

Mariusz Strużyński

Śmierć na drodze Boga - koncepcja dżihadu we współczesnym świecie

Powodem, który w ostatnim czasie zwrócił uwagę świata zachodniego na islam, jest z pewnością fakt dostrzeżenia przez Zachód związku pomiędzy głoszoną ustami niektórych wyznawców Mahometa doktryną, a odczuwalnym i coraz bardziej realnym zagrożeniem bezpieczeństwa zachodnich społeczeństw, stwarzanym przez pewne organizacje terrorystyczne. Uświadomienie sobie przez Zachód tej zależności ma charakter nagłego, by nie powiedzieć: zaskakującego olśnienia, które trudno jest usprawiedliwić w kontekście historii rozwoju cywilizacji europejskiej i muzułmańskiej. Pobieżne chociażby zaznajomienie się z tą historią dostarcza, bowiem wiedzy o trwającym od dawna konflikcie między tymi cywilizacjami. Z niezrozumiałych powodów historiografia europejska odejmuje temu konfliktowi znaczenia, – mimo, iż trwał on, z przerwami, od wieku VII – na rzecz podkreślania znaczenia lokalnych, wewnątrz europejskich konfliktów.

Chociaż czynniki polityczne i ekonomiczne stanowiły z pewnością istotne przyczyny wielu wojen toczonych w tamtym czasie, trudno oprzeć się wrażeniu, iż konflikt europejsko-muzułmański, gdyby go potraktować, jako wynikającą z konsekwencji zdarzeń całość, był w istocie, czym innym, niż zderzeniem szeroko rozumianego zachodniego systemu wartości z islamskim dążeniem do zrealizowania planu opartego na swoich interpretowanych naukach Koranu, planu utworzenia na Ziemi czegoś w rodzaju „państwa Boga”¹.

¹ A.T. Houry, *Wojna i przemoc w islamie*, [w:] E. Grundmann, H. P. Muller, A.T. Houry (red.), *Wojna i przemoc w religiach świata – fakty i przyczyny*, Herder, Kielce 2006, s. 49.

Radykalizacja postaw u dużej części fundamentalistów islamskich wiąże się z kryzysem wartości, wywołanym na skutek dramatycznych doświadczeń XX w. Fundamentalizm islamski, jako sposób adaptacji do wymagań rzeczywistości oraz element wytyczający drogę rozwoju dla społeczności państw islamskich rozprzestrzenił się masowo w ostatnich trzech dekadach XX w. Analizując przesłanki zawarte w tezach prekursorów koncepcji dżihadu można zauważyć, iż świadczą one o nieuchronności zmian w duchu nauk islamu. Zmiany te nie polegają na prostym powrocie do korzeni religii, lecz reinterpretacji pod dyktando doraźnych potrzeb i celów politycznych. Deklarowany powrót do „czystego” islamu² łączy się przeważnie z krytyką postawy teologów i stosowaniem osądu indywidualnego³, który we wczesnym okresie islamu był zastrzeżony wyłącznie dla najwyższych autorytetów w zakresie nauk Koranu⁴.

Fundamentalisci są przeciwni kulturze współczesnej, ale nie występują przeciwko jej instytucjonalnym przejawom. Ten stan rzeczy nie służy poprawności tez stawianych jakby w oparciu o wersety księgi najdoskonalszej, wręcz przeciwnie, powoduje wypaczenie i zubożenie przesłania nauk objawionych, stając się idealnym narzędziem manipulacji społecznej, w którym wiara pokrywa się z nauką, uniemożliwiając racjonalną dyskusję wokół powstających wątpliwości. Fundamentalizm islamu wzrasta, między innymi, z dominującej świadomości jawnej sprzeczności, która zachodzi pomiędzy orzeczeniami i dogmatami religii islamu a historycznym rozwiązaniem promującym dominację Zachodu. Islam jest traktowany, jako antidotum na inwazję kulturalną, szczególnie w obliczu postępującej laicyzacji państw zamieszkałych przez większość muzułmańską. Dodatkowym argumentem świadczącym o słuszności wybranego kierunku działania jest istnienie Islamskiej Republiki Iranu. Kreowany przez rządzących ajatollahów wizerunek Iranu, jako ostatniego prawdziwego bastionu wiary, jak dotychczas, z powodzeniem kontrastował z laickim Irakiem i prozachodnim Królestwem Arabii Saudyjskiej⁵.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie w zwartej formie podstawowej problematyki związanej ze zjawiskiem dżihadu we współczesnym świecie, z uwzględnieniem jego pochodzenia, uwarunkowań historycznych, społecznych i religijnych oraz celów i metod działania.

Artykuł ma zwrócić uwagę na wypatrzenie uniwersalnego przesłania islamu przez ideologię przemocy funkcjonującą w środowiskach ortodoksów. Posługiwanie się terroryzmem stanowi w tym wypadku kuriozalne nadużycie i w żadnym aspekcie nie przypomina idei rewitalizacji na gruncie islamu. Artykuł ma zwrócić uwagę na niedopuszczalną sytuację, kiedy po raz kolejny w historii religia staje się zakładnikiem ludzkiego egoizmu.

