

Polityczna misja islamu

Walka na symbole i kolejne interpretacje religijne w cywilizacji islamu trwa nadal. Tym razem do współczesnego sporu zostaje wciągnięty Świat Zachodu, i to niezależnie od intencji, jakie są ogłaszane przez jego przywódców



Walka na symbole i kolejne interpretacje religijne w cywilizacji islamu trwa. Tym razem do współczesnego sporu zostaje wciągnięty Świat Zachodu, i to niezależnie od intencji, jakie są ogłaszane przez jego przywódców - przeczytaj tekst z 2. numeru Teologii Politycznej.

Islam jest dość często przedstawiany jako religia, w której to, co boskie, łączy się bezpośrednio z tym, co ludzkie. Innymi słowy: brak tu solidnej zapory, oddzielającej Świat sacrum od profanum. To fundamentalna różnica, która sprawia, że cywilizacja islamu jawi się wielu badaczom jako położona na przeciwległym biegunie w stosunku do Świata euroatlantyckiego. Islam uznawany jest przez swych wyznawców za religię uniwersalistyczną, co znów oznacza, że nie może z zasady akceptować w całości roszczeń wysuwanych przez inną cywilizację, głoszącą – podobnie jak cywilizacja muzułmańska – przesłanie uniwersalizmu. W takiej sytuacji można wręcz wysuwać wniosek, że pole kompromisu – nie tyle politycznego, bo ten zawsze jest i był możliwy, ile ideologicznego – wygląda na bardzo niewielkie.

Wczesna polityzacja islamu

W skład współczesnego islamu wchodzi wiele prądów ideowych, ruchów politycznych, interpretacji teologicznych, filozoficznych, a nawet mistycznych. Ta różnorodność nie jest w żadnym razie czymś przełomowym czy związanym wyłącznie ze współczesnością, bowiem praktycznie od samego swego początku islam charakteryzował się ogromnym pluralizmem ideowym, który czerpał wiele z istniejących wówczas podziałów politycznych. Można wręcz stwierdzić, że to właśnie polityka odegrała na początku rolę zasadniczą w kształtowaniu całej religii muzułmańskiej. Najczęściej podawanym przykładem, który ilustruje owo stwierdzenie, jest chociażby podział na dwa główne odłamy islamu: większościowy sunnizm i mniejszościowy szyizm. U podstaw podziału nie leżały, przynajmniej na samym jego początku, kwestie teologiczne, opracowane i rozwinięte już później, ale właśnie różnice polityczne. Rzecz dotyczyła sporu o przywództwo (zwane kalifatem) w

ówczesnej gminie religijnej, które obejmowało nie tyle sprawy związane z interpretacją prawd wiary, ile z realizacją misji politycznej stojącej przed wyznawcami.

Jednym z decydujących wydarzeń, a może raczej początkiem całej ich serii, było najpierw objęcie zwierzchnictwa nad ummą, czyli wspólnotą, przez Alego – kuzyna i zięcia proroka Muhammada, następnie jego Śmierć w 661 roku, gdy został zasztyletowany przez swych przeciwników, i wreszcie walka o władzę jego synów: Al-Hasana i Al-Husajna. Al-Hasan, podobnie jak ojciec, został skrytobójczo zamordowany, zaś Al-Husajn ostatecznie pokonany w bitwie pod Karbalą, gdzie – zgodnie z wierzeniami szyitów – poniósł Śmierć męczeńską, upamiętnianą co roku w szyickich ceremoniach pasyjnych. Dodajmy, że wyrażenie *szī'at Ali*, z którego zrodziła się cała nazwa mniejszościowego odłamu islamu, oznacza po prostu „partię zwolenników Alego”, przeciwstawioną sunnitom, czyli wyznawcom „drogi większości”. Zdaniem ówczesnych szyitów, kalifat powinien być dziedziczny, tak więc prawo do urzędu mają jedynie potomkowie samego proroka Muhammada. Właśnie zanegowanie tej zasady przez tych, których nazwano potem sunnitami, doprowadziło do tzw. pierwszej fitny, czyli politycznego sporu, który w rezultacie ukształtował dwa główne odłamy islamu.

Nie sposób jednak twierdzić, że ów spór o sukcesję był akurat pierwszym, który zadecydował o zjawisku polityzacji islamu. W dużym stopniu przyczynił się do niej sam prorok Muhammad. Oprócz swoich funkcji proroka pełnił on przecież rolę sędziego, rozjemcy, naczelnego wodza i dyplomaty. Stworzenie, a potem utrzymanie i rozwój ówczesnej gminy muzułmańskiej wymagały po prostu ogromnych talentów organizacyjnych i bojowych, bez których trudno było myśleć o

skutecznym szerzeniu misji. Wrogość miejscowego plemienia Kurajszytów wobec przesłania islamu zmuszała Muhammada do podejmowania walki zbrojnej, i zarazem szukania możliwości dyplomatycznych, zapobiegających zbytniemu przelewowi krwi.

Symbolem militarnego ducha wczesnej gminy muzułmańskiej były jednak nie tylko potyczki z samymi Kurajszytami, ale także walka z ówczesnymi innowiercami, czyli ze wspólnotą żydowską – plemionami Banu Kajnuka, Banu an-Nadir, Banu Kurajza. Zwłaszcza ci ostatni doznali straszliwych ciosów ze strony muzułmanów, co z kolei było konsekwencją odrzucenia przez nich warunków politycznych oraz ideologicznych (przyjęcie nowej religii), stawianych przez młodą gminę islamską. W roku 627, po nieudanym oblężeniu Medyny przez Kurajszytów i nierozstrzygniętej ostatecznie bitwie nad fosą (Al-Chandak), doszło do jednego z najbardziej tragicznych wydarzeń – masakry Banu Kurajza. Maxime Rodinson tak wyjaśnia jej przyczyny: „[...] 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 nieprzyjaciołom. Wybrane rozwiązanie było bezsprzecznie najlepsze, najlepsze politycznie, ma się rozumieć. A przecie ż 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 medyneńskim suku, Mahomet mógł ufnie spoglądać w przyszłość”[1].

Zasada stosowania przemocy podczas spełniania wczesnej misji muzułmanów może się współczesnemu obserwatorowi wydać bardzo szokująca, ale przypomnijmy, że w VII wieku nie była ona w Świecie zjawiskiem wyjątkowym, a poza tym islam nakładał określone granice co do jej stosowania; granice niekoniecznie znane i akceptowane w okresie przedmuzułmańskim. Nie będzie więc paradoksem stwierdzenie, że sam proces szerzenia islamu nie opierał się wyłącznie na przemocy – wręcz przeciwnie, prozelityzm dokonywał się przeważnie w sposób pokojowy, jako że nowa religia, szerząca braterstwo i równouprawnienie wiernych, była atrakcyjną propozycją dla ogromnej liczby osób; najczęściej dla tych, którzy zajmowali niską pozycję w hierarchii społecznej ówczesnych państw.

Kalifowie i sułtani

Od samego początku misja polityczna stanowiła zarazem część misji prozelickiej. Kalif jako zwierzchnik wspólnoty był przede wszystkim administratorem, odpowiedzialnym za organizację życia społecznego, implementację prawa religijnego, czyli szari'atu, i wreszcie za propagowanie oraz obronę wiary islamu. W żadnym razie nie można było go nazwać muzułmańskim „papieżem”, jako że nie mógł dokonywać interpretacji dogmatów, a tym bardziej ich zmiany. Kalif był jedynie namiestnikiem Proroka na ziemi, pełniąc funkcję zbrojnego, policyjnego i administracyjnego ramienia całej wspólnoty. To prawda, że stanowił gwarancję ideowej oraz politycznej jedności wszystkich muzułmanów, ale owa gwarancja, w miarę upływu czasu i rozrostu imperium muzułmańskiego, stawała się wyłącznie nominalna. Taka sytuacja miała miejsce zarówno podczas panowania dynastii Umajjadów (661-750), a później Abbasydów (750-1258) [2].

Stopniowe uniezależnienie się od władzy kalifa poszczególnych ziem, kontrolowanych przez muzułmanów, przyczyniło się do transformacji całej dotychczasowej terminologii politycznej. Pojawiają się sułtani, czyli „osoby upoważnione do rządzenia”, dalej książęta – emirowie, wreszcie gubernatorzy. Uznanie przez nich zwierzchnictwa kalifa odnosiło się jedynie do sfery symbolicznej, bowiem nowi władcy cieszyli się albo dużą swobodą w przyznanych im do administrowania obszarach, albo nawet całkowitą niezależnością w stworzonych przez siebie państwach.

