

Katarzyna Jędrzejczyk-Kuliniak

Wyższa Szkoła Oficerska Wojsk Lądowych
im. gen. Tadeusza Kościuszki we Wrocławiu

Da'wa – obowiązek religijny czy narzędzie w rękach fundamentalistów? Misyjne radykalne ugrupowania muzułmańskie

Abstrakt: Współczesne ruchy fundamentalistyczne ukształtowały się pod wpływem konfrontacji z globalizacją i nowoczesnością. Przyczyny fundamentalizmu są zróżnicowane, lecz można je sprowadzić do konfrontacji między upolitycznionym islamem a światem zachodnim ze swoimi wartościami. Postulatem propagowanym przez europejskich fundamentalistów jest konieczność implementacji zasad religii do przestrzeni politycznej państw europejskich. Część z nich dąży do utworzenia kalifatu z pierwszych wieków islamu. Nie wszystkie ruchy głoszą konieczność zmiany porządku politycznego, systemu prawnego, a jedynie dążą do zmiany porządku społecznego. Ci są określani jako tradycjonałiści. Warunkiem niezbędnym dla urzeczywistnienia idei ortodoksyjnych nurtów islamu jest zdobycie jak największej liczby wyznawców poprzez upowszechnianie Koranu i sunny (*da'wa*). Tekst prezentuje pojęcie upolitycznionego islamu oraz aspekty misji religijnej w kręgach fundamentalistycznych na przykładzie Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Analiza skupia się na fundamentalizmie muzułmańskim w wersji sunnickiej.

Słowa kluczowe: Europa, fundamentalizm, Islam, obowiązek misyjny, polityk

Wstęp

Spektakularne, a zarazem tragiczne w skutkach, zamachy terrorystyczne, za którymi stali zwolennicy urzeczywistnienia wizji kalifatu, wprowadzenia szari'atu i zniszczenia kultury zachodniej, dotknęły wielu europejskich miast. Napływające fale migrantów z Syrii, Erytrei, Iraku, Afganistanu i innych niestabilnych obszarów rodzą pytania o obecność islamu jako religii w Europie. Czy zwiększenie liczby wyznawców islamu pociągnie za sobą islamizację Starego Kontynentu? Czy, jak wieściła Oriana Fallaci, radykalny, brodaty islam zapanuje nad Europą? Wreszcie, czy możliwa jest koegzystencja dwóch systemów wartości, stylów życia? Postulowana jest sytuacja, w której kraj przyjmujący cudzoziemca

respektuje jego odmiennosc, dbajac o inkluzje spoleczna. Imigrant zaŝ powinien dołozyc wszelkich starań, by zintegrowac się ze społeczeństwem, w którym przyjdzie mu żyć. Nie jest to jednak oczywiste, gdy z jednej strony istnieje liberalna, laicka kultura europejska, z drugiej zaś konserwatywna, patriarchalna, opierająca się na religii i niekiedy wyznająca ultraortodoksyjne zasady kultura arabsko-muzułmańska. Kwestia obecności islamu w Europie nie jest związana wyłącznie z ludnością, która wybrała Europę na swój dom w ostatnich latach. Islam właściwie od swego początku jest religią wyznawaną w Europie. Na przestrzeni dziejów niektóre regiony europejskie znajdowały się pod władzą muzułmanów, a wtedy część ludności przyjmowała islam. Dotyczy to Półwyspu Iberyjskiego, Sycylii, południowych Włoch czy, później, Półwyspu Bałkańskiego. Kiedy muzułmanie wciąż byli obecni na terenie Hiszpanii, mongolskie podboje na wschodzie Europy dały w XIII wieku podstawy dla trwającej do dzisiaj obecności muzułmanów we wschodniej części kontynentu. Po porażce Turcji osmańskiej na południowym wschodzie Europy islam i chrześcijaństwo zostały wyraźnie oddzielone od siebie terytorialnie, choć wciąż Europę zamieszkiwało wielu muzułmanów na terenach Albanii, Grecji, Rumunii, Bułgarii czy Bośni. Tam właśnie do połowy XX wieku koncentrowała się obecność ludności muzułmańskiej. Mniejszości te były zintegrowane z lokalnymi społecznościami, a reprezentujące ich organizacje były uznawane przez prawo.

Sytuacja ta uległa zmianie w drugiej połowie XX wieku, kiedy do Europy zaczęli masowo napływać wyznawcy islamu, przede wszystkim jako zaproszeni przez poszczególne kraje robotnicy, lecz także jako uchodźcy czy studenci. Nie bez znaczenia jest także przeszłość kolonialna wielu państw Europy Zachodniej – uciekając przed biedą i bezrobociem czy prześladowaniami w kraju pochodzenia wielu muzułmanów przyjeżdżało do byłej metropolii¹. I tak, z powodu kolonialnej przeszłości we Francji przeważają muzułmanie pochodzący z Maghrebu, w Wielkiej Brytanii jest znacząca populacja Pakistańczyków, a w Austrii – Bośniaków.

Tabela 1. Muzułmanie w Europie

Państwo	Liczba muzułmanów w 2010 r.	% populacji	Prognozowana liczba muzułmanów w 2030 r.	% populacji
Austria	475 000	5,7	799 000	9,3
Belgia	638 000	6	1 149 000	10,2
Dania	226 000	4,1	317 000	5,6

¹ A. Parzymies, A. S. Nalborczyk, *Muzułmanie w Europie*, [w:] *Oblicza współczesnego islamu*, red. E. Machut-Mendecka, Warszawa 2003, s. 136–137.



Państwo	Liczba muzułmanów w 2010 r.	% populacji	Prognozowana liczba muzułmanów w 2030 r.	% populacji
Francja	4 704 000	7,5	6 860 000	10,3
Grecja	527 000	4,7	772 000	6,9
Hiszpania	1 021 000	2,3	1 859 000	3,7
Holandia	914 000	5,5	1 365 000	7,8
Luksemburg	11 000	2,3	14 000	2,3
Niemcy	4 119 000	5	5 545 000	7,1
Norwegia	144 000	3	359 000	3,5
Portugalia	65 000	0,6	65 000	0,6
Szwajcaria	433 000	5,7	663 000	8,1
Szwecja	451 000	4,9	993 000	8,1
Wielka Brytania	2 869 000	4,6	5 567 000	8,2
Włochy	1 583 000	2,6	3 199 000	5,4

Źródło: PewResearch Center, *The Future of the Global Muslim Population Projections for 2010–2030*, January 2011, s. 224, <http://www.npdata.be/Data/Godsdiensst/PEW/FutureGlobalMuslimPopulation-WebPDF.pdf> [20.03.2016].

Utrzymująca się od dwudziestu lat tendencja wzrostowa populacji muzułmańskiej w Europie rodzi szereg politycznych i społecznych kwestii. Pojawiają się napięcia dotyczące miejsca religii w społeczeństwie, roli kobiet, praw i obowiązków imigrantów, a także poparcia dla terroryzmu. Mniejszość muzułmańska jest wewnątrznie zróżnicowana. Często pomimo jednej wyznawanej religii, stanowi mieszankę kategorii etnicznych, narodowych i religijnych². Ponadto złożoność sytuacji muzułmanów można rozpatrywać także w kontekście polityki państw, w których mieszkają. Każde z państw europejskich wypracowało przez lata różne koncepcje przyjmowania imigrantów i modeli współżycia większości z mniejszością. Przybywa także konwertytów, osób przyjmujących islam pod wpływem współmałżonka lub odkrywając drogę duchowego rozwoju. Europejscy muzułmanie mają też zróżnicowany stosunek do religii. Większość z nich praktykuje wiarę w przestrzeni prywatnej, jednakże coraz silniejsze i widoczne są grupy domagające się obecności religii w przestrzeni publicznej, respektowania jej zasad. Dyskusja nad przyszłością obecności islamu w Europie została zdominowana przez jedną ze stron – religijnych fundamentalistów, którzy kreują także wizerunek Zachodu wśród muzułmanów, przeciwstawiając

² K. Górak-Sosnowska, *Muzułmanie w Europie. Możliwości integracji na szczeblu lokalnym*, [w:] *W kręgu świata arabsko-muzułmańskiego*, red. A. Barska, K. Minknera, Opole 2005, s. 42.



mu tradycyjny sposób życia, rozpowszechniony przez wieki w kręgu kultury arabsko-muzułmańskiej. Największym zagrożeniem dla przetrwania muzułmanów według nich jest zachodni styl życia, kojarzony z oderwaniem od podstaw religijnych i duchowych.

