

Szymon NIEDZIELA\*

## GENEZA FUNDAMENTALIZMU MUŻULMAŃSKIEGO

*Fundamentalizm mużulmański stał się jednym z największych wyzwań współczesnego świata. Jest obiektem wzmożonych badań politologów, socjologów, historyków i orientalistów. Najczęściej przedstawia się ten problem w kategoriach zagrożenia dla cywilizacji zachodniej, co jest dużym uproszczeniem tematu. Źródłem niebezpieczeństwa nie jest islam i mużulmanie, lecz ekstremiści wykorzystujący religie do celów politycznych. Aby poznać i zrozumieć fundamentalizm mużulmański, należy sięgnąć do początków islamu. W artykule opisano pierwsze frakcje radykalne: charydżytów, asasynów, sudańskie Państwo Mahdiego oraz indyjski ruch Ahmadijja. Następnie przedstawiono główne szkoły prawnicze islamu oraz modernizm mużulmański an-Nahda, który narodził się w XIX-wiecznym Egipcie. Zapoznanie się z genezą fundamentalizmu mużulmańskiego pozwala lepiej zrozumieć współczesny wymiar tego newralgicznego dla świata problemu.*

**Słowa kluczowe:** islam, fundamentalizm, charydżyci, asasyni, an-Nahda, taklid, idżtiħad, sala-fizm

### WSTĘP

Dla pierwszych mużulmanów państwo i religia stanowiły koherentną całość. Normy religijne określały normy życia społeczno-politycznego. Nie było dualizmu struktury ustrojowej, charakterystycznej dla chrześcijan: hierarchia świecka (cesarz) i hierarchia kościelna (papież). Należy również podkreślić odmiennosć prawa mużulmańskiego od systemów prawnych istniejących np. w obrębie cywilizacji chrześcijańskiej. Otóż szariat nie dopuszczał tworzenia równoległych do niego norm prawnych. Normy religijne regulowały świecką sferę życia. Mahomet i jego współtowarzysze sami rozstrzygali kwestie sporne i regulowali tym samym funkcjonowanie mużulmańskiej gminy.

Później najbardziej istotne zagadnienia prawne rozstrzygali kalifowie, a w sprawach mniejszej wagi kadiowie. Za jedyne źródło prawa uchodził Koran jako prawda objawiona przez Allaha. Jednak stopniowo przypadków było coraz więcej, więc posił-

---

\* dr Szymon NIEDZIELA – Muzeum Powstania Warszawskiego

kowano się sunną, czyli zbiorem hadisów – opowieści z życia Mahometa i jego najbliższych towarzyszy. Jednak zdarzały się przypadki fabrykowania hadisów, by uzyskać korzystną dla siebie sankcję prawną<sup>1</sup>.

W islamie od samego początku czynnik polityczny odegrywał tak samo ważną rolę, jak czynnik religijny. Zaważyło to na dalszych jego dziejach, aż do czasów współczesnych. Polityzacja islamu i sakralizacja polityki wśród muzułmanów jest ogromnym zagrożeniem dla istoty tej religii, grożąc wypaczeniami. Dlatego też fundamenty tego wyznania, czyli: miłość do Boga Jedyneho, miłość do bliźniego, wrażliwość na ludzkie ubóstwo, samodoskonalenie się, zostały zanieczyszczone pierwiastkiem politycznym: oportunizmem, ciągłymi walkami wewnętrznymi między muzułmanami, konfliktami z niewiernymi oraz niesprawiedliwie przelaną krwią<sup>2</sup>. W konsekwencji religia stała się motywacją do tworzenia imperium arabskiego w Średniowieczu oraz jest mieczem w rękę współczesnych terrorystów, chcących rozniecić ogólnomuzułmańską krucjatę przeciwko Żydom i krzyżowcom (USA, Francja, Hiszpania).

Mahomet, jak większość proroków w historii, nie został zaakceptowany wśród społeczeństwa, gdzie żył i głosił swoje objawienie. Mekkańczycy oskarżyli go o herezję i bluźnierstwa wobec czczonych w Arabii bóstw. Prorok świadomy tego, że miał niewystarczający potencjał, by się temu przeciwstawić i nawrócić siłą niewiernych z Mekki, zdecydował się na opuszczenie miasta i udał się do Medyny (ówczesne miasto Jasrib), gdzie zebrał wielu zwolenników i przygotował się do triumfalnego powrotu. Mądrość i perspektywiczne myślenie Mahometa są wzorem i przykładem dla wielu współczesnych fundamentalistów. Zdając sobie sprawę, że tymczasowo nie są w stanie obalić laickich reżimów w państwach muzułmańskich<sup>3</sup>, opuszczają ziemię islamu i osiedlają pośród niewiernych (przede wszystkim w Europie). Korzystają z dóbr cywilizacji Zachodu, przeciwko któremu występują, przygotowując się do ostatecznego uderzenia.

Już u samych początków islamu napotykamy grupy fanatycznych wyznawców, które można nazwać ekstremistycznymi lub fundamentalistycznymi. Były to sekty charydżytów oraz asasynów<sup>4</sup>. Ich działalność charakteryzowała się bezkompromisowością

<sup>1</sup> Ze względu na realne zagrożenie falsyfikacji hadisów dla bieżących celów, postanowiono usystematyzować i skodyfikować je w miarodajne i kanoniczne zbiory. Dokonało tego w IX wieku dwóch uczonych: Al. - Buchari oraz Muslim Ibn al-Hadżdżadż. Z 600 tys. hadisów 7 tys. uznano za prawdziwe.

<sup>2</sup> S. Al-Achwami, *L'islamisme contre l'islam*, [w:] „Égypte Monde Arabe”, nr 1/1990.

<sup>3</sup> Państwa muzułmańskie, których rządy uważane są przez fundamentalistów za skorumpowane i sprzeniewierające się islamowi to: Egipt, Turcja, Maroko, Algieria, Tunezja, Arabia Saudyjska, Pakistan i Irak.