Za przykład ogromnych zmian w ówczesnej strukturze politycznej islamu niech posłuży nam historia Toghrula, który wywodził się z tureckiej dynastii Seldżuków Wielkich. W 1055 roku wymusił on na ówczesnym kalifie podzielenie się władzą, przy czym ów podział stanowił swoistą rewolucję ideologiczno-polityczną. Toghrul z tytułem sułtana miał bowiem sprawować władzę doczesną, czyli polityczno-wojskową, zaś kalifowi zostawiał władzę duchową. Było to działanie zupełnie niezgodne z dotychczasową praktyką, tyle że jak poprzednio nikt nie kwestionował absolutnych rządów kalifa, tak i później nikt nie ważył się podważać legalności działań sułtana. Zresztą specjalnie dobrani juryści muzułmańscy szukali w prawie odpowiednich podstaw do pełnej legalizacji takiego właśnie podziału władzy. Jak się miało dość szybko okazać, było to poszukiwanie ze wszech miar skuteczne i w pełni akceptowane. Świadczyło także o dużej elastyczności interpretacyjnej struktury politycznej islamu, którą po prostu przekształcano zgodnie z wymogami zmieniającej się rzeczywistości.

Tytuł sułtana przejęli bez większych oporów Turcy, budujący ogromne Imperium Osmańskie. Nigdy nie zgłaszali pretensji do miana kalifa, chociaż znakomita większość muzułmanów sunnickich właśnie w nich widziała gwarantów wspólnoty islamu. W rzeczywistości to sułtani tureccy zaczęli łączyć funkcje „papieża” i „cesarza”, dokonując w swoim państwie zmian, które dotyczyły już bezpośrednio niektórych dogmatów islamu. Swoją misję modernizacyjną oparli na własnej interpretacji religijnej. Formalnie działało się to za zgodą uzależnionych od nich alimów, czyli „uczonych w piśmie”, ale faktycznie podważało ówczesne fundamenty tradycji. Nic w tym zresztą dziwnego, bo przecież w islamie to, co doczesne, i to, co wieczne, przenika się nawzajem, dlatego też każda misja polityczna musiała z konieczności wchodzić w sferę metafizyki i nierzadko budzić zrozumiały sprzeciw tych, dla których tradycja była po prostu darem samego Boga.

Misja nowoczesności w państwie Osmanów

W XIX wieku, a więc w czasie dominacji mocarstw europejskich na całym niemal Świecie, jedynie Imperium Osmańskie mogło uchodzić za w miarę równorzędnego partnera Wielkiej Brytanii, Francji, Rosji czy Niemiec. Jednak świadomość słabości muzułmańskiego państwa stawała się powszechna, i to nie tylko wśród miejscowej liberalnej inteligencji mającej kontakt z Zachodem, ale także na samym dworze sułtańskim. Zmiany w sposobie administrowania całym imperium, usprawnienie zasad szkolenia militarnego, czy też propozycje dotyczące nowych regulacji prawnych mogły zostać uznane jedynie za częściowe reformy, które tylko w minimalnym stopniu naruszałyby przestarzałe już fundamenty całego państwa. Postulowane plany zreformowania imperium musiały iść znacznie głębiej, dotykając

właśnie owych fundamentów. Imitacja rozwiązań europejskich miałyby – jak wówczas sądzili reformatorzy – doprowadzić do skutecznej modernizacji nie tylko samych struktur państwowych, ale wręcz całego społeczeństwa.

W 1856 dokonano więc niesłychanej w Świecie islamu rewolucji ideologicznej. Sułtański firman (dekret) zrównuje w prawach wszystkich poddanych, niezależnie od wyznawanej wiary i narodowości. W swoim specjalnym raporcie, przygotowanym w tym samym roku, a dotyczącym konsekwencji takiego rozwiązania, wysoki urzędnik Porty Cewdet Pasza wskazuje na głębokie niezadowolenie poddanych: „Zgodnie z wydanym firmanem, poddani muzułmańscy i niemuzułmańscy zostali zrównani we wszystkich prawach. Ma to jednakże bardzo niekorzystny wpływ na muzułmanów. Poprzednio jeden z czterech głównych punktów pokojowego porozumienia [między różnymi wyznaniem] zakładał przyznanie określonych przywilejów chrześcijanom, pod warunkiem że nie narusza to w żaden sposób suwerenności władzy rządowej. Obecnie cała kwestia przywilejów straciła sens, jako że niemuzułmanie mają te same prawa co muzułmanie. Wielu muzułmanów skarżyło się, powiadając: ‘dzisiaj utraciliśmy nasze Święte narodowe prawa, uzyskane krwią naszych ojców i naszych przodków. W czasie gdy muzułmańska millet (społeczność) sprawowała władzę, zostaliśmy pozbawieni tego uświęconego przywileju rządów [które dawały nam przewagę nad innowiercami]. Zaprawdę to dzień żałoby i płaczu dla całego ludu islamu”[3].

Cewdet Pasza dodaje również, że – o paradoksie! – swoje niezadowolenie wyrażali niektórzy chrześcijanie. Wynikało to z faktu, że w Imperium Osmańskim istniał dość złożony system klasyfikacji

wyznaniowej i etnicznej. Na samym szczycie znajdowali się muzułmanie, następnie Grecy, potem Ormianie, na końcu zaś żydzi. Firman sułtański, rzecz jasna, anulował wcześniejszą klasyfikację wyznaniowo-etniczną. Cewdet Pasza pisze więc o sprzeciwie podniesionym przez Greków, niezadowolonych z tego, że znajdują się prawnie na tym samym poziomie co żydzi. „Swoją radość z nowych praw” – jak informuje osmański urzędnik – wyrażali jedynie „ci spośród szlachetnie urodzonych, którzy znajdując się pod wpływem kultury francuskiej, tylko powierzchownie byli związani z islamem”.

Krytyczny raport Cewdet Paszy był jednym z dowodów niechęci do kulturowej i społecznej modernizacji, jaka miała objąć całe imperium. Dyskusja o zmianach prawnych trwała już kilka lat, zaś jej przesłanie, nierzadko celowo zniekształcone, docierało do niemal wszystkich zakątków państwa Osmanów. Oprócz zrównania praw wszystkich poddanych sułtana, rzecz dotyczyła zniesienia niewolnictwa ludzi o czarnym kolorze skóry. Mocarstwa europejskie były zgodne w tej kwestii jak niemal w żadnej innej. Niewolnictwo – przynajmniej formalnie – nie mogło obowiązywać w koloniach jako prawo. Oczywiście w praktyce wyglądało to zapewne inaczej, zwłaszcza w absolutnych, ale zależnych od Brytanii królestwach subkontynentu, gdzie różnica między zwykłym poddanym a niewolnikiem była ledwo zauważalna. Całkowite zniesienie zwyczaju handlowania ludźmi stało się jednak nieusuwalną cechą kulturowego i politycznego modernizmu, znakiem rozpoznawczym panowania Europy (przede wszystkim Anglii i Francji) w Świecie Orientu. Nie powinno zatem zdumiewać, że władcy osmańscy zdecydowali się zastosować rozwiązania europejskie, postrzegane jako Środki umożliwiające w bliskiej przyszłości dołączenie do grona nowoczesnych państw Zachodu. Protesty przeciw tak rozumianej modernizacji zmusiły jednakże Istanbuł do rezygnacji z wprowadzenia nowego prawa na wybranych terytoriach, które im

podlegały. Faktycznie oznaczało to częściową przynajmniej porażkę i zapowiedź coraz bardziej radykalnych ruchów odśrodkowych w całym imperium. Historia reform osmańskich dziwnym trafem przywodzi na myśl problemy zderzeń kulturowych, politycznych i wreszcie teologicznych we współczesnej cywilizacji islamu.