Kontrowersje dodatkowo wzmagają się w obliczu więzi, jakie część muzułmanów odczuwa wobec ruchów religijnych, mających swe korzenie poza Europą. Sprawiedliwie lub nie grupy te są oskarżane o zniechęcanie muzułmanów do integrowania się ze społeczeństwem europejskim, postawy izolacjonistyczne, a niekiedy o szerzenie radykalnych postaw antyzachodnich. Prowadzona jest także działalność misyjna na rzecz islamu, upowszechnianie religii i wzywanie do jej przyjęcia. Istnieje szereg organizacji muzułmańskich, które zajmując się działalnością misyjną, formalnie prezentują umiarkowaną wersję religii, jednakże mogą stanowić zaplecze dla radykałów religijnych.

Islam upolityczniony

W islamie istnieje różnorodność prądów intelektualnych, bo choć islam jako religia jest jeden, to nie jest monolitem. Od samego początku istniała możliwość koegzystencji różnych idei, poglądów i interpretacji, czego najlepszym przykładem jest podział religii na sunnizm i szyizm³, jak również istnienie mistycznego odłamu sufickiego.

Ze względu na specyfikę rozwoju religii, a zwłaszcza postać jej założyciela, przewagę zdobył islam upolityczniony. W całym świecie arabsko-muzułmańskim prorok Muhammad otaczany jest szacunkiem i traktowany jako wzór do naśladowania. U podstaw jego misji legło nie tylko rozpowszechnianie zasad nowej religii, lecz także konsolidacja wspólnoty politycznej. Muhammad był nie tylko prorokiem, pełnił także rolę przywódcy politycznego, sędziego, naczelnego wodza armii, dyplomaty. Był zarówno strategiem, jak i taktikiem, którego talenty umożliwiły skuteczne zarządzanie wspólnotą religijną, będącą jednocześnie wspólnotą polityczną⁴. Wraz z okrzepnięciem *ummy*, możliwe stało się skuteczne szerzenie misji.

Fundamentalizm islamski jest w całości polityką i w całości religią⁵, co wprowadza pewnego rodzaju zamieszanie. Jest ideologią, a nie zjawiskiem religijnym. Obie jednak, religia i ideologia, zasadzają się na nieweryfikowalnych twierdze-

³ Jakkolwiek islam w średniowieczu podzielił się na wiele odłamów religijnych, to wyłonienie się szyizmu uważane jest za pierwszą *fitnę* (arab. zamieszanie, niepokój, bunt) w łonie wspólnoty religijnej. Szerzej na ten temat: J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1–2, Warszawa 2002.

⁴ P. Kłodkowski, *Polityczna misja islamu*, „Teologia Polityczna” 2004–2005, nr 2, s. 35.

⁵ Zob. J. J. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Kraków 2005, s. 19.



niach, określających sposób percepcji rzeczywistości. Generalnie rzecz ujmując, fundamentalizm cechuje się skrajnym konserwatyżmem, przeciwstawieniem się jakimkolwiek zmianom lub modyfikacjom doktryny religijnej, kultu, rytuału, obyczajowości. Kwintesencję fundamentalizmu w wydaniu islamskim można określić jako religijny idealizm, obiecujący swym zwolennikom, stosującym się do reguł Koranu i *szari'atu*, że nastąpi przełom w ich życiu – znikną wszelkie problemy społeczne, polityczne i moralne. Kiedy zapanuje kalifat, nastąpi powrót do prawdziwej wiary, gdyż cała przestrzeń publiczna będzie zdominowana przez prawdziwy islam pozbawiony późniejszych naleciałości. Wymaga to jednak reformy całego systemu religijnego, oczyszczenia religii z narosłych na przestrzeni wieków zmian, wypaczeń, uzupełnień, zjawisk wtórnych, które nie są czystym klasycznym islamem, bazującym na Koranie i sunnie. Aby urzeczywistnić ten postulat, konieczne jest zaangażowanie w obronę prawdziwej wiary, tworzenie i rozwijanie struktur społecznych i politycznych w całości implementujących zasady religii. W swych działaniach kierować się należy nakazami boskimi, powołując się na przykłady z pierwszych wieków islamu⁶.

Można uznać, że fundamentalizm to próba odrodzenia podziału świata na kategorie prawa muzułmańskiego: na *dar al-harb*, oznaczający kraje nie podlegające władzy islamu, oraz jego przeciwieństwo *dar al-islam*, czyli domenę *szari'atu*⁷. Przy czym czynnik racjonalny nie odgrywa tu istotnej roli. Fundamentalisci usiłują szerzyć swoją wiarę, mobilizując najpierw ludzkie emocje⁸. Nie są gotowi przy tym na żadne kompromisy w kwestii przekonań religijnych. Za tym idzie nietolerancja wobec innych wyznań i religii, a zwłaszcza wobec postępującej laicyzacji.

Anne-Clémentine Larroque twierdzi, że „charakter islamu i cele jego wyznawców różnią się znacząco od charakteru fundamentalizmu muzułmańskiego i celów jego zwolenników. Islam jest religią, a fundamentalizmy muzułmańskie są ideologiami politycznymi”⁹. Celem fundamentalistów muzułmańskich jest wdrożenie zasad politycznych, które wypływają z przekazu religijnego, choć jest od niego różny, i wzmocnienie *ummy*. Podobnie jak w przypadku drugiego terminu, jakim jest *dżihad*, wokół pojęcia fundamentalizmu religijnego narosło wiele nieścisłości i stereotypów, które wynikają z rozdzielania wymiaru teologicznego religii od jej wymiaru politycznego. Tymczasem w przypadku islamu są one kompatybilne. Muzułmańskie fundamentalizmy dotyczą

⁶ A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2004, s. 15.

⁷ Tamże, s. 27–28.

⁸ J. Joseph, *The Challenge of Religious Fundamentalism and Violence to Social Harmony*, „Euntes Digest” 1998, 31(3), s. 139–151.

⁹ A. C. Larroque, *Geopolityka fundamentalizmów muzułmańskich*, Warszawa 2015, s. 14.



zarówno kwestii politycznych, jak i religijnych, gdyż celem ruchów fundamentalistycznych jest przyznanie wspólnocie muzułmańskiej należnego jej miejsca przez wprowadzenie do polityki zasad wypływających z Koranu.

Można w związku z powyższym wyróżnić trzy typy muzułmańskich fundamentalizmów: aktywizm polityczny, który działa głównie poprzez działalność muzułmańskich ugrupowań na polu polityki, aktywizm misjonarski, którego celem jest prozelityzm i kaznodziejstwo, oraz działalność terrorystyczna. Ten ostatni typ fundamentalizmu dopuszcza użycie siły w imię obrony zasad islamu. Niektóre z ruchów fundamentalistycznych łączą wszystkie trzy typy działalności, czego przykładem jest Bractwo Muzułmańskie¹⁰, którego ideologia należy do najbardziej rozpowszechnionych w kręgach fundamentalistycznych. Część ruchów została jednak ukształtowana przez saudyjski wahhabizm bądź idee salafitów¹¹, którzy główny nacisk kładą na wierność pierwotnej formie religii. We wszystkich tych wariantach fundamentalizm traktowany jest jako powrót do religii przodków.

Charakteryzując ortodoksyjne odłamy islamu, wskazać należy na następujące elementy:

- postulat powrotu do źródeł, wynikający z potrzeby przywrócenia „upadającego” *sacrum* – jako reakcja na liczne przejawy nowoczesności, kryzys tradycyjnych wartości duchowych, degradację moralną społeczeństw, zaburzenie tradycyjnego porządku społecznego, o patrymonialnych, nietolerancyjnym wobec inności charakterze;
- dosłowne odczytywanie Świętej Księgi, brak możliwości dopasowania jej zapisów do wymogów współczesności, jej ahistoryczność;
- idea teokratycznego państwa (kalifatu) organizowanego w oparciu o Koran, przekonanie o grzesznej naturze ludzkiej, której zapobiec może aparat

¹⁰ Tamże, s. 15.

