

Mirosław Sadowski

Dżihad – święta wojna w islamie

(...) one must go on jihad at least once a year... One may use a catapult against them [non-Muslims – przyp. aut. art.] when they are in a fortress, even if among them are women and children. One may set fire on them and/or drown them.

Al-Ghazali¹

(...) celem islamskiego dżihadu jest wyeliminowanie wszystkich systemów niemuzułmańskich i wprowadzenie w ich miejsce rządów opartych na islamie. W tych rewolucyjnych zapędach islam nie zamierza ograniczać się do jednego kraju czy nawet grupy państw. Celem islamu jest rewolucja na skalę światową.

Sayyid Abul A'la Maududi²

Celem artykułu jest wyjaśnienie kontrowersji i nieporozumień narosłych wokół koncepcji dżihadu. Autor przedstawia je w kontekście innych obowiązków nałożonych na muzułmanów, a następnie dokonuje historycznego przeglądu wybranych stanowisk i analizy leksykalnej badanego zagadnienia. Omawiając dżihad z dwóch punktów widzenia: jako agresywną wojnę z niewiernymi z jednej strony i walkę, jaką toczą wyznawcy Allaha z własnymi słabościami, aby stać się lepszymi muzułmanami z drugiej strony, autor stara się wykazać metodologiczną słuszność obu stanowisk. W konkluzji próbuje dowieść, że dżihad rozumiany jako święta wojna z niewiernymi i będący jego konsekwencją dżihadyzm są jednymi z najbardziej niebezpiecznych wyzwań przed jakimi stoi współczesny świat.

Islam, ostatnia z trzech wielkich religii monoteistycznych wyrosłych w semickim kręgu cywilizacyjnym, zarówno w jej średniowiecznym rozumieniu, jak i dzisiaj, wyznacza granice działalności człowieka w jego życiu indywidualnym i wspólnotowym. Ta współcześnie najdynamiczniej rozwijająca się religia i ideologia, wspomagana prawem religijnym – szariatem, wytycza swoim wyznawcom ściśle określone ramy

¹ (...) *każdy musi wziąć udział w dżihadzie przynajmniej raz do roku... Wolno użyć katapulty przeciw nim [niemuzułmanom – przyp. aut. art.], kiedy są w fortecy, nawet jeśli są wśród nich kobiety i dzieci. Wolno ich podpalić i/lub utopić...*Za: M.A. Khan, *Islamic Jihad: A Legacy of Forced Conversion, Imperialism and Slavery*, New York 2009, iUniverse, s. 1. Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali (1058–1111) był teologiem, filozofem, mistykiem, prawnikiem i muzułmańskim teoretykiem polityki. W myśl jego koncepcji politycznej szariat jest fundamentem, na którym opiera się funkcjonowanie państwa bożego. W swoich rozważaniach podejmował kwestie jedności władzy duchownej i świeckiej, przekonywał, że rządy w państwie powinny być tak sprawowane, aby wierny muzułmanin mógł jak najlepiej przygotować się do życia przyszłego. Al-Ghazali jest uważany przez muzułmanów za drugi po proroku Mahomecie wielki autorytet islamu.

² S.A. Ala Mududi, *Dżihad w islamie*, Bejrut 1980, s. 9, za: N. Darwish, *Okrucieństwo w majestacie prawa. Prześladowanie kobiet w świecie islamu*, Warszawa 2008, Kefass, s. 16. Sayyid Abul A'la Maududi (1903–1977), pakistański dziennikarz, teolog i radykalny filozof polityczny, uważany za jednego z najbardziej wpływowych myślicieli islamskich XX wieku.

i reguły postępowania. Warto wyjaśnić, że szariat to religijne prawo muzułmańskie (prawo islamu), które powstawało między VII a IX wiekiem po Chrystusie. Na źródła tego prawa składają się: Koran, sunna, idżma i kijas³. Szariat określa obowiązki wobec Allaha i zasady postępowania pomiędzy ludźmi, zwłaszcza pomiędzy muzułmanami, opierając się na trzech fundamentalnych nierównościach: pomiędzy muzułmaninem a wyznawcą innej religii, pomiędzy mężczyzną a kobietą oraz pomiędzy człowiekiem wolnym a niewolnikiem (dziś to trzecie rozróżnienie straciło na znaczeniu). Z prawnego punktu widzenia szariat uznaje wyższość muzułmanina nad niemuzułmaninem, podobnie wyższość mężczyzny nad kobietą. Kobiety mają niższy status, którego źródła należy poszukiwać w Koranie: werset 228 sury II głosi: *Mężczyźni mają nad nimi wyższość*⁴. W celu lepszego zobrazowania tej zależności można przytoczyć następujące różnice: tylko mężczyzna – muzułmanin może poślubić niemuzułmankę, muzułmanka nie może poślubić niemuzułmanina. Tylko mężczyzna może mieć cztery żony. Zeznania jednego mężczyzny równoważą zeznania dwóch kobiet. Kobieta dziedziczy połowę tego, co mężczyzna. Kolejną zasadą świadczącą o przewadze islamu nad innymi religiami jest to, że niemuzułmanin nie może dziedziczyć po muzułmaninie.

Również kwestie dotyczące prowadzenia świętej wojny w islamie (dżihadu) są regulowane przez szariat. Przed analizą terminu „dżihad” w artykule zostanie przedstawionych kilka uwag na temat islamu i obowiązków, które ciążyą na jego wyznawcach. Nie sposób bowiem dokonać analizy zjawiska „muzułmańskiej świętej wojny” bez odniesienia się do jego religijnych i prawnych korzeni.

Zgodnie z powszechnie przyjętym przekonaniem, islam nie tylko żąda akceptacji pewnych prawd i dogmatów religijnych, lecz określa także zespół wierzeń i przepisów regulujących doczesną organizację wspólnoty wiernych i zachowania indywidualnych wyznawców. Tym samym życie muzułmanina było oparte na zasadach przekazanych przez Mahometa w Koranie, wokół których od narodzin islamu kształtowała się muzułmańska cywilizacja i które organizowały życie prywatne wyznawców Allaha. Warto zauważyć, że w warunkach tradycyjnych religia ta była na Bliskim Wschodzie stylem życia i w sposób niezwykle precyzyjny określała reguły postępowania i zachowanie wiernych. Na przykład gildie kupieckie miały charakter stowarzyszeń religijnych, a zwyczajowy strój był sankcjonowany religijnie. Również nauczanie, sposób nacinania arbuza, pora, zasady odmawiania i kierunku modlitwy, wszystko to miało religijną podstawę i było drobiazgowo regulowane przez szariat. Z uwagi na to, że islam, inaczej niż judaizm czy chrześcijaństwo, nie znał stanu kapłańskiego, spory odsetek ludności miejskiej wykonywał zawody o charakterze religijnym.

W islamie nie ma instytucji Kościoła ani centralnej władzy duchownej odpowiadającej katolickiej instytucji papieża. Islam nie zna sakramentów świętych, a tym samym nie potrzebuje duchowieństwa, które byłoby ich szafarzem, chociaż wśród muzułmanów istnieje grupa mężczyzn mających podobną pozycję i autorytet, jak duchowni w innych religiach, a niekiedy nawet znacznie je przewyższającą. Na przykład współcześnie piątkowe modły w meczecie prowadzone są przez imama – mężczyznę wyróżniającego się wiedzą teologiczną.

³ Szerzej por. M. Sadowski, *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa (VII – IX w.)*, „Przegląd Prawa i Administracji” 2003, nr 55, s. 3–31.

⁴ Wszystkie cytaty z Koranu autor przytacza za: *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, PIW. W opisie tego i kolejnych cytatów autor podaje najpierw numer sury, tj. rozdziału (cyfra rzymska), a następnie numer ajatu – wersetu (cyfra arabska).

Islam, w odróżnieniu od religii rzymsko-katolickiej, nie ma dogmatów ustalanych i bronionych przez centralną władzę duchowną, ponieważ w islamie władza taka nie istnieje. Pomimo tego w islamie występują pewne prawdy, w które muzułmanie muszą wierzyć i manifestować swoją wiarę w nie na zewnątrz, w przeciwnym razie mogliby zostać uznani za heretyków lub obłudników. Muzułmanin musi wierzyć w jednego Boga, aniołów, księgi objawione, których dopełnieniem jest Koran, wysłanników i proroków – od Adama po Mahometa, a także w dzień Sądu Ostatecznego, po którym każdego człowieka czeka raj lub piekło.

Codziennie praktyki i życie publiczne wiernych podporządkowane są pięciu nakazom, które od dawna uznawane są za „filary” – *arkan ad din* – islamu. Są to: wyznanie wiary – *szahada*, modlitwa – *salat*, post – *saum*, jałmużna nakazana prawem – *zakat* oraz pielgrzymka do Mekki – *hadżdż*. Każdy muzułmanin, który np. zaniedbywał obowiązkowej modlitwy lub nie wypełniał postu, zasługiwał na miano niewiernego – *kafir*, co mogło skutkować dla niego więzieniem. Prawnicy muzułmańscy przywiązywali wielką wagę do przepisów dotyczących wypełniania obowiązków religijnych przez muzułmanów i bardzo starannie je opracowali.

Przynajmniej jeden nurt w islamie – charydżyci⁵, do godności szóstego filaru podnosił obowiązek prowadzenia świętej wojny z niewiernymi (*dżihad*) i to właśnie jej islam zawdzięcza niezwykłą ekspansję i światową potęgę⁶. Pogląd charydżytów na *dżihad* nie był zupełnie odosobniony, gdyż, podobnie jak oni, słynny średniowieczny prawnik i teolog ibn Tajmijja⁷ głosił, że *dżihad* był tak samo ważnym obowiązkiem wierzącego muzułmanina, jak pięć filarów islamu⁸.

Także Albert Hourani, brytyjsko-libański uczonego z ubiegłego wieku, przekonuje, że do tych szczególnych obowiązków wiernych dołączano zachętę, aby kroczyć drogą Boga (*dżihad*), co było tożsame z prowadzeniem walki na rzecz powiększenia panowania islamu⁹.

