

Anna Zasun

Instytut Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa Akademia
im. Jana Długosza w Częstochowie

**[rec.] Nicholas P. Roberts, *Political Islam and the
Invention of Tradition*, New Academia Publishing,
Washington, DC 2015, ss. 245**

Historia islamu sięga VII w. i terenów Półwyspu Arabskiego, znajdującego się wówczas pod wpływem chrześcijaństwa (w postaci monofizytyzmu oraz nestorianizmu) i judaizmu, a zarazem idei i tradycji charakteryzujących plemiona arabskie, koczowniczych Beduinów. Mimo że chrześcijaństwo i judaizm stanowiły istotną część kulturowej mozaiki regionu, to równie znaczące miejsce zajmował politeizm, któremu sprzyjało istnienie wielu plemion, pozwalało to bowiem na zachowanie indywidualności, ale też kształtowało postawy nieufności wobec religijnych innowacji¹. Monoteizm nie był wytworem tej tradycji, na pewno nie przed Muhammadem, istniał raczej obok głęboko zakorzenionego dziedzictwa Arabów. Tym, co różni islam, jako arabski fenomen, od chrześcijaństwa i judaizmu, których wpływ był niewątpliwy, jest fakt, że zrodził się w znanym środowisku jednego z ważniejszych rodów arabskich Banu Haszim. Zwolennicy nowej wiary określani muzułmanami, tj. poddanymi woli Boga, byli czymś absolutnie nowym w społeczeństwie arabskim, gdzie lojalność plemienna została zastąpiona lojalnością wobec Al-laha, plemię ustąpiło idei jednej, powszechnej *ummy*, a wraz z nią nowego państwa teokratycznego pod przewodnictwem Boga i jego Posłańca. Fenomen islamu opiera się więc na zrewolucjonizowanej tradycji dawnej Arabii, która pozostała istotnym filarem nowej formy wiary i światopoglądu dotąd obcego Arabom monoteizmu. Od momentu powstania przez następnych czternaście stuleci islam kształtował tak polityczny wymiar, jak i religijne oraz społeczne życie wspólnoty muzułmańskiej. John O. Voll stwierdza, że *umma* zachowała

¹ J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2015, s. 92–93.

charakterystyczne poczucie jedności pomimo wielkiej różnorodności, a czasem ostrych konfliktów między grupami, które identyfikują się jako muzułmanie, „Natura systemów politycznych ustanowionych przez muzułmanów na przestrzeni wieków odzwierciedlała zarówno tę różnorodność, jak wspólną tradycję”². Współcześnie wskazuje się na wiele innych, przede wszystkim politycznych aspektów, które według wielu badaczy, ale też opinii publicznej pozwalają postrzegać islam jako bardziej jednorodny, niż mogłoby się wydawać. Islam stał się jedyną w swoim rodzaju religią, która w dzisiejszym świecie nazywana jest zarazem ideologią polityczną, jest też jedyną religią, dla której tak oczywiste stały się powiązania z absolutyzmem, despotyzmem, tyranią, a także – w szczególności po roku 2001 – z terroryzmem. I choć drogi takiej interpretacji islamu są w pewnej części poparte historią, nie oddają całości tego fenomenu.

Nicholas P. Roberts w pracy *Political Islam and the Invention of Tradition* poddał analizie intelektualną historię islamu, by dzięki historycznej kontekstualizacji przeciwstawić się najczęstszy stereotypom odnoszącym się tak do islamu, jak i do islamizmu. W szczególności jest to odparcie poglądu, że islam, a więc także islamizm, jest wrogi wobec współczesnych rządów, dążąc w istocie do zamierchłej barbarzyńskiej przeszłości. Tymczasem, jak zaznacza Roberts już w przedmowie,

wręcz przeciwnie, wielu islamistów wniosło nowatorski wkład do myśli islamskiej i filozofii politycznej, wymieniając sposoby, w jakie wiele tradycyjnych islamskich pojęć jest rozumianych w kontekście współczesnych problemów politycznych w krajach muzułmańskich. Zwieńczeniem tego jest oryginalna tradycja państwa muzułmańskiego, oparta na umowie społecznej między władcami a rządzonymi. Ta wizja rządu jest ujęta jako rdzenna w tradycji i mająca charakter islamski – a nie tylko jako produkt zachodniej imitacji³.

