

Polityka, teologia i religia w dżihadystycznej agresji

Jonathan Cole

Pomimo globalnego rozprzestrzeniania się w ostatnich dekadach dżihadystycznej agresji, wielu wykształconych ludzi z Zachodu ciągle postrzega to zjawisko jako następstwo błędnej, ekstremistycznej interpretacji dżihadu.

Ich zdaniem, nie ma ona nic wspólnego z prawdziwym znaczeniem tej koncepcji (to znaczy „wewnętrzna duchowa walka”), lub w ogóle z właściwym duchem i nauczaniem islamu.

Jednakże, chociaż przytłaczająca większość muzułmanów na świecie nie popiera aktywnie globalnego ruchu dżihadystycznego, nie znaczy to wcale, że dżihadyści zawłasczyli lub wypaczyli islam. Zarówno głoszone przez nich cele, jak i sposób działania, odzwierciedlają autorytatywne islamskie teksty, tradycje i historię i z nich wypływają. Zrozumienie tego wymaga większej koncepcyjnej jasności co do związków pomiędzy trzema zachodnimi kategoriami znajdującymi się w samym sercu kontrowersji: polityki, teologii i religii.

Polityka

Globalny ruch dżihadystyczny ma charakter polityczny ze względu na dwa istotne i nie budzące wątpliwości aspekty. Po pierwsze, aspiruje do kierowania i administrowania państwami, tak jak ISIS w części Syrii i Iraku, chociaż krótkotrwale. Rzeczywiście, dżihadyści posiadają unikalną i skuteczną, we własnym rozumieniu, islamską sztukę zarządzania i administrowania państwami. Po drugie, dżihadyści starają się pozyskać polityczną władzę, używając agresywnych rewolucyjnych środków, głównie rebelii wspieranych terroryzmem i innymi taktykami.

Dżihadystyczna agresja, kierowana przeciwko muzułmańskim reżimom czy też zachodnim rządóm i społeczeństwóm, ma zatem charakter polityczny, ponieważ pragnie ustanowić rządy islamu na terytoriach państw i w ten sposób wdrożyć swoje cele polityczne. Docelowo dżihadyści chcą znieść granice między tymi państwami, obecnie suwerennymi według prawa międzynarodowego i utworzyć globalny kalifat.

Zgodnie z fundamentalnym poglądem islamu, dżihadyści kategorycznie odrzucają funkcjonalny rozdział między prywatną (duchową) a publiczną (polityczną) sferą zarówno w życiu jednostki, jak i społeczeństwa ze względu na swoje rozumienie dwóch fundamentalnych cech islamu: islam jest zarówno „kompletny” (*kamil*), co oznacza doskonały i wystarczający, oraz „zupełny” (*shamil*), obejmujący wszystkie aspekty ludzkiego życia. Jak to ujął założyciel islamistycznego ugrupowania Hizb at-Tahrir, Taqi ad-Din an-Nabhani, islam „jest kompletnym i pełnym ustrojem dla wszystkich ludzi, który muzułmanie są zobligowani w całości wdrożyć i utrzymywać.”^[1]

Zatem gdzie ta kompletna i pełna koncepcja islamu, nie uznająca rozróżnienia ani oddzielenia pomiędzy polityką a religią, pomiędzy tym, co świeckie a tym, co święte, wyznacza miejsce kategorii „polityka” w myśli dżihadystycznej? W języku arabskim istnieje słowo „polityka” (*siyasa*), które odpowiadałoby tej zachodniej kategorii. Jednak *siyasa* nie jest koncepcją koraniczną, co może tłumaczyć, czemu nie jest to centralna koncepcja w dżihadystycznej literaturze.

Z drugiej strony jest kilka ważnych koncepcji koranicznych zajmujących główne miejsce w myśli

dżihadystycznej, które według zachodnich pojęć można byłoby uznać za polityczne. Są to *khalifa* (kalif), *Shari'a* (szariat) i mniej znane pojęcie *hukm*, które oznacza „osąd” lub „zasadę”. Wersety Koranu zawierające jedno lub wiele tych pojęć często pojawiają się w tekstach dżihadystycznych i razem tworzą podwaliny teologicznej, dżihadystycznej teorii politycznej. (...)

