

Piotr S. Ślusarczyk

RELIGIA I POLITYKA W PISMACH FUNDAMENTALISTÓW MUŻULMAŃSKICH WYDANYCH W JĘZYKU POLSKIM. PRZYKŁAD SAJJDA KUTBA

Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza znaczeniowa pod kątem przenikania się treści religijnych i politycznych w pismach mużulmańskich fundamentalistów wydanych w języku polskim¹. Metodologia przyjęta w tej pracy koresponduje z podstawowymi założeniami bibliologii politycznej, która analizuje dorobek piśmienniczy pod względem oddziaływań instytucji i idei na rzeczywistość społeczno-polityczną, stąd też w kręgu swoich zainteresowań oprócz zjawiska cenzury ma także kwestie propagandy zarówno tej państwowej, jak i religijnej², a także politologii religii, badającej polityczne implikacje idei i praktyk religijnych.

W związku z tym, że analiza wszystkich dostępnych w bibliotekach tekstów mocniej lub słabiej związanych z fundamentalizmem islamskim wydanych po polsku przekracza ramy niniejszej publikacji, ograniczam się do analizy tekstu Sajjida Kutba, który obok Maududiego patronuje współczesnemu fundamentalizmowi³. Mając świadomość wieloznaczności tego pojęcia, dyskusji na temat jego zakresu toczącej się w środowisku akademickim, a także negatywnych konotacji tego terminu, przyjmuję jego definicję za Bassamem Tibi, który za kluczowy wyznacznik fundamentalizmu religijnego uznaje „upolitycznienie religii”⁴, choć w kontekście interesujących nas problemów niektórzy piszą również o „ideologizacji islamu”⁵, czy jego „radykalizacji”⁶; z kolei Maria Marczevska-Rytko definiuje fundamentalizm religijny w kategoriach ideologii, motywującej działania społeczne oraz polityczne⁷.

Wymieniony wyżej islamolog i liberalny mużulmanin Basaam Tibi twierdzi, że istnieje teoretyczna możliwość oddzielania treści religijnych od politycznych, argumentuje to tym, że „ani Koran, ani prorok Mahomet nie określają swoistego dla

¹ Analizę założeń badawczych, a także problemów metodologicznych tej subdyscypliny politologicznej porusza m. in. D. Góra-Szopiński, *Czym może, a czym nie powinna być politologia religii?*, [w:] *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, red. R. Michalak, Zielona Góra 2015, s. 13-31.

² Por. *Bibliologia polityczna*, red. D. Kuźmin, Warszawa 2011, passim.

³ Zob. B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1997; J. J. G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Kraków 2005; T. A. Tupalski, *Fundamentalizm islamski w Egipcie XIX i XX wieku*, Toruń 2009.

⁴ B. Tibi, op. cit., s. 24-27.

⁵ M. Lang, *Religia i polityka w islamie*, „Bliski Wschód” 2004, z. 1, s. 117-119.

⁶ A. Piwko, *Główne organizacje terrorystyczne powstałe na fundamentach radykalnego islamu*, [w:] *Ekstremizm mużulmański – nowe wyzwanie do dialogu*, red. J. Różański, Warszawa 2016, s. 97.

⁷ M. Marczevska-Rytko, *Fundamentalizm religijny: ideologia i ruch społeczny/polityczny*, [w:] *Polityka jako wyraz...*, op. cit., s. 35-46.

islamu początku politycznego”⁸. Jednocześnie jednak zastrzega, że „islam niemalże od swojego początku miał związek z polityką”⁹, we wcześniejszej zaś publikacji pisze, że „Zachód w trakcie swojego rozwoju nauczył się jak odróżniać politykę od religii, natomiast w cywilizacji islamu wciąż jeszcze nie ma tego rozróżnienia”¹⁰. Częściowo polemiczne stanowisko wobec zaprezentowanego przyjmuje Tomasz Tupalski, twierdząc, że „mahometanizm jako religia żąda bowiem od swoich wyznawców totalnego poddania się i wysuwa roszczenia do władzy we wszystkich dziedzinach życia, nie tylko osobistego, ale także publicznego, w wymiarze politycznym, kulturalnym i gospodarczym. Fundamentalizm islamski, stanowiący ścisły związek religii z polityką, paradoksalnie ma głęboki sens, gdyż jest jedynie iglicznym dopełnieniem czy konsekwencją Koranu. Na dobrą sprawę każdy muzułmanin głębokiej wiary jest potencjalnym fundamentalistą”¹¹. Niezależnie od przyjętej metodologii czy orientacji światopoglądowej, przyznać trzeba, że klasyczna doktryna islamska nie zna podstawowego dla europejskiej kultury rozróżnienia – *Bogu, co boskie, cesarzowi, co cesarskie*.

Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce – związki z fundamentalizmem islamskim. Aspekt instytucjonalny i propagandowy

Do obiegu czytelniczego druki „ojców islamskiego fundamentalizmu” wprowadza Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich. Organizacja założona 28 marca 1989 roku w Białymstoku zajmuje się „upowszechnianiem wiedzy o islamie w społeczeństwie polskim, ale również umacnianiem własnej wiary”¹². Stowarzyszenie w druku ulotnym z 1999 roku zadeklarowało następujące cele: „Ochrona tożsamości islamskiej i praktyka islamu przez muzułmanów; Propagowanie kultury i cywilizacji islamu oraz pogłębianie wiedzy o islamie, zarówno wśród muzułmanów, jak i wyznawców innych religii; w miarę możliwości pomoc materialna dla potrzebujących”¹³.

