

## **Anna Zasuń, *Polityczny islam*<sup>1</sup>**

Od momentu zidentyfikowania sprawców zamachów z 7 sierpnia 1998 r. na ambasady USA w Nairobi i Dar es-Salam, a potem ataków z 11 września 2001 r. w USA, dziennikarze, eksperci, naukowcy i politycy przy każdej okazji używali określeń: „fundamentalizm islamski”, „islamizm”, „integryzm”, „polityczny islam”. W ostatnim czasie nie słychać już tych nazw w mediach, ponieważ tematem dyżurnym stał się koronawirus SARS-CoV-2<sup>2</sup>. Za sprawą rozprzestrzeniającego się na świecie wirusa, rosnącej liczby osób nim zakażonych oraz ofiar śmiertelnych, mało jest informacji na temat zamachów terrorystycznych. Z trudem przebijają się do publicznej wiadomości również informacje na temat walk w Syrii czy prób sforsowania granicy greckiej przez tysiące migrantów, którym władze tureckie dały wolną rękę na opuszczenie kraju, a nawet zapewniały transport w pobliże przejścia granicznego. Wymieniam wydarzenia, które zeszły z pierwszych stron gazet, aby uświadomić Czytelnikom, że zagrożenia przysłonięte przez pojawienie się koronawirusa nie zniknęły i wciąż są aktualne. Zagrożająca pandemia z pewnością ustąpi, tak jak inne do tej pory, zbierając mniejsze lub większe śmiertelne żniwo, natomiast terroryzm pozostanie. Może na jakiś czas przycichnie, ponieważ terroryści i ich przewodnicy duchowi tak jak wszyscy inni, są podatni na zakażenie koronawirusem i tak samo obawiają się tego wirusa. Nie oszczędza on wyznawców żadnej wiary, choć dla niektórych może stanowić początek oczekiwanego końca świata.

Kończąc tę dygresję, pragnę zarekomendować książkę Anny Zasuń. Autorka definiuje wymienione w pierwszym akapicie określenia, wskazuje na podobieństwa i różnice między nimi oraz ich wpływ na zjawisko terroryzmu ze strony różnych islamskich grup ekstremistycznych, a więc zagrożenia zwalczane przez służby anty- i kontrterrorystyczne. *Polityczny islam* to monumentalne dzieło, liczące 531 stron, opublikowane w 2018 r. przez Akademię im. Jana Długosza w Częstochowie, obecnie Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza, w którym A. Zasuń jest zatrudniona. Mimo upływu dwóch lat od wydania tej książki, nie poświęcono jej większej uwagi, poza krótkimi notkami zamieszczanymi przez księgarnie internetowe, oferujące ją do sprzedaży. Pora więc napisać dłuższą recenzję tej publikacji. Przyszłoby, że zwróciłbym

---

<sup>1</sup> Częstochowa 2018, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza, s. 532.

<sup>2</sup> Koronawirus SARS-CoV-2 wywołuje chorobę COVID-19 (przyp. red.).

z rozpoczęciem jej lektury i czytałem ją długo, a nawet – za długo. Nie jest to bowiem praca łatwa do przebrnięcia, przynajmniej przez pierwsze dwa rozdziały, zwłaszcza dla osób, dla których obce są politologiczne metody badawcze. Do lektury nie zachęca też podtytuł: *Między religią polityczną a instrumentalizacją religii w polityce*. Mimo że Autorka koncentruje się na islamie, to relacje między religią a polityką były jednym z głównych elementów kształtowania i rozwoju wszystkich cywilizacji i wciąż odgrywają dużą rolę zarówno w wielu państwach, jak i dla znacznej części narodów. O ile we współczesnych społeczeństwach wiara jest zazwyczaj prywatną sprawą każdego człowieka, to są też rejony świata, gdzie tak nie jest. Wiara reguluje tam stosunki międzyludzkie i wyznacza charakter indywidualnych i zbiorowych zachowań. W świecie muzułmańskim polityka jest częścią islamu, a islam częścią polityki, ponieważ ta religia ma wszechogarniający charakter i dotyczy wszystkich aspektów życia człowieka – od jego narodzin aż do śmierci, zarówno jako jednostki, jak i członka zbiorowości. Nie należy zapominać, że w chrześcijaństwie priorytetem jest modlitwa i teologia, w islamie natomiast – prawo (*szariat*, *szari'a*<sup>3</sup>) i mariaż religii z polityką.

Książka Anny Zasuń składa się z czterech rozdziałów. We *Wprowadzeniu* Autorka zaznacza, że literatura na temat islamu ma swoje początki w kulturze europejskiej, sięgającej czasów Oświecenia. Ja dodam, że problematyka islamu w polityce i polityki w islamie jest poruszana zazwyczaj przez zachodnich badaczy i muzułmanów mieszkających na Zachodzie, mimo że autorzy wszystkich dzieł, które zarówno w przeszłości wywierały wpływ na polityczny islam, jak i wywierają obecnie, bez wyjątku należeli do świata islamu. Islam ich ukształtował, a bieżące wydarzenia inspirowały do zajmowania określonego stanowiska wobec otaczającej ich rzeczywistości. Byli oni również jej baczni obserwatorami, próbowali ją naprawiać lub zmieniać, co wielokrotnie kończyło się dla nich tragicznie. Jednak ich dorobek stał się inspiracją dla współczesnych muzułmanów do podejmowania konkretnej aktywności (lub jej braku) oraz przedmiotem badań nauk społecznych na Zachodzie. Ta spuścizna jest również podstawą zrozumienia genezy i rozwoju islamskiego ekstremizmu i terroryzmu. Zachodnia literatura na temat politycznego islamu jest bogata, liczne są również instytucje prowadzące badania nad tą problematyką. Wiele z nich powstało w XXI w., a już istniejące powołały wyspecjalizowane wydziały koncentrujące się na tych badaniach. Autorka, korzystając ze zróżnicowanej literatury, przedstawiła poglądy, opinie i analizy wielu autorów na temat politycznego islamu: orientalistów, politologów, historyków, religioznawców i socjologów. Opierając się na ich dorobku naukowym i publicystycznym, Autorka przedstawiła syntetyczne ujęcie islamizmu, czyli politycznego islamu, który towarzyszy światu muzułmańskiemu od początku istnienia tej religii, ponieważ była ona siłą napędową społeczeństwa kształtowanego na Półwyspie Arabskim. Źródłem tej specyficznej inżynierii społecznej były objawienia proroka Muhammada. Po jego

---

<sup>3</sup> Prawie wszystkie słowa obcojęzyczne są pochodzenia arabskiego, dlatego Redakcja nie podaje tej informacji przed konkretnym słowem. Jeśli słowo ma inne pochodzenie, jest to wyraźnie zaznaczone (przyp. red.).

