postrzegają siebie jako prawdziwych wyznawców. Ich stosunek do islamu nie jest jedynie instrumentalny”¹⁴⁸.

Podstawowe znaczenie dla oddzielenia tego, co religijne od tego, co polityczne, ma zredukowanie islamu do przestrzegania pięciu podstawowych zasad, takich jak: recytowanie szahady, wywiązywanie się z obowiązku *salat* (rytualnej modlitwy), przestrzeganie postu w czasie ramadanu (*saum*), płacenie zakatu, czyli jałmużny oraz odbycie pielgrzymki do Mekki (*hadżdż*), przy jednoczesnym odrzuceniu *din-wa-dawla*, czyli idei jedności religii i państwa, na której opiera się szariat¹⁴⁹.

1.3. Polityczny aspekt islamu

Na krańcowym biegunie w tej dyskusji znajduje się pogląd głoszący, iż w przypadku islamu należy raczej mówić o tym, że nie sposób oddzielić od siebie sfery politycznej i religijnej, gdyż w islamie nie istnieje podział na to, co świeckie i konfesyjne, na sacrum i profanum. Należy więc mówić o politycznym aspekcie islamu, nie zaś o pozwalających się oddzielić obszarach. Powyższe stanowisko podziela Shabbir Akhtar, którego poglądy Anna Zasuń referuje w następujący sposób:

W okresie medyńskim islam wkroczył w fazę publiczną, odtąd jego aspekt polityczny, świecki, prawny i imperialny znacząco dominował. Współcześnie „mekkański islam” często jest pomijany, natomiast polityczny, prawny, imperialny wymiar tej religii ukształtował myślenie o niej, utrwalił się także w muzułmańskiej tożsamości. (...) Islam jest całkowicie zdefiniowany przez Koran

¹⁴⁷ Koncepcja separacji religii i polityki znalazła swoją kontynuację w propozycji stworzenia euroislam.

¹⁴⁸ Bassam Tibi, *Islamism and Islam*, New Haven, London 2012, s. 7.

¹⁴⁹ Ibidem, s. 3.

i prawodawcę Muhammada, tych autorytetów nikt nie zastąpił, nie uzupełnił, żadna reforma ich nie poprawiła. Podstawy wiary zostały więc określone raz na zawsze. (...) Według muzułmańskiej autodefinicji, rozróżnienie między „polityką” i „islamem” jest zbyteczne¹⁵⁰.

Stąd też niektórzy znawcy zagadnienia do opisu islamu używają metafory „Janusowego oblicza”. Sięga się po nią, aby z jednej strony podkreślić totalność islamu¹⁵¹, z drugiej zaś, by wskazać na jego paradoksalną naturę. I tak islam jest w tym samym stopniu religią profetyczną czy spirytualistyczną, co polityczną i prawną¹⁵². Ten dualizm wynika przede wszystkim z okoliczności powstania najmłodszej z wielkich religii monoteistycznych. Jak wiadomo, przełomowym momentem dla kształtowania się islamu była ucieczka Mahometa z Mekki do Medyny. Hidżra stanowi nie tylko wewnętrzną cezurę w życiorysie Proroka, lecz także zapowiada radykalną zmianę w łonie rodzącej się religii.

2. Polityczny islam, fundamentalizm, islamizm, ekstremizm, radykalizm

W niniejszych rozważaniach punkt ciężkości rozważań przeniesiony zostanie z islamu na społeczność muzułmańską, a ta może przyjmować i przyjmuje rozmaite postawy wobec zagadnienia, jakim jest relacja religii i polityki. Ten stan rzeczy wymusza przyjęcie metodologicznego założenia o istnieniu politycznego islamu jako ideologii politycznej. Powyższe rozróżnienie pozwala uchwycić obecność tych muzułmanów, którzy wbrew klasycznej doktrynie islamu lub na skutek indywidualnych wysiłków interpretacyjnych czy procesów westernizacji, sekularyzacji, a nawet liberalizacji islamu opowiadają się za separacją sfery politycznej i religijnej. Może to ułatwić zidentyfikowanie tych postaw społecznych, które utrudniają integrację, a także stanowią zagrożenie dla demokracji liberalnej.

Nie można tego jednak dokonać bez odpowiednich rozróżnień pojęciowych. W pracach naukowych zjawisko istnienia ruchów religijno-politycznych kontestujących

¹⁵⁰ Anna Zasuń, op. cit., s. 91.

¹⁵¹ Ibidem, s. 90.

¹⁵² Ta swoista „dualność” uobecnia się chociażby w stosunku do innowierców czy zasad pokojowego współżycia. Mirosław Sadowski konstatuje: „janusowe oblicze charakteryzuje islam od chwili powstania do dnia dzisiejszego. Z jednej strony cechuje go dżihad – walka zbrojna podejmowana w imię poszerzenia panowania islamu, a z drugiej – hasło głoszące, że Nie ma przymusu w religii (Koran, II, 256)”. Mirosław Sadowski, *Dżihad – święta wojna w islamie*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 2013, nr 8/13, s. 44.

przemiany modernistyczne z pozycji islamskich określa się rozmaicie. Obok pojęcia „politycznego islamu” specjaliści posługują się takimi terminami jak: „islamski fundamentalizm”¹⁵³, „ekstremizm”¹⁵⁴ czy „radykalny islam”¹⁵⁵. To terminologiczne zróżnicowanie sprawia, że w wielu wypadkach te same zjawiska opisywane są rozmaicie (zdarzają się także sytuacje odwrotne). Co więcej, niekiedy te pojęcia używane są synonimicznie, innym razem badacze podejmują wysiłek zmierzający do ich wyostrzenia.

Niemniej ważna z perspektywy niniejszych badań jest kategoria fundamentalizmu oraz jej usytuowanie pośród takich pojęć jak: „islamizm”, „integryzm muzułmański” czy „radykalizm”. Termin „islamizm” zrodził się we Francji jeszcze w XVII w. Jego ugruntowanie w zachodniej świadomości odbyło się przede wszystkim dzięki Wolterowi, który rezygnując z pojęcia „mahometanizm” ukutego na wzór renesansowego pojęcia „chryścianizmu”, nazwał w ten sposób religię Mahometa. W ślad za koryfeuszem oświecenia poszli inni filozofowie i leksykografowie, nie tylko zresztą francuscy, ale także angielscy. Wśród nich znalazł się Alexis de Tocqueville czy twórcy *New English Dictionary* (1900). Badania nad użyciem tego terminu wskazują, że niekiedy pojawiał się on w znaczeniu pejoratywnym, a nie wyłącznie opisowym. Natomiast w rodzącej się nowoczesnej orientalistyce „islamizm” zaczął wypierać termin „mahometanizm”, gdyż wzbudzał on liczne zastrzeżenia wyznawców islamu. Pojęcie „islamizmu” od XVIII w. do wybuchu I wojny światowej był używany jako synonimu samego islamu. Następnie środowisko specjalistów zdecydowało się sięgnąć po neutralny termin islam. Wraz z narodzinami nowoczesnej „politycznej i ideologicznej interpretacji islamu” pojawiła się potrzeba wprowadzenia pojęć różnicujących samą religię od politycznego projektu, który bezpośrednio się do niej odwoływał¹⁵⁶.

Odrodzenie się tego terminu nastąpiło na gruncie francuskim w latach 70. XX w. Uczeni nad Sekwaną chętnie sięgali po rodzime pojęcie, nie chcąc jednocześnie pójść drogą wytyczoną przez uczonych angloamerykańskich. Aby jednak móc używać tego słowa w wymienionym wyżej sensie, musieli przezwyciężyć zwyczaj traktowania go jako synonimu islamu i islamizmu, znajdujący swoje odzwierciedlenie w rodzimej leksykografii.

¹⁵³ Por. Johannes J.G. Jansen, op. cit., passim.

¹⁵⁴ *Ekstremizm muzułmański – nowe wyzwanie do dialogu?*, red. Jarosław Róžański OMI, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2016.

¹⁵⁵ Emmanuel Sivan, *Radykalny islam*, Kraków 2005.

¹⁵⁶ Martin Kramer, *Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?*, „Middle East Quarterly” 2003, nr 2, s. [65-67].

Pojawiły się postulaty wprowadzenia terminu „integryzm”¹⁵⁷, lecz ostatecznie w latach 80. XX w. islamizm zaczął odnosić się do politycznego programu islamu, a używany był w kontekście rosnących napięć społecznych wielokulturowej Francji¹⁵⁸.

Niemniej skomplikowane wydają się dzieje terminu „fundamentalizm”, który początkowo odnosił się do społeczności protestanckiej Stanów Zjednoczonych, przeciwstawiającej się tendencjom modernistycznym, w szczególności scjentyzmowi, sceptycyzmowi oraz darwinizmowi. Chrześcijanie ci sami używali tego pojęcia, natomiast zwolennicy nowoczesnych przemian i liberalizmu bardzo szybko uczynili z niego termin o zdecydowanie negatywnych skojarzeniach¹⁵⁹.

Również w latach 20. XX w. termin ten był rzadko stosowany w odniesieniu do świata muzułmańskiego, a jeśli już tak się dzieło, to oznaczał on muzułmańskich tradycjonalistów, a nie politycznych aktywistów rodzącego się ruchu Braci Muzułmanów. Znaczenie terminu „fundamentalizm” bliskie współczesnemu zaczęło się kształtować pod wpływem rewolucji irańskiej, tracąc powoli swój pierwotny punkt odniesienia. Spotkało się to z protestami ze strony tak wybitnych znawców świata arabskiego, jak Bernard Lewis¹⁶⁰. Uczony ten mimo wyrażonej rezerwy sięgał po ten termin, opisując działania ruchów muzułmańskich przeciwstawiających się sekularyzacji, morderców prezydenta Egiptu Al-Sadata czy

¹⁵⁷ Orientalista Krzysztof Traba termin ten scharakteryzował następująco: „Pojęciem o podobnym znaczeniu do fundamentalizmu jest integryzm (fr. *intégrisme*, ang. *integralism*), odnoszący się do wszechobejmującego charakteru danej ideologii lub religii. Termin, podobnie jak fundamentalizm, wywodzi się z szeroko rozumianej tradycji chrześcijańskiej, ze sporów na łonie francuskiego katolicyzmu. Rozpowszechniony jest głównie w literaturze i nauce frankofońskiej. Jednym z orędowników tego terminu w odniesieniu do islamu był m in. M. Rodinson, marksistowski orientalista, historyk i socjolog. G. Krämer, niemiecka badaczka islamu i kierowniczka Instytutu Islamistyki na Wolnym Uniwersytecie Berlińskim, uznaje integryzm za synonimiczne pojęcie do jeszcze bardziej rozpowszechnionego we Francji terminu „islamizm”. Jako możliwe tłumaczenie „integryzmu” na język arabski J. Danecki proponuje termin *tamāmiyya*, wskazując na uniwersalistyczny, totalny aspekt ideologii integrystycznej”. Krzysztof Traba, op. cit., s. 24. Do powyższej charakterystyki watro dodać uwagę sformułowaną przez Jeana-Louisa Schlegela, socjologa religii, który konstatował w pierwszych latach XXI w.: „Od chwili obecnej, przynajmniej we Francji, w mediach i w opinii publicznej słowo „integrysta” górowało nad „fundamentalistą” – czy też że raczej je w sobie zawiera. „Integryzm” (*intégrisme*) i „integralność” (*intégral*), czyli pojęcia z języka potocznego, które wiąże się z tym, co rozumie się przez integryzm: nadmierną prawomyślność lub brak kompromisu wobec współczesnego świata, a także niemal chorobowe pragnienie ocalenia integralności tradycji (tak jak integryści sami ją rozumieją)”. Jean-Louis Schlegel, *Prawo boskie a wolność człowieka. O integryzmie i fundamentalistach*, Warszawa 2005, s. 16. Badacz zalicza integryzm i fundamentalizm do ruchów kontestujących nowoczesność razem z: 1) wizją człowieka autonomicznego, uwalniającego się od Boga, Transcendencji, Tradycji czy Natury, 2) niespełnionymi obietnicami demokracji, przybierającej niekiedy formy irracjonalne i przynoszącej ze sobą chwiejne rządy koalicji wielu efemerycznych partii, 3) sekularyzmem przejawiającym się w wezwaniu do „życia tak jakby nie było Boga”, 4) nieograniczoną ekspansją indywidualizm przeprowadzaną pod hasłem troski o prawa człowieka, 5) odczłowieczonym technokratyzmem wspartym kultem nauki i techniki, 6) odwróceniem się od Historii w kierunku niesprecyzowanego postępu, 7) dominacją krytycznego rozumu, którego dominacja sprawiła, że „nie ma już żadnych tabu ani absolutu” (Ibidem, s. 47-65).

¹⁵⁸ Martin Kramer, op. cit., s. [71-72].

¹⁵⁹ Ibidem, s. [67].

¹⁶⁰ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago, London 1988, s. 117.

zwolenników Chomeiniego¹⁶¹, kojarząc go z „islamskimi grupami radykałów i bojowników”¹⁶². W środowisku znawców spraw islamskich pojawiły się postulaty zastąpienia pojęcia „fundamentalizmu” terminem „muzułmańskiego aktywizmu” czy „islamskiego odrodzenia”. Jednocześnie w świecie intelektualistów arabskich nie zabrakło uczonych (np. egipski filozof Hasan Hanafi), którzy twierdzili, że pojęcie „fundamentalizmu” znakomicie oddaje istotę ruchów politycznych, nawołujących do powrotu do źródeł islamu¹⁶³.

Warto zachować w pamięci przestrożę Edwarda Saïda, który wskazywał, że fundamentalizm religijny nie jest wyłącznie domeną islamu, lecz także innych religii, np. judaizmu czy hinduizmu. Z powyższym argumentem zgodził się Bassam Tibi, który poszerzył tę listę o serbskich etnofundamentalistów, wykazując jednocześnie, że fundamentalizmy te wzajemnie się zwalczają, żywiąc się niejako kategorią wroga¹⁶⁴. Wyraźnie już nie od samego pojęcia, lecz od wielowątkowej dyskusji nad nim zdystansował się holenderski uczony Johannes Jasen, przestrzegając przed tym, aby akademickie spory nad językiem nauki nie przesłoniły rzeczywistości¹⁶⁵. Wraz z nadejściem rewolucji cyfrowej i globalizacji nauki fundamentalizm i islamizm zaczęły funkcjonować jako synonimy¹⁶⁶, którym zamachy z 11 września 2001 r. nadały niejako drugie życie – o islamizmie, fundamentalizmie islamskim czy dżihadyzmie usłyszeli odbiorcy mass mediów.

Brytyjski filozof i socjolog Ernest Gellner zdefiniował fundamentalizm jako jeden z nurtów ideologicznych współczesnego świata, przeciwstawiając go relatywizmowi i racjonalizmowi. Kryterium różnicującym owe postawy miał być stosunek do prawdy – fundamentalista czuje się jej jedynym dzierżawcą, podczas gdy relatywista uznaje, że skoro nie istnieje jedna prawda, to wszystkie prawdy są tak samo równoprawne. Z kolei racjonalista dąży do prawdy, stosując metodologiczne procedury, lecz jednocześnie wątpi, że nastąpi moment absolutnego poznania¹⁶⁷.

Horyzont współczesności próbował przekroczyć w swoich badaniach Emmanuel Sivan, profesor historii islamskiej Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Uczony ten postanowił przyjąć perspektywę diachroniczną: pytania o źródła islamskiego fundamentalizmu postawił w pracy pt. *Radykalny islam*, próbując – jak podkreślał –

¹⁶¹ Ibidem, passim.

¹⁶² Ibidem, s. 117.

¹⁶³ Ibidem, s. 69.

¹⁶⁴ Bassam Tibi, *Fundamentalizm...*, op. cit., s. 99-142.

¹⁶⁵ Martin Kramer, op. cit., s. 70.

¹⁶⁶ Ibidem, s. 75.

¹⁶⁷ Ernest Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 5-6.

przeanalizować problem „przekształcenia średniowiecznej teologii we współczesną politykę muzułmańską”¹⁶⁸ oraz przedstawić „zmiany, jakie zaszły w niektórych odwiecznych islamskich poglądach w zetknięciu ze współczesnością”¹⁶⁹. Sivan traktuje islamski fundamentalizm jako zjawisko współczesne, zaś radykalny islam pozwala mu ująć to zjawisko w kategoriach długiego trwania, balansując na granicy znaczenia rzeczywistego i etymologicznego: *radix* po łacnie oznacza korzeń, rdzeń, zaś w europejskich językach wiąże się z kategorią zasadniczych zmian porządku politycznego i społecznego¹⁷⁰. Biorąc pod uwagę znaczenie słownikowe radykalizmu, będzie on cechą islamskiego fundamentalizmu, akcentującego odrzucenie tego, co zastałe, na rzecz tego, co postulowane, odrodzone, sięgające do korzeni lub istoty.

Z uwagi na to, że fundamentalizm wcale nie musi ograniczać się jedynie do islamskiego wydania, istotne wydaje się wskazanie cech łączących różne fundamentalizmy religijne. Enzo Pace i Piero Stefani dla fundamentalizmu religijnego jako takiego wyróżnili:

- a) postulat powrotu do politycznej roli religii;
- b) utożsamienie wspólnoty politycznej ze wspólnotą wiary;
- c) wskazanie na religię jako na dominujący czynnik integrujący społeczeństwo;
- d) uznanie religii za aksjologiczne źródło zasad politycznych, ekonomicznych, prawnych, pedagogicznych i epistemologicznych;
- e) wyrażanie przekonania, iż współczesne społeczeństwa straciły podstawy, na których mogłyby się oprzeć, zatem winno się je przywrócić w oparciu o świętą księgę (ewentualnie księgi), której treść pojmowana jest jako kompletna i niepodlegająca (do)wolnej interpretacji, ahistoryczna, zawierająca dający się wcielić w życie model życia społecznego i politycznego¹⁷¹.

Do powyższego katalogu można by dopisać nie wskazaną przez włoskich badaczy *explicite* zasadę prymatu polityki nad duchowością, przejawiającą się w trywializacji i instrumentalizacji religii, w której deklarowana gorliwość przekształca się w upór, a ten „szybko przeradza się w tyranie”¹⁷². Jednocześnie mówienie o wielości fundamentalizmów nie powinno nam przesłonić istotnych różnic: „pojęcie fundamentalizmu często jest odnoszone także do nurtów innych niż islam. W Stanach Zjednoczonych określa się tym

¹⁶⁸ Emmanuel Sivan, op. cit., s. 12.

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ Por. Andrzej Gniazdowski, *Radykalizmy polityczne. Konteksty kulturowe polskie i europejskie*, [w:] *Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce*, red. Joanna Kurczewska, Marta Karkowska, Warszawa 2016, s. 51-52.

¹⁷¹ Enzo Pace, Piero Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków 2002, s. 21-30.

¹⁷² Ibidem, s. 170.

mianem fundamentalistów protestanckich, przeciwników aborcji, a w Izraelu – ortodoksyjne odłamy judaizmu, nawołujące do ściślejszego powiązania prawa pozytywnego z nakazami Talmudu. W odniesieniu do katolicyzmu pojęcie to jest stosowane wobec działalności Opus Dei. Jak się wydaje, określenie tym mianem doktryn generowanych przez religie chrześcijańskie czy judaizm jest nieuzasadnione ze względu na zasadnicze różnice między judaizmem i religiami chrześcijańskimi z jednej strony, a islamem z drugiej”¹⁷³. Zdecydowane stanowisko Włodzimierza Biernackiego należy rozumieć nie jako dyrektywę metodologiczną, lecz jako wyraz troski o precyzję. Słowem fundamentalizm przybiera różne oblicza. Przy czym oblicza te są do siebie pod pewnymi względami podobne, ale na poziomie doktrynalnym i skutków oddziaływania różnią się od siebie.

Fundamentalizm zwykle używany jest w znaczeniu szerszym, koncentrując się przeważnie na kwestiach ideologicznych i światopoglądowych. Najczęściej, choć nie jest to reguła, wspomniane ruchy różnicuje się ze względu na stosunek do przemocy, oddzielając od siebie ruchy prowadzące działalność z użyciem metod pokojowych oraz te skutkujące zagrożeniem terrorystycznym.

Przykładowo Xavier Raufer i jego współpracownicy, opracowując *Atlas radykalnego islamu*, uczynili z niego „przewodnik po świecie **wojującego fundamentalizmu muzułmańskiego**”¹⁷⁴ [podkreślenie – P.Ś], który traktują jako „odchylenie polityczne”. Przyczyn politycznych owego „odchylenia” francuscy badacze doszukują się w następujących zjawiskach:

- a) po pierwsze w aktywizmie politycznym jednego ze skrzydeł Bractwa Muzułmańskiego, które to uznało przemoc za środek do osiągnięcia własnych polityczno-religijnych celów;
- b) po drugie w działalności Arabii Saudyjskiej, dążącej do globalnej hegemonii nad wspólnotą muzułmanów;
- c) po trzecie we wspieraniu ruchów dżihadystycznych przez USA w walce ze Związkiem Radzieckim w latach 80. XX w.¹⁷⁵

Radykalny islam przejawiający się w działaniach terrorystycznych (zamachy, spiski, prozelityzm i rekrutacja „bojowników”) ma charakter globalny, a jego ofiarami padają także inni muzułmanie. Przyjęta perspektywa pozwala uznać, że radykalizm islamski znajduje

¹⁷³ Włodzimierz Biernacki, *Fundamentalizm* (hasło), [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, red. Michał Jaskólski, t. 2: Warszawa 1999, s. 230.

¹⁷⁴ Xavier Raufer, *Wstęp*, {w:] *Atlas radykalnego islamu*, oprac. idem, Warszawa 2011, s. 7.

¹⁷⁵ Alain Chouet, *Wprowadzenie*, [w:] ibidem, s. 10-12.

poparcie wśród niewielkiego procenta społeczności muzułmańskiej i w przypadku Europy ma przede wszystkim związek z działalnością salafickich dżihadystów, tworzących grupy o rozmytej strukturze.

W warstwie religijno-ideologicznej radykalny islam (salafizm) opiera się na zabsolutyzowanej idei monoteizmu (*tauhid*), bezwzględnym nakazie podporządkowania się woli Boga (*tazkijja*) oraz możliwie najbardziej ścisłym naśladowaniu Mahometa, zgodnie ze wzorem zawartym w Koranie i sunnie (*ittiba*). Salafici uważają, że „*dawa salafi* (misja salaficka) jest czysta i doskonała. Jedynie ona może zjednoczyć całą *ummę* (społeczność wierzących) dzięki oparciu się na dosłownej interpretacji Koranu i sunny (tradycji) w formie przekazanej przez pierwszych uczniów i towarzyszy Proroka (*sahaba*), pobożnych przodków (salaf as-salihin), których słuszną drogę należy kontynuować”¹⁷⁶. Radykalny islam można więc zdefiniować jako fundamentalizm islamski, odwołujący się do idei dżihadu zbrojnego, który do osiągnięcia celów politycznych sięga po przemoc motywowaną religijnie.

Pojęcia „ekstremizmu” czy „radykalizmu” zakorzeniły się przede wszystkim w badaniach z zakresu bezpieczeństwa, które ze swojej natury próbują zidentyfikować zagrożenie i określić jego rozmiary. W tym przypadku ekstremizm i radykalizm wskazują na zachowania rażąco odbiegające od społecznej normy, a także na ich swoistą krańcowość wobec jakiegoś głównego nurtu lub centrum. Przekształcając kryteria radykalizmu stosowane przez politologów do opisu partii politycznych, można wskazać następujące jego kryteria: 1) „największa odległość od centrum”¹⁷⁷, 2) negacja liberalnej demokracji¹⁷⁸, 3) przyzwolenie na stosowanie przemocy. Zazwyczaj terminu „ekstremizm” używa się w celu przeanalizowania takich współczesnych zjawisk jak DAESH¹⁷⁹.

Inaczej rzecz ma się z pojęciem „fundamentalizmu islamskiego”, które narodziło się w środowisku amerykańskich protestantów pod koniec XIX w. i oznaczało pierwotnie sprzeciw wobec tendencjom modernizacyjnym, łączony z postulatem walki o obronę fundamentów chrześcijańskiej wiary¹⁸⁰. Z czasem po termin ten zaczęto sięgać, by opisywać niechrześcijańskie ruchy religijne¹⁸¹. W nauce toczy się dyskusja na temat zasadności jego

¹⁷⁶ Anne-Line Didier, *Radykalny sunnizm*, [w:] ibidem, s. 25-26.

¹⁷⁷ Adam Hołub, *Ekstremizm i radykalizm jako środowiska rozwoju terroryzmu*, „Studia Politicae Universitatis Silesiensis” 2016, t. 17, s. 25.

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ Zob. Olga Wasiuta, Sergiusz Wasiuta, Przemysław Mazur, *Państwo Islamskie ISIS. Nowa twarz terroryzmu*, Warszawa 2018.

¹⁸⁰ Rafał Włodarczyk, *Wymiary fundamentalizmu religijnego w perspektywie teoretycznej*, [w:] *Miedzy ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, red. Monika Humeniuk, Iwona Paszenda, Wrocław 2017, s. 13-14.

¹⁸¹ Por. Karen Armstrong, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2005.

użycia w odniesieniu do islamu, zwłaszcza że część muzułmanów uważa, iż termin ten stanowi próbę narzucenia przez Zachód obcej im siatki pojęciowej. Integryści¹⁸² wolą używać określeń „al-usulijja al-islamijja (sięganie do korzeni islamu) lub islamijjun (ruch islamski)”¹⁸³. Niektórzy badacze stoją na stanowisku, że fundamentalizm powinien odnosić się wyłącznie do badania religijnych ruchów chrześcijańskich i ze względu na jego negatywne konotacje należy wykreślić go ze słownika, jakim winien posługiwać się politolog¹⁸⁴, gdyż – jak argumentują – w przypadku ruchów muzułmańskich należy raczej mówić o natywizmie, zrodzonym jako reakcja na postkolonializm.

Powyższą propozycję trudno jednak uznać za rozstrzygającą, gdyż traktuje ona fundamentalizm w swej esencji jako ruch z gruntu antymodernistyczny, zatem stosunkowo nowy. Jeśli zaś uznać, że podstawowym znaczeniem tego terminu jest postulat powrotu do korzeni (fundamentów religii), to wówczas idea ta w świecie islamu ma o wiele głębsze tradycje i nie sposób sprowadzić ją wyłącznie do szeroko rozumianej współczesności. Jak zauważa Magdalena Lewicka, postawy fundamentalistyczne w świecie islamu pod wpływem globalizacji czy kolonialnej presji Zachodu zostały zaktualizowane, nie zaś „wynalezione”:

Analizy fundamentalizmu, koncentrując się na obecnych przejawach tego zjawiska, pomijają często fakt, iż niemalże od momentu powstania islamu istniały różne ruchy i grupy społeczne reprezentujące postawy fundamentalistyczne. Za prekursorów tego nurtu uznać można ruch charydżytów (VII wiek), cechy fundamentalizmu miała szkoła prawna Ibn Hanbala (XIII wiek), idee Ibn Taymiyyi (XIII/XIV wiek), ruch wahabitów (XVII wiek), wreszcie – koncepcje reformatorskie Muhammada Rašida Ridy (XIX wiek)¹⁸⁵.

¹⁸² Pojęcie „integryzmu” do opisu badań nad islamem upowszechnił Maxime Rodinson w 1979 r. Relację między integryzmem a fundamentalizmem omawia Janusz Danecki w następujących słowach: „Jak wynika z jego [Rodinsona – P.Ś.] artykułu, rozumie przez integryzm powrót do źródeł, jednym słowem fundamentalizm: „W najlepszym razie integryzm domagałby się, by zgodnie z Koranem obcinać rękę złodziejom i zmniejszać o połowę spadek kobiety”. W gruncie rzeczy mamy do czynienia z synonimami, ale nie zupełnie, ponieważ oba terminy weszły w obieg (...) i pojawiły się pewne różnice między nimi. (...) Otóż fundamentalizm mieści się w płaszczyźnie diachronii, oznacza proces historyczny, odwoływania się do przeszłości. Natomiast integryzm jest pojęciem synchronicznym, oznaczającym wszechobejmujący charakter islamu: islam integruje w jedną całość wszystkie aspekty życia muzułmanów”. Janusz Danecki, *Polityczne funkcje islamu*, Warszawa 1991, s. 108.

¹⁸³ Anna Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2000, s. 10.

¹⁸⁴ Dominika Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002, s. 13.

¹⁸⁵ Magdalena Lewicka, *Fundamentalizm muzułmański – odkrycie naszych czasów czy stały element myśli politycznej islamu?*, [w:] *Islam a świat*, red. Roman Bäcker, Shakir Kitba, Toruń 2005, s. 54.

Cytowana wyżej badaczka jednoznacznie konkluduje, że fundamentalizm nie jest „odkryciem naszych czasów, lecz stałym elementem myśli politycznej islamu¹⁸⁶”. Być może również z tego powodu tezy głoszonej przez wybitego znawcę świata islamu Gilles’a Kepela o upadku fundamentalizmu¹⁸⁷, który miał nastąpić w „ciągu ostatniej ćwierci XX wieku”¹⁸⁸, z perspektywy dzisiejszej (choćby ze względu na zagrożenie ze strony bojówkarzy ISIS) nie da się utrzymać. Z uwagi na to trafniejsze wydaje się rozważanie tego problemu w kategoriach długiego trwania niż mniej lub bardziej efemerycznego „projektu politycznego”. Tym bardziej że przyczyny powstania, ekspansji oraz ciągłej obecności islamskiego fundamentalizmu leżą zarówno po stronie przemian społecznych i politycznych o zasięgu światowym, jak i tkwią w samym świecie islamu.

Sama natura fundamentalizmu islamskiego wymyka się binarnym kategoryzacjom. Wykształcony na Zachodzie język nauki z reguły narzuca wyraźne oddzielenie tego, co polityczne od tego, co religijne. Tymczasem fundamentalizm islamski jest zarówno swoistym aspektem religii, jak i ideologią polityczną¹⁸⁹. Holenderski islamoznawca Johannes J.G. Jansen kwestię tę omawia w następujący sposób:

Fundamentalizm islamski jest w całości polityką i w całości religią. To wprowadza zamieszanie. Nieposzanowanie bowiem odrębności religii i polityki godzi w podstawowe zasady nowoczesnego świata. Fundamentalizm, jak wierzy wielu współczesnych, musi być albo polityczny, albo religijny, jeśli natomiast jest jednocześnie i tym, i tym – nie może istnieć. Jeśli jest polityczny – można z nim walczyć. Jeśli religijny – konstytucja lub sumienie mówią, że należy go tolerować. Ale jako twór i religijny, i polityczny, fundamentalizm islamski z całą mocą pokazuje słabość owego współcześnie hołubionego przekonania, jeśli nawet nie słabości całego nowoczesnego świata¹⁹⁰.

Ten stan rzeczy ma swoje doniosłe konsekwencje, gdyż muzułmańscy fundamentaliści wykorzystują w sposób instrumentalny konstytucyjną oraz międzynarodową

¹⁸⁶ Ibidem, s. 79.

¹⁸⁷ Niezależnie od francuskiego uczonego podobne stanowisko, które nie wytrzymało próby czasu i okazało się niefortunne, sformułował Janusz Danecki. Uczony napisał, że „fundamentalisci mają (...) wpływy na wielu uczelniach i w wielu organizacjach, ale ich znaczenie wydaje się z wolna pomniejszać w ostatnich latach”. Janusz Danecki, *Polityczne funkcje islamu*, op. cit. s. 127.

¹⁸⁸ Gilles Kepel, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Warszawa 2003, s. 26.

¹⁸⁹ Johannes J.G. Jansen, op. cit., s. 19.

¹⁹⁰ Ibidem.

ochronę wolności sumienia i wyznania. W ten sposób wyłania się trudno rozwiązywalny paradoks – antydemokratyczny, antywolnościowy, antysekularny ruch islamistyczny korzysta ze szczególnych praw zarezerwowanych dla religii.

Jak zostało już wspomniane, cechą wspólną rozmaitych fundamentalizmów religijnych jest wyraźny sprzeciw wobec „sekularnego państwa narodowego”. Jednocześnie jego islamska odmiana ma swoją specyfikę polegającą na¹⁹¹:

- 1) odrzuceniu demokracji jako instytucji politycznej obcej światu islamskiemu i stanowiącej narzędzie opresji w rękach Zachodu;
- 2) dążeniu do wprowadzenia szariatu jako prawa uniwersalnego i globalnego, regulującego stosunki międzyludzkie, w miejsce prawa stanowionego;
- 3) uznaniu, że współczesne społeczeństwa muzułmańskie popadły w dżahilijję, czyli stan niewiedzy, upadku moralnego oraz niewiary, a jedynym sposobem na uniknięcie ostatecznego upadku islamu jest powrót na właściwą drogę „prawdziwej wiary”;
- 4) zanegowaniu zachodniego scjentyistycznego modelu epistemologicznego, wyrażającego się w racjonalizmie i nakazującego powstrzymanie się od „metafizycznych spekulacji”;
- 5) podważeniu wartości wyrosłych na gruncie renesansu, reformacji i oświecenia, takich jak indywidualizm czy prawo do krytycznej oceny religii oraz jej negacji;
- 6) uczynieniu z Boga, a nie z narodu suwerena i prawodawcy;
- 7) traktowaniu ustroju demokratycznego w sposób instrumentalny – jako sposobu na przejęcie władzy, a następnie wprowadzeniu w jego miejsce *hall islami*, czyli „rozwiązania islamskiego”;
- 8) hołdowaniu ideom niepodzielności *ummy* oraz „jedności świata, który (...) dzieli się na *dar al-islam* (sferę islamu, czyli sferę pokoju wedle Koranu) i na *dar al-harb* (sferę wojny obejmującą resztę świata). Odrodzona dziś i prowadzona na całym świecie działalność misyjna (*dawa*) wraz z szerzeniem się islamu pretenduje do miana misji pokojowej sprawowanej dla całego świata, a więc i dla Europy. Po zlikwidowaniu wspomnianego podziału świata cała ludzkość zjednoczy się pod sztandarami islamu, tj. przekształci się w *dar al-*

¹⁹¹ Poniższa lista została wyabstrahowana na podstawie następujących prac: Bassam Tibi, *Fundamentalizm...*, op. cit., s. 13-79; Johannes J.G. Jansen, op. cit., s. 19-46; Ernest Gellner, op. cit., s. 11-35; Gilles Kepel, *Koran i miecz*, [w:] idem, *Zemsta Boga. Rekonkwista religijna świata*, Warszawa 2010, s. 46-91.

islam (sferę islamu – sferę pokoju). Jest to klasyczna utopia pokojowa islamu, włączona do programu fundamentalistów w unowocześnionej formie. Powołują się oni na werset koraniczny: „A Bóg wzywa do siedziby pokoju”, gdzie „siedziba” oznacza świat islamu, który ma objąć swym zasięgiem cały glob”¹⁹²;

- 9) obsadzeniu świata Zachodu w roli wroga, dążącego do przejęcia kontroli nad światem islamu i muzułmanami, przy jednoczesnej wiktymizacji muzułmanów – ofiar islamofobii;
- 19) nakazie mentalnej i społecznej izolacji od „niewiernych” oraz „heretyków”, czyli tych, którzy albo nie praktykują „prawdziwego islamu”, albo po prostu nie są muzułmanami.

Wszystkie wymienione wyżej cechy fundamentalizmu charakteryzują także polityczny islam. Mimo zbliżonego znaczenia obu tych terminów istnieje między nimi pewna różnica. Są one bowiem elementem nieco innego porządku, ujawniającego się w parach pewnych opozycji. Pojęcie „fundamentalizmu islamskiego” (mimo swojej chrześcijańskiej proveniencji) doskonale nadaje się albo do porównawczego badania religii głoszących hasło *ad fontes*, albo do uchwycenia istoty ruchów społeczno-polityczno-religijnych w świecie muzułmańskim, które przeciwstawiając się tendencjom modernizacyjnym, głoszą konieczność powrotu do „prawdziwych” korzeni islamu¹⁹³. Poza tym pojęcia „fundamentalizmu religijnego” czy „ekstremizmu (radykałizmu) islamskiego” mają przede wszystkim globalne konotacje. „Polityczny islam” dowartościowuje kontekst charakterystyczny dla obecności islamu w świecie Zachodu, w którym to działają wprawdzie ruchy fundamentalistyczne o zasięgu globalnym, osią sporu nie jest konflikt między modernistami muzułmańskimi a fundamentalistami, lecz antydemokratycznym i antysekularnym islamem politycznym a między liberalną demokracją z jednej strony oraz islamskimi oświeceniowymi reformatorami, działającym w Europie z drugiej. I tak fundamentalizm islamski stanowi przede wszystkim konkurencję wobec postaw modernizacyjnych w społeczeństwach i społecznościach muzułmańskich, natomiast polityczny islam jawi się jako alternatywa wobec liberalnej demokracji w świecie Zachodu.

¹⁹² Bassam Tibi, *Fundamentalizm...*, op. cit., s. 74.

¹⁹³ Por. Janusz Danecki, *Polityczne funkcje islamu*, op. cit., s. 84-127.

3. Koncepcja politycznego islamu Bassama Tibiego

Za uczynieniem z terminu „polityczny islam”, po który w swoich badaniach sięga Bassam Tibi, jednej z najważniejszych pojęciowych kategorii niniejszej pracy przemawiają argumenty podmiotowe i przedmiotowe. Autorem koncepcji islamu politycznego jest pochodzący z Syrii i wykładający na zachodnich uniwersytetach uczony, który nie tylko doskonale orientuje się w meandrach szeroko rozumianej kultury islamu, lecz także w zawiłościach okcydentalnej myśli politycznej. Ponadto, wychodząc z pozycji komparatystycznych, nie podejmuje kolejnej próby opisu świata muzułmańskiego, lecz koncentruje się na społeczno-politycznej aktywności muzułmanów na Zachodzie, dostrzegając napięcie pomiędzy modelem liberalnej, zsekularyzowanej demokracji a politycznymi implikacjami islamu. Jego rozpoznania odnoszą się nie tyle do regionów Azji czy Afryki, w których islam odgrywa decydującą rolę, lecz do współczesnej Europy, gdzie tzw. zagadnienie islamskie stanowi jedno z najważniejszych politycznych i społecznych wyzwań. Koncepcja politycznego islamu Tibiego może więc z powodzeniem zostać zastosowana do analizy zagadnień mieszczących się w polu badawczym niniejszej pracy z co najmniej trzech powodów. Po pierwsze analiza ta dotyczy przenikania się religii i polityki. Po drugie odnosi się do aktywności organizacji muzułmańskiej działającej w przestrzeni kraju europejskiego. Po trzecie w końcu koncentruje się nie na rodzimych muzułmanach, żyjących w Polsce od wieków, lecz tych, którzy przybyli do Rzeczypospolitej w ciągu ostatnich kilku dziesięcioleci. Słowem za jej wyborem przemawiają względy formalne (związek islamu i polityki), a także czasowe (przyjęcie perspektywy synchronicznej) i przestrzenne (działalność organizacji religijnej w warunkach europejskiego państwa demokratycznego). Jak zostało już wspomniane, podstawowe znaczenie dla koncepcji politycznego islamu Tibiego ma rozróżnienie na islam definiowany w kategoriach etycznych i *stricte* religijnych oraz na islamizm rozumiany jako „totalitarna ideologia polityczna reprezentowana przez ruch oparty na ponadnarodowej religii”¹⁹⁴.

Islamizm wyrasta z utopijnej wizji powrotu do stanu *hakimiyyat Allah*, czyli rządów Boga. Posługuje się przy tym „tradycją wynalezioną” mitycznego i nigdy nie istniejącego państwa islamskiego, jednoczącego *ummę*, rozumianą nie jako wspólnotę wiernych, przestrzegających pięciu rytualnych obowiązków, lecz jako byt religijno-polityczny, w którym wszyscy muzułmanie podlegają jednolitej władzy politycznej; władzy wcielającej

¹⁹⁴ Bassam Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe*, London, New York 2008, s. XII.

w życie podstawową ideę szariatu, czyli przekonanie o jedności państwa i religii. Islamizm ma przy tym ambicje globalne i rości sobie prawo do tego, żeby siebie i własnych zwolenników traktować jako wyrazicieli jedynej i prawomocnej wersji islamu, zaś orędowników idei sekularnych czy liberalnych uznawać za heretyków. Islamizm jednocześnie kategorycznie odrzuca ideę suwerenności ludowej na rzecz imperatywu podporządkowania się tym, którzy wcielają w życie wolę Allaha. Na głębszym poziomie opiera się on na idei pośrednictwa przywódcy politycznego między światem ludzkim a Bogiem, a także na przekonaniu, że czas historyczny stanowi jedynie refleks kosmologicznego uniwersum¹⁹⁵. Islamizm nieuchronnie pozostaje źródłem konfliktów, które wyrastają z niemożności zrealizowania utopii.

Bassam Tibi, określając relację między islamem a islamem politycznym, odrzuca dwa skrajne stanowiska. Z jednej strony podważa tezę Edwarda Saida, który grupy zwolenników islamizmu określił mianem „szalonych gangów”, sugerując tym samym, że islamizm to swoista aberracja w stosunku do „prawdziwego” islamu. Z drugiej zaś sprzeciwia się utożsamieniu islamu politycznego wyłącznie ze zjawiskiem terroryzmu czy szerzej – z tymi, którzy w imię religijno-ideologicznych celów sięgają po przemoc. Wobec powyższego termin „politycznego islamu” można więc stosować, opisując zarówno instytucjonalny islamizm o charakterze pokojowym (np. turecka AKP), jak i ten zaangażowany w przemoc¹⁹⁶. Tak rozumiany islamizm staje się „rzeczywistym” antonimem demokracji laickiej, za którym kryje się również totalny, konstruowany w opozycji do demokracji liberalnej projekt zmiany stosunków społecznych i politycznych. Stąd też Bassam Tibi stoi na stanowisku, że z uwagi na rosnącą populację muzułmańską w Europie jesteśmy współcześnie świadkami procesów, które doprowadzą albo do powstania zeuropeizowanej wersji islamu, akceptującego demokratyczne wartości i społeczny pluralizm, albo do islamizacji Europy (*Europeanizing Islam vs Islamization of Europe*). Islamizacja ta ma wyrażać się nie w podporządkowaniu społeczeństwa europejskiego politycznie rozumianemu islamowi, lecz w tworzeniu społeczeństwa równoległego, budowanego właśnie w duchu islamistycznym. Parafrazując stanowisko Tibiego, można stwierdzić, że spora grupa muzułmańskich mieszkańców Unii Europejskiej albo będzie identyfikować się z ideą demokracji, albo też skieruje się w stronę „totalitarnej ideologii politycznej”, wyrosłej na gruncie zglobalizowanej wersji interpretowanego w kategoriach politycznych islamu. Podsumowując, polityczny islam (islamizm) można zdefiniować jako totalitarną ideologię

¹⁹⁵ Ibidem, s. 1-30.

¹⁹⁶ Ibidem.

polityczną, wyrastającą ze zglobalizowanej religii, stanowiącą jednocześnie dla wyznawców Allaha alternatywę wobec demokracji. Przyjmując kryterium stosunku do przemocy, uznać należy, że polityczny islam może występować zarówno w wariancie pokojowym, jak i dżihadystycznym. Bassam Tibi pisze na ten temat wprost: „ci, którzy podpisują się pod islamizmem, niezależnie od tego, czy dopuszczają się przemocy, czy jedynie wywołują napięcia między sekularyzmem a swoją religią polityczną, nie mogą być partnerami w poszukiwaniu rozwiązań na rzecz demokratycznego pokoju w XXI wieku”¹⁹⁷. Jednocześnie znawca islamu przestrzega przed strategiami bagatelizowania ruchu islamistycznego, polegającymi albo na niedowartościowaniu ich wpływu na społeczność muzułmańską (przekonanie o ich marginalnym charakterze), albo na uznawaniu ich za „nie-muzułmanów”¹⁹⁸.

Bassam Tibi w swojej teorii kładzie nacisk na wyabstrahowanie możliwie wyraźnych kryteriów, które pozwalają odróżnić polityczny islam od innych ideologii muzułmańskich. W zakres pola znaczeniowego tego terminu wchodzi bardziej ostre, a co ważniejsze – charakterystyczne dla cywilizacji, kultury i religii islamu pojęcia, takie jak: szariat, da’wah i (wariantywnie) dżihad¹⁹⁹. Zatem składnikami tej „totalitarnej ideologii politycznej” pozostają trzy idee: po pierwsze podporządkowanie się regulacjom prawa szariatu, po drugie zaangażowanie w działalność misjonarską, a mówiąc ściślej – koranizacyjną, po trzecie sięganie po przemoc lub akceptacja dla niej wtedy, gdy skierowana jest przeciwko niewiernym oraz służy interesom islamu. Polityczny islam, nazywany przez Tibiego także islamizmem, przejawia się na czterech poziomach: politycznym (islam jako system reprezentujący „boski porządek”); prawnym (podporządkowanie się nakazom szariatu); kulturowym (idea islamskiego internacjonalizmu, jednocząca wszystkich wiernych) oraz militarnym (dżihadizm)²⁰⁰.

Jedną z cech politycznego islamu – jak nie bez racji zauważa Malise Ruthven – pozostaje prymat tego, co społeczne nad tym, co fideistyczne: „Uwaga kręgów usiłujących uchronić islam przed rzekomo zgubnym wpływem współczesnego sekularyzmu i „Zachodu” skupia się w większym stopniu na działaniu niż na wierze. Program ten nieważne w jak nowatorski sposób realizowany (by wspomnieć tylko o zastosowaniu metod terrorystycznych) – co do zasady pozostaje w zgodzie z zakorzenionymi w historii wzorcami.

¹⁹⁷ Bassam Tibi, *Islamism and...*, op. cit., s. viii.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 5.

¹⁹⁹ Bassam Tibi, *Political Islam...*, op. cit., London, New York 2008, s. XIV.

²⁰⁰ Bassam Tibi, *Islamism and...*, op. cit. s. 42.

Na przestrzeni dziejów prawość w islamie określano bardziej w odniesieniu do praktyki niż doktryny. Muzułmanie o odmiennych od większości poglądach na temat przywództwa czy teologii zazwyczaj spotykali się z tolerancyjnym podejściem współwyznawców, o ile ich zachowanie odpowiadało ogólnie przyjętym standardom społecznym. To właśnie na narzucenie konformizmu behawioralnego (ortopraksji), bardziej niż doktrynalnego (ortodoksji), liczą muzułmańscy radykałowie czy aktywiści, dążący do „przywrócenia” prawa islamu wspartego władzą państwową²⁰¹. Zwolennicy tej postawy nie wymagają przyjęcia postawy religijnej gorliwości, za to domagają się przede wszystkim podporządkowania teologicznie umocowanemu prawu. Przenoszą oni środek ciężkości z tego, co konfesyjne na to, co wspólnotowe i społeczne. Doskonały „obywatel państwa islamskiego” nie musi głęboko wierzyć. Powinien jednak zachowywać się tak, jakby wierzył, a przynajmniej tak, żeby swoją postawą czy działaniem nie przekroczyć „świętych” norm.

W tym miejscu wypada podkreślić, że nie wszystkie ruchy i organizacje, których rzeczywiste dążenie to zmiana porządku społecznego w taki sposób, by podporządkować go szariatowi, akceptują przemoc jako drogę do osiągnięcia swoich celów. Stąd też zwolennicy politycznego islamu do idei dżihadu mogą odnosić się w rozmaity sposób. Wszystkim tym składnikom warto się przyjrzeć pod kątem ustalenia tych miejsc, które mogą wchodzić lub wchodzić w relacje niekomplementarne lub kolizyjne z demokracją liberalną, definiowaną przez pryzmat praw człowieka i wolności obywatelskich.

4. Trudne dziedzictwo tradycji mahometańskiej

Nie sposób zrozumieć istoty szariatu bez odwołania się do szerszego kontekstu teologicznego, a także do samego znaczenia słowa „islam”. Z językoznawczego punktu widzenia jest to rzeczownik pochodzący od arabskiego czasownika *salam*, którego znaczenie można określić jako „całkowite zawierzenie się i poddanie się Bogu”, ewentualnie „zawarcie z Bogiem związku/przymierza, w którym człowiek Bogu całkowicie się podporządkowuje i zawiera”²⁰². Zaznaczyć trzeba, że nazwa nowej religii ewoluowała, odzwierciedlając zmieniającą się pozycję polityczną Mahometa. W okresie mekkańskim używano terminu *tazakki*, który daje się tłumaczyć jako „sprawiedliwość, czystość moralna”²⁰³. Natomiast w momencie otwartego sporu z plemionami żydowskimi sięgnięto po pojęcie *hanifija*, „od

²⁰¹ Malise Ruthven, *Islam*, Łódź 2019, s. 33.

²⁰² Bożena Prochwicz-Studnicka, Jolanta Bubka, *"Basmala" i "hamdala": inwokacje do Boga w kulturze arabsko-muzułmańskiej*, [w:] *Modlitwa w językach i tekstach artystycznych*, Sandomierz 2007, s. 75.

²⁰³ Ivan Hrabek, Karel Petrůček, *Mahomet*, Warszawa 1971, s. 109.

słowa *hanif*, tj. zwolennik monoteistycznego systemu religijnego, który nie skłania się ani do judaizmu, ani do chrześcijaństwa”²⁰⁴. Ostatecznie Prorok określił rodzącą się wiarę słowem islam około 624 r., kiedy to umacniała się jego pozycja militarna i polityczna²⁰⁵.

Znaczenie terminu „islam” koresponduje z teologiczną koncepcją *tauhid*, wyrażającą dogmat o jedyności Boga, jak również z dążeniem do absolutnego i konsekwentnego monoteizmu. Podporządkowanie się woli Boga równocześnie staje się aktem uznania jego nieograniczonej mocy stwórczej, będącej początkiem, przyczyną i warunkiem trwania uniwersum. W ten sposób idea *tauhid* staje się czymś więcej niż fideizmem. Wymaga ona bowiem konkretyzacji, polegającej na nakazie rygorystycznego przestrzegania Prawa. „Bóg przekazuje człowiekowi dokładne zasady postępowania poprzez swoje prawo. Podobnie jak jedyność Boga, ma ono charakter wszechogarniający. Obejmuje każdy aspekt życia i zachowania człowieka. Boskie pochodzenie prawa oznacza jego wieczność i niezmienność – człowiek ma jedynie możliwość jego interpretowania”²⁰⁶, zresztą w bardzo ograniczonym zakresie. Jedną z cech konstytutywnych islamu jest więc utożsamienie etyki i prawa, grzechu i przestępstwa. Można nawet powiedzieć, że etyka nie staje się domeną filozofii, lecz prawa – moralne jest to, co jest zgodne z prawem. Ten, kto wierzy w doskonałość i jedyność Boga, z obowiązku wypełnia nakazy i przestrzega zakazów Najwyższego Prawodawcy. Oddzielenie od siebie porządku prawnego od nakazów moralnych staje się niemożliwe i niepożądane²⁰⁷. Warto także dodać, że islam oznacza nie tylko podporządkowanie się Bogu, lecz także wyraża poddanie się w sensie militarnym, rozumianym jako niestawianie oporu przed Boskimi nakazami wyrażonymi w posłannictwie Mahometa²⁰⁸. Wierzący muzułmanin przyjmuje, że objawienia Mahometa wytyczają ramy rozwiązywania problemów społecznych i jako uosobienie politycznej mądrości stanowią podstawę dla tworzenia instytucji i rozwiązań politycznych. Prorok jawi się w ich oczach jako dalekowzroczny strateg i reformator²⁰⁹.

Za symboliczny początek politycznej misji Mahometa uznaje się zwykle 24 września 622 r., czyli moment wyjazdu z Mekki do Medyny (Yatrib). To bowiem wtedy przeistacza się on z proroka i misjonarza w przywódcę politycznego oraz militarnego, rozpoczynając długi proces budowania państwa, obejmujący po pierwsze budowę meczetu, łączącego

²⁰⁴ Ibidem.

²⁰⁵ Ibidem.

²⁰⁶ Bożena Prochwicz-Studnicka, Marta Teperska-Kłasińska, *Cywilizacja islamu. Wybrane struktury*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, nr 3, s. 169-170.

²⁰⁷ William Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, London 1961. s. 236-237.

²⁰⁸ Hamilton A.R. Gibb, *Mohometanizm. Przegląd historyczny*, Warszawa 1965, s. 5-6.

²⁰⁹ Ibidem.

w sobie funkcje religijne i polityczne; po drugie konsolidację społeczności muzułmańskiej, w której dużą rolę odegrało nadanie tzw. Konstytucji Medyńskiej, regulującej kwestię władzy; po trzecie zawarcie traktatów regulujących stosunki z plemionami żydowskimi oraz politeistami. Ponadto duże znaczenie w działalności Mahometa ma utworzenie armii złożonej z *dżund al-islam*, czyli żołnierz islamu, dowodzonej początkowo przez krewnego Proroka Abd Allaha Ibn Dżahasza²¹⁰. Mahomet jako przywódca polityczny zreformował procedury karne, rozwijał administrację lokalną, gospodarczą²¹¹, a także stał się fundatorem islamskiej dyplomacji²¹².

Znawca świata islamu ks. prof. Krzysztof Kościelniak stwierdza wprost, że „muzułmanie powszechnie przyjmują, że postępowanie Mahometa, który – ich zdaniem – działał pod natchnieniem Boga, jest wzorcowym przykładem postępowania dla wszystkich wiernych”²¹³. Wynika to wprost z nakazów koranicznych (np. sury 33:21, która w tłumaczeniu Józefa Bielawskiego brzmi następująco: „Wy macie w Posłańcu Boga – dla każdego, kto spodziewa się Boga i Dnia Ostatniego i kto Boga często wspomina”²¹⁴). Dodać jednak należy, że islamska tradycja określa Mahometa mianem „pieczęci proroków”, przyznając mu tym samym najważniejsze miejsce wśród innych proroków wielkich religii monoteistycznych i czyniąc z medyńskiego proroka najdoskonalszego depozytariusza woli Boga, idealnego prawodawcę, którego działalność sprawiła, że ludzkość wyszła z mroków niewiedzy i miała szansę poznać religię doskonałą. Koncepcja islamu jako ukoronowania objawienia oraz uznanie Mahometa za idealnego rewelatora Boskiego prawa sprawia, że wiedza o życiu Proroka staje się niezbędna do zrozumienia nie tylko natury islamu, ale także jego prawa. Prawo szariatu oprócz innych właściwości ma charakter parenetyczny²¹⁵.

²¹⁰ Shakir Kitab, *Polityczny wymiar działalności Muhammada w dobie narodzin islamu*, „Świat Idei i Polityki” 2002, t. 2, s. 160-165.

²¹¹ Shakir Kitab wskazuje na przenikanie się i wzajemne warunkowanie kwestii politycznych i teologicznych, pisząc: „Chcąc zapewnić nowo powstałemu państwu odpowiednie warunki gospodarcze, powołał Muhammad urząd pod nazwą „Bayt al-Mal” – dom skrabu, który był odpowiednikiem Ministerstwa Finansów lub Skarbu Państwa. Dochody płynące do tego Baytu pochodziły z trzech podstawowych źródeł: zakatu, dżizji oraz łupów wojennych. Zakat to podatek nakładany na każdego muzułmanina posiadającego majątek określonej wartości. Według islamu zakat jest podstawowym obowiązkiem wiernego obok modlitwy, postu, pielgrzymki i ścisłego monoteizmu”. Ibidem, s. 169.

²¹² Ibidem, s. 171-172.

²¹³ Krzysztof Kościelniak, *Sunna, hadisy i tradycjonaliści. Wstęp do tradycji muzułmańskiej*, Kraków 2006, s. 9.

²¹⁴ Koran, tłum. Józef Bielawski, Warszawa 1986, s. 503.

²¹⁵ Wspomniany już prof. Kościelniak kwestę tę ujmując następująco: „Według naznaczonej teologią muzułmańską historiografii islamskiej koniec posłannictwa Mahometa zapoczątkował nową erę, a islam jest ostatnią i najdoskonalszą religią objawioną. Wraz z jego pojawieniem się wszystkie poprzednie religie zostały anulowane. Ludzkość po wiekach niewiedzy stała się godna poznania tajników nieocenionej wiedzy o Bogu, może ją wcielać i osiągnąć pełnię człowieczeństwa”. Ibidem, s. 21.

Historię świata islamu można uznać w dużej mierze za dzieje ciągłej aktualizacji autorytetu Mahometa, a także sporów o jego biografię, które wydają się nieuniknione z uwagi na fakt, że na spisanej biografii Proroka przyszło czekać muzułmanom ponad 130 lat, licząc od momentu jego śmierci. Stąd też zarówno muzułmańscy hagiografowie, jak i współcześni orientaliści nie ustają w wysiłkach ustalenia prawdziwej wersji biografii Proroka. Cele tych działań pozostają rozmaite. Dla muzułmańskich teologów najistotniejsza pozostaje kwestia teologiczno-normatywna – jeśli nakazem pobożnego muzułmanina jest naśladowanie Mahometa, to oddzielenie przekazów „prawdziwych” od „fałszywych” staje się potrzebą wiary. Natomiast dla historyków biografia Proroka pozostaje wyzwaniem poznawczym, polegającym na ustaleniu faktów. Podkreślić jednak należy, że kwestią istotną z punktu widzenia celów niniejszej pracy jest nie tyle ustalenie, zweryfikowanie czy podważanie poszczególnych elementów biografii Mahometa, ile zidentyfikowanie tych norm szariatu, które swojej genezy i uzasadnienia szukają w życiorysie Proroka. Nieuchronnie Mahomet pozostaje do pewnego stopnia figurą, w której nierozzerwalnie stopiły się elementy zgodne z faktami, jak i te przypisywane mu przez późniejszych historiografów, teologów i prawodawców.

Kluczową kwestią pozostaje także język, w którym analizuje się żywot Proroka. W szerokiej biografistyce Mahometa wyróżnić możemy prace pisane z perspektywy konfesyjnej, będące w istocie jego apologią²¹⁶, jak również teksty naukowe, dążące do obiektywizmu. Znajdujące się w nich wnioski nierzadko podważają wizerunek Mahometa, kreślony ręką wyznawców islamu²¹⁷. Osobną klasę tekstów stanowią te, które poddają krytycznej analizie wpływ mahometańskiego mitu na rzeczywistość społeczną i polityczną. Jedni w swych ocenach jako punkt odniesienia przyjmują przedislamską rzeczywistość Arabii. Na tym tle Mahomet jawi się jako reformator, który „doprowadził do ogromnej poprawy sytuacji współczesnych kobiet²¹⁸”. Dla innych zaś nakaz jego naśladowania przyczynia się do utrwalenia praktyk sprzecznych z prawami człowieka i demokracją.

Bez wątpienia decyzje polityczne Mahometa, które podejmował, walcząc z żydowskimi plemionami, znajdującymi się w opozycji wobec muzułmanów, należą do jednych z najbardziej kontrowersyjnych. Czescy uczeni kwestię tę prezentują w następujący sposób:

²¹⁶ Por. Barnaby Rogerson, *Prorok Mahomet*, Warszawa 2003.

²¹⁷ Por. Janusz Danecki, *Literatura o Mahomecie*, [w:] Maxime Rodinson, *Mahomet*, Warszawa 1994, s. 302-304.

²¹⁸ Malise Ruthven, op. cit., s. 133.

W miarę jak się wzmacniała pozycja Mahometa, narastała wrogość dwóch pozostałych plemion żydowskich: Banu Nadir i Banu Qurajza. Żydzi nie tylko podburzali opozycję medyńską przeciw Mahometowi, ale rozpoczęli pertraktację z Mekką i niektórymi plemionami beduińskimi, w celu zawiazania przymierza przeciw gminie muzułmańskiej. W roku 625 z Medyny zostali wygnani Nadiryjczycy, musieli jednak oddać zarówno broń, jak i swój nieruchomy majątek (głównie gaje palmowe), który został skonfiskowany i rozdzielony między muzułmanów. Osiedli w oazie Chajbar, skąd dalej prowadzili intrygi przeciw Mahometowi i po zdobyciu Chajdar zostali wypędzeni z Arabii. Najbardziej dotknięte zostało trzecie plemię, Banu Qurajza. W czasie oblężenia Medyny w 627 roku pertraktowało ono z oblegającymi Kurajszytami w sprawie współdziałania, czym dopuściło się zdrady. Mahomet zaproponował, żeby o jego losie zdecydowała rada złożona z ansarów, byłych sojuszników Banu Qurajza. Rada postanowiła, że mężczyźni zostaną straceni, a żony i dzieci sprzedane do niewoli, co też zostało przeprowadzone²¹⁹.