¹¹ Salafici to zwolennicy ruchu politycznego i religijnego głoszącego konieczność powrotu do religii przodków. Samo pojęcie salafizmu odnosi się do nurtów reformatorskich powstałych w XIX wieku, które nawiązywały do myśli Ibn Tajmijja. Tak postrzegany salafizm niewiele ma jednak wspólnego z tym, z czym jest współcześnie utożsamiany, gdyż obecnie jest traktowany jako skrajnie fundamentalistyczna wersja islamu, postulująca nie tylko purytanizm moralny i społeczny, ale przede wszystkim zagospodarowanie przestrzeni publicznej przez rządy religijne wywodzące swój mandat z *szariatu*. „Wahhabici to zwolennicy prądu odnowy religijnej w islamie, którzy głosili konieczność powrotu do «pierwotnej czystości» islamu oraz do prostoty i surowości w życiu prywatnym i publicznym. Za jedyne podstawy wiary uznawali Koran i hadisy (interpretowane dosłownie), wyznawali ścisły monoteizm, opierając się na naukach najbardziej reakcyjnej szkoły prawa muzułmańskiego, hanbalickiej. Władcy arabscy z dynastii saudyjskiej przyjęli i rozpowszechnili wahhabizm, opierając się na zbrojnych oddziałach zorganizowanych w bractwach religijnych (*ichwan*). Wahhabici wyruszyli na świętą wojnę (*dżihad*) o ustanowienie państwa muzułmańskiego opartego na prawie islamu i w 1932 roku utworzyli państwo Arabię Saudyjską, w którym wahhabizm jest obowiązującą doktryną, od lat dziewięćdziesiątych XX wieku rozszerzaną wszędzie tam, gdzie wyznawany jest islam” (*Religia*, [w:] *Encyklopedia PWN*, t. 9, Warszawa 2001). Szerzej na ten temat: R. Tonta, K. Pędziwiatr, *Salafici w Egipcie i Tunezji z obliczu Arabskiej Wiosny*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2014, nr 3.



- władzy oparty właśnie na prawie boskim, poddanie władzy boskiego prawodawstwa (*hakimijja*);
- angażowanie się w obronę prawdziwej religii, co może przyjmować rozmaite formy (od propagandy politycznej po akcje militarne i terroryzm);
 - potrzeba autorytetu wyrażająca się poprzez ustawiczne powoływanie się na źródła religijne lub charyzmatycznych przywódców, zarówno żyjących obecnie, jak i tych sprzed wieków;
 - spiskowa teoria dziejów, dialektyczny podział na „my-oni”, za którym idzie religijny i etyczny ekskluzywizm¹².

Muzułmańskie ruchy antymodernistyczne traktują nowoczesność doby globalizacji jako narzuconą z zewnątrz ideologię obcej kultury, kojarzoną z czasami dominacji kolonialnej, kiedy chrześcijański świat zachodni wiódł prym w sferze politycznej, gospodarczej i technologicznej¹³, nie respektując ani zasad, ani tradycji świata arabsko-muzułmańskiego. Fundamentalizm obiecuje ludziom bezpieczeństwo, brak konieczności dokonywania wyborów moralnych, ucieczkę od pluralizmu, wartości uniwersalnych w stronę tego, co znane, utożsamiane z kręgiem najbliższym dla jednostki, czyli z rodziną, wspólnotą religijną, kulturą. Proponuje zamienne stanowisko wobec kultury Zachodu zarówno w zakresie systemu wartości, jak i struktury społecznej czy organizacji politycznej¹⁴.

Nie oznacza to jednak całkowitego odrzucenia współczesności i zaszycia się w czasach kalifów prawowiernych z wieków średnich. Wręcz przeciwnie, należy wykorzystać zewnętrzną warstwę ponowoczesnej rzeczywistości i, sięgając do idei towarzyszących globalizacji, czerpać z postępu, rozwoju techniki i narzędzi komunikowania się. Na tym polu możliwe jest dopasowanie się, gdyż nie wymaga to zmian tożsamości religijnej, ustępstw na polu religijnym. Skoro celem jest świadome i całkowite przekształcenie społeczeństw w celu urzeczywistnienia założeń religii, możliwe jest korzystanie ze wszystkich dostępnych narzędzi. Najważniejsze jest dopasowanie środków przekazu do odbiorcy, którym są muzułmanie zagubieni w meandrach zglobalizowanego świata, jak również wszyscy, którzy potencjalnie mogą stać się muzułmanami. W tym miejscu warto podkreślić, że misja prozelicka jest równoznaczna z misją polityczną. Obie wzajemnie się uzupełniają, zaś podczas szerzenia misji istnieje już od czasów Muhammada zasada stosowania przemocy. Należy jednak rozróżnić obwarowane przepisami użycie siły, nieznanne w czasach przedmuzułmańskich, nazywanych *dżahiliją*¹⁵, od ślepej furii wymierzonej przeciwko

¹² E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, Warszawa 2002, s. 151n.; D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm*, Kraków 2002, s. 13–15.

¹³ J. Danecki, *Antywesternizm muzułmańskich fundamentalistów*, [w:] *Wartości Wschodu i Zachodu. Spotkania cywilizacji*, red. J. Danecki, A. Flis, Kraków 2005, s. 47–64.

¹⁴ B. R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 2004, s. 343–374.

¹⁵ „*Dżahilijja* (okres niewiedzy), epoka historyczna w dziejach Arabów od ok. 500 do 622 r.n.e.,



wszystkim niemuzułmanom. Nawet jeśli proces szerzenia nie zawsze dokonywał się w sposób pokojowy, to przesłanie nowej religii okazało się na tyle atrakcyjne dla rzeszy ludzi, że dobrowolnie przyjmowali oni niesiony przez islam skrajny monoteizm. Nowy muzułmanin stawał się częścią *ummy*, w której obowiązywały zasady sprawiedliwości społecznej, braterstwa ponad podziałami etnicznymi, rasowymi czy plemiennymi. Funkcjonowanie we wspólnocie religijnej wpływało na poczucie bezpieczeństwa. Podporządkowanie się skrajnemu monoteizmowi i przyjęcie do *ummy* dawało tak istotne poczucie bezpieczeństwa i wspólnotowości.

Islam jako religia obejmująca każdy aspekt życia wiernego nie tylko wymaga przyjęcia pewnych dogmatów religijnych i ich stosowania, lecz także określa mechanizmy i przepisy regulujące doczesną organizację wspólnoty muzułmańskiej, obowiązki jednostek względem tejże. Drogowskazy wyznaczające rytm życia wyznawców nie są w przypadku tej religii monoteistycznej narzucane ze strony centralnej instytucji o charakterze autorytetu religijnego czy hierarchii duchownych¹⁶. Wyznawcy islamu, zaliczani podobnie jak żydzi i chrześcijanie do ludów księgi, swą wiarę czerpią z Koranu, który uznawany jest za bezpośredni przekaz słowa bożego. Istnieją również inne teksty religijne, hadisy, które prezentują życie i nauczanie Muhammada oraz jego towarzyszy. Ponadto znane są liczne komentarze nie tylko do Koranu, lecz również do hadisów. Zatem tradycja islamska, zwana sunną, opiera się na kanonie tekstów, zebranych i przekazywanych kolejnym pokoleniom jako element tożsamości muzułmańskiej. W związku z tym edukacji, przekazywaniu wiedzy, której źródłem jest Koran, przypisuje się w islamie szczególne znaczenie¹⁷. Islam podkreśla znaczenie edukacji jako sposobu samodoskonalenia się, zwalczania własnych słabości i kroczenia drogą praworządności.