Zachodni naukowcy, dziennikarze i politycy powinni przestać zaprzeczać roli islamskiej teologii we współczesnym dżihadyzmie.

Termin *khalifa* (kalif) pochodzi od czasownika *khalafa*, oznaczającego podążanie lub odniesienie sukcesu. Kalif dosłownie oznacza sukcesora, a w kontekście islamu szczególnie oznacza sukcesora proroka Mahometa, pierwszego politycznego władcy islamu. Wydane w 2014 roku oświadczenie Państwa Islamskiego o utworzeniu przez nie domniemanego kalifatu żywo ilustruje, jak koraniczne pojęcie kalifa jest wykorzystywane przez dżihadystów do wspierania celów politycznych. To oświadczenie było zatytułowane: „To obiecał Bóg,” [4] i zaczyna się od wersetu 55 z sury *an-Nur*, mówiącego:

„A Bóg obiecał tym spośród was, którzy uwierzyli i którzy czynili dobre dzieła, iż uczyni ich namiestnikami na ziemi, jak uczynił namiestnikami tych, którzy byli przed nimi. I On umocni ich religię, którą dla nich wybrał, i zamieni ich obawę w bezpieczeństwo. Oni będą Mnie czcić, nie dodając Mi niczego za współtowarzyszy. A ci, którzy nadal pozostaną niewiernymi, to ludzie bezbożni!”

Słowo przetłumaczone jako „uczyni namiestnikami” („władcami” w innych tłumaczeniach) to *istakhlafa* pochodzące od *khalafa* z konotacjami do słowa kalif.[5] Na tej podstawie oraz innych powiązanych fragmentów Koranu, ISIS dowodzi w tym oświadczeniu, że Bóg obiecał islamowi globalne przewodnictwo i suwerenność na Ziemi, ale spełnienie tej obietnicy zależy od czczenia Boga w najściślejszy monoteistyczny sposób. W konsekwencji, torowanie drogi do spełnienia obietnicy Boga jest jedną z centralnych misji globalnego ruchu dżihadystycznego.

Ten wgląd w dżihadystyczną egzegezę pokazuje, że chociaż dżihadyści formalnie nie uznają zachodniego podziału na politykę i religię, mają coś podobnego do teorii polityki. Bóg włada Ziemią jako władca poprzez swoje prawo objawione w postaci szariatu, a ludzkie zadanie polityczne polega na zapewnieniu, by panowanie tego suwerena obejmowało wszystkie dziedziny relacji społecznych. Pozorna sprzeczność w nieoddzielności polityki i religii rozwiązana jest poprzez przypomnienie, że islam jest kompletnym i zupełnym sposobem życia. Dla dżihadystów islam jest *nidham* (reżimem, ustrojem) i *manhaj* (programem), który ma być całkowicie wdrożony zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. W tym sensie, dżihadystyczna teoria polityczna i manifest polityczny z niej wypływający (polityczny w zachodnim sensie) są po prostu wymiarami życia według islamu.

Dżihadystyczna walka, tworzenie państwa islamskiego i publiczne wdrażanie szariatu są związane z osobistymi powinnościami moralnymi i obowiązkami, takimi jak odprawianie *salat* – modlitwy pięć razy dziennie. Wszystko jest częścią jednego reżimu i programu. Dżihadyści często przekonująco opisują dżihad jako *ibada* (kult), co wskazuje na to, jak jest on zintegrowany z holistyczną koncepcją i praktyką islamu jako sposobu życia.

Globalny ruch dżihadystyczny i jego agresja są w pełni politycznym ruchem. Pozostaje jednak pytanie, czy sama polityka może wystarczyć do kompletnego i zupełnego zrozumienia tego ruchu i jego agresji. Tutaj dochodzimy do teologii.