Tak więc w 1855 roku w Dżuddzie, na terenie Arabii, grupa zamożnych kupców skierowała list do czołowych alimów oraz do szarifa Mekki, wyrażając swój niepokój co do zmian proponowanych przez sułtana. Niewykluczone, że oprócz kwestii teologicznych, istotną rolę odgrywały także problemy czysto ekonomiczne, bowiem zyski z niewolnictwa stanowiły niemałą część dochodów mieszkańców Arabii. W połowie XIX wieku został ograniczony napływ białych niewolników z Kaukazu (co było skutkiem podboju rosyjskiego), dlatego też ewentualny zakaz importu czarnych niewolników z Afryki stanowiłby kolejny cios finansowy dla kupców z Hidżazu. W swoim liście kupcy krytykowali nie tylko planowaną abolicję, lecz również odwoływali się do krążących ówczesnie pogłosek, że reformy sułtańskie – inspirowane przez chrześcijan, jak twierdzono – miałyby dodatkowo jeszcze obejmować takie kwestie, jak emancypacja kobiet czy zezwolenie „niewiernym niewiernym” na osiedlanie się w Arabii. Autorzy listu uznali całość zmian za pogwałcenie szari’atu, podkreślając przy tym znaczący fakt: mianowicie to, że czarni niewolnicy afrykańscy bardzo szybko przyjmowali islam, tak więc zakaz ich importu byłby wobec tego równoznaczny z zahamowaniem działalności stricte misjonarskiej.

Po otrzymaniu listu od kupców szarif przekazał go szajchowi Dżamalowi, zwierzchnikowi alimów mekkańskich. Ten zaś, po ogłoszeniu zakazu handlu niewolnikami przez gubernatora Mekki (a więc przedstawiciela sułtana), wydał opinię teologiczną – fatwę, która

potępiała zarówno nowo wprowadzone prawo, jak i plan reform przypisywanych władzy centralnej w Istambule: „Abolicja niewolnictwa jest sprzeczna ze Świętą szari’ą. Sprzeczne ze Świętym prawem są także [propozycje] dotyczące zastąpienia wezwania do modlitwy przez wystrzał armatni, zezwolenie kobietom, aby chodziły niezastłonięte, oraz danie im możliwości samodzielnego występowania o rozwód... Przez składanie takich propozycji Turcy stali się niewiernymi [...]. Jest zatem zgodne z prawem, aby uczynić ich potomków niewolnikami”.

Fatwa odniosła pożądaný skutek. Rewolta militarna przeciwko Turkom została co prawda bardzo szybko zduszona, niemniej jednak teologiczne ostrzeżenie skierowane przeciw twórcom reform zostało bardzo dobrze zrozumiane w Istambule. Naczelny mufti stolicy Arif Efendi skierował pismo adresowane do kadich, muftich i alimów Arabii, w którym potępił „oszczercze plotki”, podważające ortodoksję Imperium Osmańskiego: „Doszły do naszych uszu potwierdzone wieści o pewnych zuchwałych osobach, żądnych bogactw tego Świata, które rozsiewają kłamstwa, iż jakoby czcigodne Państwo Osmanów wprowadza – niech Bóg uchowa! – takie prawa, jak: zakaz kupna i sprzedaży niewolników płci męskiej i żeńskiej, zakaz wzywania do modlitwy z minaretów, zakaz zakrywania się kobiet i zezwolenie na inicjowanie przez nie rozwodu, szukanie pomocy wśród tych, którzy nie są wyznawcami naszej religii, wreszcie uznawanie wrogów za bliskich nam przyjaciół. Wszystko to jest niczym innym jak tylko przynoszącymi niesławę kłamstwami...”[4].

Ostatecznie zakaz handlu niewolnikami, wprowadzony w 1857 roku na terenie imperium, nie objął swym zasięgiem obszarów Hidżazu. Teologiczny, a zarazem polityczny sprzeciw mekkańskich kupców i alimów okazał się silniejszy niż chęć planowanej przez elity Osmanów

modernizacji. Spór o tradycję, czy raczej o interpretację prawa islamu, stanowi ł także, co niemniej ważne, zapowiedź późniejszych wydarzeń w całym Świecie islamu. Chodziło przecież o próbę fundamentalnej reformy społeczeństwa muzułmańskiego, przy czym sama esencja owej reformy miała w ogromnej mierze rodowód europejski. Co może w tym wypadku najważniejsze, nie obejmowała wyłącznie spraw „religijnie obojętnych”, jak zarządzanie administracją państwową czy metody szkolenia wojskowego, ale dotyczyła kwestii tego, co wyraźnie dozwolone (halal) bądź zabronione (haram) przez prawo islamu. Sprzeciw teologów, ale również i kupców, czyli faktycznie ówczesnych przedstawicieli klasy Średniej, był zapowiedzią „pęknięcia wewnątrz cywilizacji”, w którym uczestnikami sporu stali się z jednej strony tradycjoniści, z drugiej – przedstawiciele szeroko rozumianego modernizmu. Oczywiście wpływy kultury zachodniej były już odczuwane wcześniej, lecz tutaj ów spór dotyczył sprawy zasadniczej także dla późniejszych pokoleń: czy próba modernistycznej ingerencji w dotychczasową strukturę społeczną i teologiczną islamu jest w ogóle dopuszczalna? Jeśli tak, to gdzie znajduje się granica owej ingerencji? Jak można ową ingerencję interpretować w kategoriach religijnych?

Odpowiedzi na te pytania wskazywały często na kierunek polityczny obrany przez tych, którzy wybrali jedną z możliwości interpretacyjnych islamu. W takiej sytuacji polityka była pochodną problemu głębszego, bo sięgającego fundamentów religijnych. Wyrażając swój sprzeciw, tradycjoniści, a później fundamentaliści mogli za każdym razem powoływać się na szeroko akceptowane sformułowanie, że „zabranianie tego, na co Bóg zezwolił, jest nie mniejszym grzechem aniżeli dozwalanie tego, czego Bóg zabrania”. Przy takim założeniu każda zmiana, lub nawet próba zmiany dozwolonego czy zabronionego wcześniej prawa i obyczaju mogłaby być rozumiana niemal jako bunt

przeciw Bogu. To z kolei musiało doprowadzać do konfliktu, w którym stawką była już nie tylko polityka (przynajmniej w rozumieniu europejskim), ale wkraczająca w sferę polityki metafizyka.

W całym procesie modernizacji islamu, zresztą dziejącym się w wielu częściach cywilizacji muzułmańskiej, chodziło faktycznie o zredukowanie wpływów religii jako takiej, pozbawienie jej ostrza politycznego, a co za tym idzie – osłabienie wymiaru instytucjonalnego. W takiej sytuacji reforma zasad politycznej metafizyki oznaczała po prostu całkowitą transformację zastanej rzeczywistości: islam przestawał być systemem organizacji całej egzystencji społecznej; mógł co najwyżej zostać prywatną Ścieżką medytacji, religią modlitwy i etyki osobistej, ale w żadnym wypadku podstawą państwowego prawa. Rewolucyjne przemiany Świadomości kulturowej i religijnej „zmodernizowanych muzułmanów” bardzo trafnie podsumował Bernard Lewis: „W procesie sekularyzacji Zachodu Bóg został dwukrotnie zdetronizowany, a następnie zastąpiony – najpierw jako źródło suwerenności przez lud, a następnie jako obiekt czci przez naród. Obydwie te koncepcje były zupełnie obce islamowi, ale w XIX wieku stawały się w miarę upływu czasu powszechnie znane, zaś w XX wieku niemal dominujące wśród ’zwesternizowanej’ inteligencji, która przez pewien czas była u steru władzy w wielu – jeśli nie w większości – państwach muzułmańskich”[5].

Najbardziej znanym przykładem jest oczywiście Republika Turecka, gdzie ostatecznie zlikwidowano kalifat rękami Atatürka i wprowadzono system, który – do pewnego stopnia przynajmniej – był kopią rozwiązań zachodnich. Dość podobną drogą podążały przez pewien czas kraje arabskie, odwołujące się do doktryn Świeckich, takich jak nacjonalizm czy socjalizm.