Niniejsza praca jest oparta w dużej mierze na literaturze badawczej, jak i religioznawczej, m.in. „Przegląd Religioznawczy”, „Bliski Wschód” podejmującej rozważania o tym, jakie czynniki i w jakim stopniu wpływają na wzrost znaczenia koncepcji dżihadu

² R. Malik, *Fundamentalizm oznacza czystość. Rozmowa z Rezą Astaneparastem, ambasadorem Iranu w Polsce*, „Rzeczpospolita”, 24.04.1995.

³ S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, Warszawa 1988, s. 175.

⁴ Tamże.

⁵ J. Kukulka, *Historia powszechna stosunków międzynarodowych 1945–2000*, Warszawa 2007; B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997, s. 35.

we współczesnym świecie. Bardzo pomoco przy pracy okazały się publikacje arabistów, politologów, m.in. J. Daneckiego *Podstawowe wiadomości o islamie*, A. Mrożek-Dumanowskiej *Współczesny ruch odnowy islamu*⁶, ks. K. Kościelniaka *Dżihad święta wojna*. Istotnym źródłem informacji stały się również zasoby internetowe, które podejmowały próbę analizy *dżihadu* we współczesnym świecie.

Przy wyborze metod badawczych do tekstu została zastosowana metoda historyczna. Aby zrozumieć, czym tak naprawdę jest dżihad, nie możemy się obyć bez odwołania się do genezy zjawiska, które podlegało ciągłej ewolucji w zależności od okresów historycznych. W artykule została także wykorzystana metoda czynnikowa analizująca, jakie czynniki wpływają na rozwój dżihadu we współczesnym świecie.

Dżihad – anatomia zjawiska

Dżihad jest pojęciem niezwykle skomplikowanym i trudnym do zdefiniowania. Często błędnie interpretowanym w kulturze zachodniej. Przyczyną niewłaściwego rozumienia tego pojęcia może być fakt, iż koncepcja dżihadu w islamie była różnie pojmowana w zależności od okresu historycznego. Inną przyczyną niezrozumienia dżihadu jest ujmowanie go wyłącznie w kategoriach walki religijnej, czyli tłumaczenie tego terminu, jako „święta wojna” lub „wojna religijna”.

Dżihad pojawia się już wraz z narodzinami islamu. Mahomet i pierwsi muzułmanie powszechnie posługiwali się rozwiązaniami zbrojnymi w zwalczaniu politeistycznych wierzeń staroarabskich i poszerzaniu swoich wpływów kosztem ziem chrześcijańskich.

„A kiedy miną święte miesiące, wtedy zabijajcie bałwochalców, tam gdzie ich znajdziecie; chwytajcie ich, oblegajcie i przygotowujcie dla nich wszelkie zasadzki”⁶.

Sura XXIII, 60–61 mówi jeszcze dosadniej:

„Jeśli obłudnicy i Ci, w których sercach jest choroba, jak i ci, którzy szerzą niepokój w Medynie, nie zaprzestaną swych poczynań, to My pobudzimy ciebie do wystąpienia przeciw nim. Wtedy oni pozostaną z tobą w sąsiedztwie niewiele czasu. Przekłęci! Gdziekolwiek się znajdują, zostaną schwytni i zabici bez litości; zgodnie ze zwyczajem Boga ustanowionym dla minionych pokoleń.

Krótko mówiąc, dzięki praktykowaniu wypraw wojennych islam stał się religią światową⁷. Wraz z uznaniem przemocy za uprawnioną do szerzenia posłannictwa Mahometa, islam zaczął rozwijać teologię wojny. Jednak koraniczna doktryna na temat *dżihadu* zawiera wypowiedzi tak różnorodne, sprzeczne, że na ich podstawie można udowodnić dowolny pogląd. Z jednej strony posiadamy teksty pozytywne. Sura II, 208 nawołuje: „O wy, którzy wierzycie! Chodźcie w pokoju wszyscy”. Można wykazać pewne fragmenty koraniczne mówiące o szacunku dla drugiego człowieka, dobroci i miłosierdziu.

⁶ J. Bielawski, *Koran Sura IX*, [w:] <http://www.poznajkoran.pl/koran/9/>, data dostępu 15.05.2013 r.

⁷ K. Kościelniak, *Dżihad – święta wojna w islamie*, Kraków 2006, s. 17–18.

Wszystko to jednak nie zmienia faktu, że Koran, a zwłaszcza późniejszy islam, ogromne znaczenie przywiązuje do idei *dżihadu*, jako walki zbrojnej⁸.

Koran odzwierciedla rozumienie *dżihadu* i walki w pierwszym okresie islamu. Tam, więc termin pojawia się również w kontekście innych pojęć, przede wszystkim takich, jak *gitāl*, oznaczającego walkę zbrojną, bicie się, zwalczanie. Odpowiada wszelkim wystąpieniom zbrojnym i jest bezpośrednim dziedzicem agresywności koczowniczej. Natomiast *dżihad* (*ghihad*) w odróżnieniu od pojęcia *gitāl* ma bardzo ogólne znaczenie, dotyczące nie tylko walki zbrojnej, ale podejmowanie wszelkich działań w imię szerzenia religii. A zatem pojęcie walki zbrojnej, w tym również arabskie pojęcie *gitāl*, wchodzi w zakres znaczeniowy *dżihadu*⁹.

Zwalczajcie na Ścieżce Boga tych, którzy was zwalczają, ale nie przekraczajcie granic, bo Bóg nie lubi tych, którzy przekraczają granice (...). Ale nie walczycie przy Świętym Meczezie, póki przeciw wam nie będą w nim walczyć. A jeśli będą walczyć, zabijcie ich również¹⁰.

