

DANIEL BOĆKOWSKI

OD CORDOBY DO TORA BORA: GLOBALIZACJA W ŚWIECIE ISLAMU, ŚWIAT ISLAMU WOBEC GLOBALIZACJI

Globalizacja jest faktem. Praktycznie nie ma miejsca na ziemi, gdzie nie wpływałaby na życie codzienne. Świat islamu, a wraz z nim cały świat arabski, stawia dziś sobie pytanie: jak ma się zachować? Część ludzi chce przyjęcia zachodniej kultury, nawet za cenę głębokich zmian, inni chcą stworzenia jej islamskiego odpowiednika. Przybiera to różne formy i nieuchronnie prowadzi do konfrontacji.

Wraz z nadejściem ery światowego terroryzmu, którego „wzorcowym” przykładem jest sunnicka organizacja Al-Kaida, świat zmuszony został do odpowiedzi na pytanie, czy jest ona wynikiem współczesnych procesów globalizacyjnych, tworem fundamentalistycznych sił muzułmańskich walczącym z powszechną globalizacją w stylu zachodnioeuropejskim i amerykańskim, czy też wyłącznie strukturą o charakterze terrorystycznym wymierzoną zarówno w świat zachodni, jak i wspierane przez ów świat rządy wielu krajów islamskich w Afryce Północnej i na Półwyspie Arabskim, uznawane przez skrajnych fundamentalistów za sprzeniewierające się Koranowi i współpracujące w celu utrzymania się przy władzy z zachodnimi „krzyżowcami”. Skrajne ruchy fundamentalistyczne uważają królów/ prezydentów/dyktatorów nie realizujących w sposób bezpośredni nakazów i zakazów Koranu za odszczepieńców od wiary, których zgodnie z prawem koranicznym należy pozbawić uzurpatorskiej władzy. Niektórzy z nich idą dalej, uważając, że współczesny świat islamski, zwłaszcza na Bliskim Wschodzie i Półwyspie Arabskim, powrócił do czasów *dżabiliji*, czyli okresu przed objawieniami proroka Mahometa (Muhammada Ibn ‘Abd Allaha), dlatego potrzebny jest nowy jihad, który przywróci czasy świetności czterech pierwszych „kalifów prawowiernych/sprawiedliwych” — Abu Bakra, Umara, Usmana i Alego.

Wskazane w tytule pracy wydarzenia z historii Europy oraz świata islamskiego nie są przypadkowe. Córdoba (Cordowa) może z powodzeniem być symbolem globalizacji w

wydaniu arabskim/islamskim jako stolica niezależnego emiratu utworzonego przez Abd ar-Rahmana I, ostatniego potomka Omajjadów, który w roku 929 ogłosił mauretańską część Hiszpanii Al-Andalus niezależnym od Bagdadu kalifatem. To także symbol schyłku pierwszego etapu islamskiej/arabskiej globalizacji. Upadek Cordowy w 1236 roku oraz zajęcie miasta przez rycerzy chrześcijańskich pod wodzą Ferdynanda III Kastylijskiego to symboliczny moment upadku owej idei (choć początków można by się doszukiwać już w wydarzeniach z początku XII wieku, kiedy władza w mieście przypadła Almohadom).

Z kolei grotę Tora Bora (w języku paszto, *czarny pył*) znajdujące się w masywie górskim Gór Białych (*Safed Koh*), w pobliżu Przełęczy Chajberskiej, w południowo-wschodnim Afganistanie, niedaleko Jalalabadu, to symboliczne miejsce pierwszego dużego starcia sił USA z Al-Kaidą Usamy ibn Ladina w grudniu 2001 roku. To także symbol starcia świata zachodniego z zupełnie inną wizją globalizacji, którą możemy umownie określić *światowym kalifatem*, będącą odpowiedzią na procesy globalizacyjne zachodzące pod wpływem Europy i USA w całym świecie islamskim. To symboliczne starcie pomiędzy zwolennikami stworzenia *dar al-islam* („domu islamu”) na ziemiach *dar al-barb* („domu wojny”), przez które rozumiemy cały świat niemuzułmański. To wreszcie starcie pomiędzy dwiema wizjami przyszłego świata: globalizacją i *al-kaunnijja* (Mrozek-Dumanowska, 2005, 13).