Spór o wartości i politykę – fundamentalizm, modernizm, tradycjonalizm

W XX wieku największego rozgłosu nabrał fundamentalizm, który ma szansę stać się najbardziej wpływową, aczkolwiek niekoniecznie bardzo spójną wersją islamu. Na drugim biegunie znajduje się wspomniany modernizm muzułmański. Obydwie interpretacje religijne są nastawione dość wrogo do siebie, co ma swoje odzwierciedlenie w sferze społecznej, politycznej, czy nawet militarnej. Trudno obecnie przypuszczać, czy fundamentalizm i modernizm będą mogły w jakiejś nieodległej przyszłości odnaleźć wspólny język. Niestety, ów spór wewnątrz samego islamu ma również ogromny wpływ na cywilizację euroatlantycką. Istotę współczesnego fundamentalizmu przedstawia w zwięzłej formie polski arabista Janusz Danecki:

„W wypadku islamu fundamentalizm określało się mianem powrotu do religii przodków. Stąd używano terminu salafijja, pochodzącego od terminu salaf, przodkowie. Ale powrót do tradycji przodków to tylko część tej ideologii, druga część to wierność pierwotnej formie religii, a więc jej fundamentalnym założeniom. W islamie oznacza to nie tylko stosowanie się do Świętej księgi – Koranu, i tradycji proroka Mahometa – sunny, ale również odwoływanie się do pierwotnego rozumienia islamu jako łączącego wszystko, co doczesne i duchowe w życiu człowieka. Oddzielenie sfery świeckiej od religijnej było skutkiem kontaktu muzułmanów z kulturami europejskimi i przyjęcia rozdziału religii od państwa, a więc od polityki. Nawoływanie do odrzucenia tego europejskiego modelu miało niezwykle poważne konsekwencje, polegające na ponownym włączeniu sfery polityki do religii. Zatem fundamentaliści muzułmańscy nawołują do upolitycznienia religii, co

jednocześnie oznacza bunt przeciwko Zachodowi. Przyczyny fundamentalizmu są zawikłane, ale ostatecznie sprowadzają się do konfrontacji między islamem a współczesną kulturą Zachodu, którą często nazywa się modernizmem: die (kulturelle) Moderne, the Modern Age.”[6].

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 powoływali 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 dyskursu.

Fundamentalizm nie jest ani zwykłym powrotem, czy raczej nawoływaniem do powrotu ku „uświęconej przeszłości”, ani też wyłącznie tworem politycznej nowoczesności, jakąś zwykłą ideową rebelią, która powstała w XX wieku i która stanowi jakoby nową wersję masowych ruchów rewolucyjnych, tyle że tym razem czerpiącą z terminologii religijnej. Oczywiście nie da się zaprzeczyć, że poszczególni liderzy ruchów fundamentalistycznych nawiązują do koncepcji masowej propagandy, znanej chociażby w ruchu komunistycznym, czy – szerzej – w ruchu o proveniencji lewicowej, ale samo korzystanie z instrumentów propagandowych bądź rozwiązań organizacyjnych wcale jeszcze nie musi oznaczać, że mamy do czynienia ze znanym już nam fenomenem europejskim, azjatyckim czy latynoamerykańskim. Przede wszystkim nie ma w przesłaniu fundamentalistycznym jednoznacznego odwołania się do zasady zróżnicowanych klas społecznych, z których jedna byłaby poddana opresjom, druga zaś byłaby ich sprawcą. Jeżeli pojawia się kwestia krytyki zamożnej grupy społecznej, związanej z panującym establishmentem, to oskarżenie dotyczy „odejścia od zasad islamu”, a nie pochodzenia klasowego bądź etnicznego. Zresztą sponsorowanie i w dużej mierze ideologia fundamentalizmu islamskiego czerpie, zwłaszcza w ostatnich latach, z koncepcji wahhabizmu, który jest akurat oficjalną doktryną jednego z najbogatszych państw muzułmańskich i znajduje swoich zwolenników w bardzo różnych grupach społecznych. Poza tym przesłanie fundamentalistyczne nawiązuje do zasad i idei od dawna znanych w islamie, w czym trudno doszukiwać się jakiegokolwiek rewolucyjnej nowości. Nowością, ale

głównie dla ludzi Zachodu, byłby raczej powrót do tego, co uznaje się za dawno przebrzmiały, a nierzadko i haniebny relikwyt przeszłości. W takim sensie należałoby oceniać chociażby formalne przywrócenie niewolnictwa w Iranie, zresztą w myśl wspomnianej już zasady, że „zabranianie tego, na co pozwala Bóg, jest nie mniejszym grzechem aniżeli zezwalanie na to, czego Bóg zabrania”. Tak więc z jednej strony fundamentalizm w islamie można by określić jako wersję konserwatywnej rewolucji, odwołującej się do prawdy objawionej, z drugiej – jako ruch polityczny nie odrzucający współczesnych instrumentów zdobywania i sprawowania władzy; instrumentów, które najczęściej wywodzą się z innych niż muzułmańska cywilizacji.

Inną jeszcze charakterystyczną, ale dość często nie dostrzeganą jego cechą jest to, że sam fundamentalizm nie jest w żadnym razie ideologią niezmienną i nie stanowi wspólnej całości organizacyjnej czy politycznej. Czym innym jest bowiem fundamentalizm irański, czym innym był fundamentalizm talibów, a czym jeszcze innym jest chociażby rządząca w Turcji fundamentalistyczna partia AKP (Sprawiedliwości i Rozwoju). Wspólny zbiór prawd objawionych, a nawet przyjęcie bądź werbalna akceptacja prawa szari’atu nie zawsze prowadzi bowiem do identycznego rozumienia, a później implementacji szczegółowych rozwiązań gospodarczych, społecznych czy politycznych. Niemniej jednak można zauważyć tendencję do pewnego ujednolicenia interpretacji religijnej, co jest skutkiem specyficznej globalizacji wartości. Sam proces globalizacji w cywilizacji islamu nie byłby wobec tego narzucaniem (jak się to rozumie na przykład w Europie) wyłącznie wzorców zachodnich, głównie amerykańskich, lecz przede wszystkim propagowaniem na ogromną skalę ujednoczonych zasad fundamentalistycznych, głównie wahhabickich.

Przedwcześnie byłyby jednak wnioski o przyjęciu przez znakomitą większość krajów muzułmańskich politycznej formuły fundamentalizmu jako podstawy, na której opierałoby się samo państwo. Rzecz raczej w tworzeniu pola znaczeń, symboli i interpretacji ideologicznych, które są stopniowo i coraz powszechniej akceptowane w politycznym dyskursie. Granice owego dyskursu mogą formalnie pokrywać się z liniami zakreślonymi przez religijną ortodoksję, przy czym ta ostatnia niekoniecznie bywa tak samo rozumiana przez wszystkich wyznawców. Słowem: zawężone przez fundamentalistyczną ideologię pole politycznej debaty jest – mimo wszelkich ograniczeń – obszarem ciągle trwającego sporu, niewolnego od wpływów bieżącej polityki i zmieniających się wizji postrzegania problemów społecznych i ekonomicznych.

Kolejnym wariantem religijnym islamu jest tradycjonalizm. Podobnie jak fundamentalizm, sięga on do tradycyjnych (jakżeby inaczej) interpretacji religii, ale posiada nieco inny wymiar polityczny i kulturowy. Idąc za sugestią badaczy islamu – Tibiego i Wittfogela – powiemy, że przykładem wersji tradycjonalistycznej islamu są „orientalne państwa despotyczne”, takie jak Arabia Saudyjska i Maroko, posiadające na razie ustrój monarchiczny. Natomiast klasycznymi państwami fundamentalistycznymi są, jak na razie, Sudan i Iran, w których koncepcja częściowej władzy przedstawicielskiej (parlament, prezydent) jest podporządkowana idei hakimijjat Allah, panowania Boga [7]. Ta ostatnia jest zmaterializowana w systemie prawa islamskiego – szari’atu. Mimo pewnych różnic, zarówno tradycjonalizm, jak i fundamentalizm mają więcej punktów wspólnych ze sobą niż z odległym ideowo modernizmem, który ma swoich

zwolenników wśród części elit państw muzułmańskich (oficjalnie Świeckich), a także wśród sporej, przynajmniej na razie, grupy muzułmanów europejskich [8].

Miejscem bardzo szczególnym, gdzie splatają się nurty tradycjonalizmu i interpretacji fundamentalistycznych, jest Arabia Saudyjska – Święta ziemia islamu. Coraz ostrzejsza krytyka dotychczasowej formy rządów – i to zarówno ze strony samych muzułmanów, jak i mocarstw zachodnich, przede wszystkim Stanów Zjednoczonych – przynosi konsekwencje odczuwalne nie tylko na samym półwyspie, ale w całym Świecie islamu. Pośrednio dotyka również państw europejskich, a to za sprawą globalnego przepływu informacji i finansów, docierających bez większych przeszkód do wspólnot muzułmańskich zamieszkujących Europę.