Dżihad w prawie muzułmańskim za życia Mahometa był, więc koncepcją dość nieokreśloną. Dopiero po śmierci proroka nastąpiło jego rozbudowanie, przede wszystkim w ramach prawa muzułmańskiego. Szczególne znaczenie dla ukształtowania się islamskiej koncepcji *dżihadu* miał gwałtowny rozwój imperium arabskiego i muzułmańskie podboje. Już pierwsza działalność muzułmanów, jeszcze za czasów Mahometa nadała temu pojęciu znaczenie walki militarnej, a w czasie podbojów to znaczenie uległo podbudowaniu. Zasadniczym celem tego nowego *dżihadu* było rozszerzanie, utrzymanie i obrona terytorium islamu *dar al-islam* (świat islamu) kosztem ograniczania świata nie-muzułmańskiego określanego mianem *dar al-harb* (świat wojny). Różnorodne warunki powstawania i kształtowania się prawniczej koncepcji *dżihadu* sprawiły jednak, że w prawie muzułmańskim nigdy nie była ona jednolita¹¹.

Z punktu widzenia klasyfikacji prawnej postępowania ludzi, *dżihad* uchodzi za obowiązek zespołowy dotyczący całej gminy muzułmańskiej. Prawnicy muzułmańscy mówią o czterech sposobach wykonywania tego obowiązku: sercem, językiem, rękami i mieczem. Szczegółowo zajmowali się tą kwestią w VIII w. Abd ar-Rahman al-Awza'i (zm. 774) i Muhammad, asz-Szajbani, którzy w swoich badaniach nad tym tematem oparli się na Koranie, sunnie oraz wzorach czterech pierwszych kalifów, zwanych sprawiedliwymi. *Dżihad* prowadzony sercem oznacza walkę z szatanem i z jego pokusami. W hadisach określa się go mianem większego *dżihadu*. Drugi i trzeci – (językiem i rękami) dotyczy naprawy szkód, wyrządzonych ludziom lub gminie. Tylko czwarty typ dotyczy wojny i walki zbrojnej (mniejszy *dżihad*). W tym kontekście tradycja i doktryna rozwinęły temat męczennika wojny, *shahida*. Prawdziwy *shahid* to taki wierny, który

⁸ G. Minois, *Dżihad połączenie walki duchowej ze świętą wojną*, [w:] *Kościół i wojna*, tł. A. Szymanowski, Warszawa 1998, s. 89.

⁹ J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997, s. 56.

¹⁰ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1998, s. 252.

¹¹ Tamże, s. 255.

poległ w boju bądź też zginął z rąk wroga, buntowników, grasujących po gościńcach bandytów czy też niesłusznie skazany został na śmierć przez muzułmanów¹².

Na podstawie powyższych przykładów można dostrzec wielowymiarowość pojęcia *dżihadu* i brak jego spójnej formy. Sam Koran pełen jest sprzeczności dotyczących „walki na drodze Boga”. Dlatego trudno jest mówić już o jednym dżihadzie, a należy raczej mówić o wielu dżihadach i rozróżniać je w zależności od kontekstu w jakim występują. Począwszy od podziału na większy i mały dżihad, a skończywszy na interpretacjach tego pojęcia przez odłamy islamu.

Ku XXI wieku – dżihad na usługach fundamentalistów islamskich

Całokształt zjawisk określanych na Zachodzie, jako „islamski fundamentalizm” umieszczają muzułmanie w szerokim kontekście złożonych procesów religijno-polityczno-społecznych zainicjowanych już na samym początku powstania islamu, a przebiegających z różnym nasileniem i trwających w różnych formach do dzisiaj. Szukając źródeł współczesnego fundamentalizmu islamskiego, należałoby się cofnąć do XIII wieku. Już w pierwszych wiekach islamu pojawiły się, wśród teologów muzułmańskich, dyskusje na temat „czystości religii”, wierności tradycji i powrotu do źródeł. Wszelkie rozważania na ten temat toczyły się pomiędzy interpretatorami Koranu, teologami i poszczególnymi szkołami prawniczymi. Ten rodzaj postaw i sporów rozgrywających się wewnątrz religii muzułmanie określają mianem tradycjonalizmu. W XIII w. hanbalicki teolog Ibn Tajmijja dodaje nowy wątek do tego nurtu; łączy z tradycjonalizmem agresywną ideologię *dżihadu*. Dając w ten sposób początek fundamentalizmowi islamskiemu, z jakim mamy do czynienia również współcześnie, gdyż właśnie na szkołę hanbalicką najczęściej powołują się obecnie fundamentaliści islamscy. Twórca tego nurtu trzymał się sztywno tekstu Koranu i sunny, odrzucał całkowicie posługiwanie się dialektyzmem rozumowym, nie dopuszczał także uzasadniania świętych tekstów, uważając to za profanację. Mimo, iż Ibn Tajmijja ostro krytykował interpretatorów Koranu, sam dopuszczał się interpretacji Świętej Księgi oraz sunny i hadisów. Gloryfikując „świętą wojnę”, cytował i komentował sury w sposób, który wyraźnie uzasadniał konieczność walki z niewiernymi. Jego rozumowanie było następujące: „każdy, kto usłyszał wezwanie Wysłannika Allacha, ale nie odpowiedział na nie, jest nieposłusznym i niewiernym. Nieposłuszny i niewierny to wróg Allacha i jego Wysłannika. Wróg Boga zasługuje na karę”. Dla zwolenników Ibn Tajmijji jego dżihad był lepszym uczynkiem niż *hadżdż*, *umra*, modlitwa czy post w ramadanie. I mimo, że w Koranie odnaleźć można wiele sprzecznych z taką argumentacją, to jednak fundamentaliści przyjmują wygodny dla siebie zbiór fundamentów i posługują się nimi, jako pewnikiem niepodlegającym dyskusji, a tradycje przeciwstawne uznają za słabe i niepewne¹³.