Co ciekawe, w dobie coraz liczniejszej migracji muzułmanów do Europy pojęcia *dar al-islam* i *dar al-barb* powoli zmieniają swe pierwotne znaczenie. Do niedawna był to w praktyce podział na dwa światy, z których tylko jeden jest właściwy muzułmaninowi — tylko w nim powinien przebywać. Muzułmanie przebywający w świecie niemuzułmańskim powinni dążyć do tego, aby jak najszybciej powrócić do „domu islamu”, gdyż świat niewiernych może wpływać na świadome bądź nieświadome odstępianie do zasad wiary. Dla wielu uczonych muzułmańskich główne zagrożenie wynikające z globalizacji wiąże się właśnie z owym konfliktem sumienia muzułmanów w *dar al-barb*. Zglobalizowany świat zachodni nie stanowi sam w sobie zagrożenia dla wiary muzułmańskiej, jest natomiast *dar al-kufr* („domem pogaństwa”) — czynnikiem, który dzięki swej atrakcyjności jest w stanie wpływać na decyzje muzułmanów o ewentualnym nieprzestrzeganiu zasad Koranu (Murren, 2002, 123). Najtrafniej problem ten oddaje Brayan Turner, który pisze, że prawdziwym zagrożeniem dla islamu nie jest Jezus, a Madonna (Górak-Sosnowska, 2007, 94; Turner, 1997, 15).

Takie postrzeganie Zachodu jest dosyć rozpowszechnione w świecie islamskim. W przypadku muzułmanów zamieszkujących Azję Południowo-Wschodnią czynnikiem ekonomicznym i wynikające z niego pokusy nie stanowią zagrożenia. Kraje takie jak Malezja czy Indonezja z powodzeniem łączą bowiem stosunkowo wysoki poziom życia wynikający ze swobodnego przepływu towarów i usług z zasadami wiary.

Z kolei jeden z najbardziej znanych intelektualistów muzułmańskich mieszkający na stałe w Szwajcarii, Tarik Ramadan, zwolennik tezy, że islam jest religią europejską, uważa, że to właśnie Zachód stwarza znacznie korzystniejsze warunki dla swobodnego rozwoju muzułmańskiej myśli religijnej, gdyż swoboda, z jaką można tu realizować swoje przekonania, w wielu krajach muzułmańskich, zwłaszcza Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu, byłaby niemożliwa. Dlatego też postuluje on, aby poddany procesom globalizacyjnym świat Zachodu uważać za *dar asz-szabada* („dom dawania świadectwa wiary”) lub *alam asz-szabada* („świat dawania świadectwa”) (Ramadan, 2004, 77). Jest to zbliżone do idei głoszących, że misją świata islamu w zglobalizowanym społeczeństwie zachodnim jest wypełnienie „pustki” po odejściu tamtejszych społeczności od Boga. Są też zwolennicy skrajnej tezy głoszącej, że cała ziemia jest przestrzenią islamu (Zdanowski, 2005, 126).

Tarik Ramadan lansuje też teorię „pobożnej obywatelskości” zakładającą pełną lojalność muzułmanów w stosunku do państw i społeczeństw, w których ci żyją, przy jednoczesnej pełnej akceptacji faktu odmienności religijnej muzułmanów. Jest to częściowo zgodne z tezami głoszonymi przez lidera islamistycznego ruchu najbardziej radykalnej części wspólnoty pakistańskiej w Wielkiej Brytanii (*Al Mubadżirun*) Omara Bakri Mohammeda, jakoby europejskie skrajne ugrupowania islamskie zawarły z rządami starego kontynentu *Akd al-Aman* („umowę bezpieczeństwa”), na mocy której szanują oni prawa i ład w Europie, dopóki nie są prześladowani jako muzułmanie (Allam, 2008, 43).