Praca Nicholasa P. Robertsa ma 245 stron, z czego 77 stanowią Posłowie autorstwa Deiny Abdelkader (*Afterword*, s. 169–174), Glosariusz terminów arabskich (*Glossary of Non-English Terms*, s. 175–178), Przypisy (*Notes*, s. 179–216), Bibliografia (*Bibliography*, s. 217–226) oraz Indeks (*Index*, s. 227–245). Przedmowę do pracy, a zarazem zarys kontekstu rozważań Robertsa przygotował John O. Voll (s. xi–xiv). Zasadnicza część *Political Islam and the Invention of Tradition* została podzielona na rozdziały, których układ chronologiczny oraz tematyka odzwierciedlają główny cel badawczy Robertsa: analizę politycznego islamu jako wyrazu współczesnej muzułmańskiej koncepcji religii i państwa oraz ich rozwoju w ostatnich dwóch wiekach, w nawiązaniu zarazem do historii politycznej myśli muzułmańskiej, jak

² J.O. Voll, *Foreword*, [w:] N.P. Roberts, *Political Islam and the Invention of Tradition*, Washington, DC 2015, s. xi.

³ N.P. Roberts, *Political Islam...*, s. xx.

i historii obejmującej epokę nowoczesną. Jak stwierdza Voll w Przedmowie, praca Roberts'a pozwala dostrzec specyfikę współczesnej muzułmańskiej myśli politycznej, która jest nowoczesna w formie i islamska w treści, a która zaczęła być nazywana politycznym islamem w drugiej połowie XX w.⁴ Część pierwsza pracy Roberts'a, *Kontekst, Ramy i Etykiety* (Part One: *Context, Framework, and Labels*, s. 1–34), dotyczy istotnego problemu terminologii związanej z politycznym islamem. Autor zwraca uwagę, że jeden z fundamentalnych problemów przed jakim staje właściwie każdy badacz tej tematyki, wiąże się z faktem, że brakuje poprawnych terminów na określenie podmiotów (jednostek, grup) w obrębie islamizmu. W pracy Roberts posługuje się zamiennie terminami „islamiści”, „polityczni islamiści” czy „islamscy aktywiści”, które traktuje zasadniczo jako synonimy, zaznacza jednak, że choć „islamista” dotyczy tych, dla których islam jest podstawową ramą koncepcyjną w życiu społecznym i politycznym, to raczej trudno porównać ich np. z bojownikami (*takfiri*) należącymi do grup takich jak Al-Ka’ida⁵. Rozważania nad terminologią zaczyna Roberts od naświetlenia kontekstu historycznego, kryzysu muzułmańskiej myśli w dobie nowoczesnej. Kluczową kwestią, która kryje się za kryzysem muzułmańskiej myśli we współczesnej epoce, jest – zdaniem autora – nierówna i asymetryczna droga do modernizacji. Jest to kryzys „charakteryzujący się intensywną intelektualną introspekcją dotyczącą miejsca *ummy* w historii i pozornie nieubłaganego wzrostu zachodniej hegemonii”⁶. Roberts przedstawia tu także związki destabilizacji czy nierównego rozwoju *ummy* z jej miejscem w historii współczesnego świata, ukazuje kontekst odrodzenia się islamskiej reformy we współczesnej epoce, zakorzenionej w islamskich koncepcjach *tadżdid* oraz *islah* (odnowa i reforma). Przyjmując, że polityczny islam wyłonił się w okresie intelektualnej hegemonii Europy nad światem islamu, Roberts nawiązuje często do kwestii związanych z etykietowaniem islamu i politycznego islamu, które są najbardziej adekwatne dla muzułmańskiego doświadczenia historycznego we współczesnej epoce w kontekście interakcji z Zachodem⁷. Poddaje krytyce jedną z kluczowych polaryzacji, jakie występują w analizach islamizmu, tj. „islam i Zachód” oraz „islam i nowoczesność”, pytając zarazem o sens łączenia kategorii geograficznych oraz historycznych (określenie epoki) z religią. Zauważa słusznie, że nawet pojęcie „islam” dla różnych muzułmanów może oznaczać co innego (powołuje się tu m.in. na pracę Aziza al-Azmeha *Islam and Modernities*). Roberts podkreśla, że w każdej pracy poświęconej muzułmańskiej historii intelektualnej w świecie nowoczesnym pojęcie „polityczny islam” występuje w określonym kontekście. Sam autor jednak nie definiuje tej kategorii, uznając, że nie ma właściwiej jego definicji, uznaje natomiast, że prościej jest wykluczyć nie-

⁴ J.O. Voll, *Foreword*..., s. xiv.

