ROZDZIAŁ XVI

Agnieszka Syliwoniuk-Wapowska
Państwowa Szkoła Wyższa im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej

„TERRORYZM ISLAMSKI" W ŚWIETLE KONCEPCJI *DŻIHADU*. POMIĘDZY TEORIĄ A PRAKTYKĄ

Wstęp

Dżihad jest jednym z bardziej kontrowersyjnych, a zarazem trudnych do wyjaśnienia pojęć odnoszących się do kultury muzułmańskiej. Nierzadko też termin ten jest błędnie interpretowany przez osoby należące do kręgu kultury zachodniej, co zdaje się być szczególnie dobrze widoczne w dyskursie medialnym. W mediach mianem *dżihadu* określane są wszelkiego rodzaju aktywności grup o charakterze terrorystycznym, które w swoich ideologiach czynią odniesienia do islamu. Pojęcie to używane jest naprzemiennie z terminem „święta wojna" i z nią też jest identyfikowane. Uproszczenia tego typu przyczyniają się do konstruowania takiej wizji islamu, zgodnie z którą – w skrajnej formie – religia ta jest niemalże tożsama z terroryzmem. Podążając dalej tropem podobnych uogólnień, każdemu muzułmaninowi przypisywane są cechy potencjalnego terrorysty, co jest krzywdzące dla większości wyznawców islamu[1]. Celem niniejszej pracy jest ukazanie znaczenia oraz kontekstu funkcjonowania pojęcia *dżihadu* w odniesieniu do tzw. „terroryzmu islamskiego".

Jak się wydaje, rozważania nad rozumieniem *dżihadu* warto rozpocząć od kilku uwag natury teoretycznej, przy czym za punkt wyjścia należałoby przyjąć znaczenie samego słowa *dżihad*. Na gruncie gramatyki języka arabskiego jest ono *masdarem*[2] czasownika *dżahada*, który ma znaczenie podejmowania wysiłków w kierunku osiągnięcia określonego celu, dokładania starań, aby dany cel urzeczywistnić[3]. Trzeba zaznaczyć, że w świetle

[1] Zob. P.B. Lewicka, *Muzułmanie, fundamentaliści, terroryści? Tragiczne drogi religijnej poprawności*, [w:] *Islam a terroryzm*, red. A. Parzymies, Warszawa 2003.

[2] Janusz Danecki wyjaśnia, że „[m]asdar [...] jest imieniem odczasownikowym odpowiadającym polskiemu rzeczownikowi odsłownemu zakończonemu na «-nie» (typu: pisanie, granie, rozmawianie itp.). Jednocześnie masdar w niektórych funkcjach odpowiada polskiemu bezokolicznikowi. Masdar jest więc imienną częścią mowy o wyraźnie rzeczownikowym charakterze. Oznacza czynność lub stan wyrażany przez czasownik". J. Danecki, *Gramatyka języka arabskiego*, Warszawa 2001, s. 202.

[3] Warto wspomnieć, że występujący w słowie *dżihad* rdzeń dż-h-d (ǧ-h-d) pojawia się także w słowie *idżtihad*, oznaczającym indywidualny wysiłek prawnika na rzecz interpretacji prawa muzuł-

założeń islamu pojęcie to rozumiane jest w sposób szeroki – jako podejmowanie wszelkich działań w imię umacniania i szerzenia tej religii.

1. Znaczenie *dżihadu*

Źródłem zasadniczych trudności w ustaleniu znaczenia *dżihadu* jest wielość interpretacji, jakim poddana została ta koncepcja. Ponadto, jak wskazuje Janusz Danecki, ewoluowała ona na przestrzeni dziejów. Zawarte w Koranie rozumienie *dżihadu* jest odpowiednie dla pierwszego okresu islamu, czyli dla czasów, w których żył Mahomet. W kontekście koranicznym *dżihad* należy interpretować w nawiązaniu do pojęcia *kital*, które oznacza „walczenie, bicie się, walkę zbrojną". Warto zatem zwrócić uwagę na to, że – w odróżnieniu od *dżihadu* – *kital* wiąże się wprost z walką, ze zwalczaniem innych. Co więcej, jest bezpośrednim spadkobiercą tradycji *ghazw* – wzajemnych najazdów, które stosowały wobec siebie koczownicze plemiona arabskie jeszcze w czasach przedmuzułmańskich. W świętej księdze muzułmanów *kital* ma znaczenie walki zbrojnej – zarówno obronnej, jak też zaczepnej – a kontekst, w którym występuje to pojęcie zazwyczaj wskazuje na to, że muzułmanie sięgają po nią raczej niechętnie. Należy ją jednak obowiązkowo podjąć wtedy, gdy muzułmanin został zaatakowany. Mając na uwadze powyższe, należy wskazać, że *kital* wchodzi w zakres znaczeniowy *dżihadu*[4].