⁵ U swojego zarania społeczność islamu była monolitem, podzieliła się w czasie bitwy pod Siffin (657 r.) pomiędzy czwartym kalifem wybieralnym Alim a gubernatorem Syrii Muawiją, który pretendował do tytułu kalifa. Ogromna większość muzułmanów pozostała wierna „zwyczajowi Proroka” – sunna Tan Nabi, czyli zwyczajowi sunnickiemu. Powstały dwa ugrupowania mniejszościowe: charydżyci – chawaridż, czyli „wychodzący” i szyici, czyli zwolennicy „ugrupowania” – sziat Ali (partii Alego). Oba odłamy dały później początek innym, mniej lub bardziej radykalnym sektom muzułmańskim.

⁶ P. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969, PWN, s. 118.

⁷ Taki ad-Din Abu al-Abbas Ahmad Ibn Abd al-Halim ibn Tajmijja (1263–1328). Średniowieczny teolog, jurysta, znawca literatury arabskiej i leksykograf, który zwalczał spekulację filozoficzną i zdecydowanie potępiał wszelkie wypaczenia pierwotnego islamu. Jego celem była całościowa reforma społeczności muzułmańskiej i państwa, z tych powodów krytykował reżim Mameluków. Poglądy ibn Tajmijji powstawały w sytuacji zagrożenia islamu przez wrogów zewnętrznych (obecność krzyżowców w Palestynie), oraz były skutkiem wewnętrznych sporów w łonie społeczności muzułmańskiej. Głównym celem, jaki sobie stawiał, był powrót do źródeł pierwotnego islamu, tj. Koranu i sunny, wierzył bowiem, że zakończenie sporów, powrót do pierwotnego islamu i oczyszczenie go z wszelkich fałszywych naleciałości pozwoli na uchronienie go przed wrogami. Jego poglądy uważane są za jedną z intelektualnych podstaw wahhabizmu, oficjalnej, ortodoksyjnej doktryny panującej we współczesnej Arabii Saudyjskiej. Również wielu współczesnych muzułmańskich radykałów w świecie sunnickim powołuje się na jego dzieła i czerpie z nich inspirację. Fundamentalisci islamscy XXI wieku w poglądach ibn Tajmijji znajdują uzasadnienie dla swoich tez pozwalających toczyć walkę nawet z rządem islamskim, jeśli zezwala on na stosowanie innego prawa niż szariat na swoim terytorium. Koncepcje ibn Tajmijji były studiowane m.in. w ramach nauki prawa islamskiego w obozach Al-Kaidy w Pakistanie czy Afganistanie.

⁸ J. Gurulē, *Unfandinterror: The Legal Response to the Financing of Global Terrorism*, Northampton, Mass. 2008, s. 54. Warto dopowiedzieć, że ibn Tajmijja nie tolerował tych przywódców i duchownych, którzy według niego odchodzili od prawdziwego praktykowania wiary, zob. tamże.

⁹ A. Hourani, *Historia Arabów*, Gdańsk 2002, Marabut, s. 76.

Warto pamiętać, że święta wojna pojawia się równocześnie z narodzinami islamu, religia ta powstawała bowiem w atmosferze walk i rozprzestrzeniała się dzięki zbrojnym zmaganiom, a islam właśnie dzięki podejmowaniu działań zbrojnych stał się religią o światowym zasięgu¹⁰.

Próba umiejscowienia dżihadu w kontekście innych obowiązków religijnych ciążących na wiernych wymaga wywodu dotyczącego ścisłych, niekiedy nierozzerwalnych związków pomiędzy religią a prawem w islamie. Należy bowiem wiedzieć, że wypowiedzi odnoszące się do autorytetu Koranu jako źródła prawa zobowiązującego do okazywania wiary i pobożności, były swego rodzaju konsekwencją i pośrednim obwieszczeniem prawa religijnego. Bardziej formalny i bezpośredni charakter obowiązującego prawa zyskiwały natomiast te wypowiedzi przekazane przez Mahometa, w których były zawarte nakazy wzywające do zachowania i obrony islamu, a nawet obietnice nagrody dla tych, którzy uznają religię objawioną w Koranie.

Jeszcze inny zespół przepisów, które miały wyraźny charakter nakazu religijnego, tworzyły wezwania do walki, wręcz wojny, za prawdziwą wiarę z jej wrogami. Pojawiły się nawet zachęty do męczeńskiej śmierci za wiarę, która miała zapewnić wiernemu bezpośrednią drogę do raju¹¹. Apele wzywające do prowadzenia dżihadu w imię Allaha należy umieścić w grupie przepisów zawierających nakazy religijne wzywające do walki za wiarę.

Janusz Danecki twierdzi, że „dżihad” to jedno z najbardziej zagmatwanych i źle interpretowanych pojęć w kulturze europejskiej¹². Identyczne stanowisko prezentuje irański szyita Seyyed Hossein Nasr, przekonując, że współcześnie na Zachodzie dżihad jest najbardziej szkalowanym i błędnie rozumianym pojęciem¹³. Przyczyną tych kontrowersji często może być przyjęta metodologia lub wyłącznie islamski bądź okcydentalny punkt widzenia. Muzułmańskie podejście, wspierane często przez autorów owładniętych metodologią politycznej poprawności, odrzuca wielowymiarowość i historyczny kontekst dżihadu, akcentując wyłącznie jego indywidualny i w zasadzie pacyfistyczny charakter. Autorzy ci podkreślają, że dżihad jest walką z własnymi słabościami po to, aby być lepszym muzułmaninem. Inni badacze z kolei wskazują na kolektywistyczny i zdecydowanie militarny charakter dżihadu i przez to określenie rozumieją wyłącznie ciążący na muzułmanach obowiązek walki z niewiernymi w celu rozszerzenia panowania islamu na całym świecie.

Próba wyjaśnienia wskazanych zawilości i kontrowersji wymaga najpierw analizy pochodzenia i znaczenia pojęcia „dżihad”.

Wspomniany już polski arabista J. Danecki przekonuje, że źródła błędnego rozumienia pojęcia „dżihad” tkwią głównie w tym, że często nie dostrzega się, że idea ta podlegała w islamie ewolucji i w różnym czasie była odmiennie interpretowana. Inne fałszywe założenie było konsekwencją ujmowania dżihadu wyłącznie w kategoriach

¹⁰ J. Hauziński, *Dżihad we wczesnoislamskiej ideologii ekspansji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego – Prace Historyczne” 1992, nr 102, s. 17 oraz G. Minois, *Kościół i wojna. Od Biblii do ery atomowej*, Warszawa 1998, Bellona, s. 89.

¹¹ J. Nosowski, *Przepisy prawne Koranu*, Warszawa 1971, s. 38–39. Jak dopowiada ten autor, sugestie uzupełnione są przestrogami zwróconymi do tych, którzy odrzucają treść objawienia koranicznego, tamże.

¹² J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2002, Dialog, s. 251. Można by zapytać, dlaczego tylko w kulturze europejskiej? A co z kulturą azjatycką czy amerykańską? Swoimi wywodami Danecki niezbyt przekonująco stara się rozwikłać wskazane problemy. Por. też M. Saïd al-Ashmawy, *Islam and the Political Order*, Washington 1994, s. 69.

¹³ S.H. Nasr, *Istota islamu. Trwałe wartości dla ludzkości*, Warszawa 2010, PAX, s. 215.

walki religijnej i tłumaczone było na języki europejskie jako „święta wojna” bądź „wojna religijna”. Autor ten dowodzi, że również współczesne pojmowanie dżihadu źle tłumaczy zarówno koraniczne, jak i późniejsze rozumienie tego pojęcia¹⁴.

Danecki umieszcza dżihad w kontekście innego pojęcia, którego pochodzenie etymologiczne jest podobne – *qital*. Termin „*qital*” oznacza walkę zbrojną, bicie się, zwalczanie innych. Z tych względów dżihad oznaczający dokładanie starań, podejmowanie wysiłków dla osiągnięcia jakiegoś celu jest terminem szerszym, w którego zakres znaczeniowy wchodzi *qital* – pojmowany jako walka zbrojna¹⁵. Zdaniem autora *Podstawowych wiadomości o islamie* w Koranie *qital* oznaczał zarówno walkę zaczepną, jak i obronną i zwykle występował w kontekście oznaczającym, że wyznawcy islamu podejmują walkę z największą odrazą¹⁶.

Pozostawienie przez wytrawnego znawcę tematu takiej konstatacji bez szerszego komentarza może nieco zdumiewać, dla wojowniczych Beduinów bowiem, zarówno przed islamem, jak i później, wojna była istotą życia¹⁷. W ocenie Daneckiego *qital* miałyby być walką obronną. Trudno jednak przyjąć tak jednoznaczną interpretację, ponieważ gwałt i przemoc były jednymi z podstawowych sposobów działania muzułmanów u zarania ich religii¹⁸. Warto w tym miejscu podkreślić, że po raz pierwszy (zwraca na to uwagę współczesny autor muzułmański Tariq Ramadan, wnuk Hassana al-Bany, założyciela Bractwa Muzułmańskiego) termin „dżihad” pojawia się w Koranie w surze XXV, ajat 52¹⁹ i brzmi: *Nie słuchaj więc niewiernych i zwalczaj ich z wielkim zapalem, przy jego pomocy* [Koranu – przyp. aut. art.]. Tym samym nie do końca można zgodzić się ze stwierdzeniem, że wezwanie do walki przeciwko niewiernym ma charakter zmagania z własnymi słabościami.

Wracając do etymologii: termin „dżihad” występujący w Koranie jest masdarem (rzeczownikiem odsłownym) od *gahada* i początkowo znaczył: „podejmowanie wysiłku”, „dokładanie starań” dla osiągnięcia jakiegoś celu. Osnowa *g h d* oznacza:

¹⁴ J. Danecki *Podstawowe wiadomości...*, s. 251–252. Por. też tenże, *Kłopoty z dżihadem*, w: *Islam a terroryzm*, A. Parzymies (red.), Warszawa 2003, Dialog, s. 45–58. W artykule tym autor prezentuje bardziej zróżnicowane stanowisko w kwestii dżihadu niż w swoich wcześniejszych publikacjach.