¹² Tamże, s. 255–256.

¹³ E. Wnuk-Lisowska, *Fundamentalizm i dżihad. Groźna twarz islamu*, [w:] J. Drabina (red.), *Religia a wojna i terroryzm*, Kraków 2003, s. 111.

Do wieku XIX w wyniku kontaktów ze światem Zachodu i jego osiągnięciami, jak i również ciemną stroną tych relacji, m.in. kolonizacją, rodziły się tendencje bardziej radykalne, odrzucające wszystko, co nie pochodzi ze świata muzułmańskiego. Tendencje te łączy się zazwyczaj z polityzacją islamu, traktowanego, jako podstawa organizacji systemu państwowego i społecznego. Taki charakter miały idee działającego na półwyspie arabskim Muhammada Ibn Abdal-Wahhaba stanowiący swoisty pomost dla współczesnego dżihadu¹⁴.

Podstawą doktryny, która stała się fundamentem wahhabizmu, był postulat rygorystycznego monoteizmu *tahwidu*, rozumiany jako konieczność odrodzenia w islamie koncepcji Boga Jedyne. Wyróżnił dwa rodzaje *tahwidu*, z których pierwszym można określić jako bierny monoteizm tożsamy z wiarą w jednego Boga przeciwstawny drugiej odmianie czynnej, bo polegającej nie tylko na uznaniu jednego Boga, ale na aktywnym czczeniu go, połączonym z negacją wszelkiego politeizmu¹⁵. Cechą charakterystyczną ruchu stała się idea, że całe życie prawowiernego muzułmanina powinno być poświęcone umacnianiu i rozpowszechnianiu islamu, a z innowiercami i heretykami należy prowadzić świętą wojnę. Zapoczątkowany przez Abd-al-Wahhaba nurt wywarł ogromny wpływ na kształtowanie się innych ruchów religijnych w całym świecie arabskim, zaś współcześnie stał się oficjalną doktryną Arabii Saudyjskiej. W ten sposób w XX wieku zwolennicy *wahhabizmu* znaleźli wielu sympatyków i wyznawców niemal we wszystkich krajach muzułmańskich. Dotykając naszych czasów w latach 1992–1994, takie organizacje, jak Towarzystwo Szamila czy Kongres Islamski utworzyły w Czechenii i Dagestanie sieć placówek, w których prowadzono nauczanie w duchu wahhabizmu. W ten sposób wahhabiści zrećnie wykorzystali dążenie Czecheńców do niepodległości, nadając ich walce wyzwolenicy charakter¹⁶.

Lata dwudzieste XX w. przyniosły z sobą duże zmiany, powstały pierwsze ugrupowania fundamentalne o charakterze nowoczesnych partii politycznych. U progu XX wieku świat muzułmański był wstrząsany nacjonalizmem oraz fundamentalizmem religijnym. Rozpoczęła się długa droga wyzwania się spod dominacji politycznej i kulturowej Zachodu. Proces dekolonizacji stał się przyczyną renesansu rodzimych, tradycyjnych idei, które zyskały współczesne formy ideologiczne i polityczne. W życiu politycznym krajów arabskich nastąpiło odrodzenie koncepcji dżihadu interpretowanego jako święta wojna, chociaż orientaliści często podkreślają inne znaczenie tego terminu, czyli poszukiwanie prawdy (czynienie wysiłku – dżihada), podczas gdy militarny wymiar dżihadu może być akceptowany tylko w szczególnych okolicznościach¹⁷.

Pierwszym z ugrupowań o charakterze partii politycznych było Stowarzyszenie *Braci Muzułmanów*, założone w Egipcie w 1928 r. przez Hasana Al-Bannę, zaś największym filarem ruchu był Said Qutb (1916–1966) człowiek, który doktrynie islamskiego fundamentalizmu nadał ostateczny kształt, a bez którego funkcjonowanie wielu znanych

¹⁴ M. Lewicka, *Fundamentalizm muzułmański – odkrycie naszych czasów – czy stały element myśli politycznej islamu?*, [w:] R. Bäcker, S. Kitab (red.), *Islam a Świat*, Toruń 2003, s. 59–61.

¹⁵ E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków 2002, s. 69–71.

¹⁶ K. Kościelniak, dz.cyt., s. 56.