Z perspektywy rozważań nad znaczeniem *dżihadu* istotne znaczenie ma fakt, iż w Koranie pojęciu temu nie zostało przypisane jednolite znaczenie. Niekiedy termin ten jest rozumiany w sposób ogólny, innym razem szczegółowy – wówczas definiowany jest niemalże jednoznacznie z pojęciem *kital*. Należy nadmienić, że to drugie rozumienie pojawia się częściej[5].

Warto dodać, że w Koranie są fragmenty wskazujące na to, że sam Bóg wspiera muzułmanów w walce, jeśli toczy się ona o słuszną sprawę. I tak na przykład – zgodnie z tekstem koranicznym – w Bitwie pod Badrem z 624 r., w której muzułmanie pod przewodnictwem Mahometa pokonali Mekkańczyków, Bóg zesłał trzy tysiące aniołów, aby wesprzeć swoich wyznawców

mańskiego. Jak wyjaśnia Janusz Danecki, *idżtihad* to „termin teorii prawa muzułm. [...] oznaczający indywidualną inicjatywę uczonego prawnika [...] polegającą na tworzeniu nowych przepisów prawa nie znajdujących się ani w *Koranie* ani w sunnie". J. Danecki, *Kultura islamu*. *Słownik*, Warszawa 1997, s. 93.

[4] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 243-244.

[5] Sposoby, w jaki rozumiane jest pojęcie *dżihadu* w tekście koranicznym przedstawia Janusz Danecki. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości*..., s. 244-246. Własną analizę wybranych fragmentów Koranu związanych z „propagowaniem przemocy, rozwiązań militarnych i wojny" prezentuje także w swojej pracy ks. Krzysztof Kościelniak. K. Kościelniak, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2002, s. 26-31.

na polu walki[6]. Ten oraz podobne przekazy mogłyby wskazywać, że wojna w sprawie islamu jest w swej istocie „świętą wojną" czy też wojną religijną. Mając jednak na uwadze charakter islamu jako religii „totalnej", czyli obejmującej każdy z aspektów życia muzułmanina jako jednostki, a także jako członka wspólnoty, podobna interpretacja wydaje się nie do końca prawidłowa. Na gruncie islamu nie funkcjonuje bowiem rozróżnienie na sferę *sacrum* i *profanum*, zaś muzułmanin całe swoje życie podporządkowuje Bogu – a zatem wszystkie podejmowane przez niego aktywności są „religijne" w tym samym stopniu[7]. Jedną z konsekwencji takiego stanu rzeczy jest brak rozdziału religii od polityki. Warto też zauważyć, że działania podejmowane w ramach *dżihadu* nie są wojną *sensu stricto* – choć w pewnych przypadkach istotnie mogą przybierać formę walki zbrojnej. Należy zaznaczyć, że na gruncie nauki funkcjonuje także odmienne stanowisko – część badaczy uznaje tożsamość pojęć *dżihadu* i świętej wojny[8]. Jak wskazuje Gabriele Marranci, historia nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o to, czy *dżihad* jest świętą wojną, zaś rozstrzygnięcie tej kwestii zależy od osoby dokonującej interpretacji tejże koncepcji. Autor zaznacza również, że większość muzułmanów odrzuca możliwość udzielenia na powyższe pytanie odpowiedzi twierdzącej[9].

Za przeciwników muzułmanów w walce uznani powinni być niewierzący oraz obłudnicy/hipokryci (*munafikun*), czyli ludzie, którzy z pozoru przyjęli islam, ale w swoim sercu pozostają niewierzącymi[10]. Obłudnicy są osobami szczególnie gorszącymi ze względu na hipokryzję cechującą ich postępowanie. Co istotne, walka nie powinna być podejmowana przeciwko

[6] „Bóg już dopomógł wam pod Badr,
kiedy byliście poniżeni.
Bójcie się więc Boga!
Być może, wy będziecie wdzięczni!
Oto mówiłeś do wiernych:
«Czyż wam to nie wystarczy,
że pomaga wam wasz Pan
trzema tysiącami zesłanych aniołów?»
Tak!
Jeśli będziecie cierpliwi i bogobojni
i jeśli oni zaatakują was niespodziewanie,
to dopomoże wam wasz Pan
pięcioma tysiącami aniołów, wyróżnionymi".
Koran, sura III, wersety 123-125.
W pracy przytoczone zostały cytaty z Koranu w tłumaczeniu Józefa Bielawskiego, Warszawa 1986.

[7] Jak podsumowuje Janusz Danecki „[w] tej sytuacji kopanie piłki i jedzenie szparagów jest tak samo religijne jak odmawianie modlitwy". J. Danecki, *Podstawowe wiadomości*..., s. 246.

[8] Zob. np. K. Kościelniak, *Dżihad. Święta*...

[9] G. Marranci, *Jihad Beyond Islam*, Oxford – New York 2006, s. 17-18.