śmierci państwo islamskie przekształciło się w kalifat i rozpoczęło dynamiczną ekspansję we wszystkich możliwych kierunkach.

Rozdział pierwszy, zatytułowany *Ramy teoretyczne i konteksty badań nad politycznym islamem*, zawiera cztery podrozdziały wprowadzające czytelnika w tematykę politycznego islamu (islamizmu) oraz podające genezę tego określenia, które powstało w XVIII-wiecznej Francji. Wolter posługiwał się terminem „*islamisme*” na określenie religii muzułmańskiej. Dla tego oświeceniowego intelektualisty islamizm był synonimem „religii Mahometa”, popularnie zwanej we Francji „*mahoméтанisme*”. Do niedawna i w Polsce na określenie wyznawców islamu używano mało poprawnego słowa „mahometanie”. Słowo „islamizm” było powszechnie używane w XIX-wiecznej Europie i oznaczało islam, bez żadnych konotacji politycznych czy ideologicznych. Twórcy wielotomowej *Encyklopedii islamu*, pisanej w latach 1913–1938, zastąpili „islamizm” słowem „islam”. Według Mortezy Mozaffariego termin „islamizm” wyszedł wówczas z użycia, aż do czasu rewolucji islamskiej w Iranie. Według tego autora połączenie słowa „islam”, czyli religii, z sufiksem -izm, wskazującym na ideologię o politycznym charakterze, należy uznać za termin odnoszący się raczej do religijnej ideologii. Mozaffari nie zadał sobie jednak trudu, jak w takim razie identyfikować określenia: judaizm, sikhizm, szyizm, druzizm i inne wyznania z przyrostkiem -izm, który jest również obecny w słowie „fundamentalizm”. To ostatnie określenie zrodziło się na początku XX w. i mimo że na trwałe zagościło w zachodnich opracowaniach dotyczących islamu, to w świecie muzułmańskim jest nieznanne. Zamiast niego w języku arabskim używa się słowa *usulijja*. Autorka książki zwraca również uwagę na stosowanie następujących określeń: „islamizm”, „fundamentalizm” oraz „integryzm”. O ile wielu autorów używa zamiennie terminów: „polityczny islam” i „islamizm”, które należy uznać za synonimy, to inaczej sytuacja wygląda z posługiwaniem się słowami wymienionymi wcześniej.

Mimo że zarówno Autorka książki, jak i inni autorzy uznają islamizm za synonim fundamentalizmu, to islamista różni się od fundamentalisty tym, że często jest mu obca dosłowna interpretacja świętych tekstów islamu, jest on bardziej kreatywny w głoszeniu własnej interpretacji *Koranu* i sunny. Ponadto fundamentalista może, ale nie musi angażować się politycznie, natomiast islamista jest w politykę zawsze zaangażowany. Autorka za innymi badaczami stwierdza, że: (...) *najbardziej skrajne tendencje współczesnego islamu politycznego nazywa się salafizmem (...). Salafizm w powszechnym przekonaniu oznacza postawę nietolerancji i gotowość do stosowania przemocy (podobnie jak identyfikowany z nim saudyjski wahhabizm), jego doktryna opiera się m.in. na zasadzie lojalności wobec muzułmanów i walki z niemuzułmanami (al-wala wa al-bara)*. Nie jest to jednak pogląd w pełni słuszny, ponieważ istnieje w salafizmie nurt kwietystyczny, całkowicie stroniący od polityki, a poświęcający się wyłącznie sprawom religijnym, w przeciwieństwie do salafizmu politycznego i dżihadystycznego, z którymi przemoc jest nierozdzielnie związana. Ponadto różny jest poziom radykalizmu w poszczególnych salafickich frakcjach. Interpretacja drugiej części cytowanego sloganu (*al-wala wa al-bara*), też nie jest poprawna. Nie

oznacza ona walki z niemuzułmanami, lecz separowanie się, izolowanie lub odżegnywanie od nich. Odpowiednikiem tej wahhabickiej doktryny jest dżihadystyczna idea *takfir wa al-hidżra*. Nazwę tę nosiła również organizacja założona w 1971 r. w Egipcie. W tym przypadku oskarżenie kogoś o *takfir*, najczęściej innych muzułmanów niepodzielających poglądów takfiryistów, oznacza ich zwalczanie ze skutkiem śmiertelnym. Z drugiej strony nie należy zapominać, że przemoc jest nierozdzielnie związana z islamem od jego początków. Rozwój tej religii odbywał się w stałym związku z terytorialnymi podbojami i starciami wojskowymi. Łącząc religię i politykę, islam wyznaczał wyraźną granicę między *dar al-islam* (ziemią islamu), czyli tymi, którzy należą do tego świata, a *dar al-harb* (ziemią wojny), czyli niewiernymi, których terytoria należy opanować, a mieszkańców nawrócić, uczynić poddanymi (*zimmi*) lub zabić.