<sup>4</sup> Słowo charydżyzm wywodzi się od arabskiego rdzenia *charadża*, co oznacza uciekać, opuszczać. Charydżyci nazywani też byli: *al-Haruriyya* (od nazwy miejsca Harura, dokąd wycofali się po bitwie pod Siffin w 657 r.) oraz *muhakkima* (od słów *la hukma illa lillah* – sąd należy tylko do Boga). Charydżyzm to najmniejszy obecnie odłam w islamie (oprócz sunnizmu i szyizmu). Jego zwolennicy literalnie przestrzegają nakazów Koranu i Sunny. Wyznają też egalitaryzm, uważając, że każdy pobożny i prawy muzułmanin może zostać kalifem. Współcześnie główne wspólnoty w charydżyzmie to: azrakici, ibadyci i sufryci. Odłam ten ukształtował się w wyniku bitwy pod Siffin w 657 r. między wojskami kalifa Alego a stronnikami Mu'awijji. Gdy Ali zgodził się, by sprawę swojej winy za śmierć kalifa Usmana oddać pod sąd arbitrów, część wojsk uznała to za zdradę. W 661 r. zamordowali Alego i odtąd prowadzili akcje terrorystyczne przeciwko kalifom umajjadzkim w Mezopotamii oraz Iranie. Do dzisiaj przetrwała umiarkowana frakcja charydżytów – ibadyci zamieszkujący algierski region Mzab. Założyli tam dynastię Rustamidów. Podstawą doktryny charydżycznej jest ścisłe

i stosowaniem przemocy, z zabijaniem włącznie, w stosunku do swoich przeciwników. Niezwykle krwawe były konflikty pomiędzy poszczególnymi klanami, plemionami i dynastiami w historii Arabów<sup>5</sup>. Pomimo słów Mahometa i nakazów koranicznych o jedności (wszyscy muzułmanie są braćmi) wewnątrz *ummy*, dochodziło do bardzo silnych antagonizmów. W dziejach islamu najkrwawszą wojną nie było starcie z chrześcijanami lub przedstawicielami innej religii, lecz konflikt w łonie państw muzułmańskich: wojna Iran-Irak 1980-1988.

## 1. DWIE SZKOŁY PRAWNICZE W ISLAMIE

Ideologia i teologia współczesnych ugrupowań fundamentalistycznych, istniejących w łonie islamu, bezpośrednio nawiązuje do tradycji szkół prawniczych, które ukształtowały się na przestrzeni kilku wieków. Od początku muzułmanie zadawali sobie pytanie: kto ma prawo interpretować Koran i dostosowywać prawdy zawarte w sunnie do wymogów współczesności. Według szyitów władza należała do linii imamów, czyli nieomylnych interpretatorów prawdy zawartej w Koranie. Sprzeciwiali się temu sunnici. Do XI wieku ukształtowały się cztery główne *mazhaby*, czyli szkoły interpretowania moralności i prawa: hanaficka, hanbalicka, malikicka i szafi'icka. W niektórych regionach popularność zdobywał jeden z *mazhabów*. Malikici stali się praktycznie jedyną szkołą prawa w Maghrebie. Szafi'ici byli popularni w Egipcie, Syrii, Iraku, Iranie i Al-Hidżazie. Hanafici w Azji Środkowej oraz w Indiach. Hanbalici odgrywali ważną rolę w Bagdadzie.

Najbardziej tradycjonalistycznym *mazhabem* była szkoła hanbalicka. Do jej dorobku nawiązują częściowo przywódcy ekstremistycznych organizacji islamskich. Jej założycielem był Ahmad Ibn Hanbal (780-855). Jego zdaniem, opierać się należy wyłącznie na Koranie i sunnie Proroka. One wskazują, że Bóg jest wszechmocny, a Jego sprawiedliwość w niczym nie przypomina sprawiedliwości ludzkiej<sup>6</sup>.

W tradycji arabskiej idee Ibn Hanbala określa się pojęciem *taklid*, czyli wierne, literalne interpretowanie Koranu i hadisów. Nurt ten znalazł wielu naśladowców na

---

trzymanie się zasad wczesnego islamu. Fanatycznie zwalczyli wszystkich przeciwników i niewiernych. Asasyni (Nizaryci) byli ugrupowaniem wywodzącym się z pnia isma'ilitów w XI wieku. Za przywódcę duchowego (imama) uznali syna fatymidzkiego kalifa Al-Mustansira (Nizara). Potęgę Nizarytów stworzył Hasan As-Sabbah, który w XI wieku opanował górską twierdzę Alamut (Iran), skąd z tytułem da'i (misjonarz) kierował fanatycznymi bojownikami (fedaini). W XII wieku drugi niezależny ośrodek nizarycki powstał w górach Syrii. Przywódcą był Raszid ad-Din as-Sinan (szajch al-Dżabal). Charydżytów i asasynów uznać możemy za protoplastów współczesnych ekstremistów islamskich, stosujących w swej działalności i walce metody terrorystyczne. Zob. szerzej: J. L. Bacharach, *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*. T. II, Nowy Jork 2006, s. 675; H. S. Timani, *Modern Intellectual Readings of the Kharijites*, Nowy Jork 2008, s. 4 - 24; N. Jabbour, *The Rumbling Volcano. Islamic Fundamentalism in Egypt*, Pasadena 1993, s. 40 - 44; C. Lindholm, *The Islamic Middle East Tradition and Change*, Malden 2002, s. 88 - 91.

<sup>5</sup> Okrucieństwo i barbarzyństwo dokonywane w walce politycznej w pierwszych wiekach islamu czasami przewyższało obyczaje pogańskie Arabii. Dla przykładu zamordowany kalif Usman został po śmierci sprofanowany i dla pohańbienia pochowany na cmentarzu żydowskim. Ciało zabitego wnuka Mahometa Husajna było wystawione publicznie jako obiekt pogardy. Po przejęciu władzy kalifowie z dynastii Abbasydów nakazali ekshumować ciała przedstawicieli dynastii Ummajjadów, nakazując ich bicowanie. Ta okrutna, nieludzka praktyka niestety przetrwała również w XX wieku, chociażby w Iraku, gdzie kolejni przywódcy państwa w podobny sposób rozliczali się z przeciwnikami politycznymi, za: S. Al-Achwami, *L'islamisme...*, op. cit.

<sup>6</sup> A. H. J. Al-Matroudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah*, Nowy Jork 2006, s. 32 - 39.

Półwyspie Arabskim. Najbardziej znanym kontynuatorem idei hanbalickiej był osiemnastowieczny myśliciel Muhammad Ibn Abd al-Wahhab<sup>7</sup>. Antytezą takiego rozumowania jest *idżtihad* oraz *kalam*<sup>8</sup>.

Teologiem, do którego częściowo nawiązywali późniejsi teoretycy fundamentalizmu muzułmańskiego był Ibn Tajmijja (1263-1328). Ukształtowany w duchu mazhabu hanbalickiego, pozostawał pod wpływem zahiryzmu (liberalizmu). Prowadził nie tylko działalność naukową, ale również piastował wysokie stanowiska w administracji kalifów abbasydzkich. Był jednym z teologów nawołujących do dżihadu przeciwko Mongołom<sup>9</sup>. Ibn Tajmijja odrzucał racjonalny *idżtihad*, uznając wyższość myśli przodków, do których należy się zwracać, by rozwiązywać problemy współczesne (*salafijja*). Odegrał ważną rolę w społeczeństwie muzułmańskim. Jego dorobek stał się bazą, na której sformułowano później wiele nowych systemów. Jego myśl legła u podstaw saudyjskiego wahhabizmu powstałego w osiemnastym wieku w Arabii Saudyjskiej. Najwybitniejszy przedstawiciel tego nurtu Muhammad Ibn Abd al-Wahhab dokonał syntezy tradycji nauk Ibn Tajmijji oraz szkoły hanbalickiej<sup>10</sup>. Ibn Tajmijja tłumaczył specyfikę islamu w porównaniu z innymi wyznaniemii monoteistycznymi. Podkreślał, że dążenie do oparcia instytucji państwa oraz supremacja religii jest stanem naturalnym. Jak zauważył - *Bez porządku i ładu wprowadzonego przez prawo objawione, Państwo jako instytucja staje się tyranem*<sup>11</sup>.