Teologia

Teologia, w zachodnim sensie, nie jest kategorią w myśli dżihadystycznej, a zapewne też i w

muzułmańskiej. Jedno arabskie pojęcie jest równe angielskiemu słowu „teologia”, *ilm al-lahut*, ale odnosi się ono jedynie do teologii chrześcijańskiej.

Z drugiej strony islam ma własną, rdzenną tradycję nauczania z unikalnym językiem określoną szerokim pojęciem *ulum Islamiya* (nauki muzułmańskie). Obejmują one cały wachlarz dyscyplin, niektóre z odniesieniami do innych religii, jak *tafsir* (egzegeza) – można ją spotkać także w judaizmie i chrześcijaństwie. Inne są właściwe tylko dla islamu, jak nauka o hadisach, badanie biografii proroka i *asbab an-nuzul*, będąca nauką określania kolejności i okoliczności towarzyszących objawieniu każdej z części Koranu, ponieważ fragmenty w surach nie są ułożone w porządku chronologicznym.

Tym niemniej, można produktywnie stosować zachodnią (lub chrześcijańską) koncepcję teologii do analizowania globalnego ruchu dżihadystycznego, podobnie jak to było w przypadku polityki. Daje nam to kilka charakterystycznych cech nie wynikających z polityki, a odróżniających globalny ruch dżihadystyczny od świeckich ruchów politycznych, z którymi się go (błędnie) porównuje.

Konwencjonalna, chrześcijańska definicja teologii oznacza „nauczanie o Bogu i jego relacji do świata od stworzenia do spełnienia, szczególnie jeśli jest to przedstawione w uporządkowany, spójny sposób.”^[6] W tym sensie możliwe jest przyjęcie konkluzji, że dżihadyści mają swoją teologię kształtującą ich światopogląd i działalność polityczną.

Wprowadzenie kategorii „teologia” pozwala także zidentyfikować coś unikalnego dla dżihadystycznych pojęć politycznych, takich jak *kalif*, *szariat* i *hukm*. Są to teologiczne koncepcje w dwojakim znaczeniu, odnoszącym się do nauczania o Bogu oraz jego relacjach ze światem i znajdującym swoje źródło w tekście uważanym za słowa samego Boga, artykułującego swoją wolę w stosunku do ludzkości.

Niektóre z fundamentalnych koncepcji dżihadystycznej myśli i działań mogą być zatem opisane przy użyciu dwóch różnych zachodnich kategorii: polityki i teologii. Inaczej mówiąc, potrzeba dwóch zachodnich koncepcji, aby odpowiednio opisać (nie mówiąc o wyjaśnieniu) kluczowe aspekty myśli dżihadystycznej, które łącznie tworzą „polityczną teologię”. O centralnych koncepcjach dżihadystycznych, takich jak *kalifat*, *szariat* i *hukm*, najlepiej myśleć jak o koncepcjach teopolitycznych, odnoszących się zarówno do relacji między Bogiem a światem, jak i do zarządzania państwami.

Zrozumienie globalnego dżihadystycznego terroryzmu ilustruje konieczność zintegrowania polityki i teologii. Moralne uzasadnianie zabijania ludzi Zachodu jest fundamentalnie teologiczne, oparte na interpretacji przykazań przekazanych przez Boga w Koranie i modelowym działaniu wojennym prowadzonym przez Mahometa i jego sukcesorów. Jednak dobór celów terrorystycznych często jest dokonywany na podstawie rozważań politycznych. Cele te rzadko, jeśli w ogóle, wybierane są na podstawie objawienia, lecz raczej ze względu na ich strategiczną, symboliczną i polityczną wagę dla szerszej politycznej agendy dżihadystycznej: dojścia do władzy i wdrożenia „prawdziwych” islamskich rządów.

