

Anna Mrozek-Dumanowska

## MIĘDZY TRADYCJONALIZMEM A NOWOCZESNOŚCIĄ: FUNDAMENTALIZM ISLAMU

### Wstęp

Nieodzownym warunkiem modernizacji pojmowanej jako ciągły proces rozwoju ekonomicznego i społecznego jest w ujęciu wielu autorów zachodnich postępująca laicyzacja. Pewnym wyłomem w tym poglądzie było pojawienie się już w końcu lat 70. XX wieku kilku prac poświęconych wzrastającej randze religii w wielu państwach zachodnich, głównie jednak w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Główną ich konkluzją było zdumiewające spostrzeżenie, iż wbrew oczekiwaniom socjologów, na terenie USA pojawia się coraz więcej nowych kościołów, sekt i kultów i że począwszy od lat 70. nastąpił: „nieoczekiwany powrót religii w obrębie głównego nurtu społecznego”<sup>1</sup>.

Religia wkracza znowu do życia społecznego, a proces ten ma zasięg niemal globalny. Jakkolwiek trudno jest utożsamiać specyficzne doświadczenia islamu ze wzrastającą rangą religii w obrębie odmiennych tradycji i kultur, to jednak błędem wydaje się częste traktowanie ruchu odnowy religii jako zjawiska właściwego tylko islamowi. Współcześnie jesteśmy świadkami pojawiania się roszczeń lub działań aktywistów religijnych na gruncie judaizmu, hinduizmu, buddyzmu, a także różnych odłamów chrześcijaństwa. Można zgodzić się z tezą R. Robertsona i J. A. Chirico, iż mamy do czynienia ze: „światowym wybuchem zainteresowań religijnych”<sup>2</sup>. W tym kontekście próba oceny ruchu islamistycznego w zachodnich środowiskach masowego przekazu jako ruchu patologicznego mija się z prawdą, jest on bowiem częścią podobnych ruchów bazujących na religii, które stanowią wypadkową globalnego rozwoju w czasach nam współczesnych.

<sup>1</sup> J. O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Syracuse, New York 1994, s. 375.

<sup>2</sup> R. Robertson, J. A. Chirico, *Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence. A Theoretical Exploration*, „Sociological Analysis” 1985, 46, no. 3, s. 222.

Nowe ruchy religijne określane mianem fundamentalizmu stanowią odbicie głębokich przemian w systemie produkcji i społecznej organizacji pracy, ale także w obrębie struktur rodzinnych i wspólnotowych. Fundamentalizm można traktować jako odpowiedź poszczególnych wspólnot religijnych na pełne napięcia zmiany w kulturze i strukturze społecznej. Jest to interesująca próba uporania się z narastającymi problemami w procesie szybkich przemian społecznych za pomocą nowych interpretacji tradycji i eksperymentowania praktycznymi odpowiedziami wychodzącymi naprzeciw oczekiwaniom społecznym<sup>3</sup>.

O uniwersalnym zasięgu fundamentalizmu świadczą między innymi walczące grupy, jakie ujawniły się na gruncie różnych religii w latach 90. I tak, byliśmy świadkami gwałtownych form walki fundamentalistów hinduskich w Indii, buddyjskich w Sri Lance czy żydowskich w Izraelu. Fakty te podważają tezę lansowaną na Zachodzie, że wojowniczość jest cechą właściwą głównie – o ile nie wyłącznie – fundamentalizmu islamu. Prawdą jest jednak, że głównie ten ostatni waży się nie tylko na krytykę Zachodu, ale ostatnio również na akty terroru.

Występowanie fundamentalizmu we wszystkich większych religiach świata, skłania J. O. Volla do sformułowania hipotezy, iż współcześnie mamy do czynienia z erą postsekularną<sup>4</sup>. Zdaniem tego samego autora znajduje to swoje potwierdzenie w fakcie, że wszelkie ruchy odnowy religii, które u progu lat 70. XX w. miały charakter marginalny i były krytykowane przez podstawowe rzesze wiernych, w latach 90. stały się ruchami akceptowanymi, z wyjątkiem radykalnych grup wojujących lub terrorystycznych. Przykładem tej ważnej przemiany jest rozszerzający się zasięg ruchu odnowy religijnej między innymi w USA i w krajach muzułmańskich.

Według opinii T. E. Long i J. K. Hadden w miarę szerszej penetracji sekt i kultów religijnych, głównie jednak islamu, na terenie różnych państw zachodnich następuje wyraźne ożywienie świadomości religijnej. W miarę zderzania się tej świadomości z ustalonymi instytucjami, nastąpiło ponowne wprowadzenie religii do centrum życia politycznego, prawnego i ekonomicznego<sup>5</sup>.

Na gruncie islamu wczesne radykalne ruchy fundamentalistyczne skierowane przeciwko laicyzującym, skorumpowanym rządów własnych krajów nie zyskiwały poparcia społecznego z powodu stosowania przez nie agresywnych metod, a być może także z powodu celów tych ruchów. Mimo to ruch fundamentalizmu islamu ożywił rychło nastroje religijne wśród szerokich kręgów społeczeństwa; w latach 80. i 90. w ruchu odnowy islamu partycypowała już inteligencja i klasy średnie, ale nowi zwolennicy rewitalizacji islamu też nie pochwalali radykalnych metod stosowanych przez wojujące ugrupowania fundamentalistyczne<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Por. A. Mrozek-Dumanowska, *U źródeł fundamentalizmu*, [w:] *W poszukiwaniu prawdziwej wiary. Współczesne ruchy odnowy religijnej w krajach pozaeuropejskich*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1995.

<sup>4</sup> Por. J. O. Volla, *Islam...*, s. 377.

<sup>5</sup> Por. T. E. Long, J. K. Hadden, *Sects, Cults and Religious Movements*, „Sociological Analysis” 1979, No. 40, s. 280.

<sup>6</sup> Por. J. O. Volla, *Islam...*, s. 378.

Nie bez przyczyny powiedzieliśmy o rozszerzaniu się ruchów odnowy religii właśnie w USA obok interesujących nas krajów muzułmańskich. To w USA bowiem pojawił się po raz pierwszy fundamentalizm w konserwatywnych kręgach protestanckich w końcu wieku XIX. Wychodząc od hasła „powrotu do fundamentów”, fundamentaliści protestanci nawoływali wiernych do powrotu do Biblii jako absolutnej prawdy. Takie same hasła głoszą fundamentaliści islamu. Fundamentalisci wywodzący się z różnych kręgów kulturowych są przekonani, że posiadają klucz do objaśniania świata, znają drogę do celu i że ich wyobrażenia o środkach do niego wiodących muszą być naśladowane dla dobra jednostki i ogółu. Fundamentalizm więc to nie tylko wiara, ale również określone działania prowadzące do realizacji wyznaczonego celu<sup>7</sup>. Czy jednak mamy prawo do określenia różnorodnych ruchów odnowy religijnej terminem „fundamentalizm”, powstałym na gruncie protestantyzmu amerykańskiego?

### Istota i charakter fundamentalizmu islamu

Przeciwko stosowaniu tego terminu protestują integryści islamscy, traktując to jako jeszcze jeden przejaw ingerencji Zachodu w odniesieniu do ich kultury i religii. Dla określenia ruchu odnowy na gruncie własnej religii stosują oni określenia: *al-usulijja al-islamijja* (sięganie do korzeni islamu) lub *islamijjun* (ruch islamski). Obydwa terminy mają wiele wspólnego z fundamentalizmem. Warto przy tym pamiętać, że ruch o charakterze fundamentalistycznym na gruncie islamu ma historię co najmniej równie długą jak wśród protestantów amerykańskich. Już począwszy od wieku XVIII, pojawiały się jednostki i całe grupy muzułmanów, którzy nawoływali do moralnego odrodzenia przez powrót do *Koranu* i *sunny*, tj. Tradycji Proroka. Wystarczy tu wspomnieć ruch wahhabitów z końca XVIII wieku i poglądy modernistów islamu z końca XIX i XX wieku. Wymienne stosowanie terminu „fundamentalizm” w odniesieniu do islamistów jest także uzasadnione jego adekwatnością do zakresu działalności współczesnych reformistów na gruncie tej religii.

Poszczególne ruchy odnowy na gruncie różnych religii łączy przy tym tak wiele, że stosowanie jednego terminu „fundamentalizm” wydaje się w pełni uzasadnione. Dotyczy to zwłaszcza głównego założenia współczesnych ruchów odnowy religijnej, stanowiącego kamień węgielny fundamentalizmu: hasła powrotu do własnych ksiąg świętych, będących wykładnią prawdy nieomyłnej i absolutnej. W tym ujęciu w kręgu fundamentalizmu znajdują się nie tylko integryści chrześcijańscy czy żydowski, ale również islamscy<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Por. R. Uertz, *Fundamentalismus: Theologisierung der Politik oder Politisierung der Theologie?*, [w:] *Die Ferdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*, hrsg. H. Kochanek, Freiburg-Basel-Wien 1991, s. 69.

<sup>8</sup> Por. H. Mynarek (*Zakaz myślenia. Fundamentalizm w chrześcijaństwie i islamie*, tłum. z niem. S. Lisiecka, Gdynia 1996, s. 58): „Fundamentalizm zakłada istnienie idealnego stadium, w imię którego można przezwyciężyć złą historię i, doszedłszy do ostatniego stadium, na powrót odzyskać pierwotną doskonałość. Fundamentalizm staje się silniejszy, zamykając się w sobie. Nie chodzi o wieczny powrót, lecz o powrót tego, co wieczne, w którym utracony i odnaleziony raj łączą się ze sobą [...]. Pierwszy i ostatni akt zespala się w wizji społeczeństwa bez podziałów i rozbić”.

W *Koranie* czytamy o muzułmanach: „Wy jesteście najlepszym narodem, jaki został utworzony dla ludzi” (III, 110). Ten werset *Koranu* obciąża w pewnym sensie wszystkich muzułmanów współodpowiedzialnością za pomyślność *ummy* (wspólnoty wiernych), a w wypadkach niepowodzeń lub nieszczęść aktywizuje ich do działań mających na celu zmianę tej sytuacji na drodze reform lub walki, aż do ponownego sprowadzenia wiernych na „ścieżkę Boga”. Na przestrzeni historii islamu mamy w zasadzie do czynienia z cyklicznym charakterem puryfikacji religii przez charyzmatycznych przywódców-reformatorów.

Od początku istnienia islamu na jego gruncie ujawniała się aktywność grup walczących z aktualnymi władcami, roszczącymi sobie prawo do władzy w imię czystej lub prawowiernej wiary. Już w pierwszym wieku funkcjonowania islamu nastąpił jego rozłam na dwie frakcje: *sunnizm* i *szyizm*, które utrzymały się do dziś. Pierwsza podążała za tradycją Proroka (*sunna*) i uznawała prawomocność kalifów umajjadzkich, druga (*szii*, tj. stronnictwo) kwestionowała władzę dynastii i ogłosiła prawowiernym władcą *ummy* kalifa Alego, a po jego śmierci jego potomków [*imamów* – u szyitów: najwyższych przywódców muzułmanów], jako członków rodziny Proroka.

Jedno z odgałęzień szyitów, ismailici, zapoczątkowało w końcu IX wieku rewolucję społeczną pod hasłami religijnymi. Od nazwiska przywódcy tej rewolucji, Hamdana Karmata, uczestnicy późniejszych ruchów protestu, głoszący hasła sprawiedliwości społecznej, określane są często mianem karmatów. Z ich wzorów czerpią również współcześni reformiści islamu, i to nie tylko w zakresie hasel sprawiedliwości społecznej, ale również jeśli chodzi o metody walki.