Dotychczasowe rozważania na temat początku kształtowania się islamu i społeczeństw muzułmańskich oraz krystalizacji głównych szkół filozoficznych i prawniczych dają obraz rzeczywistości targanej wewnętrznymi antagonizmami, stosującej barbarzyńskie narzędzia w walce politycznej oraz uznając supremację *fides* nad *ratio*. Jest to jednakże tylko wycinek historii Arabów i islamu. Niezwykle ważne z punktu widzenia

<sup>7</sup> D. Sourdel, J. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paryż 1996, s. 335 - 336.

<sup>8</sup> Niektórzy muzułmanie uważali, że Koran oraz hadisy są niewystarczającymi przewodnikami. Twierdzono, że niezbędne jest stałe interpretowanie zgodnie z duchem czasu. Zwracano się więc do uczonych mężów, których kompetencje wyznaczał ich rozum, charakter i wykształcenie. Ich zadaniem i misją było interpretowanie dogmatów wiary za pomocą wysiłku intelektualnego (*idżtihad*). Teologia oparta na dialektycznym dyskursie i zasadach logiki to *ilm al-kalam*. Jego protoplastami byli przedstawiciele nurtu mutazylickiego, jednak rzeczywistym ideologiem tego kierunku w myśli teologiczno-prawniczej był Al-Aszari. To on nawoływał do interpretacji Koranu i hadisów metodą dialektyczną. Kontynuatorem i mistrzem kalamu aszaryckiego był myśliciel arabski Al-Ghazali. Próbował on określić granice, w których ramach kalam był dozwolony. Al-Ghazali podkreślał w swych dziełach, że rozumowanie dyskursywne i dyskursywną argumentację winno się wykorzystać do obrony słusznej wiary wywodzącej się z Koranu i z hadisów, przed tymi, którzy im przeczyli, a także przed tymi, którzy prezentowali błędne interpretacje. *Idżtihad* i *kalam* winny być domeną znawców i specjalistów. Myśli swe zawarł Al-Ghazali w bardzo ważnym dla islamu dziele *Ożywienie nauk religii (Ihja ulum ad-din)*. Zob. Szerzej: A. Hourani, *Historia Arabów*, Gdańsk 1995, s. 172 - 176.

<sup>9</sup> Imperium Abbasydów zostało zaatakowane przez armię mongolską pod wodzą Hulagu w 1258 r. W tym roku zdobyto też Bagdad, co było wstrząsem dla społeczności muzułmańskiej.

<sup>10</sup> Ibn Tajmijja wzrastał w kulcie hanbalickiej szkoły prawa oraz pod wpływem zahiryzmu. Jego główne dzieła, które stanowią ideowe źródło dla wielu współczesnych ideologów fundamentalizmu islamskiego, to: Księga wiary (*Kitab al-iman*) oraz Prawne zasady sprawowania władzy, czyli o poprawie pasterza i jego trzody (*As-Sijasa asz-szarijja fi islah ar-ra'i wa ar-ra'iyya*), za: M. M. Dziekan, *Arabowie Słownik Encyklopedyczny*, Warszawa 2001, s. 191.

<sup>11</sup> „Sans la discipline de la loi révélée, l'État devient une organisation tyrannique” za: A. del Valle, *Islamisme et États-Unis. Une alliance contre l'Europe*, Lozanna 2001.

dzisiejszych niesprawiedliwych osądów na temat rzekomo „genetycznej nietolerancji muzułmanów” w stosunku do innych cywilizacji, jest przedstawienie stosunków pomiędzy różnymi wspólnotami religijnymi w dziejach islamu. Okazuje się, że islam był religią wyjątkowo tolerancyjną i otwartą w stosunku do innych wyznań. Muzułmanie z szacunkiem odnoszą się do tzw. ludów księgi (*Ahl al-Kitab*), do których zaliczają: wyznawców islamu (Koran), chrześcijan (Ewangelia) i Żydów (Tora). Typowym zjawiskiem dla imperium arabskiego (w czasach panowania dynastii Umajjadów i Abbasydów) była niezwykle wielka liczba innowierców.

Można odwołać się do dziejów pierwszej wspólnoty za czasów Mahometa, która po ucieczce z Mekki nawiązała bliskie stosunki z Żydami w mieście Jasrib (późniejsza Medyna). Współistnienie w tak silnie zdywersyfikowanym, na płaszczyźnie etniczno-religijnej, społeczeństwie to ewenement w dziejach powszechnych. To w świecie islamu wynaleziona została komparatystyka religioznawcza, którą interesowało się wielu znamiennych uczonych. Często były dobrowolne konwersje na islam, co świadczy o sile przyciągania nowej wiary, choć robiono to też z pobudek czysto konformistycznych<sup>12</sup>. Godne uwagi jest podkreślenie licznej obecności niemuzułmańskich urzędników w Kalifacie Abbasydów. W swoim własnym państwie muzułmanin był pod rządami innowierców. W dziewiątym wieku dwa razy chrześcijanie piastowali urząd ministra wojny, a wyznawcy Allaha musieli całować ich rękę. Chrześcijanie byli najczęściej pisarzami na dworze kalifów. Bez jakichkolwiek utrudnień i zakazów ze strony kalifów budowano nowe kościoły i klasztory. Żydowski podróżnik z dwunastego wieku Beniamin z Tudeli podawał, że w tym okresie w imperium abbasydzkim było około 300 tys. Żydów. Dwadzieścia lat później rabbi Petachja z Ratzbony oceniał, że w samej Babilonii było ich 600 tys. W opisach tych kronikarzy potwierdza się, że nad Eufratem i Tygrysem we wszystkich miastach były gminy żydowskie. Obecność Izraelitów i chrześcijan była tak duża w gremiach rządzących, że w roku 849 kalif nakazał, by żadnemu innowiercy nie dawano urzędu<sup>13</sup>.

Władze Imperium Abbasydzkiego nie utrudniały chrześcijanom i Żydom organizowania ich świąt religijnych i w żaden sposób nie ograniczali dostępu do miejsc pielgrzymkowych, takich jak Ziemia Święta. Według hanbalickej i hanafickiej szkoły prawniczej życie przedstawiciela religii chronionej było tyle samo warte, co życie muzułmanina, za obu płacono taki sam okup<sup>14</sup>. Wybitny myśliciel suficki Ibn al-Arabi de-

<sup>12</sup> Abu al-Ala al-Ma'arri pisał w XI wieku – „*Chrześcijanin przyjmuje islam z chciwości. Nie czyni przecież tego z miłości do islamu, albo też pragnie małżeństwa i jest jak piękna dziewczyna, która oznajmia patrzącym swoimi ozdobami.*”, za: A. Mez, *Renesans...*, op. cit., s. 58 - 59.

