

JERZY ZDANOWSKI*

ISLAM WOBEC WYZWAŃ ROZWOJU CYWILIZACYJNEGO

Świat islamu to ok. 60 krajów w Azji i Afryce, w których większą część ludności stanowią muzułmanie. Świat ten jest generalnie biedny i pozostaje w tyle za krajami Zachodu z punktu widzenia takich wskaźników rozwojowych, jak produkt krajowy brutto na jednego mieszkańca, poziom oświaty, opieki medycznej czy dostępu do Internetu. W okresie kolonialnym muzułmańskie kraje Azji i Afryki zostały podporządkowane zachodnim mocarstwom i zdominowane przez zachodnie wzorce administracji, oświaty, ustawodawstwa. W XX w. poszczególne państwa muzułmańskie doświadczyły różnych modeli rozwojowych – od kapitalistycznej gospodarki wolnorynkowej, przez gospodarkę sterowaną centralnie o orientacji socjalistycznej, po model gospodarki kapitalistycznej z silną pozycją państwa jako regulatora procesów gospodarczych. W różnych okresach wdrażane były przy tym różne modele kapitalizmu – brytyjski model liberalizmu gospodarczego z silną pozycją giełdy, model niemiecki przewidujący centralną pozycję banków w gospodarce oraz model francuski z interwencjonizmem państwa na rynkach kapitałowych. Geografia tych modeli nie pokrywała się przy tym z wpływami politycznymi w poszczególnych państwach europejskich. Dla przykładu model niemiecki przyjął się po I wojnie światowej w Egipcie, który pozostawał pod wpływami brytyjskimi. Również Maroko przyjęło wówczas model niemiecki z silną pozycją banku Paribas, mimo że przeszłość kolonialną państwo to wiązało z Francją i Hiszpanią. Także w Turcji w czasach Mustafy Kemala oraz jego głównego ekonomisty Cefala Bayara sektor prywatny rozwijał się według wzorców niemieckich¹.

Z perspektywy dziesięcioleci można powiedzieć, że żaden z modeli wzorowanych na europejskich nie rozwiązał podstawowych problemów

* Prof. dr hab. nauk humanistycznych, Instytut Studiów Wschodnich Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN, Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ.

¹ Patrz: *Globalization and the Politics of Development in the Middle East*, red. C.M. Henry, R. Springborg, New York 2001, s. 21–25.

rozwojowych. Pozostaje otwarte pytanie, czy stało się tak z powodu nieadekwatności tych modeli do rzeczywistości społecznej krajów muzułmańskich, czy też przyczyną było oddziaływanie innych czynników. Bezwzględnie jednym z czynników, który silnie oddziaływał na politykę rozwojową w krajach Azji i Afryki, był gwałtowny przyrost liczby ludności w większości krajów muzułmańskich. Ekipy rządzące tymi krajami okazały się bezsilne wobec nowych potrzeb szybko powiększającej się liczby ludności swoich krajów. Stan zastoju, zacofania, bezsilności wobec potrzeb, jakkolwiek by nie był uwarunkowany czynnikami obiektywnymi, zrodził zjawisko odwracania się od zachodnich modeli rozwojowych i poszukiwania własnych. W tym aspekcie zaczął nabierać znaczenia fundamentalizm muzułmański – ideologia rozwojowa, nawiązująca do religii i jej społecznych norm. Z czasem w obrębie fundamentalizmu rozwinęło się wiele nurtów myślenia o stanie obecnym oraz przyszłości społeczeństwa i państwa w kategoriach norm religii. Nurty te określane są zbiorczo islamizmem. Jaki model rozwoju proponuje islamizm?

Islam, odczytywany z zaleceń, nakazów i zakazów religijnych, nie stawia zasadniczych barier w pomnażaniu bogactwa przez jednostkę i wspólnotę; na odwrót – zachęca do aktywności gospodarczej. Jednocześnie religia ta wytycza pewien kierunek rozwoju, określając relacje między jednostką a społeczeństwem, miejsce jednostki – kobiety i mężczyzny – w społeczeństwie czy wreszcie rolę państwa w rozwoju społeczeństwa.