¹⁵ Na oznaczenie walki zbrojnej prowadzonej w celu zabicia lub podporządkowania sobie przeciwnika Koran używa określenia *qital*, które pojawia się w tej księdze 33 razy. Z kolei termin „*harb*” oznaczający atak zbrojny lub walkę z niewiernymi występuje 6 razy. Natomiast termin „dżihad”, rozumiany jako walka ze złem na wiele sposobów: sercem, językiem, piórem, ręką, ale też i mieczem, pojawia się 28 razy, por. M. Ellass, *Co tak naprawdę mówi Koran. Chrześcijański przewodnik po świętej księdze islamu*, Warszawa 2009, Kefas, s. 186.

¹⁶ Tamże, s. 252. Danecki przytacza tutaj surę II ajat 215: *zapisana wam została walka, choć jest ona wam wstrętna*. W przekładzie Bielawskiego jest to ajat 216 i brzmi on następująco: *przepisana wam jest walka, chociaż jest wam nienawistna*. A dalsze słowa: *Być może, czujecie wstręt do jakiejś rzeczy, choć jest dla was dobra*, można różnie interpretować, nawet jako zachętę do uczestnictwa w akcjach zbrojnych.

¹⁷ Sam Danecki o okresie przedislamskim pisze: *Wojny międzyplemienne stanowiły charakterystyczną cechę życia tamtych czasów*, tenże, *Arabowie*, Warszawa 2001, PIW, s. 64. Można dopowiedzieć, że walki międzyplemienne i najazdy rabunkowe nie ustały również w pierwszych dziesięcioleciach islamu.

¹⁸ Por. S.K. Samir, *Islam. 100 pytań*, w: G. Paolucci, C. Eid, *Islam. Sto pytań, Odpowiada Samir Khalil Samir*, Warszawa 2004, Pax, s. 37. Co znamienne, nawet bractwa sufickie (sufiowie to potoczne określenie należących do nich muzułmańskich mistyków) wywierały wpływ na politykę państw i władców, a także brały udział w wojnach, por. Z. Landowski, *Sufizm. Podstawowe informacje*, Warszawa 2010, TRIO, s. 56.

¹⁹ T. Ramadan, *Śladami Proroka. Lekcje z życia Muhammada*, Wrocław 2011, Instytut Studiów nad Islamem, s. 60, s. 114. T. Ramadan przytacza nieco inne tłumaczenie słów Koranu i dokonuje odmiennej ich interpretacji, przekonując, że pierwotne i podstawowe rozumienie dżihadu oznacza *podejmowanie wysiłku*, również „*podejmowanie oporu*” rozumianego jako sprzeciw wobec ucisku i prześladowania, tamże, s. 61.

starać się, ubiegać, wyteżać (siły), natężyć się, dążyć do czegoś, walczyć o coś. W znaczeniu praktycznym i historycznym termin ten znaczy: prowadzić świętą wojnę przeciwko niewiernym, zatem dżihad oznacza walkę, świętą wojnę za wiarę, która jest obowiązkiem muzułmanów. Tym samym pojęcie „walki na drodze Boga” otrzymuje w Koranie dwa znaczenia: *qatala* oraz *gahada*. W pierwszym z nich silniej akcentuje się walkę zbrojną, z kolei drugi posiada szersze, bardziej abstrakcyjne znaczenie, ponieważ mocniej wskazuje na duchowe zaangażowanie w krzewienie islamu²⁰.

Jak wskazano wyżej, pojęcie „dżihad” występuje w Koranie zwłaszcza w połączeniu z terminem „*qital*”, który oznacza walkę zbrojną. Tym samym walka zbrojna jako treść terminu *qital* wchodzi w zakres znaczeniowy *dżihadu*, a muzułmanie pierwszych wieków przez dżihad rozumieeli głównie działanie na rzecz islamu, także poprzez walkę zbrojną przeciwko niewiernym²¹.

U źródeł arabskich podbojów militarnych leżały wyprawy wojskowe Mahometa, które pokazywały jego następcom, że walka zbrojna jest w pełni dopuszczalnym i ważnym elementem nowej religii, nie tylko w przypadku jej obrony, ale także ekspansji. Warto też zaakcentować, że działaniom podejmowanym przez Proroka daleko było do pokojowych tendencji, tak charakterystycznych dla chrześcijaństwa pierwszych wieków²².

Równie zasadne wydaje się stanowisko głoszące, że termin „dżihad” jest skrótem *dżihad fi sabil Allah* i oznacza zmagania w imię Allaha, a różne opracowania w islamskich słownikach czy leksykonach wskazują, że był ustanowiony jako boska instytucja w szczególnym celu poszerzania panowania islamu²³. Trudno jest zatem zgodzić się z wyłączną próbą rozumienia dżihadu jako walki z własnymi słabościami czy podejmowania wojny z największą odrazą.

Obowiązek dżihadu (świętej wojny) wyprowadzono ze słów Koranu: *Zwalczajcie na drodze Boga tych którzy was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami (...) I zwalczajcie ich, aż ustanie prześladowanie i religia będzie należeć do Boga* (II, 190–194). W wezwaniu tym dostrzec można wyraźny nakaz walki, którą muzułmanie powinni podejmować z niewiernymi, a walka ta ma być toczona aż do chwili, gdy islam zapanuje nad światem.

Święta wojna, rozumiana jako zbrojna ekspansja wspólnoty muzułmańskiej, jest aktem „miłym Allahowi”, ponieważ pozwala rozszerzyć jego panowanie o nowych wyznawców, ci zaś z niewiernych, którzy odrzucają islam i nie zechcą podporządkować się muzułmańskiej władzy, stracą życie. Dżihad jest także aktem politycznym, zapewnia muzułmanom bezpieczeństwo oraz pozwala na zdobycze materialne, a wojownicy, którzy polegli w świętej wojnie, trafiają prosto do nieba.

Jerzy Nosowski uważa, że *nakaz walki za wiarę i zwalczanie wrogów tej wiary możemy zaliczyć do przepisów prawa dotyczących zewnętrznego wyrażania tej wiary przez jej wyznawców*. Według niego nakazy te stały się usprawiedliwieniem dla prowadzonych jeszcze przez Muhammada łupieżczych napadów na jego ideowych i politycznych przeciwników, a po śmierci Muhammada były głównym i zasadniczym

²⁰ J. Nosowski, *Przepisy prawne...*, s. 43.

²¹ K. Kościelniak, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2002, Wydawnictwo M, s. 22–23.

²² H. Kennedy, *Wielkie arabskie podboje. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, Warszawa 2011, PWN, s. 50. Należy dodać, że w dobie Mahometa rozprzestrzenianie się islamu na Półwyspie Arabskim częściej było efektem działań dyplomatycznych niż militarnych.

²³ A.C. McCarthy, *The Grand Jihad: How Islam and the Left Sabotage America*, New York 2010, Encounter Books, s. 52.

pretekstem do zgodnego z prawem prowadzenia wojen zdobywczych, do terytorialnej i ideologicznej ekspansji²⁴.

Przynależność do wspólnoty wiernych sprzyjała przekonaniu, że wyznawcy islamu mają obowiązek wzajemnej troski o swoje sumienia. Ponadto powinni chronić muzułmańską wspólnotę i rozszerzać jej panowanie wszędzie, gdzie jest to tylko możliwe.

Islamski dżihad skierowany był nie tylko przeciwko wrogom spoza muzułmańskiej społeczności, ale również przeciwko niewiernym wewnątrz niej. Nakaz udziału w tak rozumianym dżihadzie wyprowadzono z następujących słów Koranu: *O, wy którzy wierzyście! Zwalczajcie tych, którzy są blisko was* (IX, 123).

Obowiązek podejmowania dżihadu nie był indywidualną powinnością każdego muzułmanina, lecz uznawano go za obowiązek zbiorowy, ciążyący na całej *ummie* (społeczności muzułmańskiej), która powinna zapewnić potrzebną liczbę żołnierzy. Z czasem, po zakończeniu wielkich muzułmańskich podbojów i przystąpieniu Europy do ofensywy, dżihad zaczęto pojmować jako obronę, a nie atak²⁵.

W tym miejscu warto zauważyć, że wszystkie chronione prawem muzułmańskim przywileje i interesy dzieli się na dwie grupy: prawa Allaha i prawa indywidualne. Odpowiadają im dwie odmiany norm prawa muzułmańskiego. Wspólnie z nimi wydziela się nieraz i trzecią, która chroni prawa przynależne zarówno Allahowi, jak i osobom prywatnym. Co prawda szariat nie dokonuje rozróżnienia między życiem publicznym a prywatnym, ponieważ obejmuje wszystkie sfery stosunków międzyludzkich jako podległe prawu Allaha. Dzięki temu wzmacniane jest przekonanie, że normy te służą osiągnięciu celów islamu, czyli realizacji woli Allaha. Z tych względów najbardziej niebezpieczne przestępstwa kategorii *hudud*²⁶ są rozpatrywane jako naruszenie praw Allaha, przez które rozumie się naruszenie interesów całej społeczności muzułmańskiej. Do tej grupy przestępstw zalicza się m.in.: bunt, rozbój, apostazję, szpiegostwo, kradzież, cudzołóstwo, spożywanie alkoholu, a więc nie tylko niewypełnianie obowiązków religijnych (w rozumieniu religii takie zaniedbania są rzeczywiście przeciwne woli Allaha)²⁷, ale zwłaszcza czyny skierowane na szkodę muzułmańskiej społeczności. W powyższym kontekście uchylanie się od dżihadu byłoby uznane za zamach na „prawa Allaha”.

Bernard Lewis twierdzi, że pozytywnym obowiązkiem przewidzianym przez prawników islamskich był dżihad rozumiany jako powinność całej wspólnoty muzułmańskiej w przypadku ataku, w przypadku obrony zaś jako powinność każdego muzułmanina z osobna. Samo pojęcie „dżihad”, chociaż jest tłumaczone jako święta

²⁴ Por. J. Nosowski, *Przepisy prawne...*, s. 51–52.