Analiza narracji dotyczącej stracenia członków plemienia Banu Kurajza pozwala uchwycić istotne różnice między Mahometem, który niósł moralne i religijne przesłanie, a Mahometem jako politycznym przywódcą. Znakomity francuski historyk, socjolog i orientalista Maxime Rodinson kwestę tę komentuje, pisząc:

Trudno wydać sprawiedliwy sąd o masakrze Banu Kurajza. Trzeba wziąć pod uwagę ówczesne prymitywne zwyczaje. Jednakże przekazy pisemne tak bardzo usiłują usprawiedliwić Mahometa, że świadczy to o wzburzeniu, jakie wywołało to wydarzenie. Pojawiają się wszakże w nich takie szczegóły, które nie pozwalają uwierzyć w niewinność Proroka. (...) Z punktu widzenia czysto politycznego masakra była krokiem bardzo rozważnym. Banu Kurajza stanowili zagrożenie dla Medyny. Pozwolić im odejść, oznaczało wzmocnić chajbarskie centrum intryg antymuzułmańskich. Tylko martwi nie powracają. Rzeź mogła ponadto odegrać jeszcze inną rolę: przerazić i odebrać odwagę nieprzyjaciołom. Wybrane rozwiązanie było bezsprzecznie najlepsze, najlepsze politycznie, ma się rozumieć.

²¹⁹ Ivan Hrabek, Karel Petrůček, *Mahomet*, Warszawa 1971, s. 86.

A przecież doskonale wiadomo, że politycy liczą się ze względami humanitarnymi tylko wtedy, kiedy one same stają się czynnikami politycznymi, lub nie mogą postąpić inaczej²²⁰.

Jak pokazuje powyższy przykład, biografowie Mahometa, co zresztą zrozumiałe, oceniali jego czyny w kontekście dziejów średniowiecznej Arabii²²¹, wystrzegając się anachronizmu, jakim byłoby stosowanie współczesnych kryteriów wobec człowieka, który skończył swój żywot 8 czerwca 623 r. Nie sposób jednak zamknąć dziedzictwa mahometańskiego w historycznych ramach, gdyż jego biografia, by nie powiedzieć mit, nadal kształtuje społeczne wzorce – od rodzinnych po polityczne. Politolog, formułując swoje sądy, nie mówi więc o Mahomecie jako postaci przynależnej do czasów wczesnego średniowiecza, lecz o człowieku, który niejako „trwa” poprzez rozmaite aktualizacje, które we współczesnych warunkach stają się w niektórych aspektach więcej niż problematyczne. Zresztą nie tylko, jeśli chodzi o *imitatio Muhamadi* w sposobie rozwiązywania sporów (dżihad) czy szerzenia islamu (da'wah), ale także, a może przede wszystkim, w koncepcji islamskiego porządku politycznego i prawnego (szariat).

W poszukiwaniu źródeł zespolenia tego, co polityczne z tym, co religijne w świecie islamu²²² nieuchronnie wypada odwołać się do biografii Mahometa. To bowiem jego „działania i decyzje polityczne doprowadziły do powstania idei teologicznych o kardynalnym znaczeniu dla doktryny muzułmańskiej”²²³. Proces ten miał miejsce nie tylko

²²⁰ Maxime Rodinson, *Mahomet*, Warszawa 1994, s. 209-210.

²²¹ Anne Marie Delcambre, francuska znawczyni islamu, kwestię masakry przedstawia następująco: „W ocenie proroka, odmawiając nawrócenia, Żydzi sami siebie skazali na śmierć. Nie chcieli ratować swych dusz, po co więc ratować ich ciała? Nazajutrz po bitwie o rów na rozkaz proroka wokół placu targowego w Medynie wykopano szerokie rowy. Rozegrało się okrutne widowisko: cięciem szabli ścinano jednego po drugim powiązanych ze sobą Żydów. Mord trwał cały dzień, Ali bez znużenia wykonywał ponurą pracę. Według historii muzułmańskiej prorok uczestniczył w egzekucji „wrogów Boga i Jego posłańca” w milczeniu. Z nastaniem nocy ostatni Żydzi zostali ścięci przy świetle pochodni; kiedy ich głowy spadały do rowu, muzułmanie krzyczeli: „Allah akbar”. (...) Komentatorzy muzułmańscy uważają, że kara, jaka spotyka Żydów, chociaż surowa, była całkowicie usprawiedliwiona, ponieważ sprzyjali mekkeńczykom i zdradzili proroka. Koran mówi o rzezi: „Część z nich zabiliście, a część wzięliście do niewoli. I On dał wam w dziedzictwo ich ziemię, ich domostwa i ich bogactwa, oraz ziemię, której nie deptały wasze stopy”. Biografowie muzułmańscy nie są w najmniejszym stopniu zakłopotani incydentem, który stanowi przerażającą masakrę. Prorok zastosował tylko wobec Żydów ich własne prawo (...) (Pwt 20, 13-14). Po rzezi Mahomet wziął sobie jako konkubinę Rajhanę, wdowę po jednym ze straconych mężczyzn. Kobiety i dzieci żydowskie zostały sprzedane w niewolę”. Anne Marie Delcambre, *Mahomet*, Warszawa 2004, s. 93-94.

²²² Idea separacji tego, co świeckie i tego, co religijne w klasycznym islamie nie istnieje. Nie oznacza to jednak, że możemy mówić w tej kwestii o absolutnym utożsamieniu tych dwóch kategorii. Por. Piotr Stawiński, *Spółeczny wymiar islamu, Miscellanea islamica. Islam w badaniach i praktyce kontaktów międzykulturowych*, red. idem, Kraków 2016, s. 14.

²²³ Janusz Danecki, *Teologia i polityka w klasycznym islamie*, [w:] *Polityka a religia*, Lublin 2007, red. Mieczysław Andrzej Krąpiec, s. 282.

za życia Proroka, ale także po jego śmierci, kiedy to rozpoczął się okres walk o sukcesję, co z kolei sprawiło, że konflikty polityczne wyrażano często w języku teologicznym, zaś nieuformowaną jeszcze islamską doktrynę kształtowano w taki sposób, by odzwierciedlała ona doraźne interesy polityczne i odpowiadała ambicjom nowego, muzułmańskiego imperium, na potrzeby którego islamowi nadano cechy religii uniwersalnej. Do VII w. uważano islam za religię *stricte* arabską²²⁴. Jednak w miarę rozprzestrzeniania się jej na ziemi perskie i bizantyjskie portret założyciela islamu ulegał zmianie, tak by z przywódcy plemiennego mógł stać się patronem rozległego imperium²²⁵. Niezależnie jednak od meandrów historii autokratyczno-teologiczna islamska koncepcja władzy oddziałuje na muzułmanów do dziś, a jej genezy szukać należy w działaniach Proroka. Bernard Lewis przekonuje, że „*Szajch ummy*, to znaczy Mahomet, w stosunku do tych, którzy naprawdę się nawrócili, sprawował władzę nie dzięki warunkowemu autorytetowi opartemu na zgodzie, niechętnie udzielanej przez plemię i w każdej chwili dającej się odwołać, lecz dzięki absolutnym prerogatywom religijnym. Źródłem władzy przestała być opinia publiczna, a stał się nią Bóg i wybrany przez niego apostoł. To przesunięcie zadecydowało o całej przyszłej historii władzy w islamie i o kształcie muzułmańskiej myśli politycznej”²²⁶. Koncepcja politycznego autorytetu legitymizowanego przez religię wbrew pozorom może sprzyjać różnym formom politycznych reżimów (od republik poprzez republiki islamskie aż po monarchie), które to jednak, by nie spotkać się z zarzutem uzurpacji, winny wspierać instytucje, będące depozytariuszami mahometańskiego objawienia. Dziedzictwo założyciela islamu przeciwstawia się przede wszystkim idei państwa laickiego, czyli takiego, które dostrzega potrzebę separacji porządku politycznego oraz religijnego, a także budowie społeczeństwa rozumianego jako zbiór jednostek, których to wolność sumienia pozostaje wartością chronioną i prawnie gwarantowaną.

Spór o to, czy polityczny aspekt działalności Mahometa należy uznać za wzór organizacji państwa, społeczeństwa i, szerzej, stosunków międzynarodowych, czy też należy uznać, iż jego aktywność polityczna wynikała z konkretnych warunków historycznych, więc naśladowanie go w czasach współczesnych pozbawione jest sensu, toczy się w środowisku arabskich uczonych do dziś. W dyskusji tej wyraźnie zarysowują się dwa skrajne stanowiska: jedni „nie uznają konieczności mianowania głowy państwa w islamie, gdyż islam nie jest organizacją polityczną, tylko wiarą w jednego Boga i systemem norm moralnych oraz

²²⁴ Ibidem, s. 284.

²²⁵ Anne Marie Delcambre, op. cit., s. 116.

²²⁶ Bernard Lewis, *Arabowie w historii*, Warszawa 1995, s. 52.

rytuałów”²²⁷, drudzy zaś uważają, że powinnością wierzących muzułmanów pozostaje niezmiennie dążenie do zbudowania muzułmańskiego państwa²²⁸. Dodać jednak należy, że jedna i druga strona odwołuje się do autorytetu Koranu i biografii Mahometa. Przy czym samo pojęcie „państwa” ma rodowód wczesnorenesansowy. W odniesieniu do dziejów wcześniejszych, należy więc mówić o wspólnocie politycznej, której twórcą był Mahomet.

Polemika ta ma bardzo duże znaczenie, jeśli chodzi o kwestie dotyczące tego, czy islam dopuszcza stosowanie przemocy w osiąganiu celów politycznych, czy też nie. Nie jest ona jednak, jak mogłoby się wydawać, dyskusją między zwolennikami i przeciwnikami porządku laickiego. Nawet bowiem wpływowi muzułmańscy teolodzy, którzy przeciwstawiają się idei budowania kalifatu, ostatecznie uznają, że obowiązkiem wyznawcy islamu jest posłuszeństwo wobec władzy działającej zgodnie „z nauką Boga spisaną w Koranie i według Sunny Proroka”²²⁹. Dyskusja ta nie jest więc sporem na temat oddzielania religii i państwa, lecz dotyczy ona raczej tego, czy społeczność wiernych powinna wyrażać się w strukturze uniwersalnej i jednolitej władzy politycznej, czy też wystarczy, by władze poszczególnych państw rządziły zgodnie z prawem szariatu. Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na kwestię legitymacji władzy – za legalny można uznać ten rząd, który czuwa nad wcielaniem w życie prawa islamskiego, i tylko takiemu rządowi winno się pozostać posłusznym.

Podsumowując, stwierdzić należy, że imperatyw *imitatio Muhammadi* pozostaje wyzwaniem, z którym mierzy się nie tylko świat muzułmański, ale poprzez aktywność fundamentalistów islamskich i ich organizacji także współczesny Zachód. Istota tego problemu tkwi w podwójnej roli religijnej i politycznej, w jakiej występował fundator islamu, a także w kolizji wizji Mahometa jako „najlepszego z ludzi” z jego politycznymi i militarnymi poczynaniami. Jednym z warunków powstania i istnienia islamu, pokojowego, nie dążącego do supremacji czy akceptującego rozdział religii i państwa jest przewartościowanie, choćby częściowe, mahometańskiej spuścizny.

²²⁷ Shakir Kitab, *Polityczny wymiar...*, op. cit., s. 157.

²²⁸ Ibidem.

²²⁹ Ibidem, s. 159.

5. Szariat jako podstawa islamu politycznego

Wybitny znawca problematyki islamskiej Józef Bielawski uznał, że prawo muzułmańskie pozostaje kluczem do „zrozumienia natury społeczeństwa islamskiego i kultury islamu w ogóle”²³⁰. Próbując wyjaśnić znaczenie pojęcia „szariatu”, nie sposób ograniczyć się wyłącznie do jednego terminu, który byłby w stanie oddać jego istotę, gdyż obejmuje ono zjawiska w kulturze Zachodniej w większym lub mniejszym stopniu od siebie odseparowane, a mianowicie przepisy rytualne, normy jurysdykcyjne, wskazania moralne, a także zasady *savoir vivre*’u. Pakistański dysydent i działacz na rzecz sekularyzacji społeczeństw muzułmańskich nie bez racji zwraca uwagę na totalny charakter szariatu, pisząc: „Wdziera się wszędzie i reguluje wszystko – od podatków pielgrzymów, poprzez umowy rolnicze, wyżywienie i zakwaterowanie niewolników, zaproszenia na ślub, używanie wykałaczek, załatwianie potrzeb fizjologicznych, do zakazu noszenia złotych i srebrnych pierścieni przez mężczyzn czy nakazu odpowiedniego traktowania zwierząt”²³¹. Z formalnego punktu widzenia o szariacie możemy mówić jak o elemencie oficjalnego systemu prawnego w niektórych państwach zamieszkałych przez ludność muzułmańską, a także jak o prawie religijnym, z tym zastrzeżeniem, że nie reguluje ono jedynie relacji wewnątrz wspólnot muzułmańskich, ale także obejmuje swoim zasięgiem pozostałe grupy, określając chociażby status niewiernego. Z kolei znawca zagadnienia Mirosław Sadowski kwestię poprawnego rozumienia szariatu w relacji do zachodnich kategorii społeczno-epistemicznych przedstawia następująco:

Prawo islamu to nie tylko system sądowniczy i doktryna prawna, której zadaniem było regulowanie stosunków społecznych i rozwiązywanie sporów, lecz także dyskursywne praktyki, które strukturalnie i organicznie powiązane były z otaczającym je światem. Prawo islamu reguluje kwestie gospodarcze i społeczne, moralne i etyczne, intelektualne i duchowe, poznawcze i kulturowe, literackie, a nawet więcej sfer. (...) Jeden ze współczesnych autorytetów w dziedzinie szariatu, Weal B. Hallaq, nie zawahał się stwierdzić, że również dzisiaj prawo muzułmańskie jest jedną z podstaw islamskiej tożsamości. Należy rozumieć je nie

²³⁰ Józef Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973, s. 125.

²³¹ Ibn Warraq, *Dlaczego nie jestem muzułmaninem*, Warszawa 2013, s. 224. Zob. także Wael B. Hallaq, *What is Shari'a*, „Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law”, 2005-2006, vol. 12, Leiden 2007, s. 156.

tylko jako część prawa pozytywnego, lecz także, co ważniejsze, jako fundament kulturowej niepowtarzalności²³².

Szariat można więc rozpatrywać w kategoriach religijnych, prawnych, społeczno-politycznych, a także ideologicznych. Różni się on od europejskiej koncepcji prawa w kilku kluczowych kwestiach. Jako wyraz woli Boga, nie powinien zostać zmieniony (konceptja *bida*). Z tego wynika prymat prawa koranicznego nad stanowionym, a także szeroki zakres, w który wchodzi relacje z Bogiem, jednostką, społecznością, a także kwestie sumienia. U swych źródeł ma nie tylko tekst objawienia, ale także jego interpretację dokonaną przez Mahometa i jego następców²³³.

Rozstrzygnięcie to ma swoje korzenie w antropologicznej koncepcji człowieka jako istoty ułomnej i niedoskonałej zarówno pod względem moralnym, jak i poznawczym. Człowiek jako niezdolny do rozpoznania istoty Dobra i Zła nie może stać się prawodawcą, gdyż poza jego możliwościami leży zbudowanie świata moralnie wartościowego. Tym samym, by nie tkwić w mroku niewiedzy, człowiek skazany jest na „boskie objawienie, przekazywane przez proroków”²³⁴. Z powyższego wynika ustawienie człowieka w roli tego, kto prawo nadaje, zmienia i zaburza uniwersalny porządek, natomiast gwarantem ładu zarówno tego metafizycznego, jak i społecznego pozostaje wypełnianie przez niego obowiązków nałożonych przez prawo objawione. Nakaz ten ma charakter aprioryczny, transcendentálny oraz totalny, gdyż szariat winno się stosować „w każdym aspekcie i na każdym poziomie – indywidualnym, rodzinnym i społecznym”²³⁵. Nieprzypadkowo zakorzeniony w europejskiej kulturze prawnej podział na prawo cywilne i karne na gruncie szariackim staje się pozbawiony sensu. To objawiona przez Mahometa wola Boga jest powszechnym prawem i to ona wyznacza granice wolności człowieka. Ludzkie czyny podlegają bowiem ścisłej kategoryzacji według pięciostopniowej skali tego, co nakazane, zalecane, obojętne, niezalecane oraz zakazane²³⁶.

„I tak kategoria *fard* określa to, co nakazane. Niewywiązanie się z obowiązku pociąga za sobą reperkusje, zarówno prawne, jak i moralne. Człowiek, który nie respektuje nakazów religijnych, staje się jednocześnie i grzesznikiem, i przestępcą. Odpowiada nie tylko w swoim sumieniu przed Bogiem, ale także naraża się na odpowiedzialność karną. Jeśli zaniechanie

²³² Mirosław Sadowski, *Islam – religia i prawo*, Warszawa 2017, s. 162.

²³³ Ibidem, s. 174-175.

²³⁴ Hamilton A.R. Gibb, op. cit., s. 72.

²³⁵ Piotr Stawiński, op. cit., s. 13.

²³⁶ Hamilton A.R. Gibb, op. cit., s. 79.

ma charakter publiczny, winien liczyć się z oskarżeniem o bluźnierstwo. Podobnie rzecz się ma w przypadku dopuszczania się czynów *haram*, czyli zakazanych przez Boskie prawo i zagrożonych sankcją karną. Działania człowieka zaliczane do kategorii pośrednich nie wiążą się z podobnym ryzykiem. *Mustahabb* (*mandub*) to czyn zalecany – ten, kto się ich dopuszcza, zbiera zasługę, zaś ten, kto dopuszcza się *mukru* „nie podlega karze, ale należy go unikać”²³⁷. Ostatnią kategorię stanowi *mubah*, czyli czyn obojętny prawnie i etycznie.

Mimo tego, iż doktryna islamska każe wierzyć w odwieczność prawa koranicznego, to jednak szariat, tak jak każda instytucja społeczna, kształtował się stopniowo i w taki czy inny sposób reagował na zmieniające się warunki polityczne, ekonomiczne czy ideologiczne. Badacze zagadnienia wydzielają sześć orientacyjnych faz, za pomocą których rozwój ten można uchwycić²³⁸. Jak już wspomniano, prawo szariatu bierze swój początek w objawieniu Mahometa – Koranie, i sunnie. Jednak ukształtowanie się jego kanonicznej wersji przypada na okres „kalifów sprawiedliwych” sprawujących swe rządy do 661 r. Następnie w toku licznych sporów doktrynalnych i politycznych wyodrębniły się główne szkoły prawa islamskiego, cztery głównie sunnickie²³⁹ malikicka, hanaficka, szafiicka oraz hanbalicka, i jedna szyicka – szkoła dżafarycka²⁴⁰. Na okres między X a XIII w. przypada czas

²³⁷ Jan Bury, Jerzy Kasprzyk, *Prawo karne islamu*, Warszawa 2007, s. 72-73.

²³⁸ Zob. Ibidem, s. 75-80; Stanisław Wit Witkowski, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego. Wybrane instytucje*, Warszawa 2009, s. 26-31; Katarzyna Pachniak, *Muzułmańskie hadisy jako przykład konstruowania prawa islamu*, [w:] *Poprawność polityczna – równość czy wolność?*, red. Ryszard Stefański, Toruń 2007, s. 217-225; Mirosław Sadowski, *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa (VII-IX w.)*, „Przegląd Prawa i Administracji”, t. LV, 2003, s. 3-31; Katarzyna Sadowa, Agnieszka Kuriata, *Rozwój kultury prawnej islamu – wprowadzenie do problematyki*, „Acta Erasmiana”, t. X: *Z badań nad prawem, administracją i myślą polityczną*, Wrocław 2015, s. 207-222.

²³⁹ Zob. Małgorzata Samojedny, *Sunnickie szkoły prawa muzułmańskiego*, „Acta Erasmiana”, t. V: *Varia*, Wrocław 2013, s. 185-203.

²⁴⁰ *Szkoła hanficka* wywodzi się od Abu Hanifa (zm. 767 r. n.e.) i kładła przede wszystkim nacisk na praktyczne rozwiązywanie problemów prawnych, co do których nie można znaleźć wskazówek w Koranie czy sunnie za pomocą *kijas*, czyli analogii, wspartej ogólną zasadą sprawiedliwości – *istihsan*. Była to oficjalna szkoła prawna panująca na terenach Imperium Osmańskiego. Rozpowszechniona w Turcji, Pakistanie, Afganistanie, Indiach, Egipcie, Syrii, Iraku oraz na Bałkanach.

Szkoła malikicka została ufundowana przez Malika ibn Anasa (zm. 795 r.). Poza Koranem i sunną kładła nacisk na *kijas* oraz *idmę*, rozumiana jako konsensus mieszkańców Medyny, dowartościowując w ten sposób *ufr*, czyli prawo zwyczajowe Medyny. W odróżnieniu od szkoły hanafickiej jest bardziej zachowawcza. Obejmuje swoim zasięgiem Afrykę Północną i Zachodnią.

Szkoła szafiicka ma swoje źródło w pracy Muhammada ben Idris Asz-Szafiiego (zm. 820 r.), który m.in. dzięki temu, że wywodził się z tego samego plemienia Kurajczytów, co Mahomet, oddziałował również na inne szkoły szariackie. Jego myśl pozostaje nadal żywa w świecie muzułmańskim i charakteryzuje się nadaniem tradycji bardzo wysokiej rangi w interpretowaniu i ocenie hadisów. Jak pisze Małgorzata Samojedny twórcą tej szkoły „hadisom, które były dobrze udokumentowane i nie budziły najmniejszych wątpliwości co do ich autentyczności, ten wybitny prawnik dawał wręcz wymiar boski i stawiał na równi z Koranem” (Małgorzata Samojedny, op. cit., s. 196). Afryka Wschodnia, Somalia, Filipiny, Indonezja, Komory, Malediwy, Malezja oraz w niektóre regiony Pakistanu i tereny niektórych byłych republik radzieckich to miejsca oddziaływania tej szkoły.

stabilizacji prawa islamskiego. Wśród sunnitów rozpowszechniło się przekonanie o tym, że bramy itdżihadu zostały zamknięte, ponieważ powstały system prawny osiągnął swoje rozwojowe apogeum. Zatem dalsze zmiany mogłyby jedynie doprowadzić do degeneracji doskonałej, w pojęciu muzułmanów, teorii prawa i stać się przyczyną „wypaczenia słowa boskiego”²⁴¹. Wraz z rozwojem ruchów kolonialnych do świata islamu wkroczyły normy prawa europejskiego. Procesowi temu towarzyszyła także westernizacja prawa w osmańskiej Turcji. To właśnie pod koniec XVIII w. i w XIX w. w społecznościach muzułmańskich jako alternatywa dla tradycyjnego porządku prawnego szariatu pojawiało się konkurencyjne, zachodnie rozumienie prawa, rozpoczynając spór między zwolennikami modernizacji a fundamentalistami, głoszącymi przywiązanie do tradycji i powrót do klasycznych zasad islamu i jego praw. Był to początek rozgrywającego się na naszych oczach konfliktu w społecznościach muzułmańskich o miejsce religii w życiu publicznym, źródła prawa i kształt życia społeczno-politycznego. Centralną osią sporu jest relacja między szariatem a państwem. Znakomity znawca i badacz szariatu Wael B. Hallaq proces ten nazwał „bezprecedensową kolizją”²⁴² racjonalizmu i objawienia, które „zderzyło się z tendencjami humanistycznymi i pozytywistycznymi”. Jednocześnie wspomniany badacz wskazuje na ewolucję, jaka zaszła w sferze rozumienia szariatu: polityzacja szariatu i wchłonięcie go przez współczesną instytucję państwa sprawiły, że w dużej mierze stał się on „wyznacznikiem współczesnej tożsamości, zanurzonej w pojęciach kultury i polityki”²⁴³. Szariat stał się więc nie tyle prawem, ile elementem tożsamości muzułmańskiej, regulującym stosunki rodzinne, moralność seksualną, pozycję kobiety, a także stosunek do wyznawców innych religii. Wraz z napływem ludności muzułmańskiej do Europy ruchy proshariackie zaczęły rozwijać się na Starym Kontynencie, co doprowadziło nie tylko do pewnego rozłamu wewnątrz społeczności muzułmańskiej, ale także ujawniło głębokie różnice między islamskim a zachodnim rozumieniem prawa i podstaw porządku politycznego.

Szkoła hanabalicka założona przez Ahmad ibn Hanbal (zm. 855) charakteryzuje się dość dużym rygoryzmem i ogranicza rolę stosowania innych źródeł *juysprudencji* poza Koranem i *sunną*, które traktuje jak doskonałą całość i niewymagające uzupełnień uniwersum. Hanibal stał na stanowisku, że dowartościowanie konsensusu i opinii uczonych może prowadzić do nadużyć. Arabia Saudyjska, Katar oraz Emiraty Arabskie to kraje, na które szkoła ta wpływa.

Szkoła dżafarycka zawdzięcza swoje istnienie szóstemu imamowi Dżafarowi as-Sadikowi, który uznawał autorytet Koranu, sunny Proroka oraz, co charakterystyczne dla szyizmu, *sunnę Alego*. Szkołę tę wyróżnia akceptacja *takiji*, czyli zgody na ukrywanie swoich prawdziwych przekonań w celu uniknięcia prześladowań, a także niezgoda na koncepcję „zamknięcia bram *Idżtihadu*” (Jan Bury, Jerzy Kasprzyk, op. cit., s. 78).

²⁴¹ Ibidem, s. 78.

²⁴² Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge 1997, s. 255.

²⁴³ Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge 2009, s. 170.

Etyka i prawo w islamie stają się niedającymi się odseparować dziedzinami, dlatego też przestrzeganie nakazów i zakazów prawa koranicznego jest gwarantem publicznej moralności, a także, zdaniem pobożnych muzułmanów, warunkiem zbawienia. Jak piszą Jan Bury oraz Jerzy Kasprzyk: „w muzułmańskiej teorii prawa jedynie Bóg – źródło wszelkiej wiedzy, władzy i sprawiedliwości – posiada znajomość prawa doskonałego. Prawo religijne zawarte w Koranie współistniało razem z Bogiem i jest wieczne. Jako odwieczne – prawo boskie było prawem doskonałym i sprawiedliwym, przeznaczonym dla wszystkich narodów i społeczeństw po wsze czasy. Żyć zgodnie z tym prawem, znaczy żyć doskonale. Prawo jest słowem samego Boga”. Szariat ma charakter uniwersalny, stąd też winni mu podlegać wszyscy. Jednocześnie góruje nad wszystkimi innymi systemami, gdyż jedynie prawo koraniczne pochodzi z boskiego źródła.

Teoria prawa muzułmańskiego (*usul al-fiqh*²⁴⁴), czyli nauka o „źródłach prawa i metodach wyprowadzania norm z objawienia”²⁴⁵, jako prawomocną traktuje podstawę porządku prawno-moralnego (*usul al-ahkam*) Koran, sunnę Proroka, idźmę (konsensus znawców prawa) i kijās (rozumowanie prawnicze na zasadzie analogii)²⁴⁶, co sprawia, że w swojej istocie szariat odznacza się długim trwaniem. Trudno interpretować go w kategoriach prawa przypisanego do danego terytorium – szariat nie ma charakteru prawa krajowego, lecz uznawany jest za „ponadnarodowy, boski, wieczny i uniwersalny”²⁴⁷.

Islamska teoria prawa jest przeciwieństwem oświeceniowej idei umowy społecznej, zgodnie z którą to wspólnota obywateli, dobrowolnie godząc się na taki czy innym reżim polityczny, nadaje legitymację władzy do tego, by mogła ona stać się legalnym i powszechnie uznawanym źródłem prawa. Szariat można więc uznać za antonim idei prawa stanowionego w demokratycznych procedurach przez legalne instytucje przedstawicielskie. Obecnie polityczny islam odrzucający ideę prawa stanowionego i kwestionujący sprawczość państwa

²⁴⁴ Bożena Prochowicz-Studnicka termin ten definiuje następująco: „Fiqh (...) słowo pierwotnie oznaczające ‘wiedzę’, ‘rozumienie’, a także ‘inteligencję’ i używane w odniesieniu do różnych dziedzin wiedzy, stało się technicznym terminem wskazującym na naukę prawa, dyscyplinę, poprzez którą opisywano i badano szari’a. Zawarte w Koranie i sunnie prawo było wyjaśniane i opracowywane poprzez interpretacyjną działalność fakihów (faqih l.mn. fuqaha). Fiqh wskazuje więc na aktywność człowieka, który w oparciu o objawienie zawarte w Koranie i sunnie oraz określone metody wyprowadzał normy budujące boskie prawo – szari’a”. Bożena Prochowicz-Studnicka, *Usul al-fi qh. Czym są klasyczne sunnickie „korzenie/podstawy wiedzy o prawie”?*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. LXV, 2013, z. 1, s. 13-14.

²⁴⁵ Ibidem, s. 21.

²⁴⁶ Wymienione źródła uznawane są niemalże przez wszystkie szkoły szariatu. Oprócz nich niektórzy islamscy teologowie i prawnicy popuszczali szereg innych, m.in. raj (opinia prawnicza). Katalog kontrowersyjnych źródeł islamu przedstawia Mirosław Sadowski. Zob. Mirosław Sadowski, *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017, s. 198.

²⁴⁷ Przemysław Kubiak, *Najcięższe przestępstwa szariatu (‘hudud’) w świetle uwag zawartych w klasycznym podręczniku ‘Umdat Al-Salik’ Al-Misriego*, „Zeszyty Prawnicze” 2019, nr 3, s. 157-158.

demokratycznego i jego instytucji stanowi jedno z największych wyzwań, przed jakim stoi współczesna Europa.

Oddziaływanie szariatu na orzecznictwo europejskich sądów wynika przede wszystkim z przenikania prawa koranicznego do Międzynarodowego Prawa Prywatnego. Szczególnie drażliwą kwestią w tym kontekście pozostają sprawy zawarcia małżeństwa, rozvodu, praw spadkowych, opieki nad potomstwem oraz wielożeństwa. Katarzyna Sadowa omawia tę problematykę na przykładzie niemieckim:

Do zasad szariatu z zakresu prawa cywilnego niekompatybilnych z prawem europejskim (w tym przypadku z regulacjami niemieckimi), przede wszystkim ze względu na umniejszanie pozycji prawnej kobiety, godzące w zasadę równości płci uregulowaną w art. 3 Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec, należą m.in. arbitralne uprawnienie mężczyzny do uzyskania rozvodu *talaq* na podstawie trzykrotnego (niekiedy jednokrotnego) wypowiedzenia odpowiedniej formuły – np. „rozwodzę się z tobą”/„odrzuca cię” z pominięciem drogi sądowej; uwarunkowanie otrzymania rozvodu przez kobietę od zgody męża (*khula*) z jednoczesnym wymogiem wypłacenia mu odpowiedniego odszkodowania najczęściej wynoszącego równowartość mahru [dar ślubny ofiarowany przez narzeczonego – P.Ś.]; uregulowanie kwestii opieki nad dziećmi – generalnie kobiecie przysługuje ona w przypadku chłopców do momentu ukończenia przez nich 7 lub 9 lat, a w przypadku dziewcząt – do momentu uzyskania przez nie dojrzałości (jeśli jednak kobieta wstąpi w nowy związek małżeński z innym mężczyzną, automatycznie traci to prawo); prawo dziedziczenia – mężczyzna dziedziczy dwa razy więcej niż kobieta – mąż otrzymuje ½ majątku, gdy nie ma dzieci, żona natomiast ¼; dopuszczanie przez prawo muzułmańskie małżeństw poligamicznych – mężczyzna może mieć równocześnie nawet 4 żony (jednocześnie kobieta nie ma prawa do związku z więcej niż 1 mężczyzną); zakaz zawierania małżeństwa przez muzułmanki z niemuzułmanami²⁴⁸.

²⁴⁸ Katarzyna Sadowa, *Oddziaływanie szariatu na orzecznictwo europejskie i europejski porządek prawny na przykładzie Niemiec i Wielkiej Brytanii – zarys problematyki*, „Acta Erasmiana”, t. VII: *Z badań nad prawem i administracją*, 2014, s. 128-129.

Co istotne, powyższa lista nie jest katalogiem abstrakcyjnych rozbieżności, lecz stanowi spis problemów, przed którymi stają sędziowie orzekający w Niemczech w sprawach cywilnych, powołujący się na zapisy prawa islamskiego. Przykładowo sąd drugiej instancji w Hamm uznał w 2013 r., że jeśli para zawierała małżeństwo na mocy szariatu, to rozwód powinien także przebiegać analogicznie na tej samej podstawie²⁴⁹.

Szerokim echem w prasie lokalnej i światowej odbiło orzeczenie wydane kilka lat wcześniej przez Christę Datz-Winter. Orzekająca w sprawie rozwodowej pary Marokańczyków, powołując się na 34 werset sury *An-Nisa* (kobiety)²⁵⁰, uznała, że kobieta, wychodząc za mąż za muzułmanina, powinna liczyć się z tym, że zgodnie z zasadami religii, w której został wychowany mężczyzna, z dużym prawdopodobieństwem będzie dopuszczał się przemocy wobec żony²⁵¹. Stanowisko to wyrażone oficjalnie stało się przyczyną odsunięcia sędzi od sprawy.

Nacisk opinii publicznej, zmiana polityki decydentów lub też w końcu powoływanie się na generalne klauzule prawne, takie jak ochrona porządku publicznego przez rozwiązania, które stoją w rażącej z nim sprzeczności²⁵², może w niektórych wypadkach ograniczyć wpływ szariatu na orzecznictwo sądowe. Niemniej w przypadku „nieoficjalnego” przenikania prawa koranicznego do społeczeństwa europejskiego sprawa jest o wiele bardziej skomplikowana.

W wielu krajach Europy sądownictwo opierające się na szariacie rozwija się w opozycji wobec struktur państwa, zaś jego reguły stanowią ramę organizacyjną oraz oś aksjologiczną dla społeczności muzułmańskich, które tworzą społeczeństwo równoległe, będące m.in. rezerwuarem rekrutów dla terrorystów islamskich²⁵³ oraz realizacją wizji stworzenia na Starym Kontynencie zjednoczonej *ummy* (wspólnoty wiernych), która kieruje się nie prawem stanowionym, lecz religijno-politycznymi nakazami islamu.

²⁴⁹ Ibidem, s. 130.

²⁵⁰ Werset ten w tłumaczeniu prof. Józefa Bielawskiego brzmi: „Mężczyźni stoją nad kobietami ze względu na to, że Bóg dał wyższość jednemu nad drugim, i ze względu na to, że oni rozdają ze swojego majątku. Przeto cnotliwe kobiety są pokorne i zachowują w skrytości to, co zachował Bóg. I napominajcie te, których nieposłuszeństwa się boicie, pozostawiajcie je w łóżach i bijcie je! A jeśli są wam posłuszne, to starajcie się nie stosować do nich przymusu. Zaprawdę, Bóg jest wzniosły, wielki!”. Koran, tłum. Józef Bielawski, Warszawa 1986, s. 99.

²⁵¹ Katarzyna Sadowa, op. cit., s. 131.

²⁵² Tomasz Cyrol, *Wyroki wydawane w państwach muzułmańskich i ich skuteczność w Polsce*, [w:] *Miscellanea islamica. Islam w badaniach i praktyce kontaktów międzykulturowych*, red. Piotr Stasiński, Kraków 2016, s. 272-273.

²⁵³ Jan Guź, *Muzułmanie w Niemczech – lojalni obywatele państwa, „społeczeństwo równoległe”, czy baza dla terroryzmu islamskiego*, „Acta Erasiana”, t. 5: *Varias*, 2013, s. 203-222.

Problem istnienia równoległego sądownictwa szariackiego dotyczy wielu krajów europejskich. Poszczególne kraje Starego Kontynentu radzą sobie z nim na różne sposoby. Republika Federalna Niemiec nie uznaje jurysdykcji muzułmańskich duchownych, gdyż „niemieckie prawo i jego doktryna stoją na stanowisku, że istniejąca sytuacja podważa zasadę rządów prawa, ponieważ muzułmańscy arbitrzy – imamowie – rozpatrują sprawy, w tym sprawy karne, zanim organa zdążą złożyć wniosek w niemieckim sądzie. Ale i w Niemczech zdarzają się przypadki przytaczania w sądowych uzasadnieniach *sur Koranu*”²⁵⁴. W Danii z kolei muzułmanie domagali się od państwa wyznaczenia strefy szariackiej w Kopenhadze, chcąc w ten sposób podkreślić swoją autonomię²⁵⁵. Ostatecznie żądania te zostały odrzucone.

Zwolennicy pluralizmu prawnego odwołują się do doktryny multikulturalizmu, która nakazuje otoczenie tożsamości mniejszości etnicznych czy religijnych troską i umożliwienie im życia według zasad własnej religii, przez co społeczeństwo przyjmujące okazuje swój szacunek i tolerancję grupom mniejszościowym, jednocześnie wyrzekając się dążeń do dominacji. Zwolennicy działania rad orzekających na mocy prawa koranicznego powołują się na prawnie gwarantowaną wolność wyznania, zastrzegając, że uznanie ich autorytetu, zarówno pod względem etyczno-religijnym, jak i prawnym wynika z liberalnej koncepcji jednostki, gdyż poddanie się pod sąd rad szariackich staje się aktem wolnego wyboru²⁵⁶. W dyskusji na temat legalności rad szariackich i szerzej – skutków społecznych implementacji doktryny multikulturowości akcentowano nierówne traktowanie kobiet i mężczyzn przez prawo islamskie. Głos w tej sprawie zabrała amerykańska uczona Azizah Y. Al-Hibri, której stanowisko przywoływano także w kontekście podobnych sporów w Europie, argumentując, że „ludzie religijni mają prawo do swoich przekonań religijnych”²⁵⁷, niezależnie od tego, czy świeckie feministki aprobują te przekonania, czy też nie. Ta zasada leży u podstaw naszej demokracji. Jego naruszenie może prowadzić jedynie do ucisku poprzez naruszenie podstawowych praw obywatelskich²⁵⁸. Podążając za tą interpretacją, nieuchronnie dochodzi się do paradoksu – liberalne prawo, gwarantujące

²⁵⁴ Andrzej Bisztyga, *Zachodnia a islamska koncepcja praw jednostki*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 2013, nr 1, s. 80.

²⁵⁵ Ibidem, s. 81.

²⁵⁶ Tło ideologiczne tej debaty syntetycznie przedstawia Janusz Balicki. Por. Janusz Balicki, *Imigranci z krajów muzułmańskich w Unii Europejskiej. Wyzwania dla polityki integracyjnej*, Warszawa 2010, s. 127-141.

²⁵⁷ Tanya Walker, *Sharia Councils and Muslim Women in Britain. Rethinking the Role of Power and Authority*, Leiden 2017, s. 188-189.

²⁵⁸ Azizah Y. Al-Hibri, *Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World/Minority Women?*, [w:] *Is Multiculturalism Bad for Women?*, red. Susan Moller Okin et. al., Princeton 1999; cyt. za: ibidem.

równość płci, *de facto* podważa się, przyznając wyższość prawa religijnego nad prawem stanowionym.

Zauważyć także należy, że retoryka posługująca się argumentami zaczerpniętymi z myśli liberalnej często pojawia się także w wypowiedziach fundamentalistów, którzy tworzą przestrzeń dla rozwiązań szariackich, powołując się na prawo do wolności praktykowania religii. Mechanizm ten zidentyfikowała Agata Bielik-Robson, nazywając go „strategią ogrywania liberała” i jednocześnie zadała prowokacyjne pytanie, czy w sferze wolności muzułmanki leży wolność do bycia ukamienowaną?²⁵⁹.

Stronnicy ideologii wielokulturowości domagają się akceptacji dla życia muzułmanów zgodnie z regułami szariatu, zaś działacze muzułmańscy, nawołując do powrotu do korzeni islamu, utrzymują, że działają z boskiego nadania. Paradoks tego ideologicznego powinowactwa między szariatem, fundamentalizmem islamskim i wielokulturowością polega na tym, że propagatorzy idei pluralizmu prawnego stają się *nolens volens* sojusznikami tych, którzy realizują „teologicznie uzasadniony cel polityczny, jakim jest ochrona i oczyszczenie społeczeństwa poprzez ustanowienie szariatu, w którym umma – wszyscy muzułmanie na świecie – zjednoczy się”²⁶⁰. W praktyce zgoda na działanie instytucji szariackich uderza w spójność systemu prawnego, który winien rodzić podobne skutki dla wszystkich obywateli bez względu na pochodzenie czy wyznanie²⁶¹. Tymczasem szariat, jak wykazał w swojej analizie Mirosław Sadowski, jest kolektywistyczny (zakłada prymat wspólnoty nad jednostką), opiera się na nierównościach między kobietą a mężczyzną, wyznawcą islamu a niewiernym oraz człowiekiem wolnym i niewolnikiem, ponadto uznaje prymat prawa religijnego nad stanowionym²⁶².

6. Szariat a prawa człowieka

Oprócz różnic doktrynalnych w zakresie antropologii prawnej i politycznej z punktu widzenia niniejszych rozważań istotna wydaje się kolizyjność prawa szariatu z zapisami Powszechnej Deklaracji Prawa Człowieka. Przyjęcie tego dokumentu na forum ONZ 10 grudnia 1948 r. odczytać można jako akt, za pomocą którego starano się przywrócić i ponownie określić ład moralny zachwiany doświadczeniami II wojny światowej

²⁵⁹ Agata Bielik-Robson, *Pusty tron miłosierdzia*, [w:] Gilles Kepel, *Zemsta Boga*, Warszawa 2010, s. 294.

²⁶⁰ Machteld Zee, *Choosing Sharia? Multiculturalism, Islamic Fundamentalism and Sharia Councils*, Haga 2016, s. 161.

²⁶¹ Ibidem, s. 161-164.

²⁶² Mirosław Sadowski, *Islam. Religia i...*, op. cit., s. 269-275.

i towarzyszącym jej ludobójstwem. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka w jakimś sensie stanowi próbę reaktualizacji dorobku etycznego ludzkości zrodzonego zarówno z ducha chrześcijańskiego, jak i ideałów oświeceniowych. Ponadto ma stanowić zaporę dla systemów politycznych depreczujących godność człowieka. Aby jednak dokument ten nie pozostał jedynie niewiążącym apelem, już 4 listopada 1950 r. 12 państw postanowiło przyjąć Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Traktat ten wprowadził jednocześnie mechanizm kontrolny, pozwalający wnosić skargi (indywidualną i międzypaństwową) do Europejskiej Komisji Praw Człowieka²⁶³ oraz Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Wymienione instytucje traktowane są nie tylko w kategoriach moralnych, ale też prawnych i politycznych, które nadają konkretny polityczno-legislacyjny kształt etycznym normom, stanowiącym fundament demokracji i wolności obywatelskich w Europie.

Na początku XXI w. sędziowie Trybunału „zostali skonfrontowani z pytaniem, czy w analogiczny sposób jak działania inspirowane ideologią faszystowską, rasistowską i komunistyczną nie należałoby potraktować aktywności i zachowań, dla których uzasadnienie stanowi ideologia islamska”²⁶⁴. Europejski Trybunał Praw Człowieka wypowiedział się na temat szariatu przy okazji rozpatrywania skargi tureckiej Partii Dobrobytu na decyzję rodzimego Sądu Konstytucyjnego, który 16 stycznia 1998 r. partię tę rozwiązał, gdyż w jego ocenie podważała ona zasady świeckości państwa, postulując m.in. wprowadzenie wielości systemów prawnych uzależnionych od wyznania obywatela. Europejski Trybunał Praw Człowieka uznał prawo koraniczne za niekompatybilne z demokratycznym systemem wartości oraz prawami człowieka. Uzasadniając orzeczenie, podkreślono, że „szariackie reguły oparte są na stałych i niepodlegających modyfikacji dogmatach i nakazach. W konsekwencji w „szariackim państwie” nie ma miejsca na pluralizm opinii oraz na ewolucję rozumienia swobód, która charakteryzuje demokratyczne społeczeństwo”²⁶⁵. Zastrzeżenie sędziów wzbudziła rola kobiety definiowana przez prawo koraniczne, zwłaszcza praktyki dyskryminujące w prawie rodzinnym i spadkowym (zgoda na poligamię), a także szariackie rozumienie prawa karnego oraz procedury karnej (chodzi tutaj głównie o praktykowanie kar mitylacyjnych, np. obcięcie ręki za kradzież oraz dopuszczanie kary

²⁶³ Instytucja ta istniała do 1998 r.

²⁶⁴ Ireneusz C. Kamiński, *Islam przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka w Strasburgu*, „Estetyka i Krytyka” 2011, nr 4, s. 228.

²⁶⁵ Ibidem, s. 230-231.

śmierci, w tym publicznego ukamienowania²⁶⁶). Dodatkowym argumentem uzasadniającym decyzję Trybunału o oddaleniu skargi Partii Dobrobytu było nieodrżucenie kategorycznie dżihadu jako metody realizacji celów politycznych i ideologicznych²⁶⁷. Prawo szariatu pozostaje więc w sprzeczności z artykułami: 3 (zakaz tortur i niehumanitarnego traktowania) oraz 14 (zakaz dyskryminacji) Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności.

Nieco nowego światła na stosunek praw człowieka do szariatu rzucił wyrok Wielkiej Izby Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 19 grudnia 2018 r. w sprawie *Molli Sali przeciwko Grecji* (skarga nr 20452/14). Skarżąca po śmierci męża odziedziczyła majątek na podstawie notarialnie sporządzonego testamentu. Siostry zmarłego zaskarżyły testament, argumentując, że nie ma on mocy prawnej, gdyż mężczyzna należał do trackiej wspólnoty muzułmańskiej, a ta zgodnie z traktatem z Sèvres (1920) oraz traktatem z Lozanny ma prawo zachować swoje zwyczaje i prawo religijne islamu, tak więc sprawy majątkowe powinny być rozpatrzone nie na podstawie kodeksu cywilnego, a prawa szariatu. Grecki Sąd Kasacyjny przyznał rację siostrze mężczyzny. Decyzję tę zaskarżyła wdowa. Europejski Trybunał Praw Człowieka uznał, że Grecja naruszyła art. 14 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, który zakazuje dyskryminacji. Trybunał zwrócił uwagę na to, że rozstrzygnięcie przeprowadzone na podstawie prawa szariatu jest niekorzystne dla kobiety, gdyż pozbawia ją trzech czwartych spadku, a także ma charakter dyskryminujący – stawia ją bowiem w odmiennej sytuacji prawnej od zamężnych kobiet, które nie są muzułmankami, a także od innych członków wspólnoty muzułmańskiej, a mianowicie od dziedziczących mężczyzn. Ponadto sędziowie zakwestionowali przekonanie, że gwarancja ochrony mniejszości religijnych pociąga za sobą zaakceptowanie prawa szariatu i jurysdykcji muzułmańskich duchownych wobec członków tejże mniejszości. Trybunał przywołał też raport Komisarza Praw Człowieka Rady Europy na temat Grecji z 2008 r., który zwrócił uwagę, że „stosowanie prawa szariatu do spraw dotyczących prawa rodzinnego i spadkowego jest niezgodne z międzynarodowymi zobowiązaniami Grecji, w szczególności po ratyfikacji przez nią międzynarodowych i europejskich konwencji praw człowieka, przyjętych po 1948 r., w tym dotyczących praw dziecka i praw kobiet. Zalecił, by władze greckie interpretowały Traktat z Lozanny i inne traktaty przyjęte na początku XX w. zgodnie

²⁶⁶ Warto jednak w tym miejscu podkreślić, że w wielu państwach muzułmańskich stosowanie drastycznych kar cielesnych (obcinanie rąk) czy oficjalnego karania za apostazję śmiercią odeszło do lamusa, choć są też takie, gdzie nadal się je stosuje, np. Arabia Saudyjska.

²⁶⁷ Ibidem, s. 231.

ze zobowiązaniami wynikającymi z międzynarodowych i europejskich instrumentów praw człowieka”²⁶⁸. Europejski Trybunał Praw Człowieka po raz pierwszy zajął się problemem odrębnego statusu wspólnoty religijnej w kontekście praw człowieka, na który składają się dwie zasadnicze kwestie. Pierwszą z nich jest autonomia wspólnoty religijnej wobec państwa. Drugą zaś pozostają granice uznania odrębnej tożsamości członków wspólnoty religijnej i tego, czy odrębna tożsamość religijna (w tym przypadku muzułmańska) może być podstawą do uznania odmiennego statusu prawnego członków tejże wspólnoty. Trybunał w swoim uzasadnieniu wprowadził zasadę, że gwarantowana prawnie autonomia wspólnot religijnych nie może w konsekwencji prowadzić do ograniczenia praw obywatelskich ani do ustanowienia odrębnego statusu prawnego osób identyfikujących się z daną wspólnotą. Wyrok ten można uznać za kontynuację linii orzeczniczej Trybunału, która potwierdza dyskryminujący wobec kobiet charakter prawa islamskiego, a także uznaje prymat ochrony praw jednostki nad ochroną tożsamości wspólnotowej²⁶⁹.

To właśnie dowartościowanie praw indywidualnych przejawiających się w ochronie wolności jednostki w dużej mierze odróżnia europejską koncepcję praw człowieka od jej islamskiej wersji. Jak wykazał Andrzej Bisztyga, katalog rozbieżności jest o wiele dłuższy i obejmuje: kwestie świeckości państwa, zachowawczy charakter prawa islamskiego, teologiczne umocowanie praw człowieka, ograniczenie praw i wolności jednostki poprzez obowiązek podporządkowania się nakazom Boga, brak katalogu praw przysługujących w tym samym stopniu wszystkim ludziom niezależnie od płci i wyznania, odmienną koncepcję suwerenności państwa (państwo jako emanacja nadanego objawieniem prawa), uznanie tekstu świętego (Koranu) wprost za źródło prawa, ingerowanie państwa i prawa w sferę życia duchowego oraz znaczne ograniczenie wolności religijnej²⁷⁰.

Porównując rozumienie praw człowieka w świecie islamu i na Zachodzie, nieuchronnie napotykamy na problemy natury metodologicznej. O ile nie budzi większych wątpliwości założenie, iż współcześnie idee praw człowieka znalazły swój instytucjonalny wyraz w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka oraz w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, o tyle już w świecie islamu trudno znaleźć dokumenty mające taką samą rangę i cieszące się podobnym autorytetem²⁷¹. Niemniej porównanie zapisów Powszechnej

²⁶⁸ Europejski Trybunał Praw Człowieka: Nota informacyjna nt. orzecznictwa nr 224, grudzień 2018, [na:] https://hudoc.echr.coe.int/eng#_ftn1, dostęp: 7.04.2020 r.

²⁶⁹ Nikos Koumoutzis, Christos Papastylanos, *Human Rights Issues Arising from the Implementation of Sharia Law on the Minority of Western Thrace—ECtHR Molla Sali v. Greece, Application No. 20452/14, 19 December 2018*, „Religions”, vol. 10, z. 5, [na:] <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/5/300/htm>, dostęp: 8.04.2020 r.

²⁷⁰ Andrzej Bisztyga, op. cit., s. 82-86.

²⁷¹ Ibidem, s. 87-88.

Deklaracji Praw Człowieka z Deklaracją Praw Człowieka w Islamie z 5 sierpnia 1990 r. (tzw. Deklaracja Kairska²⁷²) wzbogaca niniejsze rozważania o dodatkowy kontekst.

Amerykańska uczona Ann Elizabeth Mayer jeszcze w 1994 r. przeanalizowała zapisy Deklaracji Kairskiej z międzynarodowymi standardami ochrony praw człowieka w kontekście równości płci, wolności wyznania, wolności prasy, wolności zgromadzeń i prawa do swobodnego stowarzyszania się, sankcji karnych, swobód demokratycznych, stanów nadzwyczajnych, zakazu ludobójstwa, prawa do bezpieczeństwa oraz prywatności, a także zakazu stosowania praktyk kolonialnych oraz niewolnictwa.

Mimo iż art. 1 DPCwI posługuje się arabskim terminem *al-basha* (równość), to jednak jej specyficzne rozumienie nie gwarantuje równego statusu jednostek ani nie chroni ich wolności. Podobnie rzecz się ma z kwestią godności, do której dokument się odwołuje – równość kobiety i mężczyzny „w godności” nie przekłada się na przyznanie kobietom równych praw, a jednocześnie utrwała patriarchalne stosunki w muzułmańskiej rodzinie. Art. 6 Deklaracji Kairskiej przyznaje kobiecie podmiotowość prawną, prawo do posiadania i zarządzania majątkiem osobistym, a także prawo do zachowania nazwiska i rodowodu. Ten sam artykuł nakłada na mężczyznę obowiązek utrzymania rodziny, który koreluje z „jego prawem do żądania posłuszeństwa”²⁷³. Z kolei art. 12, stanowiący, że „każdy człowiek ma prawo, w ramach szariatu, do swobodnego przemieszczania się i wyboru miejsca zamieszkania w kraju lub poza jego krajem”, poprzez odwołanie do prawa koranicznego otwiera możliwość ograniczenia praw kobiet do poruszania się. Zgodnie z konserwatywnym szairiatem kobieta ma prawo opuszczać dom albo za zgodą męża, albo w towarzystwie męskiego opiekuna²⁷⁴. Art. 13, z którego wynika, że nie można powierzać „pracy przekraczającej jego możliwości”, a także, że wybór miejsca pracy winien „służyć interesom społeczeństwa”, może zostać odczytany jako narzędzie podtrzymywania antykobiecych stereotypów, które wspierają powszechne w świecie muzułmańskim przekonania, iż zatrudnienie kobiet w niektórych zawodach przekracza ich możliwości lub jest sprzeczne ze specyficznym rozumianym interesem społecznym²⁷⁵. Natomiast, jeśli chodzi o prawo do swobodnego zawierania małżeństw, Deklaracja Kairska w art. 5 zakazuje dyskryminacji w wyborze partnera ze względu na rasę, kolor skóry oraz narodowość”, nie wspomina

²⁷² W tym miejscu pomijam odniesienia do Arabskiej Karty Praw Człowieka z 22 maja 2004 r. ze względu na jej regionalny charakter oraz fakt, że nie znosi ona sprzeczności między wyrażonymi w niej prawami człowieka a międzynarodowymi standardami ich ochrony.

²⁷³ Ann Elizabeth Mayer, *Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?*, „Michigan Journal of International Law” 1994, nr 3, s. 331.

²⁷⁴ Ibidem, s. 331.

²⁷⁵ Ibidem.

natomiast o religii. Brak ten sankcjonuje szariacki zakaz małżeństwa muzułmanki z niemuzułmaninem, a także ograniczenie prawa do zawarcia małżeństwa muzułmanina z kobietą, która wyznaje jedną z tzw. religii księgi, czyli islamu, chrześcijaństwa i judaizmu²⁷⁶.

Jeśli chodzi o kwestie wolności religijnych, w Deklaracji Kairskiej nie znajdziemy zapisów gwarantujących wolność wyznania. Brak ten pozwala na praktyki dyskryminacyjne, zarówno wobec apostatów, wyznawców religii innych niż islam, jak i wobec mniejszościowych sekt islamskich. Ponadto art. 10 faworyzuje islam („islam jest prawdziwą religią o nieskażonej naturze”), zabraniając jednocześnie nawracania muzułmanów na inną religię lub przekonywanie ich do przyjęcia postaw ateistycznych²⁷⁷.

Dokument nie gwarantuje też wolności prasy. Art. 22 zapewnia prawo do swobodnego wyrażania opinii, pod warunkiem że nie korzysta się z niego „w sposób sprzeczny z zakazami szariatu”. Wyrażane opinie nie mogą w żadnym stopniu podważać ani krytykować systemu aksjologicznego, na którym opiera się prawo koraniczne. Ograniczenia w zakresie wolności słowa i wolności prasy, wyznaczane nakazami szariatu od lat stanowią przyczynę gwałtownych napięć. W tym miejscu można przypomnieć sprawę Salmana Rushdiego, spór o karykatury Mahometa, kontrowersje wokół prac Theo van Gogha czy Larsa Vilksa, a także publikacje francuskiego tygodnika satyrycznego „Charlie Hebdo”²⁷⁸. To właśnie złamanie szariackiego zakazu „obrażania islamu”²⁷⁹ wykorzystali muzułmańscy fundamentaliści do tego, by na Zachodzie za pomocą przemocy lub gróźb wprowadzić mechanizmy cenzury lub autocenzury, prowadzące do uznania szariackich norm²⁸⁰.

Deklaracja Kairska nie gwarantuje praw do zrzeszania się ani praw obywatelskich, polegających na uczestnictwie w rządzie lub kontrolowaniu władzy. Z kolei prawo do sprawowania urzędu publicznego podlega regulacjom szariackim, stwarzając pole do praktyk dyskryminacyjnych. Art. 23, mówiący o relacjach władzy z obywatelami „nie ma na celu ani ustanowienia demokratycznego systemu rządów, ani równego udziału wszystkich obywateli w sprawach publicznych niezależnie od płci i wyznania”²⁸¹. W zakresie prawa karnego Deklaracja Kairska stwarza poprzez zapisy art. 19 pkt d możliwość zastosowania prawa szariatu do przestępstw klasyfikowanych jako *tazir*, czyli dla takich, dla których kary nie

²⁷⁶ Ibidem, s. 333.

²⁷⁷ Ibidem, s. 334-335.

²⁷⁸ Jan Wójcik, *Rola islamistycznej przemocy politycznej na Zachodzie w tworzeniu mechanizmów autocenzury*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie”, t. XI: *Przemoc w prawie i polityce*, red. Mirosław Sadowski, Aleksandra Spychalska, Katarzyna Sadowa, Wrocław 2017, s. 114.

²⁷⁹ Jan Bury, *Przestępstwo bluźnierstwa w doktrynie prawnej islamu*, [w:] *Odpowiedzialność artysty za obrazę uczuć religijnych*, Warszawa: Wydawnictwo Ordo Iuris, 2014, s. 48-55.

²⁸⁰ Jan Wójcik, op. cit., s. 103-119.

²⁸¹ Ann Elizabeth Mayer, op. cit., s. 339.

zostały określone w Koranie. W tym przypadku sędzia może arbitralnie ustalać jej wymiar. Deklaracja Praw Człowieka w Islamie chroni życie człowieka i zabrania jego odbierania, „z wyjątkiem powodów przewidzianych przez szariat” (art. 2), który dopuszcza kary szczególnie surowe za przestępstwa natury moralnej (np. cudzołóstwo), a także pozwala na stosowanie kary śmierci za apostazję²⁸². Deklaracja Kairska, podobnie do zachodnich gwarancji praw człowieka, zakazuje ludobójstwa, wykraczając tym samym poza kategorie przewidziane prawem szariatu, gdyż „pojęcie ludobójstwa nie jest wyraźnie prefigurowane w zasadach islamu”²⁸³, podobnie rzecz się ma z zakazem praktyk kolonialnych²⁸⁴. Natomiast zakaz niewolnictwa stanowi przykład selektywnego podejścia do zasad szariackich. W Arabii Saudyjskiej zniesiono je dopiero w 1962 r., tym samym przeciwstawiając się zarówno tradycji, jak i prawu islamskiemu²⁸⁵.

Kairska Deklaracja oraz Powszechna Deklaracja Praw Człowieka stały się przedmiotem analizy porównawczej nie tylko uczonych zachodnich, ale także intelektualistów islamskich²⁸⁶. Dokument przyjęty przez ONZ 10 grudnia 1948 r. w przeciwieństwie do dokumentu kairskiego nie odwołuje się do religii jako gwaranta i źródła praw człowieka. Art. 25 Deklaracji Praw Człowieka w Islamie stwierdza, że źródłem prawa pozostaje szariat. Ponadto odrzuca idee równości religijnej („muzułmanie, politeiści, ateści i wszyscy Mushrikūn²⁸⁷ nie są równi przed Allahem²⁸⁸”), zabrania apostazji z islamu, ogranicza wolność słowa i prawo do krytykowania religii, nie przyznaje kobietom i mężczyznom tych samych praw, jak również ogranicza wolny wybór partnera życiowego, pozwala na stosowanie kar szczególnie okrutnych (*hudud*), a także różnicuje prawa socjalne i spadkowe dzieci urodzonych w związku małżeńskim i poza nim²⁸⁹. Muzułmańscy uczeni Adam Hamisi Mwamburi oraz Abdul Gafar Olawale Fahm, którzy skrytykowali Powszechną Deklarację Praw Człowieka z pozycji szariackich, doszli do następujących konkluzji:

²⁸² Ibidem, s. 339-343.

²⁸³ Ibidem, s. 334.

²⁸⁴ Ibidem, s. 346.

²⁸⁵ Ibidem, s. 346-347.

²⁸⁶ Adam Hamisi Mwamburi, Abdul Gafar Olawale Fahm, *Islam and Human Rights with Special Reference to the Universal Human Rights and the Cairo Declaration on Human Rights*, „Jurnal Syariah” 2018, vol. 26, nr 123-140.

²⁸⁷ Termin ten oznacza osoby lub społeczeństwa, które przypisują boskość przedmiotom i istotom innym niż Allah. Zob. Mushrikun (vide Polytheists), *The Oxford Dictionary of Islam*, [na:] <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1869>, dostęp: 1.04.2020.

²⁸⁸ Adam Hamisi Mwamburi, Abdul Gafar Olawale Fahm, op. cit., s. 130.

²⁸⁹ Ibidem, s. 128-133.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. i Deklaracja Praw Człowieka w Islamie z Kairu (1990 r.) istotnie się od siebie różnią. Różnic tych nie da się pogodzić, dlatego też Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (UDHR) nie może być wykorzystywana przez muzułmanów i nie mogą się oni na niej opierać. Zawiera poważne rozbieżności [z szariatem] i stoi w opozycji wobec prawa islamskiego. Przygotowując deklarację, nie uwzględniono wartości religijnych. Czy prawa te rzeczywiście można uznać za uniwersalne, skoro w trakcie przygotowywania tych praw celowo wykluczono z nich część ludzkiej społeczności, zwłaszcza osoby religijne? Dlatego możemy stanowczo stwierdzić, że są to prawa przeznaczone dla konkretnych ludzi, zwłaszcza dla świata zachodniego, a nie dla całej ludzkości. Wszelkie wysiłki prowadzące do zbiorowego wdrożenia tych praw przez muzułmanów oznaczają, że będą oni musieli porzucić nauki islamu na rzecz świeckich wartości Zachodu²⁹⁰.