Świat islamski przez wiele wieków z powodzeniem konkurował kulturą europejską, a nawet ją przewyższał. Za sprawą religii umiejętnie łączącej różne społeczności rozrzucone od Hiszpanii po współczesny Afganistan, Pakistan i północne Indie (kalifat Abbasydów na przełomie VIII i IX w. rozciągał się za Kabul, Kandahar i Samarkandę) islam szybciej niż chrześcijaństwo dał podwaliny globalnej (jak na owe czasy) wymiany handlowej, kulturowej i naukowej. Krucjaty były momentem pierwszej konfrontacji świata islamu ze światem chrześcijaństwa na *dar al-islam*. Były też momentem przełomowym dla Europy Zachodniej, która spotkanie z islamską cywilizacją i kulturą wykorzystała do umocnienia swej

pozycji, w umiejętny sposób przyswajając wszystko to, co nowego cywilizacja ta miała do zaoferowania (naukę, kulturę, technikę, filozofię, zdecydowanie wyższą kulturę i poziom życia w miastach). Świat arabski, widząc — ze swojego punktu widzenia — barbarzyńską, zacofaną Europę, nie wyciągnął z tego starcia żadnych lekcji. Nie dostrzegł, że osiągnął — niczym wcześniejsze imperia starożytne — kres swojej ekspansji rozpadając się na kalifaty oraz ulegając naporowi plemion azjatyckich, zwłaszcza zaś Mongołów, którzy niczym Wandalowie symbolicznie przypieczetowali pierwszą „globalną ekspansję” islamu.

Z chwilą, kiedy rozwój Europy doprowadził do zmiany szlaków handlowych z lądowych na morskie, dochody kalifatów, a co za tym idzie — ich znaczenie, gwałtownie zmalały. Rozpoczął się okres dominacji świata zachodniego. Próby jego powstrzymania podjęło Imperium Osmańskie, lecz zostało zatrzymane na przedpolach Wiednia. Kiedy zaś próbowało się reformować na wzór zachodni, ostatecznie upadło.

Afryka Północna, Bliski Wschód, Azja Środkowa i Południowa stały się obszarami kolonialnej ekspansji europejskiej. Lata pierwszej i drugiej wojny światowej pogłębiły konflikty oraz frustracje świata islamu, zwłaszcza zaś krajów Afryki i Bliskiego Wschodu. Doprowadziło to do powstania pierwszych ruchów reformatorskich wzorujących się na XIX-wiecznych intelektualistach muzułmańskich: Dżamal ad-Din al-Afganim i Muhammadzie Abduhu. Za ich symbol można niewątpliwie uznać Stowarzyszenie Braci Muzułmanów (*Al-Ichwan al-muslimun*) założone w 1928 roku w Al-Ismailiji w Egipcie przez Hasana al-Bannę. Był to pierwszy ruch sprzeciwiający się stale rosnącemu wpływowi świata zachodniego (reprezentowanego przez Brytyjczyków) na życie i tradycje muzułmanów. Ich współczesne motto brzmi: „Allah jest naszym celem. Prorok naszym przywódcą. Koran naszym prawem. Dżihad naszą ścieżką. Śmierć na ścieżce Boga jest naszą jedyną nadzieją” (http://pl.wikipedia.org/wiki/Bracia_Muzułmańscy, 2009). Al-Banna nie tylko sprzeciwiał się rosnącemu wpływowi zachodniemu. Wierzył jednocześnie, że budowany przez niego ruch oświeceniowy w sposób pokojowy zyska ogromne poparcie w społeczeństwie muzułmańskim i stanie się uniwersalnym wzorcem prawdziwego islamskiego państwa: opiekuńczego, a jednocześnie gospodarczo opartego na prawach islamu (zdecydowanie potępiał on *ribe*, lichwę). Co ciekawe, Al-Banna wykluczał jednocześnie jakikolwiek polityczny pluralizm, uważając, że jego koncepcja jest wystarczająca dla powstrzymania rosnącego już wówczas naporu ekonomicznego i kulturowego ze strony zachodnich mocarstw kolonialnych.