Podstawowe założenia islamu zawarte są w Koranie, słowie bożym przekazanym ludziom przez proroka Mahometa w VII w., oraz w hadisach – krótkich opowiadaniach o czynach Mahometa i jego towarzyszy – które tworzą Sunnę, czyli Tradycję. Hadisy zostały zebrane i uporządkowane 2–3 wieki po odejściu Mahometa z tego świata i odzwierciedlają wydarzenia oraz stosunki społeczne z tamtej odległej epoki. Jeśli są w świecie religie, których święte teksty zniechęcają swoich wyznawców do aktywności ekonomicznej, to islam, bez wątpienia, do nich nie należy. Koran popiera działalność handlową, główną formę aktywności ekonomicznej w Arabii w VII w., odnosi się do niej z szacunkiem i wręcz nakazuje pamiętać o doczesnym etapie życia człowieka. W rozdziale 3, wierszu 14, czytamy: „Upiększane jest ludziom/upodobanie do namiętności:/ do kobiet i do synów,/ nagromadzonych kintarów złota i srebra,/ do koni wyróżniających się szlachetnością,/ do trzód i zasiewów./ To jest używanie życia na tym świecie”. Koran zaleca też łączyć aktywne praktykowanie wiary z pozyskiwaniem dóbr materialnych, pozwala prowadzić działalność handlową nawet w czasie pielgrzymki, a nawet traktować zysk i zasobność materialną jako przejaw łaskawości Bożej².

² Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, rozdział 62, werset 9–10.

Sunna również nie stawia przeszkód do aktywności gospodarczej i przedsiębiorczości. Nie podważa w szczególności prawa do własności prywatnej. Posiadanie dóbr materialnych jest bardziej dobrodziejstwem danym od Boga niż efektem wysiłków podejmowanych przez samego człowieka. Skala bogacenia się jest ograniczona jedynie przez dwa elementy: zakaz praktykowania lichwy (*riba*) oraz nakaz wspomagania biednych jałmużną. Dobra posiadane przez rodzinę były uznane za jej wyłączną własność i były chronione przez prawo tradycyjne. Były więc własnością prywatną *sensu stricto*³.

W sferze podziału normy islamu propagują ideę solidarności społecznej i nakazują troszczyć się o los wdów, sierot i ubogich. Jałmużna jest w islamie obowiązkiem religijnym i społecznym. Poza jałmużną przepisana normami religii ważne jest, aby wierny wspomagał dodatkowo, dobrowolnie i dyskretnie, tych, którym w życiu się nie poszczęściło. Wierny powinien także przekazywać część swoich dochodów na rzecz całej wspólnoty po to, aby ze zgromadzonych w ten sposób środków mogła ona utrzymywać porządek, wspierać potrzebujących i prowadzić wojnę z niewiernymi. Konieczność dawania jałmużny i dzielenia się z innymi tym, co mamy w nadmiarze, utrzymywania wdów, biednych i sierot jest wyrażona w wielu wersetach Koranu i w licznych hadisach⁴. Świadczenie na rzecz potrzebujących współwyznawców oraz całej wspólnoty jest obowiązkiem nałożonym przez Boga. Normy islamu potępiają jednocześnie egoizm ludzi bogatych i skąpstwo wobec sierot, ubogich i wdów.

W sferze stosunków społecznych islam propaguje model konserwatywnego układu społecznego ze ściśle określonymi rolami obydwu płci i reguluje drobiazgowo relacje w sferze prokreacji. Kobieta i mężczyzna są stworzeni przez Boga do pełnienia funkcji w społeczeństwie, które określa ich biologia. Prokreacja jest obowiązkiem społecznym, ale jest dopuszczalna jedynie w ramach rodziny. Stosunki pozamałżeńskie są niedopuszczalne, tak samo jak stosunki osób tej samej płci. Prokreacja powinna być nie tylko obowiązkiem, ale także przyjemnością. Odczuwanie rozkoszy cielesnej jest stanem jak najbardziej zalecanym przez normy islamu, który sankcjonuje szeroki wybór technik seksualnych, prowadzących do osiągnięcia tego stanu⁵.