W pierwszym wieku islamu pojawiła się także na jego gruncie pierwsza grupa dysydentów: charydźcy (*al-chawaridż*). Nawoływali oni do ścisłego przestrzegania wczesnych islamskich zasad pobożności i powszechnej sprawiedliwości społecznej. Charydźcy zwalczali obydwa ugrupowania islamu (i *sunnizm*, i *szyizm*) i odmawiali uznania autorytetu zarówno kalifów, jak i *imamów* szyickich. Główny, sunnicki nurt islamu ogłosił charydźców heretykami, a określenie to stosowane było później do wszelkich jednostek i grup, które zagrażały panującemu autorytetom politycznym i religijnym. Takie samo określenie stosowane jest dziś często w stosunku do fundamentalistów islamu. Do poglądów i tradycji charydźców nawiązują często sami integryści islamscy.

Innym myślicielem, do którego odwołują się współcześni integryści islamu, jest działający w średniowieczu Ahmad Ibn Tajmijja (1260-1327), określane często mianem pierwszego fundamentalisty islamu. Poszczególne elementy jego nauki przypominają też do złudzenia hasła współczesnych integrystów. Ibn Tajmijja był zdania, że władcy dynastyczni są uzurpatorami władzy muzułmańskiej. Jako tacy zasługują na miano odszczepieńców od wiary i trzeba z nimi walczyć. Odstępcami od wiary są również w przekonaniu Ibn Tajmijji osoby lojalne w stosunku do takich władców. Lekarstwem proponowanym przez tego autora miało być obalenie rządów apodyktycznych i przywrócenie autentycznej *ummy* z zasadą partycypacji wiernych w rządzeniu za pośrednictwem „uczciwych alimów”. Wskazuje to na krytyczną ocenę sunnickich alimów będących sługami tyranów. To właśnie

negatywna ocena alimów w ujęciu Ibn Tajmijji została wskrzeszona przez radykalnych reformistów islamu przy końcu XX wieku<sup>9</sup>.

W okresie nowożytnym prekursorami współczesnego nurtu reformistycznego w islamie są m.in.: ruch wahhabicki, Bracia Muzułmanie i mudżtahidzi Iranu. Ruch wahhabicki ujawnił się w końcu wieku XVIII. Założyciel tego ruchu, Muhammad ibn Abd al-Wahhab, to purytański fundamentalista głoszący konieczność powrotu do „czystych”, niezafałszowanych zasad wiary i stworzenia państwa opartego na prawie muzułmańskim (*szari'a*). Wahhabizm stał się ideologiczną podstawą nowego państwa istniejącego do dzisiaj: Arabii Saudyjskiej<sup>10</sup>.

Założycielem organizacji Bracia Muzułmanie był egipski nauczyciel, Hasan al-Banna (1906-1949). Bracia Muzułmanie to pierwszy ruch laicki, który w oparciu o zasady islamu domagał się reform społecznych, a nawet udziału wiernych we władzy. Al-Banna był także pierwszym reformatorem islamu, który wystąpił otwarcie przeciwko biernej akceptacji wzorów Zachodu w zakresie struktury władzy i systemu rządzenia krajem. Ponadto nawoływał on muzułmanów do powrotu na „prostą drogę” wiary i dowodził, że w *Koranie* znajdują się wszelkie wskazówki dotyczące życia doczesnego w zakresie funkcjonowania społecznego, ekonomicznego, etyki, a w szczególności w dziedzinie polityki i prawodawstwa<sup>11</sup>.

Poglądy al-Banny stanowią do dzisiaj inspirację dla fundamentalistów islamu, chociaż szczególną rolę odegrały tutaj też niezwykle radykalne poglądy późniejszego przywódcy Braci Muzułmanów, Sajjida Kutba.

Świadomi swej wyjątkowej pozycji zapowiedzianej przez Boga, muzułmanie zaczęli podejrzewać, że historia wyznacza islamowi rolę drugoplanową w świecie, a przypuszczenie to pogłębiło się jeszcze po utworzeniu Państwa Izrael. Uczucie bezsiły i deprivacji Arabów doprowadziło w prostej linii do narodzin fundamentalizmu islamu, ale jego charakter i zasięg uwarunkowały także inne konkretne wydarzenia. Wśród bezpośrednich przyczyn rozwoju, a następnie radykalizacji ruchu fundamentalizmu islamu wymienia się najczęściej wojnę arabsko-izraelską w 1967 roku zakończoną klęską Arabów po zaledwie sześciu dniach walki. Począwszy od tego okresu, przybierał na sile ruch odnowy islamu, który stanowił reakcję na niepowodzenie polityków działających w oparciu o wzory Zachodu. Nacjonalizm, postęp i inne nowoczesne hasła, uprawomocniające ekipy rządowe większości postkolonialnych państw arabskich, nie potrafiły pomóc w rozwiązaniu problemów społecznych ani też nakreślić wiarygodnych perspektyw rozwoju. Stworzyło to podatny grunt dla rozwoju fundamentalizmu islamu, którego popularność wynikała z faktu, że oparty był na ideologii wewnętrznej, stanowiącej alternatywę dla wcześniejszych programów laickich rozwijanych na tym gruncie.

Począwszy od późnych lat 70. XX wieku, islam zajął znowu pozycję uprzywilejowaną w świecie muzułmańskim jako wiodąca zasada zachowań jed-

<sup>9</sup> Por. M. Mendel, *The Concept of „ad-Da'wa al-Islamijja”. Towards a Discussion of the Islamic Reformists Religio-Political Terminology*, „Archiv Orientalni” 1995, no. 63, s. 294.

<sup>10</sup> Por. S. E. Ibrahim, *Egypt, Islam, and Democracy. Twelve Critical Essays*, Cairo 1996, s. 32.

<sup>11</sup> Por. M. Mendel, *The Concept...*, s. 295; G. A. Almond, E. Sivan, R. S. Appleby, *Explaining Fundamentalism. Examining the Cases*. [w:] *Fundamentalism Comprehended*, ed. M. E. Marty, R. S. Appleby, Chicago-London 1995, s. 449.

nostkowych i całokształtu życia publicznego. Zgodnie z tym założeniem podjęto wysiłki w kierunku stworzenia „porządku islamistycznego”, który mógłby posłużyć do zbudowania nowego, lepszego życia muzułmanów<sup>12</sup>.

Dystansując się od świeckich, „bezbożnych” rządów państw arabskich, stojących pod pręgierzem krytyki fundamentalistów islamu, ci ostatni wykazują wzmożoną aktywność społeczną, przede wszystkim w formie pomocy dla warstw najbiedniejszych. Przywódcy ruchu akcentują wszystkie orzeczenia źródeł islamu o sprawiedliwości społecznej (*al-'adala al-idżtima'ijja*) i równości (*al-musawat*) członków *ummy*, które rzeczywiście zajmują ważne miejsce w przepisach tej religii.

W islamie klasycznym jednym z obowiązków prawowitego władcy wierznych (*amir al-muminin*) było zabezpieczenie sprawiedliwości i równości w społeczeństwie muzułmańskim. Wobec braku takiego zabezpieczenia ze strony aktualnych rządów integralności islamu dążą do zbudowania od podstaw „sprawiedliwego” społeczeństwa *ummy*. Nawiazując do tekstu *Koranu* mówiącego o równości wszystkich wyznawców islamu<sup>13</sup>, integralności apelują m.in. o islamski porządek [*rahma* – miłosierdzie], w którym bogaci troszczą się o biednych. Podejmując szeroką akcję pomocy ubogim, integralności współzawodniczą w tej mierze ze świadczeniami państwa lub zastępują je w obliczu narastającego kryzysu gospodarczego. Aktywność islamistów w niesieniu pomocy biednym ujawniła się m.in. w Egipcie w czasie trzęsienia ziemi w 1992 roku. Organizacje islamistyczne wyprzedzały instytucje państwowe pod względem szybkości i skuteczności pomocy udzielanej osobom poszkodowanym<sup>14</sup>. Najstarsza organizacja fundamentalistyczna, Bracia Muzułmanie, korzystając z licznych dotacji prywatnych, wspomaga ludzi młodych, na przykład poprzez tworzenie nowych stanowisk pracy, ale także ludność najbiedniejszą, żyjącą na obrzeżach miast<sup>15</sup>. W Libanie Hezbollah (Partia Boga) rozwinęła szeroką działalność dobroczynną na rzecz warstw najbiedniejszych, obejmującą m.in. bezpłatną edukację, pomoc w rolnictwie, opiekę medyczną, transport czy pomoc w uzyskaniu mieszkania<sup>16</sup>.

Przedstawione wyżej przykłady aktywności społecznej fundamentalistów islamu pozwalają na kwalifikację tego ruchu jako ruchu protestu społecznego, głoszącego ideologię sprawiedliwości społecznej w oparciu o zasady islamu. Taka ocena jest tym bardziej uzasadniona, że jego głównymi protagonistami są młodzi ludzie działający w środowiskach miejskich. Typowym aktywistą ruchu odnowy islamu jest student lub absolwent uniwersytetu pobierający naukę na kierunkach ścisłych, najczęściej dyplomowany agronom, inżynier elektryk, lekarz lub techniki<sup>17</sup>. Według Tunezyjczyka Zgala aktywistami ruchu islamistycznego nie są studenci fakultetów teologicznych, ale właśnie studenci nauk ścisłych: matematyki,

<sup>12</sup> Por. G. Krämer, *Vision of an Islamic Republic. Good governance according to the Islamists*, [w:] *The Islamic World and the West*, ed. K. Hafez, transl. from the German M. A. Kenny, Leiden-Boston-Köln 2000, s. 35.

<sup>13</sup> Por. m.in. *Koran*: „Wierni są przecież braćmi!...” (XLIX, 10).

<sup>14</sup> Por. S. E. Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy...*, s. 167.

<sup>15</sup> Por. *ibidem*, s. 60.

<sup>16</sup> Por. D. Eickelman, J. Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton-New Jersey 1996, s. 35.

<sup>17</sup> Por. G. Kepel, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München-Zürich 1991, s. 55.

fizyki, chemii, jak również wyższych szkół technicznych<sup>18</sup>. Środowisko studenckie stanowi też ważne zaplecze działalności radykalnych ugrupowań fundamentalistycznych we wszystkich krajach muzułmańskich. Wzrastająca dysproporcja między oczekiwaniami absolwentów wyższych uczelni a rzeczywistością, wyrażająca się w braku miejsc pracy i możliwości awansu społecznego, znajduje swoje odbicie w gwałtownym proteście integrystów islamskich przeciwko aktualnemu porządkowi politycznemu i społecznemu. Z tego też względu Saad Eddin Ibrahim jest zdania, że islam stał się narzędziem i środkiem ekspresji w istocie świeckich bolączek i pragnienia dostatniego życia tu na ziemi<sup>19</sup>.

Ponieważ w zachodnich środkach masowego przekazu wszyscy fundamentaliści utożsamiani są z terroryzmem, spróbujemy przybliżyć czytelnikowi założenia kilku najbardziej radykalnych ugrupowań egipskich, odpowiedzialnych za akty przemocy lub terroru. Przez radykalne ugrupowania islamistyczne rozumiemy stowarzyszenia wojownicze lub stosujące w imię religii jednostkową (np. akty samobójcze) lub grupową przemoc w stosunku do państwa bądź aktorów sceny politycznej lub kulturowej<sup>20</sup>. Charakterystykę radykalnych organizacji islamistycznych przedstawimy, porównując dwie grupy radykalnych ugrupowań fundamentalistycznych w Egipcie, działających w późnych latach 70. i na początku lat 90. Z wywiadów przeprowadzonych z członkami ugrupowań działających i badanych w odstępie około dwudziestu lat wynika, że wykazują one zadziwiające podobieństwo w zakresie ideologii, haseł i celów. Organizacje fundamentalistyczne w obu wypadkach utworzone zostały przez byłych członków Braci Muzułmanów, którzy wydali się młodym buntownikom nie dość radykalni. W odpowiedzi na pytania badaczy, respondenci operowali tymi samymi sloganami, a nawet identycznymi cytatami z *Koranu* i *sunny*. Nadrzędnym celem organizacji istniejących w obu okresach było zbudowanie nowego porządku społecznego opartego na islamie, a więc orzeczeniach *Koranu* i przepisach prawa muzułmańskiego: *szari'a*. W przekonaniu wojujących islamistów przepisy prawa muzułmańskiego obejmują kompletną wizję sprawiedliwego społeczeństwa na ziemi<sup>21</sup>. Według zgodnej opinii przedstawicieli radykalnych organizacji działających w odstępie dwudziestu lat muzułmanin powinien walczyć o wprowadzenie w życie zamysłów Stwórcy w odniesieniu do *ummy*, tj. społeczności wiernych. Skoro elita polityczna nie realizuje tych zasad i postępuje za obcymi wzorami stworzonymi przez człowieka, nie Boga, powinna zrezygnować ze sprawowania władzy lub zostać do tego zmuszona<sup>22</sup>. Zwalczanie istniejącego porządku politycznego i społecznego leży u podstaw ak-

<sup>18</sup> Por. B. Etienne, *L'islamisme radical*, Paris 1987, s. 213.