⁵ N.P. Roberts, *Political Islam*..., s. xxi.

⁶ Ibidem, s. 2.

⁷ Ibidem, s. 23.

właściwe znaczenia. Tu w pierwszej kolejności Roberts zwraca uwagę, że nie wystarczy uznać, że polityczny islam jest religią (islam) wykorzystywaną do celów politycznych. Skłonny jest uznać, że polityczny islam to rodzaj ideologii obejmującej wszystkie aspekty życia, opartej na tej religii, a w szczególności obejmującej kwestie społeczno-polityczne.

Część druga pracy Roberta, *Pojawienie się politycznego islamu* (*The Emergence of Political Islam*), ukazuje etapy odnowy i reformy w świecie islamu dokonujące się wskutek kontaktów z Zachodem, a zainicjowane inwazją Napoleona na Egipt w 1798 r. i zniszczeniem tradycyjnych struktur władzy w kraju. Jako pokłosie tych wydarzeń, Roberts omawia szczegółowo reformy Tanzimat, zainicjowane pierwotnie przez Turcję, Egipt i Tunezję, jako sposób wzmocnienia społeczeństwa osmańskiego przeciwko wzrastającej sile mocarstw Europy. Następnie omawia działania tzw. modernistów, w tym m.in. Dżamala ad-Dina al-Afghaniego, protoplasty ruchu muzułmańskiego modernizmu, oraz jego ucznia Muhammada Abduha. Roberts zwraca uwagę, że po rozpadzie kalifatu muzułmańskiego powstawało wiele różnych ruchów ideologicznych, a przez długi okres XX w. ideologią dominującą w świecie islamu, w tym także związaną z nurtem odnowy i reformy, był świecki nacjonalizm, w szczególności w arabskiej części tego świata⁸. W rozważaniach poświęconych arabskiemu nacjonalizmowi Roberts prezentuje czołowe jego sylwetki, m.in. Alego abd al-Razika, Ahmeda Lutfi al-Sajjeda, Taha Husseina, Khalida Muhammada Khalida. Kluczowym jednak aspektem drogi odnowy i reformy w świecie islamu jest fundamentalizm, który stanowi główną część tego rozdziału. Pokazując słabości arabskiego świeckiego nacjonalizmu, przytaczając argumenty krytyczne m.in. Muhammada al-Ghazzalego (zawarte w pracy *From Here We Learn* z 1953 r., znaną też pod tytułem *Our Beginning in Wisdom*), wprowadza w ideologię tych postaci, które tworzą główny trzon islamizmu, tj. Raszida Ridę oraz twórcę intelektualnej podstawy dla politycznego islamu i założyciela jednej z najważniejszych grup islamistycznych Bracia Muzułmanie, pochodzącego z Egiptu Hasana al-Banny, a także pochodzącego z Indii Abu Ala Maududiego. Roberts omawia nie tylko zasadnicze elementy ich doktryny politycznej, ale też historyczny kontekst ich działalności i drogę, jaką utworowali dla rozwoju fundamentalizmu muzułmańskiego.

Gdy świat arabski, jak pisze Roberts, przeżywał w latach 60. okres dramatycznych zmian, reformizm w stylu fundamentalistycznym i projekt islamistyczny zyskały najbardziej krzepiącą i entuzjastyczną artykulację za pośrednictwem egipskiego intelektualisty Sajjida Kutba, którego nazywa Roberts najbardziej prominentną postacią w historii intelektualnej islamu.