[10] Por. *Koran*, sura II, wersety 8-18.

żydom i chrześcijanom, gdyż ci objęci są opieką – *zimmą* – która przysługuje im ze strony muzułmanów w zamian za płacenie podatku pogłównego, znanego jako *dżizja*[11]. W historii państw muzułmańskich można jednak odnaleźć wydarzenia świadczące o tym, że *zimma* nie zawsze była respektowana.

Koran nakazuje szacunek wobec tych, którzy podejmują *dżihad* i prowadzą walkę, czyli *kital*. Jest to szczególną zasługą, która niewątpliwie zostanie wynagrodzona przez Boga[12]. Nagrodę tę walczący otrzymają jako zapłatę za swoje starania, przy czym warto zaznaczyć, że ma ona wymiar zarówno duchowy (przebaczenie grzechów), jak i „zmysłowy" (przebywanie w rajskim ogrodzie)[13]. W pewnym sensie oznacza to zatem życie po życiu. Należy także nadmienić, że polegli w walce na ścieżce Boga otaczani są szacunkiem przez wspólnotę wierzących. David Cook wskazuje, że męczeństwo pozostawało ważnym czynnikiem rozwoju islamu od pierwszych wieków jego istnienia. Nie było jednak głównym elementem wpływającym na kształt tej religii. Co więcej, większość spośród męczenników cieszyła się uznaniem jedynie w oczach członków jednego odłam islamu lub sekty, przez innych będąc przedstawianymi negatywnie[14]. Johannes J.G. Jansen podkreśla z kolei, że dawniej nie tylko muzułmanie, ale także żydzi i chrześcijanie wierzyli w nagrodę za męczeństwo. Jednak, w odróżnieniu do islamu, w judaizmie i chrześcijaństwie wiara ta została zapomniana. Badacz zaznacza również,

[11] Należy jednak zaznaczyć, że wizerunek religii chrześcijańskiej i żydowskiej w Koranie, a także w muzułmańskiej myśli teologicznej nie jest jednoznaczny. W konsekwencji, wyznawcy tychże religii widziani są przez muzułmanów w sposób niejednorodny, co przekłada się na stosunki międzyludzkie. Ponadto, na wzajemne postrzeganie się wyznawców trzech wielkich religii monoteistycznych istotny wpływ wywierają także bieżące wydarzenia polityczne oraz stosunki międzynarodowe.

[12] „A kto walczy na drodze Boga
i zostanie zabity albo zwycięży,
otrzyma od Nas nagrodę ogromną".
Koran, sura IV, werset 74.

[13] „Będziecie wierzyć w Boga i Jego Posłańca!
Będziecie walczyć na drodze Boga
waszym majątkiem i waszymi duszami!
To będzie lepsze dla was
– o gdybyście mogli to wiedzieć!
Wtedy On przebaczy wam wasze grzechy
i wprowadzi was do Ogrodów,
gdzie w dole płyną strumyki
i do mieszkań przyjemnych
w Ogrodach Edenu.
To jest osiągnięcie ogromne!
I da wam inne rzeczy, które wy kochacie,
Pomoc od Boga i bliskie zwycięstwo".
Koran, sura XLI, wersety 11-13.

[14] D. Cook, *Męczeństwo w islamie*, Kraków 2009, s. 225.

że: „[j]ej przetrwanie w nowoczesnym fundamentalizmie islamskim jest jedną z przyczyn, dla których islam jest przez ludzi odbierany jako rzecz obca i niebezpieczna"[15].

Podobnie jak współcześnie, za życia proroka Mahometa nie funkcjonowała spójna koncepcja *dżihadu*. Została ona opracowana w okresie późniejszym, głównie na gruncie prawa muzułmańskiego. W tym kontekście należy zaznaczyć, że koncepcje muzułmańskie – w tym także ta odnosząca się do *dżihadu* – przedstawione w ujęciu prawniczym stanowiły odpowiedź na obecne w danym czasie uwarunkowania społeczne i polityczne, a także na praktyczne działania o charakterze politycznym. W końcowym okresie życia Mahometa oraz tuż po jego śmierci kluczowe znaczenie w życiu wspólnoty muzułmańskiej miały podboje oraz ekspansja terytorialna państwa muzułmańskiego. Stanowiły one zasadniczy element, który wywarł wpływ na nadanie *dżihadowi* znaczenia walki zbrojnej. Celem tak definiowanego *dżihadu* było rozszerzanie zasięgu terytorialnego ziem islamu (*dar al-islam*) kosztem ziem, które należały do świata niemuzułmańskiego (*dar al-harb*). Niemniej jednak niezwykle istotne jest to, że na płaszczyźnie prawa muzułmańskiego nie ukształtowała się jedna spójna koncepcja *dżihadu*, a zasadniczym powodem takiego stanu rzeczy był sam charakter prawa muzułmańskiego[16]. Ks. Krzysztof Kościelniak jest zdania, że: „[i]slam w dużej mierze kształtował się kosztem chrześcijaństwa, podbijając systematycznie kraje chrześcijańskie. W świetle faktów można powiedzieć, że islam powstawał w atmosferze wojny, a uzasadnienia teologiczne wojny i praktyka podbojów wpisały się w islam"[17]. Tytułem komentarza warto zauważyć, że muzułmanie dokonywali podbojów nie tylko ziem zamieszkiwanych przez chrześcijan, ale też przez wyznawców innych religii, na przykład żyjących na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej żydów czy zaratusztrian na ziemiach dzisiejszego Iranu. Islam – podobnie jak inne religie – kształtował się w określonych warunkach społecznych i politycznych, w danym miejscu i czasie. Czynniki te miały wpływ na późniejszy kształt religii muzułmańskiej. Praktyka podbojów także nie była w tym procesie obojętna. Jeżeli chodzi o teologiczne uzasadnienie wojny, to warto zwrócić uwagę na fakt, że przez część uczonych wojna bywa postrzegana jako część polityki[18]. W wielu kulturach na przestrzeni dziejów polityka i religia przenikały się – na przykład wówczas, gdy władca szukał religijnej legitymizacji swojej władzy. Ta zależność jest prawdziwa dla islamu, w którym aspekty