<sup>13</sup> Rozporządzenie to wydał kalif Al-Muktadir. Było ono jednak nieskuteczne i częściowo oportunistyczne, gdyż własny wezyr Al-Muktadira miał wśród swoich doradców czterech chrześcijan. Wyznawca Jezusa o imieniu Stefan był nadzorcą prywatnej kasy kalifa Al-Muktadira. Gdy w roku 967 wezyr Izz ad-Dauli wybierał się do Basry, jako swego zastępcę pozostawił chrześcijanina. Kalif At-Ta'i miał sekretarza chrześcijanina, a kalif Adud ad-Daula w Bagdadzie oraz fatymidzki kalif Al-Aziz w Kairze wyznaczyli chrześcijan nawet na stanowiska wezyrów. W Egipcie chrześcijanie byli często poborcami podatkowymi, co generowało nienawiść muzułmanów. Jeden z urzędników zaopatrzył nawet dokument podatkowy w pieczęć z krzyżem, za: *Ibidem*, s. 73.

<sup>14</sup> Inaczej interpretowali to pozostali ideolodzy mazhabów. Stronnicy szkoły malikickiej uważali, że za zamordowanie chrześcijanina lub Żyda należało płacić tylko połowę tego, co za wyznawcę Allaha, za: *Ibidem*, s. 64.

finiował religię jako miłość do Boga, która jest taka sama w meczecie, synagodze, kościele czy w każdej innej świątyni<sup>15</sup>.

## 2. PROTOPLAŚCI WSPÓŁCZESNYCH FUNDAMENTALISTÓW MUZUŁMAŃSKICH: CHARYDŹYCI, SUDAŃSCY MAHDYŚCI I AHMADIJJA

Katalizatorem pojawienia się tendencji fundamentalistycznych w islamie były interakcje z cywilizacją europejską. Najczęściej prowadziło to do frustracji i dostrzeżenia własnego zapóźnienia względem Zachodu. Zaczęto się zastanawiać, jakie są tego przyczyny. Odpowiedzi tworzyły obraz dualistyczny. Z jednej strony wzywano, że należy rozpocząć procesy okcydentalizacji, by móc pokonać Zachód jego własną bronią. Z drugiej strony utrzymywano, że tylko powrót do źródeł islamu i budowanie społeczeństwa oraz państwa na fundamencie Koranu przyniesie muzułmanom triumf. Reformacja ma w islamie bogatą tradycję. Arabskie słowo *islah* pochodzi od czasownika *aslaha*, który znaczy: poprawiać, polepszać. Koran posługuje się tym pojęciem w kontekście tworzenia takich warunków życia ludzkiego, które charakteryzować się będą spokojem, harmonią i pojednaniem (sura 4 werset 35). Jednak w dotychczasowych dziejach islamu owo poprawianie polegało nie tyle na dostosowywaniu własnych tradycji i wartości do zmieniających się wymogów współczesności (w chrześcijaństwie zadanie takie spełnił wielki ruch odnowy zwany *aggiornamento* – uwspółcześnienie), co na literalnym traktowaniu Koranu i hadisów oraz bezkrytycznym poleganiu na naukach i doświadczeniu przodków (*salafijja*)<sup>16</sup>.

Najwcześniejszym ruchem odnowy była sekta charydżytów powstała na początku VII wieku. Znani ze swego skrajnego fanatyzmu w walce z przeciwnikami politycznymi i religijnymi, podnieśli *dżihad* do rangi jednego z filarów wiary. Innym przykładem jest ruch wahhabitów. Rozwiniął się on w osiemnastym wieku na Półwyspie Arabskim. Na jego czele stanął Muhammad Ibn Abd al-Wahhab. Jako wroga ideologicznego wskazano postępującą *dżahiliję*, czyli powrót do obyczajów pogańskich sprzed islamu (np. totemizm i fetyszyzm). Odrzucano również wersję islamu wprowadzoną przez okupanta, tj. Imperium Otomańskie. Pod sztandarami wahhabizmu Muhammad Ibn Su'ud oraz jego syn Abd al-Aziz zjednoczyli plemiona prowincji Nadżd i Hidżaz, tworząc w 1786 r. feudalno-teokratyczne państwo, które wyemancypowało się spod kurateli Turcji. Stanowi ono archetyp kraju zdominowanego przez fundamentalistyczną wersję interpretacji islamu. Nie stanowi to jednak argumentu na postawienie tezy, że saudyjscy wahhabici są duchowymi przodkami współczesnych terrorystów z Al-Kaidy.

Innym przykładem muzułmańskiego państwa teokratycznego był Sudan z drugiej połowy dziewiętnastego wieku. Ziemie te pod względem przynależności, stanowiły tzw. kondominium anglo-egipskie. W 1881 r., w okresie muzułmańskiego święta Ramadan Muhammad Ahmed ogłosił się wysłannikiem Allaha i przystąpił do organizowania ruchu oporu przeciwko kolonizatorom i imperialistom. Rozpoczęła się „święta wojna” przeciwko niewiernym i cudzoziemcom. Muhammad Ahmed znany jako „Mahdi” stał się przywódcą powstania narodowego, które swym zasięgiem objęło cały Sudan. W 1885 r. wojska powstańcze zdobyły Chartum. W tym samym roku zmarł Mahdi. Jego następcy zbudowali podwaliny monarchii teokratycznej. Władza świecka i teokratyczna spoczywała w rękach kalifa Abdullaha. Religia w najbardziej ortodok-

<sup>15</sup> B. Tibi, *Fundamentalizm...*, op. cit., s. 152.

<sup>16</sup> J. L. Bacharach, *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*. T. II, Nowy Jork 2006, s. 675.

syjnym wydaniu zdominowała i kontrolowała każdą dziedzinę życia. Sudan Mahdystów był państwem zamkniętym i wrogim w stosunku do przedstawicieli innych wyznań<sup>17</sup>. Należy zauważyć, że choć istnienie tego podmiotu geopolitycznego było efemerydą, wywarło duże reperkusje w stosunkach międzynarodowych w Afryce Północnej oraz rozbudziło rywalizację mocarstw europejskich w Afryce. Przede wszystkim idea walki z niewiernymi mocarstwami kolonialnymi pod sztandarami Proroka uległa proliferacji i muzułmanie uwierzyli, że z pomocą Allaha są w stanie pokonać silniejsze od siebie armie.