Roberts w części trzeciej książki, *Władza i autorytet w państwie muzułmańskim* (*Power and Authority in an Islamic State*), opisuje nie tylko losy tej postaci pokazując, w jaki sposób stał się pierwszym, właściwym teorety-

⁸ Ibidem, s. 60.

kiem współczesnego islamizmu, ale i analizuje kluczowe idee Kutba, w tym fundamentalną koncepcję *dżahiliji* w nawiązaniu do kondycji społeczeństwa muzułmańskiego, jak i świata zachodniego. W analizie islamistycznych koncepcji pojawia się tu także *tauhid* (jedność Boga, monoteizm) – pierwotnie religijna koncepcja, która była stopniowo przekształcana w ideę jednej, najwyższej i absolutnej władzy dla władcy politycznego⁹, oraz *hakimijjat* Allah (władzy Boga) jako systemu politycznego. Jedno z kluczowych miejsc w islamistycznej ideologii zajmowała ponadto idea połączenia *din* (religii) i *daula* (państwa), opisana przez m.in. sudańskiego islamistę Hasana al-Turabiego, jako uniwersalna charakterystyka islamskiego rządu i społeczeństwa. Jak pisze Roberts, „W obrębie politycznego islamu rola religii w życiu publicznym nie jest dyskutowana w dawnym stylu jako *din* (religia) i *umma* (wspólnota muzułmanów), ani nawet jako *din* (religia) i *daula* (państwo). Islamiści raczej tłumaczą, że w ich sprzecznie wobec nowoczesności *din* (religia) jest *daula* (państwem): islam i państwo czy jakikolwiek inny aspekt rzeczywistości ludzkiej są jednym”¹⁰. Roberts w dyskusji nad tą kwestią, posługując się poglądami m.in. wspomnianego Al-Turabiego, wskazuje, że państwo jest dla islamistów tylko jednym z wyrazów muzułmańskiej społeczności, w zasadzie państwo muzułmańskie wyewoluowało z tej społeczności. Nawiązując do jedności religii i każdego aspektu życia muzułmanów, Roberts przytacza wiele przykładów ilustrujących związek islamu z kwestiami sprawowania władzy, prawodawstwa, a nawet powinności społecznych spoczywających na każdym muzułmaninie, a wynikających z zasad religii. Podstawą tych rozważań uczynił jednak Roberts państwo, a przytaczając poglądy takich myślicieli jak wspomniany Al-Banna czy Abu al-Ala Maududi, przedstawia jedną z ich fundamentalnych zasad, że ustanowienie państwa muzułmańskiego jest religijnym obowiązkiem muzułmanów, ukazuje też jej związek z poglądem współczesnych islamistów, że muzułmanie nie mogą być oddani wierze, dopóki nie żyją w państwie muzułmańskim. Roberts konkluduje więc, że „islam polityczny jest postrzegany jako ruch partycypujący, w którym indywidualne zbawienie jest możliwe tylko poprzez aktywne uczestnictwo w polityce mającej na celu ustanowienie państwa muzułmańskiego”¹¹. Na bazie powyższych, choć nie tylko, pojęć kształtuje się idea władzy politycznej i politycznego autorytetu w społeczności muzułmańskiej oraz zasady rządzenia państwem i *ummą*. Roberts podkreśla, że konceptualizacja władzy i autorytetu w państwie muzułmańskim wynika z nowatorskich reinterpretacji tradycyjnych koncepcji muzułmańskich, (dosł. odrodzonej tradycji, *re-invented tradition*), w tym do częściej przywoływanych należy zaliczyć koncepcję *hisby* oraz *szury*. Pierwsza jest postępowaniem wyprowadzonym z Koranu oraz hadisów,

⁹ N. Ayubi, *Political islam. Religion and Politics in the Arab World*, London–New York 2006, s. 15.

¹⁰ N.P. Roberts, *Political Islam...*, s. 97.