Ekspansja ideologii i finansowe imperium

Współczesna Arabia Saudyjska jest spadkobiercą idei wahhabizmu, który faktycznie od 1924 roku cieszy się przywilejem oficjalnej religii państwowej. Wysoki dochód z ropy naftowej umożliwia stworzenie muzułmańskiego państwa socjalnego, zgodnie zresztą z koncepcjami Al-Wahhaba: bezpłatne szkolnictwo i służba zdrowia, liczne stypendia na studia zagraniczne oraz pomoc finansowa dla mniej zamożnych – łącznie jest to jakby współczesna „socjaldemokracja wahhabicka”. Ale król Fahd, a później jego brat Abdullah – znów zgodnie z nauką dawnego mistrza – żądają bezwzględnego posłuszeństwa i przestrzegania zasad prawa powstałego ponad dwieście lat temu. Ścisła segregacja płci, zakaz prowadzenia samochodów przez kobiety, oddzielne nitki autostrady dla muzułmanów i niewiernych, surowa

moralność i kodeks karny są widocznymi symbolami purytańskich koncepcji Al-Wahhaba. Zgodnie z czcigodną tradycją, wyrok Śmierci wykonuje się publicznie przez Ścięcie, zaś złodziei kara się koraniczną lapidacją (odcięciem dłoni lub stopy). Stosowana jest także kara chłosty i kamienowania, zaś niewolnictwo zniesiono oficjalnie dopiero w 1962 roku. Nie ma mowy o żadnym dialogu z innowiercami, jako że tolerancja dla odmiennej religii jest – według wahhabickiej interpretacji islamu – grzechem. Na terenie Arabii Saudyjskiej nie ma więc żadnego kościoła, istnieje zakaz posiadania Biblii, krzyża bądź katolickiego różańca [9].

Ogromny wpływ polityczny dynastii Saudów na całym obszarze cywilizacji muzułmańskiej jest możliwy dzięki stopniowo rozwijanej sieci „religijnej bankowości”. Z punktu widzenia doktryny, bankowość muzułmańska powołuje się na jedną z zasad, a mianowicie zakaz stosowania stałej stopy procentowej, którą często utożsamia się z potępianą przez Koran lichwą (riba). Ta interpretacja nie zawsze znajduje powszechną akceptację, o ile bowiem wszyscy alimowie zakazują lichwy, to już kwestia jej zrównania ze stałą stopą procentową budzi pewne wątpliwości. Przykładem jest chociażby fatwa At-Tantawiego, szajcha Al-Azharu, który w 1989 roku potwierdził legalność konwencjonalnego systemu bankowego i oprocentowanych pożyczek. Aby jednak uniknąć podejrzeń o łamanie prawa islamu, przyjęto ostateczną zasadę, że zakazana jest każda stała stopa procentowa, zaś zysk, ewentualnie strata – to po prostu kwestia ryzyka. Nad prawowiernością całego systemu bankowego czuwa specjalnie dobrana rada nadzorcza, szari’a board, w skład której wchodzi odpowiednio wykształceni alimowie. Do jej zadań należy nie tylko kontrola samych operacji finansowych, ale również wyprowadzanie z bilansu zysków „zhańbionych” oprocentowaniem (czyli tzw. nie halal). Mogą one być przeznaczane na działalność tych organizacji

charytatywnych, które ideologicznie są bliskie samym członkom rady nadzorczej. W praktyce oznacza to wspieranie rozmaitych ugrupowań odwołujących się do fundamentalizmu.

Do sieci islamskiej przestrzeni bankowej należy chociażby Muzułmański Bank Rozwoju (MBR), z kapitałem w wysokości 2 miliardów dolarów wniesionych przez Arabię Saudyjską, Kuwejt i Libię. Bank współfinansował rozmaite projekty infrastruktury w krajach muzułmańskich, ale miał też inną, bardzo specyficzną misję. W założonym z pomocą MBR w Dżuddzie Instytucie Badań Finansowych kształcono, zgodnie z prawem islamu, przyszłych pracowników dla sektora publicznego. Wszyscy studenci mieli wsparcie saudyjskie, dzięki czemu mogli po powrocie promować rozwiązania powstałe w Arabii. Z saudyjskiego ośrodka wywodziło się wielu pełniących kierownicze stanowiska bankierów, którzy w ostatnich dekadach XX wieku decydowali o obliczu całego systemu finansowego w wielu państwach muzułmańskich.

Innym jeszcze przykładem jest Muzułmański Bank Fajsala w Egipcie, na którego czele stał syn króla Fajsala. Kapitał banku zachowały w 49% rodziny saudyjskie, w tym Bin Ladenowie. Zyski w dużym stopniu pochodziły z krótkoterminowych operacji w sektorach o szybkiej dochodowości, jak również ze spekulacji na rynku metali szlachetnych. Osobami związanymi z bankiem Fajsala byli między innymi szajch Asz-Szarawi, popularny kaznodzieja telewizyjny, czy przedsiębiorcy mający bliski kontakt z establishmentem egipskim. Stopniowo bank tworzył sobie wizerunek placówki dbającej o pobożność klientów, a do tego gwarantującej zyski wyższe niż w zwykłych placówkach bankowych.

Znaczącą rolę polityczną odegrał w Sudanie, kiedy to prezydent An-Nimajri, prowadząc politykę „pojednania” z grupami miejscowych fundamentalistów, przede wszystkim Braci Muzułmanów, zezwolił na otwarcie banku Fajsala. Na jego czele wkrótce stanęli młodzi fundamentaliści, którzy korzystając z dobrego wizerunku instytucji, byli w stanie przyciągnąć fundusze kupców bazarowych bądź zamożnych Sudańczyków pozostających na emigracji. Dzięki ogromnemu wsparciu finansowemu, udzielonemu organizacjom fundamentalistycznym, bank Fajsala przyczynił się w dużym stopniu do przejścia przez nich władzy w 1989 roku, czego kilkanaście lat wcześniej nie mógł naturalnie przewidzieć An-Nimajri.

Proces tworzenia sieci bankowej przez Saudyjczyków doprowadził do stworzenia międzynarodowej grupy „pobożnych klientów”, przywiązanych do zasad „religijnego biznesu”. Ich finansowa niezależność od rodzimego systemu bankowości sprawiła, że mogli brać udział w polityce, tym razem ponad granicami swojego państwa. Fenomen tworzenia się nowej jakościowo grupy społecznej w społeczności muzułmańskiej wyjaśnia Gilles Kepel: „Stanowiący całkiem nowe zjawisko strumień pieniędzy przyczynił się do powstania nowej, ponadnarodowej muzułmańskiej klasy średniej.

Wielu jej członków w czasie pobytu w państwach naftowych nie tylko wzbogaciło się, ale również zwróciło się ku religii. Poszukiwali dla swoich oszczędności takiego typu inwestycji, które uchroniłyby je przed konfiskatą, nacjonalizacją czy innego typu przejęciem, o jakie skłonni byli podejrzewać oficjalne banki w swoich krajach, a szczególnie te kontrolowane przez państwo. Po zaspokojeniu swoich potrzeb konsumpcyjnych wielu z nich myślało o umieszczeniu oszczędności na

bardzo dochodowych, chociaż ryzykownych lokatach. Dlatego też gotowi byli wesprzeć prywatny, ponadnarodowy system bankowy, który współgrał z ich własną tożsamością społeczną, rozpiętą między krajem pochodzenia a krajem, w którym pracowali i zdobyli majątek. Banki muzułmańskie potrafiły odpowiednio zaspokoić to bezprecedensowe żądanie finansowe; w ten sposób skonsolidowały nową grupę społeczną, złożoną z ich deponentów, oraz uzależniły i podporządkowały pobożną klasę Średnią interesom saudyjskim”[10]

Fundusze pochodzące z zysków czerpanych z eksportu ropy naftowej i operacji finansowych umożliwiają propagowanie wahhabickiej wersji religii na całym Świecie. Jedynie w latach 90. ubiegłego stulecia przeznaczono na ten cel 22 miliardy dolarów. Gromadzenie Środków na budowę tysięcy meczetów, wspomaganie organizacji charytatywnych i naukowych, fundowanie stypendiów dla muzułmanów z całego Świata, wreszcie ogromna pomoc dla akcji militarnych w ramach dżihadu, jak chociażby w czasie wojny radziecko-afgańskiej czy bałkańskiej w Bośni – to wszystko wchodzi w skład programu działalności misjonarskiej, która naturalnie przekłada się na wpływy ideologiczne, polityczne i gospodarcze. Na liście odbiorców pomocy są również potężne pozarządowe organizacje: Rabitat al-Alam al-Islami (Liga Świata Muzułmańskiego) oraz Organizacja Konferencji Islamskiej (Organization of Islamic Conference – OIC), dzięki czemu Dom Saudów ma duży wpływ na kształtowanie opinii ich członków. Można bez większego ryzyka założyć, że nie dysponując tak ogromną sumą pieniędzy i stopniowo zdobywanymi umiejętnościami ich globalnej dystrybucji w celach misyjnych, wahhabizm pozostałby jednym z wielu skrajnych odłamów islamu, nie mającym większego wpływu na całość wspólnoty. Sama gorliwość religijna, bez finansowych możliwości jej globalnego propagowania, po prostu nie wystarczyłaby na realizację ideowych celów w drugiej połowie XX wieku i na początku wieku XXI.