¹⁷ R. Borkowski, *Terroryzm ponowoczesny – studium antropologii polityki*, Toruń 2007, s. 171.

nam dzisiaj islamskich organizacji fundamentalistycznych nie byłoby po prostu możliwe. Said Qutb głosił światową dominację islamu oraz konieczność przejścia władzy przemocą przez rewolucyjną awangardę, która miałaby przeprowadzić odgórną islamizację i przywrócić Królestwo Boga trzema drogowskazami: Koranem, sunną i hadisami oraz dziejami cywilizacji muzułmańskiej. Said Qutb odrzucił pokojowe metody, opowiadając się wyłącznie za stosowaniem siły dla wyzwolenia świata inspirując wiele organizacji islamskich terrorystów. Obalenie świeckiej władzy *dżahilija* i ustanowienie zwierzchnictwa Boga miało się dokonać na drodze zbrojnej walki rewolucyjnej¹⁸. Olbrzymia popularność teologii politycznej Saida Qutba sprawiła, że działania Bractwa Muzułmańskiego nabrały nowego, szerszego rozmachu. Rozwijając swą działalność w Arabii Saudyjskiej, Bahrajnie a szczególnie w Sudanie Bractwo doczekało się udziału w strukturach sprawowanej w tych krajach władzy odwołując się w swych założeniach do utworzenia Republiki Islamskiej opartej o prawo *szariatu*. Proklamowanie islamskiej republiki w 1989 roku w Sudanie i zaprowadzenie islamskich porządków, arabizowanie mniejszości sudańskich, wytworzenie powszechnej kultury strachu stały się celem wojskowego reżimu, zaś wymóg przestrzegania szariatu doprowadził do trwającej od ponad pół wieku wojny domowej¹⁹. Niezwykle silnym impulsem do ofensywy islamu w ostatnich dekadach XX wieku była rewolucja Irańska i w jej następstwie utworzenie pierwszej islamskiej republiki. Na czele ruchu rewolucyjnego stał Ruhollah Chomeini, szyicki duchowny, od lat uznawany przez miliony irańskich szyitów za ich duchowego przywódcę, obdarzony przez nich tytułami imama i ajatollaha (z arab. „znak od Boga“). Samego Ajatollaha Chomeiniego można określić mianem inspiratora globalnego ruchu fundamentalistycznego. Duchowny przywódca Islamskiej Republiki Iranu wielokrotnie podkreślał konieczność zjednoczenia *sunnizmu i szyityzmu* w jeden islamski naród i stworzenia ogólnomuzułmańskiej wspólnoty politycznej oraz stworzenia nowego ładu międzynarodowego w postaci *Pax Islamica*²⁰. Istotnym elementem ideologii walki o zwycięstwo islamskiej rewolucji stało się dążenie do męczeństwa. W sferze walki zbrojnej była to postać aktów samobójczych, często wykorzystywano do tych aktów dzieci, które ginęły masowo na polu walki, np. podczas wojny z Irakiem, oczyszczając pola minowe lub atakując czołgi wroga jako żywe bomby²¹.

Radykalizm zbrojny przybiera różne postacie w zależności od kontekstu, jak choćby w przypadku Palestyny. Mamy tu na myśli Hamas oraz Palestyński Dżihad Islamski. Obydwa te ruchy należy umieścić na tle ostrej wojny o wyzwolenie Palestyny przeciwko Izraelowi, potędze, którą w życiu codziennym postrzega się jako siłę ciemną i niszczącą prawo Palestyńczyków do posiadania własnego państwa. Począwszy od lat 90., grupy te praktykowały džihad w formie męczeństwa. W szczególności młodzi aktywiści poświęcali swoje życie, wysadzając się w powietrze razem ze swoimi ofiarami, w skrajnej próbie przeniesienia „walki na drodze Boga” do samego serca miast izraelskich.

¹⁸ J. Danecki, *Fundamentalizm i teokracja. Próba charakterystyki współczesnego islamu*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3, 1991, s. 63–72.

¹⁹ R. Borkowski, dz.cyt., s. 186.

²⁰ M. Lang, dz.cyt., s. 113–128.

²¹ R. Borkowski, dz.cyt., s. 203–205.

Męczeństwo młodych, radykalnych bojowników ma ukazać narodowi palestyńskiemu, a także światu muzułmańskiemu, jakie jest zadanie prawdziwych wierzących, kiedy islam znajduje się w niebezpieczeństwie i trzeba poświęcić własne życie, aby go bronić. Radykalizacja takich postaw wpleciona jest palestyński system szkolnictwa kładący duży nacisk na stosowanie metod wychowawczych opartych na zasadach Koranu oraz wzbudzaniu wśród najmłodszych ideologii męczeństwa²².

Spotykamy również informacje o walce fundamentalizmu w Egipcie, gdzie z dużą siłą wracały frakcje, które odstępowały od bardziej umiarkowanej linii, szczególnie działania Islamskiego Dżihadu, grupy dowodzonej przez Salama Faraja, który przyznał się do zabójstwa prezydenta Anwara Sadata, oskarżonego o zdradę sprawy islamskiej, kiedy postanowił podpisać porozumienie pokojowe z Izraelem. Najczęściej ich celem są ataki na podmioty i symbole zepsutej władzy, jak i również chrześcijanie, żydzi, zachodni turyści oraz wszyscy, którzy są oskarżeni o bycie nosicielami nieczystych wartości. Wezwania do całkowitego zniszczenia Państwa Izrael to wątek, który często pojawia się w manifestach ideologicznych dzisiejszych organizacji fundamentalistycznych²³.