Salafizm to nie tylko propagowanie islamskiej moralności i norm szariatu okresu szlachejnych przodków (*as-salaf as-salif*), lecz także sięganie do tradycji pobożnego wojownika, jakim był prorok Muhammad. Militarizm i wojowniczość to również cecha współczesnych państw muzułmańskich. Samuel P. Huntington w słynnej pracy *Zderzenie cywilizacji* stwierdza, że kraje muzułmańskie są bardzo podatne na uciekanie się do przemocy podczas kryzysów międzynarodowych<sup>4</sup>.

W rozdziale pierwszym Autorka definiuje także pojęcia: polityka i religia. Stwarzają one dla badaczy znaczne trudności ze względu na swoją istotę i zakres znaczeniowy. Czym innym jest religia dla osoby wierzącej, a czym innym dla religioznawców, którzy niekoniecznie muszą być osobami religijnymi. Są wśród nich także ateści, którzy traktują religię wyłącznie jako przedmiot badań i starają się ukazać jej wpływ na różne dziedziny ludzkiej aktywności, w tym także politycznej, oraz na rzeczywistość społeczno-polityczną. Istotne są relacje między polityką i religią. Autorka wyróżnia ich trzy kategorie: 1) oddzielenie religii od polityki; 2) instrumentalizacja religii; 3) identyczność religii i polityki. Wprowadzając czytelnika w polityczny kontekst historii islamu Zasuń stwierdza, że islam zachował dynamiczną formę i siłę oddziaływania na społeczeństwa muzułmańskie przez cały okres swoich dziejów. Zwycięstwa często przypisywano wzmożonej wierze, bogobojności, przestrzeganiu muzułmańskich norm i zachowań, natomiast klęski – oddaleniu się od Allaha, zaprzedeniu obcym wpływom i upadkowi muzułmańskich autorytetów. Poszukiwano różnych dróg wyjścia

<sup>4</sup> W latach 1928–1979 państwa muzułmańskie stosowały przemoc w przypadku 76 kryzysów (ze 142), w które były uwikłane. W 25 przypadkach przemoc była głównym środkiem radzenia sobie w sytuacji kryzysowej, w 51 – państwa muzułmańskie użyły jej wraz z innymi środkami. Kiedy ją stosują, bywa to przemoc o dużym natężeniu, w 41 proc. przypadków przybiera formę wojny, a w 38 proc. – poważnych starć. W omawianym okresie państwa muzułmańskie zastosowały przemoc w 53,5 proc. kryzysów, w których uczestniczyły, natomiast w tym samym pięćdziesięcioleciu Wielka Brytania uczyniła to tylko w 11,5 proc., USA w 17,9 proc., a ZSRR w 28,5 proc. sytuacji kryzysowych. Spośród wielkich mocarstw tylko Chiny wykazywały silniejszą niż państwa muzułmańskie skłonność do przemocy, uciekały się bowiem do niej w 76,9 proc. sytuacji kryzysowych, w których uczestniczyły. Zob. S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2008, s. 451.

z niekorzystnych sytuacji. Lekarstwem miała być reforma islamu i państwa. Elity często instrumentalnie wykorzystywały religię do wzmocnienia swojej władzy i wpływów. Losy społeczeństw muzułmańskich były nierozzerwalnie związane z politycznym islamem, którego dzisiejszy obraz jest rezultatem długoletniej konfrontacji islamu z Zachodem. Bunt przeciw Zachodowi zaczynał się często od buntu przeciw własnemu państwu i elitom z nim związanym oraz instytucjom o europejskich korzeniach. Na Kaukazie bunt przybierał formę zbrojnych powstań skierowanych przeciw agresji carskiej Rosji, rosyjskiemu nacjonalizmowi i prawosławiu. Imam Osman Szamil podczas wojny kaukaskiej (1817–1864) wykorzystywał islam do zjednoczenia ludów Kaukazu przeciwko najeźdźcy.

Autorka dokonała tu również podziału islamizmu pod względem:

- 1) stosunku do tradycji i roli religii w życiu społecznym: tradycjoniści (salafici/wahabici) i moderniści (mutazylicy, liberalni muzułmanie),
- 2) sfery działań: akceptanci (umiarkowani islamiści), propagandyści (radykalni islamiści), powstańcy (militarni islamiści, dżihadyści),
- 3) podstaw ideologicznych (pragmatycznych): sekularyści (religia nie odgrywa żadnej roli lub ma niewielkie znaczenie w sferze politycznej) i muzułmanie religijni,
- 4) czynnika geograficznego: narodowi islamiści i globalni islamiści.

Ważną rolę we wszystkich tych podziałach odgrywa islamistyczna terminologia. Zasuń tłumaczy arabskie określenia na język polski oraz podaje etymologię kilkudziesięciu słów i formuł.

Rozdział drugi – *Islam jako religia polityczna* – składa się z pięciu podrozdziałów. W pierwszym Autorka analizuje, w jaki sposób *Koran* wpływał na kształtowanie społeczeństwa i państwa muzułmańskiego i stanowił źródło prawa: szariatu (prawa boskiego) i *fikhu* (prawodawstwa będącego rezultatem wysiłku umysłowego uczonych). Następnie zwięźle omawia dorobek kilku muzułmańskich filozofów i teologów z pierwszych pięciu wieków islamu, których prace tworzą podstawy teorii politycznej islamu. Są wśród nich przedstawiciele zarówno postępowego, jak i konserwatywnego nurtu islamu, czyli racjonalistów i tradycjonalistów. Do tych pierwszych należą zwolennicy doktryny mutazylickiej. Zasuń wymienia wśród nich Abu Mansura al-Maturidiego, Abu al-Hasana al-Aszarięgo i At-Tabarięgo z Egiptu (s. 160). W przypadku tej ostatniej postaci chodzi najprawdopodobniej o Abu Dżafara Muhammada at-Tabarięgo. Nie pochodził on jednak z Egiptu, lecz z Iranu, wiele podróżował po Bliskim Wschodzie, a ostatnie pół wieku życia spędził w Bagdadzie. Trudno też zgodzić się z następującym zdaniem:

Wśród podstawowych zasad doktryny mutazylickiej, łączących te postaci, jest koncepcja tauhid ('jedność Boga'), adl ('sprawiedliwość Boga'), wad i wa'id ('groźba i sprawiedliwość Boga'), al-manzila bajn al-manzilatajn ('idea grzechu w kontekście wiary i niewiary'), a także al-amr bi-al-maruf ('nakaz moralny')

dotyczący życia społeczności, stosowania w praktyce, zarówno w relacjach, jak i zachowaniach społecznych, zasad sprawiedliwości i wolności.