²⁵ A. Hourani, *Historia Arabów*, s. 157. Analogicznie postrzegają obowiązek dżihadu J. i D. Sourdela dowodząc, że wojna sprawiedliwa, zwana świętą wojną, polegała na stałej walce z niewiernymi, aż do momentu, w którym nawrócą się oni na islam lub nie zaakceptują jego władzy. Obowiązek prowadzenia wojny z niewiernymi był oprócz *arkan ad din* obowiązkiem zbiorowym i odegrał istotną rolę w dziejach islamu, zwłaszcza w jego kontaktach ze światem niemuzułmańskim, por. J. i D. Sourdela, *Cywilizacja islamu (VII-XIII w.)*, Warszawa 1980, PIW, s. 121.

²⁶ Szeroko na temat najnowszej literatury dotyczącej tej kategorii przestępstw por. Ch.S. Warren, *Islamic Criminal Law. Oxford Bibliographies Online Research Guide*, Oxford 2010.

²⁷ N. Abiad, *Sharia, Muslim states and international human rights treaty obligations: a comparative study*, London 2008, s. 22.

wojna, to w rozumieniu koranicznym oznacza „dążenie ścieżką Boga” (*fi sabil Allah*)²⁸. Część współczesnych autorów, nie tylko muzułmańskich, przekonuje, że dżihad to wyłącznie podążanie ścieżką Boga w sensie duchowym i moralnym²⁹. Na poparcie tezy, że dżihad oznacza zmaganie się z własnymi słabościami i chęć zostania lepszym człowiekiem, współczesny europejski muzułmanin, Tariq Ramadan, przytacza następujące słowa (zdaniem autora artykułu warto je zacytować w całości, ponieważ najlepiej prezentują analizowane stanowisko): *Powracając z wyprawy do Hunajn, Prorok oznajmił: Powracamy z mniejszego dżihadu (wysilek, opór, walka o zmiany na lepsze), aby podjąć większy dżihad. Towarzysze zapytali: Czym jest większy dżihad Posłańcu Boga? Odpowiedział: To walka z samym sobą (ego)*³⁰.

Warto jednak wiedzieć, że zdecydowana większość klasycznych uczonych islamskich odnosząc się do odpowiednich fragmentów Koranu i sunny analizowała dżihad z militarnego punktu widzenia³¹.

Ojciec muzułmańskiego prawa międzynarodowego – Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybani (749/50–805) stwierdził, że *Allah dał Prorokowi cztery miecze do walki z niewiernymi: pierwszy do walki z politeistami, z którymi walczył sam Mahomet, drugi dla zwalczania apostatów, których zwalczał kalif Abu Bakr, trzeci do walki z Ludami Księgi, z którymi walczył Umar, a czwarty na dysydentów, których zwalczał kalif Ali*³².

Wspomniany wcześniej Al-Ghazali apelował o udział w dżihadzie przynajmniej raz w roku, mając na myśli walkę z niewiernymi, głosił bowiem: *...każdy musi wziąć udział w dżihadzie przynajmniej raz do roku... Wolno użyć katapulty przeciw nim [niemuzułmanom – przyp. aut. art.], kiedy są w fortecy, nawet jeśli są wśród nich kobiety i dzieci. Wolno ich podpalić i/lub utopić...*³³

Podobne stanowisko prezentował Abū-Walīd Muhammad bin Ahmad bin Rušd, w Europie znany lepiej jako Awerroes (1126–1198), muzułmański uczoney z arabskiej Hiszpanii, który wskazywał, że dżihad jest obowiązkiem kolektywnym, a nie indywidualnym, a każdy muzułmanin, który weźmie w nim udział i poniesie śmierć, trafi do raju. W takim kontekście należy odczytywać analizę Awerroesa dotyczącą interpretacji wersetów 95–100 z IV sury Koranu³⁴. Śmierć w imię Allaha zatem w trakcie dżihadu

²⁸ Szerzej o tej kwestii por. R. Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam*, s. 197, a także J.R. Willis, *In the Path of Allah: The Passion of Al-Hajj 'Umar: an Essay Into the Nature of Charisma in Islam*, London 1989, s. 29–56.

²⁹ W tym duchu prezentuje dżihad m.in. Tariq Ramadan, który przekonuje, że stały wzór dla muzułmanów wszystkich czasów – Mahomet – *Prowadzony przez swojego nauczyciela, stawiał opór temu, co w nim samym było najgorsze i ofiarował to, co było w nim najlepsze, gdyż takie było znaczenie dżihadu, tenże, Śladami Proroka...*, s. 247.

³⁰ Tamże, s. 224. Ramadan w przypisie wskazuje jedynie, że hadis ten został przekazany przez al-Bajhaqiego, ale nie podaje źródła tej wypowiedzi Mahometa w sposób bardziej naukowy. Warto zauważyć, że wiele hadisów, które przytacza ten autor, nie wskazuje dokładnie źródła, z którego pochodzi przytaczany tekst. Jest to istotny mankament tej pracy.

³¹ B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód*, Gdańsk 2003, Marabut, s. 220. Ciekawy, sumaryczny przegląd stanowisk myśli klasycznego islamu wobec dżihadu por. H.A. Haleem, *The Crescent and the Cross: Muslim and Christian Approaches to War and Peace*, New York 1998, MacMillan, s. 60–81.

³² M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955, Johns Hopkins Press, s. 74.

³³ Zob. przypis 2.

³⁴ Por. Awerroes, *The Chapter of Jihad from Averroes Legal Handbook Al-Bidayah*, w: *Jihad in Mediaeval and Modern Islam: The Chapter on Jihad from Averroes' Legal Handbook 'Bidāyat Al-mudjtahid' and the Treatise 'Koran and Fighting' by the Late Shaykh-al-Azhar, Mahmūd Shaltūt*, t. 5, tłum. R. Peters, Leiden 1977, s. 9. Odpowiednie słowa Koranu brzmią następująco: *Wywyższył Bóg gorliwie walczących swoimi dobrami i swoim życiem nad tych, którzy siedzą spokojnie, o jeden stopień*. (II, 95). *A kto wędruje*

jest najlepszą przepustką do raju³⁵, zresztą Koran przewiduje dla uczestników walki w imię Allaha także nagrody w życiu doczesnym, przyznając im łupy wojenne. Ci wszyscy natomiast, którzy polegli na „ścieżce Boga” zostają szahidami – męczennikami za wiarę – i idą prosto do raju. To właśnie w czasach arabskich podbojów za najwyższe świadectwo wiary muzułmanina w doktrynie muzułmańskiej uznano śmierć wiernego poniesioną w dżihadzie, wojnie w imię Boga. Podejście to potwierdzają liczne hadisy, które wskazują na wiele przywilejów przyznawanych męczennikom za wiarę³⁶. Współcześni wyznawcy idei dżihadu rozumianego jako święta wojna z niewiernymi w celu poszerzenia panowania islamu, w pełni podzielają powyższe stanowisko i w imię realizacji swoich przekonań godzą się na ofiarę złożoną z własnego życia, wierząc, że czeka ich obiecana nagroda w raju.

Znamienne i warte szczególnego podkreślenia w tym miejscu jest to, że męczennikami w chrześcijaństwie były osoby, które ginęły w imię swojej wiary, pokornie godząc się na śmierć. W islamie męczennikami zostają zaś ci, którzy z bronią w ręku walczą w obronie swojej religii lub w celu jej ekspansji. Chrześcijański męczennik nie używał przemocy i był bezbronny, w islamie męczennikiem jest zaś ten, kto ginie z bronią w ręku, chociaż szariat uznaje również „niewalczących” męczenników.

Wspomniany już ibn Tajmijja twierdził, że powinnością wszystkich muzułmanów jest odpieranie najeźdźców, a także wszystkich odstępców od wiary. Dokonywać tego można przemocą w imię dżihadu, czyli świętej wojny. Według ibn Tajmijji dżihad powinien być skierowany nie tylko przeciwko heretykom, hipokrytom, apostatom czy niewiernym (wliczając żydów i chrześcijan), ale także przeciwko wszystkim muzułmanom, którzy nie chcą uczestniczyć w dżihadzie. Zarysowana przez niego koncepcja ukazywała stosunek islamu do świata niewiernych. Osadzała się ona na założeniu, że prawdziwy pokój i sprawiedliwy porządek społeczny zapanują na świecie dopiero wtedy, gdy islam odniesie zupełne zwycięstwo nad resztą świata. Muzułmanie nie mogą spocząć, aż do ostatecznego triumfu, ponieważ wszystkie inne religie i ideologie pragną pokonać islam i dążą do jego unicestwienia³⁷.

Z kolei wielki muzułmański myśliciel Ibn Chaldun³⁸ przekonywał w swoim sławnym dziele *Mukaddima*, że *W społeczności muzułmańskiej święta wojna jest*

na drodze Boga, ten znajdzie na ziemi liczne miejsca schronienia, rozległe. A kto wyjdzie ze swojego domu i wywędruje ku Bogu i Jego Posłańcowi, a potem dosięgnie go śmierć – to nagroda jego będzie u Boga (IV, 100).

³⁵ M. Khadduri, *Translators Introduction*, w: *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar*, Baltimore 1966, Johns Hopkins Press, s. 15.

³⁶ S. Surdykowska, *Idea szahadatu w kulturze Iranu*, Warszawa 2006, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 46.

³⁷ Por. M. Habeck, *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*, New Haven–London 2006, Yale University Press, s. 21, a także W. Laqueur, *No End to War: Terrorism in the Twenty-First Century*, New York 2004, Continuum, s. 85.

³⁸ Chaldun Ibn Wali ad-Din'Abdar-Rahman (1332–1406). Wybitny średniowieczny humanista, historyk, historiozof, dyplomata i polityk arabski. Był nie tylko uczonej, ale brał również aktywny udział w życiu politycznym świata arabskiego swoich czasów jako dyplomata czy dowódca wojskowy. W czasie swoich misji dyplomatycznych spotykał się m.in. z królem Hiszpanii Piotrem Srogim i potężnym władcą mongolskim Tamerlanem. Odnosząc się do kwestii ustrojowo-politycznych, Ibn Chaldun przekonywał, że polityczny nieład osłabia rozwój ekonomiczny kraju. Jako pierwszy stworzył w cywilizacji muzułmańskiej nową naukę o społeczeństwie, którą nazwał *ilm al-'uran* – nauka o społeczeństwie i kulturze ludzkiej.

obowiązkiem religijnym z powodu uniwersalności muzułmańskiej misji (i obowiązku) nawracania na islam poprzez perswazję lub użycie siły³⁹.