³ *Sahih Muslim by Imam Muslim*, tłum. na j. ang. Abdul Hamid Siddiqi, Sh. Muhammad Ashraf Publishers, Lahore 2001, t. 1–4; hadis DCXXXVII o zakazie przejmowania cudzej własności, t. 3, s. 847; hadis DCXXXIX o prawie do dziedziczenia własności, t. 3, s. 854;

⁴ Koran, 92: 5–7, 9: 60, 9: 72, 70: 23–25; *Sahih Muslim*, hadisy MCCXVIII i MCCXX, t. 4, s. 1537–1538.

⁵ Koran, 24: 32, 2: 222, 2: 228; *Sahih Muslim*, hadisy DXXXIX–DLXXVI dotyczące małżeństwa i stosunków seksualnych, s. 702–755.

Współcześni intelektualiści muzułmańscy, którzy tworzą nurt islamizmu, wyrastają bezpośrednio z tradycji Dżamaal ad-Dina al-Afghaniego (1838–1897) i Muhammada Abduha (1849–1905) – ideologów panislamizmu i jednocześnie reformatorów działających na rzecz przystosowania prawa muzułmańskiego do potrzeb współczesności. W XX w. islamizm stał się platformą ideową dla działań politycznych. Jego wyrazicielem jest organizacja Bracia Muzułmanie założona w 1928 r. w Al-Ismailijji przez Hasana al-Bannę, charyzmatycznego nauczyciela szkolnego, wychowanego w duchu gorliwej pobożności muzułmańskiej i egipskiego patriotyzmu. Ruch Braci Muzułmanów miał znaczący udział w antybrytyjskim ruchu oporu. Działając w warunkach kryzysu politycznego i gospodarczego, Bracia przekształcili się w milionowy ruch społeczny, który w latach 50. poważnie zagroził ówczesnej elicie władzy i ostatecznie został rozbity przez Nasera. Sam Al-Banna został zabity w niewyjaśnionych okolicznościach, a działacze jego ruchu – aresztowani i wypuszczeni na wolność dopiero po przejściu władzy w Egipcie przez Sadata⁶.

Al-Banna opowiadał się – ogólnie rzecz biorąc – za pokojowymi formami wprowadzenia w życie swojej wizji rozwoju. Swoje stowarzyszenie traktował jako swojego rodzaju ruch oświeceniowy, którego zadaniem było uświadomienie ludziom, że są na złej drodze; był przekonany, że oświeceni jego diagnozą i urzeczeni jego wizją muzułmanie zaczną masowo przyłączać się do jego ruchu, który stanie się tak powszechny, że obejmie prawie całe społeczeństwo. Przejęcie władzy politycznej byłoby wówczas naturalnym, kolejnym krokiem w tym procesie. Al-Banna był jednocześnie głęboko przekonany o tym, że jedynie jego koncepcja jest właściwa i nie pozostawiał miejsca na polityczny pluralizm. Bracia Muzułmanie całkowicie odwrócili się od Zachodu i odrzucali możliwości przejścia jakichkolwiek wzorców rozwojowych od cywilizacji europejskiej. Ich założyciel nawoływał do wytrwałej pracy na rzecz ojczyzny, głosił idee opiekuńczego państwa, propagował gospodarczy nacjonalizm i pobudzał przedsiębiorczość, która nie mogła się wszakże kłócić ze wskazówkami islamu w sprawach gospodarowania. Odrzucał w związku z tym kult nadmiernego bogacenia się, potępił ribę, a więc transakcje

⁶ Literatura o Braciach Muzułmanach jest bardzo obszerna. Klasyczne już opracowanie to praca R.P. Mitchella, *The Society of the Muslim Brothers* (London 1969). Z polskich opracowań: J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin 1986; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1–2, Warszawa 1998; J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009.

gospodarcze oparte na zysku osiąganym z udzielania oprocentowanych pożyczek⁷.