Tym właśnie jest dżihad, jedno z najmniej zrozumiałych pojęć teologii muzułmańskiej. Dość częste wydaje się łączenie go z przymuszaniem przez muzułmanów wyznawców innych religii do nawrócenia się na islam. Często jest też konotacja z terrorem i przemocą. Tymczasem terminem tym określa się w islamie wysiłki i starania na „ścieżce Boga” w celu ustanowienia w świecie panowania dobra i sprawiedliwości oraz wykorzenienia zła i ucisku, a zatem także wszelkich działań podejmowanych na rzecz szerzenia islamu. Koncepcja dżihadu pojawiła się już w Koranie i odnosiła się przede wszystkim do

potępiana przez *Koran* i tradycję muzułmańską; w okresie tym nie pojawiły się żadne formy państwowości w obecnym rozumieniu, panował ustrój oparty na więzach krwi i poczuciu solidarności plemiennej. Arabowie wyznawali w tym czasie kultury politeistyczne, najważniejszym ośrodkiem kultu religijnego była Mekka z istniejącą już wtedy Al-Kaabą” (*Religia*, [w:] *Encyklopedia PWN*, t. 3, Warszawa 2001). Współcześni teologowie muzułmańscy terminem tym określają świat nie znający islamu, który należy zwalczać, aby zniszczyć panujące tam zło i zepsucie moralne.

¹⁶ W szyizmie, inaczej niż w sunnizmie, istnieje zinstytucjonalizowana hierarchia duchownych przywódców, z których najważniejsi nazywani są ajatollahami.

¹⁷ E. Sakowicz, *Edukacja w islamie – retrospekcja*, „Forum Pedagogiczne UKSW” 2011, nr 2, s. 192.



ówczesnych warunków społecznych i politycznych panujących na Półwyspie Arabskim za czasów Muhammada i jego pierwszych następców. W tym kontekście dżihad oznaczał wszelkie starania mające na celu szerzenie nowej religii, wśród nich była także walka zbrojna określana terminem *kital*.

Janusz Danecki twierdzi, że źródła błędnego rozumienia pojęcia dżihadu wynikają z niedostrzegania jego ewolucji i szerokiej interpretacji przez różnych myślicieli muzułmańskich. I tak, charydżyci¹⁸ podnosili dżihad do rangi szóstego filaru islamu¹⁹. Podobne poglądy głosił średniowieczny prawnik i teolog ibn Tajmijja (1263–1368), według którego dżihad jest tak samo ważnym obowiązkiem muzułmanina jak pozostałe filary wiary. Ibn Tajmijja, głoszący konieczność powrotu do źródeł prawdziwej religii, to jest Sunny i Koranu, wierzył, że uchroni to muzułmanów przed wrogami. Jego poglądy uznawane są za jedną z ideowych podstaw wahhabizmu, skrajnie ortodoksyjnego nurtu islamu obowiązującego w Arabii Saudyjskiej²⁰.

Koncepcja dżihadu zmieniała się na przestrzeni dziejów, co jest związane przede wszystkim ze ścisłymi związkami prawa muzułmańskiego z teologią oraz z koncepcją kalifatu, czyli połączenia w jednych rękach władzy politycznej i religijnej. Dżihad jako działanie podejmowane w imię Boga może być inicjowane przez jednostkę lub przez całą grupę, aby ją wzmocnić, ulepszyć jej kondycję moralną. Wyróżnia się cztery główne warianty podjęcia dżihadu: wewnętrzny (*dżihad al-nafs*), dżihad języka (*dżihad al-lisan*), dżihad ręki (*dżihad al-yad*) oraz dżihad miecza (*dżihad as-sayf*)²¹. W szerszej interpretacji termin ten odnosi się do walki z wszelką niesprawiedliwością. Inny, choć komplementarny, podział wskazuje na dwa rodzaje dżihadu: dżihad większy i dżihad mniejszy. Ważniejszy jest pierwszy z wymienionych, który oznacza nieustanne wysiłki podejmowane przez każdego muzułmanina z tkwiącym w duszy człowieka złem, które oddała go od ścieżki ku Bogu. Jest to zatem walka z szatanem i jego pokusami lub wszelkie działania na rzecz własnej gminy. Narzędziami tego dżihadu są serce w pierwszym przypadku, a ręce i język w drugim. Dżihad mniejszy, pojmowany tak jak koraniczny *kital*, polega na obowiązku zbrojnej

¹⁸ Charydżyci to pierwsze ugrupowanie polityczne w historii islamu. Słowo to oznacza «tych, którzy wyszli» i określa grupę muzułmanów, którzy w czasie bitwy pod Siffin opuścili pole walki, uznając, że muzułmanie nie powinni zabijać się między sobą tylko dlatego, że jedni mieli zamiar odebrać władzę innym. Podstawą doktryny charydżycznej jest ścisłe trzymanie się zasad wczesnego islamu Mahometa oraz fanatyczne zwalczanie niewiernych — wszystkich, którzy nie chcą się podporządkować ich doktrynie. Dla charydżytów *dżihad* stanowił „szósty filar islamu”, dla nich niewiernym był każdy, kto nie był charydżyta, należało więc prowadzić ciągłą walkę ofensywną w celu nawrócenia niewiernych.

¹⁹ Pozostałe pięć filarów islamu to: wyznanie wiary – *szahada*, modlitwa – *salat*, post – *saum*, jałmużna nakazana prawem – *zakat* oraz pielgrzymka do Mekki – *hadżdż*.

²⁰ M. Sadowski, *Dżihad – święta wojna w islamie*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 2013, nr 8, s. 31.

²¹ K. Brataniec, *Dżihad – mit czy rzeczywistość?*, [w:] *Zrozumieć współczesność*, red. G. Babiński, M. Kapiszewska, Kraków 2009, s. 296.



obrony samego siebie, uciskanych ludzi lub muzułmańskiego sposobu życia, jeśli jest on atakowany. Jego narzędziem jest miecz. Może do niego wezwać, nie zaś go „ogłosić”, tylko uprawniony przywódca społeczności muzułmańskiej. Do dżihadu w związku z tym nie mogą wzywać jednostki czy grupy obywateli. Prawo to jest wyłączną domeną państwa. Tak rozumiany dżihad zestawień można z innymi pojęciami opisującymi różne formy działań opartych na stosowaniu przemocy.

Współcześnie dżihad jest słowem-wytrychem i zyskuje nowe interpretacje zwłaszcza w kręgach fundamentalistów oraz taktowany jest jako walka zbrojna z *dżahilijją*, której uosobieniem jest współczesna cywilizacja zachodnia. Jej celem jest ponowne wprowadzenie sprawiedliwego społeczeństwa muzułmańskiego, powrót do czasów, kiedy muzułmanie byli potęgą polityczną, gospodarczą i militarną. Kolejną kwestią problematyczną jest zakres *dar al-harb*, czyli obszaru wojny. Są to tereny, na których wpływy religii i kultury islamu są nieznaczne, a muzułmanie są poddawani represjom, lub których władcy są w stanie wojny z muzułmanami. Pojęcie to dotyczy także obszarów, na których nie działa prawo muzułmańskie. *Dar al-harb* to potencjalne tereny, które powinny być nawrócone na islam. W praktyce z kategorii tej są wyłączone te kraje niemuzułmańskie, w których wyznawcom islamu pozostawia się swobodę praktyk religijnych. Współcześnie wielu fundamentalistów uważa kraje zachodnie za *dar-al-harb*. Podstawową kwestią jest zatem, czy muzułmanie powinni zamieszkiwać te tereny, ponieważ stawia to przed nimi dylemat lojalności wobec świeckiego państwa, w którym zamieszkują. Wyzwaniem współczesności, związanym z przynależnością i lojalnością do wspólnoty politycznej, jest próba uzyskania odpowiedzi na pytanie: jak być prawowitym muzułmaninem i jednocześnie pełnoprawnym członkiem społeczeństwa zachodniego?

Da'wa – zaproszenie do islamu

Większość muzułmanów krytycznie podchodzi do określania islamu jako religii miecza. Faktem jest jednak, że islam nie jest religią pacyfistyczną i jeśli wszystkie inne środki zostały wyczerpane, dopuszcza akcję zbrojną w słusznej sprawie, w samoobronie, w odpowiedzi na atak, a nie we własnym interesie²². Zawsze jednak musi to być walka w samoobronie przed atakiem lub uciskiem. Kłóci się to z propagowanym przez media obrazem islamu jako systemu religijnego propagującego przemoc i krwawe przekonywanie do swych zasad. Dodatkowo na określenie islamu mianem religii agresywnej i ekspansywnej wpływa

²² *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, chrześcijaństwo, islam*, red. A.T. Khoury, Warszawa 1998, s. 1157.



da'wa, czyli działalność misjonarska. Każdy muzułmanin ma bowiem obowiązek upowszechniać swą religię i zachęcać, także swoim osobistym przykładem, do przyjęcia islamu. Na przestrzeni dziejów działalnością misyjną zajmowali się kupcy, żołnierze, współcześnie zaś, zwłaszcza w kręgach radykalnych, obowiązek szerzenia islamu przybiera na sile, pojawiają się wyspecjalizowane komórki zajmujące się działalnością misyjną. Niekiedy, w myśl zasady *da'wa*, islam jest narzucany siłą, choć należy podkreślić, że Koran wyraźnie określa, iż „Nie ma przymusu w religii”²³.