Czemu zatem mówienie o teologii w kontekście globalnego dżihadystycznego ruchu i jego agresji wzbudza tyle kontrowersji? Jednym z wyjaśnień jest natura nowoczesnych nauk społecznych, gdzie dyskomfort związany z kategorią teologii jest wyczuwalny lub jawny. Można to przypisać temu, co Jason Blum trafnie nazywa „metodologicznym i ontologicznym naturalizmem” większości badaczy w dziedzinie nauk społecznych; pomysłowi, że „zjawiska powinny być wyjaśniane jedynie poprzez przyczyny i kategorie naturalne (zwyczajne, nie religijne).”^[7]

Metodologiczny i ontologiczny naturalizm traktuje teologię i jej podmioty jako nieistotne, ponieważ nie istnieje coś takiego jak „boskie objawienie dla świata.” Teologiczne koncepcje i retoryka, wraz z

religijną praktyką i doświadczeniami, powinny być wyjaśniane jedynie poprzez naturalne przyczyny i zjawiska, których nie można znaleźć, gdy podmioty deklarują teologiczną motywację i cele. Polityka, w odróżnieniu od teologii, jest uważana za rzeczywistą, namacalną oraz, co najważniejsze, naturalną i z tego powodu za kategorię uprawnioną w objaśnianiu przyczyn globalnego ruchu dżihadystycznego.

Naukowcy z dziedziny nauk społecznych odczuwają presję, ponieważ dżihadystyczna literatura jest przepełniona językiem teologicznym. Zatem muszą coś zrobić z wyrażoną przez dżihadystów teologią. W literaturze akademickiej i publicznych komentarzach najpopularniejsze są dwie strategie. Jedna to minimalizowanie znaczenia dżihadystycznej teologii, a następnie ignorowanie jej. Druga to tłumaczenie dżihadystycznej teologii jako po prostu polityki pod inną nazwą.

Thomas Hegghammer, wiodący ekspert w dziedzinie globalnego ruchu dżihadystycznego, jest jaskrawym przykładem strategii „minimalizuj-i-ignoruj”. Choć uznaje, że ruch „ma oba wymiary: teologiczny i polityczny i można go analizować z obu perspektyw”, jest za koncentrowaniem się jedynie na polityce, ponieważ teologia, chociaż użyteczna do zrozumienia „intelektualnego źródła poszczególnych tekstów,” nie wyjaśnia „politycznych preferencji” dżihadystów. [8] Zatem dżihadyści mają teologię, ale taką, która nieszczególnie wyjaśnia ich agresywną, rewolucyjną polityczną agendę.

Z kolei francuski naukowiec w dziedzinie polityki Olivier Roy, dużo publikujący na temat islamizmu i islamistycznego terroryzmu, utrzymuje, że agresja dżihadystów powstaje z czegoś, co on nazywa „islamizacją radykalizmu” a nie „radykalizacją islamu”. Twierdzi, że „buntownicza młodzież po prostu znalazła w islamie paradygmat dla swojej totalnej rewolty”. [9] Innymi słowy, dżihadyści powinni być rozumiani jako polityczni rewolucjoniści, którzy przez przypadek wyrażają swoje tendencje poprzez islam, być może ze względu na wygodę, bo urodzili się w muzułmańskich rodzinach i społecznościach.

Jednak dowody zmuszają Roya do ciągłego używania pojęcia „religia”, co podkopuje jego tezę, że teologia ma jedynie pomocnicze znaczenie. Przyznaje, że zagraniczni dżihadyści z Francji i Belgii wydają się w zdecydowanej większości „ponownie narodzonymi” muzułmanami, którzy „po okresie zdecydowanie świeckiego życia ... nagle znów podejmują swoje praktyki religijne”. Dalej konkluduje, że są oni „szczerymi wiernymi”. Jednak wtedy wydaje się być skonfundowany faktem, że „wśród dżihadystów występuje niedostatek wiedzy religijnej”. [10] Roy przyjmuje ten brak wiedzy teologicznej jako dowód na to, że teologia jest mało ważna dla rewolucyjnego impulsu kierującego zbuntowanych młodych muzułmanów ku agresji. Jest to jasny przykład strategii typu polityka-pod-inną-nazwą.

Analiza Roya odzwierciedla częsty wśród dzisiejszych socjologów problem: niemożność wzięcia na poważnie zadeklarowanych, a nawet obserwowanych, religijnych doświadczeń, nawet gdy odnoszą się one do młodych ludzi, którzy w jednej chwili podjęli decyzję o porzuceniu dotychczasowego życia, by walczyć, a może nawet zginąć w imię islamu.