Po pierwsze, należy zwrócić uwagę na niepoprawne tłumaczenie części pojęć, a mianowicie: *wad* i *waid*. *Wad* – to obietnica (zobowiązanie), *waid* – groźba; *al-manzila bajn al-manzilatajn* oznacza pozycję pośrednią, między wierzącym a niewierzącym (taką pozycję według mutazylitów zajmował grzesznik – *fasik*); natomiast *al-amr bi-al-maruf* należy tłumaczyć jako ‘nakazywanie (krzewienie) dobra’. Jest to część koranicznej formuły, od której nazwę wzięła m.in. saudyjska Komisja Krzewienia Dobra (Cnoty) i Zapobiegania Złu (Występkowi) – Hajat al-Amr bi al-Maruf wa an-Nahi an al-Munkar, popularny *munkarat*. Po drugie, nie są to podstawowe zasady doktryny mutazylickiej, lecz muzułmańskiej teologii w ogóle. Muzułmańskie szkoły teologiczne, także teologii dialektycznej – *ilm al-kalam* (odwołującej się nie tylko do świętych pism, lecz także do rozumu) oprócz wymienionych wyżej zasad były również zgodne co do *nubuwwy* (proroctwa) i *maad* (eschatologii – części doktryny religijnej traktującej o rzeczach ostatecznych: końcu świata, sądzie ostatecznym i pośmiertnych losach człowieka). Mutazylici głosili zasadę prymatu rozumu nad dogmatem, odrzucali wiarę w odwieczne istnienie *Koranu*, atrybuty Boga – *sifah* (skłaniali się ku transcendentności Boga, czyli wykraczania poza granice rozumowego poznania), zmartwychwstanie (*haszr*) i przeznaczenie (*kismet*). Rozbudzali natomiast idee racjonalnego myślenia, rozumowego poznania, wolnej woli człowieka i naukowej dociekliwości. Mutazylici utworzyli jedną ze szkół teologicznych, oprócz murdżylickiej, kadaryckiej, maturidzkiej i aszaryckiej. Tak więc Abu Mansur al-Maturidi i Abu al-Hasan al-Aszari dali początek własnym szkołom teologicznym. Ten drugi tylko na początku swojej kariery podzielał zasady doktryny mutazylickiej, później zaś stał się bardziej radykalny, zbliżył się do hanbalitów (zwolenników najbardziej dogmatycznej, rygorystycznej szkoły prawnej opartej na dosłownym odczytywaniu nakazów i zakazów zawartych w *Koranie* i *hadisach*).

Przechodząc do koncepcji politycznych wczesnego islamu, Autorka interesująco omawia kształtowanie się państwowości muzułmańskiej, począwszy od działalności proroka Muhammada i jego rządów w Medynie. Miasto stanowiło pierwowzór państwa islamskiego, które zapewniało dominację społeczności muzułmańskiej nad innymi społecznościami wspólnie zamieszkującymi dany teren, w późniejszym okresie rozszerzyło kontrolę nad całym Półwyspem Arabskim, a następnie rozprzestrzeniło się we wszystkich kierunkach. W Medynie powstał pierwszy traktat o charakterze społeczno-politycznym – Konstytucja medyńska (*Sahifat al-Madina*) – liczący osiem części i 47 artykułów. Dotyczył on umowy między muzułmanami a innymi mieszkańcami miasta-państwa oraz zasad ich wspólnej egzystencji, rozwiązywania sporów, praktykowania własnej wiary itp. Innymi wydarzeniami o charakterze politycznym poprzedzającymi okres państwowości były przysięgi (*baja*) składane prorokowi przez poszczególne plemiona Półwyspu Arabskiego. Miały one miejsce w dziewiątym roku hidżry (630/631) zwanym rokiem delegacji (*am al-wufud*). W tym czasie poselstwa



różnych plemion przybywały do Medyny, prosząc o sojusz i przyłączając się do społeczności muzułmańskiej (*umma*).