<sup>19</sup> Por. S. E. Ibrahim, *Islamic Activism: A Rejoinder*, „Security Dialog” 1994, no 2, s. 193.

<sup>20</sup> Por. *ibidem*, s. 5.

<sup>21</sup> Por. *ibidem*, s. 3-7.

<sup>22</sup> W trakcie wywiadu respondenci użyli sformułowania, iż rząd egipski „czyni upokarzające ustępstwa na rzecz wrogów” (por. S. E. Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy...*, s. 9); Przypomina to argumentację uczestników „powstań chlebowych”, jakie przetoczyły się przez kraje Bliskiego Wschodu w latach 80., iż istniejące autorytety polityczne to rządy „obce”; takie ich postrzeganie wynikało z uzależnienia rządów od obcej pomocy i obcych ekspertów, z faktu importowania przez rządy różnych „izmów”. Wszystko to ogranicza autonomię kraju i czyni z władców posłuszną marionetkę w rękach obcych (por. L. Sidiki, *Toward Arab Liberal Governance: from the Democracy of Bread to the Democracy of the Vote*, „Third World Quarterly” 1997, vol. 18, s. 135-140).

tywności radykalnych grup fundamentalistycznych. Największą różnicą między wojownikami islamskimi w Egipcie lat 90., a ich przedstawicielami z lat 70. jest wiek i pochodzenie społeczne. Walczące ugrupowania islamu lat 90. skupiają ludzi młodszych i mniej wykształconych. Wielu badanych aktywistów pochodzi z wiosek, małych miasteczek i *bidonville* istniejących na obrzeżach wszystkich większych miast. Przeciętny wiek radykalistów islamu aresztowanych i sądzonych za akty przemocy w latach 90. spadł w porównaniu z latami 70. z dwudziestu siedmiu do dwudziestu jeden lat. Wśród siedmiu radykalistów skazanych na śmierć za ataki na turystów trzech miało poniżej 20 lat, a jeden z nich liczył 16 lat. W latach 90. także nastąpił wyraźny spadek poziomu wykształcenia radykalistów islamskich sądzonych za akty przemocy. W latach 70. aż 80% uczestników ruchu rekrutowało się spośród studentów lub absolwentów szkół wyższych; w latach 90. udział tych ostatnich spadł do 20%. Wśród aktywistów lat 90. spadł także udział elity intelektualnej (np. absolwenci szkół wyższych) do 11% w porównaniu z 51% absolwentów w latach 70.<sup>23</sup>

Obok oznak liberalizacji fundamentalizmu w latach 90. w formie zwiększonego udziału członków tego ruchu w życiu politycznym własnych krajów pojawiły się także nowe czynniki aktywizacji radykalnych ugrupowań fundamentalizmu islamu. Wymienimy tu tylko niektóre przyczyny tej aktywizacji.

Jakkolwiek ideologia i cele rewolucji irańskiej w 1979 roku wywarły mniejszy wpływ na główny, sunnicki odłam islamu, to jednak zwycięstwo sił islamu, wyrażające się w uwolnieniu od obcej dominacji i wpływów, miało znaczny wpływ na ożywienie i aktywizację fundamentalizmu islamu na wszystkich obszarach muzułmańskich. Dodatkowym czynnikiem umacniającym znaczenie fundamentalizmu islamu był wysiłek rządów państw muzułmańskich promujących reformy w duchu islamu w obawie przed wybuchem rewolucji na własnym terytorium<sup>24</sup>.

Rozwój radykalnego fundamentalizmu determinował też udział ochotników muzułmańskich z różnych krajów islamskich walczących przeciwko dominacji ZSRR w Afganistanie w latach 1979-1992. W trakcie wieloletniej walki muzułmanie, w ich własnym przekonaniu, odnaleźli właściwą drogę islamu (*as-sira al-mustakim*). Umocnieniu wiary towarzyszyło także świetne wyszkolenie bojowe młodych muzułmanów walczących w Afganistanie. Wielu radykalnych, wojujących fundamentalistów islamu z Algierii, Egiptu czy Arabii Saudyjskiej to weterani wojny afgańskiej<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Według statystyk w większości krajów arabskich młodzi ludzie poniżej 19 roku życia stanowią około 60% ludności kraju. Tak znaczny procent młodzieży bez przyszłości, ponieważ przeciętnie co trzeci lub co czwarty absolwent szkoły średniej lub wyższej pozostaje bez pracy, stanowi potencjalną mieszaninę wybuchową w każdym z tych krajów. Trudną sytuację potęguje jeszcze fakt, że ekipy rządowe nie posiadają wyobraźni politycznej, ponieważ jedyną formą „dialogu” z wojującymi fundamentalistami są coraz surowsze represje. Interesujące jest także zestawienie wieku członków rządu z wiekiem wojujących radykalistów: przeciętny wiek pierwszych w Egipcie wynosi 63 lata, fundamentalistów 21; jest to więc różnica dwóch generacji (por. S. E. Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy...*, s. 77-78).

<sup>24</sup> Por. S. T. Hunter, *The Future of Islam and the West*, London 1998, s. 109.

<sup>25</sup> Por. *ibidem*, s. 109.



Poza tym czynnikami aktywizacji fundamentalizmu islamu są m.in.:  
1. problem i sytuacja Palestyńczyków na obszarach kontrolowanych przez Izrael;  
2. I wojna w Zatoce Perskiej w latach 1990/91 odczytywana przez wielu muzułmanów jako początek nowożytnej krucjaty chrześcijan przeciwko islamowi. Podobnie interpretowany jest (3.) pogrom i tragedia muzułmanów bośniackich na terenie byłej Jugosławii w latach 1993-1995, którym nie zapobiegły ani nie przeszkodziły inne państwa europejskie<sup>26</sup>. I tak oto wkraczamy na grunt antyzachodniego ostrza fundamentalizmu islamu.

### Przejawy antyzachodniego nastawienia fundamentalizmu islamu

Nastroje antyzachodnie wśród fundamentalistów islamu wyrastają z wielorakich przyczyn. Na czoło wysuwa się zapewne poczucie krzywdy wynikające z upokorzenia, jakiego Zachód nie szczędził islamowi w przeszłości i obecnie. Począwszy od XVIII wieku, muzułmanie byli obiektem ataków zbrojnych ze strony Europy, dominacji politycznej i ekonomicznej, wreszcie marginalizacji w obliczu gospodarki globalnej.

Według opinii U. Steinbacha u progu wieku XXI świat islamu wydaje się coraz bardziej marginalizowany. Będąc obiektem międzynarodowej polityki gospodarczej, muzułmanie nie są jej równoprawnymi aktorami. Szanse stwarzane przez globalizację omijają w istocie kraje muzułmańskie. Wreszcie konflikty zbrojne, jakie coraz częściej mają miejsce na obszarach muzułmańskich, wzmagają poczucie zagrożenia świata islamu ze strony Zachodu<sup>27</sup>. Poczucie upokorzenia muzułmanów ujawnia się często w krytyce Zachodu w ramach fundamentalizmu islamu, a wobec niewielkich możliwości wyjścia państw muzułmańskich ze stanu zależności i marginalizacji, ta przeradza się w przemoc. Na powiązanie aktów przemocy, głównie terroryzmu, z uwarunkowaniami politycznymi oraz długo utrzymującym się odczuciem poniżenia i frustracji ich sprawców zwracają uwagę A. B. Krueger i J. Maleckova<sup>28</sup>. Niechęć lub wrogość islamistów wobec USA wyrasta z rosnącej pozycji tego kraju na Bliskim Wschodzie i w świecie, aż do pozycji nadrzędnego mocarstwa światowego po upadku komunizmu w latach 90. Uprzywilejowana pozycja USA w świecie, ale również wojny prowadzone ostatnio przez ten kraj w niektórych państwach muzułmańskich sprzyjają obciążaniu USA zbiorczą odpowiedzialnością za wszystkie akty pogardy i supremacji Zachodu wobec świata islamu<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Por. C. Samary, *Neither a religious war nor ethnic hatred. Bosnian Muslims between partition, the superpower and Islamic solidarity*, [w:] *The Islamic World and the West*, ed. K. Hafez, Leiden-Boston-Köln 2000, s. 182-184.

<sup>27</sup> Por. U. Steinbach, *Islamischer Terrorismus*, „Internationale Politik“, März 2002, nr 3, R. 57, s. 4-5.

<sup>28</sup> Por. A. B. Krueger, J. Maleckova, *Seeking the Roots of Terrorism*, „The Chronicle Review” 2002, vol. 49, Issue 39, s. 21.

<sup>29</sup> Por. S. T. Hunter, *The Future of Islam and the West...*, s. 113. Według opinii U. Steinbacha poczucie niepokoju i zagrożenia wśród muzułmanów, kształtujące się od dłuższego już czasu, znalazło swój wyraz w akcie przemocy przeciwko „Zachodowi” ucieleśnionemu w postaci USA jako nadrzędnym mocarstwem zachodnim (por. U. Steinbach, *Fundamentalistischer Terrorismus*, [w:] *Internationale Politik...*, s. 5).

Krytyczny stosunek do Zachodu, a do USA w szczególności, ujawnił się także w badaniach Instytutu Gallupa o opiniach obywateli dziewięciu krajów muzułmańskich w kwestii ich stosunku do aktu terroru radykalistów islamskich na wieżowce międzynarodowego handlu w Nowym Jorku 11 września 2001 roku. Znamienna niechęć do akceptacji krytycznych ocen Zachodu wobec świata islamu znalazła swoje odbicie w przeczących odpowiedziach respondentów na pytanie ankietera, czy ich zdaniem przerażający akt terroru był spowodowany przez radykalistów arabskich. Ponad połowa respondentów z sześciu krajów muzułmańskich, a to z Turcji, Libanu, Indonezji, Iranu, Kuwejt i Pakistanu wyraziła pogląd, że atak terrorystyczny nie był dziełem Arabów. W trzech krajach: Libanie, Kuwejcie i Maroku, respondenci najczęściej wskazywali na Izrael jako sprawcę ataku; respondenci pakistańscy i indonezyjscy byli w większości przekonani, że atak był dziełem nie muzułmańskich terrorystów<sup>30</sup>. Natomiast na pytanie ankieterów, czy ten sam atak terrorystyczny jest moralnie usprawiedliwiony, znakomita większość respondentów z siedmiu krajów muzułmańskich odpowiadała przecząco<sup>31</sup>.

Krytyczna była jednak opinia wielu respondentów oceniających postawę i posunięcia krajów Zachodu, w tym głównie USA, w stosunku do świata islamu. Muzułmanie z krajów badanych przez Instytut Gallupa są zdania, że państwa zachodnie nie szanują wartości arabskich czy islamskich i nie popierają spraw ważnych dla Arabów; nie tworzą one także pomostów między kulturami. Najwięcej ocen krytycznych zbiera USA. Respondenci z dziewięciu krajów muzułmańskich (Libanu, Kuwejt, Arabii Saudyjskiej, Jordanii, Turcji, Pakistanu, Iran, Maroka i Indonezji) są w większości zgodni co do tego, że USA można przypisać takie negatywne cechy, jak: bezwzględność, agresywność, arogancja i łatwość prowokacji<sup>32</sup>.