Autorzy powyższych słów zwracają także uwagę na istotne różnice w zakresie wizji człowieka i człowieczeństwa, które odcisnęły swoje piętno na obu aktach. Zgodnie z duchem Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka każdy człowiek obdarzony jest niezbywalną godnością, natomiast szariat uznaje, że warunkiem jej osiągnięcia jest manifestowanie oddania dla islamu oraz pobożność (*taqwa*).

To właśnie rozumienie godności ludzkiej ukształtowane w teologii islamskiej ma w niniejszych rozważaniach kluczowe znaczenie. Aby zrozumieć muzułmańską ideę godności ludzkiej, trzeba odwołać się do koncepcji *ibada* oraz *istiana*. Pierwsze pojęcie można zdefiniować jako „służbę Bogu i humanitarność”²⁹¹, które polegają przede wszystkim na przestrzeganiu nakazów i zakazów prawa koranicznego²⁹². *Istiana* natomiast „określa to wszystko, co Bóg lubi i akceptuje”²⁹³. Islamska koncepcja godności ludzkiej realizuje się przede wszystkim w gorliwym wypełnianiu obowiązków muzułmanina, a także uznaniu prymatu pobożności nad humanitaryzmem. To antropologiczne i teologiczne założenie determinuje specyficzne rozumienie praw człowieka w islamie: ktoś, kto sprzeniewierza się

²⁹⁰ Ibidem, s. 137.

²⁹¹ Krzysztof Kościelniak, *Odmienne wizje godności ludzkiej. Dialog muzułmańsko-katolicki w kontekście ONZ-owskiej Deklaracji Praw Człowieka*, [w:] *Prawa człowieka w kulturze północnej Afryki, Bliskiego i Dalekiego Wschodu*, red. idem, Kraków 2008, s. 92.

²⁹² Uczony definiuje problem następująco: *Ibada* wyraża się konkretnie w praktykowaniu obrzędów i obowiązków religijnych. Szczegółowo określają je przepisy prawa muzułmańskiego (*szari'atu*), które precyzyjnie ustalają warunki wykonywania podstawowych obowiązków wyznawców islamu: modlitwy, jałmużny, postu, pielgrzymki i walki na rzecz islamu. Ibidem.

²⁹³ Ibidem.

normom szariatu, przeciwstawia się w ten sposób Bogu i niejako sam przez popełniony grzech-przestępstwo pozbawia się ludzkiej godności. Godność ludzka istnieje bowiem przez Boga i wobec Boga²⁹⁴.

Jeśli przyjąć, że źródłem filozoficznym koncepcji praw człowieka wyrażonej we wspomnianych wyżej dokumentach, obok dziedzictwa renesansowo-oświeceniowego, pozostaje judeochrześcijańska idea *imago Dei*, to wówczas widzimy, że islamskie rozumienie praw człowieka ma charakter teocentryczny, natomiast Zachodnie – antropocentryczny²⁹⁵. Z perspektywy muzułmańskiej wyobrażone słowa Stwórcy skierowane do Człowieka ze słynnej mowy Giovanniego Pico della Mirandoli: „Natura wszystkich istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje ręce, abys swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą. Będiesz mógł degenerować się i staczać do rzędu zwierząt; będziesz mógł odradzać się i mocą swojego ducha wznosić się do rzędu istot boskich”²⁹⁶ muszą brzmieć jak pełna pychy herezja, a nie jak hymn pochwalny idei humanizmu.

Podsumowując, islamska wizja praw człowieka wyrasta z szariatu i nie sposób jej właściwie zrozumieć poza kontekstem islamskiej teologii. Ma ona wszakże charakter antysekularny. To bowiem nie wolność jednostki i niezbywalna godność leżą u jej podstaw, lecz nakaz respektowania prawa boskiego i swoiście rozumiana pobożność. Nie chroni ona ani wolności słowa, ani prawa do swobodnego wyrażania opinii, ani też wolności sumienia i wyznania, a ponadto sankcjonuje nierówności ze względu na płeć i wyznanie²⁹⁷.

Jednocześnie w świecie islamu nie brak głosów, które wyrażają dążenia do rewizji prawa koranicznego i wyrastających z niego praw człowieka w taki sposób, by zapewnić jednostce możliwie najszerszą ochronę wolności. Muzułmańscy moderniści doszukują się

²⁹⁴ Krzysztof Przybyszewski w pracy *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych* pisze: „W islamie nie można odróżnić osobowej od godności osobistej, jak uczynił to świat zachodni. W islamie godność osobowa jest tożsama z godnością osobistą. Kto popełnił przestępstwo – zgrzeszył, nie jest godzien być człowiekiem, gdyż każde przestępstwo będzie przestępstwem religijnym, wystąpieniem przeciw Bogu. W islamie godność człowieka pochodzi od Boga, godność człowieka może być godnością tylko wobec Boga”. Krzysztof Przybyszewski, *Islam a prawa człowieka*, [w:] idem, *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*, Poznań 2010, s. 126.

²⁹⁵ Mirosław Sadowski, *Islam a prawa człowieka*, [w:] *Konstytucja w państwie demokratycznym*, red. Sławomir Patyra, Mirosław Sadowski, Krzysztof Urbaniak, Poznań 2017, s. 429.

²⁹⁶ Giovanni Pico della Mirandola, *Mowa o godności ludzkiej*, [w:] *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, wybór Andrzej Nowicki, Warszawa 1966, s. 139.

²⁹⁷ „Czy istnieje konflikt między wypracowanymi standardami praw człowieka a islamem? Wielu sądzi, że tak. Na poparcie tej racji przytacza się mnóstwo konkretnych przykładów łamania praw człowieka w państwach islamskich. Najpoważniejsze zarzuty wysunięte wobec islamu sprowadzają się do łamania czterech zasadniczych praw: równouprawnienia płci, wolności myśli, poglądów i religii, prawa do życia, zakazu tortur i niehumanitarnego traktowania”. Krzysztof Przybyszewski, op. cit., s. 119.

uzasadnienia dla swoich postulatów w tradycyjnych źródłach prawa islamskiego, zwłaszcza w Koranie. Wykorzystują przy tym metodę hermeneutycznego odczytania świętej księgi islamu, koncentrując się na tych fragmentach, które głoszą pokój, tolerancję i międzyludzkie braterstwo, a także proponują dekonstrukcję tradycyjnych instytucji prawnych. Postulują, aby wymienione wartości stały się fundamentem nowego porządku społecznego i moralnego. Podkreślić jednak trzeba, że rozważania te pozostają w sferze intelektualnych konstruktów i teoretycznych propozycji²⁹⁸. Jak zauważyła muzułmańska reformatorka i działaczka na rzecz praw kobiet Irshad Manji, autorka książki manifestu *Kłopot z islamem*, idealistycznej wizji islamu nie należy mylić z jego prawdziwymi praktykami, takimi jak stosowanie chłosty, dyskryminacja czy prześladowanie mniejszości religijnych lub aprobata dla niewolnictwa²⁹⁹.

Powyższe analizy można wykorzystać zarówno do rozpatrywania standardów przestrzegania praw człowieka w państwach muzułmańskich, jak i do zidentyfikowania przyczyn utrudniających integrację wyznawców Allaha w społeczeństwach zachodnich. Stosowanie reguł szariatu przez muzułmanów żyjących w Europie „może stanowić poważne naruszenie prawa krajowego oraz generalnie prawa międzynarodowego. Wobec tego faktu, harmonijne współzycie kultury europejskiej z kulturą islamu nie jest w pełni możliwe – przynajmniej jeśli bierzemy pod uwagę system prawny Europy”³⁰⁰. Warto w tym miejscu zauważyć, że pod pojęciem „systemu prawnego” kryją się przede wszystkim prawa człowieka oraz wolności obywatelskie, będące gwarantem pokoju, demokratycznego ładu oraz narzędziem ochrony ludzkiej godności, a także fundamentem społecznej, politycznej i kulturowej tożsamości Starego Kontynentu.

Podważenie aksjologicznych fundamentów Europy stało się możliwe poprzez wprowadzenie doktryny multikulturowości jako dominującego paradygmatu w życiu społecznym i politycznym. Choć u swych źródeł idea wielokulturowości wiązała się z ochroną tożsamości ludności rdzennej i przynajmniej w teorii korespondowała z prawami człowieka, to w praktyce zaczęła im zagrażać. Przekonanie o tym, że możliwe jest stworzenie państwa neutralnego kulturowo, okazało się mrzonką. Jak zauważyła Anna Siewierska-Chmaj: „polityka wielokulturowości, oparta na promowaniu różnorodności i relatywizmie

²⁹⁸ Abadir M. Ibrahim, *A Not-So-Radical Approach to Human Rights in Islam*, „Journal of Religion” 2016, nr 3, s. 346–377.

²⁹⁹ Irshad Manji, *Kłopot z islamem*, Warszawa 2005, passim.

³⁰⁰ Kaja Kowalczevska, *Prawo szariatu i jego kompatybilność z europejskim systemem ochrony praw człowieka*, [w:] *Ochrona praw człowieka w wymiarze regionalnym*, red. Marcin Marcinko, Kraków 2012, s. 81–90.

kulturowym, podkopała w Europie podstawy praw człowieka. Kryzys migracyjny obnażył głębokie polityczne i aksjologiczne podziały. W marcu 2016 roku brukselski szczyt Unia Europejska–Turcja poświęcony kwestii migracji ujawnił hipokryzję państw europejskich, które, przyjmując warunki premiera Recep Tayyipa Erdoğan, ostatecznie potwierdziły, że wartości wymienionych w wielu oficjalnych dokumentach Wspólnoty – *wolności, demokracji, równości, zasad państwa prawa* – nie uznają za uniwersalne³⁰¹. Proces ten można zaobserwować w Europie już od lat 80. XX w. W 1980 r. Sąd Najwyższy w Paryżu uznał prawo imigrantów do łączenia rodzin poligamicznych, choć jednocześnie francuskie prawo zabrania wielożeństwa. W 2008 r. przy wsparciu Kościoła anglikańskiego na terenie Zjednoczonego Królestwa zezwolono na arbitraż sądów orzekających na mocy szariatu w sprawach rodzinnych i spadkowych. Jednym z najbardziej jaskrawych przykładów przyznania prymatu wielokulturowej doktrynie nad prawami człowieka w Europie pozostaje decyzja niemieckiego sądu, który odmówił ochrony maltretowanej Marokance, domagającej się przyspieszenia rozwodu i zagwarantowania jej fizycznego bezpieczeństwa (zakaz zbliżania się do ofiary), argumentując, że „w muzułmańskim kręgu kulturowym mąż korzysta z prawa chłosty żony na mocy wersetu 34 czwartej sury Koranu”³⁰². Orzeczenie to obnażyło bodaj największy paradoks multikulturaizmu – nakaz tolerancji wobec Innego oraz jego praktyk kulturowych i religijnych w rzeczywistości stał się podstawą przyzwolenia na przemoc wobec kobiet. Ponadto sąd, kierując się nie prawem, a względami ideologicznymi, złamał zasadę świeckości państwa, czyniąc z koranicznych sur podstawę dla wyroku wydanego w imieniu Republiki Federalnej Niemiec³⁰³.

Praktyki multikulturowe, wynikające z bezwarunkowej akceptacji dla odmiennych systemów aksjologicznych, sprowokowały część środowisk feministycznych do postawienia pytania o to, czy wielokulturowa doktryna nie stanowi zagrożenia dla wolności i praw kobiet³⁰⁴. Ponadto postulowana neutralność kulturowa państwa oznaczała w dużej mierze swoistą legalizację praktyk szariackich, a także umożliwiła swobodne działanie zwolennikom politycznego islamu, kontestującym obowiązujące w Europie prawa człowieka.

³⁰¹ Anna Siewierska-Chmaj, *Wstęp*, [w:] *W pułapce wielokulturowości*, red. taż, Warszawa, Rzeszów 2016, s. 6.

³⁰² Janusz T. Hryniewicz, *Imigracja i wielokulturowość w warunkach dużego dystansu kulturowego*, „Studia Regionalne i Lokalne” 2011, nr 3, s. 9.

³⁰³ Ibidem.

³⁰⁴ Barbara Pasamonik, *Prawa kobiet i europejski kryzys multikulturalizmu*, „Kultura i Społeczeństwo” 2013, nr 3, s. 3-25.

Z badań socjologicznych wynika, że grupa zwolenników prawa koranicznego żyjących na Starym Kontynencie nie jest wcale marginalna:

Raport przygotowany w 2013 roku przez Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB) na podstawie badań przeprowadzonych w sześciu państwach unijnych (w tym także w Niemczech i we Francji, gdzie odsetek muzułmanów jest największy) przedstawia całe spektrum poglądów współczesnych muzułmanów europejskich. Dwie trzecie wyznawców islamu twierdzi, że prawa religijne są ważniejsze aniżeli prawa obowiązujące w danym państwie, a trzy czwarte nie dopuszcza pluralizmu w rozumieniu Koranu, uznając, że powinna istnieć wyłącznie jedna, bezdyskusyjna interpretacja (dla kontrastu takie poglądy głosi odpowiednio 13% i 20% chrześcijan w Europie w odniesieniu do interpretacji Biblii). (...) Autorzy raportu stawiają wniosek, że klasyczne idee fundamentalizmu znajdują bardzo podatny grunt wśród europejskich muzułmanów. Zresztą sama konkluzja raportu jest uderzająca: „[W Europie] Islamski fundamentalizm religijny jest szeroko rozpowszechniony (*Islamischer religiöser Fundamentalismus ist weit verbreitet*)”³⁰⁵.

Biorąc pod uwagę powyższe konstatacje, można zaryzykować następujące stwierdzenie – multikulturalizm wbrew deklaracjom przyczynił się do dezintegracji społecznej, wytworzył dualizm prawny (uznanie odrębnych reguł dla muzułmanów), a jednocześnie poprzez dowartościowanie szariatu *de facto* pozwolił na osłabienie ochrony praw człowieka. Jednocześnie należy pamiętać, że w Europie istnieje niemała grupa muzułmanów, uznających prymat prawa stanowionego nad prawem koranicznym, jak również dopuszczająca debatę na temat interpretacji świętych tekstów islamu. Potencjalnie ci zintegrowani muzułmanie mają szansę stać się zapleczem społecznym dla reformatorów.

³⁰⁵ Piotr Kłodkowski, *Nowy spór o uniwersalia, czyli o wspólnotę muzułmańską w Europie XXI wieku*, [w:] *W pułapce wielokulturowości*, op. cit., s. 36.

7. Ideologia dżihadystyczna – brutalny i agresywny aspekt politycznego islamu

Słowo „dżihad” pochodzi od arabskiego *ǧihad* oznaczającego „dokładanie starań”, „wysiłek”³⁰⁶. Już w pierwszych wiekach islamu termin ten zlał się z polem znaczeniowym innego arabskiego słowa *qital* (walka zbrojna)³⁰⁷. Najbardziej zwięzła i esencjonalna definicja tego terminu, autorstwa wybitego znawcy zagadnienia Davida Cooka, brzmi: „działania zbrojne usankcjonowane przez Boga, mające na celu albo poszerzenie świata islamu, albo obronę wiary”³⁰⁸. Przekład tego arabskiego terminu na języki europejskie nastrocza pewnych trudności. W literaturze naukowej oddaje się jego znaczenie za pomocą określenia „święta wojna”. Tłumaczenie to, chociaż przybliżające istotę tego pojęcia, budzi skojarzenia ze średniowiecznymi wyprawami krzyżowymi, przez co nie do końca oddaje jego złożoność semantyczną. Jednocześnie nierzadko słyszy się wypowiedzi redukujące znaczenie realne tego pojęcia do znaczenia etymologicznego. Jak zastrzega David Cook: „W języku arabskim, dosłowne znaczenie tego słowa to „dążenie” lub „wywieranie wpływu” (...). Wiele współczesnych pisarzy muzułmańskich, mając na względzie negatywne konotacje, jakie dżihad budzi w językach europejskich, utrzymuje, że słowo to nie oznacza nic więcej niż „dążenie”. Jednak stanowisko to, dominujące wśród muzułmańskich apologetów piszących w językach niemuzułmańskich (głównie zachodnich), jest nieszczerze”³⁰⁹. Mimo tego można zaryzykować stwierdzenie, że pojęcie „dżihadu” ma naturę polisemiczną i wyraża obecne w islamie napięcie między teologią wojny i pokoju, wspaniałomyślnością i przemocą. Jak zauważa badacz historii islamu Michael Bonner: „dżihad jest złożoną doktryną i zbiorem praktyk, które czasem skupiają się dosłownie, czasem wcale nie dosłownie, na przemocy i działaniach wojennych”³¹⁰. Zatem z jednej strony dżihad oznacza działania o charakterze militarnym (*dżihad bin-sajf*), z drugiej zaś wiąże się z dążeniem do przewyciężenia zła tkwiącego w duszy wiernego (*dżihad bin-sajf*). To „duchowe” znaczenie daje się wprawdzie wywieść z klasycznych tekstów islamskich, nie jest ono jednak znaczeniem podstawowym³¹¹. Jednocześnie znaczenie dżihadu jako walki zmieniało się wraz z warunkami politycznymi, ideologicznymi, a także praktykami

³⁰⁶ Janusz Danecki, *Dżihad* (hasło), [w:] *Idem*, Janusz Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997, s. 66.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ David Cook, *Męczeństwo w islamie*, Kraków 2009, s. 11.

³⁰⁹ David Cook, *Understanding Jihad*, Oakland 2015, s. 1.

³¹⁰ Michael Bonner, *Jihad in Islamic History*, Oxford, Princeton 2006, s. 174.

³¹¹ David Cook, *Understanding...*, op. cit., s. 2.

interpretacyjnymi szariatu³¹². Decydująca w tym zakresie była pozycja militarna świata arabskiego. W czasach podbojów islamu akcentowano jego ofensywny charakter, zaś kiedy nastąpił wzrost potęgi europejskiej, częściej mówiono o obowiązku obrony przed najeźdźcami (dżihad defensywny)³¹³.

Usankcjonowanie dżihadu nastąpiło, rzecz jasna, poprzez objawienie zawarte w Koranie, zwłaszcza w surach VIII i IX³¹⁴. Krzysztof Kościelniak, uwzględniając kontekst historyczny poszczególnych wersetów Koranu, wymienia 14 wersów, które wprost zachęcają do militarnej walki w imię islamu³¹⁵. Podkreślić również należy, że wezwania do walki nie pozostawały jedynie w sferze abstrakcyjnej powinności. Wojna bowiem stała się uznawaną i praktykowaną przez założyciela islamu³¹⁶, a później kontynuatorów jego dzieła, metodą rozprzestrzeniania się islamu³¹⁷. Wprawdzie w publicznej dyskusji nierzadko można spotkać liczne zapewnienia składane bądź przez samych muzułmanów, bądź przez ich zwolenników, o tym, że islam jest religią pokoju, jednak „nie zmienia to faktu, że Koran, a zwłaszcza późniejszy islam, ogromne znaczenie przywiązuje do idei dżihadu jako walki zbrojnej”³¹⁸. W świecie muzułmańskim istniały nawet nurty, które do listy podstawowych obowiązków muzułmanina, tzw. pięciu filarów, dodawały kolejny – wojnę z niewiernymi w imię islamu³¹⁹. Podobny pogląd głosił wpływowy muzułmański teolog i znawca prawa Ibn Tajmijja³²⁰, którego myśl zapładniała i nada zapładnia umysły islamskich terrorystów – od

³¹² John Kelsey uznaje dżihad m.in. za „dyskurs szariacki na temat wojny, który obejmuje historię Mahometa i jego towarzyszy, idee teologiczne, a także relacje historyczne, mówiące o rozwoju islamu na przestrzeni dziejów”. John Kelsay, *Jihad*, [w:] *Islamic Political Thought*, red. Gerhard Bowering, Princeton, Oxford 2015, s. 87.

³¹³ Mirosław Sadowski, *Dżihad...*, op. cit., 2013, nr 8, s. 35.

³¹⁴ Szerzej na ten temat. David Cook, *Understanding...*, op. cit., s. 5-31.

³¹⁵ Krzysztof Kościelniak, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2002, s. 24-31.

³¹⁶ Michael Bonner dopatruje się korzeni dżihadu jeszcze w przedislamskich zwyczajach arabskich, które to Mahomet zaadoptował do założonej przez siebie religii, nakazując, by działania militarne były „skierowane jedynie przeciwko wrogom wspólnoty i Boga. (...) W międzyczasie, Koran i Tradycja obiecują bojownikowi boską nagrodę: to daje mu motywację i zachętę do odważnej walki”. Michael Bonner, op. cit., s. 167.

³¹⁷ Krzysztof Kościelniak na temat warunków, w jakich rodził się islam pisze wprost: „Niezależnie od zaangażowania emocjonalnego, każdy badacz islamu musi przyznać prawdę, którą niepodważalnie ukazują fakty historyczne: islam tworzył się w atmosferze wojen i rozpowszechnił się dzięki wojnie, którą prowadzili pierwsi muzułmanie najpierw ze swymi rodakami i Żydami w Arabii, a następnie z krajami chrześcijańskimi (Syria, Egipt, Bizancjum itd.). Krótko mówiąc, dzięki praktykowaniu wypraw wojennych islam stał się religią światową”. Krzysztof Kościelniak, *ibidem*, s. 17-18.

³¹⁸ Krzysztof Kościelniak, *ibidem*, s. 22.

³¹⁹ Mirosław Sadowski, *Dżihad...*, op. cit., s. 29-47.

³²⁰ Ten muzułmański myśliciel, działający na terenie sułtanatu mameluków w czasie najazdów mongolskich, stanął przed wyzwaniem teologicznego uzasadnienia wojny z wrogiem, który formalnie przyjął islam sunnicki. Klasyczna doktryna dżihadu zabraniała bowiem walk między wyznawcami Allaha, Tajmijja wydał przeciwko nim fatwę, uznając, że skoro nadal zachowują w mocy prawo zwyczajowe jassa, a nie szariat, to nie są prawdziwymi muzułmanami. Do tego precedensowego dokumentu odwoływali się na przestrzeni wieków muzułmańscy fundamentaliści m.in. Muhammad al-Wahhab, Saida Qutba, Osama bin Laden. John Maszka, *The meaning of jihad*, [w:] idem, *Washington's Dark Secret. The Real Truth about Terrorism and Islamic Extremism*, Lincoln 2018, s. 58.

ibn Ladena po przywódców Deash³²¹, a także pozwalała uzasadniać zbrojny sprzeciw wobec sprawujących rządy. Wpływ tego średniowiecznego teologa na dzisiejsze społeczności islamskie charakteryzuje Janusz Danecki, pisząc:

W czasach nam współczesnych książki Ibn Taymiyyi w wielu krajach muzułmańskich są pilnie czytane jako materiał źródłowy do szerzenia zasad fundamentalistycznych. Na przykład w Egipcie książka „Adb As-Salāma Faraġa, teoretyka grupy At-Takfir wa-āl-Hiġra (Oskarżenie o niewiarę i wędrowanie), która przyczyniła się do zamordowania prezydenta As-Sādāta 6.X.1981, zatytułowana „Nieobecny nauczyciel” (...) w zasadniczym zrębie powoływała się na nauki Ibn Taymiyyi. Jednym słowem Ibn Tamiyyę można określić jako ojca współczesnego fundamentalizmu muzułmańskiego w świecie sunnickim, wielu bowiem powołuj się na jego dzieła, dla wielu fundamentalistów stanowił on podstawowe źródło inspiracji³²².

Inspiracja ta, jak pokazuje przykład zamordowanego prezydenta Egiptu, stanowiła uzasadnienie teologiczno-polityczne do sięgnięcia po przemoc w imię odnowy islamu.

Nieco upraszczając, w tym kontekście można wskazać cztery główne kierunki interpretacji dżihadu. Nurt klasyczny rozumie dżihad jako walkę zbrojną w samoobronie, którą traktuje się jak obowiązek – indywidualny i zbiorowy. Nurt tradycjonalistyczny usprawiedliwia walkę zbrojną wobec tych, którzy „mają wrogie zamiary wobec islamu bądź muzułmanów. Może być także toczony w imię propagowania islamu wśród niemuzułmanów, którzy odmówili dobrowolnego poddania się islamskiej władzy”³²³. Co istotne, metody militarne w ujęciu tradycjonalistów nie wiążą się z projektem powołania do życia państwowego bytu politycznego. Z punktu widzenia bezpieczeństwa najbardziej problematyczny wydaje się nurt radykalny, traktujący „świętą wojnę” jako religijny obowiązek i drogę do osiągnięcia dominacji islamu. Radykalni dżihadyści „opowiadają się za trwałymi zmianami społeczno-politycznymi, realizowanymi najczęściej (choć nie zawsze) przy użyciu przemocy”³²⁴. Jednocześnie należy wspomnieć, że w islamie istnieje także nurt reformatorski, który odżegnuje się od przemocy. Akcentuje on potrzebę modernizacji islamu,

³²¹ Zob. Ibidem, s. 57-58, Mirosław Sadowski, *Islam – religia...*, op. cit., s. 135-160.

³²² Janusz Danecki, *Polityczne funkcje islamu*, op. cit., s. 67-69.

³²³ Artur Wejksznier, *Globalna sieć Al-Kaidy*, Warszawa 2017, s. 75.

³²⁴ Ibidem, s. 76.

promuje pokojowe współzycie, i stojąc na stanowisku, że dżihad to przede wszystkim walka z własnymi słabościami, a działania zbrojne mogą być usprawiedliwione jedynie jako akt samoobrony³²⁵.

Zazwyczaj pokojowo nastawieni muzułmanie mocują swoje stanowisko poprzez odwoływanie się do wersetów koranicznych, wzywających do tolerancji oraz zgodnego współzycia. W świętych dla muzułmanów tekstach (Koranie, hadisach i biografii Proroka) znajdziemy bez trudu fragmenty niosące pokojowe przesłanie³²⁶. Istnieją one jednak obok tych, które przemoc albo akceptują, albo wprost do niej wzywają. Z tej wewnętrznej sprzeczności zdawali sobie doskonale sprawę muzułmańscy myśliciele i juryści, którzy, chcąc uczynić nauki islamu spójnymi, przyjęli jako naczelną zasadę egzegezy prawnoteologicznej regułę abrogacji (*al-naskh*), zgodnie z którą werset objawiony później uchyla wcześniejsze ajaty (wersety Koranu)³²⁷. Jeśli więc prześledzimy poszczególne etapy rodzenia się islamu, zauważymy wówczas, że Mahomet na początku swojej drogi życiowej głosił idee tolerancji i powstrzymywania się od przemocy. Kiedy jednak z duchowego ojca skromnej stosunkowo sekty przedzierzgnął się w przywódcę politycznego i wojskowego, coraz odważniej nawoływał do walki przeciwko politeistom. Jak zaświadcza ojciec historiografii muzułmańskiej At-Tabari, z polecenia Mahometa dokonano 27 dużych wypraw militarnych oraz 34 mniejsze³²⁸. Wraz z umacnianiem się islamu zmieniło się nie tylko jego przesłanie, ale także wynikające z niego postępowanie. Metoda usuwania sprzeczności stała się w pewnym sensie narzędziem apologii samego Proroka. Niwelowała bowiem napięcie między przesłaniem wyrażonym chociażby w surze II (werset 256) – „nie ma przymusu

³²⁵ Nurt reformatorski, podobnie jak pozostałe, jest wewnętrznie zróżnicowany. Reformatorzy domagają się zmian wynikających z potrzeby adaptacji do warunków współczesnych. Jedni akceptują zbrojną walkę służącą obronie islamskich kaznodziejów, szerzących religię Mahometa w środowisku nieprzyjawnym islamowi. Drudzy zaś chcą podporządkować islamską doktrynę wojny współcześnie obowiązującym normom prawa międzynarodowego i zakazują szerzenia islamu przy pomocy meczu. Artur Wejkszner, *Ibidem.*, s. 75.

³²⁶ Takie stanowisko jest charakterystyczne m.in. dla Johna Esposito, który opierając się na tekstach muzułmańskich modernistów, przyznaje prymat dżihadowi rozumianemu jako wysiłek duchowy, którego celem jest moralne doskonalenie się nad dżihadem rozumianym jako wojna w imię islamu. Por. John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York 1992, John L. Esposito, *Islam and Political Violence*, [w:] *Religion and Violence*, red. idem, Religion and Violence, Basel 2016, s. 122-136. Jedną z najnowszych pozycji, w której autor przekonuje o pokojowym charakterze przesłania Mahometa, jest publikacja dra Recepta Dogana – absolwenta uniwersytetu w Ankarze i muzułmańskiego aktywisty mieszkającego w Australii. Czytamy w niej: „Należy zawsze pamiętać, że islam pochodzi od arabskiego słowa „silm”, które oznacza pokój, bezpieczeństwo i ochronę. Muzułmaninem jest zatem ten, który poprzez praktykowanie islamu kieruje się w swoim życiu takimi wartościami jak pokój i bezpieczeństwo. Szlachetny Prorok zachęcał swoich naśladowców, aby byli umiarkowani, pełni szacunku, tolerancyjni, miłośni, kochający i opiekuńczy. Arabskie nazwy „muzułmanin i Mu'min” używane dla wyznawców islamu oznaczają, że ten, kto praktykuje islam, jest obdarzony miłością, miłosierdziem, spokojem i szacunkiem”. Recep Dogan, *Terrorism and Violence in Islamic History and Theological Responses to the Arguments of Terrorists*, New York 2018, s. 11.

³²⁷ Mirosław Sadowski, *Islam – religia...*, op. cit., s. 233-250.

³²⁸ Krzysztof Kościelniak, *Dżihad...*, op. cit., s. 19.

w religii” a militarnymi działaniami założyciela najmłodszej z wielkich religii monoteistycznych. Jeśli bowiem uznać, że esencją islamu i jego podstawową zasadą jest pokój, to założyciel islamu od pewnego momentu działał przeciwko niej. Zatem muzułmanie chcący uczynić z islamu religię pokoju, są zmuszeni zredefiniować pojęcie „dżihadu”, jak również dokonać przewartościowań i reinterpretacji na gruncie islamskiej teologii, rezygnując m.in. z zasady abrogacji.

Jej utrzymanie dostarcza prawno-teologicznych argumentów na rzecz dżihadu, rozumianego jako walka z niewiernymi, w tym z chrześcijanami i żydami, gloryfikująca śmierć męczeńską, która postrzegana w kategoriach obowiązku religijnego ma doprowadzić do globalnego zwycięstwa islamu w jego religijnym i politycznym aspekcie. Wzorem tego nowego porządku ma być model kalifatu Proroka³²⁹.

Interpretowanie dżihadu w sposób radykalny stanowi kluczowy, lecz nie jedyny składnik ideologii dżihadystycznej. Obok wymienionego najważniejsze jej elementy to:

- zastąpienie demokracji, prawa pozytywnego, konstytucyjnego porządkiem teokratycznym, zgodnym z szariatem;
- monizm spraw religijnych i politycznych;
- postulat „oczyszczenia” islamu ze wpływów obcych;
- izolacjonizm społeczny i obowiązek szerzenia islamu – odrzucenie integracji z wyznawcami innych religii oraz „hipokrytami”;
- odrzucenie sekularyzmu poprzez budowanie instytucji islamskich, przy jednoczesnym znoszeniu instytucji świeckich;
- antyokcydentalizm i sprzeciw wobec nowoczesności, przejawiający się m.in. w postulatcie powrotu do korzeni islamu.

Do ideologii dżihadystycznej odwołują się muzułmańskie organizacje terrorystyczne, które przekonują własnych zwolenników, że walczą z niewiernymi, którzy zagrażają islamowi, a także utrzymują, że to one reprezentują nieskażony i prawdziwy islam. Ich działania koncentrują się z tego powodu nie tylko na nie-muzułmanach, lecz skierowane są także przeciwko, ich zdaniem, skorumpowanej i zepsutej władzy w państwach muzułmańskich. Dżihadyzm i wynikający z niego islamski terroryzm stanowią wyzwanie nie tylko dla świata Zachodu, ale także zagrażają pozycji poszczególnych rządów w krajach islamskich.

Współcześnie w świecie muzułmańskim możemy zaobserwować proces delegitymizacji działań terrorystycznych motywowanych koncepcją dżihadu. Większość

³²⁹ Artur Wejksznier, op. cit., s. 80-81.

muzułmańskich prawników zgadza się z tym, że ogłoszenie i prowadzenie dżihadu pozostaje prerogatywą legalnego przedstawiciela wspólnoty muzułmańskiej – prawowitego imama czy kalifa. Normę tę wykorzystuje panująca w Arabii Saudyjskiej dynastia. Dopuszczone tam do użytku szkolnego podręczniki, nie rezygnując przy tym z militarnej koncepcji dżihadu. Jednocześnie zastrzeżono, że walkę w imię islamu może ogłosić jedynie król³³⁰. Interpretacja ta pozwala piętnować islamistyczne organizacje terrorystyczne, a jednocześnie zachować klasyczne rozumienie dżihadu rozumianego jako „działania wojenne o znaczeniu religijnym” (*warfare with spiritual significance*³³¹). Działania te zrywają z sięgającą XX w. tradycją rozumienia dżihadu jako walki muzułmanów z siłami państw kolonialnych, kiedy to rozproszeni i pozbawieni centralnego ośrodka władzy muzułmanie odwoływali się do idei dżihadystycznych, by wyzwolić się spod panowania imperiów europejskich³³².

Procesy kolonizacji i oporu wobec niej ożywiły dyskusje toczone wśród muzułmańskich teologów i intelektualistów na temat natury dżihadu i zakresu jego stosowania. Chociaż spory te mają swoje korzenie w epoce średniowiecza, jak również w działalności Muhammada Al-Wahhabiego (1703–1792), to stały się one szczególnie intensywne w pierwszych dekadach XX w. Do najbardziej wpływowych muzułmańskich działaczy i myślicieli, którzy współcześnie rozwinęli doktrynę dżihadu, należą: Sajjid Abul Ala Maududi, Hassan Al-Banna, Sajjid Kutb oraz Abdullah Azzam³³³ czy Osama ibn Laden. Wśród żyjących teoretyków „świętej wojny” wymienić można Ajmana Al-Zawahiriego, Abu Musabę Al-Suriego oraz Abu Muhammada Al-Makdisiego.

Założyciel Bractwa Muzułmańskiego Hassan Al-Banna (1906–1949) rozumiał dżihad przede wszystkim jako walkę z wrogiem bezpośrednio zagrażającym muzułmanom. Z kolei indyjsko-pakistański myśliciel Sajjid Abul Ala Maududi (1903–1979) zespolił koncepcję dżihadu z ideami rewolucji społecznej, której celem jest zniesienie tyranii, zniszczenie niesprawiedliwych i bezbożnych systemów społecznych i ustanowienie teocentrycznego porządku politycznego w duchu islamskim. Jego koncepcja stanowi w istocie połączenie islamskiej wizji wspólnoty społecznej z komunistyczną ideą światowej rewolucji. Najistotniejszą rolę w propagowaniu fundamentalizmu muzułmańskiego

³³⁰ Eldad J. Pardo, Uzi Rabi, *The Winding Road to a New Identity. Saudi Arabian Curriculum 2016–19*, red. David M. Byer, Ramat Gan 2020, passim, [na] https://www.impact-se.org/wp-content/uploads/KSAs-Winding-Road-to-New-Identity_2016-19-Curriculum_Final-.pdf, dostęp: 24.04.2020.

³³¹ David Cook, *Understanding...*, op. cit., s. 2.

³³² Dżihad rozumiany jako „święta wojna” nieodłącznie wiąże się z kategorią władzy. Po upadku kalifatu osmańskiego i sułtanatu w świecie muzułmańskim toczy się ożywiona dyskusja o to, kto ma prawo ogłosić dżihad. Zob. John Kelsay, *Jihad*, op. cit., Oxford 2015.

³³³ John Maszka, op. cit., s. 53-68.

metodami walki zbrojnej odegrał Sajjid Kutb (1906–1966), nieprzypadkowo nazywany „Leninem dżihadu”. W swojej pracy *Kamienie milowe* uczynił z idei wojny w imię islamu kategorię gradualną. Radykalna odnowa islamu może, jego zdaniem, jedynie nastąpić w sposób planowy. Należy więc zacząć od pokojowego wzywania do przyjęcia islamu przez całą ludzkość, następnie prowadzić wojny na ograniczoną skalę, by w konsekwencji przejść do walki powszechnej, której celem jest osiągnięcie pokoju. Pokój jednak możliwy jest jedynie wtedy, kiedy „ludzie nie będą mieli innych panów niż Allah³³⁴”.

Idee muzułmańskiego fundamentalizmu, uznającego przemoc za środek do osiągnięcia własnych politycznych celów, początkowo spotykały się ze stosunkowo słabym odzewem w świecie arabskim. Przełomowym momentem, torującym islamistom drogę od umiędzynarodowienia ich idei, stała się porażka Syrii, Egiptu oraz Jordanii w wojnie z Izraelem w 1967 r. Klęska państw muzułmańskich, obnażając słabość reżimów wojskowych, sprawiła, że panislamska rewolucja zaczęła jawić się jako atrakcyjna alternatywa dla autorytarnych reżimów, sprawujących rządy w państwach muzułmańskich. Równolegle w Iranie idee fundamentalistyczne, będące wyrazem sprzeciwu wobec modernizacyjnego i sekularnego kursu obranego przez szacha Mohammad Reza Pahlawi, doprowadziły do rewolucji w 1978 r.

Po rewolucji irańskiej, będącej swoistą symboliczną cezurą w rozwoju ruchu islamistycznego, rozwijający się ruch dżihadystyczny przyjmował różne kształty i obsadzał w roli wroga rozmaitych aktorów sceny politycznej. Raz były to oskarżane o uległość wobec Zachodu i Izraela władze niektórych państw muzułmańskich (przykład Egiptu oraz Algierii), innym razem zaś narody i ich rządy zaangażowane w konflikty z krajami muzułmańskimi, rozgrywające się chociażby w Kaszmirze, Palestynie czy Afganistanie. Obok dżihadu antyrządowego czy będącego w istocie elementem ideologicznym tego czy innego konfliktu zbrojnego rozwinął się również dżihad globalistyczny. Podział ten odzwierciedla w dużej mierze dwa najważniejsze stanowiska wobec idei tzw. świętej wojny. Jedno głosi, że dżihad powinien mieć wyłącznie charakter defensywny, drugie zaś podkreśla jego bojowy, agresywny, zdobywczy i zbawczy charakter.

Źródłem globalnej idei dżihadystycznej należy doszukiwać się w działalności Abdallah Azzamiego (1941–1989), palestyńskiego radykała, który włożył wiele wysiłków w to, aby konflikt izraelsko-palestyński oraz afgańsko-radziecki przedstawiać w kategoriach walki świata zachodniego z islamem. To on w latach 80. XX w. wzywał do zbrojnego wsparcia

³³⁴ David Cook, *Understanding...*, op. cit., s. 114.

współwyznawców w Afganistanie. Proces ten nakreśla David Cook następująco: „Dla wielu osób utożsamienie dżihadu z wojną w Afganistanie było intensywne i wyzwalające. Chociaż pochodzący głównie z państw arabskich muzułmańscy ochotnicy odegrali niewielką rolę w ostatecznej klęsce sił radzieckich w Afganistanie, to kampania ta po raz pierwszy od wieków zgromadziła ludzi z całego świata muzułmańskiego – niezależnie od różnic etnicznych, a niekiedy także doktrynalnych – by walczyć wyłącznie dla dobra islamu. Tak więc pola bitwy w Afganistanie stały się religijnym i społecznym inkubatorem globalistycznego radykalnego islamu³³⁵”. Kolejnymi miejscami konsolidacji globalnych dżihadystów stały się tereny byłej Jugosławii oraz Czeczenii. Jednocześnie zwolennikom walki w imię islamu nie udało się poderwać do masowej rewolty przeciwko „rządzącym zdrajcom islamu”³³⁶.

Idee globalnego dżihadu próbował wcielić w życie także Osama ibn Laden (1957–2011), który zresztą współpracował z Azzamem. Przywódca Al-Kaidy w dużej mierze skutecznie doprowadził do redefinicji celów antyrządowych ruchów dżihadystycznych w kierunku ambicji zbudowania nowego porządku światowego, opartego na ideologii fundamentalizmu islamskiego, zgodnie z którą cały świat nie-muzułmański dąży do zniszczenia islamu. To myślenie w kategoriach spiskowych stało się trwałym rysem ideologii dżihadystycznej. Przekonanie to ponadto pozwala obciążyć świat zewnętrzny za problemy trapiące współczesne społeczeństwa islamskie³³⁷. Po śmierci Osamy ibn Ladena przywództwo w Al-Kaidzie objął Ajman Az-Zawahiri (ur. 1951).

Ten polityczny aktywista 23 października 1981 r. trafił do egipskiego więzienia pod zarzutem działania w organizacji dżihadystycznej, której celem było obalenie władz w Kairze. W areszcie spędził trzy lata. W 1984 r. wyjechał do Arabii Saudyjskiej, gdzie wrócił do praktyki lekarskiej (z wykształcenia był bowiem chirurgiem). Następnie udał się do Pakistanu i Afganistanu. Tam nawiązał ścisłą współpracę z ibn Ladenem. W latach 90. XX w. podjął się zadania reorganizacji struktur organizacji Islamskiego Dżihadu, ściśle związanego z Al-Kaidą. W tym czasie odbył szereg podróży do Europy i Stanów Zjednoczonych. W 1998 r. podjął się utworzenia Światowego Frontu Islamskiego przeciwko Żydom i Krzyżowcom. W 2011 r. stanął na czele Al-Kaidy, która z czasem ustąpiła miejsca w ruchu dżihadystycznym Państwu Islamskiemu³³⁸. Jego stosunek do tej organizacji wydaje

³³⁵ Ibidem, s. 128.

³³⁶ Przykładem tego procesu jest chociażby ewolucji ugrupowania Dżamat al-Islamiya.

³³⁷ Artur Wejksner, op. cit., s. 85-95.

³³⁸ Ibidem, s. 100-106.

się złożony³³⁹. Zawahiri z jednej strony dystansował się od działań ISIS i ogłaszał, że nie uznaje tego kalifatu, z drugiej zaś wezwał walczących pod sztandarem Proroka do tego, by wspólnie walczyli z wrogami islamu. „Wzywamy do współpracy z Abu Bakr Al-Baghdadi i jego braćmi”, mówi Al-Zawahiri, „aby powstrzymać atak wrogów islamu” – mówił na filmie opublikowanym w 2015 r.³⁴⁰ Ostatnie jego aktywności wiążą się z wezwaniem Palestyńczyków do dżihadu przeciwko USA w związku z decyzją prezydenta Stanów Zjednoczonych przeniesienia ambasady z Tel-Awiwu do Jerozolimy, a także do wskazania, że szczególnymi wrogami islamu są oprócz Amerykanów Rosjanie, Francuzi i Chińczycy³⁴¹.

Współcześnie duży wkład w rozwój taktyki dżihadystycznej wniósł Abu Musaba Al-Suri (ur. 1958-), który to stworzył koncepcję dżihadu zdecentralizowanego³⁴² i zindywidualizowanego. „Dżihad osobisty” (*personal jihad*) polega na tym, że tradycyjna rekrutacja do komórek dżihadystycznych została zastąpiona działaniami wykorzystującymi nowe technologie komunikacyjne do tego, by identyfikujący się z doktryną „świętej wojny” bojówkarz „wziął do ręki jakąkolwiek broń (nóż, samochód, pistolet, bombę domowej roboty) i zaczął zabijać przypadkowe ofiary”³⁴³. Schemat ten rozmaici terroryści wykorzystywali do zamachów w Europie. Nieprzypadkowo więc Suri kładzie przede wszystkim nacisk na wykorzystanie przekazów medialnych do tego, by szerzyć idee dżihadystyczne, a także instruować przyszłych zamachowców³⁴⁴.

Koncepcji „dżihadu osobistego” przeciwstawił się wpływowy ideolog ruchu dżihadystycznego Abu Muhammad Al-Makdisi (ur. 1959-), którego myślenie o globalnym zwycięstwie islamu wynika po części z doktryny wahabickiej i salafickiej. Stąd też postulował, by w walce z wrogiem nie zabijać bezbronnych (kobiet i dzieci). Jak podkreśla Artur Wejkszner:

Oponował on bowiem przeciwko zamachom samobójczym, w których ginęli przypadkowi muzułmanie, choć z drugiej strony apoteozował działania w stylu tych z 11 września. Uważał, że dżihadysty powinni: wybierać jako cel swoich ataków raczej cele wojskowe niż cywilne. Podkreślał, że nie służy sprawie islamu

³³⁹ Ibidem, s. 106.

³⁴⁰ Tim Timer, *Al Qaeda leader to ISIS: You're wrong, but we can work together*, 15 września 2015, CNN, <https://edition.cnn.com/2015/09/14/middleeast/al-zawahiri-al-qaeda-isis-olive-branch/>, dostęp: 18.06.2020 r.

³⁴¹ Ayman al-Zawahiri Fast Facts, CNN, 2 czerwca 2020, <https://edition.cnn.com/2012/12/14/world/ayman-al-zawahiri---fast-facts/index.html>, dostęp: 18.06.2020 r.

³⁴² Artur Wejkszner, op. cit., s. 108.

³⁴³ Michael Chertoff, Patrick Bury, Daniela Richterova, *Bytes not waves: information communication technologies, global jihadism and counterterrorism*, „International Affairs”, 2020, s. 15.

³⁴⁴ Artur Wejkszner, op. cit., s. 117.

wybieranie za cel świątyń (kościółów, szyickich meczetów) czy środków transportu publicznego. Koncepcja salafizacji dżihadu propagowana przez al-Makdisiego ściśle wiąże się z promowaniem przez niego popularnej wśród dżihadystów koncepcji al-wala wa-al-bara – a więc w jego przypadku apoteozą prawa islamskiego i negacją prawa czy porządku ustanowionego przez człowieka³⁴⁵.

Ideologia dżihadystyczna w dużej mierze służy utopii, jaką wydaje się wizja ustanowienia światowego porządku islamskiego. Opiera się ona na prymitywnym kulcie siły, zgodnie z którym jedynie ten, który „walczy lub pozwala się zabić”, daje świadectwo swojej prawdziwej wiary. Pozostali zaś nie zasługują na miano prawdziwych muzułmanów, są w gruncie rzeczy „hipokrytami” – zdrajcami islamu. Na ten zarzut naraża się każdy, kto „nie chce wspierać społeczeństwa opartego na prawie szariatu lub walczyć dla dobra islamu³⁴⁶”. Globalny ruch dżihadystyczny z gotowości do oddania życia za islam i walki w jego imieniu uczynił kryterium pozwalające odróżnić wiernego muzułmanina od heretyka i apostaty. Temu celowi służy rozwijana doktryna *al-walawa-l-bara*, głosząca nie tylko obowiązek walki, ale także miłość wobec wszystkiego, co islamskie i nienawiść wobec wszystkiego, co nieislamskie³⁴⁷.

Relacje ruchów dżihadystycznych ze społecznościami muzułmańskimi pozostają do pewnego stopnia paradoksalne. Samozwańcze obsadzanie się w roli „prawdziwych” muzułmanów pozwala im zdobywać nowych członków, a jednocześnie przelewanie krwi wyznawców Allaha buduje mur nieufności między nimi a większością społeczeństwa. W związku z tym dżihadystyczni globaliści „koncentrują swoją przemoc na niemuzułmańskich wrogach islamu (Rosja, Indie, Izrael, Stany Zjednoczone) i starają się uzurpować pozycję „obrońców islamu”, aby w ten sposób zdobywać poparcie³⁴⁸”. Jednocześnie autorytarne rządy państw muzułmańskich stosunkowo chętnie współpracują z krajami Zachodu w zwalczaniu terroryzmu islamistycznego, gdyż wiedzą, że oni także są na celowniku dżihadystów.

Globalizacja dżihadu doprowadziła także do zmiany taktyki walki, polegającej przede wszystkim na ożywieniu, dotychczas zupełnie marginalnego w islamie sunnickim, wzoru

³⁴⁵ Artur Wejkszner, op. cit., s. 122-123.

³⁴⁶ David Cook, *Understanding...*, op. cit., s. 139.

³⁴⁷ Ibidem, s. S. 141.

³⁴⁸ Ibidem, s. 140.

męczennika, dokonującego zamachu samobójczego. W ostatnim czasie, mając świadomość także teologicznych kontrowersji wokół tego problemu, kilku liderów świata muzułmańskiego, np. Al-Tantawi z Uniwersytetu al-Azar czy Jusuf Al-Karadawi wydało fatwy dopuszczające tę formę walki. Niektórzy jednak zastrzegali, że nie wolno zabijać nieuzbrojonych cywilów³⁴⁹. Jednak przywódcy organizacji terrorystycznych rozwiązali ten etyczny dylemat, uznając zabijanie bezbronnych ofiar za dopuszczalne, gdyż w konsekwencji prowadzi do osiągnięcia celów militarnych, a także do pewnego stopnia uznali „prawo” kobiet do męczeństwa³⁵⁰. Ponadto zwolennicy globalnego dżihadu z ataku terrorystycznego uczynili swoisty akt komunikacyjny, który z jednej strony obliczony jest na zastraszenie społeczeństwa, z drugiej zaś ma legitymizować ideologię dżihadystyczną, jako tę, dla której warto poświęcić życie. Należy przy tym pamiętać, że podstawowym, choć – wydaje się – nieosiągalnym celem mudżahedinów pozostaje albo stworzenie trwałych struktur państwa muzułmańskiego, albo odwet za rzeczywiste (lub mniemane) krzywdy muzułmanów. Strategia zamachów samobójczych, męczeństwa i atakowania celów symbolicznych, choć przeraża swoją brutalnością, to raczej nie gwarantuje sukcesu militarnego. Jednocześnie dżihadyzm przez swoje związki z religią i ideologią staje się przeciwnikiem i łatwym, i trudnym zarazem. Siły, którymi dysponuje ruch dżihadystyczny, nie pozwalają mu odnieść trwałego sukcesu militarnego (armie zaangażowane w zwalczanie terroryzmu dysponują znacznie większymi środkami) i politycznego (wielu muzułmanów nastawionych jest wrogo wobec dżihadystów i widzi w nich zagrożenie). Jednak determinacja mudżahedinów, siła oddziaływania ideologicznego dżihadyzmu i rozmyte struktury organizacyjne islamistycznych organizacji terrorystycznych sprawiają, że na miejsce pokonanych po jakimś czasie pojawiają się kolejni. To bowiem mit martyrologiczny wsparty myśleniem w kategoriach apokaliptyczno-mesjanistycznych i ideologia religijno-polityczna przesądza w gruncie rzeczy o sile islamistycznych terrorystów. Przy czym warto także pamiętać, że grupą najbardziej podatną na dżihadystyczną propagandę pozostają gorliwi apostości oraz środowiska imigranckie, w których islamska tradycja zderza się ze społeczeństwem liberalnej, laickiej demokracji³⁵¹.

³⁴⁹ Ibidem.

³⁵⁰ Aleksandra Gasztold, *Udział kobiet w organizacjach terrorystycznych. Hiperkobieta – hiperterrorystka*, „e-Politicon” 2019, nr 30, s. 29-49, Magdalena Adamczuk, *Czeczeńskie kobiety w strategii działania bojowników kaukaskich*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 2013, nr 8, s. 64-82, Marzena Netczuk-Gwoździwicz, Marek Bodziany, *Aktywność kobiet w terroryzmie – zarys problemu*, „Zeszyty Naukowe SGSP” 2019, nr 72, s. 58-77.

³⁵¹ David Cook na ten temat pisze następująco: „Ogólnie rzecz ujmując, radykalny islam okazał się najbardziej skuteczny wśród muzułmanów z marginesu - muzułmanów religijnych, zwłaszcza imigrantów w drugim

8. Da'wah – projekt islamizacji

Frederick M. Denny definiuje pojęcie „da'wah” jako „religijna działalność charytatywna lub misja mająca na celu wyzwanie ludzi do przyjęcia islamu”³⁵², choć jednocześnie trzeba zaznaczyć, że terminu tego nie sposób utożsamić wyłącznie z aktywnością misyjną (*tabligh*). Bez wątpienia jego zrozumienie pozwala dotrzeć do natury islamu. Pojawia się ono zarówno w tekstach świętych (Koranie oraz hadisach), jak i we współczesnych tekstach teologicznych czy politycznych i ma ścisły związek z misyjną naturą islamu³⁵³. W islamskiej tradycji wykształcił się podgląd, zgodnie z którym działalność misjonarska stanowi indywidualny i zbiorowy obowiązek społeczności wiernych³⁵⁴. Z uwagi na ożywioną aktywność współczesnych organizacji muzułmańskich w Europie i Stanach Zjednoczonych da'wah można także rozumieć jako „radikalną indoktrynację ideologiczną” obejmującą swym zasięgiem jednostkę, rodzinę, szkołę czy miejsce pracy i przejawiającą się na poziomie ekonomicznym, społecznym i politycznym³⁵⁵.

Słowo da'wah pochodzi od arabskiego czasownika, którego znaczenie można oddać za pomocą czasownika „zapraszać” i swoim zakresem obejmuje takie znaczenia jak: przywoływać, wzywać do czegoś, apelować, wzywać do modlitwy, modlić się (za kimś lub przeciwko komuś). Powyższy leksem tłumaczy się także jako propaganda lub aktywność misjonarska. W Koranie słowo to oznacza akty modlitwy, wezwanie do modlitwy, na które z uwagi na moc Boga każdy ma obowiązek odpowiedzieć, a także ostrzeżenie lub napomnienie, by nie modlić się do innego Boga niż Allah. Da'wah jest więc deklaracją, że żaden inny Bóg nie istnieje, stąd też ważne jest, by wezwanie do modlitwy pochodziło z prawowitego, nie zaś ze zwodniczego źródła. Da'wah pochodzi od proroków, czyli od przedstawicieli Boga na ziemi, ewentualnie od imamów, którzy „jedynie rozszerzają i dopełniają” wezwanie Mahometa. Co istotne, da'wah kierowana jest nie do jednostek, a do całej społeczności.

pokoleniu lub pochodzących z półsekularnego zaplecza, nawróconych lub tych muzułmanów, którzy mają poczucie zagrożenia z powodu wyznawanej przez siebie religii - oraz wśród muzułmanów, którzy bardzo mocno odczuwają upokorzenia nowoczesnego świata. Ta ostatnia grupa często obejmuje dobrze wykształconych, zwłaszcza tych, którzy przybyli ze społeczeństw muzułmańskich do kraju zachodnich, by uczyć się lub podjąć pracę tymczasową. Często ludzie bardziej odczuwają dramatyczne różnice między swoimi społeczeństwami a społeczeństwami zachodnimi i chcą coś z tym zrobić. Oczywiście chęć zmiany społeczeństwa nie musi oznaczać użycia przemocy”. Ibidem, s. 152.

³⁵² Frederick Mathewson Denny, Da'wah (hsało), *The Encyclopedia of Religion*, red. Mircea Eliade, t.4, New York 1987, s. 244.

³⁵³ Egdunas Raciūnas, *The Multiple of the Islamic Da'wah*, Helsinki 2004, s. 5-12.

³⁵⁴ Ibidem, s. 75.

³⁵⁵ Ayaan Hirsi Ali, *The Challenge of Dawa*, Stanford 2017, s. 170.

Koncepcja ta wiąże się z wizją jednej islamskiej wspólnoty podporządkowanej prawu szariatu. Wspólnota ta ma jednocześnie obowiązek wzywać do przyjęcia islamu nie-muzułmanów. Idea wezwania do islamu jeszcze za czasów misji Mahometa uległa polityzacji, co sprawiło, że utożsamia się ją z działalnością propagandową lub aktywizmem politycznym muzułmanów obliczonym na rozprzestrzenianie się islamu, ale też z powrotem muzułmanów do nieskażonej innowacjami wersji islamu³⁵⁶.

Wezwanie do islamu może być skierowane do nie-muzułmanów oraz do współwyznawców – „ostatecznym celem takiej da’wa jest doprowadzenie do całkowitej islamizacji zarówno sfery publicznej, jak i prywatnej w istniejących już społeczeństwach muzułmańskich”³⁵⁷. W ten sposób da’wah wikała się w kontekst polityczny na kilku poziomach. Pierwszy z nich dotyczy wpływu islamskich organizacji pozarządowych lub rządowych na społeczności muzułmańskie. Drugi wiąże się z oddziaływaniem państw muzułmańskich. Trzeci z kolei ma związek z rozwojem organizacji fundamentalistycznych, takich jak Bractwo Muzułmańskie.

Da’wah może się więc wiązać z procesem islamizacji, jeśli skierowane jest ono na zewnątrz lub reislamizacji, jeśli jego adresatami są wyznawcy Allaha. Może być również inspiracją do sprzeciwu wobec władz państwowych, ale także instrumentem w rękach rządzących. Kraje Zatoki Perskiej oraz Iran nazywa się państwami misjonarskimi, gdyż z obowiązku szerzenia islamu uczyniły one ważny element polityki międzynarodowej³⁵⁸. Z uwagi na działalność dyrektoriatu ds. religii Diyanet, dysponującego ogromnym budżetem i sporymi wpływami szczególnie w Niemczech, do listy tej możemy również zaliczyć Turcję. W ostatnim czasie największe środki na finansowanie ideologicznej indoktrynacji islamskiej na Zachód popłynęły z Arabii Saudyjskiej, Kuwejt i Kataru³⁵⁹.

Współczesną da’wah charakteryzuje umasowienie, globalizacja i instytucjonalizacja, będąca skutkiem upolitycznienia tej idei³⁶⁰. Od przełomu XIX i XX w. idea ta nabrała fundamentalnego znaczenia dla programu i legitymacji nowo utworzonych organizacji

³⁵⁶ Paul E. Walker, *Da’wah (hasło)*, *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, red. John L. Esposito, Oxford 2009 [na:] <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780195305135.001.0001/acref-9780195305135-e-0182?rkey=fUhjwL&result=257>, dostęp: 27.09.2023 r.

³⁵⁷ Egdunas Raciū, op. cit., s. 11.

³⁵⁸ Ibidem, s. 11-12.

³⁵⁹ Proces ten cały czas w Europie się rozwija – w maju 2020 r. włoski senat ratyfikował umowę z Katarą dotyczącą współpracy na polu kultury, nauki i edukacji. Biorąc pod uwagę wpływ katarskich fundacji na badania i uniwersytety zachodnie, istnieje uzasadniona obawa, że to misjonarskie państwo będzie dążyło do kształtowania opinii publicznej i badań naukowych w sposób zgodny z własną polityką promowania Bractwa Muzułmańskiego oraz zwalczania Izraela.

³⁶⁰ Egdunas Raciū, op. cit., passim.

i instytucji islamskich³⁶¹. Przykładem mogą być zwolennicy panarabizmu, którzy podważali władzę Turków nad światem muzułmańskim, zarzucając im odejście od prawdziwego islamu. Członkowie ruchu antyosmańskiego łączyli działalność edukacyjno-kulturalną z polityczną, uznając, że to oni, a nie sułtan, reprezentują „czysty” islam i jedynie oni mają prawo wzywać do islamu innych muzułmanów. W latach 30. XX w. w Egipcie rozgorzał spór między Bractwem Muzułmańskim a Stowarzyszeniem Młodych Muzułmanów. Jedna i druga strona uzasadniała swoje roszczenia do władzy właśnie ideą da'wah³⁶².

W innych warunkach sięgano po ideę da'wah w Indiach czy Afryce Zachodniej, gdzie organizacje muzułmańskie skupiały się na działaniach misyjnych, a także na wspieraniu osłabionych przez imigrację terenów. Z kolei po II wojnie światowej da'wah złąła się z koncepcją jedności muzułmańskiej i dała impuls do tworzenia międzynarodowych organizacji muzułmańskich, takich jak: Światowa Liga Muzułmańska, Światowe Towarzystwo Głoszenia Islamu czy Organizacja Współpracy Islamskiej³⁶³, których celem była nie tylko konsolidacja świata muzułmańskiego czy reprezentowanie jego interesów na arenie międzynarodowej, ale także umacnianie roli islamu na terenach zdominowanych przez nie-muzułmanów. Na płaszczyźnie ideologicznej podmioty te deklarowały zwalczanie idei socjalistycznych, ateistycznych, misji chrześcijańskich w krajach muzułmańskich oraz grup pseudoislamskich³⁶⁴.

Po II wojnie światowej ruch migrantów z krajów muzułmańskich do Europy i Ameryki Północnej miał przede wszystkim wymiar zarobkowy i w dużej mierze pozbawiony był charakteru religijnego. Z czasem zaczęło się to jednak zmieniać. Z jednej strony muzułmanie, którzy zdecydowali o osiedleniu się w Ameryce czy Europie, podjęli starania mające na celu ochronę własnej tożsamości, z drugiej zaś wpływowe kraje muzułmańskie oraz transnarodowe organizacje fundamentalistyczne dążyły do przejęcia wpływów w społecznościach muzułmańskich, czyniąc z nich jednocześnie narzędzie zmiany rzeczywistości społecznej i politycznej krajów, które przyjęły imigrantów³⁶⁵.