Współcześni myśliciele muzułmańscy nawiązują do doktryny Hasana al-Banny, ale pogłębiają ją i w wielu punktach formułują odmienne poglądy, które odzwierciedlają nowe procesy i wyzwania rozwoju. Ich poglądy tworzą też bardziej całościowy program rozwoju i obejmują takie zagadnienia, jak pytania o charakter państwa (świeckie czy religijne), polityczny pluralizm, przemoc polityczną, społeczeństwo obywatelskie, prawo gospodarcze, w tym pytanie o to, co to jest *riba* (lichwa), zagadnienie bezrobocia, edukacji, miejsca kobiety w społeczeństwie i na rynku pracy oraz – rzecz naturalna – całe spektrum zagadnień polityki zagranicznej⁸.

Ideolodzy islamizmu mają przede wszystkim pełną świadomość wzrastającej roli zewnętrznych uwarunkowań rozwoju świata arabskiego. Kwestia kształtowania się współczesnego świata jako całości w następstwie zagęszczania się siatki powiązań technicznych, biznesowych i ludzkich jest częstym tematem w dyskusjach i publikacjach. Na tym tle pojawia się także temat ubóstwa i zacofania świata arabskiego w sferze produkcji materialnej⁹. Konieczność podjęcia wyzwań, jakie niesie ze sobą globalizacja oraz niebezpieczeństwo marginalizacji Bliskiego Wschodu, jest zresztą powszechna wśród inteligencji egipskiej niezależnie od jej orientacji ideologicznej. Wiele mówi się o kryzysie gospodarczym, wręcz groźbie katastrofy, o polityce inwestycyjnej państwa, klimacie dla inwestycji zagranicznych, roli banków w tworzeniu „nowej gospodarki”; powstają ośrodki badawcze ogniskujące się wokół zagadnień rozwoju i prace naukowe nad temat globalizacji itd. *Aulama*, czyli globalizacja, to neologizm w języku arabskim, pochodzący od słowa *alam* (dosł. świat)¹⁰.

⁷ Poglądy H. al-Banny zostały opublikowane w formie zbioru listów *Madżmu'at ar-rasa'il*. Wybrane listy, w tym tekst *Akidatuna* (Nasza doktryna), w polskim tłumaczeniu J. Zdanowski, *Bracia...*, s. 174–176.

⁸ Patrz: Fahmi Huwajdi *Hatta la takun fitna* (Aby nie doszło do fitny), wyd. 3 (wyd. 1 w 1989 r.), Dar asz-Szuruk, Kair 1996, s. 240.

⁹ O ubóstwie jako głównym problemie społecznym krajów arabskich piszą np. Jusuf al-Karadawi, *Daur az-zaka fi iladż al-muskilat al-iktisadija* (Rola zaki w rozwiązywaniu problemów ekonomicznych), Dar asz-Szuruk 2001 i Muhammad al-Ghazzali (jeszcze w 1985 r.) pod wymownym tytułem *Sirr ta'achchur al-Arab wa-l-muslimin* (Przyczyna pozostawania w tyle Arabów i muzułmanów), Nahda Misr, Kair 2002.

¹⁰ Taki punkt widzenia na globalizację przedstawia na przykład praca wydana przez Centrum Badań nad Jednością Arabską w Bejrucie, która zawiera wystąpienia naukowców z różnych części świata arabskiego na konferencji na temat globalizacji zorganizowanej w 1997 r. – *Al-Arab wa-l-aulama* (Arabowie i globalizacja), red. Usama Amin al-Chawali, Bejrut 1997, s. 39–62.

Większość ideologów islamizmu odrzuca zdecydowanie pogląd, iż problemy rozwojowe rodzące się na Zachodzie, należy po prostu ignorować, i uważa, świat islamu musi się zmierzyć z tym problemami w drodze wypracowania swojego projektu rozwojowego. To pozwoli włączyć się do procesów globalizacyjnych, ale nie na warunkach, które dyktują światowe mocarstwa i międzynarodowe instytucje finansowe. Fahmi Huwajdi, myśliciel egipski, pisze, że refleksja muzułmanów nad tym, czym jest Zachód, jest zasadnicza dla przyszłości islamu, gdyż poznanie Zachodu pozwoli zrozumieć, czym jest sam islam i na jakim etapie rozwoju znajduje się świat muzułmański¹¹.