Wszystkie te negatywne oceny łączone są z nieuzasadnionym, zdaniem respondentów muzułmańskich, atakiem USA na *talibów* w Afganistanie w odwecie za atak terrorystyczny w Nowym Jorku. Nieufność muzułmanów w stosunku do USA znalazła swój wyraz we wskazaniu „prawdziwego” powodu tego ataku, jakim była np. chęć kontroli nad kolejnym krajem i jego mieszkańcami<sup>33</sup>. Krytyczny stosunek muzułmanów do USA wynika także z politycznych priorytetów i konkretnych działań tego kraju, które wywołują protesty całego świata islamu. Do takich priorytetów USA należy polityczne poparcie dla Państwa Izrael. Dla wielu muzułmanów, w szczególności Arabów, poparcie USA dla Izraela, wbrew opinii świata arabskiego, stanowi źródło nieustannych obaw i niepokojów tego ostatniego. To prawda, że USA podejmowały i podejmują liczne próby wprowadzenia pokojowych układów między Izraelem a Palestyńczykami, ale nawet ich zawarcie nie gwarantowało ich wcielenia w życie. I tak w następstwie rokowań pokojowych między Izraelem a Organizacją Wyzwolenia Palestyny potwierdzonych porozumieniami z Oslo w 1993 roku i w Eree w 1995 roku, postanowienia zawarte w XIV artykule Deklaracji Zasad, przewidujące przekazanie Strefy Gazy i niewielkiego

---

<sup>30</sup> Por. The Gallup Poll of the Islamic World 2002. The Gallup Poll Tuesday Briefing, Part 2: Reaction to 9/11, s. 8.

<sup>31</sup> Por. *ibidem*, s. 10.

<sup>32</sup> Por. *ibidem*, s. 5-6.

<sup>33</sup> Por. *ibidem*, s. 6.

obszaru wokół Jerycha pod administrację palestyńską – nie zostały wprowadzone w życie. W myśl zawartego porozumienia wojska izraelskie z obszaru Autonomii Palestyńskiej miały zostać wycofane; w rzeczywistości, oddziały izraelskie nigdy nie opuściły tych terenów, a ich utrzymywanie na tym obszarze uzasadniane było koniecznością zapewnienia bezpieczeństwa osadnikom żydowskim<sup>34</sup>.

Instytut Gallupa, stawiając pytania o wpływ sytuacji Palestyńczyków na antyzachodnie nastawienie muzułmanów, zyskał wyraźne potwierdzenie wzajemnego powiązania obu czynników w odpowiedziach respondentów, zwłaszcza Arabów. Znakomita większość muzułmanów jest wysoce sceptyczna co do neutralności świata zachodniego w konflikcie palestyńskim. Przedstawiciele Instytutu Gallupa prowadzący badania ankietowe są więc zdania, że problem Palestyńczyków przyczynia się w sposób istotny do negatywnych postaw i ocen muzułmanów, głównie Arabów, w stosunku do USA<sup>35</sup>. Zapewne innym uzasadnieniem pogarszającej się sytuacji Palestyńczyków mogą być ich ataki terrorystyczne wymierzone przeciwko ludności żydowskiej.

Członek i przewodniczący Knesetu z Partii Pracy, Awraham Burg (uchodzący za zwolennika rozsądnego porozumienia z Palestyńczykami), określił Palestyńczyków mianem „niehumanicznych sąsiadów”<sup>36</sup>. Nie ulega wątpliwości, że jest w tym stwierdzeniu dużo prawdy. Palestyńczycy mający różny status społeczny, będący w różnym wieku w każdej chwili mogą powążyć się na samobójczy atak terrorystyczny, który z pewnością może pociągnąć za sobą śmierć przypadkowych przechodniów, z kobietami i dziećmi włącznie. Ale jest to ocena jednej tylko strony. Każdy z kolei atak samobójców naraża Palestyńczyków na odwet w postaci kontrataku lądowo-powietrznego świetnie uzbrojonej armii izraelskiej. Nieprzerwana kontrola Izraela nad obszarami palestyńskimi podbudowała jego zaufanie do własnych sił, przeświadczenie o swej nadrzędnej pozycji w regionie. Każdy przejaw buntu Palestyńczyków jest tłumiony, często w bezwzględny sposób. I tak, Izrael stosuje odpowiedzialność zbiorową za każdy akt przemocy i przeszukuje bezkarnie o każdej porze dnia i nocy całe domostwa, a nawet dzielnice w poszukiwaniu zamachowców, pomocników czy nawet tylko sympatyków sprawców zamachu<sup>37</sup>. Zasięg akcji odwetowych Izraela budzi podejrzenie, że ponosi on częściową odpowiedzialność za uporczywość i eskalację aktów terrorystycznych ze strony Palestyńczyków. Izraelskie akcje prewencyjne i odwetowe rozpalają od nowa nienawiść, zwłaszcza najmłodszej generacji Palestyńczyków. W Autonomii Palestyńskiej bezrobocie sięga 60%. Izrael zamknął swe granice dla 120 tysięcy robotników palestyńskich. Przeważająca liczba Palestyńczyków żyjących na tym obszarze przejawia tylko bierny opór wobec Izraela, ale coraz liczniejsza grupa młodzieży, dzieci zaledwie, zarażona jest bakcylem nienawiści<sup>38</sup>. Młodzież stanowi świetne

---

<sup>34</sup> Por. A. Flores, *Oslo: a model for peace in the Middle East? Israel and the Palestinians*, [w:] *The Islamic World and the West*, ed. K. Hafez, transl. M. A. Kenny, Brill-Leiden-Oslo-Köln 2000, s. 188-190.

<sup>35</sup> Por. The Gallup Poll Tuesday Briefing..., s. 15-17.

<sup>36</sup> Por. M. Shahin, *Report from the Edge*, „The Middle East” 2001, s. 12.

<sup>37</sup> Por. A. Flores, *Oslo: a model for peace...*, s. 192.

<sup>38</sup> Por. M. Shahin, *op. cit.*, s. 11-12; H. Zyad, *La Palestine au Coeur*, „Le Nouvel Afrique, Asie” 2001, no. 146, s. 16-17.

podłoże dla rozwoju terroryzmu, którego obawia się świat. Nie wydaje się jednak, aby było możliwe jego pokonanie bez optymalnego rozwiązania sytuacji Palestyńczyków.

Jeszcze do lat 80. konflikt izraelsko-palestyński ujmowany był jako konflikt polityczny dwóch nacji. Po powstaniu partii Hamas na terenie Palestyny walka z Izraelem sprowadzona została na płaszczyznę walki religijnej. Pod wpływem działalności Hamasu w 1987 roku ogłoszono powstanie Palestyńczyków-muzułmanów (*intifadę*) przeciwko Izraelowi. Walka Palestyńczyków z Izraelem nabiera znamion walki ugrupowań fundamentalistów islamu z wrogiem<sup>39</sup>.

Nastroje antyzachodnie, głównie jednak antyamerykańskie, podbudowała również pierwsza akcja sił sprzymierzonych ONZ w Zatoce Perskiej w latach 1990/91 wymierzona przeciwko Irakowi w obliczu jego samowolnej okupacji Kuwejtu. Jeszcze w czasie trwania wojny w Zatoce Arabowie, protestując przeciwko obcej interwencji, odwoływali się do praw demokratycznych. Oto dwa slogany pokojowego marszu protestacyjnego Marokańczyków w 1991 roku: *ma sa'aluna* (nie konsultowano się z nami) i *al-karar kararuna* (decyzja należy do nas). Nic więc dziwnego, że po wojnie w Zatoce demokracja rozumiana była przez islamistów jako „choroba” Zachodu, zasłona dymna przesłaniająca jego rzeczywiste interesy<sup>40</sup>. Według opinii Fatimy Mernissi wojna w Zatoce dla wielu ludzi na Bliskim Wschodzie nie zakończyła się ostatecznie. Urazy, symboliczne rany i przewlekłe choroby stanowią niechlubne następstwo tej wojny. Wyrażają się one w nienawiści do obcych, która ożywa przy każdej okazji. Często jest to także lęk bez imienia<sup>41</sup>.

Interwencja zbrojna sił sprzymierzonych przeciwko Irakowi wykorzystana została przez pozostawionego u steru władzy Saddama Husajna. Jako główny „bohater” tej wojny wyeksponował on i rozszerzył niektóre założenia fundamentalizmu islamu. I tak, na mocy dekretu państwowego slogan islamistów: *Allahu Akbar* (Bóg jest wielki) został wypisany na flagach irackich. Saddam Husajn przedstawił atak sił sprzymierzonych jako jeszcze jeden atak „niewiernych” Zachodu na islam i nawoływał do dżihadu (znowu hasło fundamentalistów), aby zwalczać wroga.

Te same siły fundamentalizmu islamu, w których program wpisana jest awersja do obcych, protestują obecnie przeciwko przedłużającemu się stacjonowaniu i kontroli obcych wojsk na terytorium islamu po interwencji zbrojnej państw sprzymierzonych, głównie jednak USA, przeciwko Irakowi, podjętej na początku roku 2003.

Zapewne celem ostatniej interwencji zbrojnej w Iraku było zapobieżenie przyszłym atakom terrorystycznym przez obalenie reżimu wspomagającego radykalne organizacje fundamentalistów islamu. Nie jest jednak pewne, czy założone cele interwencji w Iraku zostaną osiągnięte. Wydaje się, że budowanie coraz to nowych murów odgradzających odmienne kultury, rasy i przekonania prowadzi raczej do konfrontacji niż porozumienia. Odnosi się to zarówno do niemal co-

---

<sup>39</sup> Por. M. Livtak, *The Islamization of the Palestinian-Israeli Conflict: The Case of Hamas*, „Middle Eastern Studies” 1998, no. 1, vol. 34, s. 148-150.

<sup>40</sup> Por. F. Mernissi, *La peur-modernité. Conflit Islam-démocratie*, Paris 1992, s. 23.

<sup>41</sup> Por. *ibidem*, s. 7.

dziennych ataków muzułmańskich wymierzonych przeciwko obcym siłom wojskowym stacjonującym na obszarze państwa islamskiego, jak i reakcji tych ostatnich na faktyczne, ale niekiedy także domniemane zagrożenia. Rosnąca nieufność po obydwu stronach, może spowodować radykalizację postaw fundamentalistycznych muzułmanów.

Fundamentalіści islamu są na Zachodzie nagminnie łączeni z aktami przemocy i terroru, ale nie są z pewnością jedynymi autorami tych powszechnie potępianych czynów. W sercu Europy, na terenie Bośni i Hercegowiny, miały miejsce akty terroru, ale tym razem nie ze strony muzułmanów, ale przeciwko nim. W roku 1993 na gruzach Jugosławii Serbowie i Chorwaci pragnęli podzielić między siebie Bośnię i Hercegowinę, zamieszkałe przez muzułmanów. Ci ostatni nie mieli dokąd uciec i nie mogli liczyć na rychłą pomoc innych państw europejskich, które w sporze chrześcijan i muzułmanów nie były skore do wspomagania „potencjalnych fundamentalistów”<sup>42</sup>. W rezultacie Europejczycy, bośniaccy muzułmanie, stali się obiektem bezprzykładnego terroru i eksterminacji ze strony Serbów i Chorwatów. Jedynymi sojusznikami bośniackich muzułmanów stali się wyznawcy islamu z innych krajów, którzy traktowali rzeź swoich współwyznawców jako współczesny atak chrześcijańskich krzyżowców<sup>43</sup>. Dopiero bardziej stanowcza interwencja ONZ w 1995 roku spowodowała rozpad sprzymierzonych sił serbsko-chorwackich i pogrzebała ich roszczenia terytorialne. Bezpośredni sprawcy aktów eksterminacji muzułmanów bośniackich są dzisiaj sądzeni za zbrodnie przeciwko ludzkości.