Od lat 60. XX w. Arabia Saudyjska powołuje do życia rozmaite organizacje lub finansuje już istniejące, chcąc w ten sposób poddać islam procesowi arabizacji, jak również

³⁶¹ Jedną z pierwszych organizacji instytucjonalizujących da'wah była założona w Kairze w 1910 r. Dar al-Da'wah wa al-Irshad. Ibidem, s. 100.

³⁶² Reinhard Schulze, *Da'wah. Institutionalization (hasło)*, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, red. John L. Esposito, Oxford 2009 [na:] <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780195305135.001.0001/acref-9780195305135-e-0182?rskey=fUhjwL&result=257>, dostęp: 27.09.2023.

³⁶³ Egdunas Raciū, op. cit., s. 101-104.

³⁶⁴ Reinhard Schulze, op. cit.

³⁶⁵ Egdunas Raciū, op. cit., s. 116-120.

promować konserwatywny nurt islamu wahabizm w krajach Zachodu. Jedną z wiodących organizacji misyjnych jest Światowe Stowarzyszenie Młodzieży Muzułmańskiej (World Assembly of Muslim Youth)³⁶⁶, którego przedstawicielem w Polsce jest mufti Tomasz Miśkiewicz. Jak zauważa Reinhard Schulze: „założenie Światowego Stowarzyszenia Młodzieży Muzułmańskiej (...) dowodzi, że koncepcja da'wah została użyta także do propagowania konkretnych nurtów ideologicznych i teologicznych, które legitymizowały władzę Saudyjczyków³⁶⁷”. Na działania Saudyjczyków odpowiedziały także inne, rywalizujące z Arabią ośrodki władzy w świecie muzułmańskim, przede wszystkim Teheran, zakładając własne propagandowe ośrodki. W ten sposób da'wah stała się sprawnym narzędziem prowadzenia polityki międzynarodowej. Oprócz tego wpisała się w postulowaną jedność (w rzeczywistości nigdy nieosiągniętą) świata muzułmańskiego. Stała się narzędziem zwalczania misji chrześcijańskich w krajach muzułmańskich, a także ideologii postrzeganych jako konkurencyjne lub wrogie islamowi. Przyczyniła się też do przezwyciężenia kolonializmu i dała ideologiczne podstawy do arabizacji islamu, a także propagowania religii Mahometa na Zachodzie³⁶⁸. Współcześnie da'wah otwarcie stawia sobie cel polityczny, jakim jest reislamizacja społeczności muzułmańskiej. Islamizacja ta może stanowić element oficjalnej polityki państwa lub też służyć do podważenia prawa rządzących do sprawowania władzy nad muzułmanami.

Osobną kategorię stanowią globalne ruchy panislamskie o strukturze ponadnarodowej, dążące do stworzenia uniwersalnego państwa islamskiego, takie jak Bractwo Muzułmańskie, które działa zarówno w świecie muzułmańskim, jak i poza nim³⁶⁹. Bracia Muzułmanie traktują da'wah jako koraniczny obowiązek teologiczno-ideologiczny, wyrastający z przeświadczenia, że islam jest jedyną przyrodzoną i naturalną dla człowieka religią, zaś powołaniem człowieka pozostaje podporządkowanie się woli Boga³⁷⁰. Jak wykazał Matthew J. Kuiper, zjawisko misjonowania islamskiego pozostaje niezwykle

³⁶⁶ Reinhard Schulze, op. cit.

³⁶⁷ Ibidem.

³⁶⁸ Ibidem.

³⁶⁹ Egduas Racijs, op. cit., s. 167-184.

³⁷⁰ Adam Wąs, *Bracia Muzułmanie w Jordanii*, Lublin 2016, s. 159-164. Muzułmańscy fundamentaliści w swoich poglądach odwołują się do specyficznie rozumianej islamskiej koncepcji człowieka. Adam Wąs przedstawia ją następująco: „Da'wa jest jednak nie tyle głoszeniem i rozpowszechnianiem islamu na świecie, co raczej przypominaniem człowiekowi o jego muzułmańskim pochodzeniu i monoteizmie zaszczerpionym w ludzkim bycie. Wyrażają to dwie fundamentalne zasady islamskie: *tauhid* i *din al-fitra*. Pierwsza oznacza przekonanie o jedyności i jedyności Boga. Każda inna forma wiary, stwarzająca nawet pozory politeizmu, stanowi najcięższy grzech. Popołniają go ci, którzy świadomie lub nieświadomie odrzucają bezkompromisowy islamski monoteizm. Da'wa przypomina także człowiekowi o prawdziwej religii”. Adam Wąs, *Da'wa – dynamika procesów islamizacyjnych we współczesnej Europie*, „Nurt SVD” 2017, nr 1, s. 24-25.

rozległe. Obejmuje ono rzeszę kaznodziejów telewizyjnych, liczne organizacje muzułmańskie, takie jak ISIS czy Hizb ut-Tahrir tudzież aktorów państwowych. W latach 1950–2020 ruch da'wah napędzał rozpad imperiów kolonialnych. Oddziaływał też na propagandę państw muzułmańskich, a także migrację³⁷¹.

Obecność muzułmanów w świecie, w którym stanowią oni mniejszość, z punktu widzenia islamskiej teologii wydaje się problematyczny, gdyż nawiązywanie kontaktów z niewiernymi może stanowić zagrożenie dla tożsamości muzułmanina. To właśnie obowiązek misjonowania na rzecz religii Mahometa uzasadnia osiedlanie się muzułmanina w *Dar al-Harb*³⁷². Kwestię tę naświetla Egdunas Raciuss w następujący sposób:

Da'wah skierowana do niemuzułmanów obok zachowania własnej wspólnotowej islamskiej tożsamości jest przedmiotem szczególnej troski dla muzułmanów mieszkających w Europie lub Ameryce Północnej. Jeśli muzułmanie chcą zachować swoją islamskość, powinni stale dążyć do stworzenia i utrzymania tych warunków, które spełniałyby nakazy określone w Sunnie. Sunna postuluje stworzenie środowiska społeczno-politycznego, w którym muzułmanie mogą w pełni realizować swoją religię. Dlatego muzułmanie żyjący w Europie czy Ameryce powinni budować muzułmańskie społeczeństwo. (...) Najpierw muzułmanie powinni wykształcić silne osobowości religijne, następnie sprawić, by ich rodziny były pobożne, potem dopilnować, aby ich dzielnice całkowicie przestrzegały nakazów Koranu i Sunny, a w końcu, zbudować islamskie społeczeństwo wewnątrz społeczeństwa tworzonego przez niemuzułmańską większość. Członkowie tego islamskiego społeczeństwa przystąpiliby wtedy do islamizacji całego społeczeństwa kraju, który jeszcze nie jest muzułmański. Tymczasem te dwa odizolowane społeczeństwa istniałyby obok siebie, a jedynym kontaktem między nimi byłby da'wa. Chociaż jest to stanowisko skrajne, to jednak odzwierciedla ono ostateczną wolę wielu, jeśli nie większości muzułmanów - aby cała ludzkość stała się muzułmanką. Algorytm jest więc prosty: muzułmanie muszą najpierw urzeczywistnić swoje zaangażowanie w religię islamską, a następnie uświadomić sobie potrzebę dzielenia się swoimi przekonaniem z niemuzułmanami w celu islamizacji społeczeństw zachodnich. Muzułmanie nie

³⁷¹ Matthew J. Kuiper, *Da'wa. A Global History of Islamic Missionary Thought and Practice*, Edinburgh 2021, s. 249-250.

³⁷² Egdunas Raciuss, op. cit., s. 121.

powinni zatem integrować się ze społeczeństwem przyjmującym, lecz przeciwnie, zmieniać je i włączać do własnego, islamskiego wszechświata³⁷³.

Wśród muzułmańskich teologów toczy się spór na temat metod, jakimi może posługiwać się misjonujący. Część z nich stoi na stanowisku, że nawracanie za pomocą miecza na islam nie powinno być praktykowane współcześnie, gdyż obecne warunki znacznie różnią się od tych, w których rozwijał się islam³⁷⁴. Inni z kolei łączą koncepcję da'wah z dżihadem, uznając, że odrzucenie wyzwania do przyjęcia islamu uprawnia do użycia przemocy wobec niewiernych. Stronnicy dżihadyzmu redefiniują klasyczną koncepcję dżihadu, łącząc ją z myśleniem apokaliptycznym, zgodnie z którym na naszych oczach ma ostatecznie dopełnić się przeznaczenie islamu, polegające na ostatecznym, globalnym zwycięstwie „prawdziwych” wyznawców Allaha.

Muzułmańscy millenaryści rozumieją da'wah jako rodzaj wojny poznawczej (*cognitive war*)³⁷⁵. Jednym z czołowych zwolenników tej ideologii pozostaje lider Bractwa Muzułmańskiego Jusuf al-Karadawi, który jeszcze w 1995 r. deklarował, że „Podbijamy Europę, podbijamy Amerykę! Nie przez miecz, ale przez Da'wah”³⁷⁶. Ten muzułmański kaznodzieja i działacz polityczny, choć dał się poznać jako zwolennik idei męczeństwa i dopuścił zamachy samobójcze jako teologicznie uzasadnione narzędzie walki w konflikcie izraelsko-palestyńskim³⁷⁷, to jednak do osiągnięcia celu nadrzędnego woli stosować perswazję i propagandę. Proces umacniania się islamu jako religii ogólnoswiatowej przebiegać ma stopniowo i trwać nawet kilka pokoleń. Pobożni muzułmanie winni wzywać do przyjęcia islamu. Niewierni mogą na to wezwanie odpowiedzieć pozytywnie, a jeśli tego nie zrobią, powinni chociaż przyjąć wobec islamu pozycję uległą i nie przeciwstawiać się rozwojowi religii Mahometa. Winni stać się „protopleptycznymi dhimmi”³⁷⁸.

Na mapie islamskich organizacji terrorystycznych dostrzeżemy także takie ruchy jak Hezbollah, który działa na trzech polach jednocześnie – na płaszczyźnie politycznej (dążenie do przejęcia władzy), dżihadystycznej (walka z wrogami islamu) oraz społeczno-edukacyjnej

³⁷³ Ibidem, s. 121-122.

³⁷⁴ Paul E. Walker, op. cit.

³⁷⁵ Richard Landes, *Middle East Review of International Affairs*, 2017, nr 2, s. 38-58.

³⁷⁶ Słowa wypowiedziane na konferencji zorganizowanej przez Muzułmańskie Stowarzyszenie Młodzieży Arabskiej (MAYA) w Toledo.

Zob. Yusuf al-Qaradawi (profil), [na:] https://www.investigativeproject.org/profile/167/yusuf-al-qaradawi#_ftnref3, dostęp: 9.05.2020 r.

³⁷⁷ David Cook, *Understanding...*, op. cit., s. 163.

³⁷⁸ Richard Landes, op. cit., s. 39.

(da'wah). Wszystkie te rodzaje działalności „są wzajemnie powiązane i współzależne”³⁷⁹. Jednocześnie w świecie islamskim nie brakuje głosów, które odnoszą się krytycznie zarówno do idei wykorzystywania dżihadu przez islamskich terrorystów, jak i do stanowiska mówiącego, że islam może się rozprzestrzeniać, sięgając po argument siły³⁸⁰.

Odrzucenie przemocy i skupienie się na działalności propagandowej nie oznacza wcale, że fundamentalistyczne ruchy misjonarskie nie stanowią zagrożenia dla bezpieczeństwa, porządku publicznego na Zachodzie, a także spójności społecznej czy integracji. Ruchy te, finansując meczety, budując centra kultury czy kształcąc imamów, jednocześnie zachęcają muzułmanów do „tworzenia równoległych struktur społecznych, przejmowania władzy i bez oglądania się na świeckie państwo organizowania życia społecznego z poszanowaniem szari'atu”³⁸¹.

Aktywność organizacji muzułmańskich łączących cele religijne z politycznymi skłoniła Ayaan Hirsi Ali do zdefiniowania da'wah w kategoriach politycznych jako działań prowadzących do rozprzestrzeniania się islamizmu, którego celem jest wprowadzenie prawa szariatu we wszystkich społeczeństwach. Cechą charakterystyczną da'wah jest prozelityzm, łączący działania humanitarne z destruktywnymi dla demokracji działaniami politycznymi, przy jednoczesnym korzystaniu z wolności zagwarantowanych właśnie przez porządek demokratyczny – „da'wah jest dla dzisiejszych islamistów tym, czym „długi marsz przez instytucje” był dla dwudziestowiecznych marksistów. Jest to przewrót od wewnątrz, wykorzystujący wolność religijną do tego, by tę właśnie wolność podważyć”³⁸². Z tym że pozycja politycznego islamu w odróżnieniu od innych ideologii totalnych jest bardziej chroniona ze względu na jego religijny charakter. Muzułmańscy ideolodzy polityczni, głosząc projekty radykalnej przebudowy społecznej w oparciu o prawo koraniczne, chętnie korzystają ze specjalnego statusu prawnego organizacji i ruchów religijnych³⁸³. Kiedy ich działania spotykają się z krytyką, powołują się na wolność religijną, zaś oponentom zarzucają uprzedzenia i islamofobię, a także prowadzą długotrwałą kampanię dyskredytującą swoich krytyków. Działaniom tym jednocześnie towarzyszą naciski na to, by media, informując

³⁷⁹ Eitan Azani, *The Hybrid Terrorist Organization: Hezbollah as a Case Study*, „Studies in Conflict and Terrorism” 2013, vol. 36, s. 911.

³⁸⁰ O relacjach między dżihadem a dawah szerzej: Egdunas Raciūnas, op. cit., s. 49-71, Melr Hatina, *Contesting Violence in Radical Islam: Sayyid Imam al-Sharif's Ethical Perception*, „Islamic Law and Society” 2016, nr 23, s. 120-140.

³⁸¹ Katarzyna Jędrzejczyk-Kuliniak, *Da'wa – obowiązek religijny czy narzędzie w rękach fundamentalistów? Misyjne radykalne ugrupowania muzułmańskie*, [w:] *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, op. cit., s. 88.

³⁸² Ayaan Hirsi Ali, *The Challenge...*, op. cit., s. 16, 170.

³⁸³ Ibidem.

o islamie czy aktywności muzułmanów, robiły to w odpowiedni sposób, zgodny z ich interesami³⁸⁴.

Aby nawrócić na islam żyjących na Zachodzie niemuzułmanów, niezbędne jest przyjęcie odpowiedniej strategii komunikacyjnej. Na początku winno się prezentować islam jako drogę rozwoju duchowego, wykorzystywać do tego celu poezję i literaturę teologiczną, a także fascynację Wschodem, w tym sztuką muzułmańską. Islam ma być prezentowany jako remedium na niedostatki duchowe współczesnego społeczeństwa Zachodu, pogrążającego się w wąskim pragmatyzmie i materializmie. Dopiero potem należy udostępnić konwertytom teksty zaangażowanych politycznie fundamentalistów, takich jak Maududi czy Kutb. Akcentowanie za wcześnie politycznego aspektu islamu mogłoby odstraszyć potencjalnych wiernych. Ponadto literatura budująca islamską świadomość polityczną przeznaczona jest do wyznawców, stanowi ona *da'wah* ukierunkowaną na *ummę*, a nie na *dar al-Harb*³⁸⁵. Dlatego też wydawanie literatury polityczno-religijnej w Europie stanowiło jedną z najważniejszych aktywności organizacji misyjnych, których celem była na początku islamizacja imigrantów pochodzących z krajów muzułmańskich, a następnie przygotowanie z ich pomocą gruntu do rozszerzania się islamu na Starym Kontynencie³⁸⁶.

Podsumowując, pod względem politycznym *da'wah* służy następującym celom: zbudowanie ruchu społecznego dążącego do stworzenia alternatywnego wobec obowiązującego systemu politycznego; zabieganie o wprowadzenie systemu islamskiego, opartego na szariacie; zakorzenienie praktyki misjonarskiej w istniejącym systemie politycznym, a także sprzeciwie wobec systemu rządów uznawanych za nieislamskie³⁸⁷. Modus operandi muzułmańskich misjonarzy (*da'is*) zostało dość precyzyjnie określone przez islamskich aktywistów i teologów. Na pierwszym etapie należy rozpowszechniać idee islamskie na wszystkich możliwych szczeblach, by następnie zbudować struktury organizacyjne działające na rzecz islamizacji społeczeństwa³⁸⁸.

Pod względem społecznym zaś *da'wah* łączy się ze sprzeciwem wobec szeroko rozumianej nowoczesności, a także ochroną samych muzułmanów przed obcymi i niepożądanymi wpływami. W świecie muzułmańskim służy ona nawracaniu na „prawdziwy” islam, chociażby poprzez tworzenie uniwersytetów teologicznych kształcących

³⁸⁴ Ibidem, s. 18.

³⁸⁵ Ibidem, s. 124-125.

³⁸⁶ Mowa tutaj o Islamic Foundation of Leicester założonej w 1973 r., promująca myśl fundamentalistów w tym Bractwa Muzułmańskiego, ibidem, s. 126.

³⁸⁷ Muhammad Khalid Masud, op. cit.

³⁸⁸ Egdunas Raciūnas, op. cit., s. 99.

imamów. W pozostałych miejscach stanowi narzędzie ochrony tożsamości muzułmańskiej, jak również instrument przekonywania nie-muzułmanów do konwersji³⁸⁹.

Znawca zagadnienia Adam Wąs postrzega da'wah w sposób bardziej zróżnicowany³⁹⁰. Dostrzega dwa ścierające się ze sobą zjawiska – działalność misyjno-propagandową prowadzoną w duchu fundamentalistycznym oraz tę, dążącą do stworzenia europejskiego modelu islamu. Uczony pisze wprost:

Da'wa w Europie jest zjawiskiem dynamicznym. W zależności od reprezentujących ją środowisk i akcentów kładzionych w procesach islamizacyjnych, skutkuje przenoszeniem wzorców pozaeuropejskich lub tworzeniem islamu o znamionach europejskich. Ma trzy zasadnicze cele: ochronę muzułmanów przed asymilacją i utratą tożsamości islamskiej, przemianę świadomości Europejczyków z negatywnej lub obojętnej w stosunku do muzułmanów na wspierającą idee islamskie nawracanie na islam. Realizację celów umożliwiają głębokie przemiany kulturowe dokonujące się na kontynencie europejskim. Zasady demokratyczne pozwalają muzułmanom na podejmowanie akcji propagatorskich bez odwoływania się do przemocy³⁹¹.

Co istotne, cytowany wyżej islamolog obok działań propagandowych organizacji muzułmańskich, dążących do islamizacji Europy, dostrzega także projekty, zakładające, iż możliwe jest znalezienie wspólnej płaszczyzny dla wartości europejskich i islamskich: „Nadając islamowi racjonalne i łagodne oblicze, da'wa europejska odgrywa istotną rolę w procesie formowania *euroislamu*”. Za rzeczników islamu europejskiego uznaje Bassama Tibiego oraz Tariqę Ramadana. Obecnie trudno uznać ten sąd za aktualny. Prof. Tibi w głośnym tekście opublikowanym na łamach „Cicero” ogłosił swoją kapitulację

³⁸⁹ Ibidem.

³⁹⁰ Ks. prof. Adam Wąs, osobiście zaangażowany w działalność misyjną oraz dialog z islamem, wyraża nadzieję, że „ani misja, ani da'wah nie będą platformą realizowania osobistych ambicji i nie posłużą jako narzędzie manipulacji religijnej do osiągnięcia celów politycznych” (Adam Wąs, *Chrześcijańska misja i islamska da'wa*, [w:] *Misjologia XXI wieku*, red. Andrzej Miotk, Warszawa 2004, s. 130. Podobny pogląd głosi David A. Kerr, który twierdzi, że da'wah oraz chrześcijańska idea ewangelizacji może wytyczyć wspólną płaszczyznę dialogi między tym dwoma religiami monoteistycznymi pod warunkiem wzajemnego uznania win, pokuty, porzucenia partykularnych interesów oraz szczerego dążenia do pokojowego współżycia. Por. David A. Kerr, *Islamic Da'wa and Christian mission: Towards a comparative analysis*, „International Review of Mission” 2000, vol. 80, s. 150-171.

Adam Wąs, *Da'wa – dynamika procesów...*, op. cit., s. 35. Zob. też: Idem, *Znaczenie dawy w procesie rozprzestrzeniania się islamu*, [w:] *Pluralizm kulturowy i religijny współczesnego świata*, red. Zdzisław Kupisiński, Stanisław Grodz, Lublin 2010, s. 23-37.

w wysiłkach na rzecz tworzenia euroislam, przyznając, że idea ta, choć jest słuszna, nie znalazła zrozumienia u decydentów, którzy przyglądają się temu, jak w Europie swoje wpływy rozszerza islam konserwatywny (*der Kopftuch-Islam*)³⁹². Jeśli zaś chodzi o działalność Tariqa Ramadana, jego autorytet został podkopany szczególnie przez oskarżenia o gwałt. Obecnie przemoc seksualną zarzuca mu kilka kobiet³⁹³. Trzeba jednak powiedzieć, że już wcześniej działalność wnuka założyciela Bractwa Muzułmańskiego budziła kontrowersje. Zarzucano mu stosowanie podwójnej mowy, bliskie kontakty z reżimem Kataru oraz stosowanie strategii osławiania z ideologią fundamentalistyczną³⁹⁴.

Aby zwiększyć grono wyznawców Allaha, sięga się po rozmaite środki komunikacji – od czasopism i książek poprzez organizowanie sympozjów i spotkań aż po nowoczesne narzędzia elektroniczne. W tym celu oddziałuje się również na kulturotwórcze grupy zawodowe (nauczycieli, dziennikarzy, pisarzy), a także te uznawane za społeczną elitę (inżynierów, lekarzy) oraz na przedstawicieli służb mundurowych. Skala oddziaływania misjonarskiego jest znaczna i obejmuje ona swym zasięgiem takie miejsca jak szpitale czy więzienia. Jednocześnie działania misjonarskie bardzo często łączą się z działalnością edukacyjną oraz charytatywną³⁹⁵. Na Zachodzie dążeń koncentruje się w dużej mierze na kształtowaniu opinii społecznej poprzez oddziaływanie na naukowców i studentów (obecność na uniwersytetach, współpraca z naukowcami), jak również na nauczycieli, urzędników, pracowników socjalnych etc.³⁹⁶ Oddziaływanie to opiera się na strategii walki z wypaczonym obrazem islamu i walki ze stereotypami³⁹⁷. W Polsce ze względu na silną pozycję Kościoła katolickiego organizacje muzułmańskie włączają się w dialog z chrześcijanami.

9. Polityczność islamu wobec postulatu reformistycznego

Islamscy reformatorzy, a dokładniej – zwolennicy reformacji islamu uważają, że można teoretycznie wyabstrahować dwa „rodzaje islamu”: „islam mekkański” – tolerancyjny, pokojowy i dystansujący się od spraw politycznych oraz „islam medyński”³⁹⁸,

³⁹² Bassam Tibi, *Warum ich kapituliere*, „Cicero” 2016, nr 6, s. 115-119.

³⁹³ *Islamic scholar Tariq Ramadan faces two new rape charges in France*, 13 lutego 2020, [na:] <https://www.france24.com/en/20200213-new-rape-charges-laid-against-islamic-scholar-ramadan>, dostęp: 5.06.2020 r.

³⁹⁴ Hany Ghoraba, *Tariq Ramadan's Qatari Links Exposed*, <https://www.meforum.org/islamist-watch/58624/tariq-ramadan-qatari-links-exposed>, dostęp: 5.06.2020 r.

³⁹⁵ Egdunas Raciū, op. cit., s. 99.

³⁹⁶ Ibidem, s. 127.

³⁹⁷ Ibidem, s. 129.

³⁹⁸ Por. Ayaan Hirsi Ali, *Heretyczka*, Warszawa 2016, s. 9-38.

w którym władza, polityka i religia zlały się ze sobą. Dyskusja nad politycznym islamem odsyła więc do kluczowego pytania o to, czy we współczesnym świecie może rozpowszechnić się islam, który dziedzictwo powstałe po 622 r. uznaje w dużej mierze za historyczne i o to, czy aspekty religijne i polityczne islamu scalone ze sobą jeszcze za życia Mahometa pozwalają na separację nie na gruncie rozważań intelektualnych, lecz staną się fundamentem ideowym, jak chce tego wzywająca do reformacji islamu Ayaan Hirsi Ali, dla nowego ruchu religijnego w jego łonie. Ta pochodząca z Somalii intelektualistka sformułowała pięciopunktowy program reformacji islamu. Stworzona przez nią koncepcja nawiązuje do działalności muzułmańskiego działacza na rzecz praw człowieka Mahmouda Mohameda Tahy³⁹⁹. Główne jej założenia obrazuje poniższa tabela, którą można metaforycznie zatytułować „errata islamu”:

Tabela 2. Postulaty Ayaan Hirsi Ali

„Jest”	„Powinno być”
Wiara w półboskość Mahometa i jego nieomylność, a także dosłowne odczytanie Koranu, zwłaszcza tych fragmentów, które zostały objawione w Medynie.	Postać Mahometa i Koran powinny być otwarte na krytykę.
Przykładanie większej wagi do życia po śmierci niż do życia przed śmiercią.	Pierwszeństwo życia doczesnego nad życiem pozagrobowym.
Szariat, całość wywodzącego się z Koranu ustawodawstwa, hadisy i reszta muzułmańskiego prawodawstwa.	Należy położyć kres szariatowi i znieść jego wyższość nad prawem świeckim.
Zwyczaj upoważniania jednostek do narzucania muzułmańskiego prawa poprzez nakazywanie tego, co dobre i zakazywanie tego, co złe.	Trzeba skończyć z praktyką narzucania muzułmańskiego prawa poprzez nakazywanie dobra i zakazywanie zła.
Nakaz prowadzenia dżihadu, czyli świętej wojny.	Należy przestać odwoływać się do dżihadu.

Źródło: Ayaan Hirsi Ali, *Heretyczka*, Warszawa 2016, s. 33, 84-85.

Mimo iż Ayaan Hirsi Ali uważa, że „reformacja islamu jest faktem”, to jednak dostrzeżenie przez intelektualistkę analogii między współczesnym ruchem liberalizacyjnym w islamie a szesnastowieczną falą protestantyzmu w Europie uznać należy raczej za życzenie niż za szeroko zakrojony proces zdolny zmienić trwale wizerunek islamu.

³⁹⁹ Mahmoud Mohamed Taha to sudański intelektualista i działacz na rzecz praw człowieka. Postulował reformację islamu, polegającą na tym, że za prawomocne należy uznać tę część objawienia Proroka, która niesie za sobą przesłanie pokojowe, zaś odrzucić wersety miecza, za pomocą których uzasadnia się przemoc. Słowem, wersety ujawnione wcześniej winny unieważnić te późniejsze. W tym miejscu działacz postulował odwołanie zasady abrogacji, zgodnie z którą aje późniejsze unieważniają wcześniejsze. Postulat reformy islamu oraz działalność w ruchu Braci Republikanów sprowadziły na Tahę zarzut apostazji. 18 stycznia 1985 r. został skazany na śmierć przez sudański sąd religijny. Jego intelektualna i polityczna biografia doczekała się naukowego opracowania pióra Edwarda Thomasa. Zob. Edward Thomas, *Islam's Perfect Stranger: The Life of Mahmud Muhammad Taha, Muslim Reformer of Sudan*, London-New York 2010.

Na relatywną słabość muzułmańskich reformatorów zwraca uwagę m.in. Shabbir Akhtar, pisząc, że wielu wyznawców Mahometa z rezerwą odnosi się do wykształconych na Zachodzie intelektualistów, postulujących przeprowadzenie daleko idących zmian, które pozwoliłyby na to, aby islam w swojej odmienionej postaci mógł bezkolizyjnie wpisać się we współczesne procesy demokratyzacji i modernizacji społecznej. Dystans wobec „reformatorów” wynika po pierwsze z tego, że w świadomości większości muzułmanów nie reprezentują oni wartości „prawdziwie islamskich”. Po drugie zaś ich projekt wynikający z intelektualnej analizy pozbawiony jest waloru teologicznego. Warunkiem niezbędnym do przeprowadzenia procesu reformacji pozostaje więc pojawienie się szeroko zakrojonego ruchu, który byłby w stanie dokonać systematycznej reinterpretacji świętych tekstów islamu oraz przewartościować w obrębie zróżnicowanej tradycji teologicznej. Wiele postulatów zgłaszanych przez liberałów muzułmańskich uznać można za ideowe podglebie nie tyle reformacji islamu, ile laicyzacji społeczności muzułmańskiej. Ten swoisty projekt zeświecczenia islamu polegający na ustanowieniu powszechnej zgody na rozdzielenie „amalgamatu spraw świeckich i religijnych”⁴⁰⁰ Akhtar nazywa wprost „wykastrowaniem” (*emasculating*⁴⁰¹).

Przeciwnicy idei odseparowania islamu od polityki dysponują poważnymi argumentami w postaci wielowiekowej tradycji oraz licznymi racjami teologicznymi. W islamie bowiem już za życia Mahometa religia i polityka sprzęgły się w jedno. W okresie mekkańskim Prorok dążył do „ukształtowania nowego człowieka” oraz wyodrębnienia wspólnoty wiernych, zaś w okresie medyńskim Mohammed zdołał położyć fundamenty pod budowę „wzorcowej społeczności”. Przyjął funkcję prawodawcy, określając normy religijno-prawnych (np. nadanie tzw. Konstytucji medyńskiej – *sahifa*), którym podlegać mieli nie tylko wyznawcy islamu, ale też inni mieszkańcy Medyny. Stał się też rzeczywistym przywódcą politycznym i wojskowym, który zwalczał nie tylko przeciwników wewnętrznych (masakra plemienia Banu Kurazja), ale także organizował wyprawy wojenne przeciwko innowiercom, np. wyprawa przeciwko chrześcijańskiemu Bizancjum⁴⁰².

⁴⁰⁰ Shabbir Akhtar, *Islam as Political Religion. The future of an imperial faith*, London, New York 2011, s. 1.

⁴⁰¹ Ibidem, s. 2.

⁴⁰² Sir William Muir w klasycznej biografii Mahometa czyn ten przedstawia następująco: „W nocy na placu targowym miasta wykopano rowy mogące pomieścić ciała mężczyzn. Z rana Mahomet, sam przyglądając się tragedii, rozkazał przyprowadzić męskich jeńców w grupach po pięciu czy sześciu. Każdą grupkę zmuszano, żeby usiadła na brzegu rowu przeznaczonego im na grób, ścinano im głowy, a ciała spychano do rowu. (...) Rzeź zaczęła się z rana, trwała przez cały dzień i była kontynuowana wieczorem przy zapalonych pochodniach. Zbroczywszy cały plac targowy krwią siedmuset czy ośmuset ofiar i wydawszy rozkaz przysypiania ciał ziemią, Mahomet powrócił z tego koszmarnego widowiska do swojej siedziby, by nasycić się wdziękami

Zaprezentowany powyżej problem nierozdzielności doktrynalnej polityki i religii w świecie islamu można rozpatrywać również na nieco innym poziomie. Zarówno język naukowego opisu, jak i sam paradygmat nauk politycznych ujawnia w tym kontekście „ukryty metaprogram”, przejawiający się w odróżnianiu kategorii religijnych od politycznych, a mówiąc szerzej – oddzielaniu od siebie sfery sacrum i profanum. Podejmując się trudu analizy kwestii związanych z islamem, separacja religii i polityki staje się niejako „naturalna” dla badacza wyrosłego w tradycji zachodniej. Tendencja ta stanowi jednak pokłosie struktur mentalnych wyrosłych z chrześcijańskiego („Bogu, co boskie, cesarzowi, co cesarskie”), oświeceniowego (religijność/laicyzm), a także neopozytywistycznego nakazu powstrzymania się przed metafizyczną spekulacją. Ponadto każdy badacz, próbując opisać zjawiska wyrosłe na gruncie danej kultury w języku pojęciowym wyrosłym z innej tradycji epistemologicznej czy szerzej – kognitywistycznej, winien być szczególnie wyczulony na te różnice. Uczony zajmujący się islamem nie może ignorować faktu, iż dla niektórych zjawisk trudno szukać semantycznych ekwiwalentów w języku, jakim operuje zachodnia nauka. Wynika to wprost ze specyfiki tej religii, w której „dla nas odrębne sfery – polityczno-prawna i czysto teologiczna – są nierozzerwalnie połączone⁴⁰³”. Stąd też muzułmańscy filozofowie byli jednocześnie i prawnikami, i teologami⁴⁰⁴. Na zagrożenie semantycznym nieporozumieniem oraz na często nieświadome kurczowe trzymanie się świata własnych znaczeń zwraca uwagę Bernard Lewis, pisząc:

Kiedy w świecie zachodnim (...) używamy słów „islam” i „islamski”, mamy tendencję do popełniania naturalnych błędów i zakładamy, że religia oznacza dla muzułmanów to samo, co w świecie zachodnim, nawet tak jak w czasach

Rajhany, której mąż i wszyscy męscy krewni właśnie zostali zamordowani. William Muir, *The Life of Muhammad*, Edinburg 1923, cyt. za.: Ibn Warraq, *Dlaczego nie jestem muzułmaninem*, Warszawa 2013, s. 141. Czyn ten oceniany chociażby przez pakistańskiego dysydenta i krytyka islamu Ibn Warraqa jako „morderstwo polityczne” stanowiące plamę na sumieniu Proroka, z punktu widzenia strategii politycznej może wydawać się uzasadniony. Maxime Rodinson w biografii Proroka czyn ten komentuje następująco: „z punktu widzenia czysto politycznego – masakra była krokiem bardzo rozważnym. Banu Kurajza stanowili stałe zagrożenie dla Medyny. Pozwolić im odejść oznaczało wzmocnić chajbarskie centrum intryg antymuzułmańskich. Tylko martwi nie powracają. Rzeź mogła ponadto odegrać jeszcze inną rolę: przerazić i odebrać odwagę nieprzyjaciółom. Wybrane rozwiązanie było bezsprzecznie najlepsze, najlepsze politycznie, ma się rozumieć. A przecież doskonale wiadomo, że politycy liczą się ze względami humanitarnymi tylko wtedy, kiedy one same stają się czynnikami politycznymi, lub gdy nie mogą postąpić inaczej. Kiedy w maju 627 roku czerwony świat wstawał nad świeżo zasypianymi rowami na medyńskim suku, Mahomet mógł ufnie spoglądać w przyszłość”. Maxime Rodinson, *Mahomet*, Warszawa 1991, s. 210. W świetle powyższych źródeł, będących jedynie wyimkiem debaty na ten temat, pojawia się uzasadniona wątpliwość dotycząca motywacji Mahometa, które są w pewnym sensie bardziej polityczne niż *stricte* religijne, zwłaszcza jeśli religię identyfikować ze sferą metafizyczną i moralną. Zob. Hassan Ali Jamsheer, op. cit., s. 76.

⁴⁰³ Janusz Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2011, s. 155.

⁴⁰⁴ Ibidem.

średniowiecza; to znaczy część lub sektor życia zarezerwowany dla pewnych spraw i odseparowany, lub przynajmniej możliwy do oddzielenia, od innych przedziałów życia. Tak nie jest w świecie islamskim. Nigdy nie było tak w przeszłości, a próba uczynienia tego w czasach współczesnych może być postrzegana, w dłuższej perspektywie historii, jako nienaturalna aberracja (...). W klasycznym islamie nie było rozróżnienia między Kościołem a państwem⁴⁰⁵.

Amerykański pionier badań nad islamskim fundamentalizmem zwraca także uwagę na to, że w klasycznym języku arabskim i językach pokrewnych termin wyrażający idee świeckości pojawił się dopiero na przestrzeni XIX i XX w. Pod wpływem zachodnich idei pojęcie to najpierw weszło do słownika w języku tureckim, a dopiero potem w arabskim. Co więcej, nie występowały tam następujące antonimy: duchowy/doczesny, świecki/laicki, religijny/świecki. Termin „świecki” w kontekście klasycznego islamu pozostaje wyrażeniem bezsensownym (*meaningless*), zaś sama idea świeckiego przywództwa oraz niereligijnego autorytetu „jest postrzegane jako bezbożność, a nawet jako ostateczna zdrada islamu⁴⁰⁶”, której próbują zapobiec ci, którzy odrzucają nowoczesność, domagają się powrotu do pierwotnych zasad islamu lub chcą oczyszczenia go z zagrażających mu obcych, zachodnich wpływów. Nie bez racji niektórzy uczeni muzułmańscy określają fundamentalizm mianem tradycjonalizmu⁴⁰⁷.

Mając świadomość specyfiki islamu, nie sposób nie dostrzec różnic między klasyczną doktryną islamu a dynamiką procesów społeczno-politycznych mających miejsce w społecznościach i społeczeństwach muzułmańskich. Czym innym jest bowiem parenetyczny ideał wiernego, a czym innym jego realizacja w konkretnej, społeczno-politycznej rzeczywistości. Nie sposób bowiem utożsamić sferę doktrynalno-teologiczną danej religii z jej społecznym wpływem, ujmowanym zarówno na poziomie indywidualnych i zbiorowych postaw wyznawców islamu, jak i zinstytucjonalizowanych ruchów znajdujących uzasadnienie własnej aktywności na polu politycznym i społecznym w religii Mahometa. Problem związków religii i polityki w przypadku islamu można więc naświetlić z dwóch perspektyw. Przyjmując za punkt wyjścia dociekanie na temat muzułmańskiej doktryny, należy mówić o politycznym aspekcie tej najmłodszej spośród monoteistycznych

⁴⁰⁵ Bernard Lewis, *The Political Language...*, op. cit., s. 3.

⁴⁰⁶ Ibidem.

⁴⁰⁷ Por. Hassan Ali Jamsheer, *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej*, Warszawa 2009, s. 200.

religii. Sprawa nieco się jednak komplikuje, gdy za cel przyjmujemy analizę zjawisk zachodzących w społecznościach lub społeczeństwach muzułmańskich. Zachodzą tam bowiem jednocześnie procesy określane mianem tradycjonalistycznych, fundamentalistycznych oraz modernistycznych. Orientalista Piotr Kłódkowski, analizując „polityczną misję islamu”, podkreśla istnienie hiatusu między sferą islamskich ideałów religijnych a praktyką polityczną, pisząc:

Biorąc pod uwagę kwestie natury teologicznej, społecznej i historycznej, postawmy tezę, że fundamentalizm wyrasta z samego serca islamu i rzeczywiście odzwierciedla jego ideowe przesłanie. Późniejsza, modernistyczna wersja islamu jest czymś sztucznym, niedopasowanym do jego religijno-społecznej zawartości. I chociaż ma swoich zwolenników, powołujących się na Księgę, tradycję oraz – *signum temporis* – wymogi współczesności, to jednak nie stanie się ideą dominującą w Świecie muzułmańskim. To z konieczności może doprowadzić do konfliktu, i to nie tyle nawet ze Światem Zachodu, wyznającym inne wartości i zasady praktycznego działania, ale przede wszystkim wewnątrz samej cywilizacji islamu, gdzie kwestie takiej lub innej interpretacji prawd objawionych stają się ideologiczną bronią w sporze politycznym. Dodatkowo jeszcze cały problem „wewnątrzcywilizacyjnego pęknięcia”, a w konsekwencji możliwość hipotetycznego – na razie – „zderzenia cywilizacji” nabiera dramatycznych kształtów, ponieważ fundamentalizm islamski odwołuje się do zasady „usprawiedliwionej przemocy” wobec ideowych przeciwników. Zasada ta znajduje umocowanie w Koranie, hadisach oraz najwcześniejszej historii religii muzułmańskiej. Od razu jednak należy zastrzec, że fundamentalizm nie jest tożsamy z terroryzmem, choć sami terroryści powołują się i będą się w przyszłości powoływać na tę wersję islamu. Fundamentalizm (lub też „prawdziwy islam”, jak chcą jego zwolennicy) jest bowiem teorią obejmującą całość funkcjonowania człowieka oraz społeczności wiernych, w której przemoc jest co prawda akceptowana, ale w określonych granicach. Na nieszczęście praktyka odbiega dość często od najbardziej nawet szlachetnych założeń i przemoc, wydostając się spod doktrynalnej kontroli, staje się jedyną metodą politycznego bądź społecznego dyskursu⁴⁰⁸.

⁴⁰⁸ Piotr Kłódkowski, *Polityczna misja islamu*, „Teologia Polityczna” 2004-2005, nr 2, s. 41.

Badacz wyraźnie wytycza linie politycznego i społecznego sporu. Obejmują one po pierwsze świat muzułmański, gdzie z jednej strony z większym lub mniejszym powodzeniem do głosu dochodzą tendencje modernizacyjne, z drugiej zaś umacniają się i zdobywają swoje wpływy autokraci czy krytycznie nastawieni wobec rządów zwolennicy islamskiego fundamentalizmu. Należy też zauważyć, że napięcia wywołane politycznie rozumianym islamem nabierają odmiennego kolorytu na Starym Kontynencie.

10. Polityczny islam w Europie na przykładzie Bractwa Muzułmańskiego

W świecie islamu nie ma instytucji kościoła, który za pomocą oficjalnych dokumentów nie tylko interpretuje prawdy wiary, ale też bierze za nie odpowiedzialność. Stan ten może sprawiać wrażenie „postmodernistycznej różnorodności”, jednak o wiele częściej rodzi spory, a nierzadko krwawe konflikty. Ten brak kryteriów odnośnie do tego, co można nazwać „prawdziwym” islamem, sprawia, że nie sposób oddzielić wypaczenia od jego kanonicznej wersji. Rodzi się więc pytanie: jeśli nie ma instytucji oficjalnie reprezentującej islam, to gdzie szukać jego istoty? Z jednej strony możemy się oprzeć na islamskiej tradycji, świętych tekstach, teologicznych komentarzach. Z drugiej zaś przyjrzeć się ich interpretacjom i społecznym implementacjom religijnych nakazów.

Współcześnie widowym znakiem wpływu islamskiego fundamentalizmu na światowy porządek polityczny stała się rewolucja irańska z 1979 r., która na swoje sztandary wyniosła walkę z pogaństwem (rozumianym zgodnie z naukami Mahometa), procesami laicyzacji, a także kolonialnym i imperialistycznym naciskiem. Jednocześnie celem Chomeiniego i jego zwolenników było „przywrócenie prawdziwego porządku islamskiego⁴⁰⁹”. W świecie islamskim doszły do głosu nastroje apokaliptyczne, wynikające częściowo z przekonania o przełomowym charakterze epoki (w kalendarzu muzułmańskim rok 1979 kalendarza gregoriańskiego zbiegł się z przełomem piętnastego wieku islamu – 1399-1400). Towarzyszyło im przekonanie, że władzę nad światem przejmują „fałszywi muzułmanie” kierowani przez zwodziciela. W tych kategoriach interpretowano prozachodnią politykę szacha perskiego oraz zawarcie pokoju między Egiptem a Izraelem 26 marca 1979 r.

Genezę islamskiej rewolucji w Iranie można rozważać w szerszym kontekście przemian wewnątrz świata muzułmańskiego, które rozpoczęły się kilka wieków wcześniej.

⁴⁰⁹ Bernard Lewis, *The Political Language...*, op. cit., s. 1.

U progu nowoczesności w wieku XVIII w społeczeństwach muzułmańskich narastały tendencje reformistyczne. Zaczęto dostrzegać potrzebę sanacji islamu, z której z kolei wyrosły – ogólnie rzecz ujmując – ruchy reformatorskie. Niektóre z nich postulowały przewartościowanie tradycji (modernizm), inne zaś – przeciwnie – głosiły potrzebę powrotu do źródeł (konserwatyzm). Jak zaznacza Janusz Danecki: „z modernizmu wyłoniły się liczne nacjonalizmy lokalne, a towarzyszyła im tendencja sekularyzacyjna. Natomiast z nurtów konserwatywnych, nazywanych też klasycznymi, wyrosła najciekawsza i najbardziej kontrowersyjna idea określana mianem fundamentalizmu”⁴¹⁰.

Dynamikę tego procesu można wyraźnie zaobserwować, przyglądając się sporom dotyczącym relacji religii i szeroko rozumianej polityki, jakie toczyły się w Egipcie w pierwszych dekadach XX w. Przełomowym wydarzeniem w życiu egipskiej społeczności było utworzenie państwowego uniwersytetu w Kairze w 1908 r. Związani z nim naukowcy dystansowali się od tradycjonalistycznie zorientowanych uczonych uniwersytetu Al-Azahr, prowadząc badania wpisujące się do pewnego stopnia w metodologię sekularną i scjentyistyczną. Z ducha tego narodziło się studium Alego Abd Ar-Raziqa pt. *Islam i podstawy władzy politycznej. Studium kalifatu i formy rządów w islamie* z 1925 r. Autor tej pracy sugeruje, że „kalifat generalnie nie ma nic wspólnego z religią, a wszystkie jego uzasadnienia teologiczne ukrywają chęć narzucenia czysto ludzkiej władzy i uległości”⁴¹¹. Idea ta znalazła swoich kontynuatorów, chociażby w osobie laureata nagrody Nobla, arabskiego wolnomysliciela Nadżiba Mahfuza, zwolennika sekularyzmu Faraga Foda, czy krytycznego badacza *Koranu* Abu Zayda. Wszyscy wymienieni zapłacili dość wysoką cenę za intelektualną niezależność i podważanie tradycji muzułmańskiej, na której wspiera się polityczny islam. Autora filozoficznej powieści *Dzieci naszej dzielnicy* w 1994 r. próbował zabić nożownik, dwa lata wcześniej zamordowano z pobudek politycznych Faraga Foda, zaś Abu Zayada zmuszono do emigracji, wcześniej zaś (1995) sąd apelacyjny uznał go winnym zarzutu apostazji. Koncepcje te budziły i nadal budzą sprzeciw nie tylko pojedynczych radykałów, ale także wpisują się w działania polityczne władz, zwłaszcza tych sympatyzujących z islamskim konserwatyzmem (w tym z Bractwem Muzułmańskim).

Odpowiedzią na postulaty westernizacyjne było powstanie w 1928 r. antykolonialnego Bractwa Muzułmańskiego, którego ideologia od tamtego czasu zapładnia

⁴¹⁰ Ibidem, s. 419.

⁴¹¹ Michał Moch, *Współcześni intelektualiści egipscy w obliczu cenzury i problemów prawnych. Studium wybranych przypadków*, [w:] *Świat arabski w języku, literaturze i kulturze*, red. Magdalena Kubarek, Magdalena Lewicka, Toruń 2018, s. 69.

umysły islamskich fundamentalistów. Co istotne, arena sporu między reformatorami a fundamentalistami przeniosła się dziś w dużej mierze do Europy, czy – szerzej – do świata Zachodu. To bowiem na Starym Kontynencie i w Stanach Zjednoczonych działają rozmaite ugrupowania religijne, które stawiają sobie otwarcie polityczne cele. Faktem jest, iż w ich łonie pojawiają się głosy intelektualistów wyzywające do odrzucenia antydemokratycznych i sprzecznych z ideą praw człowieka elementów islamskiej doktryny. Jak podkreśla Janusz Danecki: „Obecnie świat islamu wciąż waha się, na ile wartości tradycyjne nadają się do współczesności i czy można trzymać się wyłącznie klasycznego systemu prawnego. Paradoksalnie front walki o nowoczesność zaczyna koncentrować się w Europie. To tutaj muzułmanie stykają się bezpośrednio z prawem zachodnim i mogą je porównywać z własnym. Ale jednocześnie to tutaj zwolennicy tradycji i fundamentalizmu walczą o dusze muzułmanów i tutaj dochodzi do najpoważniejszych strąć między nimi⁴¹²”. Silna rola zwolenników politycznego islamu staje się jedną z najważniejszych przyczyn napięć, jakich obecnie jesteśmy świadkami.

Podział ten, szczególnie dla zróżnicowanej społeczności muzułmańskiej w Europie, uznać należy za niedostateczny, gdyż nie ujmuje on specyficznego położenia muzułmanów żyjących w poszczególnych państwach Starego Kontynentu. Mamy więc zarówno imigrantów z rozmaitych krajów muzułmańskich, jak i obywateli Unii Europejskiej. W niektórych państwach społeczność muzułmańska liczy sobie kilka stuleci, w innych za kolei jest zjawiskiem stosunkowo nowym⁴¹³. Ponadto w środowisku muzułmanów żyjących w Europie doszło do znaczących zmian stymulowanych przez doktrynę multikulturalizmu. Anna Siewierska-Chmaj proces ten przedstawia następująco:

Jeszcze w latach 80. XX wieku trudno byłoby znaleźć w Europie ludzi, którzy określali swoją tożsamość w odniesieniu do islamu, choć we Francji, Niemczech, czy Wielkiej Brytanii mieszkali już liczne grupy imigrantów z Azji Południowej, Afryki Północnej i Turcji. Nawet jeśli ludzie ci byli religijni, myśleli o sobie w kategoriach narodowych i etnicznych, nie zaś religijnych, określając siebie jako Pakistańczyków, Marokańczyków czy Banglijczyków. Islam nie był dla nich wszechogarniającą filozofią, nie definiował ich jako ludzi, a już na pewno nie jako obywateli. Dopiero takie wydarzenia polityczne, jak rewolucja irańska w 1979

⁴¹² Janusz Danecki, *Specyfika prawa muzułmańskiego, Prawo i ład społeczny. Integralnokulturowa analiza zagadnienia racjonalności*, red. Jarosław Utrat-Milecki, Warszawa 2011, s. 236.

⁴¹³ *Muzułmanie w Europie*, red. Anna Parzymies, Warszawa 2005, *passim*.

roku, wojna w Czeczenii czy konflikt w Bośni odegrały ważną rolę w promowaniu silnej tożsamości muzułmańskiej w Europie. W ogromnej mierze przyczyniła się do tego także europejska polityka wielokulturowości, która tożsamościom grupowym nadała oficjalną sankcję, wspierając przedstawicieli mniejszości nie jako jednostki, lecz za pośrednictwem reprezentujących je organizacji. Rządy państw europejskich przeznaczają środki finansowe dla konkretnych organizacji społecznych i ich liderów, w ten sposób pozbawiając się realnego wpływu na część własnego społeczeństwa. Jest to dość lekkomyślne delegowanie władzy, przy czym wybór organizacji był i jest nadal arbitralny. To państwo określa, którą organizację mniejszościową wspiera, oddając tym samym część swoich obywateli, często wbrew ich woli, pod kontrolę pośredników. Zamiast wzmacniać państwo, wzmacnia się diasporę, co jest o tyle kontrowersyjne, że pozbawia państwo lojalności własnych obywateli, a jednocześnie generuje konflikty między różnymi diasporami, konkurującymi ze sobą o władzę i środki finansowe⁴¹⁴.

Autorka w powyższym fragmencie zwraca uwagę na dwa zjawiska. Pierwsze z nich można określić mianem politycznej islamizacji członków muzułmańskiej diaspory. Drugie zaś przejawia się w przyzwoleniu europejskich rządów na rozwój organizacji działających w duchu politycznego islamu.

Wobec powyższych spostrzeżeń rodzi się pytanie, co takiego się wydarzyło, że mieszkający w Europie muzułmanie uczynili z islamu centralną kategorię autodefinicyjną. Nie było to zresztą trudne, gdyż to właśnie religia Mahometa „pozostaje w sercach i umysłach poszczególnych muzułmanów podstawowym składnikiem ich osobistej i politycznej tożsamości”⁴¹⁵. Można więc powiedzieć, że nadzieje na stworzenie odrębnego, europejskiego islamu okazały się płonne. Przyczyn tego niepowodzenia można szukać zarówno w wydarzeniach o międzynarodowym znaczeniu (rewolucja irańska, konflikty zbrojne w Czeczenii czy na Bałkanach), jak i w procesach politycznych zachodzących w łonie samego świata islamskiego. Nie bez znaczenia pozostają też ideologiczno-religijne źródła tych zmian.

Problem tożsamości politycznej, zarówno imigrantów, jak i mieszkańców krajów muzułmańskich wydaje się złożony. Pojawiają się wyzwania ze względnie niezależnymi od

⁴¹⁴ Anna Siewierska-Chmaj, *Europa wartości z perspektywy polityki wielokulturowej*, [w:] *W pułapce wielokulturowości*, red. eadem, Warszawa-Rzeszów 2016, s. 18-19.

⁴¹⁵ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 2002, cyt. za: Piotr Stawiński, op. cit., s. 10.

religii kategoriami definicyjnymi (naród, *ethnos*), a jednocześnie ujawnia się wobec nich sprzeczność, gdyż traktowane są one jako postkolonialne obciążenie, a nawet jak nieuprawniona ingerencja kultury zachodniej. Stąd też w sytuacjach kryzysu czy konfliktu „muzułmanie odnajdują swoją podstawową tożsamość we wspólnocie religijnej, to znaczy w przedmiocie zdefiniowanym raczej przez islam niż przez pochodzenie etniczne, język lub kraj zamieszkania”⁴¹⁶.

Biorąc pod uwagę polityczną tożsamość muzułmanów w Europie, można zaryzykować stwierdzenie, że nakłada się na siebie kilka zjawisk: tożsamość muzułmańska kreowana przez ruchy fundamentalistyczne o zasięgu światowym, model polityki wielokulturowej oraz aktualizacja klasycznej religijno-politycznej doktryny islamskiej. Nie bez znaczenia w tym kontekście jest także doświadczanie dyskryminacji.

Jednym z najbardziej wpływowych ruchów polityczno-religijnych oddziałujących na muzułmanów żyjących w Europie pozostaje Bractwo Muzułmańskie. Jego zwolennicy tworzą konglomerat różnorodnych organizacji, działając pod rozmaitymi szyldami. Zwolennicy idei głoszonych przez obecnego przywódcę Braci Muzułmanów stworzyli międzynarodową sieć różnorodnych instytucji, działających niemal we wszystkich krajach europejskich. Lorenzo Vidino, międzynarodowy ekspert, badający Bractwo Muzułmańskie, wskazuje pewien stały modus operandi rozwoju tego ruchu na Starym Kontynencie, pisząc:

Od końca II wojny światowej członkowie *al Ikhwan al Muslimoun* osiedlili się w Europie i bez wytchnienia pracowali, aby zrealizować cele wytyczone przez Qaradawiego. W niemal każdym europejskim kraju założyli organizacje studenckie, które przekształciły się w ogólnokrajowe organizacje parasolowe, stając się – dzięki aktywnej postawie ich członków oraz wsparciu finansowemu z krajów Zatoki Perskiej – najważniejszym przedstawicielem lokalnej społeczności muzułmańskiej. Założyli sieć meczetów, *think tanków*, ośrodków badawczych, organizacji charytatywnych i szkół, które z powodzeniem rozpowszechniły swoją mocno upolitycznioną interpretację islamu. I w końcu, tworząc ponadnarodowe ciało prawodawcze zwane Europejską Radą ds. Fatwy i Badań (*the European Council for Fatwa and Research*) podejmują ostrożne próby realizacji

⁴¹⁶ Bernard Lewis, *The Political Language...*, op. cit., s. 4.

ostatecznego celu wytyczonego przez Karadawiego, jakim jest wprowadzenie prawa szariatu w społecznościach muzułmanów⁴¹⁷.

Na podstawie powyższych konstatacji można sformułować formalne kryteria pozwalające z dużą dozą prawdopodobieństwa wyróżnić organizacje znajdujące się pod ideologicznym wpływem Bractwa. Po pierwsze będzie to powoływanie do życia wielu organizacji, których założyciele oraz władze pozostają lub pozostawali ze sobą w sieci powiązań personalnych. Po drugie przyjmowanie wsparcia finansowego z krajów Zatoki Perskiej. Po trzecie zachowywanie związków z Europejską Radą ds. Fatwy i Badań. Taktyka „mnożenia bytów”, co pozwala nie tylko zwiększyć zakres oddziaływania poszczególnych instytucji, lecz także poprzez rozmytą strukturę zachować w tajemnicy lub zamaskować związki z Bractwem Muzułmańskim. Należy jednak podkreślić, że *al Ikhwan al Muslimoun* nie posiada jednolitej struktury organizacyjnej, a członków tego ruchu łączą bardziej ideologiczne powinowactwa czy wspólne cele niż formalne związki.

Bezpośrednie oddziaływanie ideologii Bractwa Muzułmańskiego na Zachód po II wojnie światowej przypada na lata 50. XX w., kiedy to prześladowani przez egipskiego prezydenta Gamala Abdela Nassera zwolennicy Bractwa Muzułmańskiego, opuściwszy Egipt, uzyskali schronienie w Europie⁴¹⁸. Od tego czasu cierpliwie realizowali swój naczelny cel, jakim było i nadal jest „przywrócenie islamowi władzy w społeczeństwie”⁴¹⁹.

W 1990 r. współczesny lider Bractwa Muzułmańskiego Jusuf Al-Karadawi w pracy pt. *Priorytety Ruchu Islamskiego w nadchodzącej fazie* przedstawił nie tylko dążenia polityczne, ale także skierował konkretne przesłanie do mieszkających na Zachodzie muzułmanów. Założył, że diaspora muzułmańska wraz z nowymi falami imigrantów będzie rosnąć. Ostrzegał też przed rozproszeniem społeczności islamskiej. W końcu uznał, że obowiązkiem muzułmanów na Zachodzie jest ochrona tożsamości islamskiej⁴²⁰, przejawiająca się w budowaniu społeczeństwa równoległego „z własnymi placówkami religijnymi, edukacyjnymi, rekreacyjnymi”⁴²¹. Urodzony w Egipcie ideolog nawoływał wprost do zbiorowego wysiłku zmierzającego do budowy „muzułmańskich gett” (*Try to have*

⁴¹⁷ Lorenzo Vidino, *Aims and Methods of Europe's Muslim Brotherhood*, „Current Trends in Islamist Ideology” vol. 4, Washington 2006, s. 25.

⁴¹⁸ Ibidem.

⁴¹⁹ Yusuf Al-Qardhawi, *Priorities of The Islamic Movement in The Coming Phase*, sine loco et anno. Tekst dostępny w repozytorium Uniwersytetu Masaryka w Brnie: https://is.muni.cz/el/1421/podzim2013/RLB379/um/45655867/45656045/Yusuf_Al-Qardhawi_-_s.72_-_83.pdf, dostęp: 23.07.2019 r.

⁴²⁰ Lorenzo Vidino, op. cit., s. 22.

⁴²¹ Yusuf Al-Qardhawi, op. cit., s. 87.

your own „Muslim ghetto then”)⁴²². Dopuszczał przy tym częściową otwartość, o ile służy ona propagowaniu idei Bractwa.

⁴²² Ibidem, s. 88.

Rozdział III

Powrót do korzeni islamu. Pisma Sajjida Abula Ala Maududiego

W tymże rozdziale skoncentrowano się na analizie treści i narracji pism Sajjida Abula Ala Maududiego wydanych w języku polskim przez Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich. To jego prace ta muzułmańska organizacja wydawała najczęściej. Na fenomen jego popularności złożyły się nie tylko głoszone przez niego idee, ale także działalność publicystyczna i polityczna, którą poniżej przybliżam.

Kategorie opisowe nie zostały analizowanym tekstem narzucone, a zostały z nich „wycytane”. Należą do nich wizja historiozoficzna, wyznaczająca szczególne miejsce islamowi oraz krytyka chrześcijaństwa i zachodniej cywilizacji, służąca jednocześnie waloryzacji religii Mahometa. Szczególną uwagę zwrócono na koncepcję człowieka jako „niewolnika Allaha” oraz prezentowanej wizji prawa, ustroju państwa i stosunków ekonomicznych.

1. Sajjid Abul Ala Maududi – teolog i polityk

Bez wątpienia historia świata muzułmańskiego przyspiesza w 1979 r. Moment rewolucji islamskiej stanowi jeden z najważniejszych punktów zwrotnych w dziejach najnowszych. W tymże roku 22 września w nowojorskim szpitalu umiera jeden z najbardziej znanych islamskich myślicieli politycznych Abul Ala Maududi. Okoliczności te są w pewnym sensie symboliczne – życie pośmiertne tego islamskiego teologa wydaje się trwać nieprzerwanie w środowisku różnej maści islamistów, którzy świadomie rzucają wyzwanie Zachodowi – jego systemowi wartości, porządkowi społecznemu oraz politycznemu. Nowy Jork przy okazji zamachów z 11 września 2001 r. przypominał sobie postać i koncepcje Maududiego, do których wprost odwoływał się następca Osamy ibn Ladena Abu Musab az-Zarkawi, wzywając ludzkość do tego, aby we wszystkich swoich myślach, słowach i działaniach „orientowała się na Boskie prawo szariatu”⁴²³. Nie bez przyczyny nazywa się tego pakistańskiego polityka i duchownego „ojcem islamskiego ruchu politycznego”. „Mawdudi jest bez wątpienia najbardziej wpływowym ze współczesnych myślicieli islamskiego odrodzenia. Jego poglądy wpłynęły na odrodzenie od Maroka po Malezję, pozostawiając ślad w takich myślicielach takich jak Sajjid Kutb i w wydarzeniach takich jak

⁴²³ Jan-Peter Hartung, *A system of life. Mawdudi and the ideologisation of Islams*, New York 2014, s. 255.

rewolucja irańska w latach 1978–1979, a także wpłynęły na rozprzestrzenianie się islamskiego odrodzenia w Azji Środkowej, Afryce Północnej i Azji Południowo-Wschodniej” – stwierdza amerykańsko-irański uczony Seyyed Vali Reza Nasr⁴²⁴.