Konkludując, doszliśmy do najbardziej znanych współczesnych spadkobierców dżihadu w świecie islamskim poprzez ukazanie zjawiska fundamentalizmu islamskiego narastającego w XIX i XX wieku w wyniku kolonizacji oraz procesu dekolonizacji, ruchu, który rozwijał się w opozycji do wszystkich podstawowych wartości islamu. Nie bez znaczenia skutki II wojny światowej (powstanie państwa Izrael, współzawodnictwo z Zachodem) stały się przyczyną renesansu rodzimych tradycyjnych idei, zaś, represyjność, skorumpowanie w niektórych państwach arabskich stały się pod koniec XX wieku pożywką dla ideologii obiecujących odrodzenie poprzez sięgnięcie do prostych prawd leżących u źródeł rodzimej kultury islamu²⁴.

Dżihad w XXI wieku

W ostatnich dwóch dekadach XX w. można spotkać się w środkach masowego przekazu z kreowaniem wizerunku islamu jako religii archaicznej, obcej etnicznie, nastawionej negatywnie do postępu i świata zachodniego. Obraz ten, utrwalany w świadomości społeczeństw wysoko rozwiniętych przedstawia przeważnie przywódców religijnych lub politycznych świata muzułmańskiego jako przepelnionych nienawiścią i ignorancją. Religia w takich wypadkach staje się narzędziem doraźnej polityki, a „Bóg staje się zakładnikiem ludzkiej ambicji”. Sytuacja ta pogłębia poczucie niezrozumienia i wprowadza atmosferę nieufności, utrudniając konstruktywny dialog pomiędzy zainteresowanymi społecznościami. Ta ogromna niechęć i poczucie zagrożenia własnej kultury, która nierozdzielnie związana jest z religią, staje się doskonałym podłożem dla radykałów. Fundamentalisci dostrzegają konieczność wypowiedzenia dżihadu całemu światu

²² L. Nederland, *Teaching terror: how Hamas radicalizes Palestinian society*, [w:] <http://likud.nl/2001/02/teaching-terror-how-hamas-radicalizes-palestinian-society-likoed-nederland/>, data dostępu 16.05.2013 r.

²³ E. Pace, P. Stefani, dz.cyt., s. 88–91.

²⁴ A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2005, s. 65.

zamieszkałemu przez ludzi niewierzących w Boga i stanowiących zagrożenie dla islamu. Można powiedzieć, że rozwój koncepcji dżihadu uwarunkowany jest kryzysem tożsamości muzułmanów oraz jest odpowiedzią na wszechogarniające masowe wzorce kulturowe napływające z Zachodu. Nie da się ukryć, że wraz z rozwojem globalizacji w jej aspekcie kulturowym nadszedł kryzys tradycyjnej religii. Religia, która od zarania ludzkości panowała niepodzielnie, globalizacja, nowoczesność nie zaspokoila tych pragnień tych wszystkich, którzy postanowili nie być nowocześni, co więcej, radykalizowała ich potrzeby, sprawiając, że tym głośniej domagają się powrotu do czasów przednowoczesnych albo takiego nagięcia globalizacji, aby mogła współistnieć z religią. Niektóre radykalne odłamy fundamentalizmu islamskiego nie są przy tym wolne od idei totalitarnych²⁵.

Na przełomie XX i XXI w. Widoczny był wzrost aktywności radykalnych ugrupowań islamskich, które dla osiągnięcia zamierzonych celów stosują różnorodne metody walki o wpływy i władzę, niektóre na drodze pokojowych demonstracji, a niektóre w postaci aktów terrorów²⁶. Skrajni fundamentaliści odwołują się w swej działalności do autorytetu Boga, interpretując zasady wiary, które można usprawiedliwiać w odniesieniu do stosowania przemocy. Terroryzm oparty na religii przeplata się z uwarunkowaniami politycznymi. Fundamentalizm islamski w postaci terroryzmu jest w pewnym sensie odpowiedzią świata islamu na naciski Zachodu pod kątem modernizacji, globalizacji. Wzmoczone nastroje antyzachodnie zrodziły silniejszy zryw muzułmanów dążących do odbudowy wartości i znaczenia własnej kultury. Pojawia się tu nowy schemat: własne, idealne wartości mają w perspektywie doprowadzić do odwrócenia porządku świata, światowej strukturze politycznej, w której dominują kraje zachodnie i USA. Z tego też powodu terroryści podejmują działania samobójcze, które stanowią najskuteczniejszą broń przeciwko Zachodowi i noszonej przez nią globalizacji²⁷. Warto przy tym pamiętać, że im słabszy, im bardziej niepewny i zagubiony w swej marginalności jest potencjalny samobójca, tym większe prawdopodobieństwo gwałtownej i bezwzględnej reakcji w stosunku do obcego wroga

Wiele grup wzywających do terroru powstało w latach 90 XX wieku. Natomiast zyskały na sile w XXI wieku m.in. Islamski Dżihad Hamas, Hezbollach oraz Al-Kaida kierowana przez Osamę Bin Ladena. Dla tych grup oddalenie się od islamu przybiera formę dżihadu rozumianego jako „święta wojna“ prowadzona przede wszystkim przeciwko USA i Izraelowi i pozbyciem się zachodnim wpływów w Arabii Saudyjskiej. Tak wojowniczy islamizm przedstawia terroryzm i zamachy samobójcze, które miały miejsce w 2001 roku w Nowym Jorku i zburzeniu WTC jako symbolu upadku potęgi ekonomicznej USA, oraz w Madrycie w 2004 roku²⁸. Analizując akty terroryzmu przypisywane radykalnym ugrupowaniom islamistów, można dostrzec wszechstronność stosowanej taktyki i metod działania oraz masowy charakter przemocy. Ataki mają wywoływać określony efekt

²⁵ P. Paziński, *W imię Boga*, Armstrong, Karen, www.gazetawyborcza.pl/1,75517,2698024.html, data dostępu 16.05.2013 r.