Podkreślić jednak należy, że jedną z jej głównych aktywności jest działalność wydawnicza, która zaowocowała ponad dwudziestoma pozycjami¹⁴. Wśród wymienionych znajdują się autorzy związani z nurtem fundamentalistycznym. Podstawowym założeniem przeprowadzonej przeze mnie analizy znaczeniowo-retorycznej jest rozpatrywanie tekstów w ramach modelu komunikacyjnego Romana Jakobsona

⁸ B. Tibi, *Islam i polityka. Islam polityczny oraz fundamentalizm islamski*, tłum. K. Górak-Sosnowska, „Bliski Wschód” 2004, z. 1, s. 19.

⁹ Ibidem.

¹⁰ B. Tibi, *Fundamentalizm...*, op. cit., s. 79.

¹¹ T. A. Tupalski, op. cit..

¹² M. M. Dziekan, *Historia i tradycje polskiego islamu*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. A. Parzymies, Warszawa 2015, s. 225.

¹³ *Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce. Dziesięciolecie 1989-1999*, Białystok 1999, s. 3 (druk ulotny, Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. I4d, dostęp 24 maja 2017).

¹⁴ Ibidem.

zastosowanego do zjawiska komunikacji masowej. Stosując ten model za nadawcę należy uznać Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, za tekst pisma muzułmańskich myślicieli, zaś za projektowanego odbiorcę – muzułmanina lub zainteresowanego kulturą islamu. Z uwagi na przyjęty kod, czyli język polski, należy założyć, że odbiorcami tychże pism mają być nie tyle pochodzący z krajów islamskich wierni, ci bowiem władając językiem arabskim mają dostęp do oryginałów, ile zainteresowani kulturą islamu, w tym przyszli i obecni konwertyci, władający polszczyzną¹⁵.

Publikacje te stają się narzędziem realizacji celów Stowarzyszenia, tym samym pełnią funkcję propagandową rozumianą jako „perswazję nakłaniającą”, czyli nastawioną „na pozyskanie dla idei czy doktryny jak największej liczby zwolenników¹⁶”. Aktywiści Stowarzyszenia w wydanych przez siebie broszurach otwarcie deklarują działania na rzecz rozprzestrzeniania wiedzy o islamie, której celem jest ochrona wizerunku tej religii oraz pozyskanie wiernych. Warto zaznaczyć, że organizacja ta już w 1999 roku miała wytyczone kierunki działania. Jej członkowie przyznają się do organizowania obozów edukacyjnych dla muzułmanów władających językiem arabskim. Pierwszy raz zorganizowano takie przedsięwzięcie już w czerwcu 1987 r. w Krakowie. Przez kolejne lata wśród zaproszonych gości był m. in. Fajsal Mawlawi (1995 r.) czy Ahmed al-Rawi (1993 r.)¹⁷. W tym miejscu warto zaznaczyć, że Fajsal Mawlawi aktywnie działał w europejskich strukturach Bractwa Muzułmańskiego we Francji oraz Irlandii¹⁸. Współpracował z Jusufem al-Karadawim w Europejskiej Radzie Fatw i Badań (The European Council for Fatwa and Research), a także przewodniczył Ruchowi Zjednoczenia Islamu (Harakat at-Tawhid al-Islam), który działał na rzecz wprowadzenia szariatu w Libanie¹⁹. Również Ahmed al-Rawi angażował się w wielu organizacjach islamistycznych, do 2007 roku był przewodniczącym Federacji Organizacji Islamskich w Europie (FIOE) oraz uczestniczył w pracach wymienionej już Rady (ECFR). Badacze identyfikują te stowarzyszenia jako ideowo związane z ruchem założonym przez Hasana al-Bannę. Krzysztof Izak, autor *Leksykonu organizacji i ruchów islamistycznych* wydanego przez ABW, a następnie przez wydawnictwo Dialog, podkreśla, że „podmioty te tylko z nazwy wydają się nie mieć nic wspólnego z Braćmi Muzułmanami, np. muzułmańskie centra, islamskie centra kulturalno-oświatowe, instytuty naukowe, struktury ligi muzułmańskiej w niektórych państwach: Fédération of Islamic Organizations in Europe (Federacja Organizacji Muzułmańskich

¹⁵ Abstrahuję w tym miejscu od zagadnień takich jak: wierność przekładu, znaczenie wymienionych myślicieli dla rozwoju doktryny islamskiej lub uwikłań społecznych świata arabskiego – te z pewnością zainteresują arabistów.

¹⁶ M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 31, por. A. Szumakowicz, *Propaganda*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Warszawa 2000, s. 222-226.

¹⁷ *Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce*, op. cit., s. 4-8 (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

¹⁸ *The Columbia World Dictionary of Islamism*, red. A. Sfeir, Nowy York 2007, s. 209, O. Scharbrodt [et al.], *Muslims in Ireland. Past and present*, Edynburg 2015, [nlb.].

¹⁹ K. Izak, *Leksykon Organizacji i Ruchów Islamistycznych*, Warszawa 2014, s. 228.

w Europie), Union des Organisation Islamiques en France (Unia Organizacji Islamskich we Francji), Forum of European Muslim Youth and Student Organizations (Forum Europejskich Islamskich Organizacji Młodzieżowych i Studenckich), World Assembly of Muslim Youth (Światowe Zgromadzenie Młodzieży Muzułmańskiej) i wiele innych. Z drugiej strony czołowi przedstawiciele Braci Muzułmanów we własnym środowisku niejednokrotnie głoszą radykalne hasła, pogłębiające i utrwalające religijne podziały oraz wywołujące falę nienawiści, natomiast na forum publicznym zaprzeczają tym twierdzeniom²⁰. Wydawniczą działalność SSM sponsoruje wymienione Światowe Zgromadzenie Młodzieży Muzułmańskiej (WAMY) z siedzibą w Arabii Saudyjskiej. To z jego pomocą wydano nie tylko publikacje książkowe, ale także ulotki instruujące w jaki sposób przyjąć islam²¹, przekonujące, że islam jest najlepszą religią wśród istniejących²², przybliżające prawdy teologiczne na temat Boga²³, Koranu²⁴, Mahometa²⁵, podstaw islamu²⁶ oraz, co ważne, przestanie do młodych muzułmanów mieszkających w Europie²⁷ oraz zachętę dla kobiet do przyjmowania religii Mahometa²⁸.