Misyjność tożsama z prozelityzmem to nawracanie, dążenie do pozyskania nowych wyznawców, które jest charakterystyczne dla religii uniwersalistycznych. Misje prowadzone są w celu nawracania, ale też założenia stałych struktur instytucjonalnych religii na danym terytorium, aczkolwiek ekspansja islamu w ciągu dziejów nie była traktowana jako działalność misyjna. Istnieje zatem różnica w ujmowaniu misyjności przez chrześcijaństwo i islam. Choć w powszechnym dyskursie oba te pojęcia się przeplatają, to jednak termin *da'wa* w przeszłości odnosił się do konkretnych ruchów religijnych, na przykład isma'lizmu, karmatyzmu czy druzizmu. Obecnie działalność tego typu prowadzi wiele partii oraz organizacji politycznych i religijnych o zabarwieniu fundamentalistycznym²⁴. Nastąpiło niejako zawłaszczenie tej koncepcji przez upolityczniony odłam islamu.

Można wyróżnić dwie odmiany aktywności misyjnej. Jedna jest nastawiona na zewnątrz – względem niemuzułmanów, konwertytów, którzy stosunkowo niedawno przyjęli islam, druga zaś ukierunkowana jest na własną społeczność i jej celem są wyznawcy islamu²⁵.

Propagowaniu fundamentalistycznej wersji islamu sprzyja także łatwy i powszechny dostęp do sieci internetowej i telewizji satelitarnej, choć te środki przekazu są potępiane przez niektórych uczonych jako niemuzułmańskie. Jednakże to właśnie sieć internetowa jest obszarem, w którym prowadzona jest aktywność zapraszająca do islamu. W przestrzeni cyfrowej znajduje się miejsce dla wyznawców islamu o umiarkowanych poglądach, tam też znaleźć można zachęty do zapoznania się z ideologią stojącą za tak zwanym Państwem Islamskim. Problemem dla potencjalnych konwertytów może być rozpoznanie, z którą wersją islamu mają do czynienia. Skwapliwie wykorzystują to radykałowie. Większość stron wirtualnej *da'wa* bazuje na antynomii islam-chrześcijaństwo, udowadniając, że ten drugi system religijny nie przystaje do współczesności i nie daje odpowiedzi na wiele nurtujących człowieka pytań.

Działalność misyjna prowadzona przez grupy radykałów jest sposobem propagowania słów Koranu i Sunny poprzez ich dosłowne odczytanie w duchu

²³ *Koran*, Warszawa 1986, 2:256.

²⁴ *Religia*, [w:] *Encyklopedia PWN*, t. 3 i 7, Warszawa 2001.

²⁵ E. Raciusz, *The Multiple Nature of Islamic Da'wah*, Helsinki 2004, s. 7.



fundamentalistycznym. Jest to też jeden z ważniejszych sposobów na zjednoczenie i wzmocnienie wspólnoty muzułmańskiej²⁶. Zorientowane misyjnie radykalne formy islamu nie zawsze są nastawione na szerzenie religii przez przymus, jednakże mogą generować poważne zagrożenie dla porządku społecznego i bezpieczeństwa państwowego poprzez bycie zapleczem ideowym grup ekstremistycznych. *Da'wa* jest zazwyczaj interpretowana jako reislamizacja mniejszości muzułmańskich zamieszkujących Europę i świat zachodni. Te społeczności postrzegane są jako bracia w potrzebie, których należy wyzwolić z zachodniej indoktrynacji. Grupy zorientowane na tak pojmowaną działalność misjonarską są ukierunkowane na długofalowe działania prowadzone w środowiskach europejskich muzułmanów, które mają doprowadzić do tego, że wierni powrócą do purytańskiej wersji religii. Muzułmanie powinni bowiem odrzucić zachodnie wartości i standardy, nie integrować się ze społeczeństwem zachodnim, a przede wszystkim podkreślać wyższość islamu nad każdym innym systemem religijnym czy etycznym. Wyznający islam mieszkańcy Europy są zachęceni do tworzenia równoległych struktur społecznych, przejmowania władzy i bez oglądania się na świeckie państwo organizowania życia społecznego z poszanowaniem *szari'atu*²⁷. Nie bez znaczenia jest tutaj także udział ortodoksyjnych grup i osób prywatnych w finansowaniu i budowie meczetów oraz centrów kultury muzułmańskiej, wspieranie edukacji imamów i kaznodziejów, którzy później podróżują po całej Europie z Koranem na ustach.

Poprzez *da'wa* podkreśla się, że muzułmanin jest przede wszystkim członkiem *ummy*, w drugiej kolejności obywatelem państwa, które zamieszkuje, lojalność wobec własnej wspólnoty ma zatem charakter nadrzędny. Granice państwowe nie mają znaczenia, liczą się granice *dar al-islam*. Obowiązkiem muzułmanina jest prowadzenie *dżihadu*, który ma chronić muzułmanów²⁸. Ostatecznie na świecie powinien zapanować islam, a prawowierny muzułmanin powinien dołożyć wszelkich starań, aby do tego doszło. Metodą powinno być dosłowne naśladowanie życia Proroka, który poprzez nauczanie, pielęgnowanie prawd wiary, budowanie właściwej konstrukcji duchowej zachęcał do szerzenia wiary i walki w jej imię.

Obecność i rozwój koncepcji *da'wa* jest dowodem ewolucji społeczności muzułmańskich, które wychodząc z ukrycia na fali reislamizacji, jednocześnie nie poczuwają się do bycia częścią państw, w których zamieszkują. Choć koncepcja ta oznacza zaproszenie do islamu i jest tak stara jak sama religia, to nie jest precyzyjnie określona. Podlegać może interpretacjom i próbom

²⁶ A. C. Larroque, *Geopolityka fundamentalizmów muzułmańskich*, dz. cyt., s. 37.

²⁷ E. Raciuz, *The Multiple Nature of Islamic Da'wah*, dz. cyt., s. 7.

²⁸ M. Sadowski, *Tablighi Jama'at – globalny ruch misyjny czy zaplecze islamskiego terroryzmu?*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 2014, nr 11, s. 98.



dopasowania do potrzeb konkretnych grup. Inspirującą rolę odgrywa tu ideologia wywodząca się z Bractwa Muzułmańskiego.

Aktywność ugrupowań misyjnych

Jedno z największych ugrupowań to stowarzyszenie Braci Muzułmanów, które zostało założone w Egipcie w 1928 roku. Celem ruchu było ustanowienie muzułmańskich rządów poprzez oddolną islamizację, związaną z propagowaniem *szari'atu* na poziomie lokalnych wspólnot i rodzin. Z czasem doprowadziłoby to do upowszechnienia muzułmańskiego modelu społeczeństwa, dzięki któremu mogłoby zaistnieć w pełni muzułmańskie państwo, na wzór średniowiecznego kalifatu²⁹. Na samym początku swej działalności założyciel ruchu al-Banna sformułował sześciopunktowy program, ideowe *credo*. Opierał się on na:

1. interpretacji Koranu zgodnie z duchem czasu,
2. jedności narodów islamskich,
3. podniesieniu poziomu życia i dążeniu do sprawiedliwości społecznej oraz porządku,
4. walce z analfabetyzmem i biedą,
5. wyzwoleniu krajów muzułmańskich spod obcego panowania,
6. upowszechnianiu pokoju i braterstwa wśród muzułmanów na całym świecie³⁰.

Koncepcja al-Banny opierała się na trzech głównych zasadach. Pierwszą był panislamizm, traktujący islam jako formę narodowej wspólnoty wszystkich wiernych. Druga mówiła o muzułmańskiej drodze rozwoju i ujmowała islam nie tylko jako religię, lecz przede wszystkim jako system norm pozwalający na rozwiązywanie wszelkich świeckich problemów. Demokracja muzułmańska była trzecią zasadą, lecz al-Banna – przekonany o wyjątkowości swej koncepcji – nie pozostawił w niej miejsca na polityczny pluralizm.