Okres powojenny, a zwłaszcza czasy dekolonizacji i walki o odzyskanie wpływów z wydobycia ropy naftowej, to także czas nadziei świata islamskiego, że idee Zachodu, w tym demokracja, prawa człowieka, obieralne rządy oraz zachodnia myśl techniczna, są w stanie przyspieszyć rozwój społeczeństw, rozwiązać trapiące problemy oraz zaprowadzić sprawiedliwe rządy. Wszystkie te nadzieje okazały się płonne. Technologia posłużyła jedynie wydobywaniu ropy naftowej, z której sprzedaży zyski szły do skarbców lokalnych szejchów, książąt lub dyktatorów. Ci zaś, przy cichym wsparciu USA i Europy, umacniali swoją pozycję, bezwzględnie tłumiąc jakiegokolwiek ruchy postulujące demokratyczne zmiany, w tym działania mniej lub bardziej umiarkowanych islamskich fundamentalistów. Westernizacja zaś polegała na bezkrytycznym przyjmowaniu nowinek technicznych i kulturalnych, które — z punktu widzenia prawowiernych wyznawców — przyczyniały się do stopniowego odchodzenia od wiary, tradycji i kultury.

W odpowiedzi na te zjawiska oraz z powodu narastających frustracji, że świat Zachodu nie dał recepty na problemy, a raczej skutecznie „zatrul studnie wiary”, w latach siedemdziesiątych byliśmy świadkami procesu odnowy i rewitalizacji islamu. Jest to coraz bardziej narastający protest przeciwko globalizmowi, którego symbolem jest wszechobecna kultura amerykańska. To wielka próba stworzenia i wprowadzenia w życie uniwersalnego, globalnego, opartego na islamie projektu mającego, po pierwsze, skutecznie zastąpić obcy kulturze muzułmańskiej przekaz świata zachodniego, a po drugie — mającego w przyszłości skutecznie konkurować z popkulturą. Jest to — jak pisze Murden — największa forma wyrażania protestu w imieniu społeczności muzułmańskiej zamieszkującej Afrykę, Azję, Bliski Wschód i Europę (Murden, 2002, 24). Z kolei Mrozek-Dumanowska podkreśla, że współczesny ruch odnowy islamu to najpotężniejszy ruch dysponujący całkowicie odmienną wizją polityczną i moralną w stosunku do uniwersalnych wartości, jakie niesie globalizacja (Mrozek-Dumanowska, 2002, 27). I to właśnie uniwersalność tego projektu ma pozwolić na stworzenie w dalekiej przyszłości idealnego państwa islamskiego o zasięgu światowym, które w odróżnieniu od projektów zachodnich zdolne by było zapewnić trwałą pokój i dobrobyt wszystkim państwom na naszym globie, a nie tylko wysoko rozwiniętym krajom Północy. Czynnikiem stabilizującym „globalne” działania świata islamu jest oparcie się na Koranie, który zdaniem wielu muzułmańskich fundamentalistów jest idealnym wzorcem uniwersalnego prawodawstwa, niepodważalnego, gdyż pochodzącego bezpośrednio od Boga.