Inne źródło kontrowersji odnosi się do zachodnich muzułmańskich uczonych, dla których pytania o teologię dżihadystyczną są w nieunikniony sposób normatywne. Stawka w przypadku zachodnich muzułmańskich uczonych jest zdecydowanie wyższa niż dokładne opisanie dżihadystycznej teologii. Jest całkowicie zrozumiałe, że tacy uczeni chcą dyskutować o normatywnych twierdzeniach dżihadystów i proponują alternatywne odczytanie tych samych źródeł czy tradycji.

Jednak pojawia się napięcie, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że globalny ruch dżihadystyczny nie zadaje normatywnych pytań teologicznych niemuzułmańskim uczonym czy też faktycznie większości ludzi Zachodu. Niektórzy muzułmańscy uczeni błędnie tłumaczą opisowe stwierdzenia niemuzułmańskich uczonych dotyczące teraźniejszych wierzeń dżihadystów jako normatywne

twierdzenia o islamie jako całości, a potem przeciwstawiają się tym opisom. Protestują przeciwko temu, żeby niemuzułmańscy naukowcy adaptowali język dżihadystów, ponieważ wierzą, że to niesłusznie legitymizuje dżihadystów.

Niektórzy w tej sprawie dochodzą do ekstremum. Na przykład muzułmańska uczona Asma Afsaruddin argumentowała, że „ci, którzy opisują działania zbrojnych grup jako dżihad są częścią tego problemu”. Nawet prowokacyjnie zasugerowała, że to „islamofobowie”, „koncentrują się na pojęciu dżihadu jako zbrojnej walce”. [11] Ta opozycja nawet przeciwko mówieniu o dżihadystycznej teologii spycha wielu niemuzułmańskich naukowców na wygodniejsze i niekontrowersyjne wody politycznych wyjaśnień, które są również oferowane przez muzułmańskich uczonych, takich jak Afsaruddin.

Lecz jak zauważył Sun Tzu: „Jeśli znasz siebie, ale nie wroga, z każdym zwycięstwem będziesz także cierpieć z powodu porażki”. [12] Wykluczanie uczciwych, empirycznych studiów nad myślą dżihadystyczną jest po prostu kontrproduktywne, jest przepisem na wielkie niezrozumienie wroga, z którym Zachód, słusznie czy nie, jest w stanie wojny. Muzułmańscy naukowcy nie rozpoznają, że to nie „islamofobia” spowodowała publiczną dyskusję nad dżihadem. To sam globalny ruch dżihadystyczny jest za to odpowiedzialny. Gdyby nie było ludzi uznających siebie za dżihadystów, prowadzących opisywane przez siebie jako dżihad działania przeciwko rządowi państw z mniejszością muzułmańską i ich zachodnim sojusznikom, wtedy pytania o dżihad byłyby prawdopodobnie równie rzadko zadawane, jak przed 9/11. Muzułmańscy naukowcy, tacy jak Afsaruddin, mogliby być także bardziej wyczuleni na fakt, że chociaż restrykcyjne odczytywanie i stosowanie dżihadu jest godne pochwały, to nie ma wpływu na to, w co wierzą dżihadyści, a właśnie to z kolei twórcy polityki, naukowcy i ogólnie opinia publiczna starają się zrozumieć.

Religia

Religia jest najłatwiejszą do zaobserwowania w myśli dżihadystycznej zachodnią koncepcją. Termin *din* (religia) często pojawia się i zajmuje centralne miejsce w literaturze dżihadystycznej. Co więcej, dżihad taki, jakim go sobie wyobrażają dżihadyści, jest fundamentalnym elementem *din al-Islam* (religii islamu). Można wysunąć twierdzenie, że w świecie dżihadystycznych koncepcji teopolityczne pojęcia, takie jak *kalif*, *szariat* czy *hukm* można właściwie zrozumieć po prostu jako religijne, lub nawet bardziej precyzyjnie, muzułmańskie, należące do kategorii *din*.