[15] J. J. G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Kraków 2005, s. 29.
[16] Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości*..., s. 246.
[17] K. Kościelniak, *Dżihad. Święta*..., s. 9.
[18] Carl von Clausevitz twierdził, że „wojna jest niczym innym, jak dalszym ciągiem polityki przy użyciu innych środków". W jego opinii wojny i polityki nie można rozdzielić. C. von Clausevitz, *O wojnie*, bmw, bdw, s. 468.

polityczne nieuchronnie splatają się z prawnymi i teologicznymi. Jest ona także obecna na gruncie kultury politycznej w większości państw muzułmańskich.

Z punktu widzenia prawa muzułmańskiego, które dzieli uczynki ludzkie na obowiązki indywidualne (*fard ajn*) i obowiązki zespołowe (*fard kifaja*), *dżihad* uznawany jest za obowiązek zespołowy, a zatem taki, który powinien być wypełniony przez całą wspólnotę muzułmańską, choć niekoniecznie musi go wypełnić każdy muzułmanin osobiście. Prawnicy muzułmańscy wskazują też na cztery sposoby prowadzenia *dżihadu*: sercem, językiem, rękami i mieczem, przy czym tylko ten prowadzony mieczem oznacza walkę zbrojną. Muzułmanin powinien zatem całym swoim życiem, wszystkimi swoimi uczynkami szerzyć islam oraz własnym przykładem dawać świadectwo wiary. Warto zauważyć, że w kontekście omawianej koncepcji pojawia się także rozróżnienie na „mniejszy *dżihad*" i „większy *dżihad*", przy czym za „większy" uznawany jest *dżihad* prowadzony sercem, a zatem walka z pokusami szatana we własnej duszy[19]. Jak wskazuje Marek M. Dziekan, dualizm ten ukształtował się w średniowieczu pod wpływem mistycznego ruchu sufich[20].

2. Idea *dżihadu*

W dyskursie medialnym islam często bywa postrzegany jako monolit, a odnoszące się do niego pojęcia rozciągane są na wszystkich wyznawców tej religii. Nie zauważa się, że islam podzielony jest na wiele nurtów i odłamów, które w pewnych aspektach zasadniczo różnią się od siebie – także w kwestii podejścia do *dżihadu*. Jak podkreśla ks. Krzysztof Kościelniak „idea dżihadu, obecna we wszystkich epokach rozwoju islamu, choć nie zawsze akceptowana przez wszystkich muzułmanów jako rozwiązanie zbrojne, jest dziedzictwem tej podzielonej na różne odłamy religii"[21]. Najczęściej jednak na cały islam patrzy się przez pryzmat sunnizmu, który jest odłamem większościowym tej religii. Takie podejście skłania do konstruowania uproszczonej wizji świata, która utrudnia rzetelną analizę badanych zjawisk.

Tymczasem w świetle nawiązań do pojęcia *dżihadu* w kontekście współczesnego terroryzmu warto zwrócić uwagę na różne sposoby interpretowania tego terminu. Na przykład charydżyci, czyli przedstawiciele radykalnego odłamu islamu, który powstał już w VII w. postrzegali *dżihad* jako walkę bezwzględną, która ma charakter obowiązkowy, uznając ją za szósty – obok wyznania wiary, modlitwy, postu, jałmużny i pielgrzymki do

[19] Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości*..., s. 246-247.
[20] *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, red. M. M. Dziekan, Warszawa 2001, s. 142.
[21] K. Kościelniak, *Dżihad. Święta*..., s. 11.