Dążenia do zbudowania idealnego wzorca globalizacyjnego, konkurencyjnego w stosunku do propozycji zachodnich i mającego go kiedyś zastąpić, nie stoi w sprzeczności z korzystaniem na każdym kroku z technologii świata zachodniego. Na potrzeby budowy czegoś, co można by nazwać *pax islamica*, korzysta się z wielu rozwiązań gospodarczych, społecznych, a nawet politycznych. Jeśli odrzucimy propozycje skrajnych fundamentalistów islamskich związanych z ruchami wahabickimi, takimi jak Al-Kaida, zobaczymy, że niektóre wizje islamskiej globalizacji opierają się na założeniach liberalnych demokracji europejskich (Sulayman, 1987).

Umiarkowani islamiści są alternatywą dla skrajnych ruchów fundamentalistycznych, gdyż podobnie jak one są krytyczni wobec współczesnej polityki świata zachodniego i USA, zwłaszcza na Bliskim Wschodzie. Zjednuje to im zwolenników wśród społeczności muzułmańskiej na całym świecie, odciągając spore grupy ludzi od angażowania się w działania skrajne. To, co stanowi o ich sile w walce o serca muzułmanów, jest jednocześnie ich słabością w kontaktach ze światem Zachodu. Jak pisze Jerzy Zdanowski — przełamanie nieufności w stosunkach z Zachodem jest kluczowe dla przyszłości umiarkowanego islamizmu, a co za tym idzie, ewentualnej demokratyzacji Bliskiego Wschodu w dobie powszechnej globalizacji. Niestety, Zachód panicznie boi się islamizmu w każdej postaci, nawet tej umiarkowanej, gdyż do dziś nie zdołał przełamać stereotypów w postrzeganiu świata islamskiego stworzonych przez klasycznych zachodnich orientalistów (Zdanowski, 2005, 67).

Zachód nie chce zauważyć, że wiele ruchów fundamentalistycznych jest z założenia postępowych, a ich celem nie jest zniszczenie osiągnięć, jakie przyniósł ze sobą globalny porządek światowy. Chcą natomiast realizować te same cele zgodnie ze swoimi wizjami, w oparciu o Koran, w poszanowaniu tradycji i zasad, do których przywykli, i które czynią ich świat bezpiecznym, a przynajmniej bezpieczniejszym niż świat zachodni — obcy kulturowo, pusty wewnątrznie, pozbawiony Boga, który w życiu muzułmanów zajmował i zajmuje do dziś miejsce szczególne.

Współczesne skrajne ruchy fundamentalistyczne, kontestując osiągnięcia globalizacji, charakteryzują się dumą ze swojej przeszłości, upolitycznieniem religii oraz antyzachodnią postawą (Danecki, 2007, 488). Fundamentalisci starają się podkreślać na każdym kroku, że większość osiągnięć świata zachodniego jest wtórna w stosunku do świata islamu. Dotyczy to m.in. praw człowieka, ubezpieczeń społecznych, a nawet koncepcji demokratycz-

nych. Wszystko po to, aby wzmacniać dumę z przynależności do cywilizacji islamu. Antyeuropejskość ruchów fundamentalistycznych ma swoje korzenie w tradycjach historycznych, a zwłaszcza traumie okresu kolonialnego i postkolonialnego. Wzmacnia je postawa Europy i USA wobec problemów nurtujących współczesne państwa arabskie (Palestyna, konflikt w Libanie, wojna domowa w Algierii). Skrajne ruchy fundamentalistyczne widzą w globalizacji kolejną wersję krucjat, o tyle jednak niebezpieczną, że tym razem nie sposób jasno wskazać wroga. Zamiast oręża jest Coca-Cola, walkman, lalka Barbie, hamburgery, muzyka pop i amerykański rozwiązły styl życia. Z takim wrogiem o wiele trudniej walczyć, gdyż walka ta musi się rozegrać z jednej strony na poziomie duszy każdego muzułmanina, z drugiej zaś na poziomie globalnym. Islam staje się narzędziem polityki, ta zaś jego orężem. W starciu z procesami globalizacyjnymi fundamentaliści, jako działacze polityczni, dążą do przejęcia władzy, aby uchronić społeczeństwo przed utratą wiary. Stąd odwołania do fundamentów wiary i integryzmu.