Szczególnie widoczny był wpływ wydarzeń w Sudanie na sytuację w Egipcie. Wielu żołnierzy egipskich walczących w brytyjskiej armii kolonialnej przeszło na stronę powstańców. Żagiew rozpalona nad górnym Nilem pobudziła i wzmocniła obóz niepodległościowy w Kairze. Pojawienie się fundamentalistycznego państwa islamskiego doprowadziło do zaognienia stosunków z chrześcijańską Etiopią.

Antagonizm narastał stopniowo, przybierając formę otwartego konfliktu zbrojnego, który bardzo osłabił nieokrzepnięty jeszcze organizm państwowy Sudanu Mahdystów. W tle kwestii sudańskiej rozgrywała się rywalizacja mocarstw kolonialnych Wielkiej Brytanii i Francji. Ambicją Paryża było połączenie swych posiadłości równoleżnikowo od Zatoki Gwinejskiej do Morza Czerwonego. Zdawano sobie sprawę, iż błędem było ustąpienie Anglii pola w Egipcie. Można to było nadrobić na południu. W tej przestrzeni geopolitycznej brakowało Francuzom klamry w postaci właśnie Sudanu. Francja zamierzała przejąć kontrolę nad tym obszarem poprzez popieranie ekspansji Etiopii. Doszło do niebezpiecznego incydentu w Faszodzie<sup>18</sup>. Spekulowano nawet o możliwości wybuchu wojny francusko-brytyjskiej.

Odrodzenie i obrona przed zagrożeniami zewnętrznymi poprzez powrót do źródeł islamu cechowało indyjski ruch *Ahmadijja*<sup>19</sup>. Zrodził się on w ramach islamu indyjskiego w drugiej połowie dziewiętnastego wieku. Powstał i rozwijał się pod charyzmatycznym przywództwem Mirzy Ghulama Ahmada. Inspirowany boskim objawieniem,

<sup>17</sup> Zdobyć Chartumu i śmierć gen. Charlesa Gordona wywarło przynębiające wrażenie w Europie. Oto hordy niezdiscyplinowanych wojowników – mudżahedinów pokonały regularną armię mocarstwa. Brytyjczycy nie docenili, iż fanatyczna postawa religijna może być orężem ważniejszym od karabinów i armat. Wojska anglo-egipskie zostały wypędzone z Sudanu. Dopiero po kilkunastu latach potężna ekspedycja dowodzona przez gen. Horatio Kitchenera rozbiła armię mahdystów. Zob. szerzej: J. Prokopczuk, *Historia Afryki w zarysie*, Warszawa 1964, s. 94 - 97; P.M. Holt, M.W. Daly, *A History of the Sudan*, London-New York 1988; P. M. Holt, *A Modern History of the Sudan*, London 1962.

<sup>18</sup> Miejscowość Faszoda leży na południu Sudanu u źródeł Nilu. W 1898 r. zajął ją niewielki, stuosobowy oddział francuskich żołnierzy, którymi dowodził kpt. Jean-Baptiste Marchand. Strona brytyjska uznała to za przejaw ekspansjonistycznej polityki Francji, chcącej połączyć swoje posiadłości w Afryce Północnej. Anglicy niechętnie patrzyli na perspektywę usadowienia się rywali w południowym Sudanie ze względu na ciągłość południkową kontrolowanych przez siebie obszarów między Egiptem a Afryką Południową. Gen. Horatio Kitchener stanął na czele silnej ekspedycji, która niebawem dotarła do Faszody i zawiesił a brytyjską flagę. Spór o pozornie nie mający znaczenia obszar przerodził się w zażarty konflikt dyplomatyczny, mogący stać się przyczyną wybuchu wojny. Pomimo jednak gorączkowych nastrojów Francja była świadoma swojego ograniczonego potencjału militarnego, szczególnie w zakresie marynarki wojennej. Incydent zakończył się wycofaniem się oddziału francuskiego. Zob. szerzej: W. Dobrzycki, *Historia Stosunków Międzynarodowych w Czasach Nowożytnych 1815-1945*, Warszawa 1996, s. 280.

<sup>19</sup> P. Stawiński, *Dżihad, Ahmadijja i Brytyjczycy*, [w:] „Przegląd Orientalistyczny”, nr 3-4/1989, s. 197 - 206.

wystąpił on w charakterze odnowiciela (*mudžaddid*) i Mahdiego zapowiedzianego przez Mahometa<sup>20</sup>.

Wystąpienie wspólnoty *Ahmadijja* było silnie skorelowane z nasilającymi się procesami okcydentalizacji Indii za sprawą Brytyjczyków oraz narastającej fali fundamentalizmu hinduskiego. Odpowiedzią był radykalizm muzułmanów indyjskich (Abdul Latif, Muhammad Iqbal). *Ahmadijja* miała wyraźnie odnowicielski i mesjanistyczny charakter. Skupiała się na zagadnieniach religijnych, nie wkraczając na obszar polityki, co w praktyce nie zawsze się udawało. Mirza Ghulam Ahmad wierzył, że w jego osobie spełniły się oczekiwania głównych systemów religijnych. Był przekonany, że jest muzułmańskim mahdim, chrześcijańskim mesjaszem i awatarem hinduskiego Kriszny.

W jego myśli teologicznej islam był syntezą wielkich religii monoteistycznych i politeistycznych. Przy czym, w jego wizji nie chodziło o stworzenie nowej jakości synkretycznej. Nowy islam, pozbawiony skostniałego duchowieństwa i oczyszczony z naleciałości hinduistycznych, miał być odpowiedzią na potrzeby duchowe całej ludzkości. Ghulam Ahmad pisał - *Przybyłem, by ustanowić prawdę islamu. Nie przyniosłem nowego prawa czy nakazów. Koran jest ostatecznym kodeksem boskich praw, a Muhammad jest ostatnim prorokiem zwiastującym prawo. Jestem powstańcem, ale bez nowego prawa, jestem prorokiem bez księgi i wyłącznym celem naszego przyjscia jest służba islamowi, propagowanie go i usunięcie z jego błyszczącego oblicza kurzu wzburzonych myśli człowieka naszych czasów*<sup>21</sup>. Mirza wskazywał i podkreślał, że Koran w każdym swym wersecie zaleca szerzenie islamu nie za pomocą miecza, lecz poprzez doskonalenie się i dawanie innym dobrego przykładu. Twierdził, że Mojżesz był o wiele bardziej agresywny i bezkompromisowy niż Mahomet, a Jahwe niż Allah. Żydzi krwią i żelazem odebrali Kanaanejczykom ziemię obiecaną, kierując się legitymacją boską. Godne podkreślenia są poglądy Ghulama Ahmada na temat dżihadu. Uważał on, że zawsze powinien on być bezkrwawy i posługiwać się dobrym przykładem. Wtedy – jak metaforycznie zauważał Mirza – połączy się kozła i lwa<sup>22</sup>. Uważał, że należy zachować lojalność w stosunku do Anglików, gdyż władza nie utrudnia muzułmanom sprawowania funkcji religijnych. Zachęcał nawet królową Wiktorię do przejścia na islam<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Przez niektóre środowiska uczonych muzułmańskich uważany był za oszusta, szaleńca i hipochondryka. Oskarżany był przez wielu mułłów o herezję (*kufr*). Zob. szerzej: S. Ross Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at. History, Beliefs, Practice*, Nowy Jork 2008, s. 39.