Mekki – filar islamu. Walka ta miała być prowadzona przeciwko wszystkim tym, którzy nie uznawali zasad charydżyckiego islamu, tak długo, aż przyjmą taką wykładnię religii muzułmańskiej za obowiązującą. W szyizmie z kolei – z uwagi na *takijję*, czyli praktykę ukrywania własnych poglądów, także religijnych, przed opresyjnymi władzami – koncepcja *dżihadu* nie została szerzej rozwinięta[22].

Analizując istotę *dżihadu*, warto przyjrzeć się także kontekstowi, w jakim koncepcja ta funkcjonuje. Tym samym należy wrócić do wspomnianego już wcześniej podziału świata na dwie przeciwstawne sobie sfery – *dar*[23] *al-islam* oraz *dar al-harb*. Trzeba podkreślić, iż ta dualistyczna wizja świata określana jest przez prawo muzułmańskie. Do *dar al-islam* (co na język polski przetłumaczyć można jako: „domena islamu", „dom islamu", „przybytek islamu") zaliczane są te ziemie, na których prawo muzułmańskie ma moc obowiązującą i nad którymi swoje panowanie roztaczają muzułmańscy władcy. W skład *dar al-harb* (co oznacza: „domena wojny", „dom wojny", „przybytek wojny") wchodzi natomiast reszta świata, to jest te terytoria, na których prawo muzułmańskie nie obowiązuje oraz które znajdują się poza zasięgiem władzy władców muzułmańskich. Mianem tym określane są także te tereny, których mieszkańcy pozostają w stanie wojny z wyznawcami islamu. Potencjalnie ziemie zaliczane do domeny wojny powinny zostać nawrócone na islam[24]. Co istotne, oba pojęcia – *dar al-islam* i *dar al-harb* – są współcześnie interpretowane na różne sposoby. Na przykład, Marek M. Dziekan podkreśla, że do *dar al-islam* zaliczane bywają także te ziemie, na których muzułmanie cieszą się swobodą wyznawania swojej religii, zaś z *dar al-harb* wyłącza się niekiedy kraje, które stwarzają wyznawcom islamu możliwość nieskrępowanego przeprowadzania praktyk religijnych[25].

W dyskursie teologów muzułmańskich pojawiają się także inne pojęcia nawiązujące do zarysowanego powyżej obrazu świata. Terminy te stosowane są dla określenia sytuacji życiowej muzułmanów na ziemiach niemuzułmańskich. Giorgio Vercellin wskazuje, że w odniesieniu do terytoriów, które znajdują się w domenie wojny niekiedy stosowany bywa termin *dar al-kufr*[26], czyli „domena niewiary", „dom niewiary" [27]. Jerzy Zdanowski z kolei wspomina, iż niektórzy spośród muzułmańskich intelektualistów postrzegają Zachód jako *dar asz-szahada*, co oznacza „dom świadectwa".

[22] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości*..., s. 247-248.

[23] W języku arabskim słowo *dar* oznacza nie tylko „dom", lecz również „terytorium, domenę". Fakt ten jest źródłem równoległego występowania różnych tłumaczeń terminów, w których zawarte jest to słowo.

[24] J. Danecki, *Kultura islamu*..., s. 62; *Arabowie. Słownik*..., s. 131.

[25] *Arabowie. Słownik*..., s. 131.

[26] Trzeba nadmienić, iż termin *kufr* oznacza nie tylko „niewiarę", lecz także „pogaństwo".

[27] W przywołanej pracy termin *dar al-kufr* przetłumaczony został jako *territorio de descreimiento*, czyli „terytorium niewiary". G. Vercellin, *Instituciones del mundo musulmán*, Barcelona 2003, s. 49.

Domena ta obejmuje ziemie, na których muzułmanie muszą swoim codziennym życiem dawać świadectwo swojej wiary – żyć w zgodzie z wartościami islamu oraz jego zasadami i normami. Kraje należące do kręgu cywilizacji Zachodu widziane są niekiedy także jako *dar as-sulh*, „dom przymierza", czyli obszar, na którym wyznawcy islamu mogą swobodnie praktykować swoją religię, ale jednocześnie podlegają presji ze strony społeczeństw tych państw. W tej sytuacji muzułmanie mogą odczuwać strach przed odstąpieniem od wiary, który motywuje ich do zamknięcia się na obce kulturowo otoczenie i zachęca do pogłębienia integracji z własną społecznością[28]. Należy dodać, że podobnie jak *dar al-islam* i *dar al-harb*, także *dar as-sulh* należy do terminów prawa muzułmańskiego, które są interpretowane na nowo. Janusz Danecki twierdzi, że *dar as-sulh* to „tereny niemuzułmańskie podporządkowane muzułmanom, zachowujące jednak niezależność za określoną opłatą, daniną ze strony przeciwnika"[29]. Marek M. Dziekan definiuje *dar as-sulh* jako „niemuzułmańskie obszary zdobyte drogą układów; nie są one podporządkowane władcom muzułmańskim, ale płacą im odpowiednią daninę"[30].