Idee te zyskały na popularności, promieniując na cały Bliski Wschód, zwłaszcza że aktywność skierowana była nie tylko do mężczyzn, zakładano również koła Sióstr Muzułmanek, zaś samo stowarzyszenie początkowo było ruchem o charakterze społeczno-kulturowym i religijnym, mocno akcentującym działalność charytatywną. Al-Banna uważał, że poznawanie islamu należy rozpocząć od rodziny jako najmniejszej komórki mogącej ukształtować prawowitego

²⁹ J. Tomaszewicz, *Al-Islam huwa al-hall? Egipskie Bractwo Muzułmańskie – zagrożenie czy szansa dla demokracji*, [w:] *Świat arabski w procesie przemian. Zmiany społeczne i kulturowe oraz reformy polityczne*, red. A. Kapiszewski, Kraków 2008, s. 246.

³⁰ K. Armstrong, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2005, s. 318.



muzułmanina. Dlatego też członkowie organizacji stworzyli własny system szkół działających przy meczetach, jak również organizacje skupiające młodzież. Ponadto, wcielając w życie idee państwa społecznego, zakładano spółki o charakterze handlowym i małe przedsiębiorstwa wspomagające rzemieślników³¹. Brak reakcji władz na propozycje reform i pogarszająca się sytuacja gospodarcza kraju sprawiły, że jednakże Bracia Muzułmanie zradycyzowali swe poglądy. Podejmowane przez nich próby włączenia się do systemu politycznego i opanowania go drogą pokojową nie przyniosły spodziewanych efektów ze względu na skomplikowaną sytuację polityczną w Egipcie (spuścizna kolonialna, obalenie monarchii w 1952 roku i wprowadzenie rządów autorytarnych Gamala Nasera). Bractwo, które rosło w siłę, stało się znaczącym graczem politycznym i zagroziło ówczesnej władzy. Po śmierci al-Banny rolę głównego ideologa przejął Sajjid Kutb (1906–1966), sam zaś ruch uległ umiędzynarodowieniu. Kutb piętnował inne religie, odrzucał całkowicie zachodnie rozwiązania, w tym demokrację, uznając ją za rządy człowieka, a nie Boga, i nawoływał do oczyszczenia społeczeństwa ze wszystkiego, co nieislamskie. Zalecał prowadzenie wojny z niewiernymi i rządami popierającymi demokrację³². Teologia polityczna Kutba należy do najchętniej studiowanych dzieł w kręgach współczesnych działaczy ruchów radykalnych. Ideologia Braci Muzułmanów obecna jest praktycznie we wszystkich krajach islamu, gdzie istnieją organizacje podobne do stowarzyszenia. Organizacja ta postrzegana jest jako broniąca interesów cywilizacji arabsko-muzułmańskiej wobec postępującej westernizacji i choć od czasów al-Banny i Kutba struktura ewoluowała, to główne założenia ideowe pozostały te same. Dziś Bractwo Muzułmańskie jest międzynarodową organizacją polityczno-religijną ponadnarodowym ruchem posiadającym liczne odnogi, z którego doświadczeń czerpią inne ugrupowania³³.

Do państw europejskich zwolennicy Bractwa Muzułmańskiego przybywać zaczęli w latach pięćdziesiątych XX wieku ze względu na delegalizację ugrupowania na Bliskim Wschodzie. Zaczęto rozwijać struktury zarówno na poziomie lokalnym (meczety, centra kultury mużułmańskiej), jak i regionalnym oraz ogólnokrajowym³⁴. Stowarzyszenie Braci Muzułmanów rozpoczęło też tworzenie międzynarodowej sieci integrującej wszystkich mużułmanów i mużułmańskie organizacje w Europie. Jedną z nich jest powołana do życia w 1989 roku Federacja Muzułmańskich Organizacji w Europie (FIOE). Została założona przez 19 grup wcześniej działających w państwach europejskich jako

³¹ J. Tomaszewicz, *Al-Islam huwa al-hall?*, dz. cyt.

³² A. Łojek-Magdziarz, *Bać się Bractwa Muzułmańskiego?*, <http://www.psz.pl/tekst-36352/Baa-sie-Bractwa-Muzulmanskiego> [21.06.2015].

³³ S. Amghar, *Europe puts Islamists to the Test: The Muslim Brotherhood (France, Belgium and Switzerland)*, „Mediterranean Politics” March 2008, t. 13, nr 1, s. 68.

³⁴ L. Vidino, *The Muslim Brotherhood's Conquest of Europe*, „Middle East Quarterly” Winter 2005, www.meforum.org/687/the-muslim-brotherhoods-conquest-of-europe [1.09.2015].



organizacja pozarządowa. Skupia nie tylko organizacje działające w Unii Europejskiej, lecz także te z Rosji, Kosowa, Turcji, Mołdawii i Ukrainy. Federacja kontroluje także mniejsze organizacje muzułmańskie, których najwięcej mieści się w Niemczech, Francji i Wielkiej Brytanii. Celem FIOE jest zapewnienie odpowiedniego udziału organizacji muzułmańskich w europejskiej przestrzeni publicznej, jest ona reprezentantem interesów tychże organizacji i służy jako platforma ich integracji³⁵. Obecnie siedziba FIOE znajduje się w Brukseli, gdzie w 2007 roku została przeniesiona z Wielkiej Brytanii. Niejasne są kwestie prawoadministracyjne związane z bieżącym funkcjonowaniem, a przede wszystkim finansowaniem federacji. Mimo że działacze twierdzą, iż organizacja jest zarejestrowana we Francji, to nie widnieje ona ani w spisie francuskich organizacji *non profit*, ani w belgijskich³⁶. Struktura FIOE dzieli się na dziewięć departamentów administracyjnych: finansowy, medialny, do spraw kobiet, *da'wa*, Europy Wschodniej, edukacji, relacji, planowania, koordynacją zaś zajmuje się sekretariat generalny. Departamentami zarządza Komitet Wykonawczy, którego członkowie kierują działalnością całej organizacji³⁷.

Funkcjonowanie FIOE zorientowane jest głównie na umacnianie islamu wśród samych muzułmanów i koncentruje się na szkoleniu *imamów*, wydawaniu fatw uwzględniających warunki europejskie. Choć wielu *imamów* niewątpliwie promuje jedynie przesłanie pokoju, to w przypadku niektórych państw, na przykład Wielkiej Brytanii, Francji czy Niemiec, radykalni *imamowie* prowadzą narrację o manichejskim podziale świata, zgodnie z którym islam znalazł się w śmiertelnym niebezpieczeństwie, a dżihad to jedyny sposób na zlikwidowanie zagrożenia. W latach 2001–2004 tylko z Francji wydano ponad dwudziestu *imamów* podlegających do przemocy. Pomimo że religijna indoktrynacja przeniosła się do sieci, to widoczna jest zmiana znaczenia przypisywanego meczetowi. Tradycyjnie było to miejsce kultu, którego celem istnienia jest umożliwienie wiernym wykonywania jednego z pięciu obowiązków – modlitwy (*salat*). W przeszłości w meczecie prowadzona była także działalność administracyjna, był również szkołą i ośrodkiem nauki. Tutaj uczono dzieci rzeczy podstawowych: czytania i pisania. Dzieci i młodzież poznawały zasady wiary w istniejących przy meczecie, bardziej lub mniej zorganizowanych, szkołach koranicznych (*madrasa*). Odbywała się w nim również nauka na wyższym poziomie: prowadzono tu dysputy naukowe, studiowano Koran, prawo, a także nauki świeckie.

³⁵ *Muslim Networks and Movements in Western Europe*, Pew Forum on Religion & Public Life, wrzesień 2010, s. 22, www.pewforum.org/files/2010/09/Muslim-networks-full-report.pdf [1.09.2015].

³⁶ S. Merley, *The Federation on Islamic Organizations in Europe*, The NEFA Foundation, październik 2008, s. 2, www.globalmbwatch.com/wp-content/uploads/2013/05/The-Federation-of-Islamic-Organizations-in-Europe.pdf [1.09.2015].

³⁷ Tamże, s. 3.