<sup>21</sup> P. Stawiński, *Dżihad, Ahmadijja i Brytyjczycy*, op. cit.

<sup>22</sup> O specyfice pojęcia dżihadu w teologii Ghulama Ahmada pisał Zahid Aziz – “Much has been heard in modern times of jihad and of militant Islamic parties in Muslim countries, and elsewhere, calling on the faithful to put this teaching of Islam into practice by overthrowing man-made or satanic systems of government and replacing them with what is called Islamic rule and government. What is less in the public eye is the jihad which a certain Muslim movement has been engaged in since the beginning of the twentieth century till today, of peacefully disseminating knowledge of Islam in the world and trying to prove its truth, doing so particularly in Western countries. The battlefield of this jihad is not any territory on earth but the hearts and minds of human beings and the weapons with which it is fought are not the gun and the bomb but argument and evidence”, za: Z. Aziz, *A Survey of the Lahore Ahmadiyya Movement. History, Beliefs, Aims and Work*, Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications U.K. 2008, s. 3.

<sup>23</sup> Nurt *Ahmadijja* został zdelegalizowany w Pakistanie w 1984 r. Uznano go za odłam heretycki, a duchownym z nim związanym nie pozwolono wygłaszać kazań w meczetach, ani pod żadnym pozorem propagować nauk Ghulama Ahmada. Władze Arabii Saudyjskiej nie wyraziły zgody na odbywanie



W historii Arabów oraz świata muzułmańskiego tragiczną cezurą jest rok 1798 r., gdy w Egipcie wylądowała 30-tysięczna ekspedycja wojsk francuskich pod dowództwem Napoleona Bonaparte. Francuzi odnieśli spektakularne zwycięstwo w bitwie pod piramidami, zadając klęskę armii Mameluków. Dla muzułmanów był to duży wstrząs. Dlaczego licząca tyle tysięcy lat cywilizacja rozpadała się tak szybko pod bagnetami wojsk francuskich? Wnioski z tych tragicznych wydarzeń wyciągnął bardzo szybko Muhammad Ali, założyciel nowej dynastii, która podniosła prestiż i rangę Egiptu do poziomu mocarstwa regionalnego. Chcąc dorównać Europejczykom, zainicjowano szereg reform w duchu modernizacji i sekularyzacji. Kraj bardzo rozwinął się gospodarczo. Muhammad Ali uniezależnił się od Turcji. Udało mu się rozszerzyć terytorium państwa o Syrię i Palestynę.

Pojawienie się tak silnego podmiotu geopolitycznego na Bliskim Wschodzie bardzo dynamicznie wpłynęło na regionalne stosunki międzynarodowe. Muhammad Ali miał ambicje uniwersalistyczne. Widząc stopniowy upadek imperialnej Turcji, chciał uczynić Egipt centrum politycznym i kulturowym świata arabskiego od Maroka po Irak. Osiągnąwszy status mocarstwa, Egipt miał ambicję włączyć się w globalne stosunki międzynarodowe jako równorzędny partner potęg europejskich. Wskutek wzrastającej siły Egiptu malała mocarstwowość Turcji. Było to korzystne dla Rosji, która widziała w tym szansę zwiększenia swego stanu posiadania na południowych flankach. Dlatego też, z perspektywy Petersburga, budowa silnego państwa przez Muhammada Alego była korzystna. Warto też przyjrzeć się intencjom francuskim w poruszanej kwestii. Paryż zawsze dążył do osłabienia pozycji Anglii w basenie Morza Śródziemnego i wzmocnienia własnej pozycji w handlu z krajami Bliskiego Wschodu. Popieranie Egiptu jako nowego ważnego aktora w układzie regionalnym było z punktu widzenia interesów Paryża pożądane<sup>24</sup>.

Egipt postawił na wykształcone elity. Powstało wiele świeckich szkół i uczelni wyższych. Studentów wysyłało na staże do państw Europy Zachodniej. Stanowili oni później zaczął kadr nowoczesnego państwa. Byli prekursorami i protagonistami silnego ruchu społecznego o nazwie *An-Nahda* (Odrodzenie). W tym ruchu zauważyć jednak można wyższość motywacji materialnych nad duchowymi, zdecydowaną chęć i aspiracje do dorównania i prześcignięcia Zachodu, nawet przy lekkim zaniedbaniu i odrzuceniu własnej tożsamości religijno-narodowej. Muhammad Ali rozumiał, że rywalizacja z Zachodem jest możliwa tylko wtedy, gdy Arabowie nauczą się odpowiednio korzystać i przyswajając wartości europejskie, zwłaszcza na obszarze kultury materialnej i technicznej. Jak powiedział w rozmowie z konsulem francuskim - *Niewątpliwie jak dotąd*

---

pielgrzymki do Mekki osobom związanym z Ahmadijją. Zwolennicy Ghulama Ahmada byli w tych państwach prześladowani, więzieni i torturowani, za: *Islam in an Era of Nation-States. Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, pod red. R. W. Hefner, P. Horvatic University of Hawai 1997, s. 188.

<sup>24</sup> B. Stępniewska-Holzer, *Muhammad Ali Narodziny nowoczesnego państwa egipskiego*, Ossolineum 1978, s. 209 - 214. Warto też nadmienić, że okcydentalizacja Egiptu w XIX wieku wpłynęła na przewartościowania narodowe i geopolityczne elity tego kraju. Wielu świątłych Egipcjan zaczęło uważać swoją ojczyznę za duchową część Europy, a nie Afrykę Północną. Ismail Pasza (chedyw Egiptu w latach 1863-1879) mówił – “Mon pays n’est plus Afrique. Nous faisons partie de l’Europe actuellement”, za: J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin 1986, s. 44 - 45.

*jesteśmy jeszcze dziećmi, ale dziećmi, które rosną. Trzeba więc, abyśmy wydłużyli nasze ubrania i dostosowali je do naszego przyszłego wzrostu*<sup>25</sup>. Imponujące reformy w duchu okcydentalizacji miały miejsce zwłaszcza w kwestiach wojskowych<sup>26</sup>. Protagonisci oświeceniowego nurtu *An-Nahdy* utożsamiali się z luminarzami zachodnioeuropejskiego oświecenia, głosząc wyższość racjonalizmu nad dogmatami religijnymi. Tacy myśliciele arabskiego odrodzenia, jak: Chajr ad-Din at-Tunusi, Butrus al-Bustani oraz Adib Ishak pisali z zachwytem o Wolterze, Rousseau, Monteskiuszu. Opowiadano się za wprowadzeniem systemu polityczno-społecznego opartego na kulcie rozumu, a nie wartościach transcendentálnych, niedających się wytłumaczyć racjonalnie.