Dualistyczna wizja świata wyznaczana przez *dar al-islam* i *dar al-harb* odnosi się więc nie tylko do kryteriów geograficznych, ale przede wszystkim do wartości oraz przekonań religijnych. Jak się wydaje, na rozróżnienie to warto spojrzeć przez pryzmat tożsamości, w szczególności tożsamości negatywnej. Przynależność do jednej z domen wyklucza przynależność do drugiej z nich, tworząc opozycję „my" – „oni", gdzie „my" oznacza wyznawców islamu, „oni" zaś – wszystkich pozostałych ludzi. Należy zaznaczyć, że w kategorii „my" mogą się także mieścić nie wszyscy muzułmanie, lecz jedynie ich część, na przykład wyznawcy danego odłamu islamu czy też osoby podzielające pewną – niekiedy niezwykle specyficzną – jego wizję.

Tożsamość negatywna oddziałuje na wzajemne relacje przedstawicieli różnych religii, narodów, wspólnot etnicznych czy lokalnych, wzmacniając spójność grupy. W tym sensie jej działanie uznać można za konstruktywne, szczególnie w sytuacji, w której treść tożsamości jest bogata w rozmaite składniki (na przykład: wspólny język, historia, kultura, religia, pochodzenie). Problem powstaje jednak wówczas, gdy identyfikacja negatywna odgrywa rolę dominującą.

W moim odczuciu tożsamość społeczna ma kluczowe znaczenie z punktu rozważań nad terroryzmem, ponieważ na niej opiera się w znacznej mierze działalność ugrupowań terrorystycznych. Członkowie organizacji

[28] J. Zdanowski, *Między dar al-islam a dar al-harb. Tożsamość imigrantów muzułmańskich na Zachodzie w dobie globalizacji*, [w:] A. Mrozek-Dumanowska, J. Zdanowski, *Islam a globalizacja*, Warszawa 2005, s. 125, 130-131.

[29] J. Danecki, *Kultura islamu*..., s. 62.

[30] *Arabowie. Słownik*..., s. 131.

terrorystycznych, które czynią w swoich programach ideologicznych odwołania do islamu przypisują sobie (swoim przywódcom) przymiot nieomylności w kwestiach religii oraz jej związków z innymi dziedzinami życia. We własnych oczach są oni „prawowiernymi" muzułmanami, walczą o „czysty", „właściwy" islam, który jest „prawdziwą" religią. Czynią to „w imię Boga". Wszyscy pozostali są „niewiernymi", „poganami" (*kafir*, l.mn. *kuffar*), którzy myślą w sposób „błędny" i postępują „niewłaściwie"[31]. W tej sytuacji terroryści przyznają sobie moralnie uzasadnione – i zarazem wyłączne – prawo do wprowadzenia porządku, który pozostaje w zgodzie z ich światopoglądem. Nowy, „słuszny" ład ustanawiają za pomocą przemocy wspartej strachem. Porządek ten nierzadko opiera się na literalnej – a jednocześnie wybiórczej – interpretacji tekstu koranicznego, która zdaje się pomijać upływ czasu oraz towarzyszące mu zmiany.

3. Terroryzm islamski

Dążenia organizacji terrorystycznych odwołujących się do założeń islamu bywają uzasadniane chęcią budowy państwa idealnego. Warto zwrócić uwagę na to, że podstawą koncepcji państwa idealnego w myśli politycznej Zachodu są pewne modele teoretyczne, które nie znajdowały swojego odzwierciedlenia w praktyce politycznej. W muzułmańskiej myśli politycznej rzecz ma się nieco inaczej – za wzór państwa idealnego stawiany jest kalifat okresu panowania kalifów sprawiedliwych[32], czyli państwo, które rzeczywiście istniało[33]. Znaczenie kroków zmierzających do „restauracji" kalifatu jest tym bardziej istotne, że w islamie nie funkcjonuje instytucja, która pełniłaby rolę duchowego zwierzchnika muzułmanów. Przez wieki tradycyjnie rola ta przypisywana była kalifowi. Współcześnie nawiązania do koncepcji

[31] Warto dodać, że w optyce niektórych wyznawców radykalnych form islamu „niewiernymi" mogą być nie tylko ludzie, ale też rządy państw, których polityka nie mieści się w ramach wyznaczanych przez religię muzułmańską. Tego typu poglądy można odnaleźć w pracach takich myślicieli jak Sajjid Kutb czy Abu al-Ala Maududi. Zob. K. Armstrong, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2005, s. 340–351; E. Sivan, *Radykalny islam*, Kraków 2005, s. 37-45.