Początki państwowości muzułmańskiej tworzyły przede wszystkim społeczności nomadyczne, które przenieśli swoje zachowania, zwyczaje i cechy na nowy etap kształtowania wspólnoty. Wojowniczość nomadów i ich wrodzona skłonność do organizowania zbrojnych napadów na sąsiadów w celu zdobycia łupów stały się niezwykle użytecznymi narzędziami ekspansji i podboju. Od początku islamu był on nierozzerwalnie związany z konfliktem, a więc polityczny charakter islamu łączył się z jego wojowniczością. Nomadzi, którzy wcześniej chętnie walczyli z sąsiadami o stada, pastwiska i łupy, teraz poświęcali życie za islam, dla Allaha. Po śmierci proroka Muhammada władzę przejął jego następca – kalif (*chalifa*) wybrany przez społeczność muzułmańską, aby przewodzić państwem religijno-politycznym zwanym kalifatem (*chilafa*). Pierwszych czterech kalifów: Abu Bakra, Umara, Usmana i Alego, panujących w latach 632–661, nazwano prawowiernymi (*raszidun*). Byli oni następcami wysłannika Boga (*chalifat rasul Allah*), czyli Muhammada, ale już kalifowie z dynastii Umajjadów nazywali siebie zastępcami Boga (*chalifat Allah*) i – we własnym mniemaniu – stawali się osobami ważniejszymi od proroka, gdyż panowali z boskiego nadania. Już w okresie panowania kalifów prawowiernych doszło do wyodrębnienia się ze wspólnoty pierwszej, rozłamowej frakcji islamu – charydżytów, a następnie szyitów. U podstaw secesji leżał stosunek do przywódcy społeczności. Kalifowie, którzy nosili również tytuł „przywódca wiernych” (*amir al-muminin*), sprawowali wyłącznie władzę polityczną. Kwestie religijne i prawne pozostawały w rękach uczonych muzułmańskich (ulemów), do których należeli teolodzy, znawcy szariatu, sędziowie, muftiowie, imamowie. Społeczeństwo muzułmańskie podzieliło się na cztery klasy społeczne: elitę (Arabowie), *mawali* (niearabscy konwertyci na islam), *zimmi* (żydzy, chrześcijanie i zaratusztrianie) oraz niewolnicy. Jednak pierwszy podział dokonał się w Medynie jeszcze w czasie życia proroka. Byli to muhadzirowie (emigranci), czyli pierwsi muzułmanie, którzy przybyli z Mekki do Medyny, oraz ansarowie – zwolennicy proroka, wywodzący się z plemion Aws i Chazradż, mieszkający w Medynie. Muhadzirowie i ansarowie tworzyli wspólną grupę *sahaba* – towarzyszy proroka. Arabscy biografowie Muhammada twierdzą, że liczebność *sahaba* wynosiła 144 tys. osób. Późniejsze opracowania dzielą *sahaba* na 13 grup, w zależności od stopnia ich zażyłości z prorokiem. Do pierwszej grupy należą ci towarzysze, którym Muhammad osobiście obiecał wejście do raju. Byli to późniejsi kalifowie: Abu Bakr, Umar Usman i Ali. Jeszcze liczniejszą grupę niż *sahaba* stanowią naibowie (następcy, dzieci *sahaba*).

W rozdziale trzecim – *Instrumentalizacja islamu. Religia jako narzędzie polityczne* – Autorka koncentruje się na wyzwaniach dla islamu, który po upadku kalifatu bagdadzkiego w wyniku najazdu tatarskiego w 1258 r. na nowo wszedł w okres odrodzenia w okresie imperium otomańskiego. Schyłek imperium oraz europejski kolonializm w XIX stuleciu szczególnie uaktywniły islamistów, dla których nadrzędną rolą stała się ich religia zagrożona przez zachodnią cywilizację. Autorka pisze:

Działania islamistów zmierzają do usunięcia niesprawiedliwości społecznej, demoralizacji, zaborczości obcej władzy, obrony wiernych przed zgubnym wpływem zachodniej kultury. Najpierw jednak podkreślają konieczność oczyszczenia islamu ze szkodliwych naleciałości i zmian, aby móc przywrócić prawdziwą muzułmańską tradycję i potwierdzić nadrzędny prymat islamu (ale z uwzględnieniem dostosowania się do współczesnego świata, materialnych, ekonomicznych i technologicznych zdobyczy Zachodu).

W tym kontekście analizuje ona podejście islamistów do nowoczesności, definiując nowoczesność i jego wpływ na islam z natury tradycyjny i konserwatywny. Stąd w islamie niewiele mieli do powiedzenia moderniści, którzy byli zdominowani przez reformistów. Byli nimi przede wszystkim przedstawiciele ruchu fundamentalistycznego, tworzący różne ruchy odnowy religijnej. Ich znaczenia dla dziejów politycznego islamu przełomu XIX i XX wieku nie da się przecenić. Klasyczna jest przy tym jedna z definicji fundamentalizmu muzułmańskiego. Pod tym pojęciem należy rozumieć nurt społeczno-polityczny i religijny w ramach islamskiego reformizmu, który w przeciwieństwie do ruchu modernistycznego dąży do reformy islamu przez powrót do jego początków, postrzeganych jako złoty wiek islamu i oczyszczenia islamu z elementów sprzecznych z radykalnie pojmowanym monoteizmem. Niewydolność państwa w zakresie zapewnienia jego mieszkańcom godziwych warunków życia i bezpieczeństwa, problemy społeczne i gospodarcze stanowiły przyjazny klimat dla krzewienia idei fundamentalizmu i rozwoju ruchów na nich bazujących – tradycjonalistycznych i reformistycznych. Ci drudzy dążyli do transformacji społeczeństwa. Oprócz wymienionych ruchów działali również rewolucyjni fundamentaliści, zamierzający zniszczyć istniejące struktury państwowe i w ich miejsce utworzyć państwo islamskie.

Szczegółnej uwadze czytelników polecam podrozdziały 3.3.3 i 3.3.4 (s. 280–295). Autorka w sposób czytelny i zapadający w pamięć przedstawia w nich m.in. idee stanowiące podstawę Królestwa Arabii Saudyjskiej i współczesnych organizacji salafickich oraz ruchu dżihadystycznego. Prezentuje główne postaci świata muzułmańskiego, których dorobek wywarł przemożny wpływ na szerzenie się tych idei. Jednym z nich był Dżamal ad-Din al-Afghani, uznany za twórcę idei panislamizmu, który nawet został doradcą ds. reform sułtana tureckiego Abdülhamida. Osobne podrozdziały zostały poświęcone działalności Muhammada Abduha, Muhammada Raszida Ridy, Hasana al-Banny (założyciela ruchu Braci Muzułmanów), Sajjida Kutba (jego idee i prace są motorem działalności współczesnych muzułmańskich organizacji terrorystycznych), Abu al-Ala al-Maududiego oraz Ruhollaha Chomeiniego (ideologa i twórcy obecnej Islamskiej Republiki Iranu).