Wpływ myśli Maududiego na islamskich radykałów, także tych sięgających po przemoc, wiąże się przede wszystkim z rozszerzoną koncepcją samoobrony, różnej od tej dopuszczalnej przepisami prawa międzynarodowego. Współcześni badacze islamu wywodzący się z muzułmańskiego kręgu kulturowego stwierdzają wprost, że „doktryna obrony w prawie islamskim jest znacznie szersza niż we współczesnym systemie prawa międzynarodowego. Podstawowym powodem jest to, że obrona w prawie międzynarodowym ogranicza się do ochrony suwerenności, terytorium, ludności i interesów państwa, natomiast w prawie islamskim obejmuje również obronę globalnej wspólnoty muzułmańskiej (ummah), jak również obronę religii islamu”⁴²⁵. Tzw. dżihad defensywny – zdaniem Maududiego – wypada uznać za uzasadniony, nie tylko w odniesieniu do terytorium państwa, ale także, jeśli zagrożona jest społeczność muzułmańska i jej system wartości⁴²⁶ oraz kiedy istnieją przeszkody dla nieskrępowanego propagowania islamu, również w jego politycznej wersji⁴²⁷. Pakistański myśliciel dopuszcza przeprowadzenie „akcji obronnej” także na terytoriach obcych, jeśli zamieszkujący je muzułmanie spotykają się z uciskiem lub tyranią, przy czym zarówno kategoria prześladowań, jak i przeszkód w misjonowaniu (koranizacji) pozostaje otwarta i w dużej mierze uznaniowa.

Mało tego, pakistański teolog otwarcie wyrażał tezy, zgodnie z którymi islam jest szczególnie predestynowaną religią do tego, by nadać jej wymiar totalny i globalny. W wystąpieniu z 1939 r. pt. *Jihad in islam*, czytamy:

Islam unika używania słowa „wojna”. Islam nie ma żadnego interesu w promowaniu sprawy tego czy innego narodu; (...) Jedynym interesem islamu jest dobro ludzkości. Islam dzięki temu, że ma swój własny ideologiczny punkt widzenia i praktyczny program, może przeprowadzić reformy dla dobra ludzkości. Islam pragnie pozbyć się wszystkich państw i rządów, które są przeciwne ideologii i programowi islamu. Celem islamu jest ustanowienie państwa na podstawie tej ideologii i programu, niezależnie od tego, który naród wyznaje islam. (...) Islam

⁴²⁴ Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford 1996, s. 3-4.

⁴²⁵ Muhammad Mushtaq Ahmad, *The Scope of Self-defence: A Comparative Study of Islamic and Modern International Law*, „Islamic Studies” 2010, vol. 49, nr 2, s. 193.

⁴²⁶ Ibidem, s. 155-194.

⁴²⁷ Ibidem, s. 176-177.

domaga się Ziemi – nie tylko jej części, ale całej planety – nie dlatego, że suwerenność nad ziemią powinna być odebrana nie po to, by władza została odebrana jednemu narodowi i powierzona narodowi, ale dlatego, że cała ludzkość powinna korzystać z dobrodziejstw islamu. (...) W tym celu islam stara się wykorzystać wszystkie siły, które mogą doprowadzić do takiej rewolucji. Termin, który obejmuje użycie wszystkich tych sił to „dżihad”. (...) Zmiana starego systemu tyranii i ustanowienie nowego sprawiedliwego porządku mocą miecza jest również dżihadem, podobnie jak ofiarowanie bogactw i poddawanie się wysiłkowi fizycznemu dla tej sprawy”⁴²⁸.

Dżihad staje się metodą osiągnięcia wszystkimi dostępnymi środkami maksymalistycznego zamiaru, polegającego na wprowadzenia panislamskiego reżimu, który zastąpi rządy i państwa narodowe. Islam dysponuje bowiem ideologią i pragmatycznymi rozwiązaniami pozwalającymi zrealizować ten rewolucyjny program, oparty na utożsamieniu tego, co dobre i sprawiedliwe z islamem oraz odrzuceniu i zanegowaniu tego, co z nim sprzeczne. Przy czym negacja ta ma wymiar absolutny i zdradza dążenie do wyeliminowania wszystkiego, co z islamem sprzeczne lub zagrażające jego pozycji – dżihad pod piórem Maududiego stał się po prostu „narzędziem służącym krzewieniu jedynej i słusznej prawdy”⁴²⁹.

Mawdudi urodził się 25 września 1903 r. w mieście Aurangabad w stanie Maharasztra w Indiach. Sam wierzył, że jego rodzinne korzenie sięgają aż czasów Mahometa. Mawdudi wychowywał się w czasach brytyjskich rządów kolonialnych. Brytyjscy misjonarze tłumili praktyki religijne, które uważali za barbarzyńskie. W szkołach językiem obowiązkowym był angielski, a w 1837 r. język perski został zniesiony jako oficjalny język dworu Mogołów. Ponadto wraz z wprowadzeniem angielskiego prawa i systemu sądowego zakwestionowany został również szariat. Zmiany te dla rodziny Maududiego wiązały się z utratą wpływów i społecznego prestiżu. Znamienne, że ojciec myśliciela początkowo próbował odnaleźć się w tych warunkach. Zdobył wykształcenie w nowego typu szkołach, a nawet prowadził praktykę prawniczą. Ostatecznie jednak odrzucił karierę i przez ostatnie lata życia, utrzymując się z zaoszczędzonych środków, wiódł życie muzułmańskiego mistyka. Motyw porzucenia tego, co nowoczesne i zachodnie na rzecz tego, co duchowe i uniwersalne

⁴²⁸ Abdul Ali Maududi, *Jihad in islam*, Bejrut 2007, s. 5-7.

⁴²⁹ Michał Jońca, *Doktryna prawna Abula Ala Maududiego*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2018, t. 12, s. 441.

powraca we wspomnieniach Maududiego, który życie własnego ojca traktował jak drogowskaz i osobisty wzorzec aksjologiczny. Według rodzinnych przekazów młody Abdul wyrecytował z pamięci pierwsze sury w wieku czterech lat i czterech miesięcy. Edukacja domowa, obejmująca znajomość Koranu, historii islamu, języków arabskiego i perskiego, a także islamskiego orzecznictwa (*fiqh*) oraz hadisów miała przygotować go do objęcia godności islamskiego uczonego (*mawlawi*). Ojciec zadbał również o ukształtowanie określonej postawy politycznej u syna – odczytywał on chłopcu artykuły z tygodnika „Al-Hilal”, na łamach którego wzywano do zerwania z brytyjską dominacją i zachęcano do walki o wyzwolenie Indii. Ahmad Hasan zapisał swojego jedenastoletniego syna do szkoły koranicznej w Aurangabad, gdzie jako uczeń wyróżniał się znajomością arabskiego, problemy sprawiała mu natomiast matematyka. Przebywał tam do 1915 r., kiedy to przeniósł się do Hajdarabadu. Wykształcenie zdobywał w lokalnym seminarium (*darul ulum*), gdzie miał okazję zetknąć się z zachodnią myślą. Wkrótce potem rodzina przeniosła się do środkowych Indii (Bhopalu). Uwagę Abu’Ala przykuwała wtedy nie tyle formalna edukacja, ile konieczność zaopiekowania się sparaliżowanym ojcem, który po kilkuletniej chorobie w zmarł w roku 1920.

Rodzinne komplikacje zmusiły go do podjęcia pracy zarobkowej. Poszedł w ślady brata: przeprowadził się do Deli z myślą o karierze dziennikarskiej lub politycznej. Tam też nauczył się języka angielskiego, czytał klasyków zachodniej filozofii, zapoznał się z myślą marksistowską i pismami Lenina. To wówczas świadomie odrzucił postulaty islamskich modernistów, zarzucając im zbyt daleko idącą okcydentalizację islamu. W tym czasie wstrząsające doświadczenia I wojny światowej rozbudziły ambicje niepodległościowe Indii. Maududi zaangażował się w Ruch Kalifatu, sprzymierzony wówczas z Mahatmą Gandhim⁴³⁰.

Dwudziestolecie międzywojenne dla Maududiego to czas powstawania zrębów jego politycznych przekonań. Esposito – jak przypomina Anna Zasuń – „wskazał na dwa krytyczne wydarzenia, które stały się powodem przyjęcia przez Maududiego roli muzułmańskiego lidera oraz rzecznika muzułmańskiego państwa i społeczeństwa. Pierwszym było zabójstwo Swamiego Shradhananda⁴³¹ (...), przywódcy hinduskiego ruchu rewindykacyjnego (Shadhi), z ręki muzułmańskiego ekstremisty, który głosił obowiązek zabijania niewiernych. W następstwie publicznych kontrowersji związanych z tym

⁴³⁰ Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam. Authority and the Islamic state*, London 2010, s. 9-19.

⁴³¹ Mężczyzna został zabity w 1926 r.

wydarzeniem określano islam jako religię miecza. Maududi podjął się obrony islamu w ramach serii publikacji, które złożyły się na pracę *Wojna w islamie* (...), wydanej w 1927 roku⁴³², w której omówił stosunek islamu do wojny. (...) Drugim wydarzeniem (...) był ruch niepodległościowy i indyjski/muzułmański nacjonalizm”⁴³³. W tym czasie muzułmański działacz próbował wpływać na nastroje społeczne przede wszystkim za pomocą pióra. Jako dziennikarz i polityczny mówca, z czasem stał się postacią rozpoznawalną. Lata 20. XX w. to dla Maududiego czas fascynacji współczesnym ruchem salafickim, tropiącym wszelkie odstępstwa od tego, co w doktrynie tego ruchu nazywano „prawdziwym islamem”, a także moment kształtowania się jego poglądów politycznych. Ruch odrodzenia narodowego w Indiach rozniecił ambicje polityczne muzułmanów, którzy dostrzegali zagrożenie dla własnej tożsamości początkowo w brytyjskim kolonializmie, a z czasem także w hinduskim ruchu narodowym. Rozbrat między społecznością muzułmańską a hinduską stawał się coraz wyraźniejszy. Po obu stronach narastało poczucie wrogości. Poczuciu rozczarowania współpracą w ramach Indyjskiego Kongresu Narodowego towarzyszyły wątpliwości co do idei samej demokracji – Maududi zdał sobie sprawę, że na drodze demokratycznych wyborów muzułmanie nie mają szans na całkowitą emancypację, ponieważ pozostają w mniejszości⁴³⁴. Zagrożenie dostrzegał także w zdobywającym popularność ruchu ahmadijja, którego zwolenników uważał za apostatów, zaprzeczających uniwersalistycznemu charakterowi islamu, zaś założyciela sekty uznał za fałszywego proroka – samozwańczego odnowiciela (*amujaddid*)⁴³⁵.

W 1928 r. Maududi wyjechał z Dheli do Hyderabad – miasta, w którym tradycje muzułmańskie wciąż pozostały żywe. Spędził tam dwa lata, studiując dzieje Seldżuków oraz arabskich klasyków historiografii. W kolejnych latach zajmował się tłumaczeniami. Wziął na warsztat prace perskiego filozofa i komentatora Koranu Mulla Sadry (1572–1640), którego myśl ożyła ponownie w dobie islamskiej rewolucji w Iranie. Myśliciel ten poddawał islamizacji greckich myślicieli, głosząc przy tym bliską Maududiemu doktrynę Jedyności Boga⁴³⁶.

Apologię Mahometa jako bezwzględnego autorytetu odnajdziemy w pracy *Towards Understanding Islam* (1932). Publikacja tej książki ugruntowała pozycję Maududiego jako popularnego i cenionego intelektualisty. Swoją działalność polityczno-teologiczną rozwijał

⁴³² W formie książkowej tekst ten ukazał się w 1930 r.

⁴³³ Anna Zasuń, *Polityczny islam...*, op. cit., s. 361.

⁴³⁴ Roy Jackson, op. cit., s. 30-32.

⁴³⁵ Ibidem, s. 33-34.

⁴³⁶ Ibidem.

w założonym przez siebie periodyku „Tajuman’l-Qur’an” („Interpretator Koranu”). W tym czasie poznał sposób działania Muhammada Ilyas Kandhlawiego, islamskiego uczonego, który pracował na rzecz podtrzymania islamskiej tożsamości muzułmanów, organizując niewielkie grupy misjonarskie, których zadaniem było docieranie do odległych zakątków kraju i głoszenie prawd religijnych⁴³⁷.

Punktem zwrotnym w karierze politycznej Maududiego było niewątpliwie nawiązanie bliskiej relacji z Mohammedem Iqbalą (1873–1938), poetą uważanym za „duchowego ojca Pakistanu”. To właśnie na jego zaproszenie przeniósł się do Lahauru, by tam założyć Akademię Dar al-Islam, która okazała się załącznikiem organizacji Dżamaat-e-Islami⁴³⁸. Brytyjsko-arabski badacz politycznego islamu naświetla tę kwestię w następujący sposób:

Jamaat-i-Islami jest prawdopodobnie jedyną organizacją islamską, która może równać się z Bractwem Muzułmańskim pod względem siły przebiccia i wsparcia publicznego. Jamaat został założony w 1941 roku w indyjskim mieście Lahore, kiedy subkontynent indyjski był jeszcze pod okupacją brytyjską i zanim został podzielony na Indie i Pakistan. Tak jak Bractwo Muzułmańskie jest powiązane z Hasanem al-Banną, (...) tak Jamaat-i-Islami jest powiązane z Abu’l A’la al-Mawdudim⁴³⁹.

Dżama’at-i Islami została założona w sierpniu 1941 r. w Lahore. Początkowo służyła Maududiemu jako platforma ideologicznego wpływu. Jej rola zmieniała się wraz z dynamicznie rozwijającą się sytuacją na Subkontynencie indyjskim. Z organizacji o charakterze światopoglądowym przeistoczyła się w partię polityczną. Sam Muadudi od momentu powstania Pakistanu w 1947 r. coraz bardziej wyrastał na polityka, którego działania zmierzały w stronę islamizacji nowego państwa: „jego celem było zachowanie miejsca islamu w społeczeństwie i polityce, a także wyszkolenie islamskiej forpoczty, która nadzorowałaby proces odrodzenia islamu na poziomie krajowym”⁴⁴⁰. Na tym tle Muzułmańska Partia Pakistanu popadła w konflikt z Ligą Muzułmańską na rzecz Utworzenia Pakistanu, formułując pod jej adresem oskarżenia o uleganie wpływom Zachodu

⁴³⁷ Ibidem, s. 57.

⁴³⁸ Anna Zasuń, *Polityczny...*, op. cit., s. 361.

⁴³⁹ Basheer M. Nafi, *The Islamists. A Contextual History of Political Islam*, Oxford 2017, s. 80.

⁴⁴⁰ Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York: Oxford University Press. 1996, s. 41.

i sprzeniewierzenie się „prawdziwemu” islamowi. Jej członkowie nawoływali do tego, by nie składać przysięgi na wierność państwu, dopóki nie stanie się ono „islamskie”⁴⁴¹. Wprawdzie partia Maududiego nigdy nie zdołała narzucić swojej ortodoksyjnej wizji społeczeństwu pakistańskiemu, ale – jak zauważa Krzysztof Izak – „Dżama’at-i Islami Pakistan stała się partią masową, której organizacja i program posłużyły za wzór późniejszym ugrupowaniom fundamentalistycznym”⁴⁴². Apogeum kryzysu wewnątrz kraju przypadło na moment konfliktu o Kaszmir w 1948 r. Maududi skrytykował wówczas rząd, który utrzymując oficjalnie, że przestrzega rozejmu z Indiami, wysyłał broń rebeliantom. Pakistański intelektualista stał na stanowisku, że strona pakistańska albo powinna ogłosić zbrojny dżihad, albo przestrzegać umów, nie zaś działać podstępnie. Za przyjęcie takiej pozycji został oskarżony o sprzyjanie państwu indyjskiemu i działalność antypakistańską i wtrącony do więzienia, gdzie przebywał w latach 1948–1950⁴⁴³.

Represje te nie ostudziły radykalnego zapалу Maududiego, Część członków partii otaczała go kultem, on zaś został zmuszony do skonfrontowania się z regułami wielopartyjnych wyborów. Niektórzy zwolennicy JIP odrzucali taką formę politycznego ustroju jako sprzeczną z islamem, argumentując swoją postawę w ten sposób, że zamiast konsensusu proponuje rywalizację i konflikt. Za sprawą tych wydarzeń ujawniła się głęboka różnica między koncepcją szury (rady konsultacyjnej) a systemem partyjnej elekcji. Ostatecznie Maududi opowiedziało się po stronie uczestnictwa w życiu politycznym, odrzucając koncepcję rewolucji jako drogi do ustanowienia islamskiego państwa⁴⁴⁴. Wybór ten można uznać za bardziej pragmatyczny niż ideologiczny. W proteście kilku członów partii opuściło jej szeregi, co w ostatecznym rozrachunku umocniło jego pozycję jako politycznego lidera.

Kolejnym frontem politycznej walki między rządem a partią Maududiego okazał się spór o stosunek do ruchu Ahmadija – JIP wysuwała żądania jej delegalizacji i aktywnego zwalczania. Za prowadzenie kampanii przeciwko tej sekcje pakistański teolog został uwięziony (w latach 1953- 1955 przebywał w areszcie) i postawiony przed sądem. Trybunał wojskowy skazał go na śmierć, a następnie sąd cywilny złagodził wyrok, który ostatecznie uchylono. Po raz kolejny okazało się, że próby siłowego zwalczania Muzułmańskiej Partii Pakistanu działały paradoksalnie na jej korzyść – Maududiemu udało się wpłynąć na

⁴⁴¹ Ibidem, s. 42.

⁴⁴² Krzysztof Izak, *Leksykon...*, op. cit., s. 152-153.

⁴⁴³ Seyyed Vali Reza Nasr, op. cit., s. 43-44.

⁴⁴⁴ Szymon Niedziela, *Współczesny fundamentalizm muzułmański: mity i rzeczywistość*, „Atheneum” 2012, vol. 34, s. 316.

konstytucję Pakistanu, odrzucając postulaty sekularystów i liberalnych muzułmanów. Pęknięcie wewnątrz pakistańskiego społeczeństwa po raz kolejny ujawniło się w czasie dyktatury Muhammada Ayub Khana, który to za pomocą armii próbował narzucić świecki charakter państwa.

W czasie rządów wojskowych zwolennicy islamistycznego odrodzenia znaleźli się w defensywie. JIP została poddana autorytarnej przemocy – skonfiskowano jej majątek, zamknięto siedziby, a jej wpływ społeczny starano się ograniczyć poprzez kontrolę mass mediów i wydawnictw. Maududiego próbowano pozbawić życia w 1963 r. i wtrącano do więzienia w 1964 i 1967 roku⁴⁴⁵. On zaś w tamtym czasie, biorąc w nawias różnice doktrynalne i światopoglądowe, zawiązał szereg politycznych sojuszy z ugrupowaniami stojącymi w opozycji do rządów Khana. Podjął też pewne próby zjednania sobie zwolenników islamskiego odrodzenia, apelując do Mauduiego o ogłoszenie dżihadu w czasie wojny z Indiami w 1965 r.

Po upadku dyktatury Khana teolog pozował na samozwańczego przywódcę kraju. Jednak wybory w 1970 r. dobitnie pokazały, że jego partia nie cieszy się zaufaniem wyborców (zdobył jedynie 4 na 313 miejsc w Zgromadzeniu Narodowym). Jego popularność wzrosła rok później, kiedy opowiedział się jawnie przeciwko niepodległości Bangladeszu. W czasach Zulfikara Ali Bhutto teolog ponownie zaangażował się w walkę o islamistyczny porządek państwa. Niechęć do pakistańskiego przywódcy przyniósł wzrost popularności JIP. Wybory w 1977 r., które z powodu manipulacji i podejrzeń o fałszerstwa zakończyły gwałtownie karierę dyktatora, można uznać za sukces Muzułmańskiej Partii Pakistanu i samego Maududiego.

Wiedziony poczuciem rozczarowania i motywowany kłopotami zdrowotnymi Maududi wycofywał się z partyjnego przywództwa w 1972 r. Miał nawet powiedzieć, że: „gdyby miał więcej wytrwałości, zacząłby wszystko od początku”, a założoną przez siebie partię opisywał w ostatnich latach życia nie w kategoriach spełnionej misji religijno-politycznej, lecz jako kolejną efemerydę⁴⁴⁶. W rzeczywistości zerwanie z bieżącą polityką nie było trwałe. Maududi zwykle powracał w czasach kryzysu państwa. Po raz ostatni istotną rolę odegrał właśnie w czasie puczu. To w nim Zulfikar Ali Bhutto widział przywódcę opozycji, dlatego też 16 maja 1977 r. odwiedził go w domu, mając nadzieję na zażegnanie kryzysu. Ruch ten nie pozwolił mu zachować władzy. Islamistyczne hasła nie tylko

⁴⁴⁵ Seyyed Vali Reza Nasr, op. cit., s. 44.

⁴⁴⁶ Ibidem, s. 45.

mobilizowały wrogów Bhutto, ale także stały się ideologiczną podbudową nowego reżimu⁴⁴⁷.

Nieprzypadkowo gen. Muhammad Zia ul-Haq, który przeprowadził zamach stanu, „przyznał Mawdudiemu status męża stanu, zasięgał jego rady i pozwalał, by jego słowa zdobiły pierwsze strony gazet”⁴⁴⁸. Pakistański myśliciel oficjalnie poparł egzekucję Bhutto. Bez większej przesady można powiedzieć, że ten islamistyczny przywódca wojskowy podjął wysiłek stworzenia państwa wcielającego w życie ideały i wizje Maududiego.

2. Historiozofia Maududiego

Muzułmańskie Stowarzyszenie Studentów wydało w 1991 r. po polsku wykład Maududiego pt. *Islam dzisiaj*, wygłoszony 10 grudnia 1963 r. w Karaczi na sesji studenckiej organizacji Islami Jamiat-e-Talaba, założonej z inspiracji pakistańskiego teologa i polityka w 1947 r. Początkowo jej celem było propagowanie myśli islamskiej w Brytyjskich Indiach, a także wspieranie edukacji religijnej w pakistańskich instytucjach edukacyjnych. Członkowie tej organizacji organizowali sesje, koła naukowe, wydawali w urdu i w języku angielskim magazyny studenckie – „Azm” (determinacja) oraz „Students Voice”. Z czasem inicjatywa ta otwarcie dążyła do tego, by z pakistańskiej przestrzeni edukacyjnej wyrugować wszelkie wpływy nieislamskie. Skupiono się wtedy na zwalczaniu sekularyzmu i ruchów lewicowych, takich jak marksizm i komunizm. IJT zaczął jawić się jako ruch konfrontacyjnych aktywistów, którzy postrzegają siebie jako „islamskich żołnierzy” występujących przeciwko wrogom islamu, zarówno tym zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Z czasem nabrał wyraźnych ram instytucjonalnych, przekraczając ramy organizacji studenckiej i coraz bardziej upodabniając się do partii politycznej połączonej z ruchem religijnym. Lata 60. XX w. to dla IJT okres konsolidacji i występowania przeciwko względnie sekularystycznym i prozachodnim rządów pakistańskiego przywódcy Muhammada Ayub Khan, a także formowania oddziałów militarnych zaangażowanych w zwalczanie narodowych ambicji Bangladeszu⁴⁴⁹.

⁴⁴⁷ Ibidem, s. 46.

⁴⁴⁸ Ibidem.

⁴⁴⁹ Wajid Mehmood, Imraz Muhammad, *Student's Organizations and Group Socialization: An Analysis of Islami Jamiat Talba in Khyber Pakhtunkhwa*, „Global Regional Review” 2019, vol. 4, s. 2-4.

Publikacja przedstawia Maududiego jako „islamskiego rewolucjonistę”⁴⁵⁰ obdarzonego nadzwyczajnym autorytetem, zaś samo wystąpienie miało być dla słuchaczy źródłem doznań na poły intelektualnych, na poły mistycznych. Anonimowy wydawca we wprowadzeniu pisze:

Atmosfera (...) tego pamiętnego wieczoru zimowego oraz głębokie miarowe tony głosu Maudoodi'ego rozwiązującego zagadki historii, rozwiewające pajęczynę ludzkiego umysłu w tej dziedzinie oraz wskazujące jasno drogę prowadzącą do naszego przeznaczenia, na zawsze zapadają w pamięć. Każdego pochłonał ten temat. Wzruszenie opanowało duszę i nieczęsto możemy być świadkami tak skoncentrowanej uwagi. Gdy wykład dobiegał końca, zdawało się, że nastąpiło to zbyt wcześnie. Wszyscy zdawali się być zatopieni w rozważaniach filozoficznych, zadumie i głębokich rozmyślaniach, oderwani i wzniesieni, dryfujący ponad chmurami. Jakże trudno zapomnieć te chwile! I aby zachować rozkosz duchową doświadczoną tego wieczoru, postanowiliśmy zachować idee tego największego myśliciela muzułmańskiego naszych czasów, wydając je drukiem (ID, s. 5-6).

Z powyższego opisu wynika, że słowa Maududiego mają szczególne znaczenie, a on sam pozostaje postacią charyzmatyczną, której przemyślenia rozjaśniają mroki niewiedzy i wzbogacają ludzką duszę. Powyższe wprowadzenie – jak podkreśla autor – pisane jest z pozycji świadka. Z powodzeniem więc spełnia trzy podstawowe funkcje retoryczne – *docere*, *perovere* i *delectare*, oddziałując na rozum, wolę i uczucia odbiorcy.

Maududi w słowie wstępnym przeprowadza rozróżnienie między islamem a muzułmanami, podkreślając, że islam jako religia jest ponadczasowy, wieczny i niezmienny – reprezentuje bowiem jedyną, niepodważalną Prawdę rozumianą ontologicznie i teologicznie:

Fakt, że ten Wszechświat ma Jednego Stwórcę i Pana i nie istnieje nikt, kto dzieliłby z Nim Jego Władzę było prawdą miliony lat temu tak jak dziś jest to prawdą i pozostanie prawdą przez miliony lat. Podobnie, wieczną i niezmienną prawdą jest, że jedynym obowiązkiem każdego stworzenia boskiego w tym

⁴⁵⁰ Abul a'la Maudoodi, *Islam – dzisiaj*, [Warszawa]: Związek Studentów Muzułmańskich w Rzeczypospolitej Polskiej, 1991, s. 6. W cytatach zachowuję pisownię oryginalną. Dalsze cytaty z niniejszej pozycji oznaczam nawiasowo skrótem – ID.

Wszelchświecie jest czcić Go i być mu posłusznym. Przemijanie czasu nie może mieć żadnego wpływu na tę zasadniczą prawdę. Rzeczywistość nie jest zależna od czasu i przestrzeni: jest wieczna i niezmienna. Jako takie przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, wczoraj, dziś i jutro są w odniesieniu do Islamu pojęciami oderwanymi – wcieleniem Boskiej prawdy (ID, s. 7).

Islam jako jedyny prawomocny przejaw obecności Boga, zawierający w sobie jego wolę wyrażającą się w imperatywie podporządkowania się, ma istnieć poza czasem – przekraczać historyczność, liniowość i skończoność świata empirycznego, dającego się ująć w ramy przestrzenne i temporalne. Naturę historyczną mają ludzie, a nie Bóg. To rozróżnienie pozwoliło Maududiemu postawić pytanie o stosunek zmiennej muzułmańskiej wspólnoty (ummy) do wiecznotrwałego islamu. To historiozoficzne założenie pozwala pakistańskiemu teologowi oceniać współczesnych mu muzułmanów, przyjmując za punkt odniesienia samą esencję islamu, z którą można się zidentyfikować, przestrzegając ściśle jego zasad – nakazów i zakazów, lub też sprzeniewierzając się im. Maududi w swoim wystąpieniu pyta o kondycję duchową wiernych oraz ich stosunek do islamu, a także o szansę uczynienia z niego religii panującej. Kiedy więc Maududi pisze o „dziejach islamu”, w istocie ma na myśli proces historyczny, któremu podlegała na przestrzeni wieków społeczność muzułmańska, oscylująca między wzrostem a upadkiem, wynikającym albo z gorliwej religijności, albo – przeciwnie – z porzucania zasad islamu.

Maududi rozumie historię w sposób providencjalistyczny (rządzi nią Allah) oraz teleologiczny – jej celem i pewnego rodzaju spełnieniem posłannictwa islamu będzie moment stopienia się tego, co czasoprzestrzenne z tym, co wieczne i objawione. Momentem tym ma być triumf islamu – religii globalnej i uniwersalnej, która dopuszcza istnienie innych wyznań, lecz jedynie w przewidzianych przez prawo koraniczne ramach.

Teolog dzieli muzułmańską historię na cztery okresy:

- I. okres idealny, przypadający na czas działalności Mahometa i rządów Prawych Kalifów;
- II. okres islamskiej ekspansji;
- III. okres upadku państw muzułmańskich (okres kolonizacji krajów muzułmańskich);
- IV. okres dekolonizacji – narodziny niepodległych państw zamieszkałych niemal zupełnie lub w większości przez muzułmanów.

Pierwszy okres to moment narodzin islamu i działalności Mahometa, opisywany jako „doskonałe uosobienie zasad Islamu” (ID, s. 9), przedstawiony w kategoriach rewolucji

totalnej, która wymagała od swych wyznawców poświęcenia i niezłomności, aby nowa religia mogła się rozprzestrzenić. Cel był jeden: „stworzyć islamski sposób życia i zapewnić mu dominację na świecie” (ID, s. 10). Islam – jak podkreśla Maududi – u swych źródeł był także propozycją polityczną, zastępującą systemy i wierzenia plemienne pewnym uniwersalnym wzorcem stworzonym przez Proroka. Pakistański teolog, przedstawiając moment narodzin islamu, odrzuca tezę, że „Islam rozpowszechnił się za sprawą miecza” (ID, s. 11) i uznaje ją za wymysł nastawionych wrogo orientalistów. Za prawdziwe źródło sukcesu uznaje moralne cnoty oraz wypełnianie przez wspólnotę wiernych nakazów Allaha.

Oczywistym jest, że siłą, która prowadziła Islam do zwycięstwa był charakter i postępowanie gorących zwolenników, które można było zaobserwować w czasie wojny i pokoju, w administrowaniu podbitych ziem i w traktowaniu wrogów. Postawą była ich niezachwiana wiara oraz charakter bez skazy. Gdy siła była złagodzona przez sprawiedliwość, władza nasycona cnotą, a przywództwo ukoronowane moralnością, wyzwolona została nowa siła historyczna, która podbijała nie tylko terytoria, lecz również dusze i serca. Tak właśnie dokonał się cud (ID, s. 13).

Muzułmanie przejmujący władzę na nowych terenach przedstawieni zostali jako wyzwoliciele, którzy służą Bogu i Prawdzie. Esencją ich posłannictwa miało być rozprzestrzenianie się wartości moralnych i sprawiedliwego porządku społecznego. Maududi aktualizuje tutaj podstawową islamską koncepcję wyzwolenia ludzkości z mroków niewiedzy i moralnego upadku (*dżahilijja*). Znamienne jest w tym kontekście kreowanie wizerunku armii muzułmańskiej wkraczającej do zajętego miasta:

Podbijające armie Islamu dawały przykład swym zachowaniem. Gdy przechodzili ulicami podbitego miasta, tysiące pięknie przystrojonych kobiet wychodziło na balkony, aby im się przyjrzeć; żaden z nich jednak nie podniósł oczu, by pochwycić spojrzenie którejś z pięknych dam. W istocie cała armia mogła przemaszerować ulicami miasta, nie zauważając nawet kuszącej obecności pięknych kobiet na balkonach. Było to zjawisko, którego mieszkańcy podbitych wcześniej ziem nigdy nie widzieli, ani o którym nigdy nie słyszeli; widzieli i słyszeli, że honor żadnej kobiety nie mógł być bezpieczny w obecności

zwycięskiej armii. W tych okolicznościach naturalnym było, że nowi wyznawcy podbili serce pokonanego ludu (ID, s. 13-14).

Muzułmanie mieli więc oddziaływać na inne ludy siłą swojego ducha i imponować etycznym maksymalizmem. Istotna w tym kontekście pozostaje wizja obrony honoru kobiet. Nie bez przyczyny także i dziś jednym z wyznaczników islamskiego fundamentalizmu pozostaje stosunek do kobiet i ich praw⁴⁵¹.

Wraz z upadkiem rządów Prawych Kalifów – jak chce tego Maududi – nastąpił powolny proces degeneracyjny: zbyt szybka ekspansja islamu sprawiała, że brakowało tych, którzy „prawidłowo rozumieli zasady Islamu” (ID, s. 18). Z czasem na podbitych terenach doszło do rozproszenia ośrodków władzy – jednego przywódcę reprezentującego określoną formę rządów zastąpili niezależni królowie, dzielący się zakresem odpowiedzialności z sędziami i teologami. „Rozszczepienie” to osłabiło moralną jedność i stało się zwiastunem późniejszego upadku. Maududi podkreśla, że polityki nie powinno się separować od kwestii moralno-religijnych. Stanowisko to odrzuca zatem zdecydowanie postulat rozdziału religii i państwa, ponieważ grozi to konfliktem między przywódcami politycznymi i religijnymi. Natomiast jedność owego przywództwa usuwa ten konflikt. Pakistański teolog postuluje powrót do źródeł islamu, kiedy to sfery religijna i polityczna wzajemnie się przenikały i warunkowały. Jako kolejną zapowiedź późniejszego upadku „islamskiego imperium”, autor wykładu wskazuje zaniedbanie obowiązku rozprzestrzeniania się islamu przez muzułmańskich władców, którzy, zamiast kierować się nakazami religijnymi, ulegali chłodnej kalkulacji doraźnych zysków i strat lub też schodzili z drogi cnoty.

W tzw. „okresie królewskim” pozycję islamu podkopywały wpływy obce – chrześcijańskie, buddyjskie czy hinduskie, brak odpowiedniego wykształcenia teologicznego, podziały etniczne, uprzedzenia rasowe, rywalizacja polityczna poszczególnych organizacji państwowych (konflikt arabsko-perski) czy dążenie do utrzymania wpływów tej, a nie innej dynastii. Maududi ostro potępiał proces kształtowania się innych niż islamska typów tożsamości:

Chorobą (...) była erozja muzułmańskiej lojalności w stosunku do Islamu i Millat i ostatecznie zastąpienie jej lojalnością w stosunku do samego siebie i swojego klanu czy rodu. Islam początkowo zakazywał wszelkiej wierności opartej na rasie,

⁴⁵¹ Por. Wioletta Jedlecka, *Kobieta dla kobiety*, „Wrocławsko-Lwowskie Zeszyty Prawnicze” 2016, z. 7, s. 75-89.

języku czy narodowości, zastępując ją jedyną i absolutną wiernością – Bogu, Jego Prorokowi i Wierze. W oparciu o tę jedną najwyższą wierność islam starał się zbudować charakter jednostki (ID, s. 21).

Widowym znakiem rozkładu było wstępowanie muzułmanów do obcych armii (np. brytyjskiej) lub też wstępowanie w szeregi żołnierzy najemników. Armia ze swej natury wymaga posłuszeństwa – muzułmanin nie powinien w niej służyć, jeśli realizuje ona interesy sprzeczne z islamem. Idea dominującej tożsamości religijnej unieważniająca inne sieci zależności i lojalności stanowi fundament dla projektu islamskiej rewolucji. Maududi zdaje się mówić: muzułmanin może zaakceptować jedynie władzę Boga i jedynie jemu powinien być posłuszny. Wszelkie inne stosunki podległości muszą wypływać ze źródła religijnego.

Z tego powodu teolog odrzuca polityczne, społeczne i kulturowe wpływy Zachodu. W okcydentalnej edukacji widzi przede wszystkim bluźnierczą próbę osłabienia wpływów islamskich. Jako sprzeczne z islamem krytykuje zasady organizacji życia publicznego, np. rozwój administracji. Największe jednak zagrożenie płynie ze strony narodowowyzwoleńczych ruchów laickich lub względnie sekularnych. Maududi sporo miejsca poświęcił krytyce Algierii, Turcji czy Tunezji, w których do głosu doszły tendencje świeckie. W jego opinii przywódcy polityczni tych krajów nie tylko sprzeniewierzyli się islamowi, wykorzystując go instrumentalnie, ale także dopuścili się manipulacji własnym społeczeństwem, które motywowane walczyło nie tyle o niepodległość państwa, ile o restaurację islamskiego państwa:

[W Algierii – PŚ] po tym, jak muzułmańskiej ludności udało się drogą nadludzkich poświęceń i kosztem setek tysięcy istnień ludzkich wyzwolić ojczyznę, przywódcy nagle ogłosili, że Algieria będzie krajem świeckim i socjalistycznym. (...) Weźmy na przykład Tunezję. Ludność jej wezwana była do walki w imię Islamu i przez wzgląd na Wiarę rzucili wyzwanie władzy francuskiej i ostatecznie pokonali ją w walce, w której musieli dokonać ogromnych poświęceń. Lecz krótko po wygranej wojnie, prezydent Bourguiba oświadczył Muzułmanom, że ich post w okresie Ramadanu ma negatywny wpływ na produkcję (ID, s. 28).

Autor wykładu *Islam – dzisiaj* ma świadomość, że żyje w epoce ostatecznego rozpadu kolonialnych imperiów. Jest to czas, w którym żywioł muzułmański dochodzi ponownie do

głosu i odzyskuje zdolność modelowania procesów globalnych. Zadaniem teologa odradzająca się wspólnota muzułmańska stoi przed zagrożeniem sekularyzacji i – jak to ujmuje – „deislamizacji” (ID, s. 31). Gdyby proces ten się udał, muzułmanie sprzeniewierzyliby się swojej świętej misji, jaką jest zjednoczenie polityczne wszystkich wierzących i wprowadzenie islamskiego porządku na całym świecie.

Powinniśmy wyjaśnić, że nie można oczekiwać, by reszta ludzkości bez żadnego wysiłku z naszej strony zgłosiła chęć przyjęcia Islamu. Istotnie, nigdy żadna społeczność nie zgłosiła chęci tego samorzutnie w całej historii islamu. Nawet Prorok Islamu nie spotkał się ze spontanicznym przyjęciem, gdy po raz pierwszy wezwał ludzkość do wstąpienia na drogę Islamu. Wszelkie ruchy próbujące zrewolucjonizować społeczeństwo ludzkie i ich starania mogą odnieść sukces jedynie wtedy, gdy stoi za nimi silna osobowość zdecydowana na złamanie oporu skamieniałej tradycji, na zmianę kształtu rzeczy (...). Weźmy dla przykładu komunizm. Próbował on wprowadzać radykalne zmiany w celu pozbycia się prywatnej własności i objęcia kontrolą państwa całego bogactwa. Jednak gdy pewne osobowości przyłączyły się do tego przedsięwzięcia i postanowili osiągnąć cel za wszelką cenę – udało im się. Jednak sukces okazał się krótkotrwały, ponieważ komunizm nie wziął pod uwagę natury ludzkiej (ID, s. 34).

Maududi do pewnego stopnia wzorował się na komunizmie. Zdawał sobie sprawę, że do rewolucji potrzebny jest silny przywódca i oddane masy, gotowe zrealizować przyjęty cel, poświęcając w walce własne życie. Rzecz jasna, pakistański teolog nie dążył, tak jak zwolennicy Marksa, jedynie do przewrotu społecznego czy politycznego. Był przekonany, iż jest to konieczny skutek głębszego procesu – rewolucji religijnej.

Islam zawsze był religią możliwą do wprowadzenia i taką pozostaje po wsze czasy. Chodzi o to, czy istnieje dziś w świecie jakiś naród, który jest gotowy przyjąć islamski sposób życia całkowicie i bez zastrzeżeń. (...) pierwszym punktem historii Islamu jako światowej siły było przyjęcie przez cały naród arabski społecznego, ekonomicznego, politycznego i kulturalnego systemu Islamu i jego chęć ukształtowania osobistego charakteru oraz życia społecznego w harmonii z zasadami nowej Wiary. Naród nie tylko skupił się wokół sztandaru Islamu, lecz również postanowił wynieść ten sztandar do świata zewnętrznego,

poświęcając się sprawie Islamu i oddając życie, jeśli jest to konieczne. Podobnie, jeśli jakaś społeczność przyjmie dziś w całości Islam, organizując swe życie i postępowanie w pełnej zgodzie z zasadami Islamu i poświęciła się całkowicie sprawie, nie ma powodu, dla którego reszta ludzkości nie powinna zostać przekonana, aby przyjąć dziś islam (ID, s. 34-35).

Nieprzypadkowo myśliciel powołuje się na rzekomą tradycję narodu islamskiego, projektując swoistą utopię, w której inne składowe czy wymiary indywidualnej i zbiorowej tożsamości podporządkowane zostały islamowi. Wizja ta nosi w sobie nieskrywane elementy, w szerokim rozumieniu tego słowa szowinistyczne, wyrażając się w nieuzasadnionym poczuciu wyższości oraz przekonaniu nie tylko o tym, że islam jest jedyną prawdziwą religią czy depozytariuszem Boskiego przesłania ujętego w ramy swojej duchowości, ale też stanowi w istocie jedyny prawomocny, bo uświęcony wzorzec porządku kulturowego, społecznego, ekonomicznego i politycznego.

Ponieważ z woli Boga urodziłem się w tym szczególnym narodzie i należę do niego, jest naturalnym, że pragnę i modłę się o to, by mój naród mógł być dumny z przywileju przeprowadzenia rewolucji islamskiej w dzisiejszej erze oraz zostania pierwszym ze współczesnych narodów przyjmującym w całości islam, a także ustanowienie modelowego społeczeństwa islamskiego, które winno służyć jako przykład i światło przewodnie dla reszty ludzkości (ID, s. 35).

Maududi posługuje się pojęciem „narodu” w dwojakim znaczeniu – raz traktuje je jako synonim całej społeczności wiernych, innym razem utożsamia je z pakistańskim ruchem na rzecz utworzenia muzułmańskiej republiki. Warto pamiętać, że teolog działał aktywnie na rzecz wprowadzenia w życie swoich polityczno-teologicznych ideałów. Jako założyciel Muzułmańskiej Partii Pakistanu, postulował restaurację pierwotnej aksjologii islamskiej, obejmującej wszystkie dziedziny życia zbiorowego i jednostkowej egzystencji. Koncepcja ta nazywana *ikamat ad-din* wyrażała się w dążeniu do bezwzględnego podporządkowania się woli Boga – sens istnienia struktur państwa wyrażał się w realizacji teologicznych ideałów⁴⁵².

Historiozoficzna myśl Maududiego wyrasta z przeświadczenia, że muzułmanie znajdują się w punkcie zwrotnym swojej historii – dominacja Zachodu, która znalazła swój

⁴⁵² *Dżama'at Islami Pakistan* (hasło), [w:] Krzysztof Izak, *Leksykon...*, op. cit., s. 152-157.

najpełniejszy wyraz w powstaniu kolonialnych potęg, stopniowo odchodzi do przeszłości. Ten szczególny moment winni wykorzystać muzułmanie do zbudowania islamskiego imperium, które może powstać jedynie poprzez radykalny zwrot w kierunku przeszłości: powrotu do nieskazitelných źródeł islamskiego porządku, stworzonego przez Allaha rękami swojego Proroka. To (nie)nowe utopijne państwo ma mieć charakter globalny: jednoczyć całą ummę, wcielać w życie islamskie ideały oraz uczynić nieoddzielnym to, co polityczne i to, co religijne. Pakistański myśliciel funduje swoją wizję na pewnym paradoksie – wierzy, że prawdziwy i moralnie słuszny postęp przejawia się w idei powrotu do korzeni islamu. Powrót ten, w jego opinii, ma wymiar soteriologiczny, wyzwoleńczy i polityczny zarazem.

Przyszłość całego świata Islamu będzie zależała od stosunku, jaki Muzułmanie przyjmują w stosunku do Islamu. Jeśli na nieszczęście, obecna hipokryzja i polityka antyislamska przetrwa, obawiam się, że nowo wyzwolone narody muzułmańskie nie będą w stanie długo zachować swej wolności: prędzej czy później będą musieli ponownie popaść w niewolę i w stan gorszy nawet od tego, w którym dziś się znajdują. Ta zagrażająca klęska może być uniknięta jedynie drogą wiernego i całkowitego przyjęcia islamskiego sposobu życia. Kraje muzułmańskie mogą stać się siłą w świecie i wiodzącymi ludzkość, jeżeli ci, którzy nimi rządzą, wrócą do zdrowych zmysłów i jeżeli w autentycznie demokratycznym systemie ludowi będzie wolno wybrać swych władców oraz jeżeli zostanie ustanowiony prawdziwie islamski system rządzenia, organizacji ekonomicznej i edukacji. Muzułmanie dominują w wielkiej części kuli ziemskiej – od Indonezji do Maroka i są wyposażeni w ogromną siłę ludzką i nieprawdopodobne bogactwa i zasoby. Jeżeli cały ten blok zjednoczy się pod sztandarem Islamu, a także gorliwie przyjmie i gorąco będzie przestrzegał islamskiego stylu życia, żadna siła nie będzie w stanie stanąć mu na drodze ani zatrzymać w marszu na drodze do postępu (ID, s. 32-33).

Maududi przekonuje, że muzułmanie są szczególnie predestynowani do sprawowania władzy nad światem, powinni jedynie przejść przez proces duchowego odrodzenia, zjednoczyć się w wysiłkach oraz wykorzystać własne zasoby naturalne i demograficzne. Co ciekawe, w powyższym tekście znajdziemy termin „demokracja”. Nie chodzi tu jednak o ustrój polityczny dominujący na Zachodzie, lecz o jego zdecydowane odrzucenie. Pakistański polityk w traktacie *Al-Islam wa-al-madaniyya al-hadisa* nazwał wprost sekularną

demokrację „okropnym systemem” i otwarcie przyznał, iż jest ona nie do pogodzenia z rządami islamu⁴⁵³.

Maududi w swojej retoryce łączy pathos stylu religijnego z wizjonerstwem politycznym i retoryką militarną. Piętrzy zdania warunkowe, odważnie sięga po generalizację, by skonstrastować świetlaną wizję przyszłości z teraźniejszością. Zabiegi te służą rozbudzeniu nadziei na zwycięstwo. Mają też zmotywować wiernych do działania – przekonać ich, że panowanie nad światem („od Indonezji do Maroka”) jest w zasięgu ich możliwości. Maududi występuje w tekście w podwójnej roli – przywódcy politycznego pozującego na proroka moralistę. Jako ten, który przeniknął tajemnice sensu dziejów, wzywa zbiorowość do moralnej odnowy, wytyczając jednocześnie drogę i cel mający naturę polityczną.

3. Apologia islamu i krytyka chrześcijaństwa

22 października 1975 r. na uniwersytecie w Pendżabie Maududi wygłosił przemówienie skierowane do działaczy studenckich, w całości poświęcone przesłaniu, jakie ma płynąć z życia Mahometa. Pakistański myśliciel sięgnął tym samym do trzech zasadniczych źródeł islamu – Koranu, hadisów oraz siry, czyli uświęconej biografii Proroka, traktowanej w sposób szczególny. Maududi twierdzi, że Towarzysze Mahometa właściwie spisali jego czyny i słowa na tyle wiernie, że „wszystkie aspekty życia świętego Proroka są otwarte i w pełni znane” (POP, s. 17), co ma wyróżniać Proroka islamu spośród innych pośredników między Bogiem a ludźmi. Wystąpienie to zostało wydane w postaci książeczki pt. *Przesłanie osobowości Proroka*.

Z powyższej triady wywodził fundamentalną dla siebie koncepcję *tawhid*, będącą rozwinięciem koncepcji Jedyności Boga, wypracowanej przez średniowiecznego islamskiego teologa Takiego ad-Din ibn Tamijja (1263–1328). Ideę tę można opisać jako swoiste „arche” rzeczywistości we wszystkich jej aspektach – zgodnie z doktryną *tawhid* Bóg jest nie tylko twórcą świata, ale także przejawieniem się wszelkich mocy i doskonałości – moralnych, społecznych, biologicznych czy duchowych. Ta radykalna uniwersalizacja Istoty Boskiej w naturalny sposób buduje dystans między wszystkim, co antropologiczne i antropogeniczne a tym, co pochodzące do Boga i zgodne z jego wolą. Nawet jeśli człowiek

⁴⁵³ Cyt za. Bassam Tibi, *Fundamentalizm...*, op. cit., s. 33.

przejawiał postawę aktywną i twórczą, to winna się ona wpisywać w wytyczone przez Boga ramy.

Na przestrzeni historii Allah rozwinął przed nami, choć niedostrzegalnie, stworzony przez Siebie świat w procesie ewolucji. Otworzył nam nowe perspektywy wiedzy, a w pewnych punktach historii natchnął ludzi do wynalezienia nowych rzeczy czy odkrycia nowych praw. Jednakże pozostaje faktem, że w tej dziedzinie człowiek musi zdobywać sam, bez oczekiwania pomocy Boskiego Wysłannika lub Świętej Księgi. Człowieka został obdarzony wszelkimi możliwościami w celu zbierania koniecznych wiadomości w tej sferze (POP, s. 6).

Człowiek, jak podkreśla teolog, jest istotą ze swej natury ograniczoną, przez co jego poznanie pozostaje niepełne. Ludzie powinni więc powstrzymać się od wszelkich duchowych i metafizycznych rozważań, gdyż znajdują się one „poza zasięgiem ludzkiej percepcji” (POP, s. 6). Jediną sferą, którą mogą uczynić domeną własnego poznania oraz wynikającego z tego działania, pozostaje świat społeczny i fizyczny. Wspólnoty mogą tworzyć wzorce wspólnotowych zachowań i budować określony porządek społeczno-polityczny, gdyż nie został on bezpośrednio określony przez Allaha. W żadnym razie nie oznacza to jednak dowolności: granice kompetencji zostały bowiem jasno wytyczone. Mogą się one jedynie wspierać na niewzruszalnych zasadach teologicznych, danych człowiekowi w akcie prorockim. Powyższe założenie pozwoliło odrzucić wszelkie racje filozofów i naukowców, którzy odwołują się do jakichkolwiek kategorii metafizycznych, czyniąc z nich zuchwałych uzurpatorów uprawiających intelektualną spekulację. Maududi daje się poznać jako zwolennik prymatu religii nad filozofią i nauką: wszelką metafizykę i etykę czyni wyłączną domeną Boga. Z zasady niedostępna człowiekowi Prawda może zostać ujawniona jedynie w akcie objawienia za pośrednictwem proroków. To ich powinno się naśladować, gdyż jedynie ten, który dostąpił łaski epifanii, poznał prawdę, przez co zdobył dyspozycje potrzebne do „wymyślenia prawdziwego i sprawiedliwego systemu życia” (POP, s. 7).

Maududi, który zdecydowanym gestem mógł odrzucić filozofię i naukę jako ze swej natury ułomne, nie mógł postąpić podobnie z innymi religiami monoteistycznymi, starszymi niż islam. Zarówno chrześcijaństwo, jak i judaizm znają koncepcję objawienia, proroków i świętej księgi. Warto zatem przyjrzeć się temu, w jaki sposób próbuje przekonać odbiorów do tego, że to islam jest jedynym depozytariuszem Prawdy.

Dowodzenie pakistańskiego teologa wykracza poza obiegowe tezy muzułmanów. Przywołuje on wprawdzie koncepcję ewolucyjności objawienia i drogi proroków, której ukoronowaniem ma na zawsze pozostać Mahomet, a jednocześnie stosuje dość nowatorskie metody, mające na celu podważenie wiarygodności innych wyznań. Co ciekawe, korzysta on przede wszystkim z filologicznego i hermeneutycznego modelu krytyki Tory i Biblii. Oto próbka linii argumentacyjnej:

Jezus (pokój niech będzie z Nim) ustnie przekazywał ludziom Biblię, którą Bóg mu objawił. Również jego uczniowie rozpowszechnili ją wśród ludzi za pomocą słowa mówionego w taki sposób, że przedstawiali elementy z historii życia ich Proroka (...) w połączeniu z objawionymi wersetami Biblii. Żaden z tych materiałów nie został spisany w czasie całego życia Jezusa (...), a nawet przez pewien okres po jego śmierci. Praca ta spadła na Chrześcijan, którzy posługując się językiem greckim, przenieśli na papier ustne tradycje. Należy pamiętać, że językiem Jezusa (...) był syryjski lub aramejski, w tych również językach mówili jego uczniowie. Większość grecko-języcznych autorów zasłyszało te tradycje w języku aramejskim, a spisało je po grecku. Żaden z tych zapisów nie pochodzi z okresu przed rokiem 70 n.e.; ani razu w tych dziełach autor nie przytacza autorytatywnego źródła na potwierdzenie faktu lub maksymy przypisywanych Hazrat Isa (...), abyśmy mogli zaakceptować to jako prawdę. Co więcej, nawet ich prace nie przetrwały do dziś. Zostały zebrane tysiące manuskryptów Nowego Testamentu, ale żaden z nich nie pochodzi z czasu wcześniejszego niż IV w. n. e., oryginał większości nie wykracza poza okres między XI i XIV w. (POP, s. 10-11).

Historyczność Starego i Nowego Testamentu, długi czas powstawania poszczególnych ksiąg, wielość anonimowych autorów oraz różnorodność języków biblijnych zdaniem Maududiego dobitnie świadczą o przekazie łatwo poddającym się zafałszowaniu, więc niewiarygodnym. Abstrahując jednak od meandrów biblistyki, myśliciel, wbrew faktom, twierdzi, że z tych samych pozycji metodologicznych nie sposób krytycznie odnieść się do Koranu:

Nie pozostaje nam inne wyjście niż zwrócić się do Świętego Proroka (...), który pozostawił wiarygodną Księgę wolną od luk czy fałszu; Proroka, którego szczegółowa historia, słowa i czyny przekazane nam zostały przez źródła

autorytatywne, abyśmy mogli być prowadzeni Jego przykładem. Taki przywódca w całej historii świata mógł być odnaleziony tylko we wspaniale utalentowanej osobie Muhammada (...). Święty Prorok (...) wydał księgę (Święty Koran) z zaznaczeniem, że jest to słowo Boga objawione mu. Po bliższym rozpatrzeniu czujemy, że Księga ta nie posiada wstawek, nie zawiera ona żadnych maksym świętego Proroka (...). W Księdze tej życie Świętego Proroka (...), historia Arabów i wydarzenia, które miały miejsce w okresie, gdy Koran został objawiony, nie zostały zmieszane z boskimi Wersami, jak to mam miejsce w przypadku Biblii. Koran jest czystym słowem Boga. Każde słowo w nim zawarte jest autentycznie boskie. Ani jedno słowo nie zostało pominięte. Księga to przetrwała do naszych czasów w kompletnej i oryginalnej formie od czasu Muhammada (POP, s. 12).

Maududi posuwa się nawet od stwierdzenia, że język Koranu pozostał niezmienny, gdyż „gramatyka języka arabskiego, jego słownictwo, system fonetyczny i frazeologia pozostały niezmiennie przez 1400 lat” (POP, s. 14). Powyższe tezy stoją w jawnej sprzeczności ze stanem badań nad narodzinami islamu i tekstem Koranu, nie wspominając już o oczywistym procesie zmian, któremu nieuchronnie podlega każdy język naturalny. Jak wiadomo, kwestie genezy świętej księgi muzułmanów budzą do dziś w środowisku orientalistów uzasadnione kontrowersje, dotyczące języka tekstu, wpływów żydowskich oraz chrześcijańskich czy sposobu ustalania tekstu kanonicznego. Ambicją niektórych uczonych pozostaje tropienie przejawów dogmatyzacji zagadnień historyczno-filologicznych, a także identyfikowanie tzw. tradycji wynalezionych⁴⁵⁴.

Przeciwstawienie świętości tekstu jego filologicznej i historycznej naturze wywołuje rozmaite reakcje. Można zaryzykować stwierdzenie, że cechą charakterystyczną każdej religii monoteistycznej jest przekonanie o tym, że reprezentuje ona przez swoje nauki i instytucje Bożą Prawdę. To nie samo przekonanie jest jednak problemem, lecz jego społeczne i polityczne implikacje. Przykładowo współczesne chrześcijaństwo nie kwestionuje prawa do prowadzenia krytycznych analiz Biblii z pozycji świeckich

⁴⁵⁴ Zob. Marcin Grodzki, *Panteon sceptyków. Przegląd współczesnych teorii naukowych poświęconych genezie islamu*, Warszawa 2017; Krzysztof Kościelniak, *Sunna, hadisy...*, op. cit.; Krzysztof Kościelniak, *Tradycja muzułmańska na tle akulturacji chrześcijańsko-islamskiej od VII do X wieku*, Kraków 2001, Joachim Gnilka, *Koran i chrześcijanie*, Kielce 2010.

i scjentystycznych, przeciwnie – włącza dyskurs naukowy w horyzont teologiczny⁴⁵⁵, nie przejawiając przy tym ambicji, by werset biblijny stanowił źródło prawa państwowego.

Inaczej na próby krytycznej analizy Koranu reaguje świat muzułmański. Intelktualiści dystansujący się od tezy głoszącej ahistoryczność świętej księgi islamu, pojmowanej jak literalny zapis słów Allaha, nierzadko ryzykują wolność, a niekiedy nawet życie. Nasr Abu Zajd został oficjalnie uznany przez egipski sąd za niewiernego za to, że nazwał Koran „ułomnym ludzkim dziełem”. Jego rodak, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie literatury Nagib Mahfuz został zaatakowany przez fanatyka po tym, jak w jednym ze swych utworów sparodiował styl koraniczny. Analizowany problem nie dotyczy jedynie krajów muzułmańskich, bowiem mierzą się z nim także społeczeństwa europejskie. Niemiecki filolog, specjalizujący się w językach semickich, Christoph Luxenberg w obawie o własne bezpieczeństwo nie ujawnia swojego prawdziwego nazwiska. Jest bowiem świadom, że głoszona przez niego teza, iż Koran został pierwotnie stworzony po aramejsku, nie zaś po arabsku, może sprowadzić na niego gniew i przemoc niektórych muzułmanów, traktujących akademickie debaty wokół Koranu za przejaw domagającego się kary bluźnierstwa⁴⁵⁶.

Warto w tym miejscu podkreślić, że dyskusja nad Koranem nie zamyka się jedynie w ramach akademickiego sporu. Dla społeczeństw muzułmańskich ma ona namacalne reperkusje w sferze społecznej i politycznej. Tam, gdzie obowiązuje prawo szariatu, podważenie bezwzględnej i literalnie rozumianej świętości Koranu postrzegane jest jako zagrożenie dla fundamentów porządku publicznego.

Zwolennicy Bractwa Muzułmańskiego, podążając m.in. za słowami Maududiego, *de facto* postulują ustanowienie swoistego tabu dla badań nad Koranem, które mogłyby podać w wątpliwość kluczowe dla islamskiej tradycji teologicznej twierdzenia o wyłącznie teogonicznej naturze sur. Przy czym wnioski płynące z krytycznej analizy świętych tekstów chrześcijaństwa czy judaizmu używane są do budowania fałszywego przekonania o tym, że filologiczno-historyczne badania nad Koranem potwierdzają jednoznacznie tezy o jego boskiej proveniencji.

Mowa tutaj o przeświadczeniu, które Hossein Nasr, islamski teolog, wyraził następująco: „Prorok był całkowicie bierny wobec objawienia, które otrzymał od Boga. Sam

⁴⁵⁵ Zob. Waldemar Chrostowski, *Zarys metodologii biblistyki Nowego Testamentu*, „Studia Nauk Teologicznych” 2007, t. 2, s. 27-46 – tam dalsza bibliografia.

⁴⁵⁶ Kontrowersje wokół interpretacji Koranu przykuły także uwagę polskiej prasy. O zmaganiach świata islamu z krytyczną metodologią stosowaną w badaniach koranistycznych pisał Łukasz Wójcik. Łukasz Wójcik, *Desakralizacja świętych tekstów islamu*, „Polityka” 19.12.2012, nr 2888, [na:] <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1533687,1,desakralizacja-swietych-tekstow-islam.read>, dostęp 10.05.2023 r., dostęp: 10.05.2023 r.

nic nie dodał do tego objawienia. Nie napisał żadnej księgi, lecz przekazał Księgę ludziom”⁴⁵⁷. Tezę o całkowitej ahistoryczności Koranu podtrzymuje również koncepcja odbicia: w niebie ma znajdować się Praksięga całkowicie zgodna z tekstem „podyktowanym” Prorokowi. W tradycyjnej kulturze islamskiej Koran zajmuje miejsce szczególne – „dla wyznawców islamu jest najwyższą świętością, obiektem czci i szacunku. (...) Zajmuje on też poczesne miejsce w domach wyznawców islamu. Muzułmanie przysięgają na Koran, odwołują się doń jak do wyroczni i zabierają Świętą Księgę na wyprawy wojenne i handlowe. Wreszcie inskrypcje z Koranu, główny element zdobniczy w architekturze (...), umieszczane są także na przedmiotach ozdobnych i noszone jako talizmany (...). Opisany wyżej stosunek wiernych islamu do własnej Księgi Objawienia nie odbiega być może od rewerencji chrześcijan dla Biblii (...). A jednak, szczególny szacunek muzułmanów dla Świętej Księgi islamu ma uzasadnienie w dogmatyce (...) i wynika z jakościowo różnego charakteru tej ostatniej w porównaniu z pismami świętymi w judaizmie i chrześcijaństwie”⁴⁵⁸. Ponadto, jak wiadomo, Koran obok sunny stanowi w wielu państwach muzułmańskich *fons iuris*.