Poza tym lista działań SSM obejmuje organizowanie wykładów i spotkań dla szerokiej publiczności, tłumaczenie, wydawanie i rozpowszechnianie książek, nagrań i ulotek przedstawiających islam, zakładanie bibliotek w różnych miastach, a także korzystanie ze środków masowego przekazu (współpraca z prasą lokalną, radiem i telewizją). Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w 1991 roku rozpoczęło wydawanie czasopisma w języku arabskim „Al-Damegha”. Później tytuł zmieniono na „Al-Hadara”. Do 1999 roku wydano 32 numery. Oprócz działalności misyjnej SSM prowadziło działalność pedagogiczną, prowadząc lekcje religii dla dzieci muzułmańskich, a także obozy wypoczynkowe dla najmłodszych, a finansowało także edukację islamską za granicą, na Bałkanach, Syrii, Francji i Arabii Saudyjskiej²⁹. Nie wykluczone, że praktyki te prowadzone są nadal.

²⁰ Ibidem, s. 288.

²¹ *Jak przyjąć islam*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²² *Wyjątkowe cechy islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²³ *Koncepcja Boga w islamie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²⁴ *Co mówią o Koranie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²⁵ *Co mówią o Muhammadzie*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²⁶ *Podwaliny islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²⁷ *Muzułmańska młodzież w Europie w XXI wieku*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²⁸ *Kobiety w islamie poza stereotypami*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, [Białystok 2003] (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, syg. XX5d, 24 maja 2017).

²⁹ *Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce*, op. cit., s. 4-8 (druk ulotny, dostęp Biblioteka Narodowa w Warszawie, 24 maja 2017).

Religia i polityka w książce „Islam religią przyszłości” Sajjida Kutba

Badania nad mechanizmami propagandy muzułmańskiej, nie licząc zagadnień bezpośrednio związanych z terroryzmem, są niezbyt liczne. Prekursorem w tym zakresie był Waldemar Popioł, pracownik naukowy Instytutu Polityki Społecznej i Stosunków Międzynarodowych Politechniki Koszalińskiej, analizujący mechanizmy propagandy islamskiej zawarte głównie w piśmie „As-Salam” wydawanym przez Ligę Muzułmańską, nazywając wypowiedzi publicystyczne niektórych polskich muzułmanów, „próbą drenażu mózgów”³⁰. Na uwagę zasługuje również artykuł Macieja Czermkiego, religioznawcy z Uniwersytetu Jagiellońskiego, który analizował ślady myślenia mitologicznego fundamentalistów muzułmańskich, omawiając przede wszystkim poglądy Sajjida Kutba³¹. Oba autorzy jednak nie sięgają do tekstów polskojęzycznych analizowanego autora. Praca ta będzie więc pierwszą próbą analizy w tym zakresie.

Analiza paratekstu książki *Islam religią przyszłości* Sajjida Kutba

Wydawca książki *Islam religią przyszłości* opatrzył krótką przedmową oraz biografią autora. Oba te fragmenty publikacji mają, świadczyć o tym, że wydanie pism jednego z najbardziej radykalnych myślicieli muzułmańskich było działaniem w pełni świadomym i celowym. O żadnym przypadkowym działaniu, czy ignorancji wydawcy nie może być mowy. Stosunek wydawcy do autora i idei przez niego głoszonych został wyrażony jednoznacznie. W nocy wydawniczej czytamy: „Książka oddana do rąk czytelników jest jedną z wielu publikacji muzułmańskich. Wybrana przez Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce ze względu na to, że jest jedną z ciekawszych książek w świecie islamu i wielkim autorytetem w tej dziedzinie. Jest znany w środowisku muzułmańskim wielu krajów. Autor przedstawia islam jako system życia ludzkiego ze wszystkimi aspektami jego realiów i praktyki. Mamy satysfakcję wydając i tym samym popularyzując to dzieło w Polsce. Wierzymy, że publikacja ta spotykać się będzie z szerokim oddźwiękiem”³².

Nota wydawnicza jednoznacznie wskazuje, że członkowie Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich traktują autora jak autorytet, a także liczą na to, że idee głoszone przez fundamentalistę ukształtują poglądy muzułmanów, do których ta

³⁰ W. Popioł, *Działalność publicystów muzułmańskich w Polsce jako próba „drenażu mózgów” w kształtowaniu świadomości religijnej wyznawców islamu*, [w:] *Edukacja dla bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo intelektualne Polaków*, red. M. Gawrońska-Garstka, Poznań 2009, s. 332-339.

³¹ M. Czermki, *Imperatyw struktur mitologicznych muzułmańskiego fundamentalizmu*, [w:] *Sztuka perswazji. Socjologiczne, psychologiczne i lingwistyczne aspekty komunikowania perswazyjnego*, red. R. Garpiel, K. Leszczyńska, Kraków 2004, s. 76-88.