Należy jednocześnie wspomnieć, że niezależnie od wpływu, jaki wywarły wymienione osoby na polityczną myśl w islamie, nie zabrakło też świątłych władców, którzy w XIX w. dostrzegali konieczność reformy i modernizacji państw, którymi władali. Pierwszym był Muhammad Ali, wicekról Egiptu, uznawany za twórcę potęgi tego kraju w ramach Imperium Osmańskiego. On to podczas swojego panowania w latach



1805–1849 przeprowadził reformę administracyjną, rolną, oświatową i armii. W Egipcie dokonano wówczas wielu inwestycji w przemyśle, rozwijały się miasta, rzemiosło i handel. W Turcji odgórną reformę państwa zapoczątkował sułtan Abdülmecid, który w 1839 r. ogłosił dekret (tur. *firman*) *Tanzimat-e Hairije* (*O uzdrawiającym nowym porządku*). Tanzimat, jak nazywano też cały okres reformy, został zakończony w 1879 r. przez sułtana Abdülhamida, ponieważ ograniczał jego władzę. Okres tanzimatu przyniósł wiele zmian w polityce wewnętrznej i zagranicznej Turcji. Reformy w oświacie doprowadziły do powstania ruchu Młodych Turków. Przyszli przywódcy Turcji oraz uczeni muzułmańscy byli edukowani w szkołach powstałych w dobie tanzimatu. Zmiany dotyczące prawa posiadania ziemi, która stawała się prywatną własnością, pozwoliły rosyjskim żydom na zakup terenów w Palestynie. Doprowadziło to do ich emigracji na obszary Palestyny, zapoczątkowując proces zwany *aliją* (powrót do ziemi przodków, żydowska migracja do Palestyny) i ułatwiając rozwój syjonizmu. W XIX stuleciu, za sprawą Syryjczyka Abd ar-Rahmana al-Kawakibiego, narodził się panarabizm, odgrywający w drugiej połowie XX w. dużą rolę w polityce wielu państw arabskich. Nie należy przy tym zapominać o arabskim nacjonalizmie. Narodził się on również w XIX w. w opozycji do Imperium Osmańskiego, od którego arabscy myśliciele bezskutecznie domagali się niepodległości.

Rozdział czwarty – *Między ad-dawla al-islamijja a nizam islami. Drogi współczesnego islamu* – jest chyba najbardziej interesujący dla funkcjonariuszy służb zajmujących się działaniami anty- i kontrterrorystycznymi. Pojęcie *ad-dawla al-islamijja* oznacza państwo islamskie, natomiast *nizam islami* to system lub porządek muzułmański. W tej części publikacji Autorka przedstawia dotychczasowe rozważania w kontekście politycznej praktyki różnych państw muzułmańskich i podmiotów niepaństwowych. W wielu przypadkach dochodziło między nimi do konfrontacji, której najbardziej charakterystycznym przejawem był terrorizm stosowany przez wiele ugrupowań muzułmańskich o charakterze religijnym (fundamentalistycznych, salafickich) i świeckim (palestyńskich). Zasuń rozpoczyna rozważania od Pakistanu, gdzie prezydent gen. Mohammad Zia ul-Haq, sprawujący tę funkcję w latach 1977–1988, przeprowadził proces głębokiej reislamizacji kraju. Już w pierwszym orędziu do narodu oznajmił wprost, że będzie się starał stworzyć państwo islamskie. Podjął specjalne starania, aby zreformować armię i uczynić ją bardziej pobożną i purytańską. Jasno dał do zrozumienia, że zakaz spożywania alkoholu, nałożony pod koniec rządów Zulfikara Alego Bhutto (którego kazał stracić po przeprowadzeniu zamachu stanu) ma obowiązywać także w kantynach oficerskich, gdzie wcześniej wysokoprocentowe trunki płynęły szerokim strumieniem. Duży nacisk położył na umożliwienie uczestniczenia w modlitwach w odpowiednich porach i w poście w okresie ramadanu. Ponadto zezwolił kilku organizacjom religijnym na dość swobodną działalność wewnątrz armii. Poparł zwłaszcza uaktywnienie się wśród żołnierzy największej organizacji islamskiej w Pakistanie Tablighi Dżama'at (Stowarzyszenie Krzewienia Wiary). Jako pierwszy szef sił zbrojnych brał też udział w dorocznych masowych konwentach tej organizacji w Raiwindzie koło Lahore. Prezydent chciał również, aby religię włączono

do programu nauczania akademii wojskowej, wspierał także studia nad naukami islamu dotyczącymi prowadzenia wojen. Fragmenty *Koranu* odnoszące się do wojny wydano drukiem i rozprowadzono w jednostkach wojskowych. W okresie swoich rządów gen Zia ul-Haq religię uczynił osią swoich politycznych przedsięwzięć. „Zreformował” również sądownictwo, opierając je na najbardziej radykalnej wersji szariatu, wprowadził również kary cielesne i mitylacyjne (obcięcie członków). Utworzył Federalny Sąd Szariatu, który badał i decydował, czy którakolwiek ustawa lub postanowienie prawa stoją w rażącej sprzeczności do postanowień islamu. Potencjalnie była to reforma najdalej ze wszystkich idąca. Jednak, co ciekawe, generał szybko dostrzegł niebezpieczeństwa, jakie niosła ona za sobą, i postanowił, że Sąd Szariatu nie może badać żadnych przepisów i zarządzeń prawa wojskowego. Najwyraźniej więc prawo islamskie nie obejmowało armii. Zamiast tego Zia ul-Haq wprowadził, ciesząc się złą sławą, prawo o bluźnierstwie. Zgodnie z nim każdy może zostać uwięziony na podstawie samego tylko oskarżenia drugiej osoby. To prawo obowiązuje do dziś. Przez cały okres swoich rządów Zia ul-Haq nagradzał jedynie stale wspierającą go islamistyczną partię Dżama’at-e Islami Pakistan (Stowarzyszenie Muzułmańskie Pakistanu), założoną w 1941 r. przez wspomnianego już Abu al-Alę al-Maududiego. Dziesiątki tysięcy aktywistów i sympatyków partii otrzymało pracę w sądownictwie, służbie cywilnej i innych instytucjach państwowych, często nie mając wystarczającego wykształcenia, wiedzy i kompetencji. Te nominacje sprawiły, że zapoczątkowany przez generała program islamizacji trwał długo po jego śmierci w 1988 r. Wpływ rządów Zia ul-Haq na Pakistan był tak trwały, że wszyscy jego następcy niewiele uczynili do dziś, aby usunąć skutki spuścizny po nim. Dotyczy to m.in. słynnej ustawy o bluźnierstwie. Organizacje broniące praw człowieka od lat wzywają rząd Pakistanu do powstrzymania nadużyć wynikających z wypaczonego jej stosowania. Jest ona narzędziem zemsty i załatwiania sąsiedzkich porachunków. Najgłośniejszym tego przykładem jest Asii Bibi. Mimo że po ośmiu latach pobytu w celi śmierci została uniewinniona prawomocnym wyrokiem, to wciąż w kraju nie była ani wolna, ani bezpieczna. Islamscy ekstremiści polowali na nią i na jej bliskich i dopiero w 2019 r. była bezpieczna, kiedy dołączyła wraz z mężem do dzieci przebywających w Kanadzie.