Nieprzypadkowo stosunek do badań nad Koranem uznać można za jedno z kryteriów islamskiego konserwatyzmu. Spór o naturę świętych tekstów leży u podłoża konfliktu między politycznym islamem a nurtami liberalnymi, postulującymi modernizację oraz większą lub mniejszą sekularyzację społeczeństw muzułmańskich. Za symptomatyczną w tym kontekście można uznać reakcję muzułmańskich fundamentalistów na opublikowany przez islamskich intelektualistów, związanych m.in. z uniwersytetem Al-Azhar, manifest, w którym – jak pisze dziennikarz Łukasz Wójcik – zaapelowano „o reinterpretację Koranu w taki sposób, by [islam – PŚ] przystawał do współczesnych realiów. Na takie wezwanie Bractwo Muzułmańskie odpowiedziało stanowczo: „To współczesność musi się dostosować do Koranu, a nie na odwrót”⁴⁵⁹. Dlatego też polityka mająca na celu integrację wyznawców islamu ze społeczeństwem Zachodu powinna chronić wolność badań naukowych i swobody debaty akademickiej nie tylko w celu ochrony demokratycznych i obywatelskich wolności, lecz także po to, by wspierać tych muzułmanów, którzy chcą pogodzić współczesny islam z nowoczesnymi standardami ochrony ludzkiej godności i wolność. Jednocześnie w łonie tych, którzy mówią wprost o potrzebie zreformowania islamu, zauważyć można rozmaite wizje religijne, aksjologiczne i polityczne⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ Cyt. za: Monika i Udo Tworuschka, *Koran* (hasło), [w:] *eidem*, Warszawa 1995, s. 47.

⁴⁵⁸ Anna Mrozek-Dumanowska, *Islam a Zachód*, Warszawa 1991, s. 39.

⁴⁵⁹ Łukasz Wójcik, op. cit.

⁴⁶⁰ Agata Skowron-Nalborczyk, *Czy islam potrzebuje reformacji?*, „Więź” 2017, nr 4, [na:] https://wiesz.pl/2017/12/29/czy-islam-potrzebuje-reformacji/#_ftn3, dostęp: 10.05.2023 r.

Studiując pisma Maududiego, na pierwszy plan wyłania się komplementarność i wzajemna motywacja treści religijnych i politycznych, co stanowi jeden z wyróżników ideologii politycznego islamu. Teza o świętości Koranu w jego pozahistorycznym i pozaludzkim wymiarze jako rzekomo bezsporna i dowiedziona naukowo prowadzi go do wniosku, że jedynym dzierżawcą Prawdy pozostaje Mahomet, którego naukom winni podporządkować się wszyscy ludzie. W tym akcie podążania za naukami Allaha i przykładem Mahometa Maududi upatruje rozwiązania problemów, wynikających ze wszelkiego rodzaju nierówności, w tym klasowych i majątkowych. Islam określa „najlepszym środkiem na uprzedzenia czy segregacje rasowe” (POP, s. 19), który to ma, jeśli nie zastąpić, to podporządkować sobie innego rodzaju kategorie, chociażby takie jak język czy narodowość. Pakistański teolog wychodzi z założenia, że gdy wszyscy ludzie odrzucą to, co ich od siebie różni, czyniąc przede wszystkim islam fundamentem swojej tożsamości, zapanuje wówczas powszechny pokój:

Innymi słowy, te różnice narodowości, kraju, rasy, koloru skóry i języka od niepamiętnych czasów są krzywdzące dla ludzi. Różnice te powodują wojny, były podstawą agresji jednego kraju w stosunku do innego, skłaniały ludzi do grabienia, całe pokolenia poddane były bezlitosnemu ludobójstwu, aby zaspokoić te uprzedzenia. Święty Prorok (...) tak skutecznie leczył z tej choroby, że dziś wrogowie islamu przyznają, że nigdy problemy różnicy koloru skóry, uprzedzeń rasowych i różnic narodowościowych nie zostały tak pozytywnie rozwiązane jak w religii islamu (POP, s. 19-20).

W dalszej części wywodu Maududi czyni z historii Malkoma X (Malcoma Little'a) przykład parenetyczny, podkreślając, że ten działacz zwalczający rasizm w Stanach Zjednoczonych nawrócił się na islam. W rzeczywistości zarówno działalność, jak i poglądy tego afroamerykańskiego aktywisty stanowiły prawdziwy konglomerat rozmaitych postaw – postulaty zniesienia nierówności rasowych łączył z gorliwą postawą religijną oraz fascynacją ideologią komunistyczną⁴⁶¹. Jako aktywny działacz organizacji, a następnie przywódca Nation of Islam, łączącej w sobie obyczajową ortodoksję islamu z czarnym nacjonalizmem oraz marksizmem, założył jedną z najbardziej poczytnych gazet, wydawanych w środowisku

⁴⁶¹ Robert E. Terrill, *The Cambridge Companion to Malcolm X*, New York 2010.

Afroamerykanów, pt. „Muhammad Speaks” (pół miliona egzemplarzy)⁴⁶². Już sam jej tytuł miał sugerować, że wyraża ona przesłanie Mahometa.

Maududi, promując idee antyrasistowskie, pozostał jednak w kręgu supremacystycznym – postulował wprowadzenie zniesienie wszelkich ograniczeń wynikających z koloru skóry, zastępując jednocześnie szowinizm rasowy religijnym⁴⁶³. Maududi stwierdza wprost, że pierwszym prorokiem islamu był Adam (ZI, s. 28). Posuwa się nawet do stwierdzenia, iż „badania naukowe potwierdzają tezę, że taħhid (wiara w jedyne Allaha), była najwcześniejszą formą kultu religijnego, zaś wszystkie inne są późniejszymi dewiacjami prawdziwej religii (ZI, s. 29-30). W innej swojej pracy uznaje, że podstawą społeczeństwa islamskiego winno być wspólne przekonanie wyrażone *explicite* w Koranie: „Wy jesteście najlepszym narodem, jaki został stworzony dla ludzi: wy nakazujecie to, co nakazane (dobro), a zakazujecie to, co jest naganne (zło)” (ŻwI, s. 27). Motyw wyjątkowości islamu, Koranu i wielkości Mahometa wielokrotnie przewija się w pismach Pakistańczyka.

4. Antropologia politycznego islamu – człowiek jako „niewolnik Allaha”

„*Ibadat* w języku arabskim oznacza niewolnictwo, poddanie; od słowa *abd* – niewolnik. Słowo to obrazuje nam charakter relacji między Allahem a człowiekiem. Allah jest naszym Panem, a my jesteśmy Jego niewolnikami”⁴⁶⁴ – pisze Maududi. W innym miejscu dodaje: „Człowiek jest (...) dzięki swojemu stworzeniu niewolnikiem Boga. Nie ma on żadnego innego celu do spełnienia w swym życiu, jak Go wielbić i stosować się do jego nakazów; jego życie ma sens tylko wtedy, kiedy uwielbia Go absolutnie i bez żadnych wyjątków oddany jest Bogu”⁴⁶⁵. Powyższe cytaty mogą stanowić punkt wyjścia do rozważań nad wizją człowieka, która legła u podstaw koncepcji politycznych pakistańskiego myśliciela. Sens moralny, anagogeniczny i soteriologiczny ludzkiej egzystencji został bardzo wyraźnie określony poprzez ideę bezwzględного posłuszeństwa (termin ten wielokrotnie pada na kartach pism Maududiego), stając się kategorią centralną jego myśli. Człowiek

⁴⁶² Zbigniew Marcin Kowalewski, *Czarny Bóg i biały diabeł w miejskich gettach Ameryki. Religia i czarny nacjonalizm Narodu Islamu*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, s. 87-119.

⁴⁶³ Pojęcia „szowinizm” używam tutaj w znaczeniu podstawowym, polegającym na postawie bezkrytycznej, apriorycznie wykluczającej budowanie relacji i interakcji społecznych opierających się na zasadzie równości podmiotów (Zob. Robert Scruton, *Szowinizm* (hasło), [w:] idem, *Słownik myśli politycznej*, Poznań 2002, s. 399-400).

⁴⁶⁴ Sayyid Abdul Ala Al-Maududi, *Zrozumieć islam*, Białystok 2003, s. 76. Cytaty z tej pozycji oznaczam w tekście głównym skrótem (ZI).

⁴⁶⁵ Abou Al-Aala Al-Maududi, *Życie w islamie*, Łódź 1993, s. 8. Cytaty z tej pozycji oznaczam w tekście głównym skrótem (ŻwI).

stworzony przez Boga zmierza do życia wiecznego, a ludzka egzystencja jest tylko „przedsionkiem” wiodącym do zbawienia lub potępienia. Nieprzypadkowo Maududi sięga po metaforę egzaminu (ŻwI, s. 39), który człowiek nieustannie zdaje przed Bogiem. Istotą tej przenośni z perspektywy wywodów Maududiego jest wierność Allahowi, który jednak pozostaje dla człowieka ukryty. Człowiek ze swej natury jest ułomny, gdyż nie może pojąć spraw metafizycznych. Wiedza dana ludzkiej jednostce odnosić się może jedynie do rzeczywistości poznawanej empirycznie (POP, s. 6-7), natomiast do pełni poznania potrzebuje ona jednak wiary (*iman*). Ta ułomność człowieka sprawia także, że nie może on tworzyć własnych praw, gdyż zawsze będą one skażone subiektywizmem i relatywizmem. Co istotne, mowa tutaj nie tylko o prawach moralnych czy metafizycznych, ale także o społecznych, ekonomicznych czy politycznych:

Sformułowanie kompletnego i zrównoważonego kodeksu życia, przy pomocy rozumu ludzkiego, który byłby zgodny z Prawami Boskimi, jest bardzo trudne. Jeśli człowiek jest wyposażony nawet w największe zdolności umysłowe i posiada niezrównaną mądrość i doświadczenie wielu lat, nawet wtedy szanse sformułowania przez niego prawidłowych poglądów na cel i sens życia nie są realne. (...) Jednak Allah zaoszczędził ludziom ciężkiej próby Poprzez Swoją Łaskę wywyższył ludzi, których obdarował prawdziwą wiedzą o Swoich Atrybutach, objawił im Swoje Prawo i Prawdziwy Kodeks Życia (ZI, s. 22).

Prawa islamu Maududi uznaje za niewzruszalne, uniwersalne i totalne, gdyż odnoszą się one do wszelkich sfer ludzkiego życia. Prawo regulujące kwestie stosunków społecznych i władzy usankcjonowane zostało przez objawienie. Allah ujawnia swoją wolę poprzez objawienie świętej księgi Koranu oraz zsyłając szereg proroków, których pochod zamyka Mahomet, o życiu którego mówi sunna. Człowiek winien więc kierować się koranicznym przesłaniem i naśladować Proroka – „obowiązkiem wszystkich ludzi jest rozpoznanie prawdziwego proroka Allaha, wiara w jego nauki i bezwzględne posłuszeństwo” (ZI, s. 24).

To właśnie stosunek do mahometańskiego dziedzictwa pakistański teolog uznaje za kryterium bycia lub niebycia muzułmaninem. Niewiernym bowiem staje się ten, kto nie podąża jego śladem. Mało tego, odrzucenie tej w istocie deifikującej koncepcji Mahometa staje się gestem wzgardy dla islamu jako takiego, a nawet przejawem aberracji umysłowej i sprzeniewierzeniem się naturze świata. Maududi nazywa islam „naturalną religią człowieka” (ZI, s. 17), a tych, którzy nie podzielają tej wizji, uznaje za szaleńców (ZI, s. 27).

Stanowisko to wyrasta z islamskiej koncepcji *fitra*, zgodne z którą islam jest religią przyrodzoną człowiekowi, przejawiającą się w „naturalnej” skłonności człowieka do bycia muzułmaninem. Zasadniczo konserwatywna islamska soteriologia uznaje, że zbawienia (*nadzat*) dostąpić mogą jedynie wyznawcy Allaha⁴⁶⁶. Ta teologiczna koncepcja ma swoje implikacje społeczne i polityczne. Spośród wpływowych islamskich filozofów cieszących się ogromnym autorytetem w kręgach islamskich konserwatystów, najistotniejszy wydaje się Ibn Tajmijja (zm. 1328), uzależniający szansę na zbawienie od możliwości spotkania islamu. Poglądy dwunastowiecznego teologa na tę kwestię prezentuje Katarzyna Pachniak w następujący sposób:

Pierwsza to ludzie, którzy żyją na odległych terenach i nigdy nie słyszeli o objawieniu proroka Mahometa. Z tego względu można im wybaczyć. Druga kategoria to osoby, które z różnych względów miały kontakt z wypaczonym przesłaniem islamu, a nie znalazły okazji, aby ten pogląd zweryfikować. Im także należy wybaczyć. Z kolei żadnych szans na wybaczenie nie mają ludzie trzeciej kategorii, którzy są sąsiadami muzułmanów i dobrze znają islam, a jednak go nie przyjmują. Dla nich nie ma przebaczenia i mogą jedynie trafić do piekła⁴⁶⁷.

Co istotne, we współczesnym świecie próżno szukać kogoś, kto nie zetknął się z faktem istnienia islamu. Globalizacja dla muzułmańskich fundamentalistów nabiera zatem wymiaru religijnego – islam jako jedyna religia komplementarna z wolą Boga i z naturą człowieka winna zdobyć swoją dominującą pozycję w świecie, stając się *dar al-islam*.

Echa tych poglądów odnajdujemy w myśli Maududiego, dla którego kosmos i wszelkie stworzenie ma wymiar islamski:

Życie człowieka regulowane jest przez określone prawa biologiczne. Również wszystkie organy jego ciała podlegają tym niezmiennym prawom. To silne i przenikające wszystko prawo, które rządzi każdym elementem bytu, jest prawem Allaha, Stwórcy. Skoro wszystko, co zostało stworzone, posłuszne jest prawom

⁴⁶⁶ Znaczący zagadnienie problem zbawienia w teologii islamskiej naświetla następująco: „choć w teologii islamu można znaleźć różne stanowiska dotyczące zbawienia niemuzułmanów, jednak od wieków przeważa przekonanie, że zbawienie jest dostępne jedynie dla muzułmanów jako wyznawców jedynej prawdziwej religii, a dla innych jest możliwe tylko w szczególnych okolicznościach” – Katarzyna Pachniak, *Raj jedynie dla wybranych – zbawienie w islamie*, „Przegląd Religioznawczy” 2020, nr 4, s. 45.

⁴⁶⁷ Ibidem, s. 42.

Allaha, a zatem cały wszechświat idzie drogą Islamu. Słońce, Księżyc, Ziemia i inne ciała niebieskie są w ten sposób „muzułmanami”. Tak samo jest w przypadku powietrza, wody, ciepła, kamieni, drzew i zwierząt. Nawet człowiek, który odrzuca wiarę w Allaha, Stwórcę, jest z konieczności „muzułmaninem”, ponieważ jego ciało podlega prawom biologicznym. Każda tkanka, mięsień, kość, język, głowa i serce rządzone są poprzez nakazy tego samego prawa boskiego” (ZI, s. 11-12).

W ten sposób prawa biologiczne utożsamione z prawami religijnymi islamu sprawiają, że religia Mahometa jest wrodzoną potencjalnością człowieka, domagającą się urzeczywistnienia pod postacią muzułmanina.

Pakistański teolog dzieli ludzkość na dwie podstawowe grupy – wiernych i niewierzących, posługując się przy tym pojęciem „prawdziwego muzułmanina” (ZI, s. 12), który podąża ścieżką wytyczoną przez Koran, hadisy oraz sirę, żyjąc zgodnie z prawem szariatu. To właśnie tym „prawdziwym muzułmanom” należy się uprawomocniona władza – władza dana człowiekowi od Boga. Maududi stwierdza, że jedynie podporządkowani Allahowi mogą stać się jego „namiestnikami” (ZI, s. 12). Niewiernym staje się ten, kto może wybrać wiarę w islam, a mimo to ją odrzuca – czyn ten, zdaniem Maududiego, świadczy nie tylko o niewłaściwym wykorzystaniu woli i intelektu, ale w istocie jest gwałtem zadawanym własnej naturze, a nawet instynktowi. *Kafir* jako ten, który sprzeniewierza się temu, co wrodzone, sam siebie skazuje na życie w niewiedzy, staje się personifikacją grzechu, zdrady czy rażącej niewdzięczności, a jego „przeznaczeniem jest niepowodzenie we wszelkich przedsięwzięciach” (ZI, s. 14). Jedynie wierność Allahowi sprawia, że możliwym staje się akt epistemologiczny wolny od zła – poznanie naukowe, nawet jeśli uznać je należy za trafne, to gdy zostało przeprowadzone bez islamskiej wiary, pozostaje skażone. Innymi słowy, niewierny to ułomny intelektualnie zbrodniarz zasługujący na wieczne potępienie (ZI, s. 14). *Kafir* staje się antonimem muzułmanina: tak jak wierzący jest „błogosławieństwem dla ludzkości” (ZI, s. 17), tak niewierzący jest przekleństwem dla siebie i swojego otoczenia. Maududi niuansuje ten dychotomiczny podział, dzieląc ludzkość na cztery kategorie:

1. Ci, którzy mają głęboką wiarę, ona czyni ich całym sercem poddanych Allahowi. Postępują oni drogą Allaha i poddają swoje serca i dusze Jego nakazom. W swoim poświęceniu są bardziej żarliwi, niż zwykli ludzie zajęci pogonią za bogactwem i sławą. Tacy ludzie są prawdziwymi muzułmanami.

2. Ci, którzy naprawdę posiadają wiarę, którzy wierzą w Allaha, Jego Prawo i Dzień Sądu Ostatecznego, ale ich wiara nie jest dostatecznie głęboka i silna, aby uczynić ich całkowicie poddanymi Allahowi. Dlatego ustępują nawet tym muzułmanom, którzy zasługują na karę za nie wywiązywanie się ze swoich obowiązków i za złe uczynki, ale nadal są muzułmanami. Dopuszczają się uchybień i grzechów, ale nie buntu. Uznają swego Władcę i Jego Prawo, i chociaż łamią je, zasługują na karę, ale nadal pozostają muzułmanami.
3. Ci, którzy nie posiadają wiary w ogóle. Ludzi ci odrzucają uznanie władzy Allaha, są buntownikami i ich pozornie dobre uczynki mają niewielką wartość. Tacy ludzie są jak wyjęci spod prawa, nawet jeśli jakiś czyn jest zgodny z prawem danego kraju, nie staną się ani lojalnymi, ani posłusznymi obywatelami. Tak samo jest z pozornym dobrem tych, co buntują się przeciwko Allahowi; nie może ono zrekompensować ciężaru prawdziwego zła, buntu i nieposłuszeństwa.
4. Ci, którzy nie posiadają wiary ani nie czynią dobra. Rozsiewają niezgodę w świecie, stosują wszelkiego rodzaju przemoc i ucisk. Są najgorszymi z ludzi, są buntownikami, złoczyńcami i przestępcami (ZI, s. 20-21).

Z powyższego fragmentu jasno wynika, że klasyfikacja moralna czynu zależy przede wszystkim od tego, czy popełnił go muzułmanin, czy niewierny. Maududi stwierdza wprost, że jedynie człowiek pobożny ma dyspozycję do czynienia dobra czy bycia wzorowym obywatelem. Myślenie to prowadzi do etycznego paradoksu: grzeszny muzułmanin jest lepszy niż czyniący dobro niewierny. Stanowisko to otwiera szerokie pole do nadużyć, polegających na zanegowaniu praw innych niż koraniczne, gdyż – jak podkreśla muzułmański teolog – wiara (*iman*) jest koniecznym składnikiem etyki osobistej i publicznej. Wizja muzułmańskiego społeczeństwa ma naturę hierarchiczną – na jego szczycie znajdują się pobożni muzułmanie, następnie muzułmanie zachowujący wiarę, lecz dopuszczający się grzechu, niżej stoją niewierni czyniący dobro, a najniżej niewierni, dopuszczający się zła. W takim społeczeństwie nie tylko nie istnieje równość (prawa chrześcijan i żydów są ograniczone ramami narzuconymi przez islam), ale w zasadzie nie ma miejsca dla ateistów, utożsamionych z tymi, którzy przyjmują postawę permissywną, kojarzeni są ze słabością czy skłonnością do depresji – „serca niewiernych, politeistów i ateistów są małe i zależne od ograniczonych sił, dlatego w godzinie kłopotów ogarnia ich przygnębienie i załamanie oraz desperacja, która prowadzi do samobójstwa” (ZI, s. 59).

Na potwierdzenie swoich tez przywołuje opinię Cyril Edwin Mitchinson Joad (1891–1953) jako autora książki *The Present and Future of Religion*:

Aby wyobrazić sobie, jak tragiczną sytuację może wywołać ta desperacja serca, odsyłamy czytelnika do studium współczesnego życia Mr Colin Wilson. „The Outsider” (impresja 11, Londyn, 1957). Dowód prof. Joada również wyjaśnia tę sytuację. Píše on o Zachodzie. „Po raz pierwszy w historii dojrzeewa pokolenie mężczyzn i kobiet nie posiadające żadnej religii i nie odczuwające takiej potrzeby Są oni zadowoleni z takiej sytuacji. Są oni również bardzo nieszczęśliwi, a liczba samobójstw jest niezwykle wysoka (C.E.M. Joad, *The Present and Future of Religion*, cytowane przez Sir Arudda Luun, *And Yet So New*, London, 1958, s. 228) – ZI, s. 59.

Tymczasem wspomniany w tekście brytyjski filozof z Birkbeck College (University of London), który zdobył popularność dzięki audycjom radia BBC, w tekście *Teraźniejszość i przyszłość religii*, twierdził, że w erze modernistycznej mają szansę przetrwać tylko te wyznania, które po pierwsze zaakceptują prymat poznawczy nauki odnośnie do świata fizycznego, a po drugie odejdą od myślenia w kategoriach dogmatycznych czy fundamentalistycznych⁴⁶⁸. Sposób budowania wywodu przez pakistańskiego myśliciela można uznać za „scholastyczny”: istniejąca prawda objawiona pozwala odrzucić wszystko to, co jej nie potwierdza. Znaczące jest w tym kontekście przekonanie, zgodnie z którym muzułmanie są ze swej natury silniejsi psychicznie niż wyznawcy innych religii, co sprawia, że „samobójstwa są rzadkością na terenach zamieszkałych przez muzułmanów (ZI, s. 60), wywiedzione z pracy historyka Philipa Hittiego oraz Koranu.

Podsumowując, celem życia człowieka jest zbawienie, którego dostąpić może ten, kto wierząc w Allaha, posłannictwo Mahometa oraz koraniczne objawienie, podporządkowuje się nakazom i zakazom jedynej prawdziwej religii – islamu. Jego wyznawcy, z uwagi na to, iż mają dostęp do Boskiej prawdy utożsamionej z prawami fizycznym, metafizycznymi, duchowymi i moralnymi, są szczególnie predestynowani do sprawowania władzy. Muzułmanin jako „błogosławieństwo dla ludzkości” jawi się również jako jednostka esencjonalnie lepsza również pod względem psychologicznym niż ci, którzy nie odpowiadając pozytywnie na wezwania do islamu, skazani są w planie metafizycznym na

⁴⁶⁸ Por. Cyril Edwin, Mitchinson Joad, *The Present And Future Of Religion*, Londyn 1930, s. 211-222.

potępienie, a pod względem społecznym na zaakceptowanie prymatu wspólnoty muzułmańskiej. Jak wynika z powyższej analizy, Maududi staje się piewcą islamskiego szowinizmu religijnego. Postawa ta legła u podstaw ruchów fundamentalistycznych (w tym Bractwa Muzułmańskiego) i przyczyniła się do wzrostu nastrojów antychrześcijańskich i antyżydowskich⁴⁶⁹.

5. Obowiązki „prawdziwego muzułmanina” – obrona islamu i bezwzględna wierność szariatowi

Pakistański teolog daje systematyczny wykład na temat warunków, które należy spełnić, żeby być „prawdziwym muzułmaninem”. Należą do nich: wiara w jedność Allaha, jego aniołów, Koran, życie pozagrobowe, Dzień Ostateczny, nieśmiertelność duszy oraz Proroków, pośród których szczególne miejsce zajmuje Mahomet, gdyż „jego nauki są doskonałe, kompletne, wolne od braków i wad”, a on sam „był Ostatnim Prorokiem Allaha” („żaden inny Prorok nie zostanie wysłany aż do końca świata” – ZI, s. 68).

Wiara na poziomie praktycznym winna wyrażać się spełnianiem następujących obowiązków religijnych: wielbienie Boga (*idabat*), modlitwa (*salat*), post (*saum*), płacenie danin (*zakat*), pielgrzymka. Do powyższej listy Maududi dodaje obronę islamu i prowadzenie dżihadu (ZI, s. 75-83), aktualizując i podtrzymując tradycję, zgodnie z którą dżihad został podniesiony do rangi kolektywnego obowiązku (tradycja charydżycka)⁴⁷⁰. Jak przypomina Mirosław Sadowski: „interesującą rekapitulacją stosunku do dżihadu współczesnych muzułmanów mogą być poglądy Abd al-Salama Faraja (1954–1982), egipskiego teoretyka, który wyłożył swoje koncepcje w pracy *Al-Faridah al-Gha'ibah (Zaniedbany Obowiązek)*. Książka ta odgrywa istotną rolę w rozwoju islamskiego ekstremizmu na przełomie XX i XXI w. Sam tytuł pracy wskazuje, że dżihad stał się, inaczej niż pięć filarów islamu, „zaniedbanym obowiązkiem” wśród współczesnych muzułmanów. Autor pracy przekonywał, że zarówno Koran, jak i hadisy wzywały wyznawców islamu do walki na rzecz Boga. Według niego rozumienie dżihadu jako walki było i jest czymś, co muzułmanie powinni przyjmować dosłownie. Nie jest to zatem walka z własnymi słabościami i dążenie do bycia pobożnym muzułmaninem, lecz raczej walka o ekspansję islamu w służbie Allahowi. Muzułmanie są powołani, aby być żołnierzami islamu, a prawdziwi żołnierze

⁴⁶⁹ Jerzy Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009, s. 177.

⁴⁷⁰ Roman Tokarczyk, *Islamizm*, [w:] idem, *Współczesne doktryny polityczne*, Zakamycze 2000, s. 438.

wiary są chętni do korzystania z wszelkich dostępnych środków w celu osiągnięcia swoich sprawiedliwych celów. Nagrodą w niebie dla męczenników będzie raj, a dla żyjących na ziemi – prawdziwe państwo islamskie, które powstanie w przyszłości na całej kuli ziemskiej”⁴⁷¹. Bez wątpienia pakistański myśliciel podzielał ten pogląd. W jego opinii każdy muzułmanin winien bronić interesów islamu, gdziekolwiek są one zagrożone. – W ten sposób muzułmanie stają się zwartą grupą świadomą własnej odrębności, która winna dochowywać wierności „prawdziwemu” islamowi oraz działać na rzecz powiększania się zbiorowości wiernych. Swoje stanowisko Maududi przedstawia w następujący sposób:

Jeżeli na przykład nie bronimy tego, kogo nazywamy swoim przyjacielem, nie pomagamy mu, pozwalamy, aby w naszej obecności poniżano go i krzywdzono, na dodatek wykorzystujemy go do osiągania własnych korzyści, czy mamy prawo uważać się za przyjaciela tego człowieka? Przecież przyjaźń jest miłością do drugiego człowieka, oznacza szczerłość, współpracę, pomoc, dzielenie z nim radości i smutków oraz wspieranie go przeciwko wrogom. Analogicznie jest, kiedy mówimy, że wierzymy w Islam, wówczas głównym celem naszego działania powinno być dobro wszystkich muzułmanów oraz służenie Islamowi. W sercu prawdziwego muzułmanina nie ma miejsca na egoizm, każdy z nas powinien strzec czystości religii, podtrzymywać jej prestiż oraz rozpowszechniać jej zasady (ZI, s. 82-83).

W powyższym fragmencie zostały wymienione powinności wiernego wobec religii – po pierwsze powinien on aktywnie zwalczać wszelkie innowacje i tendencje reformatorskie („czystość religii”), reagować, kiedy dochodzi to urażania islamu („dbać o prestiż”) czy w końcu aktywnie przeciwstawiać się jakimkolwiek ograniczeniom w praktykowaniu islamu, niezależnie od tego, gdzie znajduje się grupa wiernych („rozpowszechniać zasady islamu”). Teolog uznaje, że dżihad nie musi mieć wymiaru państwowego. Muzułmanie mogą sięgnąć po przemoc, jeśli uznają, że są zmuszeni bronić religii Mahometa. Maududi podkreśla, że dżihad ma wiele wymiarów: rzucenie wyzwania własnym słabościom, walka propagandowa czy w końcu wojna z wrogami islamu. W książce *Zrozumieć islam* czytamy:

⁴⁷¹ Mirosław Sadowski, *Dżihad...*, op. cit., s. 42.

Dżihad jest częścią obrony Islamu i oznacza walkę w słusznej sprawie, aż po kres możliwości. Dżihad posiada różne znaczenia, na przykład: może oznaczać walkę z samym sobą, z własnymi słabościami, czy walkę piórem lub słowem, w zależności od tego, jakimi zdolnościami zostaliśmy obdarzeni przez Allaha. Szczególnym znaczeniem słowa dżihad jest wojna prowadzona w imię Allaha, przeciwko wszystkim, którzy dopuszczają ucisku i terroru jako wrogom Islamu. Obowiązuje ona wszystkich muzułmanów. Jeżeli grupa wiernych zobowiązuje się do uczestnictwa w dżihad, to reszta społeczeństwa zwolniona jest z tego obowiązku. Jeśli jednak nikt nie stanie do walki, odpowiedzialność spada na wszystkich. Koncesja ta nie ma prawa bytu w przypadku, gdy państwo islamskie zostanie zaatakowane przez siły niemuzułmańskie; każdy wówczas musi wziąć udział w dżihad. Jeśli zaatakowany kraj jest zbyt słaby, wtedy religijnym obowiązkiem muzułmańskich krajów ościennych jest udzielenie mu pomocy; gdyby to nie wystarczyło, wówczas muzułmanie z całego świata zobowiązani są walczyć ze wspólnym wrogiem. Dżihad w takich przypadkach jest takim samym obowiązkiem jak modlitwa, post, zakat i pielgrzymka, a nawet ważniejszym, bo jest sprawdzianem naszej wiary. Osoba, która odmawia dżihad, jest grzesznikiem” (ZI, s. 83).

Jak podkreśla Maududi, w sytuacji konieczności obrony islamu dżihad staje się ważniejszy niż pozostałe filary wiary – przystąpienie do niego ma decydujące znaczenie. Pakistańczyk tworzy *de facto* rozłączną alternatywę: albo walka w obronie islamu, albo wieczne potępienie, jednocześnie dodając, że dżihad wymaga największego poświęcenia – majątku i życia (ZI, s. 93). Broń można złożyć dopiero, kiedy pokona się nieprzyjaciela lub kiedy wróg „zaprzestanie walki” oraz „antyislamskich działań” (ZI, s. 94). Przy czym klasyfikacja działań nieprzyjaznych islamowi w dużej mierze uzależniona jest od dochowywania wierności prawu koranicznemu.

Co istotne, szariat to nie tylko prawo regulujące zasady życia społeczności muzułmańskiej. Maududi wyraźnie podkreśla, że ma on wymiar uniwersalny i obowiązuje nie tylko wyznawców Allaha, ale także wszystkich ludzi w wymiarze społecznym i indywidualnym – ten swoisty kodeks nazywa „ostatecznym i idealnym” (ZI, s. 84). Tak jak islam jest ukoronowaniem religii monoteistycznych, a Mahomet zamyka pochod posłańców Boga, tak objawiony mu szariat jest najwyższym prawem, otwierającym „nową erę ludzkości” (ZI, s. 84). Teolog poucza, że źródłem norm prawnych jest Koran, sunna oraz

zbiory hadisów opracowanych przez Malika Ibn Anasa (zm. 796), Muhammada al-Buchariego (zm. 810), Musilim Ibn al-Hadżdżadż (zm. 875), At-Trimid (zm. 892), Abu Dawud (zm. 889), An-Nasa oraz (zm. 915). Akceptuje tradycję hanafigą, malikią, szaficką oraz hanbalicką, jednocześnie zauważając, iż szkoły te różnią się w detalach, nie zaś w sprawach fundamentalnych. Jak pisze: „nie dotyczą one podstaw ustanowionego przez Islam porządku duchowego, społecznego, ekonomicznego i politycznego, a zatem nie podważają one samej istoty wiary, dlatego możemy powiedzieć, że różnice te są drugoplanowe” (ZI, s. 86). Myśliciel muzułmański popiera też zakaz wprowadzania innowacji stojących w sprzeczności z wymienionymi wyżej tradycjami, a także uznaje, że jedynie jednostki szczególnie do tego predestynowane mogą samodzielnie interpretować święte pisma islamu (ZI, s. 86).

Maududi traktuje szariat jako esencję samego islamu. Jak zauważa, bez przestrzegania koranicznych praw i obowiązków islam w aspekcie doktrynalnym nie może istnieć. Pakistański teolog zaczyna od praw Boga: Allah jako stwórca domaga się bezwzględnej czci oraz przestrzegania jego nakazów; każdy człowiek winny jest mu posłuszeństwo. To właśnie z tego źródła wypływają wszystkie inne regulacje, takie jak np. codzienna modlitwa, obchodzenie ramadanu czy dżihad. Jeśli chodzi o ograniczenia narzucane jednostce, należy do nich: zakaz spożywania „krwi, alkoholu, narkotyków, wieprzowiny, zwierząt drapieżnych, trujących i nieczystych oraz padliny” (ZI, s. 95). Nie dopuszcza się też hazardu. Do tej listy należy też dopisać: zakaz nagości, obowiązek pracy, kontrolę nad odruchami seksualnymi oraz bezwzględny zakaz samobójstwa. Moralność islamska jawi się więc jako purytańska, skierowana przeciwko wzorcom hedonistycznym. Cechuje ją także kolektywizm – społeczeństwo winno czuwać nad przestrzeganiem moralnych zasad. Ma ono prawo ingerować, kiedy człowiek nie przestrzega tego uświęconego kodeksu. W zakresie etyki seksualnej kategorycznie zabrania się związków pozamałżeńskich i jednopłciowych jako „nienaturalnych skłonności seksualnych”. Zachowania te mają być szczególnie groźne, gdyż uderzają w fundamenty społeczeństwa i jako takie z całą mocą winny być zwalczane (ZI, s. 96). Wizja społeczeństwa islamskiego opiera się nie tylko na surowej moralności typu purytańskiego, ale także na patriarchalnym porządku, dyskryminującym kobiety:

Obowiązkiem mężczyzny jest zarabianie pieniędzy i zdobywanie wszystkiego, co jest potrzebne rodzinie, oraz ochrona jej przed niebezpieczeństwem. Kobieta jest panią domu, prowadzi go i wychowuje dzieci oraz musi zapewnić mężowi i

dzieciom jak największe wygody i miłą atmosferę (...). Mąż jest głową rodziny. (...) Musi być zawsze ktoś, kto będzie stał na jej czele, i utrzymywał dyscyplinę. Islam powierza tę funkcję mężowi. (...) Kobieta jest zwolniona z obowiązkowej pracy poza domem, aby mogła w pełni poświęcić się wychowaniu dzieci i zajęciom domowym. Byłoby oczywistą niesprawiedliwością, gdyby kobietę obciążano ponad jej siły, zarówno wychowaniem dzieci, utrzymywaniem dzieci, jak i zarabianiem na życie poza domem. Dlatego Islam dokonuje podziału obowiązków między mężczyzną a kobietą. Kobieta ma prawo opuszczać dom, ale tylko wtedy, gdy jest ono bezwzględnie konieczne (ZI, s. 98).

Wizja przestrzeni publicznej, w której kobiety są nieobecne, w oczywisty sposób stanowi akt dyskryminacji ze względu na płeć. Maududi dodaje, że kobieta zobowiązana jest nosić hidżab, „zakryć całe ciało”, a twarz może pokazać jedynie wtedy, gdy to jest konieczne (ZI, s. 101).

Podążanie drogą wytyczoną przez Mahometa i islamskie objawienie ma doprowadzić do powszechnej szczęśliwości, niwelującej różnice religijne, społeczne, polityczne i kulturowe. Islam rozumiany jako system totalny nie pozostawia miejsca dla innych ideologii czy doktryn. Jako emanacja „prawa wiecznego” (ZI, s. 104), ma on moc unieważniania zwyczajów czy tradycji nieislamskich. Jeśli chodzi o stosunek muzułmanów do wyznawców chrześcijaństwa czy judaizmu, to toleruje się obecność tych wspólnot w społeczeństwie muzułmańskim, jednak nie oferuje się im równych praw. Mało tego, mają one obowiązek zaakceptować nadrzędny status islamu. Koncepcja tolerancji głoszona przez Maududiego wyrasta nie tylko z innych źródeł niż chrześcijańska czy oświeceniowa koncepcja niezbywalnej ludzkiej godności, lecz także obwarowana została określonymi warunkami.

Muzułmanie powinni być tolerancyjni i otwarci. Nie mogą znieważać ich religii, przywódców czy świętych. Nie wolno im wywoływać kłótni, powinni żyć w pokoju i przyjaźni. Jeżeli niemuzułmanie przestrzegają pokoju, odnoszą się przyjaźnie, nie naruszają integralności terytorialnej i innych praw, to muzułmanie powinni traktować ich po przyjacielsku, uczciwie i sprawiedliwie (ZI, s. 102).

Tak rozumiana tolerancja w żadnym wypadku nie oznacza przyznania niewiernym równych praw w społeczeństwie. Nakłada ona na nie-muzułmanów *de facto* obowiązek

respektowania zasad szariat. Zaś ich przekroczenie (np. dokonanie aktu uznawanego przez muzułmanów za bluźnierstwo) grozi surowymi sankcjami. Polityczny islam reprezentowany w pismach Maududiego buduje stosunki nadrzędno-podrzędne: muzułmanin jako „błogosławieństwo dla ludzkości” winien szerzyć islam jako religię naturalną, niewierny zaś nie może w żaden sposób działać przeciwko interesowi islamu. Ta szowinistyczna dysproporcja ujawnia się w poniższym fragmencie:

Islam zabrania naśladowania modeli życia niemuzułmanów. Psychologia naśladownictwa powiada, że powstaje ono z poczucia niższości i poniżenia. Przejmowanie elementów kulturowych od innych narodów niesie za sobą negatywne następstwa, na przykład: niszczy wewnętrzną żywotność i jedność narodu, zniekształca postrzeganą rzeczywistość, niszczy jego zdolności krytyczne, wyzwala poczucie niższości i stopniowo, acz pewnie, podważa korzenie jego kultury. Właśnie dlatego Szlachetny Prorok Muhammad kategorycznie zabronił muzułmanom przejmowania elementów innych kultur i modeli życia nie muzułmanów (ZI, s. 102).

Powyższe słowa wypowiedziane w warunkach dekolonizacyjnych mogą brzmieć jak próba ochrony własnej tożsamości. Jeśli jednak potraktować je jak komunikat formułowany z pozycji sakralnego autorytetu, to w gruncie rzeczy stanowi on ideologiczną podstawę izolacjonizmu muzułmańskiego, odrzucającego z góry możliwość integracji ze „społeczeństwem niewiernych”, a także modernizację lub indywidualizację religii. Z tych pozycji Maududi odrzuca równość i wolność religijną, jednocześnie zarzucając niektórym sufistom uleganie obcym wpływom oraz sprzeniewierzenie się szariatowi (ZI, s. 86).

6. Polityczny i ekonomiczny system Maududiego

Źródła systemu politycznego i ekonomicznego Maududiego tkwią w koncepcji Jedyności Allaha, a także w wypływającej z niej wizji człowieka i moralności. Społeczeństwo ma mieć wymiar religijny – to islam tworzy ramy tego, co dozwolone, zabronione, tolerowane i zwalczane: „islam pragnie doprowadzić członków swojej wspólnoty do przestrzegania zasad moralnych i do ich przyjęcia” (ŻwI, s. 9). Wspólnota tworząca państwo winna skupiać się na celu soteriologicznym, jakim jest wiara w Boga, która jest warunkiem *sine qua non* zbawienia. Wierny wyraża przywiązanie do Allaha poprzez

całkowite zanurzenie się w islamskiej moralności, wyrażonej w mahometańskim objawieniu. Legitymacja dla rządzących jest legitymacją religijną. Religia wydaje się swoistym *arche* władzy – nie tylko jest jej źródłem, ale także sprawia, że może ona trwać, nie narażając się na zarzut uzurpacji. Idea państwa jako „królestwa moralności” (ŻwI, s. 12) czyni islam podstawą tożsamości, która poprzez postulowaną unifikację ma realizować postulat stworzenia globalnych rządów religii Mahometa. Pakistański teolog formułuje następujące przesłanie: „Islam zaprasza (...) wszystkich ludzi, aby poszli za jego: ci, którzy się podporządkowują, zbiorą się pod jednym sztandarem i stworzą wspólnotę muzułmańską” (ŻwI, s. 12).

Maududi ma świadomość tego, że ta teologiczna wizja społecznego porządku wymaga rozwiązań instytucjonalnych. Uznanie Boga za rzeczywistego suwerena oraz bezwarunkowe podążanie za przykładem Mahometa czy kierowanie się słowem koranicznym możliwe są jedynie w kalifacie. Przy czym termin ten pakistański teolog rozumie w sposób specyficzny. Ze znaczenia etymologicznego terminu „kalif” (sukcesor, dziedzic) wyprowadza koncepcję władzy sprawowanej „z pełnomocnictwa Allaha” – mandatariuszowi wolno działać w ściśle wyznaczonych granicach. Co istotne, dla Maududiego kalif nie jest jednostką, lecz powołaniem każdego członka islamskiej wspólnoty, równych w wierze, obowiązkach i prawach. Rząd mogą sprawować jedynie ci, którzy cieszą się zaufaniem mas, a zaufanie to wyraża się w gorliwej religijności. To właśnie religijność, a nie popularność staje się kategorią decydującą o zachowaniu lub utracie mandatu. Pakistańczyk proponuje więc ustanowienie swoście rozumianego reżimu teokracji republikańskiej:

Republika islamu jest więc republiką idealną. To, co odróżnia ją od republiki zachodniej, rozrzuconej dzisiaj w różnych częściach świata, jest to, że koncepcja republiki zachodniej oparta jest na władzy republiki, podczas gdy islam oparty jest na władzy mas (kalifacie). Znaczy to, że prerogatywy do sądzenia i wydawania rozkazów są w republice zachodniej, wyłącznym monopolem mas, które są u władzy, dekretują prawa, wykonują wszelkie akty legislacyjne (prawne), które same proponują. Cel takiego rządu jest ograniczony do – w najlepszym przypadku – uzyskania sympatii wszystkich mieszkańców, którzy składają się na to królestwo. W przeciwieństwie do tego, w islamie władza należy wyłącznie do Boga. To On jest władcą najwyższego prawa, on ustanawia prawo i prawodawstwo dla swych stworzeń, a żadna inna władza nie może przyłączyć się

do Niego. Co do mas, to w islamie są one tylko sukcesorem (spadkobiercą), który powinien, dzięki swojej kondycji przyrodzonej, iść śladami prawodawstwa boskiego, dyktowanego przez Proroka, który otrzymał to prawo od Boga, cały czas pilnując, aby nie oddalić się od Niego; najwyższy cel, do którego dążę, to zadowolenie Boga i posłuszeństwo wobec Jego rozkazów na Jego ziemi. Z tego co przedstawiliśmy powyżej, wynika, że republika zachodnia rezerwuje sobie prawo – niesłusznie – do tronu boskiego, cały czas przyznając na ziemi prawa, które do niej nie należą; korzystając – według własnej woli i woli swych członków – z wszelkiej władzy, jaką dysponuje. Co do republiki islamu reprezentuje ona więź (od pana do niewolnika) z Panem, solidnie zakotwiczoną w umysłach, dzięki autorytetowi, jaki posiada ustawodawstwo boskie. Taka republika używa swoich sił i swojej władzy tylko w granicach, które są określone drogą Boga i tylko kierując się jego rozkazami (ŻwI, s. 16-17).

Maududi, posługując się terminem „republika zachodnia”, zapewne odnosi się do demokracji laickiej, której podstawą są wolności obywatelskie. W jego opinii człowiek lub grupa ludzi przyznająca sobie kompetencje prawodawcze, dokonuje aktu bluźnierczej uzurpacji. Państwo w swoim ludzkim wymiarze musi jedynie urzeczywistniać islamskie ideały, nie ma więc prawa tworzyć regulacji sprzecznych z szariatem. Wychodząc z tego stanowiska, ani demokracja przedstawicielska, w której naród jest suwerenem, ani ideał umowy społecznej, ani porządek polityczny respektujący zasadę rozdziału religii i polityki nie może zostać zaakceptowany przez muzułmanina, który ma obowiązek wcielać w każdej sferze życia ideał posłuszeństwa.

Islamski myśliciel szkicuje wizję idealnego państwa islamskiego, które można określić mianem islamskiej republiki lub islamskiej monarchii konstytucyjnej. Głową państwa islamskiego ma być emir lub prezydent, wybierany według „kryterium pobożności i doskonałej znajomości islamu” (ŻwI, s. 20), który winien współdziałać z pochodzącą z wyborów Radą Konsultacyjną, podejmującą decyzje w oparciu o wskazania zawarte w Koranie i sunnie. Jednocześnie władza ustawodawcza i sędziowska podlega „władzy wykonawczej lub książęcej”, a sędziowie powoływani przez rząd winni kierować się w swoich decyzjach nakazami szariatu (ŻwI, ibidem). Szczególne miejsce w państwie przypada islamskim prawnikom, do obowiązków których należy rozstrzyganie kwestii spornych. W przypadku niejasności sprawa trafia do „Komisji naukowców i teologów zatwierdzonych przez Radę Konsultacyjną” (ŻwI, ibidem).

Słowem Maududi, proponując silną pozycję emira, w istocie buduje wizję państwa autorytarnego z dość słabymi elementami demokracji przedstawicielskiej. Władca „tak długo, jak cieszy się zaufaniem [obywateli – PŚ], znajduje się na szczycie swojej chwały; jego słowa są rozkazami, dysponuje on prawem weta, nawet jeśli wszyscy członkowie Rady Konsultacyjnej mają odmienne zdanie. Jednakże naród ma prawo krytykowania postawy księcia, o ile uzna to za niezbędne” (ŻwI, ibidem). Jak widać, proponowane wyżej rozwiązania mają charakter ogólnego zarysu, stąd też brakuje odpowiedzi na szereg istotnych rozwiązań ustrojowych, np. w jaki sposób obywatele mogą wyrazić utratę zaufania do głowy państwa i jaki byłby tryb jego dymisji. Odwoływanie się do mechanizmów demokratycznych, wyrażających wolę narodu (np. referendum), wydaje się z punktu widzenia Maududiego zachowaniem ryzykownym – naród nie może bowiem pozbawić władzy księcia, uosabiającego islamskie zalety. W praktyce więc proponowana wizja państwa łatwo może przekształcić się w teokratyczną autokrację lub oligarchię, w której emir dzieli się władzą z uprzywilejowaną warstwą prawników, pełniących jednocześnie rolę duchownych, gdyż – jak pisze teolog – „Islam nie dopuszcza, aby jakiś organ, działający w imię użyteczności publicznej, próbował anulować prawa ustanowione poprzez ustawodawstwo islamistyczne” (ŻwI, s. 30).

W państwie tym nie ma miejsca na rozpustę, niesprawiedliwość czy przemoc. W republice islamskiej chroni się honor kobiet, udziela się wsparcia potrzebującym, pozwala na istnienie innych mniejszości religijnych, nie przyznając im jednak równych z muzułmanami praw. Przy tej okazji warto podkreślić, że Maududi, wyrażając poparcie dla idei dżihadu, tam gdzie muzułmańskie interesy są zagrożone, jednocześnie wyraźnie zabrania dokonywania akcji odwetowych na innowiercach, którym przyznano status *dhimmi*.

Ten etyczny imperatyw wypływa po części z projektu ponownej integracji ludzkości pod sztandarem islamu – idea braterstwa między ludźmi wynika z tego, że genetycznie mają oni to samo pochodzenie – człowiek jako istota stworzona przez Boga pochodzi od Adama, uważanego za pierwszego proroka islamu. Różnice między ludźmi wartościowane są negatywnie – immanentną cechą epoki przedislamskiej miała być powszechna nierówność wywodząca się z moralności klanowej. Koncepcja „islamistycznego humanizmu”, którą głosi Maududi, polega na równości wszystkich w tej samej wierze – islam tworzy podstawę tożsamości każdej jednostki, dominującą nad więzami rodzinnymi czy narodowymi. To poczucie religijnej wspólnotowości umożliwia stworzenie „społeczeństwa ideologicznego i etycznego” (ŻwI, s. 22). Islamskie „braterstwo uniwersalne” stanowi więc ideę konkurencyjną wobec tożsamości narodowej, kulturowej czy cywilizacyjnej. Koncepcja

społeczeństwa, w którym panuje islamskie braterstwo, jest zatem antypluralistyczna – różnorodność postrzegana jest jako źródło konfliktów i ma się przyczyniać do moralnej degradacji wspólnoty. Różnorodność nie jest wartością, toleruje się ją z konieczności. Najdobitniej wyraża się ona w maksymie: „społeczeństwo muzułmańskie przyznaje nie-muzułmanom maksimum praw, które mają prawo żądać” (ŻwI, s. 23).

Podstawą islamskiego społeczeństwa ma być patriarchalna i religijna rodzina, zagrożona przez wszelkie formy relacji nieusankcjonowanej przez szariat. Maududi kładzie jednocześnie nacisk na prokreacyjną funkcję współżycia seksualnego, stąd też wyklucza celibat jako sprzeczny z naturą i fałszywy przejaw pobożności. Małżeństwo między mężczyzną a kobietą/kobietami ma charakter kontraktowy i w istocie stanowi nie sakrament, lecz umowę cywilną, którą w określonych warunkach może unieważnić sąd. Ideałem małżeństwa pozostają Mahomet i Aisza (ŻwI, s. 23-28).

Jeśli chodzi o kwestie ekonomiczne, Maududi zaleca umiar w gromadzeniu majątku, tak, by pogoń za dobrami materialnymi nie przesłoniła wartości religijnych. Potępia monopol oraz kastowość. Prywatyzację dóbr naturalnych dopuszcza jedynie, gdy w praktyce służy ona dobru wspólnemu. Człowiek może być właścicielem ziemi, tylko jeśli o nią dba. W przeciwnym razie każdy może ją przejąć, pod warunkiem, że będzie ją uprawiał. Jednocześnie podkreśla, że państwo nie może bezpodstawnie nikogo pozbawić legalnej własności (ŻwI, s. 30).

Jeśli chodzi o kwestie ekonomicznych różnic, mają one wynikać z wyroku Boga – Maududi, zasadniczo opowiadając się za wolnością ekonomiczną, nie dopuszcza tworzenia warstw uprzywilejowanych, gdyż chce wszystkim członkom społeczeństwa dać możliwość konkurencji o dobra materialne. Tych jednak, którzy nie mogą brać udziału w tym współzawodnictwie np. z powodu choroby, winno otoczyć się opieką. Fundusze na owo wsparcie zbiera państwo, przyjmując zakat, w dużej mierze utożsamiony przez Maududiego z systemem podatkowym. Myśliciel daje w istocie wykład nie tyle z ekonomii, ile z etyki, potępiając rozrzutność czy czerpanie zysków kosztem dobra innej jednostki. Jednocześnie nakazuje pomnażanie majątku i dzielenie się nim ze spadkobiercami (ŻwI, s. 27-43).

Maududi rozumie zatem państwo jako twór teokratyczny⁴⁷², polegający przede wszystkim na traktowaniu norm religijnych jako praw państwowych, wyznaczając duchownym prawnikom poczesne miejsce ustrojowe. Postuluje ograniczenie roli państwa jako prawodawcy do formułowania obowiązków doczesnych zwanych *muamalet*, na które

⁴⁷² Por. Mariusz Gulczyński, *Panorama systemów politycznych świata*, Warszawa 2004, s. 283-286.

składają się prawo publiczne, cywilne, karne i międzynarodowe, zaś obowiązki religijne (*ibadat*)⁴⁷³ jako niewzruszalne i uniwersalne muszą być bezwarunkowo przez państwo respektowane. Podstawowym zadaniem władzy islamskiej winno być egzekwowanie prawa koranicznego, przyznającego prymat zobowiązań nad uprawnieniami⁴⁷⁴.

⁴⁷³ Roman Tokarczyk, op. cit., s. 441.

⁴⁷⁴ Por. Robert Scruton, op. cit., s. 305.

Rozdział IV

Religia i polityka w pismach Sajjida Kutba oraz Ali al-Tantawiego wydanych w języku polskim

W części tej zaprezentowano wyniki analizy treści pism Sajjida Kutba oraz Alego Al-Tantawiego. O ile pierwszy z wymienionych pisarzy politycznych jest szeroko znany na Zachodzie, o tyle z myślą drugiego zetknęło się niewielkie grono specjalistów. Światopogląd obu myślicieli w wielu miejscach pozostaje zbieżny z ideami Maududiego – w rozdziale tym skupiono się przede wszystkim na tym, co dla Kutba i Tantawiego specyficzne czy szczególnie często podkreślane.

Autor „Kamieni milowych” integruje wizję islamu jako „systemu życia” z konfrontacyjną i pełną nienawiści postawą wobec świata Zachodu. Z kolei Ali Al-Tantawi prawnik i islamski kaznodzieja szczególnie honorowany w Arabii Saudyjskiej pojawia się tutaj jako autor jednej publikacji wydanej pod dwoma różnymi tytułami. Ten publicysta, znawca szariatu i islamski nauczyciel daje się poznać jako orędownik islamskiego ruchu misyjnego, występujący przeciwko bluźnierstwu, apostazji czy wszelkim próbom reformacji islamu.

1. Koncepcja islamu jako „systemu życia” Sajjida Kutba

Wydawca książki *Islam religią przyszłości* opatrzył ją krótką przedmową oraz biografią autora. Oba te fragmenty publikacji mają świadczyć o tym, że wydanie pism jednego z najbardziej radykalnych myślicieli muzułmańskich było działaniem w pełni świadomym i celowym. O żadnej przypadkowości czy ignorancji ze strony wydawcy nie może być mowy. Stosunek wydawcy do autora oraz głoszonych przez niego idei został wyrażony jednoznacznie. W nocie wydawniczej czytamy:

Książka oddana do rąk czytelników jest jedną z wielu publikacji muzułmańskich. Wybrana przez Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce ze względu na to, że jest jedną z ciekawszych książek w świecie islamu i wielkim autorytetem w tej dziedzinie. Jest znany w środowisku muzułmańskim wielu krajów. Autor przedstawia islam jako system życia ludzkiego ze wszystkimi aspektami jego realiów i praktyki. Mamy satysfakcję, wydając i tym samym popularyzując to

dzieło w Polsce. Wierzimy, że publikacja ta spotykać się będzie z szerokim oddźwiękiem⁴⁷⁵.

Nota wydawnicza jednoznacznie wskazuje na to, że członkowie Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich traktują autora jako autorytet, a także liczą na to, że głoszone przez niego idee ukształtują poglądy muzułmanów, do których ta publikacja dotrze. Wybór ten w istocie można uznać za opowiedzenie się po stronie politycznej interpretacji islamu. Zabiegów służących budowaniu autorytetu Kutba w tekście jest więcej. Jeśli przyjrzyć się zamieszczonej biografii, widoczne jest stylizowanie tego religijno-politycznego myśliciela na swoistego „świętego”. Dowodzi tego częściowo zastosowany schemat hagiograficzny w *Notatce o autorze*. Polscy wydawcy budują obraz autora jako genialnego dziecka. Jak podkreślają: „mając dziesięć lat, nauczył się całego Koranu na pamięć”⁴⁷⁶, a także stylizują jego biografię na żywotopis męczennika – „nieodżałowany Kutb kontynuował swoją misję własnym piórem i słowem, aż został aresztowany w 1954 r. W areszcie poddany został okrutnym torturom przez wojskową służbę więzienną. W wieku 60 lat Sajjid Kutb został ponownie aresztowany (1965 r.), był już wtedy chory na ostrą chorobę wieńcową, nerki i wrzód żołądka. Nagle bez żadnych procedur śledczych został wykonany na nim wyrok śmierci. Było to 29 sierpnia 1966 r. Uznano go za poległego i męczennika” (IRP, s. 8). Narracja ta oparta jest na dychotomicznym podziale – niewinny, schorowany teolog, zabity bez wyroku przez „wojskowych”. Wydawca nie informuje czytelnika o powodach wydania wyroku śmierci na Kutbie, ani o tym, że jego działalność otwarcie nawoływała do obalenia rządów prezydenta Egiptu Nasera i zastąpienia ich muzułmańską teokracją. Kutb motywował swoje działania *dżahilijja*, zgodnie z którą umocnienie się świeckiego autokratyzmu oznacza powrót do przedislamskiej Epoki Barbarzyństwa⁴⁷⁷. Nieprawdą jest, że wyrok śmierci zapadł nagle. Jak pisze Emmanuel Sivan, na polecenie prezydenta Egiptu tajna policja „przygotowując się do procesu pokazowego, przeprowadzała szczegółowe przesłuchania Kutba i jego zwolenników, dotyczące kwestii ideologicznych”⁴⁷⁸, zaś bezpośrednim powodem jego stracenia było podejrzenie skierowane w stronę Braci Muzułmanów o próbę

⁴⁷⁵ Sayyid Kotob, *Islam religią przyszłości*, Polska 1995, s. 6. Wszystkie dalsze cytaty z tego wydania oznaczam nawiasowo skrótem – IRP, podając numer strony.

⁴⁷⁶ Informację tę przywołuje prof. Jerzy Zdanowski, pomijając kluczową dla jej znaczenia konwencję gatunkową wypowiedzi. Zob. Jerzy Zdanowski, op. cit., s. 65.

⁴⁷⁷ Emmanuel Sivan, op. cit., s. 38-44.

⁴⁷⁸ Ibidem, s. 43.

przeprowadzenia zamachu⁴⁷⁹. Mając na uwadze powyższe fakty, należy zaznaczyć, że czytelnik otrzymuje od wydawcy zmanipulowaną przez selekcję i utrzymaną w emocjonalnym tonie wersję biografii. Do tekstu hagiograficznego analizowaną *Notkę o autorze* upodabnia również zawarte na końcu zawołanie modlitewne – „Niech Allah ma w swojej opiece Sajjida Kutba, a muzułmanów niech obdaruje jego dobrymi i cennymi, głębokimi myślami” (IRP, s. 8). Parateksty obecne w książce *Islam religią przyszłości* nadają jej wyraźnie sakralizowaną ramę.

Sajjid Kutb ma świadomość wieloznaczności terminu „religia”. Zdaje sobie również sprawę z tego, że bywa ona definiowana w aspekcie duchowo-emocjonalnym, nie zaś politycznym. Stanowczo odrzuca to rozróżnienie, określając islam jako wszechogarniający system etyczny, co w efekcie pozwala mu sformułować teorię „systemu życia”⁴⁸⁰, którego konsekwencją są „idee polityczne, społeczne, ekonomiczne, wraz z ich kształtem i charakterem, filozofią i normami, a także i międzynarodowy organizm” (IRP, s. 9). Islam jest więc religią w sensie totalnym, z jednej strony podporządkowuje sobie koncepcje duchowe, soteriologiczne, z drugiej zaś reguluje wszystkie poziomy życia politycznego, społecznego, interpersonalnego oraz psychologicznego. Islam jako „system życia” określono mianem „doskonałej struktury ludzkiego życia” (IRP, s. 9). Kutb domaga się od wyznawców religii Mahometa skrupulatnego wykonywania wszelkich nakazów wynikających z koncepcji prawa koranicznego. Muzułmaninem nie czyni człowieka uczestnictwo w religijnych obrzędach, lecz stosowanie jego zaleceń w praktyce. W tym sensie islam jest religią rozumianą jako droga duchowa, idea ontologiczna, epistemologiczna oraz etyczna, a także zespół norm, obyczajów oraz regulacji prawnych. Za niebezpieczne dla spójności i „doskonałości” islamu Kutb uważa „podział na sferę sacrum i profanum” oraz „laicko-religijną dychotomię”, która „nie miała nigdy miejsca i nie powstanie w historii islamu” (IRP,

⁴⁷⁹ Jerzy Zdanowski opisuje proces Kutba i innych jego współpracowników w sposób następujący: „Kiedy okazało się, że do Bractwa przystąpiło kilku pracowników służb bezpieczeństwa, władze przeszły do kontrataku. Na początku 1965 r. doszło do masowych aresztowań członków Bractwa. W oficjalnym komunikacie poinformowano o zatrzymaniu około 800 osób. Nieoficjalnie źródła mówiły nawet o 40 tysiącach. Braci Muzułmanów oskarżono o próbę zabicia Nasera i innych osobistości w celu przejęcia władzy i utworzenia teokratycznego państwa. Zamach miał być dokonany na pociąg przewożący członków Rady Dowództwa Rewolucji z Aleksandrii do Kairu (...). W więzieniu znaleźli się m.in. Al-Hudajbi, Kutb, Ali Adb Al-Fattah Isma'il, Ali Aszmawi, Zajnab Al-Gazali, Hamida Kutb. Postawionych przed sądem 370 osób sądzono w 5 grupach. Procesy trwały od lutego do sierpnia 1966 r. Wyroki wykonano natychmiast. 21 sierpnia zapadł wyrok w sprawie 41 przywódców radykalnego skrzydła Stowarzyszenia. Kutb, Muhammad Jusuf Hauwasz oraz Adb al-Fattah Isma'il zostali skazani na karę śmierci i powieszeni 29 sierpnia 1966 r. Pozostali członkowie kierownictwa otrzymali karę długoletniego więzienia”. Jerzy Zdanowski, op. cit., s. 71.