³² S. Kotob, *Islam religią przyszłości*, Polska 1995, s. 6. Wszystkie dalsze cytaty z tego wydania oznaczam nawiasowo skrótem – Irp, podając numer strony.

publikacja dotrze. Wybór ten w istocie można uznać za opowiedzenie się po stronie politycznej interpretacji islamu. Zabiegów służących budowaniu autorytetu Kutba w tekście jest więcej. Jeśli przyjrzeć się zamieszczonej biografii, widoczne jest stylizowanie tego religijno-politycznego myśliciela na swoistego „świętego”. Dowodzi tego częściowo zastosowany schemat hagiograficzny w „Notatce o autorze”. Polscy wydawcy budują obraz genialnego dziecka. Podkreślają, że „mając dziesięć lat nauczył się całego Koranu na pamięć”³³, a także stylizują ją na żywotopis męczennika – „nieodżałowany Kutb kontynuował swoją misję własnym piórem i słowem, aż został aresztowany w 1954 r. W areszcie poddany został okrutnym torturom przez wojskową służbę więzienną. Mając 60 lat Sajjid Kutb został ponownie aresztowany (1965 r.), był już wtedy chory na ostrą chorobę wieńcową, nerki i wrzód żołądka. Nagle bez żadnych procedur śledczych został wykonany na nim wyrok śmierci. Było to 29 sierpnia 1966 r. Uznano go za poległego i męczennika” (Irp, s. 8). Narracja ta oparta jest na dychotomicznym podziale – niewinny, schorowany teolog, zabity bez wyroku przez „wojskowych”. Wydawca nie informuje czytelnika o powodach wydania wyroku śmierci na Kutbie, ani o tym, że jego działalność otwarcie nawoływała do obalenia rządów prezydenta Egiptu Namera i zastąpienie ich muzułmańską teokracją. Przy czym Kutb motywował swoje działania *dżahilijja*, zgodnie z którą umocnienie się świeckiego autokratyzmu oznacza powrót do przedislamskiej Epoki Barbarzyństwa³⁴. Nieprawdą jest, że wyrok śmierci zapadł nagle. Jak pisze Emmanuel Sivan, na polecenie prezydenta Egiptu tajna policja „przygotowując się do procesu pokazowego, przeprowadzała szczegółowe przesłuchania Kutba i jego zwolenników, dotyczące kwestii ideologicznych”³⁵, zaś bezpośrednim powodem jego stracenia było podejrzenie skierowane w stronę Braci Muzułmanów o próbę przeprowadzenia zamachu³⁶. Mając na uwadze powyższe fakty, przyznać trzeba, że czytelnik otrzymuje od wydawcy zmanipulowaną przez selekcję i utrzymaną w emocjonalnym tonie

³³ Informację tę bezkrytycznie przywołuje Jerzy Zdanowski. Zob. J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009, s. 65.

³⁴ E. Sivan, *Radykalny islam*, tłum. A. Kosior, Kraków 2005, s. 38-44.

³⁵ Ibidem, s. 43.

³⁶ Jerzy Zdanowski opisuje proces Kutba i innych jego współpracowników w sposób następujący: „Kiedy okazało się, że do Bractwa przystąpiło kilku pracowników służb bezpieczeństwa, władze przeszły do kontrataku. Na początku 1965 r. doszło do masowych aresztowań członków Bractwa. W oficjalnym komunikacie poinformowano o zatrzymaniu około 800 osób. Nieoficjalnie źródła mówiły nawet o 40 tysiącach. Braci muzułmanów oskarżono o próbę zabicia Namera i innych osobistości w celu przejęcia władzy i utworzenia teokratycznego państwa. Zamach miał być dokonany na pociąg przewożący członków Rady Dowództwa Rewolucji z Aleksandrii do Kairu (...). W więzieniu znaleźli się m. in. Al-Hudajbi, Kutb, Ali Adb al-Fattah Isma'il, Ali Aszmawi, Zajnab al-Gazali, Hamida Kutb. Postawionych przed sądem 370 osób sądzono w 5 grupach. Procesy trwały od lutego do sierpnia 1966 r. Wyroki wykonano natychmiast. 21 sierpnia zapadł wyrok w sprawie 41 przywódców radykalnego skrzydła Stowarzyszenia. Kutb, Muhammad Jusuf Hauwasz oraz Adb al-Fattah Isma'il zostali skazani na karę śmierci i powieszeni 29 sierpnia 1966 r. Pozostali członkowie kierownictwa otrzymali karę długoletniego więzienia”. J. Zdanowski, op. cit., s. 71.

wersję biografii. Do tekstu hagiograficznego analizowaną „Notkę o autorze” upodabnia również zawarte tam na końcu zawołanie modlitewne – „Niech Allah ma w swojej opiece Sajjida Kutba, a muzułmanów niech obdaruje jego dobrymi i cennymi, głębokimi myślami” (Irp., s.8). Parateksty obecne w książce *Islam religią przyszłości* nadają tekstowi wyraźnie sakralizowaną ramę.