Proces odgórnjej islamizacji, choć nie tak dogłębny jak w Pakistanie, o którym również znajdziemy w książce informacje, odbywał się również w Malezji, Egipcie i Sudanie. Zupełnie inną drogą potoczyło się powstanie Islamskiej Republiki Iranu. Wizja nowego państwa została stworzona jeszcze przed rewolucją przez ajatollaha Ruhollaha Chomeiniego (1902–1989), który odrzucał monarchię. Uważał, że tylko uczony muzułmański wybrany z grona szyickich hierarchów duchownych – mudżtahidów (mających uprawnienia do samodzielnego wydawania opinii prawnych – *idżtihad*) ma prawo sprawować władzę. Taka osoba musi cieszyć się ogólnym autorytetem i doskonałą wiedzą w zakresie szariatu, a także być wolną od wszelkich nacisków. Koncepcje nowej państwowości w Iranie krzewił także irański filozof Ali Szariati (1933–1977). Pozostając pod wpływem Jeana-Paula Sartre’a, połączył on szyizm z ideami marksizmu. Ukuł slogan: *Każde miejsce jest Karbalą, każdy dzień jest aszurą, każdy miesiąc jest*

*muharramem*<sup>5</sup>, zawierający istotę szyizmu. Dla Szariatiego była to walka rewolucyjna z wszelkimi formami przemocy, autorytaryzmu i zniewolenia, a także imperializmem i kapitalizmem. Formułując tego typu przesłanie, propagował w Iranie idee Franza Fanona zawarte w pracy *Wyklęty lud ziemi*, przetłumaczonej przez Szariatiego na język perski. Fanon pisał w niej o wyzwolicielskim charakterze przemocy stosowanej przez uciskanych. W sposób przekonujący twierdził, że stosowanie przemocy wyzwala uciskanych z kompleksu niższości, desperacji i niemocy, czyni ich nieustraszonymi i przywraca im poczucie własnej wartości. Zgodnie z przewidywaniami Szariatiego utworzenie Islamskiej Republiki Iranu poprzedziła ludowa rewolucja, która obaliła reżim szacha Mohammada Rezy Pahlawiego.

W kontekście kształtowania się postaw fundamentalistycznych Autorka szerzej omawia działalność Harakat al-Mukawama al-Islamijja (Islamskiego Ruchu Oporu), zwanego w skrócie Hamas („zapał” lub „gorliwość”). To ugrupowanie było przeciwieństwem świeckiej Organizacji Wyzwolenia Palestyny, a jego przywódcy sakralizowali walkę z Izraelem. Autorka zwróciła również uwagę na wiele innych ugrupowań powstałych na bazie lokalnych struktur Braci Muzułmanów, które odegrały dużą rolę lub wciąż mają niebagatelne znaczenie w wielu państwach muzułmańskich, m.in. w Egipcie, Palestynie, Jordanii, Tunezji, Algierii i Maroku. W tych państwach ukształtowanie się współczesnej formy islamskiego fundamentalizmu wynikało z niezdolności władz do zaspokojenia podstawowych potrzeb społecznych. Fundamentalizm przyciągał konserwatywnych mieszkańców miast i wsi. Na przykład w Algierii była to miejska biedota oraz młodzi ludzie pozbawieni pracy i jakichkolwiek perspektyw, a także drobni kupcy i rzemieślnicy, którzy oczekiwali ożywienia gospodarczego. Co więcej, popieranie przez rządy Zachodu brutalnych, dyktatorskich reżimów w państwach muzułmańskich zachwiało wiarą w świeckie państwo. Miało to wpływ na powstanie islamskiej opozycji. W Algierii lokalne wybory przeprowadzone w czerwcu 1990 r. wygrał Al-Dżabha al-Islamijja lil Inkaz (Islamski Front Ocalenia, IFO), kierowany przez Abbasiego Madaniego i Alego Belhadża. W grudniu 1991 r. IFO wygrał pierwszą turę wyborów parlamentarnych. Do drugiej tury wyborów, która miała się odbyć w styczniu 1992 r., już nie doszło, ponieważ armia przejęła władzę. Islamski Front Ocalenia zszedł do podziemia i utworzył zbrojne skrzydło – Dżajsz al-Islamijja lil Inkaz (Islamską Armię Ocalenia), na którego czele stanął Madani Merzag. Islamska Armia Ocalenia miała prowadzić dżihad na swój własny sposób, dzięki czemu nie byłaby zmuszona do popierania radykalnej działalności Al-Dżama’a al-Islamijja al-Musallaha (Islamskiej Grupy Zbrojnej, IGZ). W ten sposób rozpoczęła się wojna w Algierii, która trwała do końca lat 90. XX w. i pochłonęła około 200 tys. istnień ludzkich. Islamska Grupa Zbrojna przez cały ten okres zachowała niezależność, wykazując się coraz większą brutalnością i bezwzględnością. W 1998 r. IGZ przekształciła się w Al-Dżama’a as-Salafijja li ad-Dawa

<sup>5</sup> W dniu 10 muharrama 680 r. w bitwie pod Karbalą zginął imam Husajn. Pamięć o jego śmierci jest czczona w dniu święta Aszury obchodzonego tradycyjnie 10 muharrama, czyli dziesiątego dnia pierwszego miesiąca roku.

wa al-Kital (Salaficką Grupę Modlitwy i Walki), która w styczniu 2007 r. dała początek działającej do dziś Tanzim al-Kaida bi Bilad al-Maghrib al-Islami (Organizacji al-Kaidy w Krajach Islamskiego Maghrebu).