W istocie terroryzm przypisywany głównie krajom lub organizacjom fundamentalistycznym jest dziś zjawiskiem międzynarodowym, nie związanym z jedną tylko kulturą<sup>44</sup>. Często zapominamy o tym, że akty terroru pojawiają się cyklicznie w takich krajach europejskich, jak Irlandia lub Hiszpania, a ze sporadycznymi aktami terroru, zagrażającymi życiu jednostek lub całych grup społecznych, mamy dziś do czynienia w niemal każdym kraju na świecie.

Nasilające się w ostatnim czasie niezadowolenie i protesty ludzi, przejawiają się m.in. w formie odżywiających na nowo różnic etnicznych, w zbrojnych wystąpieniach całych rejonów buntujących się przeciwko rządowi własnych krajów, wreszcie w odnowie fundamentalizmu we wszystkich religiach świata. Nasilającym się niepokojom i buntom towarzyszy proces odgraniczania się od innych<sup>45</sup>.

Między niepokojami lub napięciami społecznymi i działaniami podejmowanymi dla ich złagodzenia występuje oczywista sprzeczność. Wyraźne odgraniczanie się od zewnętrznych wpływów i współpracy nie tylko nie niweluje niepokojów, ale z biegiem czasu je zaostrza<sup>46</sup>. Jedynym wyjściem z zakłętego kręgu bywa często spotęgowanie niepokojów w formie protestu, buntu lub zastraszenia. W istocie w założeniach radykalnych ugrupowań kontestacyjnych, na przykład

---

<sup>42</sup> Por. C. Samary, *Neither a religious war nor ethnic hatred. Bosnian Muslims between partition, the superpowers and Islamic solidarity*, [w:] *The Islamic World and the West...*, s.182-184.

<sup>43</sup> Por. *ibidem*, s. 184.

<sup>44</sup> Por. T. Scheffler, *West-eastern cultures of fear: Violence and terrorism in Islam*, [w:] *The Islamic World and the West...*, s. 76.

<sup>45</sup> Por. N. Luhman, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt am Mein 1997, s. 795-796.

<sup>46</sup> Por. *ibidem*, s. 797.

w świecie islamu, technika komunikacji obliczona jest na trwałe niepokoje. W ramach tej techniki na plan pierwszy wysuwane są wartości negatywne (na przykład krytyka Zachodu), które same nie mogą stać się podstawą komunikacji.

Stały niepokój społeczny lub irytacja wkraczają również do sfery wartości. Na gruncie fundamentalizmu islamu przejawia się to m.in. w nieuzasadnionym odwoływaniu się do tradycji w celu uprawomocnienia własnych, często drastycznych nakazów i zakazów. Dotyczy to np. ścisłego odsunięcia kobiet od życia społecznego czy domagania się wyłącznego wprowadzenia prawa religijnego (*szari'a*) do prawodawstwa krajów muzułmańskich; żadne z tych posunięć nie jest uzasadnione przepisami *Koranu* i nie było realizowane w takim zakresie w klasycznym okresie islamu. Te spostrzeżenia i wnioski prowadzą nas na grunt neotradycjonalizmu fundamentalizmu islamu.

### Neotradycjonalizm fundamentalizmu islamu

Począwszy od schyłku lat 70., islam stał się nadrzędnym kryterium postaw i zachowań jednostkowych i społecznych w całym świecie muzułmańskim. Był to początek powrotu do „porządku islamistycznego” jako alternatywy modelu zachodniego<sup>47</sup>. Neotradycjonalizm fundamentalizmu islamu wyrasta z protestu przeciwko społecznej i ekonomicznej zależności i marginalizacji świata islamu przez Zachód, a protest ten w epoce przyspieszonej globalizacji jest wciąż aktualny. Przedstawiciele fundamentalizmu islamu odwołują się głównie do uniwersalnego charakteru prawa muzułmańskiego (*szari'a*) zarówno na płaszczyźnie społecznej, jak i państwowej. Przejawia się to w surowym konserwatyzmie w kwestiach moralnych i rygorystycznych karach za „naganne” zachowanie. Surowe rygory postaw i zachowań zgodnych z nakazami i tradycją islamu stanowią nieodzowny warunek przystąpienia jednostki do ruchu islamistycznego<sup>48</sup>.

Tylko nieliczni muzułmanie popierają fundamentalizm w jego radykalnej formie, ale działalność ugrupowań fundamentalistycznych przyczyniła się do szerokiej akceptacji tradycyjnych symboli i obyczajów religijnych, co znajduje odbicie m.in. w znacznym wzroście liczby meczetów oraz ludzi uczęszczających do nich. Tradycyjny strój i zasłony na twarzy noszone przez kobiety nie budzą już sprzeciwu tych ostatnich, nawet intelektualistek, i traktowane są przez muzułmanki jako symbol autoidentyfikacji lub przynależności do społeczności islamu. Dawne kosmopolityczne tendencje inteligencji muzułmańskiej są coraz częściej zastępowane przez postawy introspekcyjne, akcentujące odrębność i samowystarczalność kultury islamu<sup>49</sup>.

Według opinii Abdulaziza Sachediny istotę fundamentalizmu islamu można także określić jako religijny idealizm, obiecujący swoim zwolennikom, iż jeśli

<sup>47</sup> Por. G. Krämer, *Vision of an Islamic Republic...*, s. 35.

<sup>48</sup> Por. R. A F L Woltering, *The roots of Islamist popularity*, „Third World Quarterly” 2002, vol. 23, no. 6, s. 1136.

<sup>49</sup> Por. K. Hafez, *Islam and the West: The clash of politicized perception*, [w:] *The Islamic World and the West...*, s. 8.

tylko normy islamskie będą realizowane w pełni przez muzułmanów, nastąpi przełom w ich życiu: znikną problemy społeczne, polityczne i moralne gnębiące ich dzisiaj. Ogromne zaufanie do religii redukuje niemal do zera granicę, jaka oddziela ideał od rzeczywistości<sup>50</sup>. Potwierdza to opinia F. Mernissi, zgodnie z którą muzułmanie nie myślą o rozwiązywaniu problemów współczesności w oderwaniu od przeszłości, lecz przeciwnie, poprzez ponowne nawiązywanie do niej. Postawę integralistów znamionuje myślenie w kategoriach renesansu islamu, które przybiera często postać magiczną lub mityczną<sup>51</sup>.

Radykalni przedstawiciele fundamentalizmu islamu stawiają sobie za cel rekonstrukcję dawnego państwa muzułmańskiego, podkreślając jego wyższość nad inną formą rządów, ponieważ ma ono bazować na prawie boskim (*szari'a*), a nie ludzkim, oraz na suwerennej władzy Boga (*al-hakimijja lillahi*). *Szari'a* to zbiór zasad, których musi przestrzegać muzułmanin, jeśli chce postępować zgodnie z nakazami islamu. Islamska nauka o obowiązkach (*fikh*) reguluje wszystkie przejawy życia prywatnego i publicznego. Oznacza to, że *szari'a* obejmuje przepisy odnoszące się do spraw i działalności religijnej (*'ibadat*), właściwe przepisy prawne, a także reguluje sprawy współżycia społecznego (np. prawo rodzinne) oraz sprawy jednostek. Zgodnie z zasadami etyki islamskiej *szari'a* służy także jako drogowskaz dla zachowań i porządku politycznego [*sijasa szari'a* – oznacza politykę opartą na *szari'a*]. Zasady *szari'a* opierają się na objawieniu boskim zawartym w *Koranie*, przekazanym Mahometowi za pośrednictwem archanioła Gabriela. Podstawą prawa islamskiego jest więc wola Boga. Tylko On jest prawodawcą. Nie ma tu miejsca na tworzenie prawa przez ludzi<sup>52</sup>.

Drugą wartością islamu akcentowaną przez fundamentalistów islamu jest suwerenna władza Boga (*hakimijja*). Nie wiadomo dokładnie, kiedy termin *hakimijja* w znaczeniu suwerennej władzy użyty został po raz pierwszy na gruncie islamu. Prawdopodobnie słowo to zyskało sobie prawo obywatelstwa w trakcie dyskusji politycznych i ideologicznych zapoczątkowanych przez intelektualistów tureckich i perskich pod wpływem myśli filozoficznej Zachodu. Miało to miejsce w drugiej połowie XIX wieku w trakcie wprowadzania w tych krajach reform politycznych i administracyjnych, głównie jednak konstytucyjnego systemu władzy. W tym czasie laicka koncepcja suwerenności torowała sobie drogę wśród intelektualistów różnych narodowości, w tym również wśród intelektualistów Turcji Osmańskiej i Persji jako forma opozycji wobec absolutyzmu. Zważywszy rodowód terminu „suwerenna władza” nie jest pewne czy stosowany przez fundamentalistów islamu termin *hakimijja* jest pojęciem mieszczącym się w ich postawie neotradycyjalnej. Rzecz w tym, że termin *hakimijja* stosowany przez współczesnych

<sup>50</sup> Por. A. A. Sachedina, *Activist shi'ism in Iran, Iraq, and Lebanon*, [w:] *Fundamentalism Observed*, ed. M. E. Marty, R. S. Appleby, Chicago-London 1991, s. 46.

<sup>51</sup> Por. F. Mernissi, *La peur-modernité...*, s. 66.

<sup>52</sup> Również na gruncie judaizmu akcentowana jest wyższość prawa boskiego (*halacha*) nad prawem stanowionym przez człowieka. Powyższa uwaga dotyczy również chrześcijaństwa, w obrębie którego wielu współczesnych wyznawców wierzy w odwieczne wartości etyczne mające swoje korzenie w religii. Niekiedy również na gruncie chrześcijaństwa mamy do czynienia z gotowością podjęcia walki z prawami świeckimi w obronie zasad religijnych, np. negację aborcji, eksperymentów w zakresie klonowania człowieka itp. (por. S. T. Hunter, *The Future of Islam...*, s. 18)

islamistów nabiera odmiennego znaczenia w porównaniu z laicką koncepcją władzy; nie pokrywa się on także z teologiczną koncepcją władzy Boga na ziemi, występującą w islamie tradycyjnym.

W tradycyjnej myśli islamistycznej kontrolowanej przez alimów (uczonych prawników i teologów) w sunnizmie i przez imamów w szyizmie władza określana była jako pochodząca od Boga, a więc święta i absolutna. Podobne cechy miało odwieczne prawo boskie: *szari'a*. Wyniosłość i absolutny charakter władzy to ważne atrybuty Boga zakodowane w kanonach teologii większości religii monoteistycznych. Zgodnie z założeniami tradycyjnej teologii islamu jednak władza Boga, wspierana odwiecznym prawem boskim, powinna wyznaczać i kształtować wszystkie dziedziny życia społecznego i jednostkowego, politycznego i ekonomicznego.

Współcześni islamiści na pozór przejmują założenia tradycyjnej teologii islamu. Władza Boga jest u nich nawet jeszcze silniej akcentowana przez wprowadzenie pojęcia władzy suwerennej – *hakimijja*. Tak silne zaakcentowanie suwerennej władzy Stwórcy pozwala współczesnym islamistom na zakwestionowanie aktualnego porządku politycznego w państwach islamskich. Tak na przykład jeden z najbardziej radykalnych teoretyków fundamentalizmu islamu, Sajjid Kutb, stanowczo przeciwstawiał się wszelkim koncepcjom suwerennej władzy człowieka. Ta ostatnia jest jego zdaniem uzurpowaniem sobie przez władcę suwerenności przysługującej wyłącznie Bogu i formą tyranii, ponieważ władza człowieka podporządkowuje jednostki woli innej jednostki<sup>53</sup>. Podstawą tych poglądów i roszczeń fundamentalistów islamu jest nowa interpretacja świętych źródeł tej religii, odbiegająca od komentarzy tradycyjnych, które często stają się obiektem krytyki. W przeciwieństwie do fundamentalistów islamu tradycyjne i ortodoksyjne komentarze do *Koranu* i *sunny* (tradycji Proroka) akceptowały suwerenność aktualnej władzy, jak długo władza ta nie zwracała się przeciwko prawu islamu.