Należy w tym miejscu podkreślić, że tylko ten rodzaj wojny (dżihad) był sankcjonowany przez szariat, a wojna ta była nazywana wojną przeciwko niewiernym⁴⁰.

Wszystkie podręczniki prawa muzułmańskiego posiadały rozdziały omawiające dżihad pod kątem rozpoczęcia, prowadzenia i zakończenia działań zbrojnych, a także traktujące o kwestiach związanych z podziałem łupów wojennych. Warto przypomnieć, że jedna z sur Koranu (VIII) nosi tytuł *Łupy* i w dużej części jest poświęcona temu właśnie zagadnieniu. W ocenie autora artykułu niezwykle trudno byłoby uzasadnić kwestie regulujące podział łupów wojennych w kontekście wskazówek dotyczących duchowej walki z własnymi słabościami.

Ustalając reguły dżihadu, szariat nakazywał dobrze traktować tych, którzy nie brali udziału w walce, ale jednocześnie przyznawał zwycięzcom wiele praw wobec majątku podbitych i pokonanych, a także ich rodzin⁴¹. W kwestii zasad i warunków prowadzenia dżihadu muzułmańscy prawnicy często prezentowali różne stanowiska, jednak byli jednomyślni w fundamentalnej kwestii rozumienia dżihadu jako wojny toczonej z niewiernymi dla poszerzenia panowania islamu.

W klasycznym islamie dżihad rozumiany jako wojna z niewiernymi w celu poszerzenia panowania islamu jest religijnym obowiązkiem nałożonym na wiernego. Kiedy kraj niewiernych zostanie przejęty przez muzułmańskiego władcę, jego mieszkańcom są oferowane trzy możliwości. Po pierwsze: mogą oni przyjąć islam i stać się pełnoprawnymi obywatelami muzułmańskiego państwa, po drugie: mają możliwość zapłacenia podatku – *dżizja*, dzięki któremu niewierni kupują sobie opiekę islamu stając się *dhimmi*, jednak pod warunkiem, że nie są bałwochwalcami z Arabii, i po trzecie wreszcie: mają prawo wybrać śmierć od miecza; dotyczy to także tych, którzy nie chcą płacić *dżizja*. Dżihad podejmowany przez wyznawców Allaha uchodził za obowiązek religijny, który będzie trwał do czasu, dopóki cały świat nie zaakceptuje wiary muzułmańskiej albo nie uzna władzy muzułmanów. Ten ostatni przypadek dotyczył jedynie wyznawców tzw. ludów księgi, tj. chrześcijan i żydów, którzy po opłaceniu dodatkowych podatków i ukorzeniu się, mogli pozostać przy swojej wierze. Politeiści mogli wybierać jedynie między islamem lub śmiercią czy niewolą. Szariat zezwalał tym samym na prowadzenie wojny zarówno przeciwko niewiernym, jak i tym wiernym, którzy odstąpili od wiary. Prawo to wskazuje cztery kategorie ludzi, z którymi walczą muzułmanie: niewiernych, odstępców od wiary, buntowników i rozbójników⁴², ale dżihad reguluje tylko dwa pierwsze, przyznając zwycięzcom szczególne prawa. Jako przykład można wskazać, że niemuzułmanów można brać do niewoli, lecz nie można tego dokonać w przypadku pokonanych rozbójników muzułmanów.

Należy zauważyć, że koncepcja świętej wojny jako walki toczonej w imię Boga i religii była znana na Bliskim Wschodzie już przed islamem, a odwołania do niej można znaleźć w Księdze Powtórzonego Prawa i Księdze Sędziów. Z idei tej korzystali także autorzy bizantyjscy, uzasadniając walki z Persami i wojny obronne z Arabami i Turkami.

³⁹ Cyt. za: G.J. Cutler, *Devoutly Violent or Nominally Peaceful? The Justification for Violence in Islam*, Virginia Beach 2008, s. 59.

⁴⁰ Por. R. Peters, *Introduction*, w: *Jihad in Mediaeval and Modern Islam: The Chapter on Jihad from Averroes' Legal Handbook*, s. 3.

⁴¹ B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód...*, s. 220.

⁴² M. Khadduri, *War and Peace...* s. 74.

Warto jednak pamiętać, że były to wojny o ograniczonych celach, a ich konsekwencją miało być podbicie Ziemi Obiecanej i obrona chrześcijaństwa przed atakami pogan⁴³. W przypadku islamskiego dżihadu chodzi o rozprzestrzenienie panowania islamu na cały świat, które nie musi polegać wyłącznie na nawracaniu siłą, lecz może być dokonywane przez usuwanie przeszkód w nawracaniu się na islam. Należy przypomnieć, że chrześcijaństwo uzyskało potęgę świecką i militarną dzięki oddolnym przemianom istniejącego wcześniej mocarstwa, islam zaś od zarania powstawał dzięki zbrojnym podbojom dokonywanym przez swoich wojowniczych wyznawców.

Co znamienne, nawet chrześcijańskie krucjaty, często utożsamiane z islamskim dżihadem, były jedynie spóźnioną i ograniczoną odpowiedzią na militarne zdobycze islamu. W przeciwieństwie do muzułmańskiej świętej wojny celem krucjat była obrona albo odzyskanie obszarów utraconych przez chrześcijan, ich podłożem zaś był entuzjazm religijny, a nie chęć podboju świata islamu⁴⁴.

Należy podkreślić, że współcześni zwolennicy dżihadu jako świętej wojny z niewiernymi dosłownie interpretują wersety Koranu, opierając się na literze świętej dla nich księgi i rezygnując z innej wykładni. Wyszukują w Koranie wersety, które są zgodne z ich postrzeganiem rzeczywistości, a inne odrzucają lub nadają im własną interpretację⁴⁵. Polityczna interpretacja klasycznej doktryny jest oparta na założeniu, że islam odniesie ostateczne zwycięstwo. Islamscy prawnicy doby klasycznej (a wielu współczesnych również podziela ten pogląd) przekonywali, że świat jest podzielony na Świat (Dom) Islamu (*Dar al-Islam*) i Świat (Dom) Wojny (*Dar al-Harb*). Ponieważ jedynym prawowitym suwerenem jest Bóg, a jedyną słuszną formą rządów jest władza sprawowana na podstawie islamu i szariatu, to władcy Świata Wojny są zatem nieuprawnionymi do władzy uzurpatorami, dlatego też normalnym stanem rzeczy pomiędzy obu stronami jest wojna. W klasycznej doktrynie średniowiecznej przywódca państwa muzułmańskiego, tj. imam (kalif), może co najwyżej zawrzeć rozejm z przywódcami panującymi nad terytorium wojny maksymalnie na dziesięć lat, ale nie może zawrzeć trwałego pokoju. Dżihad nie miał na celu natychmiastowego nawrócenia na islam wszystkich narodów, ale raczej dążył do zapewnienia panowania Boga i jego prawa – szariatu – nad całym światem, zgodnie z koranicznym nakazem *Zwalczajcie ich, aż nie będzie już buntu i religia w całości będzie należeć do Boga* (VIII, 39).

Wielu współczesnych muzułmanów, odwołując się do terminu „dżihad”, nie nadaje mu znaczenia duchowego czy pacyfistycznego, a raczej podkreśla agresywność działań i ich militarny charakter. Zarówno na płaszczyźnie socjologicznej, jak i historycznej, w odwołaniu do Koranu pojęcie to jest jednoznaczne i mówi o wojnie muzułmanów prowadzonej w imię Boga w obronie islamu lub w celu jego rozpowszechniania. Gdy władca muzułmański chce wypowiedzieć wojnę innemu krajowi islamskiemu, musi wcześniej wykazać jego niewiarę, gdyż według prawa islamskiego niedozwolona jest wojna prowadzona przeciwko braciom w wierze. Po takiej deklaracji wojna staje się dozwolona i ma charakter nieunikniony. Gdy Mahomet wypowiadał wojnę, wcześniej trzykrotnie składał swoim wrogom propozycję przyjęcia islamu, a kiedy nie wyrażali na to zgody, rozpoczynał przeciwko nim działania militarne. Współczesną ilustracją tej sytuacji może być konflikt iracko-irański, który odwoływał się do tego schematu.

⁴³ Por. B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód...*, s. 221.

⁴⁴ Por. M.T. Zahajkiewicz, *Wojny w imię Boga? Jak spoglądać na średniowieczne wyprawy krzyżowe*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, M. Rusecki (red.), Lublin 1996, RW KUL, s. 310.

⁴⁵ W. Dietl, K. Hirschmann, R. Tophoven, *Terroryzm*, Warszawa 2009, PWN, s. 120.

Również sytuacja w Zatoce Perskiej jest analogiczna do postępowania Proroka w VII wieku, gdyż każda ze stron konfliktu ogłaszała siebie jako obrońcę islamu, a stronę przeciwną jako *kafir*, czyli niewierną⁴⁶.

Także muzułmańscy terroryści przekonują, że ich działalność jest oparta na wartościach islamu, a dżihad jest uprawnioną formą działania, której głównym celem jest zaprowadzenie islamskiego porządku opartego na szariacie. Ataki terrorystyczne mają być wymierzone tak samo w wojskowych, jak i w cywilów, ich celem jest zwłaszcza każdy Amerykanin oraz każdy jego sojusznik. Taki właśnie nakaz religijny wydano w 1998 r. podczas posiedzenia Światowego Frontu Islamskiego. Jego uczestnicy podzielali przekonanie, że im większa liczba ofiar, tym większa chwała dla Allaha⁴⁷.