[32] Zob. E. Sivan, *Radykalny islam*..., s. 89. Mianem kalifów sprawiedliwych (lub prawowiernych) określa się czterech pierwszych kalifów – są to (w nawiasach podane zostały daty ich panowania): Abu Bakr (632-634), Umar (634-644), Usman (644-656) oraz Ali Ibn Abi Talib (656-661).

[33] Działania mające na celu ponowne utworzenie kalifatu nie muszą przybierać form ekstremalnych, choć mogą cechować się podejściem tradycjonalistycznym i rygorem, które przyczynią się do odrzucenia wszelkich zmian postrzeganych w kategoriach zagrożenia dla religii muzułmańskiej. Mogą jednak także zmierzać do urzeczywistnienia idei „zreformowanego" państwa muzułmańskiego, w którym funkcjonowałyby instytucje muzułmańskie, a tradycja i nowoczesność szłyby ze sobą w parze. Zob. M.A. Martínez Núñez, *Poder e instrumentos teóricos de oposición en el islam*, [w:] *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*, red. C. Pérez Beltrán Granada 2004, s. 227.

kalifatu czynione są nie tylko przez intelektualistów, ale też przez organizacje terrorystyczne oraz ich przywódców. Celem tych odniesień jest legitymizacja przemocy poprzez odwołania do tradycji państwa muzułmańskiego z okresu świetności islamu. W mojej opinii retorykę tę można postrzegać w świetle pojęcia tradycji wynalezionej Erica Hobsbawma[34]. Rzeczone organizacje bowiem tworzą sztuczną więź z przeszłością, adaptując dawne instytucje do aktualnych warunków i przekształcają je w sposób pozwalający na urzeczywistnienie ich własnych założeń politycznych. Działania te mają na celu legitymizację władzy, jak również wzmocnienie spójności wewnętrznej grupy oraz wpajaniu ideologii[35].

Ważnym punktem rozważań nad „terroryzmem islamskim" jest problem utożsamiania islamu z terroryzmem. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że większość muzułmanów opowiada się przeciwko aktom terroru, odwołując się przy tym do wartości ogólnoludzkich, takich jak prawo do życia czy godność. Nie należy zatem stawiać znaku równości pomiędzy muzułmaninem a terrorystą, ponieważ generalizacje tego typu są z natury swej krzywdzące. Ponadto, działania terrorystyczne uderzają także – w sposób pośredni lub bezpośredni – w państwa muzułmańskie, osłabiając je. W sytuacji, gdy zamach ma miejsce w kraju muzułmańskim, poczucie zagrożenia i niepewności politycznej destabilizuje życie społeczne zamieszkujących go osób, podważa wiarygodność władz oraz zaufanie obywateli do rządzących, a także godzi w relacje międzyludzkie, wprowadzając do nich strach i nieufność. Niestabilność wywołana aktem terroru przekłada się ponadto na zmniejszenie liczby osób odwiedzających państwo, w którym miał on miejsce, co generuje straty finansowe w sektorze turystyki oraz usług z nią związanych. Może także zniechęcać potencjalnych inwestorów, ujemnie wpływając tym samym na gospodarkę. Zdarzenie takie przynosi negatywne konsekwencje dla polityki wewnętrznej państwa oraz niekorzystnie wpływa na jego pozycję na arenie międzynarodowej. Jeżeli natomiast atak odbył się poza granicami danego państwa, ale został przeprowadzony przez jego obywateli, to wskazane wydarzenie tworzy rysę na wizerunku tegoż państwa i godzi w jego reputację. Tym samym uzasadniany religijnie czyn polityczny przynosi negatywne rezultaty w sferze polityki państwowej i międzynarodowej. Jak to ujmuje Aleksandra Zięba: „[d]ziałalność ter-

[34]Według Erica Hobsbawma tradycja wynaleziona (*invented tradition*) „oznacza zespół działań o charakterze rytualnym lub symbolicznym, rządzonych zazwyczaj przez jawne bądź milcząco przyjęte reguły; działania te mają wpajać ludziom pewne wartości i normy zachowania przez ciągłe repetycje – co siłą rzeczy sugeruje kontynuowanie przeszłości. W istocie tam, gdzie to możliwe, owe działania dążą zwykle do ustanowienia więzi z odpowiadającym im czasem minionym". E. Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, Kraków 2008, s. 10.

[35]Tamże, s. 10-17. Mechanizm ten można zaobserwować na przykładzie działań Państwa Islamskiego.

rorystyczna jest [...] strategią racjonalnego wyboru [...]. Jest polityczna i rządzi się racjami rozumu czerpiąc wiedzę, normy, wartości i wzorce z kultury politycznej, do której zwraca się w swej retoryce"[36]. Mając na względzie powyższą prawidłowość, rządy państw muzułmańskich podejmują działania mające na celu zwalczanie postaw radykalnych wśród swoich obywateli, zaś jednym z nich jest aktywne promowanie umiarkowanych form islamu oraz dialogu międzyreligijnego[37].