Podsumowując krótkie rozważania na temat globalizacji w świecie islamskim, warto przywołać jeszcze jedną charakterystyczną postać. Jusuf al-Kardawi, gospodarz popularnych audycji w telewizji Al-Jazeera, uważany przez „The Foreign Policy” i „The Prospect” za oświeconego lidera świata muzułmańskiego oraz jednego z najwybitniejszych intelektualistów świata, widzi w globalizacji, a zwłaszcza w szerokim dostępie do nowoczesnej techniki, jaki za sobą ów proces niesie, doskonałe narzędzie do szerzenia islamu. Ma to być lekarstwo na problemy współczesnego świata. Swoje przemyślenia opiera na tezach głoszonych przez jednego z klasycznych teoretyków fundamentalizmu muzułmańskiego Mustafę as-Siba: „W naszym wieku tylko muzułmańska *umma* jest w stanie odegrać tę kluczową rolę stając się chorążym przyszłej cywilizacji (...). Kiedy weźmiemy w swoje ręce przewodnictwo tej tak długo oczekiwanej cywilizacji, nie uciekniemy w kosmos i nie będziemy zaprzeczać istnieniu Boga. Nie uczynimy z naszych międzykontynentalnych rakiet i pocisków narzędzia groźby wobec narodów świata, by je wciągnąć w strefę własnych wpływów. Nie przekształcimy radia w środek oszukiwania ludzkości, a kina w środek (demoralizowania) ludzi. Nie uczynimy z kobiety narzędzia zaspokajania naszego pożądania. Nie będziemy wykorzystywać i grabić narodów świata tylko po to, by przyczynić się do postępu cywilizacyjnego, nie będziemy też niszczyć ich czci i bogactwa” (Górk-Sosnowska, 2007, 119). Która koncepcja ostatecznie zwycięży oraz jakie będą tego konse-

kwencje dla Europy i świata — dowiemy się zapewne w stosunkowo niedalekiej przyszłości.

Literatura:

Allam, Magdi; 2008, Kamikadze made in Europe. Czy zachodowi uda się pokonać islamskich terrorystów?
Kraków: Universitas

Danecki, Janusz; 2007, Podstawowe wiadomości o islamie, Warszawa: Dialog

Górak-Sosnowska, Katarzyna; 2007, Świat arabski wobec globalizacji. Uwarunkowania gospodarcze, kulturowe i społeczne, Warszawa: Difin

http://pl.wikipedia.org/wiki/Bracia_Muzułmańscy; 2009-07-15

Mrozek-Dumanowska, Anna; 2005, Między uniwersalizmem globalizacji a partykularyzmem kultur lokalnych; w: Anna Mrozek-Dumanowska, Jerzy Zdanowski (red.), Islam a globalizacja, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ASKON

Murden, Simon W.; 2002, Islam, the Middle East and the New Global Hegemony, London: Lynne Rienner Publishers

Ramadan, Tarik; 2004, Western Muslims and the Future of Islam, London: Oxford University Press

Sulayman, Abu; Abdul Hamid; 1987, The Islamic Theory of International Relations: New Direction for Islamic Methodology and Thought, Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought

Turner, Bryan S. .; Orientalism. Postmodernism & Globalizm, Routledge: 1997

Zdanowski, Jerzy; 2005, Islam wobec wyzwań zacofania i rozwoju; w: Anna Mrozek-Dumanowska, Jerzy Zdanowski (red.), Islam a globalizacja, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ASKON

Zdanowski, Jerzy; 2005, Między dar al-islam a dar al-harb. Tożsamość imigrantów muzułmańskich na Zachodzie w dobie globalizacji; w: Anna Mrozek-Dumanowska, Jerzy Zdanowski (red.), Islam a globalizacja, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ASKON