Podobne przemiany, mające na celu modernizację tradycyjnych urządzeń polityczno-społecznych islamu miały miejsce w Imperium Osmańskim. Przeszły one do historii jako *tanzimat*. Zainicjował je dokument zwany *chatt-i-szerifem gülchanejskim*<sup>27</sup> wydany w 1839 r. za panowania sułtana Abdülmedzida. Pierwszy etap *tanzimatu* przypada na lata 1839-1853 (do wojny krymskiej 1853-1856). Trzema podstawowymi celami reform były: równość wobec prawa wszystkich obywateli imperium bez względu na wyznanie, sprawiedliwy podział obciążeń podatkowych oraz skrócenie służby wojskowej. Wpłynęło to stymulująco na rozrost klasy średniej, której kondycja w każdej epoce historycznej jest probierzem zamożności społeczeństwa.

Drugi okres *tanzimatu* rozpoczął się w 1856 r. tzw. fermanem sułtańskim (*chatt-i-humajun*). Potwierdzał on główne zobowiązania *chatt-i-szerifu gülchanejskiego*. Wzbogacono go o wiele planów uzdrowienia sytuacji ekonomicznej Imperium: wprowadzenie budżetu państwowego, utworzenie systemu kredytowo-bankowego, poprawę infrastruktury komunikacyjnej. Ambitne zamiary dogonienia mocarstw europejskich przez Turcję napotkały jednak wiele przeszkód. Dynamicznie wzrastał import zachodnich towarów, których udział na rynku tureckim szybko się powiększał. Jednak eksport rodzimych towarów utrzymywał się na niskim poziomie. W konsekwencji doprowadziło to do ciągłego deficytu handlowego, który rzutował na finanse państwa. Intensywne przemiany w kulturze materialnej, ale również w obyczajowości muzułmanów wzbudziły zaniepokojenie i sprzeciw ulemów oraz ogólnie środowisk religijnych, które nie godziły się, aby pieniądz i racjonalizm ekonomiczny przysłoniły Allaha i sunnę Proroka<sup>28</sup>.

Idea modernizacji poprzez transfer na grunt islamski osiągnąć cywilizacji zachodniej napotkała opór środowisk religijnych, zaniepokojonych perspektywą laicyzacji społeczeństwa i całkowitego zdominowania człowieka wiary przez czynnik ekonomiczny. Odpowiedzią na frakcję oświeceniową *An-Nahdy* była grupa filozofów i myślicieli

<sup>25</sup> Ibidem, s. 213 - 214.

<sup>26</sup> Zakrojone na szeroką skalę reformy strukturalne, ilościowe i jakościowe objęły wojska lądowe i marynarkę wojenną. Zatrudniono w charakterze doradców i organizatorów oficerów francuskich i włoskich. Wprowadzono europejskie regulaminy, utworzono szkolnictwo wojskowe na wzór europejski oraz uzbrojenie. Największy udział w sanacji armii egipskiej doby Muhammada Alego i jego następców mieli Francuzi. Były też projekty zatrudnienia w Egipcie grupy polskich oficerów po powstaniu listopadowym na czele z gen. Henrykiem Dembińskim. Niestety nie udało się tej koncepcji zrealizować, za: Ibidem, s. 214.

<sup>27</sup> *Chatt-i-szerif*: święty dokument; Gülchanejski: wydany w pałacu sułtańskim Gülchane.

<sup>28</sup> *Historia Nowożytna Krajów Azji i Afryki*, Warszawa 1980, s. 297 - 301.

postulujących konwergencję islamu i nowoczesności w celu dogonienia świata rozwiniętego. Po raz kolejny w dziejach islamu pojawiło się hasło reformy: *islah*<sup>29</sup>. Tym razem chodziło o swoiste dopasowanie dogmatów wiary i tradycji do potrzeb współczesności. Wysłunięto tezę, że niezbędna jest sekularyzacja niektórych obszarów działalności państwa, co wcale nie będzie oznaczało przymusowej ateizacji i walki z religią, jak to miało miejsce w dwudziestym wieku w państwach o ustroju komunistycznym.

### 3. REFORMY ISLAMU W EGIPCIE

Reformizm muzułmański w Egipcie w drugiej połowie dziewiętnastego wieku nade wszystko starał się przekonać ulemów, iż synteza islamu i modernizmu jest możliwa. Państwo jest indyferentne religijnie, a jego obywatele równolegle mogą być pobożnymi muzułmanami<sup>30</sup>. Ten odłam reformacji islamskiej narodził się w burżuazyjnych kręgach egipskich. Starano się dowieść, że nie religia, ale wsteczność hamuje rozwój ekonomiczny kraju. Głównymi postaciami tego spektrum byli: Dżamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh oraz Muhammad Raszid Rida. Al-Afghani i Abduh po wygnaniu ich z Egiptu, korzystając z otwartości Europy, przebywali przez dłuższy czas we Francji przyswajając sobie wiele rozwiązań i osiągnięć tego państwa. W Paryżu utworzyli tajne stowarzyszenie „Nierozzerwalna więź”<sup>31</sup>.

Program polityczno-religijno-społeczny wymienionych filozofów opierał się na konstatacji, iż świat muzułmański znajduje się w stanie upadku duchowego i materialnego. Cechuje go intelektualny marazm i stagnacja oraz rosnące wpływy Zachodu. Przyczyny takiego stanu rzeczy wiązały się z wypaczeniem sensu islamu i ograniczeniem tej religii do zbioru rytuałów i niepodważalnych dogmatów. Zdaniem Al-Afghaniego, Abduha i Ridy, należało zainicjować silny nurt modernizacyjny przypominający chrześcijańskie *aggiornamento* zapoczątkowane po ukazaniu się encykliki Leona XIII *Rerum Novarum*. Reformatorzy egipscy w warstwie teologicznej konsekwentnie przeciwstawiali się *taklidowi*, akcentując prawo do *idżtihadu*.

<sup>29</sup> Słowo „reformacja” jest często używane w Koranie i w hadisach. W języku arabskim rzeczownik *islah* pochodzi od czasownika *aslaha*, który oznacza: poprawiać lub naprawiać. W tradycji muzułmańskiej *aslaha* nie odnosi się do modernizacji, czyli wysiłku dostosowania zasad wiary do zmieniającej się rzeczywistości (w chrześcijaństwie do takiej postawy nawoływał św. Augustyn autor sentencji: *Ecclesia semper reformanda*), lecz jest reformą zmierzającą raczej do głębokiej tradycji. Postuluje powrót do najczystszeo islamu: do Koranu i Sunny Proroka. Za pierwszy ruch odnowy w islamie uważa się skrajnych ortodoksów – charydżytów, za: J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie...*, op. cit., s. 33 oraz Y. Muñqid, *El islam en El Egipto contemporáneo*, [w:] „Revista Alif Nún” z grudnia 2008 r.