Najważniejszym źródłem poznania doktryny i praktyki dżihadu jest Koran – uważany przez muzułmanów za dosłowny przekaz Boga dany światu za pośrednictwem proroka Mahometa⁴⁸. Drugie po Koranie źródło muzułmańskiego prawa to Sunna, którą tworzą zbiory hadisów, to jest wypowiedzi, czynów i zachowań Mahometa. Niektóre z nich obrazują wprost postrzeganie dżihadu w klasycznym islamie jako walki zbrojnej, np. hadisy głoszące, że *raj leży w cieniu mieczy*, a dżihad jest obowiązkiem za panowania każdego władcy, zarówno pobożnego, jak i tyrana⁴⁹. Najbardziej poważane zbiory przepisów, w tym zwłaszcza Sahih Buchari, zawierają wiele odniesień do dżihadu rozumianego jako zbrojna walka z niemuzułmanami⁵⁰.

Święta wojna za wiarę stanowi często dominujący problem w historii islamu, zwłaszcza na jego rubieżach, ponieważ żyjące tam ludy niosły nowo przyjętą wiarę za pomocą miecza⁵¹. Należy w tym miejscu podkreślić, że wojna i ekspansja terytorialna były priorytetem dla władców wczesnego państwa islamskiego, a islamscy juryści szybko zajęli się kwestią indywidualnego uczestnictwa wiernych w tym wydarzeniu. Pojawiło się pytanie: czy dżihad jest obowiązkiem, który każdy muzułmanin musi wykonać jak najlepiej, tak jak pielgrzymkę czy codzienną modlitwę? Istniała powszechna zgoda, że wstąpienie na ochotnika do armii jest czynem chwalebny. Z praktycznego, wojkowego punktu widzenia ci niezdiscyplinowani ochotnicy mogli jednak przysporzyć więcej szkody niż pożytku. W prawie islamskim problem został rozwiązany poprzez wypracowanie przez doktrynę zasady „obowiązku zgodnie z potrzebą”, co było zasługą wielkiego prawnika Abu Abdullaha Muhammada ibn Idrisa al-Shafi’iego (767–820), twórcy jednej z czterech sunnickich szkół prawa. Według tej koncepcji obowiązek dżihadu można uznać za spełniony dopóty, dopóki istnieje wystarczająca liczba ochot-

⁴⁶ S.K. Samir, *Islam. Sto pytań...*, s. 35–36.

⁴⁷ I. Witkowski, *Supertajne bronie islamu*, Warszawa 1999, WIS, s. 98.

⁴⁸ W Koranie występuje ponad dwieście wersetów dotyczących walki w imię Boga, por. M.A. Khan, *Islamic Jihad: A Legacy of Forced Conversion, Imperialism and Slavery*, New York 2009, s. 2.

⁴⁹ A.M. al-Hindi, *Kanz al-Ummal*, cz. I, cyt. za: B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód*, s. 221.

⁵⁰ W Sahih Buchari znajduje się 288 odwołań dotyczących walki w imię Allaha, por. http://www.searchtruth.com/book_display.php?book=52&translator=1&start=0&number=0 [dostęp: 17 VI 2012], w Sahih Muslim można znaleźć 81 odwołań do dżihadu, por. http://www.searchtruth.com/book_display.php?book=19&translator=2&start=0&number=0 [dostęp: 17 VI 2012], w sunnie zaś Abu Dawud – 179 odniesień do dżihadu, por. http://www.searchtruth.com/book_display.php?book=14&translator=3&start=0&number=0 [dostęp: 17 VI 2012].

⁵¹ B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód*, s. 222. Z czasem pojawiła się nawet pewna specyficzna odmiana dżihadu – dżihad ribat – na oznaczenie walki prowadzonej przez tych wiernych, którzy strzegą twierdz na obrzeżach islamu, przebywając w nich określony czas lub całe życie. „Ribat” to arabski termin oznaczający małą przygraniczną fortyfikację.

ników do jego wypełnienia. Jeśli jednak armie wroga nagłym najazdem zagrożą ziemi islamu, to obowiązek ten spoczywa na każdym muzułmaninie⁵².

Współcześnie wielu uczonych, nie tylko muzułmańskich, ale także zachodnich, skłania się ku pogładowi, że dżihad to raczej walka duchowa i dlatego należy wyróżnić mały dżihad – *dżihad asghar* i wielki dżihad – *dżihad akbar*. Niekiedy nazywa się te rodzaje dżihadu odpowiednio: zewnętrzny i wewnętrzny dżihad, albo wyższy i niższy. Przez wielki dżihad należy rozumieć zmagania z własnymi słabościami i wadami, zatem odwołuje się on do wartości etycznych i duchowych. Z kolei mały dżihad to święta wojna toczona z niewiernymi w imię Allaha prowadzona w celu poszerzenia panowania islamu.

Zdaniem S.K. Samira interpretacja odwołująca się głównie do walki duchowej jest sprzeczna z islamską tradycją i współczesnym językiem. Należy bowiem z całą mocą podkreślić, że wszystkie ugrupowania muzułmańskie odwołujące się do terminu dżihad akcentują agresywność działań, a unikają skojarzeń mistycznych⁵³. Wielu muzułmańskich przywódców religijnych, a także setki islamskich wydawnictw ostatnich lat traktują dżihad jako świętą wojnę w imię islamu, mając na myśli ekspansję tej religii w każdy możliwy sposób, z pełną aprobatą przemocy, włączając w to zamachy samobójcze podejmowane przez walczących w imię Allaha.

Ideolodzy Al-Kaidy odwołują się wprost do rozważań wspomnianego ibn Tajmijji, który głosił, że *zgodna z prawem wojna jest zasadniczo dżihadem, którego celem jest udowodnienie, że religia należy całkowicie do Allaha, a jego słowo jest najważniejsze, dlatego według wszystkich muzułmanów ci, którzy stoją na drodze do tego celu, muszą być zwalczani*⁵⁴.

Podobnie jak ten średniowieczny uczony, również wielu współczesnych i wpływowych myślicieli muzułmańskich akcentuje agresywny i militarny aspekt dżihadu. I tak Sayyid Abul Ala Maududi przekonywał: *Islam chce zniszczyć wszelkie istniejące państwa i systemy rządowe, które sprzeciwiają się ideologii i celom islamu, niezależnie od krajów czy narodów, jakich dotyczy. Celem islamu jest ustanowienie państwa opartego na jego własnej koncepcji i ideologii, niezależnie od tego, jaki naród miałby tę wizję przyjąć, ani od tego, z obaleniem jakiego rządu ustanowienie państwa muzułmańskiego miałyby się wiązać. Z tych rozważań wylania się wnioski oczywiste: celem islamskiego dżihadu jest wyeliminowanie wszystkich systemów niemuzułmańskich i wprowadzenie w ich miejsce rządów opartych na islamie. W tych rewolucyjnych zapędach islam nie zamierza ograniczać się do jednego kraju czy nawet grupy państw. Celem islamu jest rewolucja na skalę światową*⁵⁵.

Z kolei Hasan al-Bana (1906–1949), prekursor współczesnego islamizmu, założyciel ugrupowania Braci Muzułmanów, które pragnie przejąć pełnię władzy we współczesnym Egipcie, sformułował credo Braci Muzułmanów: *Prorok jest naszym wodzem, Koran naszym prawem, dżihad jest naszą drogą, śmierć dla Allaha największą nadzieją*⁵⁶.

⁵² Por. też M. Khadduri, *War and Peace...*, s. 83–85.

⁵³ S.K. Samir, *Islam. Sto pytań...*, s. 35.

⁵⁴ Cyt. za: M. Saïd Ramadān Būṭī, *Jihad in Islam: how to understand & practise it*, Damascus 1995, s. 90.

⁵⁵ S.A. Ala Mududi, *Dżihad w islamie*, Bejrut 1980, s. 9, za: N. Darwish, *Okrucieństwo w majestacie prawa...*, s. 16.

⁵⁶ J. Gurule, *Unfolding terror: The Legal Response...*, s. 57.

Według Majida Khadduriego, jednego z wielkich dwudziestowiecznych muzułmańskich autorytetów w tej kwestii: dżihad to doktryna permanentnej walki, nieustającej wojny⁵⁷. Podobne stanowisko zajmował Sayyid Qutb (1906–1966), czołowy teoretyk Bractwa Muzułmańskiego, dla którego dżihad był narzędziem rozprzestrzeniania wszelkimi możliwymi środkami nieustannej rewolucji społecznej⁵⁸. Z kolei inny, współczesny islamski autor przekonuje, że dżihad jest pierwszą twierdzą islamskiej społeczności i świata islamu⁵⁹, mając zapewne na uwadze ideę głoszącą, że najlepszą obroną jest atak.

Interesującą rekapitulacją stosunku do dżihadu współczesnych muzułmanów mogą być poglądy Abd al-Salama Faraja (1954–1982), egipskiego teoretyka, który wyłożył swoje koncepcje w pracy *Al-Faridah al-Gha'ibah (Zaniedbany Obowiązek)*. Książka ta odgrywa istotną rolę w rozwoju islamskiego ekstremizmu na przełomie XX i XXI wieku. Sam tytuł pracy wskazuje, że dżihad stał się, inaczej niż pięć filarów islamu, „zaniedbanym obowiązkiem” wśród współczesnych muzułmanów⁶⁰. Autor pracy przekonywał, że zarówno Koran, jak i hadisy wzywały wyznawców islamu do walki na rzecz Boga. Według niego rozumienie dżihadu jako walki było i jest czymś, co muzułmanie powinni przyjmować dosłownie, nie jest to zatem walka z własnymi słabościami i dążenie do bycia pobożnym muzułmaninem, lecz raczej walka o ekspansję islamu w służbie Allahowi. Muzułmanie są powołani, aby być żołnierzami islamu, a prawdziwi żołnierze islamu są chętni do korzystania z wszelkich dostępnych środków w celu osiągnięcia swoich sprawiedliwych celów. Nagrodą w niebie dla męczenników będzie raj, a dla żyjących na ziemi – prawdziwe państwo islamskie, które powstanie w przyszłości na całej kuli ziemskiej⁶¹.