Otwartość wobec Zachodu, ale nie bezkrytyczna i nie bezwarunkowa, to charakterystyczna cecha myślenia umiarkowanych islamistów. Muhammad al-Ghazzali, znany powszechnie teolog egipski (zm. 1993), pisał na ten temat następująco: „Cywilizacja ludzka dokonała ogromnego postępu w rozwoju wiedzy, odkryć technicznych i rozwiązań produkcyjnych. Byłoby błędem sądzić, że ludzkość zawdzięcza obecny poziom rozwoju wyłącznie cywilizacji islamu. Jest dziełem całego rodzaju ludzkiego; dziełem umysłu ludzkiego w ogóle. Cywilizacja światowa jest wspólnym dobrem muzułmanów, żydów, chrześcijan, buddystów, wyznawców hinduizmu, a także ateistów, a więc tych, którzy nie wierzą w Boga. Wszyscy oni siadają przy wspólnym stole obrad w ONZ, aby debatować nad sprawami świata. Jest to godne pochwały”¹². Al-Ghazzali powoływał się jednocześnie na przykład Al-Afghaniego i Abduha, wielkich reformatorów islamu, którzy nie odwracali się od cywilizacji zachodniej i dostrzegali oprócz jej błędów także cechy pożyteczne dla islamu¹³.

Zasadnicze dla przyszłości świata arabskiego jest pytanie o to, jaki powinien być system władzy i rządu państwem w dobie globalizacji – pisze Muhammad al-Ghazzali. Chodzi zarówno o filozofię polityczną, jak i szczegółowe rozwiązania ustrojowe. Centryści opowiadają się za rozwiązaniem, które określają jako „muzułmańskie” (*al-hala al-islamijja*) i które łączy w sobie rdzennie muzułmańskie podejście do kwestii rozwoju oraz podejście wypracowane przez inne kultury, w tym i przez Zachód. Bardzo ważne jest przy tym to, że *al-hala al-islamijja* tworzy jedynie ogólne ramy dla rozwoju społecznego na gruncie islamu. Konkretnie rozwiązania ustrojowe i instytucjonalne mogą i na pewno będą się różnić w zależności

¹¹ Fahmi Huwajdi, *Islam wa-d-dimokratijja* (Islam i demokracja), Markaz Al-Ahram li-t-Tardzama wa-n-Nasr, Kair 2002, s. 16.

¹² Muhammad al-Ghazzali, *Ma'araka al-Mushaf fi al-alam al-islami* (Walka Koranu w świecie islamu), Nahda Misr, Kair 2003, s. 142–143.

¹³ *Ibidem*, s. 190.

od konkretnych uwarunkowań historycznych i politycznych w poszczególnych krajach muzułmańskich. To, co jest właściwe dla Algierii czy Syrii lub Jordanii, nie musi być odpowiednie dla Egiptu – pisze Fahmi Huwajdi¹⁴.

W rozważaniach o ustroju politycznym i systemie rządzenia kluczową sprawą jest charakter i rola państwa. W rozumieniu Muhammada al-Ghazzalego państwo ma do spełnienia ważną misję, jaką jest służenie narodowi. Misja ta jest spełnieniem zaleceń Boga, aby władza chroniła życie i majątek poddanych. Z racji tego zalecenia władze nie powinny stawiać się ponad narodem, lecz na odwrót – przysłuchiwać się uważnie jego potrzebom przez system konsultacji ze społeczeństwem (*szura*). Taki charakter miała organizacja państwowa w czasach pierwszego kalifatu arabskiego. Stosunki społeczne w państwie oparte były wówczas na wzajemnym zaufaniu między społeczeństwem a władzami. Społeczeństwo to ogół mieszkańców zamieszkujących terytorium państwa, w tym także niemuzułmanie – podkreśla Al-Ghazzali. Tak jak państwo nie powinno stawiać się ponad społeczeństwem, tak samo jednostka nie powinna stawiać się ponad społeczeństwem. Zgodnie z prawem islamu jest ona bowiem integralną częścią społeczeństwa i nie może bez niego istnieć¹⁵.