Koncepcja islamu jako „systemu życia” Sajjida Kutba

Sajjid Kutb ma świadomość wieloznaczności terminu religia. Zdaje sobie sprawę również z tego, że bywa ona definiowana w aspekcie duchowo-emocjonalnym, nie zaś politycznym. Teolog rozróżnienie to stanowczo odrzuca określając islam jako wszechogarniający system etyczny, co w konsekwencji pozwala mu sformułować teorię „systemu życia”³⁷, którego konsekwencją są „idee polityczne, społeczne, ekonomiczne, wraz z ich kształtem i charakterem, filozofią i normami, a także i międzynarodowy organizm” (Irp, s. 9). Islam jest więc religią w sensie totalnym, z jednej strony podporządkowuje sobie koncepcje duchowe, soteriologiczne, z drugiej zaś reguluje wszystkie poziomy życia politycznego, społecznego, interpersonalnego oraz psychologicznego. Islam jako „system życia” określono mianem „doskonałej struktury ludzkiego życia”. Kutb domaga się od wyznawców religii Mahometa skrupulatnego wykonywania wszelkich nakazów wynikających z koncepcji prawa koranicznego. Muzułmaninem nie czyni człowieka uczestnictwo w religijnych obrzędach, lecz stosowanie jego zaleceń w praktyce. W tym sensie islam jest religią rozumianą jako droga duchowa, idea ontologiczna, epistemologiczna oraz etyczna, a także zespołu norm, obyczajów oraz regulacji prawnych. Za niebezpieczne dla spójności i „doskonałości” islamu uważa „podział na sferę sacrum i profanum” oraz „laicko-religijną dychotomię”, która „nie miała nigdy miejsca i nie powstanie w historii islamu” (Irp. 10). Próbę oddzielania sfery świeckiej od świętej, religii od polityki uznaje za próbę uderzenia w jego podstawy, a także osłabienie jego oddziaływania w społeczeństwie. Rozdział religii i polityki utożsamia z redukcją islamu do „poziomu emocji i obrzędowości” (Irp. 10). Za taki właśnie wrogi i niebezpieczny redukcjonizm uznaje Kutb dziania Atatürka. Laickie reformy w Turcji mają być „pierwszym krokiem w walce o zniszczenie islamu” (Irp. 10). Zarzuca twórcy nowoczesnego państwa tureckiego „przerwanie tradycji kalifatu” (Irp. 10), osłabienie oddziaływania szariatu na muzułmańską wspólnotę. Kutb przyjmuje pozycję antylaickie, kategorycznie odrzucając europejską ideę oddzielenia religii i państwa. Wyróżnia także islam spośród innych religii, akcentując, że jedynie muzułmanie czczą Boga prawdziwego, inne zaś skażone są politeizmem. Wszystkie konkurencyjne

³⁷ Wiele istotnych informacji na temat koncepcji politycznych Kutba znajduje się w tekście Janusza Daneckiego. Por. J. Danecki, *Koncepcja władzy muzułmańskiej w dziele Sajjida Kutba*, „Przegląd Orientalistyczny” 1989, nr 1-2, s. 49-57.

formy ideologiczne, filozoficzne czy religijne opierają się na „niezdrowych postawach”, które „właśnie islam pragnie ulepszyć, naprawić, niszczyć wszystko, co złe” (Irp., s. 12). Dla Kutba jedynym kryterium oceny „zdrowego” światopoglądu jest odwoływanie się do jedynego, prawdziwego, boskiego źródła, czyli Allaha, przemawiającego przez Mahometa i Koran. Nie ryzykuje uroszczenia ten, kto powie, że islam, pod piórem Kutba, islam jako doskonały i uobecniający Boga winien „udoskonalać” wszystkie idee, religie, nawet jeśli w jego imieniu trzeba będzie je zniszczyć.

Islam zbawieniem dla człowieka i ludzkości

Sam Kutb kreuje się na depozytariusza prawdy objawionej, który walczy nie tylko o odrodzenie religijne społeczeństw muzułmańskich, ale o ratunek dla całej wspólnoty ludzkiej. Teolog chce uczynić islamski „system życia” wszechpanującym. Nie ogranicza się jedynie do kształtowania społeczeństw muzułmańskich, lecz obejmować ma całą ludzkość, gdyż „jest on fundamentalnym systemem wybranym przez Allaha (SŁT) dla odnowionego życia ludzkiego rodzaju”. Postawa ta koresponduje z antyhumanistycznym stanowiskiem Kutba. Człowiek jako istota słaba i ograniczona nie jest bowiem w stanie stworzyć samodzielnie systemu społecznego opartego na sprawiedliwości samodzielnie, posługuje się jedynie ułomnym ludzkim rozumieniem, a nie doskonałym „rozumem” Boga. Dlatego też wszelkie próby tworzenia norm prawnych i etycznych przez człowieka, jak pisze autor „Kamieni milowych”, „prędzej czy później, przyniosą ujemne i katastrofalne skutki” (Irp., s. 14). Człowieczeństwo w aspekcie duchowym, społecznym i politycznym przejawiać się ma w podporządkowaniu się objawionej woli Boga. Jednocześnie Kutb odrzuca koncepcje człowieka jako istoty wolnej i zdolnej do samostanowienia, stąd też za objaw moralnego zepsucia uznaje stanowienie prawa ma mocy „umowy społecznej”. W jego przeświadczeniu oddzielenie porządku ludzkiego (świeckiego) od porządku Boskiego, a także sfery obrzędowej od praktycznej prowadzi do psychiatryzacji jednostek i społeczeństw, stąd też postulat ujednolicenia takich kategorii jak prawo religijne, prawo świeckie oraz jednostkowe sumienie. Przyjrzyjmy się następującemu fragmentowi: „Jeśli ludzkimi emocjami i sumieniem kieruje jedno prawo, zaś jego aktywnością życiową i wszelkimi jej konsekwencjami drugie, wtedy osobowość człowieka ulega pęknięciu, rozczepieniu, staje się niespójna na podobieństwo schizofrenicznej osobowości. (...) Rodzi to patologie, poczucie niepewności, nieustanne cierpienia, brak poczucia bezpieczeństwa, znużenie, a także agresję i chęć ucieczki w *sztuczne raje*, takie jak alkohol, narkotyki, perwersyjny seks, a nawet zbrodnię lub samobójstwo pojęte jako wyraz – czyli ostatni akt rozpacz w braku religijnego oparcia. Owa rosnąca coraz bardziej patologia, zauważalna jest zwłaszcza w krajach Europy i w Ameryce” (Irp., s. 19).