W poglądach wybitnego ideologa fundamentalizmu, Sajjida Kutba, suwerenność Boga połączona została z koncepcją cywilizacji. W jego przekonaniu cywilizacja nie poddana suwerennemu prawu bożemu jest cywilizacją ignorancji i barbarzyństwa. Również kraje islamistyczne, nie poddane temu prawu, uznawał za barbarzyńskie, których nie można określać mianem cywilizowanych. Przenosząc atrybuty suwerennej władzy Boga na władców świeckich, ogranicza się suwerenność Boga<sup>54</sup>.

Włączając się do dyskusji o suwerennej władzy Boga, irański teoretyk szyicki Dżafar as-Sahani w książce zatytułowanej *Ma'alim al-hukuma al-islamijja* (Założenia państwa islamistycznego) odmawia cech praworządności każdemu rządowi, który nie akceptuje tej zasady<sup>55</sup>. W ten sposób dochodzimy do trzeciego członu neotradycjonalizmu fundamentalizmu islamu: państwa islamistycznego.

W ujęciu przedstawicieli ruchu odnowy islamu absolutny charakter prawa muzułmańskiego i suwerenna władza Boga wpływają na kształt i charakter ideal-

<sup>53</sup> Por. K. Musa, *Pouvoir et souveraineté chez les Islamistes*, „La cahiers de l'Orient. Revue d'étude et de réflexion sur le monde Arabe et islamique” 1994, no. 34, Paris, s. 33.

<sup>54</sup> Por. S. Kutb, *Ma'alim fi al-tarik* (Wytyczne na drogę), Bejrut 1985, s. 100-101 (cyt. za K. Musa, *Pouvoir et souveraineté...*, s. 48).

<sup>55</sup> Por. K. Musa, *Pouvoir et souveraineté...*, s. 44.



nego państwa islamskiego. Zgodnie z ich poglądami państwo jest tylko strażnikiem prawa boskiego. Państwo islamskie powinno wypełniać trzy zadania: misję ludzką, tj. zastosowanie i sprawiedliwe egzekwowanie zapisanych w *Koranie* i *szari'a* praw i obowiązków wiernych; misję historyczną, to znaczy utrzymanie jedności i trwałości *ummy* muzułmańskiej; misję proroczą, to jest głoszenie, rozprzestrzenianie i ochranianie zasad *szari'a*<sup>56</sup>. Wśród licznych koncepcji idealnego państwa islamu na uwagę zasługuje koncepcja Taha ad-Din an-Nabhani (1909-1979). An-Nabhani, prawnik z wykształcenia, zaangażowany w działalność polityczną, poszukiwał w *szari'a* teoretycznej podbudowy dla swej wizji państwa opartego na islamie jako budulcu samowystarczalnym i doskonałym<sup>57</sup>.

Akcentował przy tym różnice między systemem władzy we współczesnych państwach muzułmańskich, opartym na wpływach Zachodu, a walorami uniwersalnego systemu islamistycznego. Celem An-Nabhaniego było stworzenie teorii państwa muzułmańskiego w pełni wolnego od obcych wpływów. Tak na przykład w przyszłym idealnym państwie islamu pragnął on wyeliminować z systemu rządów stanowiska wzorowane na strukturze politycznej Zachodu, takie jak: prezydent, ministrowie itp. oraz postulował ponowne wprowadzenie struktury kalifatu<sup>58</sup>.

Zamiar przywrócenia instytucji kalifatu i postulat oparcia idealnego państwa na przepisach prawa religijnego mógł sugerować, iż an-Nabhani pragnie ożywić wzory średniowieczne. Czy istotnie?

Uniwersalny model państwa an-Nabhaniego, mimo całej retoryki religijnej, przypomina nowoczesne państwo narodowe. Dotyczy to m.in. przewidywanej przez an-Nabhaniego w jego państwie idealnym instytucji powszechnych, bezpośrednich wyborów, w których cała *umma* (ogół wyznawców islamu) miałaby prawo wyboru kalifa. To właśnie *umma* użycza autorytetu kalifowi, który sprawuje rządu w jej imieniu. Legitymacja władzy zależy od akceptacji *ummy*<sup>59</sup>. Wydaje się, że do koncepcji wzorcowego państwa an-Nabhaniego dostało się wiele założeń i wzorów zachodnich, z którymi autor zetknął się prawdopodobnie jako przywódca partii politycznej na terenie Jerozolimy. Zaslugą an-Nabhaniego jest jednak, w naszym przekonaniu, niezwykle skuteczne połączenie nowoczesnej myśli politycznej z tradycją i zasadami islamu z takim skutkiem, że pierwsza zatracza znamię obcości i może zostać zaakceptowana przez muzułmanów. Wprowadzona przez an-Nabhaniego i innych ideologów fundamentalizmu koncepcja uniwersalnego państwa islamskiego mającego objąć cały świat, nie jest koncepcją nową. Obecna była już w klasycznym islamie, który dzielił świat na *dar al-islam* (dom islamu) i *dar al-harb* (dom wojny), a więc obszar będący obiektem walki, której celem jest zaakceptowanie islamu przez cały świat. Dzisiaj hasła walki z „niewiernymi” rzadko

---

<sup>56</sup> Por. M. J. Deeb, *Islam and National Identity in Algeria*, „The Muslim World”, April 1997, No. 2, Vol. LXXXVII, s. 126.

<sup>57</sup> Por. S. Taji-Farouki, *Islamic State Theories and Contemporary Realities*, [w:] *Islamic Fundamentalism*, ed. A. S. Sidahmed, A. Ehteshami, Oxford 1996, s. 36-37.

<sup>58</sup> Por. T. D. An-Nabhani, *Mudhakkara min Hizb al-Tahrir hawl al-dastur al-Irani*, Beirut 1979, s. 44-47 (cyt. za: Taji-Farouki, *op. cit.*, s. 41).

<sup>59</sup> Por. T. D. an-Nabhani, *Nizam al-islami*, Jerusalem 1953, s. 33-34 (cyt. za: Taji-Farouki, *op. cit.*, s. 44).

stawiane są na pierwszym miejscu jako sposób „pozyskiwania świata” dla islamu. Częstsze są zabiegi misjonarskie, a zwłaszcza propagandowe, mające na celu przyciągnięcie nowych wyznawców. Takie podejście cechuje głównie młodych, gniewnych islamistów, którzy głoszą, że islam jest jedynym, niezmiennym i ostatecznym systemem, drogowskazem dla całej ludzkości<sup>60</sup>. W ich opinii, jeśli dzisiejszy stan państw muzułmańskich nie potwierdza tej tezy, wynika to ze skażenia islamu przez laicyzm zachodni. Po zwycięskiej rewolucji islamskiej w Iranie, traktowanej jako pierwszy krok w zwycięskim pochodzie islamu, zrodziła się nadzieja, że w przyszłości możliwe będzie pełne odcięcie się od wpływów Zachodu i stworzenie nowego, konkurencyjnego systemu wartości o zasięgu państwowym: *pax islamica*.

Przedstawiona powyżej koncepcja uniwersalnego państwa islamskiego wskazuje na szerszy wachlarz poglądów niż tylko tradycjonalizm. Poza ukłonem w kierunku tradycji fundamentalności islamu wychodzą naprzeciw potrzebom i aspiracjom współczesnych muzułmanów.

### Nowatorskie elementy fundamentalizmu islamu

Cywilizacja Zachodu traktuje postęp i modernizację jako wartości nadrzędne. Z tej pozycji wyrastało w przeszłości, ale również w teraźniejszości, przekonanie o uniwersalistycznym powołaniu Zachodu do wprowadzania własnej cywilizacji na wszystkich obszarach naszego globu, które pozostają poza jej zasięgiem i hołdują tradycji, zacofaniu, a nawet dzikości<sup>61</sup>. Uniwersalistyczne powołanie cywilizacji Zachodu i jej globalny zasięg stanowiły m.in. teoretyczne uzasadnienie ekspansjonizmu i kolonializmu Europy, stwarzały również egzystencjalne zagrożenie dla innych kultur.

Na gruncie socjologii stanowcze oddzielenie tradycji i modernizmu zostało wyeksponowane u Maxa Webera w jego podziale na społeczeństwa modernistyczne zmierzające do racjonalizacji oraz tradycyjne i charyzmatyczne, charakteryzujące się tradycyjnym autorytetem, patriarchalizmem i patrymonializmem. Tym samym podbudowany został dychotomiczny podział na modernistyczny Zachód i tradycyjne społeczeństwa pozaeuropejskie. W opinii wielu przedstawicieli Zachodu sam fakt przynależności do islamu wyznacza jego wyznawcom pozycję co najmniej drugoplanową. Są oni niezdolni do twórczej adaptacji technologii, jak długo podlegają tradycji, tj. islamowi. Nawet jeśli używają maszyn, nie uczestniczą aktywnie w procesie modernizacji, jak długo identyfikują się z islamem<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Por. D. Georg, *Pax Islamica: An Alternative New World Order?*, [w:] *Islamic Fundamentalism...*, s. 71.

<sup>61</sup> Por. S. T. Hunter, *The Future of Islam...*, s. 6.

<sup>62</sup> Por. R. Schulze, *Is there an Islamic Modernity?*, [w:] *The Islamic World and the West...*, s. 28. Por. także opinię K. Wolf, iż islam został wyparty na pozycję marginalną przez społeczeństwo „naukowe”, ponieważ nawet mobilizacja społeczeństwa muzułmańskiego zapoczątkowana ruchem rewitalizacji islamu, zakwalifikowana została jako mieszcząca się w zakresie religii, a więc pozaracjonalna (por. K. Wolf, *New new orientalism: political Islam social movement theory*, [w:] *Islamic Fundamentalism: Myths and Rituals*, ed. A. S. Moussali, Ithaca Press 1998, s. 63).

Do tej linii podziału nawiązuje S. Huntington w popularnej i szeroko komentowanej pracy *Zderzenie kultur*, gdzie stwierdza m.in., że skoro rządy i grupy państw mają coraz mniejsze możliwości organizowania poparcia dla swojej polityki i zawiązywania sojuszów w oparciu o ideologię, to będą się one coraz częściej odwoływały do wspólnej religii i tożsamości cywilizacyjnej<sup>63</sup>. Po zaakcentowaniu szczególnej roli tożsamości cywilizacyjnej Huntington formułuje tezę, iż Zachód znajdujący się u szczytu swojej potęgi po zimnej wojnie jest zagrożony przez inne kultury, które mają wolę i środki do kształtowania świata według wzorów nieeuropejskich. Zdumiewającym uwieńczeniem tej tezy jest przekonanie Huntingtona, iż odtąd konflikt będzie przebiegać między Zachodem a sojuszem islamsko-konfucjańskim<sup>64</sup>.

Protest budzi już pogardliwe łączenie „wroga” Zachodu w zbitce dwukulturowej (sojusz islamsko-konfucjański), chociaż zgodnie z tezą wyjściową miał to być konflikt między poszczególnymi cywilizacjami. Innym kontrowersyjnym poglądem S. Huntingtona jest stwierdzenie, że ludzie spoza kręgu euroamerykańskiego nie potrafią się zmienić i dlatego nie są zdolni do zaakceptowania demokratycznego systemu rządów. Tym samym przypisuje on ludziom spoza kręgu zachodniego postawę wyłącznie statyczną. Oceniając to stanowisko, J. O'Hagan stwierdza, że poglądy autora wskazują na jego lęk w obliczu faktu, że kultura Zachodu jest w odwrocie. Widoczna w postawie Huntingtona potrzeba autoidentyfikacji wymaga istnienia wroga: „jak będziemy wiedzieli, kim jesteśmy, skoro nie wiemy, przeciw komu jesteśmy?”<sup>65</sup>. Według poglądów tej samej autorki S. Huntington prezentuje raczej tradycyjną koncepcję stosunków międzynarodowych, tj. taką, która charakteryzuje się konfliktowością. Wprowadza on nawet dodatkowy czynnik konfliktogenny, a mianowicie cywilizację. Oznacza to, że ten sam autor nie dopuszcza możliwości współdziałania różnych cywilizacji w tworzeniu nowych wartości<sup>66</sup>.