²⁶ B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, Warszawa 1999, s. 87.

²⁷ A. Mrozek-Dumanowska, dz.cyt., s. 162.

²⁸ A. Heywood, *Ideologie polityczne*, Warszawa 2007, s. 313.

psychologiczny, aby podkreślić za pomocą liczby ofiar i determinacji sprawców wymiar podejmowanych działań. Postawa ich bliskich ma stanowić element szeroko zakrojonej wojny psychologicznej, towarzyszącej działaniu o charakterze militarnym²⁹.

Warto przy tym pamiętać, że im słabszy, im bardziej niepewny i zagubiony w swej marginalności jest potencjalny samobójca, tym większe prawdopodobieństwo gwałtownej i bezwzględnej reakcji w stosunku do obcego wroga. Miejscem ataków „żywych bomb” są przeważnie naziemne środki komunikacji oraz wszelkie inne miejsca użyteczności publicznej. Wybrane cele gwarantują maksymalizację strat wśród ofiar i minimalizację nakładów. Zamachy uświadamiają społeczeństwu, które staje się ich obiektem, „bezradność” organów państwa. Każda z tego typu akcji terrorystycznych nacechowana jest właściwymi sobie elementami, na które składają się: skrajny indywidualizm i woluntaryzm, pogarda dla powszechnie uznawanych wartości społecznych, pogarda dla życia innych ludzi, osobista desperacja, zatracenie poczucia wszelkiej odpowiedzialności, w tym także moralnej, wobec społeczeństwa³⁰.

Kandydaci na męczenników wybierani są starannie i długo. Odseparowani od społeczeństwa, uzależnieni są od osoby lub osób odpowiedzialnych za przygotowanie ich do przyszłej akcji.

Kiedy dochodzi do spełnienia celu ich życia, nie są już oni powiązani ze społeczeństwem, są skupieni tylko na zadaniu, które mają wykonać. To, co jawi się przed jego oczami, to postawa męczennika. Taka postawę terrorystów islamskich określa się jako patologię moralną, polegającą na oderwaniu się samobójcy nie tylko od wartości i norm moralnych, ale również religijnych³¹. Mimo, iż terroryzm islamski ma często oblicze polityczne i jest skutkiem polityzacji religii, to jednak jest to terroryzm religijny, a uruchamiana przez niego przemoc jest w przekonaniu inicjatorów i wykonawców przede wszystkim aktem duchowym lub spełnieniem powinności wobec Boga. Dżihad na usługach terrorystów posiada m.in. wymiar transcendentny, a w zawiązku z tym wykonawcy aktu terroru nie są ograniczeni hamulcami politycznymi, moralnymi czy praktycznymi. Właśnie w powiązaniu aktu terroru z religią wyrasta kwalifikacja samobójcy jako męczennika (szahida) składającego indywidualną ofiarę z własnego życia dla wspólnoty muzułmańskiej. W ramach ogłoszonej wojny religijnej, dżihad, ofiara indywidualna jest najwyższym nakazem religijnym, za spełnienie którego obiecywane jest natychmiastowe dopuszczenie męczennika do raju po spełnieniu aktu ofiary. Samobójcy podejmują swoją misję dobrowolnie, nie tylko dla nagrody w niebie, ale także dla pokonania własnego zwątpienia, złości i bezsilności. Akt samobójczy to także bunt przeciwko własnej słabości, a uśmiercanie wroga zawarte w tym samym akcie czyni z zabójcy herosa zniszczenia³².

²⁹ M. Madej, *Międzynarodowy terroryzm polityczny*, Warszawa 2001, s. 24.

³⁰ A. Górbel, *Prawno-międzynarodowe aspekty terroryzmu*, [w:] K. Sławik (red.), *Terroryzm aspekty prawno-międzynarodowe, kryminalistyczne i policyjne*, Poznań 1993, s. 32.

³¹ A. Mrożek-Dumanowska, *Nowe wartości kulturowe w epoce globalizacji*, [w:] J. Zdanowski (red.), *Islam a globalizacja*, Warszawa 2005, s. 166–167.

³² Tamże, s. 168.

Samobójcze zamachy, jakie są udziałem członków Al-Kaidy oraz innych organizacji, tworzą dziś swoistą „kulturę śmierci“. Gotowość do popełnienia samobójstwa stała się miernikiem religijności i zaangażowania politycznego na obszarze Bliskiego Wschodu. Można też stwierdzić, że ataki terrorystyczne, niezależnie od obszaru, na jakim się pojawiają, pełnią funkcje destrukcyjne w stosunku do wartości ogólnoludzkich. Wysublimowana izolacja terrorysty, nawet wobec własnego społeczeństwa sprawia, że zjawisko terroryzmu w imię tzw. świętej wojny upośledza zdolność empatii i porozumiewania się z innymi, którzy też mogą stać się potencjalnymi ofiarami terroryzmu³³.