W kwestii rozwiązań ustrojowych zasadnicze jest pytanie o to, czy system polityczny w państwie muzułmańskim ma być systemem z jedną partią religijną, czy też systemem pluralistycznym, w którym będzie miejsce dla wielu partii i innych organizacji, jak związki zawodowe¹⁶. Al-Ghazzali odpowiada sam na to pytanie w sposób wprawdzie pośredni, ale niepozostawiający wątpliwości co do jego przekonań w tej sprawie. Z jednej strony, w rozdziale *Din wa daula* (Wiara i państwo) w książce *Mustakbal al-islam charidż ard al-islam* (Przyszłość islamu poza „domem islamu”) pisze, że w islamie wiara jest nierozzerwalnie związana z państwem. Taki związek istniał w państwie rządzonej przez czterech prawowiernych kalifów. Nie oznacza to jednak, że tak powinno być i teraz. Cywilizacja muzułmańska to struktura dynamiczna, zmieniająca się na przestrzeni dziejów. Stąd też do zagadnienia związków między religią a państwem należy podchodzić historycznie, tzn. badać historię, a nie ślepo ją naśladować. Konieczny jest więc *tafsir*, czyli interpretacja danej rzeczywistości społecznej¹⁷.

¹⁴ Fahmi Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimokratijja*, s. 245.

¹⁵ Muhammad al-Ghazzali, *Mustakbal al-islam charidż...*, s. 30; *idem*, *Chalk al-Muslim*, s. 187, gdzie teolog powołuje się na surę „Pielgrzymka” (wersety 77–78). Bóg zwraca się w niej nie do pojedynczego człowieka, ale do wszystkich ludzi jako całości.

¹⁶ *Idem*, *Sirr ta'achchur...*, s. 28. Takie samo pytanie stawia także Fahmi Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimokratijja*, s. 152.

¹⁷ Muhammad al-Ghazzali, *Mustakbal al-islam charidż...*, s. 70–71.

Jednocześnie Al-Ghazzali zdecydowanie polemizuje z ekstremistami, którzy nawołują do wprowadzenia rządów Boga na ziemi (*hakimijja Allah*) przez oddanie władzy państwowej w ręce teologów i którzy z gruntu odrzucają doświadczenia demokracji zachodniej w tworzeniu systemu sprawiedliwości społecznej. Rozumienie terminu koranicznego „władza Boga” jako władzy teologów w państwie jest – według Al-Ghazzalego – błędne i wypacza sens tekstów świętych. Władza Boga na ziemi to rządy rzeczywiście oparte na zasadach wynikających z religii, ale nie oznacza to wcale „władzy niebios na ziemi”, czyli politycznej władzy ludzi związanych z kultem religijnym. Al-Ghazzali na początku lat 80. odrzucił zdecydowanie irańską koncepcję rządzenia państwem przez imamów, twierdząc, że angażowanie się ludzi z „długimi brodami” do polityki jest nieporozumieniem. Uznał, że tworzenie państwa religijnego, a więc zarządzanego przez teologów prowadzi do podziałów wewnętrznych i przelewu krwi. Jako przykład podawał Iran i Sudan. Takim samym nieporozumieniem jest – jak podkreślał – twierdzenie, iż kalifat jako system polityczny oparty na prawie muzułmańskim to jedyna właściwa forma dla funkcjonowania społeczeństwa muzułmańskiego. Takie rozwiązanie było możliwe tylko we wczesnym okresie islamu. Później islam zaczął podlegać wpływom innych kultur i system prawny w kolejnych państwach muzułmańskich łączył w sobie elementy prawa islamu oraz prawo niemuzułmańskie. Każde pokolenie powinno budować własny system polityczny, odpowiadający zarówno danej strukturze społecznej, jak i poziomowi świadomości społeczeństwa¹⁸.