W Egipcie wielu członków organizacji muzułmańskich zwolnionych z więzień w 1984 r., w których byli osadzeni po zamachu na prezydenta Anwara as-Sadata, zasililo szeregi wspomnianej już Egipskiej Grupy Muzułmańskiej, zwłaszcza na terenie Górnego Egiptu. W te rejony z Półwyspu Arabskiego do domu wrócili również robotnicy zwolnieni z pracy. Było to związane ze spadkiem cen ropy naftowej na światowych rynkach i ograniczeniem jej wydobycia. W okolicach Asjut organizacja znalazła dogodny teren do działania. Mogła tu mobilizować i rekrutować młodych mieszkańców w tajemnicy przed władzami. Budowała kryjówki, tworzyła obozy treningowe i organizowała ataki na Koptów. Ulubionym celem islamskich radykałów stały się koptyjskie apteki i sklepy jubilerskie. Rosnącą popularność organizacja wykorzystwała do inspirowania ubogiej młodzieży do rozruchów w biednych dzielnicach na peryferiach Kairu. Liczyła, że zdoła zmobilizować ich mieszkańców do zbrojnego powstania. Jesienią 1988 r. oddziały policji musiały siłą opanować rejony położone nieopodal dzielnicy Heliopolis, gdzie organizacja chciała wprowadzić nowe porządki oparte na szariacie. Dużo poważniejsza okazała się jednak sytuacja w kairskiej dzielnicy Imbaba, którą od 1984 r. zaczęli opanowywać muzułmańscy fundamentaliści, tworząc w niej w ciągu kilku lat nieformalną islamską republikę. Fundamentalistom przewodził szejik Muhammad Ali Dżabar. W Imbabwe płądrowano i podpalano chrześcijańskie kościoły, napadano na Koptów i rabowano ich sklepy. Oszczędzano natomiast tych koptyjskich kupców, którzy płacili podatek (*dżizja*). Dopiero w grudniu 1992 r., po sześciu tygodniach ulicznych walk, siłom porządkowym udało się opanować dzielnicę. Aresztowano wówczas 5 tys. osób, a mimo to Egipska Grupa Muzułmańska miała silną i niezależną pozycję, i nadal zdobywała wpływy niemal w całym Egipcie. Była zdolna mobilizować ludność w tajemnicy przed władzami. W drugiej połowie lat 80. i w latach 90. XX w. głównym sposobem jej działania stały się ataki terrorystyczne. Ich celem byli przedstawiciele władz, intelektualiści i zachodni turyści.

W Turcji od lat również postępował proces odgórnej islamizacji przerywany delegalizacją partii muzułmańskich. Na czoło islamistycznych polityków wysunął się Nekmettin Erbakan (1926–2011), były premier, założyciel i przywódca kolejnych muzułmańskich partii w Turcji: Milli Nizam Partisi (Partii Ładu Narodowego) – od 26 stycznia 1970 r. do 20 maja 1971 r., Milli Selamet Partisi (Partii Ocalenia Narodowego) – od 11 października 1972 r. do września 1980 r. i Refah Partisi (Partii Dobrobytu) – od 19 lipca 1983 r. do stycznia 1998 r. Erbakan był mentorem obecnego prezydenta Turcji Recepta Tayyipa Erdoğana, lidera założonej w sierpniu 2001 r. Adalet ve Kalkınma Partisi (Partii Sprawiedliwości i Rozwoju). Partię Ocalenia Narodowego Erbakan założył pod wpływem sufiego i kaznodziei Mehmeda Zahita Kotku, duchowego ojca tureckiego politycznego islamu. Polityka wewnętrzna w Turcji przekłada się na tureckie mniejszości w Europie, szczególnie w Niemczech, gdzie prężnie działają: Milli Görüş (Narodowa Świadomość), Islami Cemiyet ve Cemaatleri Birliği

(Związek Islamskich Stowarzyszeń i Gmin) i Diyanet İşleri Türk-Islam Birliği (Turecko-Islamska Unia Instytucji Religijnych). Islamizacja Turcji postępuje pod autorytarnymi rządami Erdoğan, który stara się również wcielać w życie neottomańską ideologię, czyli połączenie tureckiej dumy narodowej z islamem i uznaniem dla epoki imperium osmańskiego.

Książkę Anny Zasuń uzupełniają bogata bibliografia i indeksy: osób oraz ruchów i organizacji islamistycznych. *Polityczny islam* jest przeznaczony dla wymagającego i uważnego czytelnika. Z pewnością potrzeba skupienia podczas lektury, a niekiedy powrotu do już przeczytanych tematów, ponieważ Anna Zasuń porusza ich tak wiele, że nie sposób wszystkich od razu zapamiętać. Ale to cofanie się do już przeczytanego materiału służy utrwaleniu wiedzy. Autorka zwrócić się w poruszanej tematyce. Używa zrozumiałego języka, co jest dużym walorem pracy trudnej dla przeciętnego Czytelnika i, według mnie, zbyt przeciążonej stylem naukowym. Książka zawiera kompletne informacje na temat politycznego islamu. Osoby zajmujące się zwalczaniem zagrożeń terrorystycznych nie muszą sięgać do innych publikacji na ten temat, gdyż w tej jednej uzyskają niezbędną wiedzę, która, w mojej opinii, powinna wystarczyć praktykom, jakimi są funkcjonariusze służb specjalnych. Im szczególnie polecam *Polityczny islam*.