Meczet wśród europejskich muzułmanów staje się przestrzenią, w której rozwijają się więzi solidarności (pomocne w wypadku choroby czy bezrobocia), inicjatywy edukacyjne, kulturowe (na przykład wyjazdy do kraju pochodzenia rodziców, spotkania z uczonymi) czy polityczne. Postulat budowy meczetu nie jest zatem tożsamy wyłącznie z prozelityzmem. Stanowi to przestrzeń wspólnoty, symbol grupy, która nawet żyjąc poza *dar al-islam*, jest w stanie utrzymywać więzi z *ummą*. To oznaka trwałej obecności grupy w przestrzeni publicznej³⁸. Być może właśnie dlatego istnienie meczetów i centrów kultury muzułmańskiej spotyka się w wielu przypadkach ze sprzeciwem. Za przykład można podać kontrowersje wokół budowy Ośrodka Kultury Muzułmańskiej na warszawskiej Ochocie, która była wielokrotnie przerywana, między innymi ze względu na protesty mieszkańców i przedstawicieli Stowarzyszenia Europa Przyszłości. Tuż po otwarciu do centrum kultury wrzucono świński łeb, prowadzona też była „Akcja boczek” polegająca na wysyłaniu do meczetów mięsa³⁹ bądź pisaniu obraźliwych zdań na murach.

FIOE część swojej aktywności kieruje także do osób potencjalnie zainteresowanych przyjęciem islamu, poszukujących swej drogi duchowej. Poprzez organizacje afiliowane FIOE organizuje spotkania młodzieży, konferencje naukowe, festiwale kultury, a także inne wydarzenia ukazujące spuściznę świata arabsko-muzułmańskiego i zachęcające do poznania islamu. Federacja chce być głównym głosem muzułmanów w przestrzeni publicznej, prowadzi dialog z przedstawicielami organów państwowych i innych religii. Organizacje zrzeszone w FIOE zarządzają także licznymi szkołami koranicznymi i centrami kulturowymi, prowadzą działalność charytatywną i wydawniczą. FIOE inicjuje także różnego rodzaju kampanie, jak na przykład propagującą noszenie hidżabów wśród muzułmank. Organizacja urzeczywistnia założenia Braci Muzułmanów, czyli umoralnianie społeczeństw i kształtowanie wspólnoty wiernych, działając poprzez pracę u podstaw⁴⁰.

Działalność FIOE finansowana jest ze składek członkowskich oraz w głównej mierze z darowizn pochodzących ze Zjednoczonych Emiratów Arabskich, Kuwejtu i Arabii Saudyjskiej, określanych jako państwa petro-islam. Ten ideowy projekt narodził się w wyniku sojuszu Braci Muzułmanów z wahhabickim islamem Zatoki Perskiej. Koncepcja petro-islam zakłada stosowanie *szari'atu* we wszystkich dziedzinach życia⁴¹. Filantropia jest centralnym

³⁸ A. Adamczak, *Co kryje chusta muzułmańska? Między religią, gender a kulturą – casus francuski*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego – Acta Religiologica” 2007, nr 40, s. 38.

³⁹ M. Gąsior, „Akcja boczek” – działacze Polskiej Ligi Obrony wysyłają muzułmanom... mięso. Bo „podobno trafią przez to do piekła”, <http://natemat.pl/103093,akcja-boczek-dzialacze-polskiej-ligi-obrony-wysylaja-muzulmanom-mieso-bo-podobno-trafia-przez-to-do-piekla> [23.05. 2017].

⁴⁰ A. C. Larroque, *Geopolityka fundamentalizmów muzułmańskich*, dz. cyt., s. 31.

⁴¹ Tamże, s. 53.



elementem islamu i wielu muzułmanów traktuje ją jako element umacniania swej wiary, wspólnoty religijnej (*ummy*), działania dobroczynne pojmuje się zaś jako element rozwoju wspólnoty religijnej, samej wiary i są traktowane zarówno jako obowiązek społeczny, jak i religijny⁴². Jest to budowanie wspólnoty przez wiarę i budowanie wiary poprzez pogłębienie wspólnoty. Pośrednikami transakcji są też organy organizacji międzynarodowych, na przykład Światowa Liga Muzułmanów czy Muzułmański Bank Rozwoju⁴³. Działalność FIOE wzbudza podejrzenia nie tylko ze względu na niewyjaśnione środki finansowania, lecz także ze względu na osobiste powiązania członków FIOE z ruchami salafickimi.

Według Lorenza Vidino Bractwo Muzułmańskie w Europie ma charakter ruchu, nie zaś organizacji. Struktury krajowe muzułmanów są powiązane ze sobą dzięki osobistym kontaktom ich liderów oraz zbliżonej ideologii. Widoczne są symptomy pewnej transformacji Bractwa w kierunku akceptacji demokratycznych, pluralistycznych społeczeństw, mimo oficjalnych deklaracji istnieją jednak obawy, że intencje Bractwa Muzułmańskiego i powiązanych z nim struktur pozostają nieszczerze i mają charakter taktyczny. Ich prawdziwym celem jest niezmiennie penetracja społeczeństw zachodnich oraz rozpowszechnianie ortodoksyjnej wersji islamu, czego dowodem mogą być organizowane demonstracje przeciwko polityce zagranicznej państw Unii Europejskiej, projektom z obszaru równouprawnienia, liberalizacji prawa w kierunku akceptowania małżeństw jednopłciowych. Dodatkowo jednym z elementów przekazu jest zachęcanie muzułmanów do pozostania na skraju społeczeństwa, większej zaś integracji z własną wspólnotą. Być może działalność Stowarzyszenia zmierza do tego, aby być jedynym reprezentantem muzułmanów w przestrzeni publicznej przy jednoczesnej kontroli nad pozostałymi organizacjami muzułmańskimi, wobec których będzie liderem⁴⁴.

Obecny poziom radykalizacji organizacji skupionych w FIOE pozostaje kwestią dyskusyjną, gdyż nie można na podstawie oficjalnych informacji jednoznacznie tego stwierdzić. Fakt, że Bractwo poprzez różne powiązane organizacje wspiera i organizuje demonstracje oraz protesty przeciwko okupacji Palestyny, interwencji Zachodu w krajach muzułmańskich czy chociażby publikacji karykatur Muhammada w prasie, nie jest wcale tożsame ze wspieraniem terroryzmu i prowadzeniem nielegalnej działalności. Motywacją może być wyrażenie solidarności z krzywdzonymi braćmi w ramach muzułmańskiej *ummy*. Brak przejrzystości w funkcjonowaniu federacji nie sprzyja jednakże ucinaniu spekulacji na temat powiązań z najbardziej radykalanymi odłamami islamu.

⁴² J. Alterman, S. Hunter, A. N. Phillips, *The Idea and Practice of Philanthropy in the Muslim World. Zakat*, The Muslim World Series, 2005, s. 3.

⁴³ A. Rusinek, *Nurt radykalny wśród społeczności muzułmańskich w wybranych państwach Unii Europejskiej*, Warszawa 2012, s. 119–120.

⁴⁴ L. Vidino, *The Muslim Brotherhood's Conquest of Europe*, dz. cyt.