⁴⁸⁰ Wiele istotnych informacji na temat koncepcji politycznych Kutba znajduje się w tekście Janusza Daneckiego. Por. Janusz Danecki, *Koncepcja władzy muzułmańskiej w dziele Sajjida Kutba*, „Przegląd Orientalistyczny” 1989, nr 1-2, s. 49-57.

s. 10). Próbę oddzielania sfery świeckiej od świętej, religii od polityki uznaje za uderzającą w podstawy islamu, a także osłabiającą jego oddziaływanie w społeczeństwie. Rozdział religii i polityki utożsamia z redukcją islamu do „poziomu emocji i obrzędowości” (IRP, s. 10). Za taki właśnie wrogi i niebezpieczny redukcjonizm uznaje Kutb działania Atatürka. Laickie reformy w Turcji miały być według niego „pierwszym krokiem w walce o zniszczenie islamu” (IRP, s. 10). Twórcy nowoczesnego państwa tureckiego zarzuca „przerwanie tradycji kalifatu” (IRP, s. 10) oraz osłabienie oddziaływania szariatu na muzułmańską wspólnotę. Kutb przyjmuje pozycję antylaicką, kategorycznie odrzucając europejską ideę rozdziału religii od państwa. Wyróżnia także islam spośród innych religii, akcentując, że jedynie muzułmanie czczą Boga prawdziwego, inne zaś skażone są politeizmem. Wszystkie konkurencyjne formy ideologiczne, filozoficzne czy religijne opierają się na „niezdrowych postawach”, które „właśnie islam pragnie ulepszyć, naprawić, niszczyć wszystko, co złe” (IRP, s. 12). Dla Kutba jedynym kryterium oceny „zdrowego” światopoglądu jest odwoływanie się do jedynego, prawdziwego boskiego źródła, czyli Allaha, przemawiającego przez Mahometa i Koran. Nie ryzykuje uproszczenia ten, kto powie, że islam pod piórem Kutba jawi się jako doskonały i uobecniający Boga system, który winien „udoskonalać” wszystkie idee, religie, nawet jeśli w jego imieniu trzeba będzie je zniszczyć.

2. Islam zbawieniem dla człowieka i ludzkości

Sam Kutb kreuje się na depozytariusza prawdy objawionej, który walczy nie tylko o odrodzenie religijne społeczeństw muzułmańskich, ale także o ratunek dla całej wspólnoty ludzkiej. Teolog chce uczynić islamski „system życia” wszechpanującym. W jego przekonaniu nie ogranicza się on jedynie do kształtowania społeczeństw muzułmańskich, lecz ma obejmować całą ludzkość, gdyż „jest on fundamentalnym systemem wybranym przez Allaha (SŁT) dla odnowionego życia ludzkiego rodzaju”. (IRP, s. 13). Postawa ta koresponduje z antyhumanistycznym stanowiskiem Kutba. Człowiek jako istota słaba i ograniczona nie jest bowiem w stanie stworzyć samodzielnie systemu społecznego opartego na sprawiedliwości. Posługuje się jedynie ułomnym ludzkim rozumieniem, a nie doskonałym „rozumem” Boga. Dlatego też wszelkie próby tworzenia norm prawnych i etycznych przez człowieka, jak pisze autor *Kamieni milowych*, „prędzej czy później, przyniosą ujemne i katastrofalne skutki” (IRP, s. 14). Człowieczeństwo w aspekcie duchowym, społecznym i politycznym ma się przejawiać w podporządkowaniu się objawionej woli Boga.

Jednocześnie Kutb odrzuca koncepcję człowieka jako istoty wolnej i zdolnej do samostanowienia. Stąd też za przejaw moralnego zepsucia uznaje stanowienie prawa ma mocy umowy społecznej. W jego przeświadczeniu oddzielenie porządku ludzkiego (świeckiego) od porządku Boskiego, a także sfery obrzędowej od praktycznej prowadzi do psychiatryzacji jednostek i społeczeństw. Z tego też wywodzi postulat ujednolicenia kategorii, takich jak: prawo religijne, prawo świeckie oraz jednostkowe sumienie. Przyjrzyjmy się następującemu fragmentowi:

Jeśli ludzkimi emocjami i sumieniem kieruje jedno prawo, zaś jego aktywnością życiową i wszelkimi jej konsekwencjami drugie, wtedy osobowość człowieka ulega pęknięciu, rozczepieniu, staje się niespójna na podobieństwo schizofrenicznej osobowości. (...) Rodzi to patologie, poczucie niepewności, nieustanne cierpienia, brak poczucia bezpieczeństwa, znużenie, a także agresję i chęć ucieczki w „sztuczne raje”, takie jak alkohol, narkotyki, perwersyjny seks, a nawet zbrodnię lub samobójstwo pojęte jako wyraz – czyli ostatni akt rozpacz w braku religijnego oparcia. Owa rosnąca coraz bardziej patologia, zauważalna jest zwłaszcza w krajach Europy i w Ameryce (IRP, s. 19).

Kutb konstruuje swój wywód na zasadzie kontrastu, który w każdym aspekcie daje się zredukować do naturalnego, nieomylnego, wiecznego, moralnie słusznego islamu, gwarantującego jednostkom szczęście, a społeczeństwom harmonię w przeciwieństwie do człowieka pogrążonego w barbarzyńskim stanie niewiedzy, zła, cierpienia i wszelakich patologii. Tutaj Kutb koresponduje z klasyczną, islamską koncepcją podziału świata na *dar al-islam*, czyli miejsce, w którym islam jest religią panującą, zaś obowiązującym prawem jest szariat i na *dar al-harb*, czyli dom wojny, tj. strefę, gdzie panuje pluralizm i dominują inne niż islam światopoglądy i religie. W praktyce koncepcja ta nakłada na muzułmanina obowiązek szerzenia islamu i podejmowania prób neutralizacji „domu wojny”. Zagadnienie to omawia Maciej Czeremski, pisząc, że „*dar al-harb* jest zaprzeczeniem systemu państwa muzułmańskiego, jest próżnią domagającą się wypełnienia. Sajjid Kutb mówi o konieczności *dżihadu*, rozszerza zakres pojęcia obrony, zgodnie z założeniami fundamentalistycznie interpretowanego islamu, do zintegrowania całej rzeczywistości w obrębie samego siebie. Islam będzie zagrożony w swej jednorodności, dopóki cały świat nie przyjmie wiary w

islamskiego Boga”⁴⁸¹. Doktrynę kulturowego podboju i globalistycznych aspiracji islamu Kutb uzasadnia racją moralną. Myśl tę formułuje, wykorzystując jednocześnie retorykę katastrofistyczną:

Ludzkość w szybkim tempie gna ku przepaści, ku zniszczeniu i samozagładzie. Uczeni i specjaliści biją na alarm, nie ma jednakże innego ratunku niż powrót do Allaha (SŁT), pójście drogą, którą On wskazał i przyjęcie sprawiedliwego systemu życia, który On nakazał. Ze wszystkich stron słychać wołania zagubionych serc o pomoc, zbawienie, drogowskaz, szuka się „zbawiciela” z widomymi cechami i właściwościami. Z właściwości islamskiego systemu, jak też z rodzaju coraz powszechniej wyrażanych pragnień ludzkich, wnioskować można niezbicie, iż właśnie islam jest religią przyszłości (IRP, s. 11).

Utożsamienie islamu, państwa muzułmańskiego oraz samych jego wyznawców z wartościami prawdy, moralnego dobra u Kutba podszyte jest dosadną krytyką wszystkiego, co nie jest islamskie.

3. „Koniec ery białych”. Nienawiść do kultury Zachodu

Jedną z cech myśli fundamentalistycznej jest programowy antyokcydentalizm, cechujący się odrzuceniem wpływów europejskich i uznaniem ich za moralnie szkodliwe. Wizję Zachodu, jaką w swoich wystąpieniach roztacza Kutb, można uznać za nienawistną i podszytą islamskim szowinizmem, przejawiającym się w całkowicie bezkrytycznej wizji islamu i jego historii, przy jednoczesnym oskarżaniu cywilizacji europejskiej i amerykańskiej o „schizofreniczność” (IRP, s. 26), „niesienie nienawiści i wyzysku” (IRP, s. 26), „religijną i metafizyczną pustkę” (IRP, s. 26), pogrążanie się „w agresji, zbrodni, alkoholu i narkotykach” (IRP, s. 26). W sposób wrogi wyraża się o wszelkich lewicowych ruchach emancypacyjnych i tych wyrosłych na gruncie liberalizmu. Kutb sięga przy tym do antyzachodniego mitu Europy jako upadłego Babilonu. Kreuje obraz świata zdominowanego przez ideę „bałwochwalczego barbarzyństwa”⁴⁸²:

⁴⁸¹ Maciej Czeremski, op. cit., s. 83.

⁴⁸² Zob. Ian Buruma, Avishai Margalit, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, Kraków 2005, s. 104.

Gdy wiedzieliśmy, że wartości humanistyczne giną, jeśli widzimy postępującą degenerację inspiracji ludzkiej aktywności, gdy zauważamy sprowadzenie związków kobiet i mężczyzn do poziomu wręcz zwierzęcego seksu, jeśli widzimy zanik podstawowych elementarnych funkcji i ról społecznych, gdy widzimy ludzkość męczącą się w poczuciu beznadziei, poddaną totalnemu wręcz zwątpieniu, cierpiącą z braku perspektyw, wśród psychicznych i fizycznych cierpień, perwersji, szaleństwa, homoseksualizmu, kryminalnych przestępstw, w natężeniu nie spotykanym w historii, to jest nieubłagany sygnał końca totalnego upadku tego świata – pseudowartości tzw. zachodniej demokracji. (IRP, s. 42-43).

Autor powyższego fragmentu krytykuje nie tylko współczesne przejawy widoczne w świecie Zachodu, ale także uznaje za „skażone” jego fundamenty. I tak pobrzmiewają w jego pismach echa antysemityzmu⁴⁸³ (Żydzi jako ci, którzy wystąpili przeciwko Jezusowi – IRP, s. 27) oraz oskarżenia chrześcijaństwa o ukryty politeizm. Kutb stwierdza wprost; „niestety, nie danym było chrześcijaństwu wyzwolić się od neopogaństwa. Jego historia potoczyła się zgoła innym torem. Kościół, tak za nią samą będziemy nazywać wspólnotę chrześcijańską, kontynuował swoją neopogańską tradycję” (IRP, s. 31). Słabości chrześcijaństwa dowodzić mają również filologiczne spory interpretatorów Biblii. Krytykuje także Cesarstwo Rzymskie, kolejny filar cywilizacji noszącej miano łacińskiej, które na kartach *Islamu religii przyszłości* określa jako przeżarte przez „orgie, pijaństwo, oszustwa” (IRP, s. 32). Dla tego muzułmańskiego myśliciela historia Europy jawi się jako dzieje moralnego upadku. Świadczyć o tym mają: zepsuta moralność średniowiecznego kleru, reformacja, inkwizycja, powstanie państwa papieskiego, celibat księży, zwalczanie poglądów Kopernika i Galileusza przez Kościół, sprzeczność między dogmatami wiary katolickiej a nauką. To jednak nie wszystkie grzechy kultury europejskiej. Jednocześnie, wbrew faktom, twierdzi, że doktryna islamu jest całkowicie spójna z odkryciami naukowymi, pomijając milczeniem wszelkie niewygodne karty z historii religii Mahometa. Za szczególnie obrażające Bożą moralność uznaje tolerowanie w Europie laickiego modelu życia. Jego zdaniem europejska „amoralność i religijny indyferentyzm” zrodziły „totalitaryzm, faszyzm i ludobójstwo” (IRP, s. 36). W książeczce wydanej przez Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce kultura

⁴⁸³ Michał Moch, „Nasza walka z Żydami” Sayyida Qutba – arabski fundamentalistyczny pamflet na Żydów i judaizm w kontekście europejskiego dyskursu antysemickiego, „Kultura i Społeczeństwo” 2008, nr 2, s. 177-187. Wypada się zgodzić z autorem, że recepcja pism Kutba wzmacnia antysemickie postawy w Europie i stanowi jeden z wielu czynników sprzyjających wrogim wobec Żydów postawom.

europejska jawi się jako następujący po sobie ciąg zbrodni i wszelkiej maści występków. Kutb, powołując się w sposób selektywny na brytyjskiego filozofa Bertranda Russela, czerpie z jego krytycznych wobec europejskiej kultury pism argumenty, dopełniające obraz moralnie zgniłego Zachodu. Wykorzystując zdolność kultury europejskiej do autokrytyki, konstruuje swoisty akt oskarżenia w procesie, w którym istnieje realna groźba skazania jej na śmierć lub przymusową terapię, zakończoną przyjęciem jedynej, prawdziwej religii. Ten degradacyjny obraz kultury europejskiej służy Kutbowi do uzasadnienia idei kulturowo-religijnego podboju, powołując się na względy „etyczne”. W jego percepcji islam ma być tą siłą, która wyzwoli Europejczyków od zła i cierpienia:

Muzułmanie, patrząc z troską na ginącą Europę, chcą jej pomóc, a nie podbić i zniewolić, jak to głosi wroga islamowi propaganda. Doprawdy, system życia, który proponuje islam – system harmonii opartej na prawie boskim – jest jedynym aktualnym modelem egzystencji, będącej w stanie zaradzić bolączkom współczesnego świata (IRP, s. 36).

Do jednego ze składników antyokcydentalizmu Kutba należy również ostry atak przeprowadzony na ideę wolności słowa, sumienia, wyznania oraz wolność i autonomiczność jednostki. Świadczą o tym słowa:

Cywilizacja europejska osiągnęła swój szczyt duchowy w rozwoju społecznym, z momentem ogłoszenia Magna Karta w Anglii, Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela podczas Wielkiej Rewolucji Francuskiej i praw ustanowionych w konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Od tego czasu jałowiej, stacza się, stając się własnym zaprzeczeniem, odwróconym obrazem wyśnionych wolności. Te wspomniane wolności nie były ani w pełni realizowane, ani nie były akcentowane w nieprzerwanej ciągłości czasowej: szczątkowe i fragmentaryczne nie służyły naprawdę istotnemu rozwojowi twórczemu. (...) Wszystkie te systemy i praktyki są cywilizacyjne pozbawione łączności z oryginalnym źródłem prawem boskim. Dlatego nie mogą przetrwać dłużej niż trwa moment historyczny, który je powołał. Są niepełne, ograniczone i cząstkowe. (...) Te europejskie idee to karłowate rośliny lub chwasty, zasiane ręką szatana w ogrodzie duszy ludzkiej (IRP, s. 38).

Kutb nie tylko uznaje wszystkie wpływy cywilizacji Zachodu na islam „za źródło wszelkiego zła”⁴⁸⁴, ale też wzywa do unicestwienia Zachodu. Koncepcja dżihadu pod piórem tego teologa i polityka w jednej osobie ma charakter agresywny⁴⁸⁵. Egipski teolog posługuje się przy tym koncepcją historiozoficzną wywiedzioną ze świętych tekstów islamu – Koranu, hadisów i siry. Na ich podstawie formułuje cztery cykliczne etapy rozwoju. Odpowiadają one kolejnym fazom rozwoju islamu za życia Mahometa, tworząc, jak zakłada, uniwersalną matrycę rozwoju dziejów. Co ważne, Kutb nie ogranicza swojej wizji jedynie do kręgu współwyznawców. Jego idea ma charakter uniwersalistyczny. Za pierwszą fazę, nie licząc momentu objawienia, uznaje stworzenie grupy „wybranych” – tak jak w VII w. Mahomet otoczył się kręgiem swoich zwolenników, tak dziś wierni powinni się zjednoczyć wokół tych, którzy chcą zachować jego oryginalne przesłanie. Następnie, wzorując się na ucieczce Proroka z Mekki do Medyny, współcześnie pobożni muzułmanie powinni odgradzić się od „bezbożnej części społeczeństwa”⁴⁸⁶. Finałem pochodu czystego islamu ma być ustanowienie państwa gotowego do walki z wrogiem. Kluczowa w tym kontekście jest koncepcja *hidżry*. Termin ten literalnie oznacza emigrację Mahometa z Mekki do Medyny. Fundamentalisci, w tym Sajjid Kutb⁴⁸⁷, interpretują to pojęcie jako „wędrowkę na terytorium wroga w celu zwalczania go przez walkę zbrojną lub ataki terrorystyczne”⁴⁸⁸. W dobie zbierającego krwawe żniwo islamskiego terroryzmu słowa te brzmią szczególnie złowieszczo. Z tej perspektywy włączanie do obiegu czytelniczego pism promotora pojęcia „dżihadu” rozumianego jako święta wojna z niewiernymi uznać należy, biorąc pod uwagę skalę współczesnego terroryzmu motywowanego religijnie, za niebezpieczny dla bezpieczeństwa intelektualnego samych muzułmanów, jak i potencjalnie groźny dla pokojowego współżycia mniejszości islamskiej w Polsce.

⁴⁸⁴ Krzysztof Kościelniak, *Dżihad...*, op. cit., s. 62.

⁴⁸⁵ Janusz Danecki, *Antywesternizm muzułmańskich fundamentalistów*, [w:] *Wartości Wschodu i wartości Zachodu. Spotkania cywilizacji*, red. idem, Andrzej Flis, Kraków 2005, s. 62.

⁴⁸⁶ Robert Borkowski, *Fundamentalizm i terroryzm islamski*, [w:] idem, *Terroryzm ponowoczesny. Studium z antropologii polityki*, Toruń 2011, s. 180.

⁴⁸⁷ Janusz Danecki, *Fundamentalizm i teokracja. Próba charakterystyki współczesnego islamu*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1991, nr 3, s. 70-71. Orientalista pisze w wymienionym tekście, że „idea hidżry albo muhnażary na terytorium wroga w celu zwalczania go i zabijania zrobiła wielką karierę wśród fanatycznie nastawionych maksymalistów fundamentalistycznych”. Natomiast w artykule z 2005 roku naświetla znaczenie tego terminu poprzez analogię, pisząc, że w niektórych kontekstach „hidżra ma charakter symboliczny, można ją porównać z emigracją wewnętrzną uprawianą przez intelektualistów polskich w latach stanu wojennego i później” (Janusz Danecki, *Antywesternizm...*, op. cit., s. 60). Tutaj jednak warto zaznaczyć, że tendencje związane z „ucieczką w prywatność” w Polsce były formą sprzeciwu lub wynikały z odmowy aktywnego uczestnictwa w rzeczywistości politycznej kraju komunistycznego. Muzułmanie natomiast podążając za tą ideą, izolują się od społeczeństw demokratycznych.

⁴⁸⁸ Robert Borkowski, op. cit., s. 181.

4. Ali al-Tanawi – prawnik, publicysta i kaznodzieja

Mniej znaną postacią, lecz równie znaczącą dla współczesnego islamizmu, którego pisma wydało w Polsce Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, jest Ali al-Tanawi. Wprawdzie jego nazwisko nie zawsze figuruje w klasycznych opracowaniach dotyczących islamskiego fundamentalizmu, to jednak ze względu na siłę politycznego oddziaływania warto przyjrzeć się sylwetce tego myśliciela.

Ten szariacki sędzia, autorytet moralny świata islamu, pedagog i publicysta odnosił się z uznaniem do myśli Sajjida Kutba, uznając go za szczególnie uzdolnionego retora i wybitego komentatora Koranu⁴⁸⁹. Z jego myślą oraz myślą jego brata miał okazję zetknąć się głębiej w czasie pracy na saudyjskim Uniwersytecie Umm Al-Qura w Mekce, gdzie pracował Muhammad Kutb (1919–2014), który został mianowany profesorem na uniwersytecie w Mekce w 1971 r. Młodszy brat Sajjida został zapamiętany przede wszystkim jako autor pracy *The Jurisprudence of the Sunna*, cieszącej się autorytetem w kręgach Braci Muzułmanów oraz propagator i komentator myśli autora *Kamieni milowych*. Z Wydziałem Szariatu tej uczelni związanych było wielu prominentnych działaczy Bractwa Muzułmańskiego. Muhammad al-Mubarak przewodniczył wydziałowi prawa koranicznego w latach 1969-1973. Oprócz Ali al-Tantawiego wykładali tam również Abd al-Rahman Habannaka czy Muhammad al-Ghazzali, który do 1980 r. był odpowiedzialny za da'wah i nauczanie podstaw islamu (*usul al-din*)⁴⁹⁰. Przez jeden semestr na tymże uniwersytecie wykładał Palestyńczyk Abdallah Azzam, „który stał się czołowym orędownikiem arabskiego dżihadu w Afganistanie”⁴⁹¹.

Pewną miarą politycznego wpływu Tantawiego w świecie arabskim pozostaje jego zaangażowanie w życie publiczne Syrii. Pełnił on funkcję sędziego Wysokiego Islamskiego Sądu Apelacyjnego, której został pozbawiony w 1963 r. przez przywódców wojskowego puczu partii Bass⁴⁹². Jego opinie prawne znalazły swój wyraz m.in. w kształtowaniu się syryjskiego prawa rodzinnego z 1953 r.⁴⁹³ Jego napomnieniom formułowanym w duchu islamskiego konserwatyzmu nadawano nawet formę poetycką w odległych zakątkach świata

⁴⁸⁹ Thameem Ushama, *Sayyid Qutb's Literary Criticism*, „Hamdard Islamicus” 2006, nr 2, s. 49-50.

⁴⁹⁰ Stéphane Lacroix, *Awakening Islam. The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, Cambridge 2011, s. 45-45.

⁴⁹¹ Ibidem, s. 45.

⁴⁹² Reinoud Leenders, *Prosecuting Political Dissent. Courts and the Resilience of Authoritarianism in Syria*, [w:] *Middle East Authoritarianisms: Governance, Contestation, and Regime Resilience in Syria and Iran*, red. Steven Heydemann, Reinoud Leenders, Stanford 2013, s. 188.

⁴⁹³ Rania Maktabi, *Gender, Family Law And Citizenship In Syria*, „Citizenship Studies” 2010, nr 5, s. 561.

muzułmańskiego, np. na środkowym wybrzeżu Wschodniej Afryki⁴⁹⁴. Od połowy lat 60. do połowy lat 90. XX w. w świecie arabskojęzycznym dużą popularność zdobyły prowadzone przez niego audycje telewizyjne i radiowe, w których udzielał rad i odpowiadał na pytania słuchaczy i widzów. Łączył wówczas funkcję autorytetu duchowego z rolą wychowawcy i publicysty. Ten medialny format uforował drogę muzulmańskim kaznodziejom wykorzystującym mass media, takim jak np. Yusuf al-Karadawi, gospodarz programu *Religia i życie* emitowanego na antenie telewizji al-Jazeera⁴⁹⁵. Przynależność religijno-ideologiczna Tantawiego oscyluje między salafizmem a poglądami Bractwa Muzułmańskiego. Sam myśliciel był krytycznie ustosunkowany do sufizmu, akcentującego indywidualizm nie tylko w sferze samych praktyk religijnych, ale także w modelu edukacyjnym, opierającym się na relacji ucznia i mistrza duchowego⁴⁹⁶.

Szejk Ali Al-Tantawi przyszedł na świat w Damaszku w 1908 r. Jego ojciec cieszył się dużym szacunkiem miejscowych, uchodził za znawcę i interpretatora prawa koranicznego. Od strony matki spokrewniony był z Muhibbuddin al-Khateeb, islamskim pisarzem działającym w Egipcie. Kształcił się najpierw w elitarnej szkole Maktab Anbar, a następnie na Uniwersytecie w Damaszku. W 1933 r. ukończył dwa kierunki studiów – prawo i literaturę arabską. Następnie podjął pracę jako nauczyciel. Dał się wówczas poznać swoim uczniom jako nieprzejednany wróg francuskich rządów kolonialnych w Syrii. Organizował strajki i protesty paraliżujące życie w kraju. Mieszkał w Iraku, gdzie również wzywał młodzież do walki przeciwko Brytyjczykom⁴⁹⁷. Po II wojnie światowej wzywał Arabów do zjednoczenia się przeciwko Izraelowi i udzielenia pomocy stronie palestyńskiej, którą postrzegał jako ofiarę agresywnego syjonizmu. Otwarcie popierał niepodległość Tunezji, Maroka oraz Algierii. Jego karierę sędziego, mającego wpływ na rozwiązania prawne w Syrii i Egipcie, przerwał przewrót wojskowy z 1963 r. Tantawi przez ostatnie 40 lat życia związany był z Arabią Sudyską, gdzie wyróżniono go Międzynarodową Nagrodą Króla Faisala za zasługi dla islamu. Zmarł 19 czerwca 1999 r. w Dżuddzie⁴⁹⁸. Jego wpływ

⁴⁹⁴ Kai Kresse, *Enduring Relevance. Samples Of Oral Poetry On The Swahili Coas*, „Wasafiri” 2011, nr 2, s. 47.

⁴⁹⁵ Louay Y. Bahry, *The New Arab Media Phenomenon: Qatar's Al-Jazeera*, „Middle East Policy” 2001, nr 2, s. 93.

⁴⁹⁶ Thomas Pierret, *Religion and state in Syria. The Sunni Ulama from coup to revolution*, Cambridge – New York 2013, s. 42-43.

⁴⁹⁷ Reeva Spector Simon, *Iraq Between the Two World Wars. The Militarist Origins of Tyranny*, New York 2004, s. 26-33.

⁴⁹⁸ Adil Salahi, *Scholar Of Renown Sheikh Ali Al-Tantawi*, [na:] www.arabnews.com/node/212775, dostęp: 17 czerwca 2023 r.

na saudyjskie społeczeństwo salafickich duchownych, takich jak Ali Al-Tantawi, Hasan Al-Turabi czy Yusuf Al-Karadawi Joseph Kostiner przedstawia następująco:

[Ludzie ci – PŚ] przynieśli także koncepcje wywodzące się z myśli Bractwa Muzułmańskiego, takie jak konieczność zastąpienia jakiegokolwiek luźnego islamskiego reżimu fundamentalistycznym reżimem opartym na szariacie i traktowanie jako obowiązku walki przeciwko grzesznym reżimom lub niewiernym mocarstwom, które dominują nad muzułmańskimi narodami. Zaimportowali oni do Arabii Saudyjskiej nienawiść do zachodniej kultury i społeczeństwa. Idee fundamentalistów (...) zostały rozpowszechnione w Królestwie. W ten sposób krytykowanie Stanów Zjednoczonych jako niewiernego mocarstwa i reżimu saudyjskiego jako ich współpracownika (...) przekształcił się w skrajnie radykalne, religijne przesłanie, wzmacniane ideami Bractwa Muzułmańskiego spoza Królestwa. Tym działaniom równoważącym towarzyszyło przyzwolenie rządu na rosnący wpływ religijnego establishmentu na saudyjskie społeczeństwo. Duchowni wpływali na programy nauczania w szkołach średnich i na uniwersytetach, na media i kształtowali koncepcje edukacji, etyki i pozycji kobiet. „Policja moralna” była najbardziej aktywna w egzekwowaniu zachowań publicznych. Dlatego też rząd zareagował na rozprzestrzenianie się zachodnich wpływów społecznych i kulturowych, kładąc większy nacisk na przestrzeganie surowego prawa religijnego i dostosowując się do rosnącego wpływu elementów religijnych na życie publiczne. Duchowni i dziennikarze postrzegali infiltrację zachodnich wartości jako „duchową inwazję” (ghazu fikri) lub „chrześcijańską krucjatę” przeciwko islamowi, której należy przeciwdziałać. W ten sposób zaczęła dominować nienawiść do zachodnich wartości, stosowanie przestarzałych materiałów i metod nauczania oraz kontrola studiów akademickich przez teologię wahhabicką. Te procesy sprzyjały wzrostowi radykalizmu islamskiego: wpływ retoryki islamskiej i norm opartych na szariacie wzrastał w przestrzeni publicznej⁴⁹⁹.

⁴⁹⁹ Joseph Kostiner, *The rise of jihadi trends in Saudi Arabia. The post Iraq–Kuwait war phase*, [w:] *Radical Islam and International Security. Challenges and Responses*, red. Efraim Inbar, Hillel Frisch, London 2007, s. 76–77.

Bractwo Muzułmańskie w Arabii Saudyjskiej na poziomie organizacyjnym było zwalczane, jednak w aspekcie ideologicznym bez wątpienia rezonowało w centrum świata muzułmańskiego, adaptując elementy salafickie i wahabistyczne⁵⁰⁰.

5. Koncepcja da'wah Tantawiego

Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce wydało jeden tekst Ali Al-Tantawiego w języku polskim. Ukazał się on jednak pod dwoma tytułami – *Wprowadzenie do islamu* wyszło spod prasy drukarskiej w 1993 r., zaś *Ogólny zarys religii islamu* w kwietniu 1999 r. Jak informuje wydawca, tytuł zmieniono, ponieważ chciano w ten sposób zbliżyć się do oryginału. Sponsorem obu wydań była organizacja WAMY – World Assembly of Muslim Youth, a właściwie jej europejska filia z siedzibą w Londynie przy Goodge Street 46 – taka informacja znajduje się na stronie tytułowej.

Syryjsko-saudyjski intelektualista w wielu miejscach głosi poglądy podobne do Maududiego i Kutba. Zgadza się z nimi co do tego, że jedyną akceptowalną formą władzy jest szariacka teokracja, w której Koran pełni funkcję najważniejszego aktu prawnego. Jak podkreśla, islam ze swej natury jest całościowy, więc obejmuje swym zasięgiem wszystkie dziedziny życia. Jego istota nie wyraża się jedynie w kulcie czy rytuałach, lecz w określonym sposobie myślenia i działania. Tezę o totalnym charakterze religii Mahometa Tantawi wyraził wprost:

Inne religie mogą ograniczać się do oddawania czci. Polityka czy zdobywanie wiedzy mogą znajdować się poza domenami. Ale z islamem tak nie jest. Islam, poza tym, że jest religią czci, zawiera także zbiory praw cywilnych i kryminalnych, zawiera zasady prawa międzynarodowego; zasady administrowania, pryncypia etyczne, nauki polityczne. Możesz otworzyć dowolną księgę o Islamskim Wymiarze Sprawiedliwości i znajdziesz tam te sprawy opisane⁵⁰¹.

⁵⁰⁰ Michael Farquhar, *Circuits of Faith. Migration, Education, and the Wahhabi Mission*, Redwood City 2017, s. 87-108.

⁵⁰¹ Ali Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, Białystok 1999, s. 167. Wszystkie cytaty z tej publikacji oznaczone w tekście głównym skrótem – OZRI.

Immanentną cechą islamu jest więc jego polityczność, polegająca na tym, że to, co publiczne i to, co prywatne w zasadzie zostało ze sobą utożsamione. W tym sensie religia nie wyczerpuje się w prywatnych wyborach jednostek, praktykach soteriologicznych czy duchowych, lecz ujawnia się ona w projekcie islamskiej teokracji.

Tantawi zwraca uwagę przede wszystkim na obowiązek misjonowania. Tak rozumiana koncepcja da'wah kładzie nacisk na to, aby powiększająca się wspólnota muzułmańska mogła praktykować swoją religię bez przeszkód. Za tą ideą kryje się także projekt przemodelowania społeczeństw, w których islam nie jest religią dominującą, w duchu prawa koranicznego. Innymi słowy, tam, gdzie ujawniają się sprzeczności między prawem świeckim danego kraju a zasadami formułowanymi przez prawo koraniczne – umma i każdy jej członek powinien kierować się wskazaniem islamu oraz dążyć do tego, by zwyczaje i reguły islamskie zyskały społeczną akceptację, a nawet sankcję prawną. Da'wah to zatem nie tylko zachęta do przyjęcia islamu jako własnej religii, lecz także propagowanie idei wynikających z szariatu:

Muzułmanie powinni być żywymi przykładami wspaniałych zasad islamu. Nie wolno im prezentować islamu przekrzywionego, zakłóconego. Misjonarz muzułmański powinien być człowiekiem o wysokim intelekcie, powinien rozumieć potrzeby i chęci, nastroje tych, do których mówi. Powinien też rozumieć, że islam nie odrzuca dialogu czy debaty (OZRI, s. 169).

Tantawi zwraca szczególną uwagę na zagrożenia płynące z procesu akulturacji muzułmanów. Jak zauważa, pod wpływem kontaktów z innymi islam ulegnie wypaczeniu. Stąd też wielokrotnie na kartach książki pojawia się postulat wierności islamskiej tradycji oraz budowania niechęci do zachodniej filozofii i nauki, która odrzuca myślenie w kategoriach religijnych. To właśnie niechęć do spekulacji filozoficznej czy teologicznej oraz potępienie agnostycyzmu i sceptycyzmu jest tym, co zostało wyraźnie zasygnalizowane. Zdaniem Tantawiego filozofia to nic innego, jak zajęcie bałamutne, zagrożone błuźnierstwem. Islamski duchowny wykazuje się znajomością niektórych europejskich myślicieli. Myśli niektórych z nich wyraźnie islamizuje, innych z kolei odrzuca. Przykładowo z Immanuela Kanta uczynił filozofa wtórnego wobec Al-Gahaziego, zaś Kartezjusz w jego ocenie dowiódł istnienia Allaha. Platon z kolei w swoim idealistycznym systemie nie wyznacza należnego Bogu miejsca. Jego ostrze polemiczne kieruje się

przeciwko oświeceniowej koncepcji natury, stanowiącej podstawę ideową dla ateizmu, deizmu czy – szerzej – postulatowi laicyzacji życia społecznego (OZRI, s. 42).

Tantawi, rekomendując muzułmańskiemu misjonarzowi dyskusję, w istocie ma na myśli nie tyle dialog, ile perswazyjną transmisję określonych treści. W rozmowie z Innym muzułmanin w żadnym razie nie powinien uznać racji odmiennych niż koraniczne. Radę tę wyraża w następujący sposób:

Możemy odwrócić naszą uwagę od tych spraw, które są właściwie rezultatem starożytnej greckiej filozofii. Większość poglądów sformułowanych przez tę filozofię okazała się fałszywa, a dyskusje mające ją poprzeć nie wytrzymały próby czasu. Nowa filozofia, wcale niemniej fałszywa od filozofii starożytnej, wprowadza tylko więcej chaosu i zamieszania. Miejmy zatem przed sobą Księgę Allaha; ona powinna być naszą siłą przewodnią; przyjmujemy co jest w niej napisane, a co dotyczy Niewidzialnego, resztę zostawmy Allahowi (OZRI, s. 63).

Sprzeczny stosunek islamskiego duchownego do zachodniej myśli filozoficznej najpełniej ujawnia się w prezentacji sylwetki Emila Durkheima. Z jednej strony, m.in. z powodu antysemitycznych stereotypów, wyraźnie dystansuje się od niego, pisząc: „podobnie jak Freud jest on Żydem, i jest odpowiedzialny za korumpowanie ludzkiego umysłu swoimi pismami”. Z drugiej natomiast osadza go w roli autorytetu, stwierdzającego, że „wiara w Allaha jest prawdą oczywistą” (OZRI, s. 34). Wiara ta powinna dominować nie tylko w domenie refleksji humanistycznej, ale także w nauce. Tantawi stoi na stanowisku, że „prawdziwy” naukowiec powinien się wyróżniać gorliwą pobożnością, a wnioski płynące z jego pracy nie mogą być skażone ateizmem (OZRI, s. 39). Muzułmanin może wprawdzie czerpać inspiracje z życia poszczególnych wynalazców czy odkrywców (Sklódowska jako przykład cierpliwości), a jednocześnie nie wolno mu przyjmować perspektywy laickiego scjentyzmu.

Podsumowując, można powiedzieć, że *da'wah* rozumiana jako droga do zbudowania *dar al-Islam* (królestwa islamu) wiedzie poprzez konwersję na islam oraz budowanie islamskiej społeczności, a w konsekwencji islamskiego społeczeństwa. Cel ten mogą osiągnąć jedynie ci, którzy bez reszty oddani są sprawie islamu.

6. Konserwatyzm islamski przeciwko herezji i bluźnierstwu

Co warte podkreślenia, Tantawi nie tylko dystansuje się od zachodniej kultury, ale także występuje przeciwko toczeniu teologicznych sporów w łonie samego islamu, gdyż – jak twierdzi – może to prowadzić do herezji i rozłamu wewnątrz ummy. Niechęć do scholastyki islamskiej wynika z uznania bezwzględnego prymatu *fides* nad *ratio*.

Przedmiot boskich przymiotów (...) wywołał wiele debat i dyskusji, które wypełniły wiele tomów dzieł teologów scholastycznych. Pytania takie jak: Czy wiedza Allaha bierze się z Niego Samego, czy też On ją zdobywa? Czy takie cechy jak wiedza, możliwości, siła są Mu wrodzone? (...) Te pytania wiodą do różnego rodzaju napięć i scysji, jak ta dotycząca Świętego Koranu, czy jest on wieczysty, czy stworzony; czy spraw definicji dobra i zła, i relatywnej różnicy między dobrem a najlepszym, między losem a przeznaczeniem, a ludzką siłą woli itp. Jedynym właściwym podejściem do tych spraw jest odmowa zagłębiania się w nich i brania udziału w dyskusjach ich dotyczących (OZRI, s. 61).

Tantawi postuluje, by pobożny muzułmanin przede wszystkim podążał ścieżką wytyczoną przez tradycjonalistyczne autorytety – winien gorliwie wypełniać koraniczne nakazy i zakazy, a jednocześnie powstrzymać się od stawiania pytań, gdyż mogą one doprowadzić go do wątpliwości. Postawa krytyczna musi więc ustąpić miejsca myśleniu w kategoriach bezkrytycznego podporządkowania się islamskiej tradycji. Stąd też postulat potępienia indywidualistycznego i ascetycznego sufizmu (OZRI, s. 69) oraz *implicite* wyrażany sprzeciw wobec dążeniom reformatorskim, przejawiającym się przede wszystkim w zakazie metaforyzowania tekstu Koranu.

Islamski duchowny podąża ścieżką wytyczoną przez średniowiecznego muzułmańskiego myśliciela Ibn Tajmiję (zm. 1328), który wyraził obawę, że człowiek może ulec pokusie symbolicznego czy figuratywnego odczytania Koranu, przez co przesłoni słowo Boga niedoskonałą, bo ludzką, interpretacją. Akt interpretacji ze swej natury antropologiczny przeciwstawiony został teocentrycznej dosłowności: „Allah Wszechmogący odkrył w Świętym Koranie wersety, które są samowyjaśniające się” (OZRI, s. 56).

Myśliciel ma, rzecz jasna, świadomość, iż niektóre fragmenty Koranu są niejasne z uwagi na obecność symboli czy przenośni. W tym przypadku radzi daleko posuniętą ostrożność w ich odczytywaniu, pisząc:

zagłębianie się w tych wersetach jest zadaniem ryzykowanym; przypomina przemierzanie niebezpiecznego terytorium, wiodącego na pewną zgubę. Najlepszym sposobem jest unikanie tych terytoriów i wyrażań. Wierzący nie powinien ani zbyt głęboko w nie wnikać, ani wyliczać ich w celu sprowokowania dyskusji na ich temat. Powinien natomiast trzymać się ścieżki wytyczonej przez naszych poprzedników. Nasza prawdziwa wiara polega na zaufaniu w słowo Allaha (OZRI, s. 58).

Konstatacja, jakoby treść niektórych fragmentów Koranu była trudno uchwytna, nie stanowi zachęty do indywidualnego poszukiwania ich sensu. Tantawi opowiada się jednoznacznie za rygorystyczną egzegezą, która zabrania dosłownego odczytywania fragmentów metaforycznych, gdyż może to być źródłem herezji, a także metaforycznej czy symbolicznej interpretacji tych fragmentów, które dają się odczytać wprost. Z tego też powodu autor *Ogólnego zarysu religii islamu* ujawnia się jako zwolennik abrogacji (OZIR, s. 142), polegającej na przyznawaniu pierwszeństwa tym wersetom, które zostały objawione później. W ten sposób Koran staje się na poziomie sensów spójny, posiada jednoznaczne przesłanie i poddający się jednoznacznej interpretacji. Nie pozostaje to bez wpływu na samo przesłanie świętej księgi muzułmanów. Głoszące tolerancję wersety objawione w Medynie zastąpiono konfrontacyjnymi wersetami medyńskimi⁵⁰². Duchowny, napominając muzułmanów, by ściśle trzymali się Koranu, przestrzega nie tylko przed jego metaforyczną egzegezą, ale także przed wybiórczym traktowaniem zasad koranicznych: „Jeśli człowiek uznaje 99% wiary, a zaprzecza tylko 1%, uważany jest za niewiernego” (OZRI, s. 21).

Tekst Tantawiego można potraktować jako swoiste ostrzeżenie przed grzechem bluźnierstwa i herezji – ten, kto je potępia, skazuje samego siebie na piekielne męki, a także musi liczyć się z tym, że padnie ofiarą świętego gniewu. Na brutalną karę zasługuje więc każdy, kto zrywa z konserwatywną tradycją muzułmańską, indywidualizuje przekaz koraniczny, dopuszcza do siebie wątpliwości dotyczące Allaha czy Mahometa. Tantawi za bluźnierców uznaje więc islamskich reformatorów oraz tych, którzy dystansują się od niektórych wzorców islamskich. Jednocześnie za najcięższe wykroczenie przeciwko

⁵⁰² David Bukay, *Zasada abrogacji: dwie twarze islamu*, „Euroislam. Magazyn Analiz Społeczno-Politycznych” 2013, nr 1, s. 12-17. Tekst oryginalny: Idem, *Peace or Jihad? Abrogation in Islam*, „Middle East Quarterly” 2007, nr 3, s. 3–11

islamowi traktuje apostazję. Powyższe przekonania znalazły swój wyraz w następującym fragmencie:

Jeżeli muzułmanin odmówi uznania jakichś zasad, czy głównych reguł wiary, będzie miał wątpliwości ich dotyczące, lub odmówi wypełniania obowiązków nałożonych na niego, albo popełni czyn zabroniony i wyrzeknie się choćby pojedynczego słowa ze Świętego Koranu, będzie potępiony jako ten, który opuścił religię – apostata, odstępcą, pozbawiony swojej islamskiej przynależności. Odstępstwo jest zbrodnią w oczach islamu. Jak zbrodnia zdrady narodowej w oczach współczesnego prawa. A karą za to jest śmierć, jeśli osoba ta nie porzuci swoich złych wierzeń i nie będzie żałować za nie (OZRI, s. 21).

Ten honorowany w Arabii Saudyjskiej teolog domaga się śmierci dla tych, którzy – jak pisze – zdradzili islam. Zdrada ta może przejawiać się zarówno w porzuceniu islamu na rzecz innej religii, jak i w „odstępczynie” od konserwatywnej doktryny islamskiej. Postulat ten stoi w oczywistej sprzeczności z gwarantowaną konstytucyjnie wolnością wyznania i stanowi teoretyczne uzasadnienie dla gwałtownego zwalczania muzułmańskich ruchów reformacyjnych, postulujących odrzucenie politycznego dziedzictwa Mahometa.

Islamski teolog czyni z życiorysu Mahometa niepodważalny wzór do naśladowania (OZRI, s. 142). Przypisuje mu rolę „nadrzędną w stosunku do wszystkich istot” (OZRI, s. 141), a także cechę życia wolnego od błędów. To właśnie ta właściwość Proroka ma być jednym z teologicznych argumentów na rzecz abrogacji – ewolucyjna koncepcja objawienia została spojona z drogą Posłańca Allaha do doskonałości. Wszelkie sprzeczności mogłyby ową doskonałość podać w wątpliwość. Tantawi, mając świadomość kontrowersji związanych z biografią Proroka, przyjmuje postawę refutacyjną – usprawiedliwia poślubienie przez Mahometa żony swojego adoptowanego syna (nazywa ten czyn „ciężką próbą” – OZRI, s. 157), a także w kategoriach parenetycznych rozpatruje przemoc wobec Kurajczyków, która miała służyć obnażeniu „fałszu ich politeistycznej wiary” (OZRI, s. 45) oraz stanowić wyraz słusznej pogardy: „Prorok (niech pokój będzie z nim) musiał dla tej sprawy wieść z nimi wojny” – pisze wprost Tantawi (OZRI, s. 45). W innym fragmencie otwarcie definiuje dżihad jako „Świętą Wojnę” (OZRI, s. 9). Ta gloryfikacja przemocy jest niebezpieczna nie tylko z uwagi na to, że może stanowić pożywkę dla terroryzmu dżihadystycznego, lecz także z tego powodu, iż buduje konfrontacyjny wzór stosunków między wyznawcami islamu a resztą społeczeństwa.

Ten popularny islamski kaznodzieja uznaje, że bycie muzułmaninem powinno stać się esencją ludzkiego ja, które określa terminem *nafs*. Pojęcie to integruje w sobie następujące znaczenia: istoty żywej, samej egzystencji, a także ludzkiej psychiki odpowiedzialnej za pragnienia, emocje i sądy moralne⁵⁰³. Muzułmanin jest zobowiązany podporządkować swoje reakcje emocjonalne, cele i wybory etyczne islamowi. Powinien więc myśleć jak muzułmanin, działać jak muzułmanin i czuć jak muzułmanin.

To prawda, że „ja” ze względu na swoją własną naturę, skłania się ku wolności. Ale religia ogranicza tę wolność, aby poddać „ja” dyscyplinie. W przeciwnym razie, wszystkie dobre wartości mogłyby zostać wyrzucone na wiatr, a „nafs” zanurzyłby się w bezwstydnym czynach, w rozpuście, i w złości. W rezultacie tego, społeczeństwo stałoby się wielką zbieraniną wariatów – ponieważ nieograniczona wolność jest dana tylko im. (...) wariat to jedyny człowiek, który cieszy się wolnością. Natomiast człowiek normalny jest ograniczony swoim rozsądkiem. (OZRI, s. 11).

Teolog otwarcie opowiada się przeciwko ruchom liberalnym, widząc w nich przede wszystkim przyczynę etycznej i duchowej degradacji jednostek i społeczeństw. *De facto* utożsamia on wolność z anarchią i swawolą, porzuceniem wszelkich zasad. Ironizując, pisze, że pełną wolnością może się cieszyć tylko wariat. Na miano człowieka cywilizowanego zasługuje jedynie ten, kto podporządkowuje się religijnym nakazom.

Przywiązanie do islamu ma się przejawiać także w sferze kontaktów międzyludzkich – krańcowo inne uczucia należy żywić do wyznawcy Allaha, inne zaś do niewiernego.

Dowodami wiary są także miłość i nienawiść w imieniu Boga; możemy kochać człowieka, który trzyma się religii i jest bogobożny, kochamy go, pomimo że nie spodziewamy się żadnych konkretnych korzyści od niego. I nienawidzimy zatwardziałego niewierzącego, mimo że nas nie zranił, możemy utrzymywać z nim bardzo bliskie kontakty, ale mimo to nie lubimy go i trzymamy się od niego z daleka, ponieważ więzy braterstwa w religii są silniejsze niż więzy braterstwa krwi. (...) Allah Wszechmogący nakazał, aby nigdy nie było przyjaźni i pokoju między wierzącymi i tymi, którzy występują przeciwko religii. „Pokojoye

⁵⁰³ Beata Abdallah-Krzepkowska, *RŪH i NAFS. O koranicznej koncepcji DUSZY*, [w:] *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 3: *Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze*, red. Joanna Jurewicz, Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa 2018, s. 845-857.

współistnienie” nie ma boskich gwarancji, niezależnie od tego, jak silne byłby więzy między partiami. Święty Koran mówi: „Nie znajdziesz ludzi, którzy (prawdziwie) wierzą w Boga i w Dzień Ostatni, którzy (w tym samym czasie) kochali tych, którzy sprzeciwiają się Bogu i Jego Posłańcowi (58:22). Nie są oni zmuszani do przyjęcia islamu, ale jednocześnie nie mogą stwarzać przeszkód na drodze islamu, ani przeciwstawiać się rozwojowi islamu. Mogą przyjąć naszą religię – staną się wtedy jednymi z nas, i będą cieszyć się prawami i przywilejami, jakie my posiadamy, będą także ponosić taką samą odpowiedzialność jak my, i będą mieli te same obowiązki. Jeśli jednak chcą, mogą pozostać przy swojej religii, ale nie wolno im przeciwstawiać się naszej wierze; wtedy my będziemy postępować tak samo, i pokój między nami zostanie utrzymany. Tak więc uczucia wierzących co do miłości i nienawiści dotyczących wyłącznie religii. Miłość człowieka wierzącego wyraża się poprzez jego hojność, kurtuazję, opanowanie i poświęcenie. Może się on poniżyć dla dobra swojego brata, może to zrobić bez wysiłku; może poświęcić coś, czego sam pragnie, także dla dobra własnego brata. Natomiast jego uczucie nienawiści w imieniu Allaha przejawia się poprzez złość i urazę. Gorąco broni on swojej wiary i walczy, jak tylko potrafi z wrogami religii. Jest więc jednocześnie elastyczny i nieugięty, surowy i uprzejmy, zachowuje swoją uprzejmość i łagodność dla swoich braci w wierze, natomiast gwałtowność i surowość kieruje przeciwko wrogom wiary i siłom zła. Święty Koran mówi: „Muhhamad jest posłańcem Allaha, a ci którzy są z nim naprawdę, są mocni i nieugięci wobec wszystkich tych, którzy przeczą prawdzie, a miłosierni względem siebie” (OZRI, s. 75-76).

Jak wynika z powyższego fragmentu, Tantawi przyjmuje postawę konfrontacyjną również wobec przedstawicieli kultur nieislamskich. Odwołuje się przy tym do idei uświęconej nienawiści, wywodząc ją z Koranu i życiorysu Mahometa.

Muzułmański kaznodzieja przyznaje otwarcie, że ideę „pokojowego współistnienia” wiernych i niewiernych należy uznać za sprzeczną z przesłaniem koranicznym. Islam, jak chce tego Tantawi, ma być psychologicznym i społecznym spoiwem wspólnoty, która w poczuciu religijnego braterstwa swoich traktuje z szacunkiem, gardząc jednocześnie niewiernymi. Ta programowa i programowana nienawiść wobec niewiernego znajduje swoje ujście w gniewie i niechęci. Niewiernego pod pewnymi warunkami można wprowadzić tolerować, ale nie można go uznać za równego muzułmaninowi. Postawa pełna miłości,

poświęcenia i szacunku ma być zarezerwowana wyłącznie dla muzułmanów. Nie-muzułmanom z woli Allaha ma być przeznaczona „nienawiść, złość i uraza”. Co istotne, ta skrajnie negatywna postawa wobec Innego wynika z samego faktu niebycia muzułmaninem, nie zaś z osobistych przymiotów czy działań. Jedynie wstąpienie na ścieżkę islamu jest drogą do nobilitacji jednostki w sensie społecznym i psychologicznym. Koncepcja tak ukształtowanej „osobowości islamskiej” nie tylko wyklucza integrację czy zagraża społecznej spójności. Potraktowana jako instruktaż działania stanowi zagrożenie dla porządku publicznego i bezpieczeństwa, tym bardziej że w warunkach szeroko rozumianej liberalnej demokracji, strzegącej indywidualnych praw i wolności, nie trudno o uznanie, iż dane działania, tradycje czy zwyczaje stają „na drodze islamu” i „przeciwstawiają się jego rozwojowi”. Za takie można uznać zakaz wielożenstwa, odmowę uznania autorytetu Mahometa, ochronę prawa do odrzucenia islamu czy w końcu potępienie postaw fundamentalistycznych w przestrzeni publicznej. Seksualizacja kobiety utożsamionej z figurą kusicielki (OZRI, s. 155), a także sztywne określenie ról społecznych (OZRI, s. 156), wyrażających się m.in. w stroju, nieuchronnie skazane jest na konflikt z wizją społeczeństwa zwalczającego dyskryminację ze względu na płeć.

Wnioski

Koncepcja da'wah skojarzona z bezwzględnym nakazem posłuszeństwa przesłaniu koranicznemu i tradycji szariackiej wyraża się w nakazie szerzenia islamu w jego politycznej wersji – gorliwa wiara połączona z gotowością do użycia przemocy ma stać się narzędziem służącym do realizacji utopii doskonałego społeczeństwa islamskiego w wymiarze globalnym. Tantawi, podobnie do Kutba i Maududi, jest teoretykiem przemocy politycznej osadzonej w islamskiej konserwatywnej tradycji. Myśl tych teologów stawia ich w jednym szeregu z ideologiami „zakrwawionych sztandarów”, takimi jak: anarchizm, marksizm rewolucyjny, faszyzm czy komunizm⁵⁰⁴. Jednocześnie warto podkreślić, że analizowane teksty nie spełniają wyróżnionych przez Ryszarda Machnikowskiego zbiorczych kryteriów charakterystycznych dla rozmaitych ideologów terrorystycznych, brakuje bowiem elementów instruktażowych, argumentacji zmierzającej do uzasadnienia eksterminacji wroga czy bezwzględnego odrzucenia reform jako środka realizacji zakładanych celów⁵⁰⁵. Jednak dopuszczenie przemocy politycznej jako formy obrony własnych interesów (Maududi), przekonanie o bezwzględnej wyższości wyznawców islamu nad niewiernymi (Tantawi) czy odmalowanie cywilizacji Zachodu jako apriorycznie wrogiej islamowi (Kutb) czy w końcu przekonanie o zbawczej dla całej ludzkości misji islamu winno niepokoić specjalistów od bezpieczeństwa publicznego.

Wizja islamu nakreślona przez wymienionych pisarzy teologiczno-politycznych stanowi przeszkodę nie tylko dla integracji muzułmanów ze społeczeństwem demokratycznym, zachowującym rozdział religii i państwa, akceptującym, a niekiedy afirmującym feminizm i inne wartości demokracji liberalnej, ale także dla szukających własnej drogi wyznawców Allaha, którym patronować może Mahmud Muhammad Taha, postulujący praktykowanie islamu mistycznego, zrywającego z tzw. islamem medyńskim, ściśle wiążącym religię i politykę.

⁵⁰⁴ Por. Jarosław Mikołajewski, *Zło w imię dobra. Zjawisko przemocy w polityce*, Bielsko-Biała 2009, s. 230-243.

⁵⁰⁵ Ryszard Machnikowski wyróżnił następujące zbiorcze kryteria dla ideologii terrorystycznych:

„ - porady jak skutecznie prowadzić nieugiętą walkę z wrogiem;
- charakterystyka perfidnego wroga (bądź wrogów), którzy zasługują na bezwzględną śmierć;
- wskazanie nadrzędnego celu działania, jakim jest wyzwolenie jakiejś wspólnoty lub nawet całej ludzkości;
- argumenty wskazujące na własne dobre intencje, zawierające pozytywną autoprezentację;
- argumenty uzasadniające konieczność eksterminacji wyselekcjonowanych ofiar;
- argumenty wskazujące, że jedynym skutecznym środkiem do osiągnięcia doszeregowanego zbawienia ludzkości nie są negocjacje i rozmowy czy mozolne wprowadzanie reform, lecz bezwzględna walka do ostatecznego zwycięstwa”. Ryszard M. Machnikowski, *Zabójcze idee. Co próbują nam przekazać terroryści?*, Łódź 2020, s. 199.

Kiedy rodzimi orientaliści omawiali zjawisko islamskiego fundamentalizmu, zwykle czynili to albo w odniesieniu do przemian społeczno-kulturowych zachodzących w świecie muzułmańskim, albo w kontekście krajów Europy Zachodniej. Starali się przy tym zachować dystans badawczy i zazwyczaj powstrzymywali się od ocen tego zjawiska. Bez wątpienia przekonanie, że problem islamskiego fundamentalizmu nie dotyczy bezpośrednio Polski, znacznie ułatwiało taką postawę. Trzeba jednak zauważyć, że propaganda islamska w duchu fundamentalistycznym obecna jest nad Wisłą, jeśli nie od roku 1987, to bez wątpienia od momentu wydawania pism fundamentalistów w latach 90. XX w. Działanie to można uznać za widomy znak aktywności zwolenników ideologii Bractwa Muzułmańskiego w naszym kraju, a także wpływów wahabickich, a nawet salafickich (Tantawi). Faktu tego nie można bagatelizować. Biorąc pod uwagę wzrost liczby zwolenników wprowadzenia porządku szariackiego w Europie, fiasko integracji i nie zawsze udane próby deradykalizacji społeczności muzułmańskiej na Starym Kontynencie⁵⁰⁶, rozprzestrzenianie się podobnych idei należy uznać za szczególnie groźne, gdyż islam rozumiany jako ideologia polityczna bez wątpienia stanowi przeszkodę dla integracji muzułmańskich imigrantów ze społeczeństwami Europy⁵⁰⁷. W opinii autora dysertacji dzieje się tak nie tylko ze względu na fakt, iż słowa Kutba prowadzą także i dziś zwolenników świętej wojny, lecz z powodów jeszcze

⁵⁰⁶ Krzysztof Izak na łamach „Przeglądu Bezpieczeństwa Wewnętrznego” zastanawia się nad ograniczeniami narzędzi resocjalizacji, pisząc: „Skuteczność programów deradykalizacyjnych wydaje się wątpliwa. Brakuje możliwości oceny, czy ktoś „złagodził” swoje poglądy. Stwierdzenie takiej osoby, że porzuciła swoje idee, może być uznane za kłamstwo. Trudno jest także prognozować jej dalsze zachowanie. Rzekoma szczerość skrucy islamistów często bywa również fałszywa. Nierzadko pozorują oni zmianę postępowania, aby odwrócić od siebie uwagę służb bezpieczeństwa. Francuzi otwarcie przyznali, że są bezradni w obliczu radykalizacji młodzieży muzułmańskiej”. Por. Krzysztof Izak, *Ograniczenia i problemy w zwalczaniu terroryzmu i przestępczości imigrantów w Europie*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 2017, nr 17, s. 128-129. Przykładem nieudanego programu, którego zadaniem było ograniczenie ryzyka związanego z aktywnością ekstremistyczną, jest program, którego reformy w lutym 2023 r. domagała się brytyjska minister spraw wewnętrznych Suella Braverman. Zob. *Szefowa brytyjskiego MSW: Bezpieczeństwo musi być ważniejsze niż polityczna poprawność*, „Dziennik Gazeta Prawna” 9 lutego 2023 r., <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/swiat/artykuly/8656892,suella-braverman-program-zapobiegania-radykalizacji-prevent-reforma-poprawnosc-polityczna.html> (dostęp 24.08.2023 r.).

Na łamach „Rocznika Bezpieczeństwa Międzynarodowego” ukazała się analiza strategii antyterrorystycznych Belgii, Francji, Hiszpanii i Niderlandów – jej autorzy podkreślają, że te państwa, które stosunkowo wcześniej dostrzegły problem (Holandia i Hiszpania) radzą sobie lepiej niż chociażby Francja, która przez dłuższy czas nie dostrzegała problemu radykalizacji. Pewnym pozytywnym przykładem w tym kontekście mogą być Niderlandy. Istnieje tam bowiem świadomość, że „środowisko społeczne ma decydujący wpływ na tworzenie się ekstremistów i trzeba zmienić czynniki, które mają negatywny wpływ na życie społeczne i mogą prowadzić do ekstremizmu. Dlatego tak istotne jest zaangażowanie poszczególnych społeczności, a także grup wrażliwych na ekstremistyczną ideologię” - Piotr Ciach, Stanisław Kosmyńka, Andrzej Kozłowski, Ryszard Machnikowski, *Aktywność w zakresie prewencji i deradykalizacji kontrterrorystycznej (CT/PCVE) w latach 2005–2020 w Belgii, Francji, Hiszpanii i Niderlandach*, „Rocznik Bezpieczeństwa Międzynarodowego” 2022, nr 1, s. 73-74.