Podsumowanie

Tytułem zakończenia należy dodać, że współcześnie – w świetle tzw. „terroryzmu islamskiego" – można zauważyć, że przez ugrupowania terrorystyczne, które twierdzą, że walczą w imię islamu, *dżihad* interpretowany jest w sposób skrajny: niemalże wyłącznie – a przynajmniej w przeważającej mierze – jako walka zbrojna, która prowadzona jest przeciwko każdemu, kto nie uznaje określonej wykładni islamu za słuszną. A zatem także przeciwko muzułmanom, którzy wyznają inny odłam islamu czy też może raczej: nie opowiadają się za walką zbrojną jako narzędziem szerzenia wiary muzułmańskiej. „Terroryzm islamski" wykorzystuje islam w sposób czysto instrumentalny: do legitymizowania celów ściśle politycznych. Tak pojmowanie aktywności nie mają wiele wspólnego z religią muzułmańską, stanowią natomiast praktyczny aspekt pewnych radykalnych ze swej natury interpretacji islamu i alternatywnych wizji rzeczywistości, które są korzystne dla tych, którzy je snują. Konkludując, podejmowanie działań zbrojnych, uzasadnianie ich motywami religijnymi oraz nazywanie *dżihadem* wydaje się być równie kontrowersyjne jak wszelkie inne przykłady usprawiedliwiania aktywności terrorystycznych powodami natury religijnej – niezależnie od tego, do której religii odwołują się terroryści.

[36] A. Zięba, *Gen terroryzmu*, [w:] *Bliski Wschód coraz bliżej*, red. J. Danecki, S. Sulowski, Warszawa 2011, s. 329.

[37] Interesującą politykę promowania umiarkowanego islamu oraz popierania inicjatyw międzyreligijnych prowadzi Jordania. Przykładem dokumentu, który stanowi wyważony głos w dyskusji nad kształtem islamu we współczesnym świecie oraz wyraz sprzeciwu wobec religijnego ekstremizmu jest *Risalat Amman* (*Amman Message*, „Posłanie z Ammanu") – orędzie wygłoszone przez króla Abd Allaha II 9 listopada 2004 roku w Ammanie. Akt ten został opracowany przez wiodących jordańskich uczonych muzułmańskich. W Jordanii funkcjonuje również Królewski Instytut na Rzecz Studiów Religijnych (*Al-Mahad al-Malaki li-ad-Dirasat ad-Dinijja*, *Royal Institute for Inter-Faith Studies*, www.riifs.org), podejmujący aktywności na rzecz wzmocnienia stosunków pomiędzy wyznawcami islamu oraz innych religii, w szczególności chrześcijaństwa. Szerzej problem koegzystencji wyznawców islamu oraz chrześcijaństwa w Jordanii omawiam w innym miejscu, zob. A. Syliwoniuk, *Tożsamość kulturowa a postawy polityczne Jordańczyków*, „Społeczeństwo i Polityka. Pismo edukacyjne" 2013, nr 1 (34) s. 208-211.

Bibliografia

1. Armstrong K., *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2005.
2. von Clausevitz C., *O wojnie*, bmw bdw.
3. Cook D., *Męczeństwo w islamie*, Kraków 2009.
4. Danecki J., *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997.
5. Danecki J., *Gramatyka języka arabskiego*, Warszawa 2001.
6. Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007.
7. Dziekan M. M. (red.), *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, Warszawa 2001.
8. Hobsbawm E., *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, Kraków 2008.
9. Jansen J. J. G., *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Kraków 2005.
10. Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
11. Kościelniak K., *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2002.
12. Lewicka P. B., *Muzułmanie, fundamentaliści, terroryści? Tragiczne drogi religijnej poprawności*, [w:] *Islam a terroryzm*, red. A. Parzymies, Warszawa 2003.
13. Martínez Núñez M.A., *Poder e instrumentos teóricos de oposición en el islam*, [w:] *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*, red. C. Pérez Beltrán, Granada 2004.
14. Marranci G., *Jihad Beyond Islam*, Oxford – New York 2006.
15. Sivan E., *Radykalny islam*, Kraków 2005.
16. Syliwoniuk A., *Tożsamość kulturowa a postawy polityczne Jordańczyków*, „Społeczeństwo i Polityka. Pismo edukacyjne" 2013, nr 1 (34).
17. Vercellin G., *Instituciones del mundo musulmán*, Barcelona 2003.
18. Zdanowski J., *Między dar al-islam a dar al-harb. Tożsamość imigrantów muzułmańskich na Zachodzie w dobie globalizacji*, [w:] Mrozek-Dumanowska A., Zdanowski J., *Islam a globalizacja*, Warszawa 2005.
19. Zięba A., *Gen terroryzmu*, [w:] *Bliski Wschód coraz bliżej*, red. J. Danecki, S. Sulowski, Warszawa 2011.

Liczba znaków ze spacjami: 32 267