Zakończenie

Problemem większości społeczeństw o charakterze wielokulturowym, zróżnicowanych pod względem etnicznym i religijnym jest funkcjonowanie tak zwanych społeczeństw równoległych, niemożność pogodzenia odmiennych systemów wartości, a wreszcie harmonijnego współżycia. Jeżeli założyć, że muzułmanie w Europie spotykają się z dyskryminacją, nieuwzględnianiem w wystarczającym stopniu religii w przestrzeni publicznej, to w związku z powyższym swą tożsamość mogą odnaleźć poprzez powrót do korzeni, odrzucenie kultury zastanej i traktowanie z pietyzmem kultury przodków, tradycji kraju pochodzenia. Grupa ta jest najbardziej podatna na wpływy misjonarzy, którzy traktują Europę jako obszar *dar al harb*⁴⁵. W kontekście aktywności ugrupowań misyjnych w Europie na pierwszy plan wysuwają się zagadnienia związane ze zwiększeniem podatności na ekstremizm polityczny tych społeczności muzułmańskich, które znajdują się w obszarze ich aktywności. Islam w wersji fundamentalistycznej jest przystępny, zarówno w formie, jak i treści, atrakcyjny, dający poczucie przynależności i wyjątkowości, zwłaszcza osobom, które w życiu codziennym borykają się z poczuciem deprywacji. Fundamentalizm religijny jako postawa kontestująca nowoczesność, zastany ład polityczny i porządek społeczny trafia do tych wszystkich, którzy żyjąc w gettach etnicznych, mają problemy z przystosowaniem się do wymogów gospodarki wolnorynkowej, liberalnej demokracji oraz otwartych społeczeństw. Bezpieczniej czują się pośród swoich, wyznających te same wartości, traktując świat zewnętrzny jako zagrożenie. Umocnienie tendencji izolacjonistycznych znajduje potwierdzenie w koncepcji *dar al-islam* i *dar al-harb* oraz braku podziału na sferę *sacrum* i *profanum* w islamie. Islam jako system wierzeń łączy wszystko, co doczesne i duchowe. Zjawisko fundamentalizmu religijnego nie jest w Europie problemem wyłącznie marginalnym. Wzrost nastrojów radykalnych, między innymi w efekcie aktywności na polu *da'wa* może w przyszłości prowadzić do eskalacji napięć i przemocy motywowanej obroną wiary i tożsamości muzułmańskiej. Muzułmańskie ruchy dążące do poszerzenia terytorium islamu mogą służyć ugrupowaniom ekstremistycznym jako zaplecze do pozyskiwania nowych członków.

⁴⁵ A. Paluszek, *Muzułmanin oznacza dobrego obywatela. Nowe koncepcje obecności muzułmanów w Europie*, „Dialogi Polityczne” 2008, nr 9, s. 156.



Bibliografia:

- Adamczak A., *Co kryje chusta muzułmańska? Między religią, gender a kulturą – casus francuski*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego – Acta Religiologica” 2007, nr 40.
- Alterman J., Hunter S., Phillips A. N., *The Idea and Practice of Philanthropy in the Muslim World. Zakat*, „The Muslim World Series”, Bureau for Policy and Program Coordination, 2005.
- Amghar S., *Europe puts Islamists to the Test: The Muslim Brotherhood (France, Belgium and Switzerland)*, „Mediterranean Politics” March 2008, t. 13, nr 1.
- Armstrong K., *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, przekł. J. Kolczyńska, Wydaw. WAB, Warszawa 2005.
- Barber B. R., *Dżihad kontra McŚwiat*, przekł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2004.
- Brataniec K., *Dżihad-mit czy rzeczywistość?*, [w:] *Zrozumieć współczesność*, red. G. Babiński, M. Kapiszewska, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2009.
- Danecki J., *Antywesternizm muzułmańskich fundamentalistów*, [w:] *Wartości Wschodu i Zachodu. Spotkania cywilizacji*, red. J. Danecki, A. Flis, Universitas, Kraków 2005.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1–2, Dialog, Warszawa 2002.
- Gąsior M., „Akcja boczek” – działacze Polskiej Ligi Obrony wysyłają muzułmanom... mięso. Bo „podobno trafią przez to do piekła”, <http://natemat.pl/103093,akcja-boczek-dzialacze-polskiej-ligi-obrony-wysylaja-muzulmanom-mieso-bo-podobno-trafia-przez-to-do-piekla> [23.05.2017].
- Górac-Sosnowska K., *Muzułmanie w Europie. Możliwości integracji na szczeblu lokalnym*, [w:] *W kręgu świata arabsko-muzułmańskiego*, red. A. Barska i K. Minknera, Wydaw. Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2005.
- Jansen J. J., *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, przekł. A. Łojek-Magdziarz, Libron, Kraków, 2005.
- Joseph J., *The Challenge of Religious Fundamentalism and Violence to Social Harmony*, „Euntes Digest” 1998, 31(3).
- Kłodkowski P., *Polityczna misja islamu*, „Teologia Polityczna” 2004–2005, nr 2.
- Koran, przekł. J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
- Larroque A.-C., *Geopolityka fundamentalizmów muzułmańskich*, przekł. K. Szytler, Wydaw. Akademickie Dialog, Warszawa 2015.
- Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, chrześcijaństwo, islam*, red. A. T. Khorury, przekł. J. Marzęcki, Pax, Warszawa 1998.
- Łojek-Magdziarz A., *Bać się Bractwa Muzułmańskiego?*, <http://www.psz.pl/tekst-36352/Baa-sie-Bractwa-Muzulmanskiego> [21.06.2015].
- Merley S., *The Federation on Islamic Organizations in Europe*, The NEFA Foundation, październik 2008, www.globalmbwatch.com/wp-content/uploads/2013/05/The-Federation-of-Islamic-Organizations-in-Europe.pdf [1.09.2015].
- Motak D., *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Nomos, Kraków 2002.



- Mrozek-Dumanowska A., *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Askon, Warszawa 2004.
- Muslim Networks and Movements in Western Europe*, Pew Forum on Religion & Public Life, wrzesień 2010, www.pewforum.org/files/2010/09/Muslim-networks-full-report.pdf [1.09.2015].
- Pace E., Stefani P., *Współczesny fundamentalizm religijny*, przekł. K. Stopa, Wydaw. WAM, Warszawa 2002.
- Paluszek A., *Muzułmanin oznacza dobry obywatel. Nowe koncepcje obecności muzułmanów w Europie*, „Dialogi Polityczne” 2008, nr 9.
- Parzymies A., Nalborczyk A. S., *Muzułmanie w Europie*, [w:] *Oblicza współczesnego islamu*, red. E. Machut-Mendecka, Academica, Warszawa 2003.
- Racius E., *The Multiple Nature of Islamic Da'wah*, Valopaino Oy, Helsinki 2004.
- Religia*, [w:] *Encyklopedia PWN*, Państwowe Wydaw. Naukowe, Warszawa 2001.
- Rusinek A., *Nurt radykalny wśród społeczności muzułmańskich w wybranych państwach Unii Europejskiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Sadowski M., *Dżihad-święta wojna w islamie*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 2013, nr 8.
- Sadowski M., *Tablighi Jama'at-globalny ruch misyjny czy zaplecze islamskiego terroryzmu?*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 2014, nr 11.
- Sakowicz E., *Edukacja w islamie – retrospekcja*, „Forum Pedagogiczne UKSW” 2011, nr 2.
- The Future of the Global Muslim Population Projections for 2010–2030*, January 2011, <http://www.npdata.be/Data/Godsdiens/PEW/FutureGlobalMuslimPopulation-WebPDF.pdf> [20.03.2016].
- Tomasiewicz J., *Al-Islam huwa al-hall? Egipskie Bractwo Muzułmańskie – zagrożenie czy szansa dla demokracji*, [w:] *Świat arabski w procesie przemian. Zmiany społeczne i kulturowe oraz reformy polityczne*, red. A. Kapiszewski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008.
- Tonta R., Pędziwiatr K., *Salafici w Egipcie i Tunezji z obliczu Arabskiej Wiosny*, „Kra-kowskie Studia Międzynarodowe” 2014, nr 3.
- Vidino L., *The Muslim Brotherhood's Conquest of Europe*, „Middle East Quarterly”, Winter 2005, www.meforum.org/687/the-muslim-brotherhoods-conquest-of-europe [1.09.2015].

Da'wah – religious obligation or tool in the hands of fundamentalists? The Muslim radical missionary groups

Abstract: Contemporary fundamentalist movements have been shaped by exposure to confrontation with modernity, and globalization. The causes of fundamentalism arising are varied, but it can be brought to a conflict between politicized Islam and the Western world with its values. The idea promoted by Muslim fundamentalists in Europe is the need of implementation of the



religious principles into the political sphere of European countries. Some of these movements seek to create a caliphate, like it was in the early age of Islam. Not all the movements proclaim the need to change the political order, the legal system, some want to change only the social order. These kind of movement, are called traditional. The condition necessary for the realization of the ultraorthodox Islamic ideas is to gain as many followers as possible, through the spread of the Quran and the Sunnah (*da wah*). The paper presents the concept of politicized Islam and the aspects of religious missionary activity of Muslim fundamentalists, at the example of the Muslim Brotherhood. The study is focused on the Sunni fundamentalism.

Keywords: Europe, fundamentalism, Islam, missionary, politics