Jednakże kategoria „religia” powoduje prawdziwą konfuzję w zachodnim kontekście sprawiając, że analizowanie globalnego ruchu dżihadystycznego i jego agresji jest pełne napięcia. Problem wynika stąd, że religia w zachodnim kontekście jest ogólnie rozumiana jako zarówno mnogie jak i generyczne zjawisko, w tym sensie, że jest wiele religii mających tę samą esencję. Zachodni pogląd jest widoczny w tym, że zachodnie uniwersytety zajmują się religioznawstwem porównawczym jako metodologią badawczą i celem studiów religijnych, oraz we współistniejącej obsesji, by zidentyfikować i zdefiniować przypuszczalną międzykulturową esencję religii.

Na przykład amerykański naukowiec Kenneth Rose definiuje religię jako „ludzkie dążenie, by nawiązać relację z niematerialnym wymiarem błogosławieństwa i nieśmiertelności”. [13] Francusko-amerykański katolicki intelektualista René Girard definiuje religię jako „każde zjawisko związane z czynnościami pamiętania, upamiętniania i przedłużania jednomyślności wyłaniające się z zabójstwa zastępczej ofiary”. [14] To są klasyczne, esencjalistyczne definicje religii, problem w tym, że dżihadyści wierzą tylko w jedną religię: islam. Gdy posługują się pojęciem „religia” (*din*), to nie ma ono mnogie czy generycznej konotacji, co czyni naukowe wysiłki dla znalezienia definicji religii jako analitycznej podstawy do zrozumienia globalnego ruchu dżihadystycznego prawie bezużytecznymi.

Prawdą jest, że definicje religii Rose’a i Girarda w szerokim sensie można stosować do globalnego

ruchu dżihadystycznego. Lecz dążenie do błogosławieństwa i nieśmiertelności oraz upamiętnianie zabójstwa zastępczej ofiary raczej nie pomoże zrozumieć umysłu dżihadysty i jego celów. Każde owocne badanie religijnego wymiaru globalnego ruchu dżihadystycznego musi zacząć się od islamu, a nie od tego, co globalny ruch dżihadystyczny może mieć wspólnego np. z buddyzmem.

Nie jest niezasadnym badanie, czy mogą być jakieś wewnętrzne związki między religią a agresją. Jednak jest to osobne pytanie, różne od tego o rolę religii islamu (*din al-Islam*) w dżihadystycznej myśli i działaniach, a łączenie ich obu nie pomaga w zrozumieniu tego drugiego. Chrześcijańskie krucjaty z XII i XIII wieku albo związki niemieckiego kościoła z Trzecią Rzeszą nie rzucają światła na myśl, motywację i cele dżihadystów w XXI wieku. Jednak tego typu sprawy ciągle stają na przeszkodzie w dyskusjach o globalnym ruchu dżihadystycznym.

Podsumowanie

Fałszywa dychotomia religii i polityki od dawna paraliżuje analizę i dyskusję o konflikcie Zachodu ze współczesnymi dżihadystami. Zamiast trzymać się tego płytkiego i przestarzałego paradygmatu, zachodni naukowcy, dziennikarze i politycy powinni przestać zaprzeczać roli islamskiej teologii we współczesnym dżihadyzmie. Rozpoznanie, że Zachód stoi w obliczu potężnej „islamskiej teologii politycznej” w formie globalnego ruchu dżihadystycznego, będzie pierwszym krokiem do zrozumienia prawdziwej natury jednego z najbardziej długotrwałych wyzwań w zakresie bezpieczeństwa.

Tłumaczenie Grażyna Jackowska, na podst.:

<https://www.meforum.org/7265/politics-theology-and-religion-in-jihadist> (tamże przypisy w jęz. angielskim)

Jonathan Cole jest doktorem teologii politycznej, ekspertem od spraw Bliskiego Wschodu. Wykłada na Charles Strut University w Canberze. Pracował jako analityk terroryzmu dla rządu Australii.