Zgodnie z poglądem R. Schulze modernizacja miała zawsze charakter eurocentryczny i być może z tego względu brak jest danych o udziale innych kultur w jej kształtowaniu, na przykład w formie eksperymentu lub interpretacji. Niemniej, tak jak na Zachodzie, również elita islamska, chińska czy japońska dzieliły własny świat pojęć na tradycyjny i nowoczesny, a więc modernistyczny. Tak więc „modernizm” nie jest kategorią wyłącznie zachodnią, lecz globalnym procesem na wielką skalę, chociaż proces ten może być ujmowany w odmiennym kontekście i w połączeniu z różnymi wartościami<sup>67</sup>. Podobnie R. E. Rubenstein i F. Crocker są zdania, że kultury nie są ani statyczne, ani tworzone przez jeden tylko czynnik. W istocie mają one charakter kumulatywny, złożony i są produktem wielu czynni-

---

<sup>63</sup> Por. S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York 1996, s. 93.

<sup>64</sup> Por. *ibidem*, s. 312-313.

<sup>65</sup> J. O'Hagan, *Civilizational Conflict? Looking for Cultural Enemies*, „Third World Quarterly” 1995, no. 1, vol. 16, s. 28-30.

<sup>66</sup> Por. *ibidem*, s. 22.

<sup>67</sup> Por. R. Schulze, *Is there an Islamic modernity?...*, s. 30.

ków wewnętrznych i zewnętrznych. Kultury to żywe organizmy, podlegające ciągłej przemianie<sup>68</sup>.

O dynamice i zmiennym charakterze kultur i cywilizacji mówi również antropolog K. Arrush, stwierdzając, że zarówno tradycje, jak i cywilizacje są zmienne i nowoczesne, ponieważ podlegają ciągłemu procesowi przebudowy społecznej i kulturalnej. Stanowią więc one produkt sprzecznych interesów i współzawodnictwa wielu koncepcji, a także różnych prób podbudowy własnej tożsamości i autentyczności<sup>69</sup>.

Interpretacja zasad islamu nie jest i nie była jednolita, już chociażby z tego względu, że islam jest sumą wielu doświadczeń muzułmanów żyjących w odmiennych warunkach na różnych obszarach i kontynentach naszego globu. Forma i treść interpretacji *Koranu* i *sunny* stanowi zawsze odbicie warunków życia i aktualnych potrzeb jego wyznawców, ale również kontaktów ze światem zewnętrznym<sup>70</sup>.

Powracając znów do fundamentalizmu islamu, pragniemy w tym miejscu przytoczyć jeszcze opinię B. Lawrence, który jest zdania, iż wszelkie rodzaje fundamentalizmów, włącznie z islamskim, są wytworem epoki modernizmu. Jego zdaniem bez modernizmu nie byłoby fundamentalistów. Postawa tych ostatnich, zarówno pod względem reakcji psychologicznych, jak i charakteru ich działania, kształtowana jest przez współczesny świat. Fundamentalisci są zarazem wytworem epoki fundamentalizmu, jak i jej zaprzeczeniem<sup>71</sup>. Również w przekonaniu Ch. Tippa, wbrew pozorom, nie ma we współczesnym ruchu fundamentalistycznym niczego tradycyjnego. W istocie, aktywność polityczna tego ruchu mieści się w sferze masowego protestu ludności miejskiej, podbudowanego nowoczesną myślą polityczną<sup>72</sup>. Według R. Wolteringa islamizm powinien być traktowany jako fenomen nowoczesny<sup>73</sup>. Większość specjalistów uzasadnia nowoczesność fundamentalizmu islamu jego powiązaniem z polityką i użyciem świętych symboli religijnych do mobilizacji mas w ramach protestu społecznego i politycznego. Nie jest to jednak jedyny element nowoczesności w tym ruchu.

Nowe spojrzenie na islam: jego wartość i znaczenie, jest m.in. następstwem masowej edukacji, jakiej podlegają główni zwolennicy fundamentalizmu islamu, tj. młodzież. Młodzi absolwenci szkół średnich i wyższych zaczynają zadawać pytania, których nie stawiały wcześniejsze generacje. Wykształcenie skłania m.in. uczniów do stawiania pytań w odniesieniu do niekwestionowanych dotąd wartości i autorytetów. Wykształcenie wzmacnia także zainteresowanie wartościami własnej kultury. W końcu lat 80. coraz częstsze były pytania młodych muzułmanów o istotę własnej religii. W następstwie edukacji muzułmanie uświadamiali sobie coraz częściej treść własnych wierzeń, potrafili je scharakteryzować i odróżnić od innych systemów.

<sup>68</sup> Por. R. E. Rubenstein, F. Crocker, *Challenging Huntington*, „Foreign Policy” 96 (1994), s. 118.

<sup>69</sup> Por. *ibidem*.

<sup>70</sup> Por. S. T. Hunter, *The Future of Islam...*, s. 17.

<sup>71</sup> Por. B. B. Lawrence, *Defenders of God*, New York 1988, s. 2.

<sup>72</sup> Por. Ch. Tripp, *Islam and the Secular Logic of the State in the Middle East*, [w:] *Islamic Fundamentalism*, ed. A. S. Sidahmed, A. Ehteshami, Oxford 1996, s. 61-62.

<sup>73</sup> Por. R. Woltering, *The Roots of Islamist Popularity...*, s. 1135.

Taką samą wymowę ma położenie nacisku na świadomy wybór wiary. W przekonaniu fundamentalistów islamu jednostka powinna przemyśleć zasady własnej religii i wcielać je w życie. Temu służą m.in. niezwykle popularne katechizmy islamu o różnych profilach.

Cechą charakterystyczną czasów współczesnych jest ciągle rosnąca liczba czytelników *Koranu*, w wyniku czego liczne dyskusje nad treścią i istotą islamu są udziałem coraz większego grona osób. Masowa edukacja i komunikacja we współczesnym świecie ułatwia percepcję pojęć tradycyjnych, ale również poglądów nowych, niekonwencjonalnych. Ludzie różnych zawodów mogą teraz interpretować zasady islamu na równi z alimami (tj. uczonymi prawnikami i teologami islamu), którzy zdobyli specjalistyczną wiedzę. Wielość opinii i wypowiedzi w dyskusjach publicznych na temat religii i polityki zaciera granice między wystąpieniami specjalistycznymi i popularnymi. Jest to równoznaczne z poszerzaniem się kręgów opiniodawczych wypowiadających się w kwestii religii. Jest to kolejna innowacja w życiu muzułmanów wprowadzona pod wpływem poglądów islamistów. W świetle przytoczonych faktów wydaje się, że – w przeciwieństwie do opinii Zachodu przypisującej fundamentalizmowi islamu powrót do tradycji – islamiści współcześni pragną zrozumieć islam, dostosować go do potrzeb współczesności.

Innym nowoczesnym elementem fundamentalizmu islamu są idee postmodernistyczne, a w szczególności tak charakterystyczna postawa kontestacji. Islamizm odwołuje się nie tylko do religijnych idei i szczytnych haseł jedności *ummy*, ale, bazując na emocjach ludzi, propaguje walkę z wpływami Zachodu, rządami własnych krajów, alimami, islamem ludowym i mistycznym, z laicyzującymi intelektualistami itp., często w formie drastycznej. Jak to trafnie formułuje A. S. Ahmed, islamiści pragną bronić świętości Proroka przy pomocy inwektyw<sup>74</sup>. Wspólna dla postmodernizmu Zachodu i Wschodu jest geneza jego powstania: ciągle wzrastający stopień dezintegracji społecznej, lęk i niepewność jutra jednostek. Wspólne dla tego kierunku na obu obszarach jest także korzystanie z najnowszych osiągnięć techniki i nagłaśnianie swojej propagandy i protestu. Wprawdzie przedstawiciele fundamentalizmu islamu mają zdecydowanie negatywny stosunek do wszelkich wzorów i wpływów Zachodu, ale protest ten z całą pewnością nie obejmuje zdobyczy technologii. W przekonaniu przywódców ruchu fundamentalizmu islamu technika nie zagraża wartościom religijnym. Przy takim ujęciu możliwe jest szerokie korzystanie z najnowszych osiągnięć technologii bez szkody dla tożsamości kulturowej muzułmanów. Współcześni fundamentaliści islamu przejmują więc nie tylko odkrycia naukowe i zdobycze technologii Zachodu, ale także niektóre metody i instrumenty działania pochodzące z tego źródła<sup>75</sup>.

W takim samym stopniu, jak czyni to współczesna kultura masowa na Zachodzie, współcześni islamiści korzystają z nowoczesnej technologii dla propagowania swej ideologii. Zabiegają o dostęp do radia i telewizji, a do rozpowszechniania poglądów i ideologii używają kaset magnetofonowych oraz kaset wideo, komputerów osobistych, fotokopiarek, faksów i poczty elektronicznej. Fundamen-

<sup>74</sup> Por. A. S. Ahmed, *Postmodernism and Islam*, London 1995, s. 162.

<sup>75</sup> Por. G. Krämer, *Vision of an Islamic Republic...*, s. 37.

taliści islamu są świadomi znaczenia technologii dla powodzenia własnej misji. Przedstawiciel fundamentalistycznej organizacji muzułmańskiej w Malezji stwierdza, że „z pomocą najnowszej technologii muzułmanie mogą przeobrazić świat zgodnie z nakazami prawa boskiego”<sup>76</sup>. Prawdą jest, że szerokie korzystanie z technologii tworzy nowy zasięg wspólnoty muzułmańskiej i usuwa w cień podziały społeczne. Liczne środki komunikacji pozwalają na „redukcję” przestrzeni, usuwając fizyczne oddalenie, co pozwala na komunikowanie się ludzi z różnych krajów, których jednoczy wspólna orientacja religijna lub polityczna. Jest to jeden z przejawów procesu globalizacji, w który wkracza również świat islamu. Przykładem potwierdzającym tę tezę jest częste przekazywanie faksem skróconych tekstów publikacji lub przemówień ocenianych przez władze państwowe na obszar innego państwa lub wielu państw, gdzie są odbiorcy muzułmańscy. Również zakazane przez rząd przemówienia dysydentów przekazywane są do innych krajów muzułmańskich na przykład przez internet. Łatwość, z jaką treść przekazu pokonuje granice poszczególnych krajów, wskazuje, że debaty religijne i polityczne w świecie islamu stają się coraz częściej publiczne i powszechne<sup>77</sup>.

W okresie kryzysu w Zatoce Perskiej na przełomie 1990-1991 kaznodzieje działający na terenie Arabii Saudyjskiej operowali cytatami z takich źródeł, jak: *Pamiętniki Richarda Nixona*, programy amerykańskiego radia i telewizji, prace i oświadczenia Georga Busha, a także prasa arabska. Wszystko to pozwalało na uwypuklenie racji i wartości islamu oraz potępienie zachodniej agresji. Technologia, z której współcześni islamiści korzystają w tak szerokim zakresie, wyposaża ich w alternatywne wartości lub paradygmaty percepcji, które pozostają w sprzeczności z tradycyjnymi normami kulturowymi. Współczesny islam podlega wpływom procesu globalizacji w zasadzie we wszystkich dziedzinach: w polityce, gospodarce, transporcie i komunikacji. Również na polu kultury mimo ciężenia ku tradycji muzułmanie konfrontowani są nieustannie z ideami modernistycznymi i laickimi, co być może usprawiedliwia ciągle ponawiane ataki islamistów na ostatnie dwie wartości.