⁵⁰⁷ Ewa Martusewicz-Pawlus, *Euroislam contra islamizm*, Warszawa 2020, s. 148-196. Autorka niniejszej pracy dostrzega praktyczne zastosowanie koncepcji euroislam Bassama Tibiego, z której zresztą uczony się wycofał, i wskazuje na częściowe sukcesy niemieckiej polityki integracyjnej, zwłaszcza tej adresowanej do młodzieży.

ważniejszych. Idee te uderzają w spójność społeczną Europy, rozumianą jako wspólnotę aksjologiczną skupioną wokół idei praw człowieka, podkopują zasady demokratycznego porządku prawnego, takie jak rozdział religii i państwa czy ochrona wolności i swobód obywatelskich, a także wzmacniają tendencje izolacjonistyczne mniejszości muzułmańskiej, skutkujące podejmowaniem politycznych prób zastąpienia ustroju demokratycznego prawem koranicznym. W tym miejscu należałoby postawić pytanie nie tylko o sens i zakres dialogu międzykulturowego czy granicę europejskiej otwartości⁵⁰⁸, ale także o prawną akceptację dla radykalizowania żyjących w Polsce muzułmanów⁵⁰⁹.

Badania nad działalnością wydawniczą Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich w Polsce w dużej mierze mają wymiar historyczny. Odsłaniają ideologiczne i instytucjonalne uwikłania tej powstałej w 1989 r. organizacji, która pod względem personalnym jest związana, chociażby poprzez postać Samira Ismaila, z Ligą Muzułmańską RP oraz Stowarzyszeniem Kształtowania Kulturalnego. Obie te organizacje znajdują się pod silnym instytucjonalnym i ideologicznym wpływem Bractwa Muzułmańskiego⁵¹⁰.

Z kolei sponsor wydawanych po polsku pism muzułmańskich fundamentalistów, czyli Światowe Stowarzyszenie Młodzieży Muzułmańskiej (WAMY), przez postać przewodniczącego Tomasza Miśkiewicza, ma związek z organizacją skupiającą polskich Tatarów. Przewodniczący Najwyższego Kolegium Muzułmańskiego Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP nie tylko studiował w Arabii Saudyjskiej prawo koraniczne, ale także kierował polskim oddziałem WAMY⁵¹¹, który umożliwił Stowarzyszeniu Studentów Muzułmańskich działalność wydawniczą.

Co istotne, niektóre wydawane przez SSM pisma muzułmańskich teologów są obecnie dostępne w formie cyfrowej na stronie bibliotekamuzulmanska.pl, prowadzonej

⁵⁰⁸ Refleksja nad problemami związanymi z uzgodnieniem świata wartości etycznych, kulturowych, społecznych, politycznych islamu z kręgiem cywilizacji Zachodu obecna jest m.in. w pracach prof. Piotra Kłodkowskiego. Zob. Piotr Kłodkowski, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Kraków 2002; Idem, *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji. Ideologiczny spór między modernistami a fundamentalistami w islamie i hinduizmie w XX i na początku XXI wieku*; Idem, *Iluzje i niepokoje politologa orientalisty na początku XX wieku*, „Znak” 2008, nr 10, s. 90-101; Idem, *Granice europejskiej otwartości*, „Rzeczpospolita” 5-6 marca 2016 r., s. 36-37.

⁵⁰⁹ W trakcie dyskusji nad głównymi тезami niniejszego referatu pojawiły się głosy zwracające uwagę na to, że zakaz propagowania treści dżihadystycznych może naruszać prawo do wolności słowa i swobody wypowiedzi. Dylemat ten w pewnym stopniu rozstrzygnął w decyzji ogłoszonej 20 lipca 2017 r. Europejski Trybunał Praw Człowieka (ECHR), stwierdzając, że głoszenie dżihadyzmu wykracza poza ramy wolności słowa i może podlegać karze. Zob. Deuxième Section Décision Requête no 34367/14 Fouad BELKACEM contre la Belgique.

⁵¹⁰ Por. raport GLOBSEC: *CEE Activities Of The Muslim Brotherhood: Czech Republic, Poland, Serbia*, red. Viktor Szucs, Kacper Rekawek, Andrea Marinković, Enya Hamel, 2020, [na:] <https://www.globsec.org/what-we-do/projects/cee-activities-muslim-brotherhood#330>, dostęp: 17.07.2023 r.

⁵¹¹ Paweł Kubicki, *Spółeczność Muzułmańska w Polsce*, [w:] *Islam i obywatelskość w Europie*, red. Katarzyna Górak-Sosnowska, Paweł Kubicki, Konrad Pędziwiatr, Warszawa 2006, s. 130.

przez Muzułmański Związek Religijny w RP. W witrynie tej znajdziemy m.in. zdigitalizowaną książkę Sayyda Abula Ala Al-Maududiego, pt. *Zrozumieć islam*. Propagowanie myśli fundamentalistycznej w wewnętrznym obiegu komunikacyjnym, na stronie skierowanej do polskojęzycznych wyznawców islamu, stoi w sprzeczności z oficjalnie budowanym wizerunkiem Związku jako organizacji przywiązanej do polskiej tradycji narodowej, stanowiącej unikalny przykład integracji społeczności muzułmańskiej. Publikację cyfrowej wersji książki Maududiego (nazywanego „ojcem muzułmańskich fundamentalistów”) uznać należy za niebezpieczny dla spójności społecznej akt szerzenia propagandy islamistycznej, a jednocześnie za przejaw instrumentalizacji tradycji polskich Tatarów.

Po 1989 r. środowisko polskich muzułmanów znalazło się pod silnym ideologicznym wpływem Arabii Saudyjskiej oraz Bractwa Muzułmańskiego. Część polskich organizacji muzułmańskich świadomie wybrała nie zreformowaną wersję islamu, lecz – przeciwnie – stała się ośrodkiem propagowania politycznego islamu, mającego wyraźnie antydemokratyczny rys. Niektórzy badacze w fundamentalizmie muzułmańskim dopatrują się rysu totalitarnego⁵¹². Mowa tutaj przede wszystkim o następujących koncepcjach:

- a) człowieka jako „niewolnika Allaha” zobowiązanego do bezwzględnego posłuszeństwa szariatowi we wszystkich aspektach życia;
- b) dopuszczenia używania przemocy (dżihad jako święta wojna) w obronie interesów islamu;
- c) uświęconej nienawiści wobec niewiernego, będącej skrajnym przejawem religijnego szowinizmu;
- d) wyrażonego *explicite* zakazu adaptacji innych niż islamskie wzorców kulturowych;
- e) głoszenia bezwzględnego prymatu szariatu nad prawem stanowionym, także w aspekcie społecznych ról płciowych, jawnie dyskryminujących kobiety.

Postawiona we wstępie hipoteza znalazła swoje potwierdzenie. Pisma muzułmańskich fundamentalistów wydawało Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich między rokiem 1995 a 2003. Treści te nie zniknęły jednak z obiegu czytelniczego. Książka *Zrozumieć islam* Maududiego została w wersji elektronicznej opublikowana w internetowej

⁵¹² Por. Bassam Tibi, *Fundamentalizm...*, op. cit., s. 83-88; Mirosław Sadowski, *Czy islam ma charakter totalitarny?*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2017, nr 2, s. 105-116, Shakir Kitab, *Zasady muzułmańskiego systemu politycznego*, [w:] *Islam a świat*, op. cit., s. 35-37, Roman Bäcker, *Islam: między fundamentalizmem a totalitaryzmem*, [w:] ibidem, s. 83-98.

Bibliotece Muzułmańskiej, prowadzonej przez Muzułmański Związek Religijny. W ten sposób cały czas jest tam dostępna. Można więc powiedzieć, że MZR za pomocą wyżej wymienionej witryny nieustannie wysyła do potencjalnych odbiorców komunikat, na który składa się praca pakistańskiego myśliciela. Przeprowadzona analiza treści wykazała, że antropologiczna wizja człowieka jako „niewolnika Allha”, historiozofia głosząca, że islam jest najdoskonalszą religią także w aspekcie politycznym, konieczność bezwarunkowego posłuszeństwa nakazom religijnym, także tym akceptującym przemoc jako narzędzie rozwiązywania konfliktów, do tego wizja państwa teokratycznego („republika islamska”), salafistyczny szowinizm, głoszący, że grzeszny muzułmanin jest lepszy niż czyniący dobro niewierny oraz gloryfikacja nienawiści wobec innowierców, bluźnierców czy apostatów stoją w jawnej sprzeczności z doktryną liberalnej demokracji oraz jej aksjologią, balansującą między wolnością a równością. Ponadto podążenie drogą proponowaną przez wydawców pism, polegającą na uznaniu Maududiego, Kutba i Tantawiego za autorytety religijne, musiałoby skutkować przyjęciem postawy izolacjonistycznej (wizja zepsutego Zachodu), konfrontacyjnej (społeczeństwo jako przestrzeń konfliktu z *kufra*), a także antyrównościowej, anty wolnościowej i antyfeministycznej (gloryfikacja teokracji islamskiej opierającej się na modelu patriarchalnym).

Ustalenia te, w przekonaniu autora pracy, powinny zapoczątkować systemowe badania nad działalnością propagandową organizacji muzułmańskich w Polsce, które trudno wyczerpać w ramach niniejszej pracy. Po pierwsze ze względu na rozmaite afiliacje polityczne i ideologiczne wydawanych autorów, na co zwraca uwagę Kamil Kaczmarek, pisząc:

Wśród autorów [publikacji wydanych przez Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich do 2004] pięciu działa w środowisku krajów Zachodu (Europy i Ameryki Płn., jeden w Polsce), a dziewięciu w środowisku bliskowschodnim. Ośmiu kojarzonych jest z Bractwem Muzułmańskim lub organizacjami satelickimi, jak Jemaah Islamiyah czy Jamaat-e-Islami, al-Jama'a al-Islamiya (jako inspiratorzy, ideologowie czy liderzy). Trzej autorzy związani są z teologią saudyjską, bliską salafizmowi. Natomiast trzy publikacje mają za autorów osoby związane z konkurencyjnym ośrodkiem myśli muzułmańskiej – uniwersytetem

kairskim Al-Azhar, najważniejszą uczelnią w świecie islamu, opozycyjną w stosunku do salafizmu⁵¹³.

Również sama rozległość działalności wydawniczej Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich w Polsce sprawia, że zbudowanie całościowego obrazu oddziaływania perswazyjnego, którego składnikiem pozostaje określona wizja islamu, pozostaje wyzwaniem dość skomplikowanym dla osoby spoza kręgów muzułmańskich. Zadanie to wiąże się bowiem z koniecznością długotrwałych poszukiwań archiwalnych, antykwarycznych oraz kwerend bibliotecznych. Wiele materiałów SSM wydawało na użytek wewnętrzny, stąd też brakuje ich w katalogach bibliotecznych. Autorowi niniejszej pracy udało się zebrać następujące druki ulotne wydane przez interesującą nas organizację:

- 1) Wyjątkowe cechy islamu;
- 2) Muzułmańska młodzież w Europie w XXI wieku;
- 3) Kobiety w Islamie poza stereotypami;
- 4) Podwaliny Islamu;
- 5) Co mówią o Muhammadzie (PzN);
- 6) Islam – twoje schronienie przed alkoholizmem i narkomanią;
- 7) Stanowisko islamu na temat mięsa wieprzowego;
- 8) Co mówią o Koranie;
- 9) Młodzi w XXI wieku;
- 10) Koncepcja Boga w Islamie;
- 11) Jak przyjąć Islam;
- 12) Prawa człowieka w islamie;

Niektóre wymienione wyżej ulotki przetłumaczone z języka angielskiego przez WAMY zostały też opublikowane w stolicy Arabii Saudyjskiej. Było tak np. z drukiem poświęconym Mahometowi. Powyższe fakty pozwalają wnioskować, iż Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich realizowało zadania misjonarskie we współpracy z Arabią Saudyjską. Wcześniej na tym polu z Rijadem kooperował Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej, który w 1989 r. opublikował tłumaczenie ulotki „Life After Death” – jedna poświęcona była zagadnieniom eschatologicznym, druga zaś sylwetce Mahometa.

⁵¹³ Kamil M. Kaczmarek, op. cit., s. 45.

Do powyższej listy wypada dopisać także Katar. Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich część swoich publikacji wydawało dzięki funduszom płynącym z tego kraju. Miało to miejsce m.in. w przypadku książki *Talhid i szirk. Monoteizm i politeizm* Ibrahima Hussaina, którą nazwano „prezentem od Ministerstwa Spraw Islamskich Departamentu Spraw Islamskich Państwa KATAR”⁵¹⁴. Taką samą adnotację znajdziemy w pracy dra Fathi Yakena pt. *Co oznacza moja przynależność do islamu*⁵¹⁵.

Zbiór polskojęzycznych publikacji SSM pozostałby niepełny bez uwzględnienia czasopisma „Al-Hikmah” wydawanego od 1993 r. przez Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce⁵¹⁶. Do 2005 r. ukazało się co najmniej 58 numerów. Na łamach czasopisma publikowano teksty Hassana Al-Banny⁵¹⁷ czy Jusufa Karadawiego⁵¹⁸. Badania nad jego treścią znacznie utrudnia fakt, iż – jak wynika z przeprowadzonych przez autora kwereńd – w zbiorach bibliotecznych można znaleźć zaledwie pojedyncze egzemplarze „Al-Hikmah”⁵¹⁹. Przy tej okazji warto podkreślić, że gazeta ta stanowi źródło pozwalające nie tylko prześledzić działalność SSM, ale także poznać ocenę i stanowisko Stowarzyszenia w kwestii bieżących wydarzeń politycznych. I tak z numeru 53 wydanego w 2003 r. dowiadujemy się, że SSM promowało swoje publikacje na Międzynarodowych Targach Książki w Pałacu Kultury w Warszawie, a w dniach 1-4 maja 2003 r. odbył się Zjazd dla Polskich Muzułmanów pod hasłem: „Ku zadowoleniu Allaha”. Ponadto przedstawiciele organizacji wygłosili serię wykładów w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie (14 maja 2003 r.) oraz w Szkole Głównej Gospodarstwa Wiejskiego (5 maja 2003 r.). Na łamach czasopisma potępiono m.in. zakaz noszenia hidżabu w szkołach średnich w Amsterdamie. Zarzucono też Ayann Hirsi Ali niewiedzę na temat islamu, apelując jednocześnie do muzułmanów o powściągliwe reakcje na jej wystąpienia⁵²⁰.

Podsumowując, aby powstał w miarę kompletny obraz szeroko rozumianej aktywności komunikacyjnej polskich organizacji muzułmańskich, uwzględniający również

⁵¹⁴ Ibrahim Hussain, *Talhid i szirk. Monoteizm i politeizm*, Białystok 1999.

⁵¹⁵ Fathi Yaken, *Co oznacza moja przynależność do islamu?*, Białystok 2000.

⁵¹⁶ Rafał Ożarowski podaje datę 1992, powołując się na nieistniejącą już w ówczesnym kształcie stronę www.islam.info.pl. Obecnie domena ta informuje na temat działalności Ligi Muzułmańskiej RP. Por. Rafał Ożarowski, *Islam – historia, wiedza, skojarzenia*, „Atheneum. Polskie Studia Politologiczne” 2011, vol. 28, s. 113.

⁵¹⁷ *Przesłanie imama H. Al-Banny do młodzieży i studentów*, „Al-Hikmah” 2 kwietnia 1999, nr 43, s. 10-11.

⁵¹⁸ Ysuf Al-Qaradawi, *Głos kobiety w islamie*, „Al-Hikmah” 2005, nr 2 (57), s. 21-22.

⁵¹⁹ Autor dysertacji pozyskał pojedyncze numery czasopisma ze zbiorów prywatnych Krzysztofa Izaka, za co wyrażam Mu w tym miejscu wdzięczność. Na temat rozwoju prasy muzułmańskiej w Polsce pisze Jacek Sobczak, który koncentruje się niemal wyłącznie na kwestiach związanych z polskimi Tatarami. Czasopismom wydawanym przez inne środowiska muzułmańskie poświęca jedynie wzmianki. Zob. Jacek Sobczak, *Prasa polskich wyznawców islamu*, „Studia Medioznawcze” 2005, nr 4, s. 51-80.

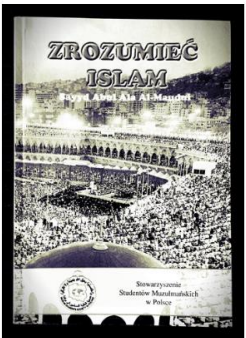
⁵²⁰ *Wiadomości ze świata muzułmańskiego*, „Al-Hikmah” 2003, nr 2 (53), s. 11-12.

zagrożenie, jakie niesie ze sobą islamistyczna propaganda, należałoby nie ograniczać się jedynie do częściowej analizy działalności wydawniczej środowiska Ligi Muzułmańskiej, ale także wziąć pod uwagę pozostałych aktorów działających w kręgach muzułmańskich w Polsce (zarówno tych formalnych, jak i nieformalnych), a także inny typ publikacji – materiały multimedialne.

Zrzut ekranu, lipiec 2023 r.

BIBLIOTEKA MUZUŁMAŃSKA STRONA GŁÓWNA KSIĄŻKI KORAN CZASOPISMA BROSZURY VARIA WYDAWCA

MZR
Muzułmański Związek Religijny w RP
Najwyższe Kolegium Muzułmańskie



Zrozumieć islam

Tytuł

Autor

Wydawca

Miejsce i rok wydania

ISBN

Liczba stron

Format

Druk

Sayyid Abul Ala Al-Maudui

Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce
Światowe Zgromadzenie Młodzieży Muzułmańskiej
Przedstawicielstwo w Polsce (sponsor)

Polska, 2003

83-906276-0-4

114

14,4 x 20,5

Podlaska Spółdzielnia Produkcjno-Handlowo-Usługowa –
Białystok – www.podlaska.com.pl

Książka:

ONLINE PDF

WYKAZ SKRÓTÓW:

ABW – Agencja Bezpieczeństwa Wewnętrznego

AKP – Adalet ve Kalkınma Partisi

DPCwI – Deklaracja Praw Człowieka w Islamie

ECFR – The European Council for Fatwa and Research

FIOE – Federation of Islamic Organizations in Europe

ISIS – Islamic State of Iraq and Syria

JIP - Dżama'at-e Islami Pakistan

MZR – Muzułmański Związek Religijny

SSM – Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich

UDHR – The Universal Declaration of Human Rights

WAMY – World Assembly of Muslim Youth

WZB – Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung

SPIS TABEL:

Tabela 1. Teologia a politologia.....	32
Tabela 2. Postulaty Ayaan Hirsi Ali.....	107

BIBLIOGRAFIA:

Źródła:

- Kotob Sayyid, *Islam religią przyszłości*, [Białystok] 1995.
- Kotob Sayyid, *Islam*, [Białystok] 1995.
- Maudoodi Abul A'la, *Islam – dzisiaj*, [Warszawa] 1991.
- Al-Maududi Abou Al-A'ala, *Przesłanie osobowości proroka*, Białystok 1993.
- Al-Maududi Abou Al-A'ala, *Życie w islamie*, Łódź 1993.
- Al-Maududi Sayyid Abul A'la, *Zrozumieć Islam*, 2003 [wyd. 3].
- Al-Tantawi Ali, *Wprowadzenie do islamu*, 1993 [wyd. 2.: Ali Al-Tantawi, *Ogólny zarys religii islamu*, Białystok 1999].

[Kontekstowo:]

- Al-Gazali Muhammad, *Zasady moralności islamu*, Białystok 1994.
- Al-Gazali Muhammad, *Zarys etyki muzułmańskiej*, [Białystok] 2004.
- Mawlai Fajsal, *Prosty wykład głównych praktyk islamu*, Białystok 2003.
- Maududi Abdul Ali, *Jihad in islam*, Bejrut 2007.
- Mirandola Giovanni Pico della, *Mowa o godności ludzkiej*, tłum. Zdzisław Kalita, [w:] *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, wybór Andrzej Nowicki, Warszawa 1966.
- Edwin Cyril, Joad Mitchinson, *The Present And Future Of Religion*, Londyn 1930.
- Hussain Ibrahim, *Talhid i szirk. Monoteizm i politeizm*, Białystok 1999.
- Yaken Fathi, *Co oznacza moja przynależność do islamu?*, Białystok 2000.
- [B. a.], *Przesłanie imama H. Al-Banny do młodzieży i studentów*, „Al-Hikmah” 2 kwietnia 1999 r, nr 43.
- Al-Qaradawi Ysuf, *Głos kobiety w islamie*, „Al-Hikmah” 2005, nr 2 (57).
- Al-Qardhawi Yusuf, *Priorities of The Islamic Movement in The Coming Phase*, sine loco et anno, https://is.muni.cz/el/1421/podzim2013/RLB379/um/45655867/45656045/Yusof_Al-Qardhawi_-_s.72_-_83.pdf, dostęp: 23.07.2019 r.

Teksty sakralne:

Koran, tłum. Józef Bielawski, Warszawa 1986.

Wydawnictwa słownikowe i encyklopedyczne:

- [K. W.] *Religia i polityka* (hasło), [w:] *Słownik politologii*, red. Ian McLean, Warszawa 2008, [na:] <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1869>, dostęp: 1.04.2020 r.
- Biernacki Włodzimierz, *Fundamentalizm* (hasło), [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, red. Michał Jaskólski, t. 2: Warszawa 1999.
- Biernacki Włodzimierz, *Fundamentalizm* (hasło), [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, red. Michał Jaskólski, t. 2: Warszawa 1999.

- Danecki Janusz, *Dżihad* (hasło), [w:] Janusz Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997.
- Denny Frederick Mathewson, *Da 'wah* (hasło), *The Encyclopedia of Religion*, red. Mircea Eliade, t.4, New York 1987.
- Fajsal Mawlawi (hasło), *The Columbia World Dictionary of Islamism*, red. Antony Sfeir, Nowy York 2007.
- Izak Krzysztof, *Leksykon organizacji i ruchów fundamentalistycznych*, Warszawa 2014.
- Kuniński Miłowit, *Demokracja* (hasło), [w:] *Słownik społeczny*, red. Bogdan Szlachta, Kraków 2004.
- Łubiński Paweł, *Bezpieczeństwo ideologiczne (ideological security)*, [w:] *Vademecum bezpieczeństwa*, red. Olga Wasiuta Rafał Klepka Rafał Kopeć, Kraków 2018.
- Marczewska-Rytka Maria, *Fundamentalizm* (hasło), [w:] *Encyklopedia politologii*, t. I: *Pojęcia, teorie, metody*, red. Wojciech Sokół, Marek Żmigrodzki, Warszawa 2016.
- Mazur Przemysław, *Bezpieczeństwo kulturowe*, [w:] *Vademecum bezpieczeństwa*, red. Olga Wasiuta Rafał Klepka Rafał Kopeć, Kraków 2018.
- Młyniec Eugeniusz, Herbut Ryszard, *Religia* (hasło), *Leksykon politologii*, red. Andrzej Antoszewski, Ryszard Herbut, Wrocław 1998.
- Mushrikun (hasło), *The Oxford Dictionary of Islam*, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1869>, dostęp: 1.04.2020 r.
- Paszko Artur, *Politologia religii*, [w] *Leksykon religioznawczy*, „Przegląd Religioznawczy” 1998, nr 3-4.
- Schulze Reinhard, *Da 'wah. Institutionalization* (hasło), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, red. John L. Esposito, Oxford 2009 [na:] <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780195305135.001.0001/acref-9780195305135-e-0182?rkey=fUhjwL&result=257>, dostęp: 27.09.2023 r.
- Scruton Robert, *Szownizm* (hasło), [w:] Robert Scruton, *Słownik myśli politycznej*, Poznań 2002.
- Szumakowicz Andrzej, *Propaganda*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 3, red. Władysław Kwaśniewicz, Warszawa 2000.
- Tworuschka Monika i Udo, *Koran* (hasło), [w:] Monika i Udo Tworuschka, *Islam. Mały słownik*, Warszawa 1995.
- Walker Paul E., *Da 'wah* (hasło), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, red. John L. Esposito, Oxford 2009 [na:] <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780195305135.001.0001/acref-9780195305135-e-0182?rkey=fUhjwL&result=257>, dostęp: 27.09.2023 r.
- Wasiuta Olga, *Bezpieczeństwo polityczne (political security)*, [w:] *Vademecum bezpieczeństwa*, red. Olga Wasiuta Rafał Klepka Rafał Kopeć, Kraków 2018.

Opracowania:

- Abdallah-Krzepkowska Beata, *RŪH i NAFS. O koranicznej koncepcji DUSZY*, [w:] *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 3: *Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze*, red. Joanna Jurewicz, Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Wlazłowska, Warszawa 2018.
- Adamczuk Magdalena, *Czeczeńskie kobiety w strategii działania bojowników kaukaskich*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 2013, nr 8.

- Ahmad Muhammad Mushtaq, *The Scope of Self-defence. A Comparative Study of Islamic and Modern International Law*, „Islamic Studies” 2010, z. 49, nr 2.
- Akhtar Shabbir, *Islam as Political Religion. The future of an imperial faith*, London, New York 2011.
- Ali Ayaan Hirsi, *Heretyczka*, Warszawa 2016.
- Ali Ayaan Hirsi, *The Challenge of Dawa*, Stanford 2017.
- Armstrong Karen, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2005.
- Antoszewski Andrzej, *Współczesne teorie demokracji*, Warszawa 2016.
- Astoń Paulina, *Unia Europejska wobec zbrojnego wymiaru skrajnego fundamentalizmu islamskiego*, „ERYDA” 2015, nr 1.
- Azani Eitan, *The Hybrid Terrorist Organization: Hezbollah as a Case Study*, „Studies in Conflict and Terrorism” 2013, vol. 36.
- Bäcker Roman, *Islam: między fundamentalizmem a totalitaryzmem*, [w:] *Islam a świat*, red. Roman Bäcker, Shakir Kitab, Toruń 2005.
- Bahry Louay Y., *The New Arab Media Phenomenon: Qatar's Al-Jazeera*, „Middle East Policy” 2001, nr 2.
- Balicki Janusz, *Imigranci z krajów muzułmańskich w Unii Europejskiej. Wyzwania dla polityki integracyjnej*, Warszawa 2010.
- Banek Kazimierz, *Główne problemy politologii religii*, „Nomos” 2001, z. 34-36.
- Banek Kazimierz, *Politologia religii – nowa dziedzina religioznawstwa. Zakres tematyczny, cele i perspektywy rozwoju*, [w:] *Religioznawstwo polskie w XXI wieku*, red. Zbigniew Stachowski, Tyczyn 2005.
- Banek Kazimierz, *Politologia religii jako dziedzina badań religioznawczych*, „Przegląd Religioznawczy” 1999, nr 3-4.
- Bärsch Claus-Ekkehard, Berghoff Peter, Sonnenschmidt Reinhard, *„Wer Religion erkennt, erkennt Politik nicht”. Perspektiven der Religionspolitologie*, Würzburg 2005.
- *Bibliologia polityczna*, red. Dariusz Kuźmin, Warszawa 2011.
- Bielawski Józef, *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973.
- Bielik-Robson Agata, *Pusty tron miłosierdzia*, [w:] Gilles Kepel, *Zemsta Boga*, Warszawa 2010.
- Bisztyga Andrzej, *Zachodnia a islamska koncepcja praw jednostki*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 2013, nr 1.
- Bobbio Norberto, *Liberalizm i demokracja*, Kraków 1998.
- Bonner Michael, *Jihad in Islamic History*, Oxford – Princeton 2006.
- Borkowski Robert, *Terroryzm ponowoczesny. Studium z antropologii polityki*, Toruń 2011.
- Bronk Andrzej, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2009.
- Bukay David, *Peace or Jihad? Abrogation in Islam*, „Middle East Quarterly” 2007, nr 3.
- Burgoński Piotr, Gierycz Michał, *Politologia i religia. Wprowadzenie*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. Piotr Burgoński, Michał Gierycz, Warszawa 2014.
- Buruma Ian, Margalit Avishai, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, Kraków 2005.
- Bury Jan, Kasprzyk Jerzy, *Prawo karne islamu*, Warszawa 2007.
- Bury Jan, *Przestępstwo bluźnierstwa w doktrynie prawnej islamu*, [w:] *Odpowiedzialność artysty za obrazę uczuć religijnych*, Warszawa 2014.

- *CEE Activities Of The Muslim Brotherhood: Czech Republic, Poland, Serbia*, red. Viktor Szucs, Kacper Rekawek, Andrea Marinković, Enya Hamel, 2020, [na:] <https://www.globsec.org/what-we-do/projects/cee-activities-muslim-brotherhood#330>, dostęp: 17.07.2023 r.
- Chertoff Michael, Bury Patrick, Richterova Daniela, *Bytes not waves: information communication technologies, global jihadism and counterterrorism*, „International Affairs”, 2020.
- Chmielewski Adam, *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota?*, Wrocław 2001.
- Chodubski Andrzej, *O aktualnych tendencjach w badaniach politologicznych*, [w:] *Problemy badawcze i metodologiczne politologii w Polsce*, red. Andrzej J. Chodubski, Marek J. Malinowski, Gdańsk 2006.
- Chouet Alain, *Wprowadzenie*, [w:] *Atlas radykalnego islamu*, oprac. Xavier Raufer, Warszawa 2011.
- Chrostowski Waldemar, *Zarys metodologii biblistyki Nowego Testamentu*, „Studia Nauk Teologicznych” 2007, t. 2.
- Ciach Piotr, Kosmynka Stanisław, Kozłowski Andrzej, Machnikowski Ryszard, *Aktywność w zakresie prewencji i deradykalizacji kontrterrorystycznej (CT/PCVE) w latach 2005–2020 w Belgii, Francji, Hiszpanii i Niderlandach*, „Rocznik Bezpieczeństwa Międzynarodowego” 2022, nr 1.
- Cook David, *Męczeństwo w islamie*, tłum. Łukasz Müller, Kraków 2009.
- Cook David, *Understanding Jihad*. Oakland 2015.
- Corm George, *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007.
- Crick Bernard, *In Defence of Politics*, Chicago 1962.
- Cyrol Tomasz, *Wyroki wydawane w państwach muzułmańskich i ich skuteczność w Polsce*, [w:] *Miscellanea islamica. Islam w badaniach i praktyce kontaktów międzykulturowych*, red. Piotr Stasiński, Kraków 2016.
- Czermski Maciej, *Imperatyw struktur mitologicznych muzułmańskiego fundamentalizmu*, [w:] *Sztuka perswazji. Socjologiczne, psychologiczne i lingwistyczne aspekty komunikowania perswazyjnego*, Kraków 2004, s. 76-88.
- Dahl Robert A., *Demokracja i jej krytycy*, Kraków 1995.
- Danecki Janusz, *Antywesternizm muzułmańskich fundamentalistów*, [w:] *Wartości Wschodu i wartości Zachodu. Spotkania cywilizacji*, red. Janusz Danecki, Andrzej Flis, Kraków 2005.
- Danecki Janusz, *Fundamentalizm i teokracja. Próba charakterystyki współczesnego islamu*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1991, nr 3.
- Danecki Janusz, *Koncepcja władzy muzułmańskiej w dziele Sajjida Kutba*, „Przegląd Orientalistyczny” 1989, nr 1-2.
- Danecki Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2011.
- Danecki Janusz, *Polityczne funkcje islamu*, Warszawa 1991.
- Danecki Janusz, *Specyfika prawa muzułmańskiego, Prawo i ład społeczny. Integralnokulturowa analiza zagadnienia racjonalności*, red. Jarosław Utrat-Milecki, Warszawa 2011.
- Danecki Janusz, *Teologia i polityka w klasycznym islamie*, [w:] *Polityka a religia*, red. Mieczysław Andrzej Krąpiec, Lublin 2007.
- Delcambre Anne Marie, *Mahomet*, Warszawa 2004.
- Didier Anne-Line, *Radykalny sunnizm*, [w:] *Atlas radykalnego islamu*, oprac. Xavier Raufer, Warszawa 2011.
- Dogan Recep, *Terrorism and Violence in Islamic History and Theological Responses to the Arguments of Terrorists*, New York 2018.

- Dziekan Marek M., *Historia i tradycje polskiego islamu*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. Anna Parzymies, Warszawa 2015.
- *Ekstremizm muzułmański - nowe wyzwanie do dialogu?*, red. Jarosław Różański OMI, Warszawa 2016.
- Emmanuel Sivan, *Radykalny islam*, Kraków 2005.
- Esposito John L., *Islam and Political Violence*, [w:] *Religion and Violence*. red. John L. Esposito, Religion and Violence, Basel 2016.
- Esposito John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York 1992,
- Farquhar Michael, *Circuits of Faith. Migration, Education, and the Wahhabi Mission*, Redwood City 2017.
- Fox Johnatan, Sandler Shmuel, *The Question of Religion and World Politics*, [w:] *Religion in the World Conflict*, red. Johnatan Fox, Shmuel Sandler, London, New York 2006.
- Gasztold Aleksandra, *Udział kobiet w organizacjach terrorystycznych. Hiperkobieta – hiperterrorystka*, „e-Policon” 2019, nr 30.
- Gawin Dariusz, *Granice demokracji liberalne*, Kraków 2007.
- Gellner Ernest, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997.
- Gibb Hamilton A.R., *Mohometanizm. Przegląd historyczny*, Warszawa 1965.
- Głowiński Michał, *Poetyka wobec tekstów nieliterackich*, [w:] tegoż, *Narracje literackie i nieliterackie*, Kraków 1997.
- Gniazdowski Andrzej, *Radykalizmy polityczne. Konteksty kulturowe polskie i europejskie*, [w:] *Przemiany kulturowe we współczesnej Polsce*, red. Joanna Kurczewska, Marta Karkowska, Warszawa 2016.
- Gnilka Joachim, *Koran i chrześcijaństwo*, Kielce 2010.
- Góra-Szopiński Dariusz, *Czym może, a czym nie może być politologia religii?*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. Ryszard Michalak, Zielona Góra 2015.
- Grodzki Marcin, *Panteon sceptyków. Przegląd współczesnych teorii naukowych poświęconych genezie islamu*, Warszawa 2017.
- Grott Bogumił, *Funkcja wiedzy religioznawczej w badaniach politologicznych. Rozważania w kontekście wybranych doktryn nacjonalistycznych*, [w:] *Wiedza religioznawcza w badaniach politologicznych*, red. Bogumił Grott, Olgierd Grott, Warszawa 2015.
- Gulczyński Mariusz, *Panorama systemów politycznych świata*, Warszawa 2004.
- Guź Jan, *Muzułmanie w Niemczech – lojalni obywatele państwa, „społeczeństwo równoległe”, czy baza dla terroryzmu islamskiego*, „Acta Erasmiana”, t. 5: *Varias*, 2013.
- Hallaq Wael B., *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge 1997.
- Hallaq Wael B., *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge 2009.
- Hallaq Wael B., *What is Shari'a*, „Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law”, 2005-2006, vol. 12, Leiden 2007.
- Hallowell John H., *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993.
- Hartung Jan-Peter, *A system of life. Mawdudi and the ideologisation of Islams*, New York 2014.
- Hatina Melr, *Contesting Violence in Radical Islam: Sayyid Imam al-Sharif's Ethical Perception*, „Islamic Law and Society” 2016, nr 23.
- Al-Hibri Azizah Y. *Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World/Minority Women?*, [w:] *Is Multiculturalism Bad for Women?*, red. Susan Moller Okin et. al., Princeton 1999.

- Hołub Adam, *Ekstremizm i radykalizm jako środowiska rozwoju terroryzmu*, „Studia Politicae Universitatis Silesiensis” 2016, t. 17.
- Hrabek Ivan, Petráček Karel, *Mahomet*, Warszawa 1971.
- Hryniewicz Janusz T., *Imigracja i wielokulturowość w warunkach dużego dystansu kulturowego*, „Studia Regionalne i Lokalne” 2011, nr 3.
- Huntington Samuel P., *Trzecia fala demokratyzacji*, Warszawa 1995.
- Ibn Warraq, *Dlaczego nie jestem muzułmaninem*, Warszawa 2013.
- Ibrahim Abadir M., *A Not-So-Radical Approach to Human Rights in Islam*, „Journal of Religion”, 2016, nr 3.
- *Islam a demokracja*, red. Anna Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1999.
- Izak Krzysztof, *Ograniczenia i problemy w zwalczaniu terroryzmu i przestępczości imigrantów w Europie*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 2017, nr 17.
- Izdebski Hubert, *Doktryny polityczno-prawne. Fundamenty współczesnych państw*, Warszawa 2017.
- Jackson Roy, *Mawlana Mawdudi and Political Islam. Authority and the Islamic state*, London 2010.
- Jamsheer Hassan Ali, *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej*, Warszawa 2009.
- Jansen Johannes J. G., *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Kraków 2005; Tomasz Tupalski Andrzej, *Fundamentalizm islamski w Egipcie XIX i XX wieku*, Toruń 2009;
- Jedlecka Wioletta, *Kobieta dla kobiety*, „Wrocławsko-Lwowskie Zeszyty Prawnicze” 2016, z. 7.
- Jędrzejczyk-Kuliniak Katarzyna, *Da'wa – obowiązek religijny czy narzędzie w rękach fundamentalistów? Misyjne radykalne ugrupowania muzułmańskie*, [w:] *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, red. Monika Humeniuk, Iwona Paszenda, Wrocław 2017/.
- Jońca Michał, *Doktryna prawna Abula Ala Maududiego*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2018, t. 12.
- Kaczmarek Kamil M., *Odgraniczanie, Część 1: Wybrane behawioralne mechanizmy izolacyjne islamu*, „Przegląd Religioznawczy” 2017, nr 1, s. 41-56.
- Kamiński Ireneusz C., *Islam przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka w Strasburgu*, „Estetyka i Krytyka” 2011, nr 4.
- Kelsay John, *Jihad*, [w:] *Islamic Political Thought*, red. Gerhard Bowering, Princeton, Oxford 2015.
- Kepel Gilles, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Warszawa 2003.
- Kepel Gilles, *Zemsta Boga. Rekonkwista religijna świata*, Warszawa 2010.
- Kerr David A., *Islamic Da'wa and Christian mission: Towards a comparative analysis*, „International Review of Mission” 2000, vol. 80, s. 150-171.
- Kitab Shakir, *Polityczny wymiar działalności Muhammada w dobie narodzin islamu*, „Świat Idei i Polityki” 2002, t. 2.
- Kitab Shakir, *Zasady muzułmańskiego systemu politycznego*, [w:] *Islam a świat*, red. Roman Bäcker, Kitab, Toruń 2005.
- Kłodkowski Piotr, *Iluzje i niepokoje politologa orientalisty na początku XX wieku*, „Znak” 2008, nr 10.
- Kłodkowski Piotr, *Nowy spór o uniwersalia, czyli o wspólnocie muzułmańskiej w Europie XXI wieku*, [w:] *W pułapce wielokulturowości*, red. Anna Siewierska-Chmaj, Warszawa, Rzeszów 2016.

- Kłodkowski Piotr, *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji. Ideologiczny spór między modernistami a fundamentalistami w islamie i hinduizmie w XX i na początku XXI wieku*;
- Kłodkowski Piotr, *Polityczna misja islamu*, „Teologia Polityczna” 2004-2005, nr 2.
- Kłodkowski Piotr, *Polityczny mesjanizm w islamie*, „Teologia Polityczna” 2006-2007, z. 4.
- Kłodkowski Piotr, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Kraków 2002;
- Kołakowski Leszek, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.
- Korolko Mirosław, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.
- Kostiner Joseph, *The rise of jihadi trends in Saudi Arabia. The post Iraq–Kuwait war phase*, [w:] *Radical Islam and International Security. Challenges and Responses*, red. Efraim Inbar, Hillel Frisch, London 2007.
- Kościelniak Krzysztof, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2002.
- Kościelniak Krzysztof, *Odmiennie wizje godności ludzkiej. Dialog muzułmańsko-katolicki w kontekście ONZ-owskiej Deklaracji Praw Człowieka*, [w:] *Prawa człowieka w kulturze północnej Afryki, Bliskiego i Dalekiego Wschodu*, red. Krzysztof Kościelniak, Kraków 2008.
- Kościelniak Krzysztof, *Sunna, hadisy i tradycjonaści. Wstęp do tradycji muzułmańskiej*, Kraków 2006.
- Kościelniak Krzysztof, *Tradycja muzułmańska na tle akulturacji chrześcijańsko-islamskiej od VII do X wieku*, Kraków 2001.
- Koumoutzis Nikos, Papastilianos Christos, *Human Rights Issues Arising from the Implementation of Sharia Law on the Minority of Western Thrace—ECtHR Molla Sali v. Greece, Application No. 20452/14, 19 December 2018*, „Religions”, vol. 10, z. 5, [na:] <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/5/300/htm>, dostęp: 8.04.2020 r.
- Kowalczyńska Kaja, *Prawo szariatu i jego kompatybilność z europejskim systemem ochrony praw człowieka*, [w:] *Ochrona praw człowieka w wymiarze regionalnym*, red. Marcin Marcinko, Kraków 2012.
- Kowalewski Zbigniew Marcin, *Czarny Bóg i biały diabeł w miejskich gettach Ameryki. Religia i czarny nacjonalizm Narodu Islamu*, „Praktyka Teoretyczna” 2013.
- Kowalik Łukasz, *Demokracja liberalna i demokracja ideologiczna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2021, nr 4.
- Kresse Kai, *Enduring Relevance. Samples Of Oral Poetry On The Swahili Coas*, „Wasafiri” 2011, nr 2.
- Krzysztof Traba, *Radykalny islam: studium wybranych aspektów myśli polityczno-religijnej Sayyida Quṭba*, [w:] *Islam wczoraj i dziś*, Warszawa 2020.
- Kubiak Przemysław, *Najcięższe przestępstwa szariatu (‘hudud’) w świetle uwag zawartych w klasycznym podręczniku ‘Umdat Al-Salik’ Al-Misriego*, „Zeszyty Prawnicze” 2019, nr 3.
- Kubicki Paweł, *Spółeczność Muzułmańska w Polsce*, [w:] *Islam i obywatelskość w Europie*, red. Katarzyna Górak-Sosnowska, Paweł Kubicki, Konrad Pędziwiatr, Warszawa 2006.
- Kuiper Matthew J., *Da’wa. A Global History of Islamic Missionary Thought and Practice*, Edinburgh 2021.
- Lanczkowski Günter, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986.
- Landes Richard, *Middle East Review of International Affairs*, 2017, nr 2.
- Lang Maciej, *Religia i polityka w islamie*, „Bliski Wschód” 2004, z. 1.
- Lapidus Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge 2002.

- Leenders Reinoud, *Prosecuting Political Dissent. Courts and the Resilience of Authoritarianism in Syria*, [w:] *Middle East Authoritarianisms: Governance, Contestation, and Regime Resilience in Syria and Iran*, red. Steven Heydemann, Reinoud Leenders, Stanford 2013.
- Lewicka Magdalena, *Fundamentalizm muzułmański – odkrycie naszych czasów czy stały element myśli politycznej islamu?*, [w:] *Islam a świat*, red. Roman Bäcker, Shakir Kitba, Toruń 2005.
- Lewis Bernard, *Arabowie w historii*, Warszawa 1995.
- Lewis Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago 1988).
- Lila Mark, *Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, Warszawa 2009.
- Łętocha Rafał, *Religia i polityka. Uwagi na temat wzajemnych relacji*, [w:] *Wiedza religioznawcza w badaniach politologicznych*, red. Bogumił Grott, Olgierd Grott, Warszawa 2015.
- Machnikowski Ryszard, *Zabójcze idee. Co próbują nam przekazać terroryści*, Łódź 2020.
- Magnuss Ranstorps, *Islamist extremism. Praktyczne wprowadzenie*, oprac. Centrum Doskonałości RAN, 2019, [na:] https://home-affairs.ec.europa.eu/system/files/2020-10/ran_factbook_islamist_extremism_december_2019_pl.pdf, dostęp: 7.07.2023 r.
- Maktabi Rania, *Gender, Family Law And Citizenship In Syria*, „Citizenship Studies”, 2010, nr 5.
- Manji Irshad, *Kłopot z islamem*, tłum. Maciej Świerkocki, Warszawa 2005.
- Marczevska-Rytko Maria, *Fundamentalizm religijny: ideologia i ruch społeczny/polityczny*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. Ryszard Michalak, Zielona Góra 2015.
- Marczevska-Rytko Maria, *Politologia religii jako subdyscyplina religioznawstwa i/lub nauk i polityce*, [w:] *Politologia religii*, red. Maria Marczevska-Rytko, Dorota Maj, Lublin 2018.
- Marczevska-Rytko Maria, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010.
- Marczevska-Rytko Maria, *Sprzężenia polityki i religii jako problem badawczy politologii*, [w:] *Problemy badawcze i metodologiczne politologii w Polsce*, red. Andrzej J. Chodubski, Marek J. Malinowski, Gdańsk 2006.
- Markowski, Michał Paweł *Teorie literatury XX wieku*, red. Michał Paweł Markowski, Anna Burzyńska, Kraków 2007.
- Martin Kramer, *Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?*, „Middle East Quarterly” 2003, nr 2, s. 65-67.
- Martusewicz-Pawlus Ewa, *Euroislam contra islamizm*, Warszawa 2020.
- Maszka John, *The meaning of jihad*, [w:] idem, *Washington's Dark Secret. The Real Truth about Terrorism and Islamic Extremism*, Lincoln 2018.
- Mateja Magdalena, *Analiza narracji*, [w:] *Metodologia badań politologicznych*, red. Roman Bäcker i in., Warszawa 2016.
- Mayer Ann Elizabeth, *Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?*, „Michigan Journal of International Law” 1994, nr 3.
- Mazurek Aleksandra, *Politologia religii*, „Zbliżenia Polska-Niemcy” 2005, nr 2.
- Mehmood Wajid, Muhammad Imraz, *Student's Organizations and Group Socialization: An Analysis of Islami Jamiat Talba in Khyber Pakhtunkhwa*, „Global Regional Review” 2019, vol. 4.
- Meier Heinrich, *Czym jest teologia polityczna? Wstępne uwagi na temat kontrowersyjnego pojęcia*, „Teologia Polityczna” 2003-2004, z. 1.

- Michalak Ryszard, *Politologia religii – postulowana subdyscyplina politologii*, [w:] *Religijne determinanty polityki*, red. tenże, Zielona Góra 2014.
- Mikołajewski Jarosław, *Zło w imię dobra. Zjawisko przemocy w polityce*, Bielsko-Biała 2009.
- Moch Michał, „*Nasza walka z Żydami*” Sayyida Qutba – arabski fundamentalistyczny pamflet na Żydów i judaizm w kontekście europejskiego dyskursu antysemickiego, „*Kultura i Społeczeństwo*” 2008, nr 2.
- Moch Michał, *Współcześni intelektualiści egipscy w obliczu cenzury i problemów prawnych. Studium wybranych przypadków*, [w:] *Świat arabski w języku, literaturze i kulturze*, red. Magdalena Kubarek, Magdalena Lewicka, Toruń 2018.
- Motak Dominika, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002.
- Mrozek-Dumanowska Anna, *Islam a Zachód*, Warszawa 1991.
- Mrozek-Dumanowska Anna, *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2000.
- *Muslims in Ireland. Past and present*, red. Oliver Scharbrodt, Edynburg 2015.
- *Muzułmanie w Europie*, red. Anna Parzymies, Warszawa 2005.
- Mwamburi Adam Hamisi, Fahm Abdul Gafar Olawale, *Islam and Human Rights with Special Reference to the Universal Human Rights and the Cairo Declaration on Human Rights*, „*Jurnal Syariah*”, vol. 26, 2018.
- Nafi Basheer M., *The Islamists. A Contextual History of Political Islam*, Oxford 2017.
- Nasr Seyyed Vali Reza, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford 1996.
- Netczuk-Gwoździwicz Marzena, Bodziany Marek, *Aktywność kobiet w terroryzmie – zarys problemu*, „*Zeszyty Naukowe SGSP*” 2019, nr 72.
- Niedziela Szymon, *Współczesny fundamentalizm muzułmański: mity i rzeczywistość*, „*Atheneum*” 2012, vol. 34.
- Norris Pippa, Inglehart Ronald, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków 2006.
- Ożarowski Rafał, *Islam – historia, wiedza, skojarzenia*, „*Atheneum. Polskie Studia Politologiczne*” 2011, vol. 28.
- Pace Enzo, Stefani Piero, *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków 2002.
- Pachniak Katarzyna, *Muzułmańskie hadisy jako przykład konstruowania prawa islamu*, [w:] *Poprawność polityczna – równość czy wolność?*, red. Ryszard Stefański, Toruń 2007.
- Pachniak Katarzyna, *Raj jedynie dla wybranych – zbawienie w islamie*, „*Przegląd Religioznawczy*” 2020, nr 4.
- Pardo Eldad J., Rabi Uzi, *The Winding Road to a New Identity. Saudi Arabian Curriculum 2016–19*, red. David M. Byer, Ramat Gan 2020, passim, [na] https://www.impact-se.org/wp-content/uploads/KSAs-Winding-Road-to-New-Identity_2016-19-Curriculum_Final-.pdf, dostęp: 24.04.2020 r.
- Pasamonik Barbara, *Prawa kobiet i europejski kryzys multikulturalizmu*, „*Kultura i Społeczeństwo*” 2013, nr 3.
- Perry Michael J., *The Political Morality of Liberal Democracy*, Cambridge 2010.
- Pierret Thomas, *Religion and state in Syria. The Sunni Ulama from coup to revolution*, Cambridge – New York 2013.
- Pisarek Walery, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*, Warszawa 2008.

- Piwko Aldona, *Główne organizacje terrorystyczne powstałe na fundamentach radykalnego islamu*, [w:] *Ekstremizm muzułmański – nowe wyzwanie do dialogu*, red. Jarosław Różański, Warszawa 2016.
- Popioł Waldemar, *Działalność publicystów muzułmańskich w Polsce jako próba „drenażu mózgów” w kształtowaniu świadomości religijnej wyznawców islamu*, [w:] *Edukacja dla bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo intelektualne Polaków*, red. Magdalena Gawrońska-Garstka, Poznań 2009.
- Prochowicz-Studnicka Bożena, *Usul al-fi qh. Czym są klasyczne sunnickie „korzenie/podstawy wiedzy o prawie”?*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. LXV, 2013, z. 1.
- Prochowicz-Studnicka Bożena, Bubka Jolanta, *„Basmala” i „hamdala”: inwokacje do Boga w kulturze arabsko-muzułmańskiej*, [w:] *Modlitwa w językach i tekstach artystycznych*, Sandomierz 2007.
- Prochowicz-Studnicka Bożena, Teperska-Klasińska Marta, *Cywilizacja islamu. Wybrane struktury*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, nr 3.
- Przybyszewski Krzysztof, *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*, Poznań 2010.
- Raciunas Egdunas, *The Multiple of the Islamic Da'wah*, Helsinki 2004.
- Raufer Xavier, *Wstęp*, [w:] *Atlas radykalnego islamu*, oprac. Xavier Raufer, Warszawa 2011.
- Rodinson Maxime, *Mahomet*, Warszawa 1994.
- Rogerson Barnaby, *Prorok Mahomet*, Warszawa 2003.
- Roman Tokarczyk, *Islamizm*, [w:] Roman Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Zakamycze 2000.
- Ruthven Malise, *Islam* Łódź 2019.
- Sadowa Katarzyna, Kuriata Agnieszka, *Rozwój kultury prawnej islamu – wprowadzenie do problematyki*, „Acta Erasmania”, t. X: *Z badań nad prawem, administracją i myślą polityczną*, Wrocław 2015.
- Sadowa Katarzyna, *Oddziaływanie szariatu na orzecznictwo europejskie i europejski porządek prawny na przykładzie Niemiec i Wielkiej Brytanii – zarys problematyki*, „Acta Erasmania”, t. VII: *Z badań nad prawem i administracją*, 2014.
- Sadowski Mirosław, *Czy islam ma charakter totalitarny?*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2017, nr 2.
- Sadowski Mirosław, *Dżihad – święta wojna w islamie*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego”, 2013, nr 8/13.
- Sadowski Mirosław, *Islam – religia i prawo*, Warszawa 2017.
- Sadowski Mirosław, *Islam a prawa człowieka*, [w:] *Konstytucja w państwie demokratycznym*, red. Sławomir Patyra, Mirosław Sadowski, Krzysztof Urbaniak, Poznań 2017.
- Sadowski Mirosław, *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa (VII-IX w.)*, „Przegląd Prawa i Administracji”, t. LV, 2003.
- Samojedny Małgorzata, *Sunnickie szkoły prawa muzułmańskiego*, „Acta Erasmania”, t. V: *Varia*, Wrocław 2013.
- Sartori Giovanni, *Teoria demokracji*, Warszawa 1998.
- Schlegel Jean-Louis, *Prawo boskie a wolność człowieka. O integryzmie i fundamentalistach*, Warszawa 2005.
- Seklecka Aleksandra, *Analiza treści*, [w:] *Metodologia badań politologicznych*, red. Roman Bäcker i in., Warszawa 2016.

- Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York 1996.
- Siewierska-Chmaj Anna, *Europa wartości z perspektywy polityki wielokulturowej*, [w:] *W pułapce wielokulturowości*, red. Anna Siewierska-Chmaj, Warszawa-Rzeszów 2016.
- Siewierska-Chmaj Anna, *Wstęp*, [w:] *W pułapce wielokulturowości*, red. Anna Siewierska-Chmaj, Warszawa-Rzeszów 2016.
- Simon Reeva Spector, *Iraq Between the Two World Wars. The Militarist Origins of Tyranny*, New York 2004.
- Sivan Emmanuel, *Radykalny islam*, Kraków 2005.
- Skowron-Nalborczyk Agata, *Czy islam potrzebuje reformacji?*, „Więź” 2017, nr 4, [na:] https://wiesz.pl/2017/12/29/czy-islam-potrzebuje-reformacji/#_ftn3, dostęp: 10.05.2023 r.
- Sobczak Jacek, *Prasa polskich wyznawców islamu*, „Studia Medioznawcze” 2005, nr 4.
- Stawiński Piotr, *Spółeczny wymiar islamu*, [w:] *Miscellanea islamica. Islam w badaniach i praktyce kontaktów międzykulturowych*, red. tenże, Kraków 2016.
- Stéphane Lacroix, *Awakening Islam. The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, Cambridge 2011.
- Sulkowski Mariusz, *Świeckość, wolność religijna i prawa człowieka jako fundamenty demokracji liberalnej – percepcja w chrześcijaństwie i islamie*, [w:] *Implementacja zasad religijnych w sferze politycznej*, red. Ryszard Michalak, Zielona Góra 2016.
- Szahaj Andrzej, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i poprawności politycznej*, Kraków 2004.
- Szlachta Bogdan, *Demokracja liberalna. Źródła, ustanowienie (?) i kres (?)*, Warszawa 2022.
- Ślusarczyk Piotr, *Religia i polityka w pismach fundamentalistów muzułmańskich. Przykład Sajjida Kutba*, [w:] *Religijne uwarunkowania religii. Religijne uwarunkowania polityki*, red. Stefan Dudra, Ryszard Michalak, Łukasz Młyńczyk, Zielona Góra 2017, s. 273-285.
- Terrill Robert E., *The Cambridge Companion to Malcolm X*, New York 2010.
- Thomas Edward, *Islam's Perfect Stranger: The Life of Mahmud Muhammad Taha, Muslim Reformer of Sudan*, London-New York 2010.
- Tibi Bassam, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997.
- Tibi Bassam, *Islam between Culture and Politics*, New York 2001.
- Tibi Bassam, *Islam i polityka. Islam polityczny oraz fundamentalizm islamski*, „Bliski Wschód” 2004, z. 1
- Tibi Bassam, *Islamism and Islam*, New Haven, London 2012.
- Tibi Bassam, *Political Islam, World Politics and Europe*, London, New York 2008.
- Tibi Bassam, *Warum ich kapituliere*, „Cicero” 2016, nr 6.
- Ushama Thameem, *Sayyid Qutb's Literary Criticism*, „Hamdard Islamicus” 2006, nr 2.
- Valadier Paul, *Nędza polityki, moc religii*, Warszawa 2010.
- Vidino Lorenzo, *Aims and Methods of Europe's Muslim Brotherhood*, „Current Trends in Islamist Ideology” vol. 4, Washington 2006, s. 25.
- Waardenburg Jacques, *Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1991.
- Walker Tanya, *Sharia Councils and Muslim Women in Britain. Rethinking the Role of Power and Authority*, Leiden 2017.

- Wasiuta Olga, Wasiuta Sergiusz, Mazur Przemysław, *Państwo Islamskie ISIS. Nowa twarz terroryzmu*, Warszawa 2018.
- Wąs Adam, *Chrześcijańska misja i islamska da'wa*, [w:] *Misjologia XXI wieku*, red. Andrzej Miotk, Warszawa 2004.
- Wąs Adam, *Da'wa - dynamika procesów islamizacyjnych we współczesnej Europie*, „Nurt SVD” 2017, nr 1.
- Wąs Adam, *Znaczenie dawy w procesie rozprzestrzeniania się islamu*, [w:] *Pluralizm kulturowy i religijny współczesnego świata*, red. Zdzisław Kupisiński, Stanisław Grodź, Lublin 2010.
- Wejksznier Artur, *Globalna sieć Al-Kaidy*, Warszawa 2017.
- Węclawski Tomasz, *Metodologia teologii*, „Nauka” 2004, z. 3.
- Witkowski Stanisław Wit, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego. Wybrane instytucje*, Warszawa 2009.
- Włodarczyk Rafał, *Wymiary fundamentalizmu religijnego w perspektywie teoretycznej*, [w:] *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, red. Monika Humeniuk, Iwona Paszenda, Wrocław 2017.
- Wójcik Jan, *Rola islamistycznej przemocy politycznej na Zachodzie w tworzeniu mechanizmów autocenzury*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie”, t. XI: *Przemoc w prawie i polityce*, red. Mirosław Sadowski, Aleksandra Spychalska, Katarzyna Sadowa, Wrocław 2017.
- Zakaria Fareed, *The Future of Freedom*, New York 2007.
- Zasuń Anna, *Polityczny islam. Między religią polityczną a instrumentalizacją religii w polityce*, Częstochowa 2018.
- Zdanowski Jerzy, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009.
- Zdybicka Zofia J., Kamiński Stanisław, *Definicja religii a typy nauk o religii*, [w:] Zofia J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992.
- Zee Machteld, *Choosing Sharia? Multiculturalism, Islamic Fundamentalism and Sharia Councils*, Haga 2016.
- Zenderowski Radosław, *Islam*, [w:] *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. Piotr Burgoński, Michał Gierycz, Warszawa 2014.
- Zenderowski Radosław, *Religia i stosunki międzynarodowe*, [w:] *Stosunki międzynarodowe. Wokół zagadnień teoretycznych*, red. Katarzyna Kącka, Toruń 2014.

Druki ulotne:

- *Co mówią o Koranie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017 r.).
- *Co mówią o Muhammadzie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017 r.).
- *Jak przyjąć islam*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017 r.).
- *Kobiety w islamie poza stereotypami*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017 r.).

- *Koncepcja Boga w islamie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. XX5d, 24 maja 2017 r.).
- *Muzułmańska młodzież w Europie w XXI wieku*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. XX5d, 24 maja 2017 r.).
- *Podwaliny islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. XX5d, 24 maja 2017 r.).
- *Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce. Dziesięciolecie 1989-1999*, Białystok 1999, s. 3 (druk ulotny, Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. I4d, dostęp 24 maja 2017 r.).
- *Wyjątkowe cechy islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. XX5d, 24 maja 2017 r.).

Artykuły prasowe i publicystyczne:

- [B.a.], *Ayman al-Zawahiri Fast Facts*, CNN, 2 czerwca 2020, <https://edition.cnn.com/2012/12/14/world/ayman-al-zawahiri---fast-facts/index.html>, dostęp: 18.06.2020 r.
- [B.a.], *Islamic scholar Tariq Ramadan faces two new rape charges in France*, 13 lutego 2020, [na:] <https://www.france24.com/en/20200213-new-rape-charges-laid-against-islamic-scholar-ramadan>, dostęp: 5.06.2020 r.
- [B.a.], *Szefowa brytyjskiego MSW: Bezpieczeństwo musi być ważniejsze niż polityczna poprawność*, „Dziennik Gazeta Prawna” 9 lutego 2023 r., <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/swiat/artykuly/8656892,suella-braverman-program-zapobiegania-radykalizacji-prevent-reforma-poprawnosc-polityczna.html>, dostęp 24.08.2023 r.
- Adil Salahi, *Scholar Of Renown Sheikh Ali Al-Tantawi*, [na:] www.arabnews.com/node/212775, dostęp: 17.06. 2023 r.
- Ghoraba Hany, *Tariq Ramadan's Qatari Links Exposed*, <https://www.meforum.org/islamist-watch/58624/tariq-ramadan-qatari-links-exposed>, dostęp: 5.06.2020 r.
- Kłodkowski Piotr, *Granice europejskiej otwartości*, „Rzeczpospolita” 5-6 marca 2016 r.
- Timer Tim, *Al Qaeda leader to ISIS: You're wrong, but we can work together*, 15 września 2015, CNN, <https://edition.cnn.com/2015/09/14/middleeast/al-zawahiri-al-qaeda-isis-olive-branch/>, dostęp: 18.06.2020 r.
- Wójcik Łukasz, *Desakralizacja świętych tekstów islamu*, „Polityka” 19.12.2012, nr 2888, [na:] <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1533687,1,desakralizacja-swietych-tekstow-islam.read>, dostęp 10.05.2023 r.