Kutb konstruuje swój wywód na zasadzie kontrastu, który w każdym aspekcie daje się zredukować do naturalnego, nieomylnego, wiecznego, moralnie słusznego islamu, gwarantującemu jednostkom szczęście, a społeczeństwom harmonię w przeciwieństwie do człowieka pogrążonego w barbarzyńskim stanie niewiedzy, zła, cierpienia i wszelakich patologii. Tutaj Kutb koresponduje z klasyczną, islamską koncepcją podziału świata na *dar al-islam*, czyli miejsce, w którym islam jest religią panującą, zaś obowiązującym prawem szariat i na *dar al-harb*, czyli dom wojny, czyli strefę, gdzie panuje pluralizm i dominują inne niż islam światopoglądy i religie. W praktyce koncepcja ta nakłada na muzułmanina obowiązek szerzenia islamu i podejmowania prób neutralizacji „domu wojny”. Zagadnienie to omawia Maciej Czeremski, pisząc, że „*dar al-harb* jest zaprzeczeniem systemu państwa muzułmańskiego, jest próżnią domagającą się wypełnienia. Sajjid Kutb mówi o konieczności *dżihadu*, rozszerza zakres pojęcia obrony, zgodnie z założeniami fundamentalistycznie interpretowanego islamu, do zintegrowania całej rzeczywistości w obrębie samego siebie. Islam będzie zagrożony w swej jednorodności, dopóki cały świat nie przyjmie wiary w islamskiego Boga”³⁸. Doktryna kulturowego podboju i globalistycznych aspiracji islamu usprawiedliwiona została przez Kutba racją moralną. Myśl tę formułuje, wykorzystując jednocześnie retorykę katastrofistyczną: „Ludzkość w szybkim tempie gna ku przepaści, ku zniszczeniu i samozagładzie. Uczeni i specjaliści biją na alarm, nie ma jednakże innego ratunku niż powrót do Allaha (SŁT), pójście drogą, którą On wskazał i przyjęcie sprawiedliwego systemu życia, który On nakazał. Ze wszystkich stron słychać wołania zagubionych serc o pomoc, zbawienie, drogowskaz, szuka się „zbawiciela” z widomymi cechami i właściwościami. Z właściwości islamskiego systemu, jak też z rodzaju coraz powszechniej wyrażanych pragnień ludzkich, wnioskować można niezbicie, iż właśnie islam jest religią przyszłości” (Irp., s. 11).

Utożsamienie islamu, państwa muzułmańskiego oraz samych jego wyznawców z wartościami prawdy, moralnego dobra, jednocześnie u Kutba podszyte jest dosadną krytyką wszystkiego, co islamskie nie jest.

„Koniec ery białych”. Nienawiść do kultury Zachodu

Jedną z cech myśli fundamentalistycznej jest programowy antyokcydentalizm, cechujący się odrzuceniem wpływów europejskich i uznanie ich za moralnie szkodliwych. Wizja Zachodu, jaką w swoich wystąpieniach stworzył Kutb, można uznać za nienawistną i podszytą islamskim szowinizmem, przejawiającym się w całkowicie bezkrytycznej wizji islamu i jego historii, przy jednoczesnym oskarżaniu cywilizacji europejskiej i amerykańskiej o „schizofreniczność” (Irp., s. 26), „niesienie nienawiści

³⁸ M. Czeremski, op. cit., s. 83.

i wyzysku” (Irp, s. 26), „religijną i metafizyczną pustkę” (Irp, s. 26), pogrążanie się „w agresji, zbrodni, alkoholu i narkotykach” (Irp, s. 26). W sposób wrogi wyraża się o wszelkich lewicowych ruchach emancypacyjnych i tych wyrosłych na gruncie liberalizmu. Kutb sięga przy tym do antyzachodniego mitu Europy jako upadłego Babilonu. Oto obraz świata zdominowanego przez ideę „bałwochwalczego barbarzyństwa”³⁹: „Gdy wiedzieliśmy, że wartości humanistyczne giną, jeśli widzimy postępująca degenerację inspiracji ludzkiej aktywności, gdy zauważamy sprowadzenie związków kobiet i mężczyzn do poziomu wręcz zwierzęcego seksu, jeśli widzimy zanik podstawowych elementarnych funkcji i ról społecznych, gdy widzimy ludzkość męczącą się w poczuciu beznadziei, poddaną totalnemu wręcz zwątpieniu, cierpiącą z braku perspektyw, wśród psychicznych i fizycznych cierpień, perwersji, szaleństwa, homoseksualizmu, kryminalnych przestępstw, w natężeniu nie spotykanym w historii, to jest nieubłagany sygnał końca totalnego upadku tego świata – pseudo-wartości tzw. zachodniej demokracji”. (Irp, s. 42-43).

Autor powyższego fragmentu krytykuje nie tylko współczesne przejawy widoczne w świecie Zachodu, ale także uznaje za „skażone” jego fundamenty. I tak pobrzmiewają w jego pismach echa antysemityzmu⁴⁰ (Żydzi jako ci, którzy wystąpili przeciwko Jezusowi – Irp, s. 27) oraz oskarżenia chrześcijaństwa o ukryty politeizm. Kutb stwierdza wprost; „niestety, nie danym było chrześcijaństwu wyzwolić się od neopogaństwa. Jego historia potoczyła się zgoła innym torem. Kościół, tak za nią samą będziemy nazywać wspólnotę chrześcijańską, kontynuował swoją neopogańską tradycję” (Irp, s. 31). Słabości chrześcijaństwa dowodzić mają również filologiczne spory interpretatorów Biblii. Krytykuje także Cesarstwo Rzymskie, kolejny filar cywilizacji noszącej miano łacińskiej, które jawi się na kartach *Islamu religii przyszłości* jako przeżarte przez „orgie, pijaństwo, oszustwa” (Irp, s. 32). Dla tego muzułmańskiego myśliciela historia Europy jest dziejami moralnego upadku. Świadczyć o tym mają zepsuta moralność średniowiecznego kleru, reformacja, inkwizycja, powstanie państwa papieskiego, celibat księży, zwalczanie poglądów Kopernika i Galileusza przez Kościół, sprzeczność między dogmatami wiary katolickiej a nauką. To jednak nie wszystkie grzechy kultury europejskiej. Jednocześnie wbrew faktom twierdzi, że doktryna islamu jest całkowicie spójna z odkryciami naukowymi, a przemilcza też wszelkie niewygodne karty z historii religii Mahometa. Za szczególnie obrażające Bożą moralność uznaje tolerowanie w Europie laickiego modelu życia. Jego zdaniem europejska „amoralność i religijny indyferentyzm” zrodziły „totalitaryzm, faszyzm

³⁹ Zob. I. Buruma, A. Margalit, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2005, s. 104.