## Perspektywy

Jednym z najważniejszych problemów globalnej społeczności w okresie nam współczesnym jest, jak się wydaje, uporanie się z zatrważająco szybkimi procesami przemian w obrębie własnych struktur społecznych, a także w charakterze kontaktów międzynarodowych. Znaczne przyspieszenie tych przemian po upadku komunizmu i zimnej wojny zaostriżyło jeszcze brak poczucia bezpieczeństwa jednostek i całych społeczeństw, co znalazło swoje odbicie w naturalnej tendencji poszukiwania wroga: sprawcy zła. Znalezienie wroga umożliwia mobilizację sił i środków do jego zwalczania na gruncie ideologicznym lub politycznym, co pozwala na złagodzenie niepokoju i osiągnięcie względnego poczucia bezpieczeń-

<sup>76</sup> Cyt. za D. E. Eickelman, J. Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton-New Jersey 1996, s. 122.

<sup>77</sup> Por. *ibidem*, s. 57.

stwa. Dla stworzenia obrazu wroga najbardziej przydatny jest fundamentalizm kulturowy lub religijny wytyczający ostre granice między my i oni.

Wyrazisty wzór „wroga” na Zachodzie pomógł stworzyć omawiany wyżej artykuł S. Huntingtona, w którym autor ożywił stereotypy. Umacnia on również przekonanie, że Zachód jest uprawomocniony do obrony najwyższych wartości ludzkich i dlatego musi się przygotowywać do walki z siłami destrukcji pochodzącymi z Trzeciego Świata<sup>78</sup>. Ostatnie badania opinii publicznej w Europie wykazują, że po komunizmie islam traktowany jest jako „następny” główny wróg Zachodu. Tymczasem muzułmanie są przekonani, że Zachód pragnie podporządkować sobie społeczeństwo islamskie przy pomocy narzędzi ekonomicznych i kulturalnych. Stąd tak silne akcentowanie własnej tożsamości kulturowej.

Wzajemne zakreślanie granic kulturowych i religijnych obu obszarów mieści się w socjologicznej koncepcji włączania i wykluczania N. Luhmana; stanowi ona użyteczne narzędzie pozwalające na lepsze zrozumienie walki o tożsamość kulturową różnych nacji, przybierającą niekiedy formę radykalnych ruchów protestu, opartych między innymi na religii. Według definicji Luhmana włączanie (*Inklusion*) wyznacza wewnętrzną granicę możliwości połączenia grupy społecznej o podobnych znamionach poczucia tożsamości. W trakcie procesu włączania na marginesie pozostają niesprecyzowane grupy wyłączone (*Excluded*)<sup>79</sup>. Mimo tego rozróżnienia oba człony są nawzajem uzależnione od siebie i stanowią rodzaj sprzężenia zwrotnego. Dopiero bowiem występowanie osób lub grup nie podlegających integracji eksponuje zasięg zjawiska włączania lub integracji grupy. Wykluczanie rozpoczyna się od przerwania łańcucha wzajemnych świadczeń wśród członków dotychczasowej wspólnoty<sup>80</sup>. W odległej przeszłości wykluczanie było zabiegiem stosunkowo prostym, przejawiało się bowiem w formie wydalenia jednostki na zewnątrz zwartej grupy społecznej. Począwszy od ery nowożytnej, mimo postępującego zróżnicowania społecznego, coraz większego znaczenia nabiera proces włączania. Obejmuje on teraz całe społeczności narodowe, a nawet ponadnarodowe.

Wśród globalnych wartości obiegowych coraz częściej wymieniane są prawa człowieka, a w ślad za tym nieco już przebrzmiałe hasła modernizacji, racjonalizmu i demokracji. Jeśli jednak słuszny jest cytowany wyżej pogląd Luhmana, że włączanie występować może tylko w połączeniu z wykluczeniem, wówczas analiza ogólnych haseł globalnych musi mieć także drugą stronę medalu. Właśnie w globalnym powiązaniu społeczeństw światowych, ujawnił się dualizm włączania i wykluczania na biegunach zachodniego modernizmu z jednej, oraz pozaeuropejskich cywilizacji z drugiej strony. Globalizująca komunikacja międzykulturowa wyzwala przeciwieństwo spolaryzowanych punktów widzenia i ponowne ożywienie własnych wartości kulturowych. Zasady i wartości starych cywilizacji są obecnie ożywiane i odczytywane na nowo. W tym procesie mechanizm

<sup>78</sup> Por. A. Tarok, *Civilizational Conflict?*..., s. 6.

<sup>79</sup> Por. N. Luhman, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*..., s. 621.

<sup>80</sup> Por. *ibidem*, s. 623.

wykluczania opisywany przez Luhmana może być środkiem ujawniania ciągle nowych form w obrębie własnej kultury. Reinterpretacja treści i znaczeń tej ostatniej prowadzi w prostej linii do kodyfikacji granic kulturowych. Niezwykle złożony, interaktywny proces przystosowawczy, akcentujący przeciwieństwo własnych i obcych obszarów kulturowych, stwarza nową rzeczywistość systemową. Homogeniczność struktur komunikacyjnych tworzy biegunowo przeciwstawny podział na holistyczne symbole własnej kultury<sup>81</sup>. Obrona absolutnych wartości własnej kultury przybiera najostrejsze formy wtedy, kiedy opiera się na religii. Wszędzie tam, gdzie społeczne i moralne wartości religii były w przeszłości kwestionowane lub podważane, teraz są one ponownie ożywiane i przeciwstawiane wartościom obcym. Proces ten ujawnia się najpełniej na gruncie fundamentalizmu religijnego. Współczesne ruchy fundamentalistyczne w obrębie różnych religii, niezależnie od specyficznych postaci i form, przejmują funkcje nowoczesnej reorientacji i budowy nowego porządku. Służą one często do ukazywania współczesnych problemów strukturalnych i społecznych, takich jak sprawiedliwość i równość społeczna, które nie mogą zostać rozwiązane. Nowoczesna charyzma łączona z ruchami fundamentalistycznymi dostarcza instrumentów do wysublimowanego poczucia odrębności i zaakcentowania wartości własnej kultury.

Tak jak niegdyś protestantyzm w Europie, fundamentalizm religijny pełni dziś funkcje modernizujące. Ideologiczne podstawy ruchu fundamentalizmu islamu stanowią w dużej mierze reakcję na wcześniejszą, uporczywą autoafirmację Zachodu, a odpierając wpływy Zachodu, islamiści sięgają do własnej alternatywy rozwoju, chociaż ta może okazać się iluzją<sup>82</sup>.

Fenomen fundamentalizmów religijnych, w tym w szczególności fundamentalizmu islamu, można zakwalifikować jako różne warianty produkcji nowoczesnych, partykularnych obrazów odnowy kulturalnej. Podobnego zdania jest R. Robertson, dla którego fundamentalizm jest nie tylko reakcją na globalizację społeczeństwa konsumpcyjnego kształtowanego przez media, ale stanowi też część składową globalizacji. W opinii tego samego autora fundamentalizm to znaczący element podwójnego procesu partykularyzacji i uniwersalizacji idei religijnych i kulturowych<sup>83</sup>. Z punktu widzenia postmodernizmu Akbar S. Ahmed orzeka o fundamentalizmie islamu, że jest to wysiłek wskazania drogi: jak żyć w świecie pełnym wątpliwości. Byłby to więc jakby dialog z czasem i odpowiedź na niego<sup>84</sup>.

Przytoczone wyżej orzeczenia i wnioski akcentują głównie pozytywne strony fundamentalizmu, które w perspektywie mogą się przyczynić do stworzenia nowych i mamy nadzieję nie nazbyt uniwersalnych perspektyw rozwoju. Wszelkie formy fundamentalizmu kryją jednak w sobie niebezpieczeństwo restryktywnej negacji tego, co obce, zgodnie z zasadą włączania i wyłączenia. Pełna negacja „obcego” niesie niebezpieczeństwo dla kultury własnej w związku z nadmierną idealizacją jej wartości, głównie jednak dla kultur zewnętrznych (wykluczonych), po-

<sup>81</sup> Por. G. Stauth, *Islamische Kultur und moderne Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie des Islam*, Bielefeld 2000, s. 149.

<sup>82</sup> Por. G. Stauth, *op. cit.*, s. 98-103.

<sup>83</sup> Por. R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London 1992, s. 17.

<sup>84</sup> Por. A. S. Ahmed, *Postmodernism and Islam. Predicament and Promise*, London 1992, s. 13.



nieważ w warunkach niesprzyjających może to doprowadzić do komunikacji za pośrednictwem terroru. Dotyczy to głównie bezprecedensowego ataku terrorystycznego na światowe centra handlowe w Nowym Jorku w 2001 roku, ale również obciążania przez Zachód odpowiedzialnością przynajmniej moralną za ten czyn wszystkich muzułmanów, co wyraziło się m.in. w atakach militarnych przeciwko Afganistanowi, a obecnie Irakowi, w których ginęli i giną także niewinni ludzie.

Elementem optymistycznym dla decydentów zachodnich może być orzeczenie znanego orientalisty francuskiego Gillesa Kepela, który twierdzi, że islamizm lub fundamentalizm islamu znajduje się już w schyłkowej fazie swego rozwoju. Kepel dzieli ruch fundamentalizmu islamu na trzy fazy: pierwsza, wstępująca, datowana przez niego od zwycięskiej wojny Arabów przeciwko Izraelowi (zwanej wojną *Jom Kipur*) w 1973 roku i zwycięskiej rewolucji islamskiej w Iraniu w 1979 r. Druga faza charakteryzuje się dalszą ekspansją ruchu fundamentalizmu islamu, ale obok tego współzawodnictwem ekip rządzących państw muzułmańskich, przejmujących hasła islamistów na własny użytek, przy równoczesnych krwawych represjach w stosunku do członków i całych grup fundamentalizmu islamu (np. na terenie Algierii czy Egiptu). Trzecia faza, zapoczątkowana upadkiem komunizmu, jest równocześnie – w przekonaniu Kepela – początkiem upadku fundamentalizmu islamu. Przyczyniła się do tego agresja Iraku przeciwko Kuwejtowi i stacjonowanie obcych wojsk w świętych miejscach islamu w wojnie sił sprzymierzonych przeciwko Irakowi w 1990-1991. Na osłabienie fundamentalizmu islamu wpłynął również podział świata arabskiego na państwa współdziałające z siłami interwencyjnymi i protestujące przeciwko wojnie, co zradycyzowało ten ruch i zapoczątkowało akty terrorystyczne na Zachodzie lub wobec turystów zachodnich przebywających w krajach islamu. Do osłabienia fundamentalizmu islamu przyczynił się także, zdaniem Kepela, wyraźny kryzys państw utworzonych na bazie protestu islamistów, takich jak: Iran, Afganistan czy Sudan<sup>85</sup>. Ponieważ książka Kepela ukazała się po raz pierwszy w oryginale francuskim w 2000 roku, a więc przed atakiem arabskich terrorystów w Nowym Jorku, czytelnicy i dziennikarze pytali autora, czy jego opinia o upadku fundamentalizmu islamu nie wymaga korekty. W odpowiedzi Kepel potwierdził swoją wcześniejszą opinię, twierdząc, że brutalny akt terroru jest właśnie przejawem słabości radykalistów islamskich, rozpaczliwym wysiłkiem, zmierzającym do zahamowania własnego upadku<sup>86</sup>. Nie wdając się w polemikę z poglądami Kepela można jedynie przypuszczać, że nawet jeśli fundamentalizm islamu w swej najgorszej, radykalnej postaci jest rzeczywiście w stadium schyłkowym, to ma on duże szanse na odrodzenie w sytuacji długotrwałego stacjonowania wojsk interwencyjnych na terenie Iraku (od 2003 r.).

---

<sup>85</sup> Por. A. Ufen, *Postkolonialismus. Eine Auseinandersetzung mit der Zukunft der Muslimischen Welt*, „Internationale Politik“ 2002, nr 3, s. 57-59 (recenzja niem. wersji książki G. K. Kepela, *Das Schwarzbuch des Dschihad*, München 2002).

<sup>86</sup> Por. *ibidem*, s. 58.