Kwestia pluralizmu światopoglądowego i politycznego to jeden z głównych tematów w wypowiedziach i publikacjach centrystów. Pluralizm uznają oni za rzecz niezbędną w państwie muzułmańskim i warunek konieczny dla jego pomyślnego rozwoju. Fahmi Huwajdi, który szeroko pisze o demokracji w państwie muzułmańskim, zdecydowanie opowiada się za tolerancją wobec innych religii i światopoglądów. Nie zgadza się jednocześnie z Abu Alą al-Maududim i Sajidem Kutbem, ideologami radykalizmu muzułmańskiego, kiedy ci odgraniczają się od niemuzułmanów¹⁹. Autor ten uważa, że zróżnicowanie poglądów jest naturą każdego

¹⁸ *Ibidem; idem, Difa'an al-akida wa-sz-szari'a didda mata'ina al-mustaszrikin* (Obrońca przez wiarę i prawo od oszczerstw orientalistów), Nahda Misr, Kair 2002 (wyd. 7), s. 70, 72.

¹⁹ Fahmi Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimokratijja*, s. 19, 22, 33. Huwajdi powołuje się na surę 30 „Bizantyjczycy”, werset 22, w którym czytamy: „I z Jego znaków jest stworzenie niebios i ziemi, różnorodność waszych języków i kolorów. Zaprawdę, w tym są znaki dla tych, którzy wiedzą”. Słowa te są – według autora – dowodem na to, że Bóg widział zróżnicowanie jako pozytywny przejaw życia społecznego.

ludzkiego społeczeństwa, w tym także i muzułmańskiego, i że w dyskusjach i systemie politycznym chodzi głównie o to, jak zapanować nad tym zróżnicowaniem, aby nie doprowadziło ono do chaosu i rozpadu społeczeństwa. Są różne sposoby na to – pisze Huwajdi. Jednym z nich jest system demokracji, która została wprowadzona na Zachodzie. Pozwala ona wyrażać różne poglądy i jednocześnie pomaga uniknąć dezintegracji społeczeństwa²⁰.

Państwo nie powinno potępiać krytyki ani tłumić pluralizmu poglądów na sprawy rozwoju. Różnorodność poglądów jest w polityce zjawiskiem ze wszech miar pożądanym, gdyż otwiera pole dla kształtowania optymalnych programów rozwoju społecznego. Fahmi Huwajdi zdecydowanie opowiada się za wielopartyjnością, gdyż uważa, że system wielu partii stanowi ważny mechanizm kontrolowania pracy aparatu państwowego i utrudnia oderwanie się państwa od społeczeństwa. W tym względzie najlepszym rozwiązaniem jest system wielopartyjny, gdyż zapewnia on zmianę władz w drodze pokojowej. Autor dostrzega wszakże inne niebezpieczeństwo związane z systemem wielopartyjnym. Widzi mianowicie możliwość formowania się partii na zasadach rasistowskich, klasowych, regionalnych lub grupowych. Partie te nie będą działały w interesach całego narodu, lecz na odwrót – ich działalność może doprowadzić do rozbitcia nacji²¹.

Huwajdi apeluje o nowe rozumienie (*fikh*) systemu politycznego i formułuje koncepcję muzułmańskiego systemu demokratycznego. System ten powinien zmierzać do zapewnienia powszechnej sprawiedliwości społecznej. Źródłem wszelkiej władzy w tym systemie powinno być społeczeństwo. To właśnie społeczeństwo wybiera władze lub władcę i jest prawomocne odsunąć ich od rządów. Społeczeństwo ma obowiązki i powinności, które musi wypełniać niezależnie od woli władz lub władcy. Wszyscy członkowie społeczeństwa są równi jako obywatele państwa. Dotyczy to także niemuzułmanów, którzy w państwie muzułmańskim mają takie same prawa co muzułmanie. *Szaria* powinna być wprawdzie źródłem ustawodawstwa, ale władza ustawodawcza, wykonawcza i sędziowska muszą być rozdzielone. Naczelnym aktem prawnym powinna być konstytucja, której tekst zagwarantuje, że państwo muzułmańskie jest państwem prawa²². Huwajdi uważa, że istnieje zasadnicza różnica między państwem

²⁰ *Ibidem*, s. 80–82.

²¹ *Ibidem*, s. 152, 156.