Wydaje się, że stanowisko Faraja podziela wielu muzułmanów. Przekonują o tym dodatkowo działania podejmowane przez licznych współczesnych radykalnych wyznawców islamu, które niekiedy spotykają się z przychylną reakcją, a prawie zawsze z brakiem krytyki przez ogół umiarkowanych wyznawców Allaha. Należy wiedzieć, że zamachy terrorystyczne przeprowadzone przez odwołujących się do islamu sprawców rzadko spotykały się z potępieniem przez współwyznawców zamieszkujących kraje islamskie. Niekiedy nawet zabójców uznawano za bohaterów. W pogrzebie 22-letniego Shahzada Tanweera (urodzonego w Bradford w Anglii zamachowca z Londynu w 2005 r.) uczestniczyły w Pakistanie dziesiątki tysięcy ludzi, dla których był on szahidem – męczennikiem za wiarę (swoją drogą niezwykle interesujące byłyby zakrojone na szeroką skalę badania opinii publicznej w krajach islamskich dotyczące kwestii rozumienia pojęcia dżihad przez współczesnych wyznawców islamu).

Przykładem potwierdzającym powyższą tezę może być to, że najsyntynniejszy zwolennik militarnego rozumienia dżihadu Osama bin Laden 23 sierpnia 1996 r.,

⁵⁷ M. Khadduri, *War and Peace...*, s. 64.

⁵⁸ Szerzej na temat jego poglądów por. J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009, ASKON, s. 62–71, 130–136, 143–150, 159–166, 185–188, 194–196.

⁵⁹ M. Saïd Ramadān Būtī, *Jihad in Islam...*, s. 90.

⁶⁰ Po raz pierwszy książkę tę opublikowano w Kairze w 1980 r. Została ona rozprawdzona wśród zwolenników Braci Muzułmanów, a z czasem wywarła znaczny wpływ na liczne rzesze młodych wyznawców islamu. Faraj był zamieszany w zamordowanie prezydenta Egiptu Anwara Sadata i został stracony w 1982 r.

⁶¹ Szerzej na temat poglądów Faraja por. D. Aaron, *In Their Own Words: Voices of Jihad*, Santa Monica 2008, RAND, s. 62–66.

otoczony żołnierzami Al-Kaidy i setkami bojowników islamskich z Algierii, Anglii, Egiptu, Libanu, Jemenu, Iranu, Pakistanu oraz Arabii Saudyjskiej, ogłosił *Deklarację dżihadu wobec Amerykanów okupujących kraj dwóch Świętych Miejsc*⁶², rozumiejąc przez dżihad walkę zbrojną toczoną przez muzułmanów z niewiernymi.

Warto także pamiętać, że wiele obecnie działających islamskich ugrupowań ekstremistycznych w swojej nazwie używa terminu „dżihad”, np.: Al-Dżihad z Egiptu, Międzynarodowy Islamski Front Dżihadu przeciwko Żydom i Chrześcijanom⁶³ czy Ruch Dżihad z Bangladeszu. Do zamachów w Londynie przyznała się nieznana wcześniej Tajna Organizacja Al-Kaidy Dżihad w Europie. Podobnie działający od 1982 r. w Libanie Hezbollah nazywany jest nie tylko Partią Boga, ale także i Islamskim Dżihadem lub Islamskim Dżihadem na rzecz Wyzwolenia Palestyny. Nie tylko na Bliskim Wschodzie, ale także w innych rejonach świata, jak np. w Azji czy w Afryce, działają islamskie ugrupowania wykorzystujące w swojej nazwie słowo dżihad⁶⁴. Żadna z wymienionych organizacji nie rozumie dżihadu jako wewnętrznej walki toczonej z własnymi słabościami, ale pojmuje go jako zbrojną walkę z niewiernymi w celu rozszerzenia panowania islamu na cały świat. Również wielu muzułmańskich imamów, np. w Wielkiej Brytanii, Francji, Hiszpanii, Włoszech czy Niemczech, popiera takie rozumienie świętej wojny⁶⁵.

Współcześnie, w dobie dominacji poprawności politycznej, autorzy muzułmańscy, ale także bardzo wielu uczonych niemuzułmanów, próbuje przekonywać, że pojmowanie dżihadu jako zbrojnej walki w imię krzewienia islamu jest błędne i wynika z deformacji islamu i treści zawartych w Koranie. Autor niniejszego artykułu bardziej skłania się ku interpretacji zaproponowanej przez S.K. Samira, który dowodzi, że istnieją dwie możliwości odczytania Koranu i Sunny, zgodnie z zasadą interpretacji Koranu zwaną regułą „znoszącego i zniesionego”, w myśl której Bóg wydając jakiegokolwiek polecenie, może później wydać polecenie zmieniające to poprzednie. Wielu uczonych podejmowało to zagadnienie, ale niestety nie doszli oni do jednoznacznych ustaleń i dlatego ciągle możliwe są odmienne wykładnie treści koranicznych. Podobne stanowisko prezentuje wspomniany H. Kennedy, który zauważa, że Koran zawiera treści akcentujące pokojową argumentację i dyskusję z niemuzułmanami: *Wzywaj ku drodze twego Pana z mądrością i pięknym napomnieniem! Rozmawiaj z nimi w najlepszy sposób! Zaprawdę, twój Pan zna najlepiej tych, którzy zeszli z Jego drogi; i On zna najlepiej tych, którzy idą drogą prostą!* (XVI, 125), a z drugiej strony zawiera wezwania do znacznie bardziej wrogich i agresywnych działań wobec niewiernych, zwłaszcza ajat 5 sury IX, zwany werselem miecza, który głosi: *A kiedy miną święte miesiące, wtedy zabijajcie bałwochwalców, tam gdzie ich znajdziecie; chwytajcie ich, oblegajcie i przygotowujcie dla nich wszelkie zasadzki! Ale jeśli oni się nawrócą i będą*

⁶² P.L. Williams, *Al-Kaida. Międzynarodowy terroryzm, zorganizowana przestępczość i nadciągająca apokalipsa*, Poznań 2007, Zysk i S-ka, s. 69.

⁶³ J. Zawadzki, *Międzynarodowy terroryzm samobójczy główną koncepcją prowadzenia walki przez Al-Kaidę*, w: *Ewolucja terroryzmu na przełomie XX i XXI wieku*, M.J. Malinowski, R. Ożarowski, W. Grabowski (red.), Gdańsk 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, s. 201.

⁶⁴ D. Duda, *Terroryzm islamski*, Kraków 2002, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 45–67.

⁶⁵ Jako przykład można tu wskazać słynnego szejka Yousufa al-Qaradawi oraz imamów Abu Hamzę i Abu Katadę z Wielkiej Brytanii, imama Alego Ibrahima El Soudany, Egipcjanina deportowanego z Francji do swego rodzinnego kraju za „apologię dżihadu”, hiszpańskiego imama meczetu w Léridzie Abdelwahaba Houzi, a także wielu innych.

*odprawiać modlitwę, i dawać jałmużnę, to dajcie im wolną drogę. Zaprawdę, Bóg jest przebaczący, litościwy!*⁶⁶

Przedstawić można zatem dwa stanowiska: jedno zachęcające do tolerancji i pokojowego rozstrzygnięcia wszelkich sporów i drugie – równie uprawnione – wzywające do walki zbrojnej w celu krzewienia islamu. Co znamienne, oba stanowiska są poprawne z metodologicznego punktu widzenia. Główny problem polega bowiem na tym, że w islamie treści zawarte w Koranie, niezależnie od miejsca, w którym się znajdują, nigdy nie mogą utracić ważności. Muzułmanie uważają bowiem, że ich święta księga została podyktowana i dlatego nie można dokonywać jej interpretacji, tak jak czynią to np. chrześcijanie w przypadku Pisma Świętego. Z tych względów doktryna nie może rozwijać się po zredagowaniu Koranu, a wysiłek muzułmańskich jurystów skupił się na odpowiednim stosowaniu świętych tekstów w określonych sytuacjach. Ten odmienny stosunek chrześcijan i muzułmanów do treści zawartych w ich świętych księgach jest przyczyną tego, że islamscy prawnicy muszą nauczać, że wyborów życiowych należy dokonywać albo na podstawie koranicznego wezwania do tolerancji, albo wspomnianego wyżej „wersetu miecza”, ponieważ żadnego ajatu Koranu nie można unieważnić.

Z tych względów, co warto podkreślić raz jeszcze, ciągle możliwe są dwie interpretacje: agresywna i pokojowa – obie uprawnione z metodologicznego punktu widzenia. Aby zlikwidować ten dualizm metodologiczny niezbędny byłby uznany przez wszystkich muzułmanów autorytet religijny, który wskazałby jedno rozstrzygnięcie, ponieważ jednak on nie istnieje, to rozwiązanie takie jest praktycznie niemożliwe⁶⁷.

W związku z powyższym ekstremiści mordują w imię szariat i panowania islamu, a żaden muzułmanin nie może im powiedzieć: *Nie jesteście prawdziwymi wyznawcami islamu*, ale co najwyżej może jedynie stwierdzić: *Wasze rozumienie Koranu nie jest naszym*. To janusowe oblicze charakteryzuje islam od chwili powstania do dnia dzisiejszego. Z jednej strony cechuje go dżihad – walka zbrojna podejmowana w imię poszerzenia panowania islamu, a z drugiej – hasło głoszące, że *Nie ma przymusu w religii* (Koran, II, 256).

Opierając się na przytoczonych powyżej stanowiskach, w pełni uprawniona jest konstatacja Daniela Pipesa, że dla większości muzułmanów we współczesnym świecie klasyczne pojęcie dżihadu wywołuje nadal duży rezonans wśród szerokich rzesz wyznawców islamu i ciągle aktualne są spostrzeżenia wybitnego francuskiego znawcy problematyki Alfreda Morabi, który w 1993 r. napisał, że agresywny i militarny dżihad wypracowany przez islamskich jurystów i teologów wciąż cieszy się sympatią wielu muzułmanów. Co prawda współcześni apologetyci upiększają obraz tej religijnej powinności, malując ją tak, aby odpowiadała dzisiejszym normom praw człowieka, jednak wyznawcy Allaha nie uznają tych retuszy, ponieważ *Ogromna większość muzułmanów pozostaje nadal pod duchowym władaniem prawa (...), którego kluczowym wymogiem jest żądanie, nie mówiąc już o nadziei, by Słowo Boga zatryumfowało wszędzie na świecie*⁶⁸.