Gigantyczne zasoby ropy naftowej – wydobyte na poziomie 7,13 milionów baryłek dziennie i zasoby oceniane na ćwierć biliona, co daje Arabii pierwsze miejsce na Świecie – sprawiły jednak, że stało się inaczej. Obecnie to właśnie nurt wahhabicki coraz częściej znajduje zwolenników, którzy uznają go za z wszech miar ortodoksyjną kontrydeologię w stosunku do Świeckich reżimów autorytarnych, a zarazem za ideowy model, zgodnie z którym należy zorganizować „prawdziwe państwo muzułmańskie”. Tak było w Afganistanie talibów, tak jest obecnie w niektórych rejonach Bliskiego Wschodu, w Pakistanie, na subkontynencie indyjskim czy w postsowieckich państwach zamieszkiwanych przez większość muzułmańską, jak chociażby Uzbekistan[11]. W ciągu ostatnich lat wahhabizm dotarł także na Zachód, na razie jako sponsor kolejnych przedsięwzięć. Szokującym dla wielu chrześcijan jest zapewne fakt, że to właśnie Arabia Saudyjska, nie tolerująca u siebie jakichkolwiek nieislamskich symboli religijnych, sfinansowała nowoczesne centrum muzułmańskie wraz z meczetem w centrum Rzymu. Dla wielu europejskich obserwatorów stanowi to wyjątkowy przykład bardzo jednostronnego dialogu religijnego.

Saudyjskie przedmurze i bunt salafitów

W latach 80. międzynarodowa rola Arabii Saudyjskiej, a tym samym Domu Saudów, wzrosła niepomrotnie, najpierw za sprawą Iranu, następnie z powodu radzieckiej agresji na Afganistan. Aczkolwiek przesłanie rewolucji islamskiej nie przyczyniło się do skutecznej reakcji łańcuchowej w cywilizacji muzułmańskiej (pewną barierą był zapewne także fakt, iż Iran jest po prostu szyicki, czyli należy do odłamu mniejszościowego islamu), to jednakże samo obalenie

proamerykańskiej monarchii, i to w imię haseł religijnych, musiało zainspirować ogromną rzeszę muzułmanów, którzy krytykowali lokalne reżimy autorytarne. Arabia Saudyjska znalazła się wobec tego w sytuacji bardzo dwuznacznej. Dla wyznawców wahhabizmu szyizm jest niemal herezją, dlatego dość łatwo było przekonać większość wyznawców do skutecznego oporu, a przynajmniej niechęci wobec Teheranu. Z drugiej strony rola Arabii jako „antyrewolucyjnego przedmurza” była wpisana w strategię amerykańską, a to z kolei budziło gniew ugrupowań radykalnych, które stopniowo zdobywały coraz większe poparcie w miejscowym społeczeństwie.

Dość krótkotrwałym, i jak się później okazało jedynie pozornym wybawieniem dla saudyjskiej polityki wewnętrznej i zagranicznej, stała się deklaracja dżihadu przeciw Sowietom. Dla zdecydowanej większości muzułmanów rzecz była moralnie jednoznaczna, mimo że spora grupa państw islamskich nie mogła w żaden sposób czynnie zaangażować się w wojnę afgańską, a to w obawie przed reakcją ZSRR. Arabia Saudyjska, obok Stanów Zjednoczonych i Pakistanu, została więc głównym sponsorem militarnego dżihadu. Pomoc nie ograniczała się jednakże do spraw finansowych. Właśnie w pakistańskim Peszawarze stworzono obozy szkoleniowe dla ochotników, do których trafili również obywatele Arabii Saudyjskiej, wspierani zresztą całkiem oficjalnie przez swój własny rząd, a szczególnie przez szefa saudyjskiego wywiadu księcia Turkięgo.

Kolejnym paradoksem historii było jednakże to, że zwycięstwo nad Sowietami przyniosło problemy, których wcześniej Dom Saudów nie brał prawdopodobnie pod uwagę. Antysowiecki dżihad był bowiem gigantyczną kuźnią kadr bojowników za wiarę. Ochotnicy z państw muzułmańskich zdobyli na wojnie umiejętności nie tylko militarne, ale

również logistyczne, psychologiczne i finansowe. Jako tzw. salafici dżihadu mieli zdecydowane poglądy na temat ideologicznego kształtu wzorcowego państwa islamu[12]. Po powrocie do domu dość szybko odkrywali, że miejscowe władze niekoniecznie witały ich jako godnych naśladowania bohaterów. Od kilku lat bowiem niektóre kraje muzułmańskie doświadczały coraz większych nacisków politycznych ze strony rodzimych organizacji fundamentalistycznych, dla których powracający bojownicy okazywali się wartościowymi sojusznikami. Jak twierdzi Kepel, to właśnie pozbawieni jakiegokolwiek kontroli państwowej weterani wojny afgańskiej stali się „zawodowymi fundamentalistami”, niczym swobodne elektrony dżihadu Świadczące rozmaite usługi skrajnym grupom politycznym na całym Świecie. Prawdziwymi salafitami, według ich własnej interpretacji, byli ci, którzy pojmują Święte Teksty w sposób dosłowny, czyli zgodny z tradycją. Na symbol wybrano postać Ibn Tajmiji, teologa żyjącego na przełomie XIII i XIV wieku, który jest uznawany, obok samego Al-Wahhaba, za najważniejszy autorytet dla wahhabitów. Z kolei fałszywymi salafitami są chociażby „zwolennicy naftowych szajchów”, którzy mimo powoływania się na tradycję są w rzeczywistości „wyznawcami idolatrii, oddającymi niemal boską cześć władcom Arabii”. Za ich głównego ideologa uznano Abd al-Aziza Ibn Baza, od 1993 roku wielkiego muftiego Królestwa Arabii Saudyjskiej, pierwowzór „dworskich alimów”. Po drugiej, czyli „sprawiedliwej stronie” znajdowali się natomiast saudyjscy teolodzy-dysydenci: Al-Hawali i Al-Auda, którzy wraz ze 107 teologami zdobyli szeroki rozgłos w 1991 roku, przedstawiając królowi „list żądań” (chitab al-matalib). Domagano się w nim wyznaczenia rady doradczej (madżlis asz-szura), w skład której mieli wejść alimowie „będący w stanie powstrzymać samowolę króla oraz czuwać nad przestrzeganiem w królestwie zasad wahhabickich i opieraniem się niszczącemu wpływowi chrześcijan i żydów”[13].

Najsłynniejszym salafitą dżihadu był obywatel saudyjski Osama bin Laden, cieszący się już od kilku lat dużą sławą w królestwie, który później zadeklarował się jako największy wróg panującej dynastii. Międzynarodowa grupa salafitów, w dużym stopniu owoc antysowieckiego dżihadu, miała odegrać niebagatelną rolę w historii Świata na przełomie XX i XXI wieku.

Deklaracja dżihadu

23 lutego 1998 roku redakcja wydawanej w Londynie arabskojęzycznej gazety „Al-Quds al-Arabi” zdecydowała się opublikować tekst podpisany przez Osamę bin Ladena i liderów rozmaitych ugrupowań z Egiptu, Pakistanu i Bangladeszu. Ów tekst nosił tytuł: Oświadczenie Światowego, muzułmańskiego frontu dżihadu przeciw żydom i krzyżowcom. Na samym początku umieszczono fragmenty Koranu i wypowiedzi proroka Muhammada, a następnie wyjaśniono cel przyszłego działania: „Od czasu, gdy Bóg uczynił Półwysep Arabski, stworzył jego pustynię i otoczył morzami, nie dotknęło go straszniejsze nieszczęście od szarańczy krzyżowców, którzy rozpierzchli się po nim, zjadając jego owoce i niszcząc jego bogactwa; dzieje się to w czasie, gdy narody [krzyżowców] powstały przeciw muzułmanom, tłocząc się [wokół ich bogactw] jak biesiadnicy wokół misy z pożywieniem”.