¹¹ Ibidem, s. 99.

opiera się na zasadzie „nakazywania dobra i zakazywania zła”, ale hisba stała się też instytucją mającą na celu wdrożenie tej zasady, z pomocą *munkar* pozwalała na użycie przemocy, *bi-lisanihi* zezwala na podżeganie wobec tego, kto dopuścił się zła, a *bi-kalbihi* to psychiczne potępienie zła, miała też wiele implikacji politycznych, w zależności od okoliczności pozwalała na pokojowe dochodzenie sprawiedliwości, ale i stosowanie bardziej radykalnych rozwiązań¹². *Szura* natomiast, inaczej zasada konsultacji, jest praktyką dochodzenia do porozumienia całej społeczności, to uznawana forma zbiorowego podejmowania decyzji w szczególności na forum spraw społecznych i politycznych. Miała znaczenie jeszcze w okresie kształtowania systemu politycznego w Medynie za czasów Muhammada, w istocie jednak jej rodowód sięga okresu przedmuzułmańskiego i obyczajów plemiennych. Można tu dodać, że przykładem obecności tradycji *szury* może być pakistańska Rada Konsultacyjna (Madżlis-asz-Szura ustanowiona w 1980 r. przez generała Muhammada Zia-ul-Haqa. Na podanych przykładach Roberts ukazuje mechanizm implementacji tradycyjnych koncepcji muzułmańskich (w tym tych z Arabii przedmuzułmańskiej), które w nowej interpretacji znalazły odzwierciedlenie w polityce islamistów. Jak pisze Roberts w podsumowaniu do części trzeciej,

polityczny islam należy rozumieć jako ruch społeczny szukający zmiany w opozycji do status quo. To, że ruch ten opiera się na religijnej mobilizacji i religijnym dyskursie, należy postrzegać jako odpowiedź na niepowodzenia istniejących rządów świeckich, by zagwarantować swoim obywatelom najbardziej podstawowe zasady zdrowego, sprawiedliwego i odpowiedzialnego zarządzania¹³.

Część czwarta pracy Roberta, *Arabia a Prorok z Medyny* (*Arabia and the Prophet at Medina*), została poświęcona kontekstowi historycznemu. O ile zasadniczym tłem rozważań Roberta są przykłady implementacji tradycji w obrębie ideologii islamizmu, to w tym miejscu został przedstawiony okres życia i działalności Muhammada jako idealny wzorzec, który zyskał szczególne znaczenie dla wielu muzułmanów po pierwszej wojnie światowej, gdy mocarstwa europejskie podzieliły *ummę* na określone terytorialnie państwa narodowe. Roberts wyjaśnia, że wielu muzułmanów tego okresu czuło się wyobcowanych od wizji własnej przeszłości, wykorzenionych przez ówczesne okoliczności polityczne. Roberts zarysowuje tu specyfikę społeczności plemiennej Arabii i władzy we wspólnocie muzułmanów, łącząc podstawowe aspekty tradycji z ich umiejscowieniem w politycznej myśli współczesnych islamistów, przedstawia także polityczną działalność Muhammada w Medynie w oparciu zarazem o dawne, plemienne zwyczaje oraz te, które były już

¹² R. Meijer, *Salafism: Doctrine, Diversity and Practice* [w:] *Political Islam. Context versus Ideology*, ed. K. Hroub, London 2010, s. 45.

¹³ N.P. Roberts, *Political Islam...*, s. 133.

typowo islamskie. W rozdziale tym pojawia się także wzmianka o jednym z pierwszych dokumentów regulujących społeczno-polityczne życie wspólnoty muzułmanów, Konstytucji Medyny (Roberts zaznacza jednak, że termin „konstytucja” nie jest tu dokładnym odpowiednikiem obecnego sensu tego słowa), „jest to zbiór ośmiu odrębnych dokumentów wydanych przy różnych okazjach w ciągu pierwszych siedmiu lat okresu medyńskiego w działalności Muhammada. Niezależnie od tego, dokumenty te ustanowiły system zarządzania w Medynie, na który każde plemię zadeklarowało dobrowolną zgodę, i która utrzymywała prawo każdego plemienia do praktykowania swojej własnej wiary i swobodnego oddawania czci”¹⁴. Roberts omawia także tradycyjną koncepcję kalifatu, zwraca jednak uwagę, że islamiści interpretują proces, na mocy którego kalifat został ustanowiony po śmierci Muhammada, jako precedens, ponieważ moc władcy wywodzi jedynie z dobrowolnej przysięgi wierności wspólnoty. Przypomina te aspekty historii islamu, które pozwalają zrozumieć istotę sukcesji władzy (na mocy typowo arabskich zasad), wspomnianej *szury* oraz *idźmy* (konsensus wspólnoty) i *baji* (przysięga wierności), a także ideę prawowitego władcy (wielu ideologów islamizmu podawało cechy fizyczne i psychologiczne, które powinny go wyróżniać). Jak pisze Roberts, okres, jaki nastąpił po czasach Proroka w Medynie i *raszidun* (czterech pierwszych prawowitnych kalifach), jest uznawany jako amoralny, graniczący z *dżahiliją* z epoki przedislamskiej. Przykład Medyny uznaje się za jedyne prawdziwy model czystego islamu i jest głównym źródłem historycznej inspiracji dla islamistów. W skrajnych przypadkach islamiści odrzucają więc jakąkolwiek władzę, uznając absolutną suwerenność Boga jako jedyne źródło autorytetu.