<sup>30</sup> Specjalizujący się w tematyce arabistyczno-islamskiej Burhan Ghalioun z Centrum Studiów nad Współczesnym Wschodem na Uniwersytecie Sorbonne-Nouvelle w Paryżu (*Le Centre d'Études sur l'Orient Contemporain à l'Université de la Nouvelle Sorbonne Paris III*), twierdzi, że to w samym islamie jest ogromny potencjał do modernizmu i mądrego naśladowania przemian zachodzących w świecie. Trzeba to jednak robić z poszanowaniem podstawowych prawd wiary. Dotychczasowe porażki w reformizmie są spowodowane tym, że sami muzułmanie błędnie odczytują przesłanie Proroka, twierdząc, że nowoczesność to antyteza islamu. Jedną z konsekwencji tego procesu jest odwrócenie się mas społecznych od laickich reformatorów i skierowanie się do ideologów ekstremizmu, za: B. Ghalioun, *Les sociétés arabes contemporaines*, [w:] „Confluences Méditerranée” z wiosny 2000, s. 25 - 34.

<sup>31</sup> Na temat myśli religijnej i filozoficznej Hassana al-Banny, Sajjida Kutba oraz Muhammada Abduha zob. szerzej: A. Rahnama, *Pioneers of Islamic Revival*, Londyn, s. 133 - 179.

Ich argumentacja opierała się na przesłankach racjonalnych i logicznych. Jednak chodzi tu o racjonalizm w pojęciu muzułmanów, a nie *ratio* w rozumieniu francuskich encyklopedystów, którzy odrzucali wszystko to, co objawione i nadprzyrodzone. Według wspomnianych powyżej filozofów, rozum jest nadrzędnym instrumentem osiągnięcia celów bytu i wiary. Świat materialny jako substancja został przecież stworzony przez Boga doskonałym. To byt poznawalny, a proces poznawania przyrody potwierdzał tylko ambicje i siłę człowieka oraz doskonałość Boga. Al-Afghani i Abduh postulowali wprowadzenie nowego systemu nauczania z większym uwzględnieniem matematyki, fizyki, geografii i języków obcych. Chcieli, aby zreformowany Uniwersytet Al-Azhar stał się latarnią (*Al-Manar*) oddziałującą na cały świat muzułmański. Dżalal ad-Din al-Afghani szczególnie podkreślał nasilającą się transgresję laickich wartości Zachodu.

Główną przyczyną słabości Arabów w konfrontacji z innymi cywilizacjami (np. Europą) było – jego zdaniem – rozbieżności polityczne świata muzułmańskiego. Islam jest jedynym spoiwem łączącym wszystkich wyznawców Allaha. Tylko z jego pomocą uda się uleczyć Imperium na czele z sułtanem. Muhammad Raszid Rida przedstawił opcję alternatywną wobec oficjalnego islamu. Należało go odrzucić i zaakceptować islam zreformowany i wzbogacony o niektóre aspekty ideologii zachodnich. Zachęcał zwłaszcza do recepcji przez Arabów dorobku naukowo-technicznego Europy<sup>32</sup>. Rida twierdził, że islam jest syntezą wszystkich światowych cywilizacji. Posiada elementy materialne i kulturowe każdej z nich. *Szura* to muzułmański odpowiednik europejskiego parlamentaryzmu. *Zakat* to pierwszy w dziejach system opieki społecznej.

Odrodzenie religijne w świecie arabsko-muzułmańskim nasiliło się wraz z upadkiem kalifatu w 1924 r. To przede wszystkim w tym okresie ostatecznie wykrystalizowały się główne nurty tego procesu, który wpłynął na dalsze dzieje islamu oraz na globalne stosunki międzynarodowe, zwłaszcza w XXI wieku. Istnieje wiele sposobów jego systematyzacji. Można mówić o trzech zjawiskach<sup>33</sup>:

- *salafizm* – pojawił się na Półwyspie Arabskim w XVIII wieku; jego głosiciele twierdzili, że społeczeństwa muzułmańskie znajdują się w stanie pandemicznej degrengolady i tylko powrót do czystej wiary z czasów proroka Muhammada (Mahometa) będzie jedynym skutecznym remedium;
- *fundamentalizm* – dąży do islamizacji instytucji politycznych na bazie purytańskiego kodeksu moralnego. Wykazuje aspiracje uniwersalistyczne;
- *reformizm* – modernizacja islamu poprzez recepcję kultury naukowo – technicznej Europy przy zachowaniu tożsamości islamskiej.

Fundamentalizm muzułmański jest jednym z najważniejszych procesów zachodzących we współczesnych stosunkach międzynarodowych. Dotknięte tym zjawiskiem

---

<sup>32</sup> Muhammad Raszid Rida był z pochodzenia Syryjczykiem (1865-1935). W Kairze założył pismo *Al-Manar* (Latarnia morska). Głosił ideę powrotu do źródeł islamu z wszelkich herezji i nowinek (*bida*). Nie był jednak zwolennikiem literalnego odczytywania Koranu i Sunny Proroka. Akceptował logiczne i racjonalne interpretowanie prawa islamskiego (*idżtihad*). Rida był zwolennikiem restytucji kalifatu. Tylko ta instytucja mogła stanowić przeciwwagę dla dominacji mocarstw kolonialnych. Przedstawił to w swym dziele *Kalifat czyli wielki imamat (Al-Halifa aw al-imama al-uzma)*.

<sup>33</sup> *El reformismo musulmán. Los Hermanos Musulmanes a través del pensamiento político de Sayyid Qutb*, [w:] „Revista Alif Nün” z czerwca 2006 r.

są trzy kontynenty: Azja, Afryka i Europa. Bardzo często kwalifikuje się fundamentalizm jako terroryzm, co pogłębia przepaść wzajemnego niezrozumienia i nadinterpretacji. Nie ma podstaw do tego, by mówić o fatalizmie konfliktów pomiędzy cywilizacją chrześcijańską a światem islamu. Należy precyzyjnie zidentyfikować rzeczywistego wroga, czyli organizacje terrorystyczne, posiłkujące się w sposób całkowicie nieuzasadniony dogmatyką religijną. W tym celu niezbędne wydaje się poznanie tła historycznego fundamentalizmu muzułmańskiego.

## ORIGINS OF ISLAMIC FUNDAMENTALISM

### Summary

*Fundamentalism is a commonly-used term in describing the ultra-conservative expressions of Islamic faith groups. Amongst many scholars of Islam, there is a preference for terms such as Islamism. Although Islamic fundamentalism is indeed a modern phenomenon, it cannot be properly understood outside the larger context of Islamic faith and Muslim history. The fundamentalists wanted to come back to the roots of Islam in order to purify and renew it by focusing on the principles of the earliest generations of Islam, the salaf.*

**Key words:** *Islam, fundamentalism, Kharijites, assassins, an-Nahda, taklid, ittihad, salafism*