Autorzy oświadczenia stwierdzili następnie, że Stany Zjednoczone od siedmiu lat okupują „najświętsze terytorium islamu”, niszcząc lub zabierając wszystko to, co należy do muzułmanów. Dalej wspomnieli o sojuszu „krzyżowców” z żydami, który jakoby przyczynił się do zniszczenia Iraku i Śmierci ponad miliona ludzi. Celem owego sojuszu,

jak sugerują autorzy, jest upokorzenie muzułmanów, odwrócenie uwagi od „okupacji Jerozolimy”, i wreszcie osłabienie wszystkich sąsiadujących z Irakiem i Arabią krajów islamu. Na końcu oświadczenia pojawia się fatwa: „mordowanie Amerykanów i ich sojuszników, wojskowych jak i cywilów, jest indywidualnym obowiązkiem każdego muzułmanina, który jest w stanie tego dokonać, w każdym kraju, gdzie jest to możliwe, do czasu aż meczet Aksa [w Jerozolimie] oraz meczet Haram [w Mekce] zostaną uwolnione z ich niewoli, i dopóki ich armie, rozbite i zniszczone, nie odejdą z ziemi islamu, niezdolne już do jakichkolwiek gróźb wobec muzułmanów”[14].

Chociaż bin Laden przedstawił swój punkt widzenia w bardzo skrajnej formie, z którą zapewne nie zgodziłaby się duża część muzułmanów, to jednak najprawdopodobniej wyraził powszechne odczucia milionów współwyznawców co do ich treści. Sytuacja międzynarodowa i wewnętrzna była rzeczywiście już inna, jeżeli porównywać ją z tym, co miało miejsce w poprzednich dekadach ubiegłego wieku.

Hipoteza demokratycznego eksperymentu

Arabia Saudyjska znajdowała się od samego początku swojego istnienia poza nurtem, który nazwać można modernizacyjnym. Nigdy nie była okupowana przez żaden kraj zachodni, nie pojawiły się instytucje, które zostałyby wprowadzone przez Europejczyków, jak to miało miejsce w Egipcie, Algierii, Pakistanie czy Indonezji. Ideologia czerpiąca z socjalizmu bądź nacjonalizmu, jeżeli miała nawet miejscowych zwolenników, nigdy nie odegrała znaczącej roli. Obecnie wpływy cywilizacji zachodniej w dużym stopniu ograniczają się do Świata technicznych nowinek, ewentualnie sposobu zarządzania finansami,

czy szerzej: do metod tworzenia współczesnego systemu ekonomii. Trudno więc mówić w tym wypadku o pęknięciu, które biegłoby na linii modernizm czy neomodernizm a tradycjonalizm (fundamentalizm). Będzie tu raczej chodziło o spór dotyczący zrealizowania misji islamu w praktyce, i to zarówno w wymiarze międzynarodowym, jak i wewnętrznym.

Wahhabicka interpretacja islamu, proklamowana przez Saudów jako oficjalna doktryna państwowa, może zostać uznana – i tu znów ironia historii – za swoistą broń ideologiczną tych politycznych oponentów, którzy kierują oskarżenia właśnie przeciw propagatorom wahhabizmu. Wahhabizm bowiem, który nie bez powodów można by porównywać z dawnym skrajnym nurtem charydżyckim, stanowił dotychczas „ideologiczne usprawiedliwienie” władzy rodu Saudów. Bardzo surowe zasady, a szczególnie te, które dotyczyły innowierców, okazały się jednak – co niespecjalnie chyba zdumiewające – trudne do przestrzegania, i to nie tylko w codziennym życiu, ale przede wszystkim w polityce zagranicznej, która ma przecież duże przełożenie na sytuację wewnętrzną. No bo skoro trwała przyjaźń polityczna ze Stanami Zjednoczonymi, nie mówiąc już o ich obecności militarnej na muzułmańskiej ziemi Świętej, mogłaby być rozumiana jako odstępstwo od „czystego islamu wahhabickiego”, to dalsze zarzuty, na przykład natury ekonomicznej bądź etycznej, stanowiłyby jedynie niewielkie uzupełnienie zarzutu głównego[15]. Sytuacja jest wobec tego dość niezwykła. Dynastia Saudów, dzięki gigantycznym donacjom, przyczynia się do rozpropagowania wersji wahhabickiej, ale za swojego przeciwnika ma obecnie tych, którzy podważają jej legitymację doktrynalną, i to w imię nauk samego Al-Wahhaba. Jeśli więc przyjąć hipotezę, że doszłoby do stopniowego procesu „demokratyzacji”, zgodnie z sugestiami Amerykanów, to najprawdopodobniej ewentualnymi zwycięzcami zostaliby właśnie obrońcy „nieskażonej

wersji wahhabickiej islamu”[16]. To naturalnie zmieniłoby w ogromnym stopniu nie tylko układ bliskowschodni, ale miałoby wpływ na całą cywilizację muzułmańską. Niewykluczone więc, że „demokratyczny eksperyment” byłby początkiem zupełnie innego eksperymentu – agresywnej ideologicznie ekspansji fundamentalizmu, inicjowanej z ziemi Świętej islamu, tym razem już bez żadnej kontroli ze strony rodziny królewskiej, mającej przecież mniejsze lub większe oparcie w Stanach Zjednoczonych. Niewykluczone również, że rodzina królewska po prostu utraciłaby władzę. I to zgodnie z zasadą przedstawioną ongiś przez księcia Bandara, że jeżeli w zachodniej demokracji lud jest niezadowolony, to rząd przegrywa wybory. W monarchii natomiast traci się głowę. Dosłownie.

Elastyczność interpretacji

Przełom XX i XXI wieku to okres wielkiej dyskusji o pozycji i statusie współczesnego islamu. Aczkolwiek organizacyjnie ruch fundamentalistyczny, a szczególnie ten w wydaniu skrajnym – jak w Algierii i Afganistanie – został złamany, to samo przesłanie fundamentalistycznej wersji religii muzułmańskiej znajduje niemały posłuch wśród milionów wyznawców. Z drugiej strony pojawiają się kolejne wersje rozwiązań „demokratycznych”, dla których odniesieniem jest chociażby Świecka Turcja, rządzona na początku nowego milenium przez partię o korzeniach fundamentalistycznych.

Nie wolno zapominać, że ów proces postulowania najrozmaitszych wersji reform jest równoległy do innego procesu, mianowicie coraz częstszych prób podważania obecnego porządku ideologicznego, a co za tym idzie i politycznego. Zjawiska przemocy – i to zarówno

stosowanej przez aparat państwa w stosunku do swoich obywateli, jak i zbuntowanych obywateli walczących ze swoim państwem – stają się chyba jakimś znakiem rozpoznawczym. Co ciekawe, ów spór wewnątrz Świata muzułmańskiego jest kolejną odsłoną starego konfliktu między modernizmem a tradycją, tyle że obecnie ma on miejsce w zupełnie nowych realiach politycznych i – co nie mniej ważne – technologicznych. I nie chodzi tu tylko o kolejne enuncjacje i groźby bin Ladena, najbardziej nagłośnione w Świecie euroatlantyckim, ale o fundamentalne pytanie: „gdzie znajduje się prawdziwy islam”, który byłby podstawą funkcjonowania całego społeczeństwa. Czy jest on widoczny na przykład w koncepcjach imama Chomeiniego albo w interpretacjach dożywotnich prezydentów Świeckich państw, czy też w wahhabickim królestwie Arabii Saudyjskiej, a może wśród żyjących jeszcze modernistów? Walka na symbole religijne miała od dawna bardzo wiele twarzy. W tym miejscu wystarczy przytoczyć tylko jeden przykład, który doskonale ilustruje niezwykle rozciągłość interpretacyjną islamu.