Pracę Roberta kończy podsumowanie politycznego islamu jako odzwierciedlenia tradycji, a dosłownie „odnowienia tradycji”, wprowadzonej wspólnie do ideologii islamistów jako narzędzia legitymizującego polityczne działania. Uznaje polityczny islam za wyzwanie wobec zachodnich idei politycznych, a w szczególności demokracji. Roberts przyznaje, że liczne przemiany w myśli politycznej islamu i odnowiony sens pojęć i symboli, które zostały opisane w jego pracy, doprowadziły do powstania w drugiej połowie XX w. politycznego islamu jako ideologii kwestionującej status quo¹⁵. Roberts uznał, że polityczny islam pojawił się jako skutek znanych od bardzo dawna i silnie zakorzenionych w tradycji islamu *tadždid* i *islah*, odnowy i reformy, które dla *ummy* zyskały nowe znaczenie we współczesnym świecie. Ich szczególny charakter uwidoczniły wydarzenia wiążące się z I wojną światową.

Roberts przedstawił koherentne ujęcie myśli politycznej islamu ukształtowanej w procesie historycznym, trafnie łącząc najważniejsze jej pojęcia z ideologią współczesnego islamizmu. W sposób przejrzysty i logiczny ukazał tak-

¹⁴ Ibidem, s. 147.

¹⁵ Ibidem, s. 157.

że wpływ tradycji, formującej się od czasów Proroka, ale też w późniejszych wiekach dzięki kluczowym myślicielom m.in. nurtu salafizmu, na specyfikę politycznego islamu jako fenomenu współczesnego, którego umowny początek wskazuje Roberts w okresie kolonializmu. Praca ta daje rzetelną, ale też przeglądową wiedzę na temat ideologii islamizmu, pozwala zrozumieć tak istotny w tym temacie kontekst i przemiany, jakie w świecie islamu przyczyniły się do ukształtowania postawy islamistów wobec idei zachodnich czy nowoczesności. Jest to więc praca w szczególny sposób łącząca historię i współczesność w obrębie politycznej myśli islamu. Szczególnym atutem pracy Robertsza *Political Islam and the Invention of Tradition* jest uwzględniona, niezbędna perspektywa historyczna, tradycja islamu, bez której zrozumienie dynamiki politycznego islamu wydaje się niemożliwe. Pozycja Robertsza stanowi cenny głos, zwłaszcza w okresie, jak określiła to Deina Abdelkader w Posłowie (Afterword), „histerii medialnej, retoryki rządu, a przede wszystkim działań Państwa Islamskiego (ISIS), które, z wyjątkiem samej nazwy, nie jest w żaden sposób podobne do wspólnoty zwykłych muzułmanów, głównego nurtu religijnego i politycznego aktywizmu intelektualistów omawianych w *Political Islam and the Invention of Tradition*. Praca Robertsza dowodzi, że istnieje potrzeba, by uspokoić szum wokół mniejszości radykałów, a zamiast tego uważniej słuchać kwestii, które dotyczą większości muzułmanów”¹⁶. Omawiana książka bez wątpienia przyczynia się do tego.

¹⁶ D. Abdelkader, *Afterword*, [w:] N.P. Roberts, *Political Islam...*, s. 169.