⁴⁰ M. Moch, „*Nasza walka z Żydami*” *Sayyida Qutba – arabski fundamentalistyczny pamflet na Żydów i judaizm w kontekście europejskiego dyskursu antysemitycznego*, „Kultura i Społeczeństwo” 2008, nr 2, s. 177-187. Wypada się zgodzić z autorem, że recepcja pism Kutba wzmaga antysemityczne postawy w Europie i stanowi jeden z wielu czynników sprzyjający wrogim wobec Żydów postawom.

i ludobójstwo” (Irp, s. 36). W książeczce wydanej przez Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce kultura europejska jawi się jako następujący po sobie ciąg zbrodni i wszelkiej maści występków. Co ciekawe Kutb powołując się w sposób selektywny na brytyjskiego filozofa Bertranda Russela, czerpie z jego krytycznych wobec europejskiej kultury pism argumenty, dopełniające obraz moralnie zgniłego Zachodu. W ten sposób zdolność kultury europejskiej do autokrytyki wykorzystuje do stworzenia swoistego aktu oskarżenia w procesie, w którym istnieje realna groźba skazania jej na śmierć lub przymusową terapię, zakończoną przyjęciem jedynej, prawdziwej religii. Ten degradacyjny obraz kultury europejskiej służy Kutbowi do uzasadnienia idei kulturowo-religijnego podboju, względami „etycznymi”. Przyjrzyjmy się jego słowom. Islam ma być tą siłą, która wyzwoli Europejczyków od zła i cierpienia: „Muzułmanie patrząc z troską na ginącą Europę, chcą jej pomóc, a nie podbić i zniewolić, jak to głosi wroga islamowi propaganda. Doprawdy, system życia, który proponuje islam – system harmonii opartej na prawie boskim – jest jedynym aktualnym modelem egzystencji, będącej w stanie zaradzić bolączkom współczesnego świata” (Irp, s. 36).

Do jednego ze składników antyokcydentalizmu Kutba należy również ostry atak przeprowadzony na ideę wolności słowa, sumienia, wyznania oraz wolność i autonomiczność jednostki. Świadczą o tym słowa: „Cywilizacja europejska osiągnęła swój szczyt duchowy w rozwoju społecznym, z momentem ogłoszenia Magna Karta w Anglii, Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela podczas Wielkiej Rewolucji Francuskiej i praw ustanowionych w konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Od tego czasu jałowienie, stacza się, stając się własnym zaprzeczeniem, odwróconym obrazem wyśnionych wolności. Te wspomniane wolności nie były ani w pełni realizowane, ani nie były akcentowane w nieprzerwanej ciągłości czasowej: szczątkowe i fragmentaryczne nie służyły naprawdę istotnemu rozwojowi twórczemu. (...) Wszystkie te systemy i praktyki są cywilizacyjne pozbawione łączności z oryginalnym źródłem prawem boskim. Dlatego nie mogą przetrwać dłużej niż trwa moment historyczny, który je powołał. Są niepełne, ograniczone i częściowe. (...) Te europejskie idee to karłowate rośliny lub chwasty, zasiane ręką szatana w ogrodzie duszy ludzkiej” (Irp., s. 38).

Kutb nie tylko uznaje wszystkie wpływy cywilizacji Zachodu na islam „za źródło wszelkiego zła”⁴¹, lecz także wzywa do unicestwienia Zachodu. Koncepcja dżihadu pod piórem tego teologia i polityka w jednej osobie ma charakter agresywny⁴². Posługuje się przy tym egipski teolog koncepcją historiozoficzną wywiedzioną ze świętych tekstów islamu – Koranu, hadisów i siry (opowieści o życiu Mahometa). Na ich podstawie sformułował cztery cykliczne etapy rozwoju. Odpowiadają one kolejnym fazom rozwoju islamu za życia Mahometa, tworząc, jak zakłada,

⁴¹ K. Kościelniak, *Dżihad. Święta wojna w świecie islamu*, Kraków 2002, s. 62.

⁴² J. Danecki, *Antywesternizm muzułmańskich fundamentalistów*, [w:] *Wartości Wschodu i wartości Zachodu. Spotkania cywilizacji*, red. J. Danecki, A. Flis, Kraków 2005, s. 62.

uniwersalną, matrycę rozwoju dziejów. Co ważne Kutb, nie ograniczał swojej wizji jedynie do kręgu współwyznawców. Poszczególne cykle przejść mieli wszyscy. I ta idea ma charakter uniwersalistyczny. Za pierwszą fazę, nie licząc momentu objawienia, uznał stworzenie grupy „wybranych” – tak jak w VII wieku Mahomet otoczył się kręgiem swoich zwolenników, tak dziś wierni zjednoczyć się powinni wokół tych, którzy chcą zachować jego oryginalne przesłanie. Następnie wzorując się na ucieczce Proroka z Mekki do Medyny, współcześnie pobożni muzułmanie powinni odgradzić się od „bezbożnej części społeczeństwa”⁴³. Finałem pochodu islamu czystego ma być ustanowienie państwa gotowego do walki z wrogiem. Kluczowa w tym kontekście jest koncepcja *hidżry*. Termin ten literalnie oznacza emigrację Mahometa z Mekki do Medyny. Fundamentalisci, w tym Sajjid Kutb⁴⁴, interpretują to pojęcie jako „wędrowkę na terytorium wroga w celu zwalczania go przez walkę zbrojną lub ataki terrorystyczne”⁴⁵. W dobie zbierającego krwawe żniwo islamskiego terroryzmu słowa te brzmią szczególnie złowieszczo. Z tej perspektywy włączanie do obiegu czytelniczego pism promotora pojęcia dżihadu pojętego jako święta wojna z niewiernymi uznać należy, biorąc pod uwagę skalę współczesnego terroryzmu motywowanego religijnie, za niebezpieczny dla bezpieczeństwa intelektualnego samych muzułmanów, jak i potencjalnie groźny dla pokojowego współżycia mniejszości islamskiej w Polsce.