Zakończenie

Wydaje się, że zjawisko fundamentalizmu islamskiego jest dla muzułmańskich społeczeństw problemem niewiele mniejszym, niż dla krajów zachodnich. Ogromna popularność, jaką wśród muzułmańskich społeczności cieszą się idee nawiązujące do politycznej teologii Saida Qutba, z jej wyraźną interpretacją pojęcia dżihadu jako narzędzia islamskiej ofensywy, musi budzić nasze jak najgłębsze zaniepokojenie. Pytanie o przyszłość islamskiego fundamentalizmu jest w gruncie rzeczy pytaniem o przyszłość samego islamu jako składnika ogólnoswiatowego dorobku cywilizacyjnego. Pewne jest, że działalność islamskich organizacji fundamentalistycznych jest jednym z głównych powodów napięć w relacjach pomiędzy Zachodem a światem islamu. Odpowiedzialność za rozwiązanie problemu stoi jednak przed jedną, jak i drugą stroną³⁴.

Konfrontacja między Zachodem a cywilizacją islamu polegająca na działaniach zbrojnych, ingerencji kolonialnej czy działalności misjonarskiej, nie stanowiła jedynej formy kontaktów na przestrzeni wieków. Obok tego rozwijała się działalność dyplomatyczna, obopólny wkład do rozwoju nauki. Islam i Zachód niekoniecznie jawiły się jako dwie wrogie cywilizacje, być może właśnie takie partnerskie stosunki między obiema cywilizacjami zostaną wypracowane w przyszłości. Być może pierwszym krokiem, jaki powinni wykonać, byłoby uzgodnienie we własnym gronie stanowiska w kwestii oceny fundamentalizmu i wykorzystywanego przez nich idei „świętej wojny”. Rozstrzygnięcie, mogłoby pochodzić z inspiracji, jakiej dostarcza Koran, a dokładniej – zdanie zawarte w 113 wersecie II sury Al-Baqarah.

„Jedni z was głoszą pokój i czynią dobro, inni zaś – wzywają do nienawiści, sieją śmierć i zniszczenie. Jak to możliwe, skoro wszyscy czytacie tę samą Księgę³⁵.”

Bibliografia

- Bielawski J., *Koran Sura IX* [w:] <http://www.poznajkoran.pl/koran/9/>, data dostępu 15.05.2013.
Bielawski J., *Koran*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

³³ R. Borkowski... dz.cyt., s. 173.

³⁴ G. Kepel, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Warszawa 2003, s. 359–372.

³⁵ J. Bielawski, *Koran*, Warszawa 1986, sura II – 113.

- Borkowski R., *Terroryzm ponowoczesny – studium antropologii polityki*, Toruń 2007.
- Danecki J., *Fundamentalizm i teokracja. Próba charakterystyki współczesnego islamu*, „Przegląd Religioznawczy” 1991, nr 3.
- Danecki J., *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1998.
- Górbel A., *Prawno-międzynarodowe aspekty terroryzmu*, [w:] K. Sławik (red.), *Terroryzm aspekty prawno-międzynarodowe, kryminalistyczne i policyjne*, Poznań 1993.
- Heywood A., *Ideologie polityczne*, Warszawa 2007.
- Hoffman B., *Oblicza terroryzmu*, Warszawa 1999.
- Kepel G., *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Warszawa 2003.
- Khoury A. T., *Wojna i przemoc w islamie*, [w:] E. Grundmann, H.P. Muller (red.), *Wojna i przemoc w religiach świata – fakty i przyczyny*, Kielce 2006.
- Kościelniak K., *Dżihad – święta wojna w islamie*, Kraków 2006.
- Kukułka J., *Historia powszechna stosunków międzynarodowych 1945–2000*, Warszawa 2007.
- Lang M., *Religia i polityka w islamie*, „Bliski Wschód”, nr 1, 2004.
- Lewicka M., *Fundamentalizm muzułmański – odkrycie naszych czasów – czy stały element myśli politycznej islamu?*, [w:] R. Bäcker, S. Kitab (red.), *Islam a świat*, Toruń 2003
- Madej M., *Międzynarodowy terroryzm polityczny*, Warszawa 2001.
- Malik R., *Fundamentalizm oznacza czystość. Rozmowa z Rezą Astaneparastem, ambasadorem Iranu w Polsce*, „Rzeczpospolita”, 24 IV 1995.
- Minois G., *Dżihad połączenie walki duchowej ze świętą wojną*, [w:] *Kościół i wojna*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1998.
- Mrozek-Dumanowska A., *Nowe wartości kulturowe islamu w epoce globalizacji*, [w:] J. Zdanowski (red.), *Islam a globalizacja*, Warszawa 2005.
- Mrozek-Dumanowska A., *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2004.
- Nasr S.H., *Idee i wartości islamu*, Warszawa 1988.
- Nederland L., *Teaching terror: how Hamas radicalizes Palestinian society*, <http://likud.nl/2001/02/teaching-terror-how-hamas-radicalizes-palestinian-society-likoed-nederland/>, data dostępu 16.05.2013.
- Pace E., Stefani P., *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków 2002.
- Paziński P., *W imię Boga, Armstrong, Karen*, www.gazetawyborcza.pl/1,75517,2698024.html, data dostępu 16.05.2013.
- Tibi B., *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997.
- Wnuk-Lisowska E., *Fundamentalizm i dżihad. Groźna twarz islamu*, [w:] J. Drabina (red.), *Religie a wojna i terroryzm*, Kraków 2003.