W marcu 1979 roku prezydent Egiptu Anwar Sadat podjął historyczną decyzję, która odbiła się ogromnym echem w całym Świecie muzułmańskim. Podpisał porozumienie pokojowe z Izraelem, które zaowocowało faktycznym i niezwykle trwałym zawieszeniem broni między obydwoma państwami. Oczywiście dla wielu muzułmanów Izrael jest nadal kamieniem obrazy, tak więc tego typu rozwiązanie problemu mogło zostać uznane za zdradę. Takim właśnie słowem określiło owo porozumienie chociażby Bractwo Muzułmańskie, jedna z najbardziej znanych organizacji fundamentalistycznych o rodowodzie egipskim, spotykające się z sympatią w całym Świecie islamu. Z chwilą ratyfikacji porozumienia prezydent Sadat, chociaż sam niespecjalnie gorliwy w praktykach religijnych, postanowił jednak wykorzystać oręż islamskiej terminologii. Z pomocą przyszli mu alimowie z Uniwersytetu

Al-Azhar, najbardziej czcigodnej instytucji religijnej w Świecie islamu sunnickiego. W wydanym dokumencie aprobującym owo porozumienie czytamy, że alimowie „wierzą, iż traktat egipsko-izraelski stoi w całkowitej harmonii z prawem islamu. Został podpisany z pozycji siły, po bitwie džihadu i zwycięstwie Egiptu w dniu 10 miesiąca Ramadan roku 1393 (czyli 6 października 1973)”. Dodatkowo jeszcze, aby ukazać, jak bardzo elastyczna może być interpretacja tradycji, uczeni z Al-Azhar wskazali na precedens w związku z traktatem z Izraelem. Podali mianowicie, że sam prorok Muhammad w 628 roku podpisał podobny traktat – zwany traktatem Hudajbija od imienia klanu, który ówczesnie rządził Mekką. Dla muzułmanów, pragnących usprawiedliwienia niespodziewanego zwrotu politycznego, tego typu odpowiedź mogła być zadowalająca. Oczywiście przeciwników musiało być znacznie więcej, czego przykładem jest zamach i zamordowanie prezydenta Sadata przez tych, którzy określili go słowem „faraon”, co w tym wypadku oznaczało „pogańskiego tyrana”.

Walka na symbole i kolejne interpretacje religijne w cywilizacji islamu trwa nadal. Tym razem do współczesnego sporu zostaje wciągnięty Świat Zachodu, i to niezależnie od intencji, jakie są ogłaszane przez jego przywódców. I nie chodzi tu tylko o bliskość geograficzną obydwu obszarów czy o obecność mniejszości muzułmańskich w Europie, ale przede wszystkim o amerykańskie plany rekonstrukcji Bliskiego Wschodu. Nie sposób obecnie przewidzieć konsekwencji tych zamierzeń, niemniej jednak troska Europejczyków i Amerykanów rodzi się z obaw, aby polityczna misja większości muzułmanów nie stała się misją nastawioną na konfrontację ze Światem Zachodu. Na szczęście elastyczność interpretacyjna islamu w wymiarze politycznym budzi nadzieję na osiągnięcie wspólnego kompromisu. Niestety, inne, dużo mniej optymistyczne scenariusze są także możliwe...

Piotr Kłodkowski

Tekst ukazał się w *Teologii Politycznej* nr 2/2004–2005

[1] M. Rodinson, *Mahomet*, tłum. E. Michalska-Novák, Warszawa 1991, s. 210. Por. również kolejną pozycję omawiającą aspekty polityczne wczesnego islamu: M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, tłum. H. Olędzka, Warszawa 1988.

[2] Oczywiście należy zwrócić uwagę na różnicę między sunnitami a szyitami. U tych drugich (tzw. odłam imamitów) imam jest pośrednikiem między Bogiem a wierzącymi i – w przeciwieństwie do sunnickiego kalifa – ma prawo interpretować, a nawet modyfikować przekaz Pisma i tradycji. Por.: Y. Thoraval, *Słownik cywilizacji muzułmańskiej*, tłum. P. Latko, Katowice 2002.

[3] Cewdet Pasza (1850-1900) był osmańskim historykiem i prawnikiem. Jego raporty zostały przedstawione przez Bernarda Lewisa w: *A Middle East Mosaic, Fragments of Life, Letters and History*, New York 2001, s. 240.

[4] Obydwa listy przedstawia C. Pasza w: *Tezahir*, Ankara 1953, s. III i 133; komentarz i tłumaczenie w: B. Lewis, *What Went Wrong, Western Impact and Middle Eastern Response*, London 2002, s. 103

[5] Tamże, s. 118

[6] J. Danecki we wstępie do: B. Tibi, Fundamentalizm religijny, Warszawa 1997, s. 6.

[7] Mówi o tym wyraźnie artykuł drugi Konstytucji Republiki Islamskiej Iranu: „Ustrój Republiki Islamskiej oparty jest na następujących dogmatach wiary: 1) wierze w jedyne Boga (zawartej w formule: „Nie ma boga prócz Boga”), w Jego najwyższą władzę i prawodawstwo oraz poddanie się Jego woli. 2) na Boskim Objawieniu i jego zasadniczej roli w prawodawstwie [...]”. Całość przełożonego na polski dokumentu w: M. Stolarczyk, Iran, państwo i religia, Warszawa 2001

[8] Opinie te zostały wyrażone w dwóch pracach: B. Tibi, Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, Frankfurt am Main 1985, oraz K. A. Wittfogel, Die orientalische Despotie, Kuhn 1962.

[9] O prześladowaniach chrześcijan informuje Organizacja Światowej Solidarności Chrześcijańskiej (Christian Solidarity Worldwide – CSW). Przykładowo w 2001 roku zatrzymano w Arabii Saudyjskiej, świętej ziemi islamu, 13 obcokrajowców. CSW donosiła, że władze saudyjskie oskarżyły ich o „czynne wyznawanie chrześcijaństwa”, co według miejscowego prawa jest ciężkim przestępstwem. Aresztowani to obywatele Indii, Etiopii, Erytrei, Filipin i Nigerii, którzy pracowali dla saudyjskich przedsiębiorstw. Zarzucono im, że modlili się we własnych mieszkaniach. W Wigilie dziewięć osób przewieziono do zakładu karnego w Trahyl, skąd zwykle dokonuje się deportacji. Czas ich pobytu może się znacznie wydłużyć. Warunki, w jakich przebywają, są potworne. Stuart Windsor, krajowy dyrektor CSW, oświadczył:

„Jesteśmy oburzeni sposobem, w jaki traktowani są ci ludzie. Tylko za to, że prywatnie wyznawali swą wiarę, zostali uwiezieni i są traktowani jak zwierzęta”. Por. strona internetowa CSW – www.csw.org.uk

[10] G. Kepel, Święta wojna, Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2003, s. 159. Kepel dość szczegółowo omawia cały proces tworzenia sieci bankowości muzułmańskiej w rozdziale: „Fundamentalistyczny biznes’ i saudyjska hegemonia”. Szerzej na temat bankowości muzułmańskiej w: Samir Abid Shaih, Islamic Banks and Financial Institutions: A Survey, „Journal of Muslim Minority Affairs”, t. XVII, nr 1, 1997, s. 118-119; Fuad al-Omar, Mohammed Abdel Haq, Islamic Banking Theory. Practice and Challenges, London 1996.

[11] Por.: Ahmed Rashid, Jihad, The Rise of Militant Islam in Central Asia, Yale 2002

[12] Termin salafijja wyjaśniono już wcześniej. Tutaj należy jedynie wspomnieć, że o ile klasyczna salafijja łączy się z Ibn Tajmiji, to współczesne ruchy odwołujące się do jej nauki określane bywają jako neosalafijja.

[13] Por.: G. Kepel, dz.. cyt., s. 221-229.

[14] Cały list wraz z komentarzem przedstawia Bernard Lewis w: The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror, London 2003, s. XXIII.

[15] Inny jeszcze zarzut, dość smakowity jak na gusta europejskie, dotyczył kwestii sfalszowania drzewa genealogicznego Ibn Sauda, który pragnął wykazać, że jego ród wywodzi się bezpośrednio z rodu proroka Muhammada. Aburish przytacza historie egipskiego szajcha Muhammada Tammimiego, który na zamówienie króla przygotował odpowiednie drzewo genealogiczne. Por.: S. Aburish, *The Rise, Corruption and Coming Fall of the House of Saud*, London 1995, s. 13-15.

[16] Prof. J. Danecki w wywiadzie przeprowadzonym przez K. Godlewskiego relacjonował spotkania z przedstawicielami rodziny panującej: „[Saudowie] ciągle podkreślają, że Amerykanie powinni w pierwszej kolejności rozwiązać problem palestyński. Z drugiej strony boją się, że Amerykanie będą chcieli ich obalić, żeby – podobnie jak w Iraku – zdemokratyzować kraj na siłę. Dlatego sami obiecują, że stopniowo zdemokratyzują Arabie. Parlament, który jest teraz wybierany przez króla, ma być w przyszłej kadencji w połowie wybrany przez naród. ‘Jesteśmy bardzo purytańskim krajem, ale żeby zapewnić stabilność sytuacji, zmiany muszą być stopniowe’ – mówią Saudyjczycy”. Cyt. za: *Gazeta Wyborcza* z 14.05.2003.