Wnioski

Kiedy orientaliści omawiali zjawisko islamskiego fundamentalizmu zazwyczaj czynili to albo w odniesieniu do przemian społeczno-kulturowych zachodzących w świecie muzułmańskim, albo w kontekście krajów Europy Zachodniej. Starali się przy tym zachować dystans badawczy i zazwyczaj powstrzymywali się od ocen tego zjawiska. Bez wątpienia przekonanie, że problem islamskiego fundamentalizmu nie dotyczy bezpośrednio Polski taką postawę ułatwiało. Trzeba dziś jednak powiedzieć, że propaganda islamska w duchu fundamentalistycznym obecna jest nad Wisłą, jeśli

⁴³ R. Borkowski, *Fundamentalizm i terroryzm islamski*, [w:] idem, *Terroryzm ponowoczesny. Studium z antropologii polityki*, Toruń 2011, s. 180.

⁴⁴ J. Danecki, *Fundamentalizm i teokracja. Próba charakterystyki współczesnego islamu*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1991, nr 3, s. 70-71. Orientalista pisze w wymienionym tekście, że „idea hidżry albo muhnażary na terytorium wroga w celu zwalczania go i zabijania zrobiła wielką karierę wśród fanatycznie nastawionych maksymalistów fundamentalistycznych”. Natomiast w artykule z 2005 roku naświetla znaczenie tego terminu poprzez analogię, pisząc, że w niektórych kontekstach „hidżra ma charakter symboliczny, można ją porównać z emigracją wewnętrzną uprawianą przez intelektualistów polskich w latach stanu wojennego i później” (Janusz Danecki, *Antywesternizm...*, op. cit., s. 60). Tutaj jednak warto zaznaczyć, że tendencje związane z „ucieczką w prywatność” w Polsce były formą sprzeciwu lub wynikały z odmowy aktywnego uczestnictwa w rzeczywistości politycznej kraju komunistycznego. Muzułmanie natomiast podążając za tą ideą izolują się od społeczeństw demokratycznych.

⁴⁵ R. Borkowski, op. cit., s. 181.

nie od roku 1987, to bez wątpienia od momentu wydawania pism Sajjida Kutba w 1995 roku. Działanie to można uznać za widomy znak aktywności zwolenników ideologii Bractwa Muzułmańskiego w naszym kraju. Faktu tego nie można bagatelizować. Biorąc pod uwagę wzrost liczby zwolenników wprowadzenia porządku szariackiego w Europie, fiasko integracji i nieudane próby deradykalizacji społeczności muzulmańskiej na Starym Kontynencie, rozprzestrzenianie podobnych idei należy uznać za szczególnie groźne. Nie tylko ze względu na fakt, że słowa Kutba prowadzą także i dziś zwolenników świętej wojny, lecz z powodów w moim przekonaniu ważniejszych. Idee te uderzają w spójność społeczną Europy rozumianą jako wspólnotę aksjologiczną skupioną wokół idei praw człowieka, podkopują zasady demokratycznego porządku prawnego, takie jak rozdział religii i państwa, czy ochrona wolności i swobód obywatelskich, a także wzmacniają tendencje izolacjonistyczne mniejszości muzulmańskiej, skutkujące podejmowaniem politycznych prób zastąpienia ustroju demokratycznego prawem koranicznym, które w wielu punktach przypomina totalitaryzm. Tutaj postawić należy nie tylko pytanie o sens i zakres dialogu międzykulturowego, granicę europejskiej otwartości⁴⁶, ale także o prawną akceptację dla radykalizowania żyjących w Polsce muzulmanów⁴⁷.

⁴⁶ Refleksja nad problemami związanymi z uzgodnieniem świata wartości etycznych, kulturowych, społecznych, politycznych islamu z kręgiem cywilizacji Zachodu obecna jest m. in. w pracach prof. Piotra Kłodkowskiego. Zob. P. Kłodkowski, *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Kraków 2002; idem, *O pęknięciu wewnątrz cywilizacji. Ideologiczny spór między modernistami a fundamentalistami w islamie i hinduizmie w XX i na początku XXI wieku*; idem, *Iluzje i niepokoje politologa orientalisty na początku XX wieku*, „Znak” 2008, nr 10, s. 90-101; idem, *Granice europejskiej otwartości*, „Rzeczpospolita” 5-6 marca 2016 r., s. 36-37.

⁴⁷ W trakcie dyskusji nad głównymi тезami niniejszego referatu pojawiły się głosy zwracające uwagę na to, że zakaz propagowania treści dżihadystycznych może naruszać prawo do wolności słowa i swobody wypowiedzi. Dylemat ten w pewnym stopniu rozstrzygnął w decyzji ogłoszonej 20 lipca 2017 r. Europejski Trybunał Praw Człowieka (ECHR) stwierdzając, że głoszenie dżihadyzmu wykracza poza ramy wolności słowa i może podlegać karze. Zob. Deuxième Section Décision Requête no 34367/14 Fouad BELKACEM contre la Belgique.