Niektórzy znawcy problematyki przekonują, że idea dżihadu odgrywała doniosłą rolę zarówno w myśli politycznej islamu, jak i w życiu muzułmanów jedynie do lat

⁶⁶ H. Kennedy, *Wielkie arabskie podboje...*, s. 51.

⁶⁷ S.K. Samir, *Islam. Sto pytań...*, s. 40.

⁶⁸ Por. D. Pipes, *Jihad and the Professors*, Commentary, November 2002.

dwudziestych ubiegłego wieku⁶⁹. W ocenie autora artykułu założenie to jest błędne, ponieważ i dzisiaj koncepcja ta, jak starano się wykazać powyżej, ponownie zyskuje na znaczeniu. G. Weigel przekonuje nawet, że muzułmański radykalizm dążący do konfrontacji z Zachodem w oparciu o ideę dżihadu nie powinien być określany „fundamentalizmem” ani „islamizmem”, lecz należy nazwać go „dżihadyzmem”⁷⁰. Wyznawcami tej ideologii są muzułmanie, których dążeniem jest stworzenie globalnego kalifatu – ogólnoswiatowego państwa muzułmańskiego. Z kolei R.J. Neuhaus definiuje dżihadyzm jako *inspirowaną religijnie ideologię głoszącą, że użycie wszelkich dostępnych środków w celu opanowania całego świata przez islam jest obowiązkiem moralnym każdego muzułmanina*⁷¹. Można tutaj dopowiedzieć, że celem tej walki nie jest zmuszenie wszystkich niewiernych do przyjęcia islamu, ale dążenie do wprowadzenia szariatu na całej ziemi. W przekonaniu autora artykułu dżihadyzm jest nowym kierunkiem w islamskiej myśli politycznej zapoczątkowanym przez Hassana al-Banę i Sayyida Qutba jako bunt przeciwko Zachodowi w celu ustanowienia islamskiego porządku na całym globie przy wykorzystaniu wszelkich możliwych środków. Zdaniem dżihadystów rządy islamu, pokój i powszechny dobrobyt uda się zaprowadzić jedynie przy pomocy dżihadu.

W pełni uprawniona jest teza głosząca, że współcześnie termin „dżihad” jest jednym z najbardziej nośnych⁷² i kontrowersyjnych pojęć zarówno w islamie, jak i w nieislamskiej myśli politycznej, ponieważ zwolennicy dżihadyzmu oddziałują nie tylko na cywilizację judeochrześcijańską, rozumianą potocznie jako Zachód, ale również np. na myśl polityczną Indii czy Chin, choćby z racji problemów, które stwarzają liczne mniejszości muzułmańskie zamieszkujące te państwa. Wydaje się uprawniona teza, że chociaż dzisiaj dla dżihadystów głównym wrogiem jest Zachód, to zgodnie z ich celem ostatecznym po pokonaniu dhimmi⁷³ na Zachodzie przyjdzie czas na bałwochwalców na Wschodzie.

Widać zatem wyraźnie, że problem wypracowania stosunku do dżihadu nie jest wyłączną sprawą Okcydentu, również Orient nie jest od niego wolny. Tym samym święta wojna jest współcześnie, z racji metod działań podejmowanych przez jej zwolenników, jednym z najważniejszych zagrożeń globalnych oczekujących na wypracowanie w miarę spójnego stanowiska przez państwa, na które wywiera wpływ. Należy także podkreślić, że dopóki dżihadyści będą pojmowali dżihad jako instrument służący muzułmanom do narzucenia całemu światu panowania szariatu, dopóty dru-

⁶⁹ Tak uważają np. J. Kenny, M. Köylü, *Philosophy of the Muslim World: Authors and Principal Themes*, Washington 2003, s. 155.

⁷⁰ G. Weigel, *Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem. Wezwanie do działania*, Warszawa 2009, Fronda, s. 47. Najpopularniejsza wyszukiwarka internetowa Google po wpisaniu angielskiego terminu „jihadism” podaje 522 000 wyników, (dane z 14 lipca 2012 r.)

⁷¹ Cyt. za: G. Weigel, *Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem...*, s. 47.

⁷² Por. dla przykładu następujące pozycje: B.R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 2000, MUZA, A. Rashid, *Dżihad. Narodziny wojującego islamu w Azji Środkowej*, tłum. A. i M. Falkowscy, Warszawa 2003, Dialog; M. Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton NJ 2006, Princeton University Press; J. Kepel, *Jihad: the trail of political Islam*, London–New York 2006, Grove Press; R. Peters, *Jihad in classical and modern Islam: a reader*, Princeton NJ 2008, M.A. Khan, *Islamic Jihad...*; A.C. McCarthy, *The Grand Jihad: How Islam and the Left Sabotage America*, New York 2010. Z polskich autorów należy wymienić wspomnianą pracę ks. K. Kościelniaka, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2002.

⁷³ Dhimmi to żydzi, chrześcijanie i sabejczycy żyjący w krajach muzułmańskich. Nie posiadają oni pełni praw i płacą większe podatki niż muzułmanie.

gorzędne znaczenie będzie miał podział na mały i wielki džihad oraz wszelkie próby wykazania tego, która interpretacja jest poprawna. Równie mało przekonująco będą brzmieć głosy tych wszystkich, którzy starają się bagatelizować problem, akcentując, że radykalni muzułmanie stanowią tylko nieliczny odsetek wyznawców Allaha. Niestety, milczące przyzwolenie większości nie pozwala na stoicyzm, trzeba bowiem pamiętać, że świadome walczące mniejszości, dla których życie nie jest najwyższą wartością, często pociągały za sobą niezdecydowanych. Warto również mieć na uwadze liczby. Nawet jeśli ekstremiści stanowią mniej niż dziesięć procent wyznawców islamu, to np. trzy procent z półtora miliarda (niekiedy szacunki wskazują nawet na większą liczbę muzułmanów) stanowi 45 milionów.

Abstrakt

Celem artykułu jest próba wyjaśnienia kontrowersji i nieporozumień narosłych wokół muzułmańskiej koncepcji świętej wojny – džihadu. Idea džihadu została ukazana w kontekście innych obowiązków nałożonych na muzułmanów. Autor dokonuje historycznego przeglądu wybranych stanowisk i analizy leksykalnej badanego zagadnienia. Omawiając džihad z dwóch punktów widzenia: jako agresywną wojnę z niewiernymi z jednej strony i walkę, jaką toczą wyznawcy Allaha z własnymi słabościami, aby stać się lepszymi muzułmanami z drugiej strony, autor stara się wykazać metodologiczną słuszność obu stanowisk. Jednak w jego ocenie wielu współczesnych muzułmanów odwołując się do terminu „dżihad”, nie nadaje mu znaczenia duchowego czy pacyfistycznego, a raczej podkreśla agresywność działań i ich militarny charakter. Zarówno na płaszczyźnie socjologicznej, jak i historycznej w odwołaniu do Koranu pojęcie džihadu jest jednoznaczne i mówi o wojnie muzułmanów prowadzonej w imię Boga w obronie lub w celu rozpowszechniania islamu i w taki sposób był rozumiany przez wielkich muzułmańskich jurystów.

W konkluzji autor próbuje dowieść, że džihad pojmowany jako święta wojna z niewiernymi i będący jego konsekwencją džihadyzm są jednymi z najbardziej niebezpiecznych wyzwań przed jakimi stoi współczesny świat. Celem walki, którą toczą džihadysty, nie jest zmuszenie wszystkich niewiernych do przyjęcia islamu, ale dążenie do wprowadzenia islamskiego prawa – szariatu – na całej ziemi. Z tych powodów džihadyzm jest problemem globalnym i nie dotyczy tylko Zachodu.

W ocenie autora džihadyzm jest nowym kierunkiem w islamskiej myśli politycznej, zapoczątkowanym przez Hassana al-Banę i Sayyida Qutba, jako bunt przeciwko Zachodowi w celu ustanowienia islamskiego porządku na całym globie przy wykorzystaniu wszelkich możliwych środków. W przekonaniu džihadystów rządy islamu, pokój i powszechny dobrobyt uda się zaprowadzić jedynie przy pomocy džihadu – świętej wojny z niewiernymi.

Przedstawione przez autora wywody w pełni uprawniają do postawienia tezy, że chociaż dzisiaj dla džihadystów głównym wrogiem jest Zachód, to zgodnie z ich celem ostatecznym po pokonaniu dhimmi na Zachodzie przyjdzie czas na bałwochwalców na Wschodzie.

Abstract

The aim of the article is to clear the controversies and misunderstandings behind the concept of the Muslim holy war – Jihad. The article presents Jihad in relation to other

obligations that are imposed on Muslims. Next, the author offers a historical overview of selected opinions and a lexical analysis of the idea. In his analysis of two particular points of view: Jihad as an aggressive war against non-Muslims, on the one hand, and the struggle that Allah's followers wage against their own weaknesses in order to become better Muslims, on the other hand, the author tries to prove the methodological legitimacy of both approaches. Still, he believes that many contemporary Muslims do not refer to Jihad meaning the spiritual or pacifistic struggle, but aggressive and military activities. Both sociologically and historically, based on the teachings of Qur'an Jihad unequivocally means Muslim warfare in the name of God in order to protect or promote Islam as it was understood by great Muslim jurists.

In conclusion, the author proves that Jihad was perceived as a holy war against the non-believers, as the consequent Jihadism, are the most dangerous challenges that the modern world has to face. The aim of the Jihadist war is not to force all Non-Muslims to convert to Islam, but to introduce Shariat law all over the world. Therefore, Jihad is a global issue that concerns not only the Western world.

The author believes that Jihadism is a new direction in the Islamist political belief that was first expressed by Hassan al-Bana and Sayyid Qutba in their protest against the West. Its aim was to establish a global Islamist rule using any means available. Jihadists believe that the Islamist rule, peace and general prosperity can only be achieved by means of Jihad – the holy war against non-believers.

The author proves that although Jihadists consider the West to be their enemy, their ultimate goal, after they defeat dhimmis in the West, is to crack down on the idolaters in the East.