²² *Idem*, *Hatta la takun fitna*, s. 234, 240–242. Huwajdi zgadza się na s. 240 z Al-Banną, który krytykował konstytucję Egiptu z 1923 r. za to, że nie mówiła o szarii jako źródle ustawodawstwa w państwie. To, że państwo muzułmańskie, powinno być

muzułmańskim a państwem muzułmańskim religijnym i sam opowiada się za pierwszym modelem. Państwo muzułmańskie opiera się wprawdzie na prawie religijnym, ale nie jest państwem religijnym w tym sensie, że nie jest rządzone przez głowę wspólnoty religijnej, a w jego rządzie nie ma ludzi związanych zawodowo z religijnym kultem²³.

Podobno stanowisko w kwestii miejsca szarii w państwie muzułmańskim zajmuje M. al-Ghazzali. Prawo muzułmańskie jest dla niego bardziej podstawą rozwoju cywilizacyjnego i filozofią rozwoju społeczeństwa, niż podstawą konkretnego systemu politycznego²⁴. Al-Ghazzali wprowadza tym samym, podobnie jak Huwajdi, ważne rozróżnienie między państwem muzułmańskim, nawiązującym do doktryny społecznej islamu i prawa religijnego a państwem muzułmańskim religijnym, w którym teolodzy wprowadzają w życie przy pomocy aparatu państwowego litery prawa i wiary czytane przy tym mechanicznie. Sam opowiada się za pierwszym z nich²⁵.

Umiarkowany islamizm prezentuje zachowawcze stanowisko w kwestiach społecznych, wśród których na pierwszym miejscu jest zagadnienie miejsca kobiety w społeczeństwie. Z jednej strony podkreślane jest równouprawnienie płci. Al-Ghazzali odrzuca na przykład wywody ekstremistów o tym, jakoby Koran mówił, że kobieta powinna podporządkować się mężczyźnie. Uważa on, że jest to błędna interpretacja świętej księgi. Al-Ghazzali podkreśla, że nie rozumie, dlaczego kobiety nie mogą być lekarzami i nauczycielami, i to w stopniu odpowiadającym liczebnej proporcji kobiet i mężczyzn w społeczeństwie. Przytacza listę sławnych kobiet, które współcześnie wniosły ogromny wkład w rozwój swoich społeczeństw i wymienia Goldę Meir, Indirę Ghandi, Margaret Thatcher. Píše też o sławnych kobietach muzułmankach i wymienia Al-Hansę, będącą w kręgu kultury muzułmańskiej uosobieniem waleczności i żarliwej religijności. Kobieta ta należała do grupy pierwszych zwolenników proroka Mahometa i walczyła z bronią w rękach z przeciwnikami islamu, a w trakcie walk zginął jej mąż i wszyscy synowie. Al-Ghazzali, który w latach 50. wyemigrował do Arabii Saudyjskiej w obawie przed represjami ze strony władz naserowskich i był wdzięczny władzom saudyjskim za gościnność,

państwem prawa podkreśla także Al-Ghazzali – patrz: Muhammad al-Ghazzali *Difa' an al-akida wa-sz-szari'a...*, s. 70.

²³ Fahmi Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimokratija*, s. 152.

²⁴ Muhammad al-Ghazzali, *Difa' an al-akida wa-sz-szari'a...*, 72.

²⁵ Píše o tym dr Milad Hanna, kopt, znany intelektualista i egipski działacz społeczny; patrz: M. Hanna, *O dialogu cywilizacji, czyli o potrzebie akceptowania innych*, tłum. J. Zdanowski, Warszawa 2004.

mimo to krytykował je za ograniczanie praw kobiet w Arabii Saudyjskiej i odsuwanie ich od życia publicznego. Al-Ghazzali uważał, że nakaz noszenia przez kobiety nikabu (zasłony na twarz) nie jest nakazem religijnym, gdyż nie ma do niego odniesień w Koranie, ale pochodzi z tradycji ludów Półwyspu Arabskiego²⁶.

Wśród praw, z których kobieta powinna korzystać, jest m.in. prawo do wyboru męża i prawo do rozwodu. Kobiety powinny także aktywnie uczestniczyć w życiu publicznym swoich krajów. Al-Ghazzali nie widział nic zdrożnego w tym, że kobiety są politykami, lekarzami czy pilotami samolotów. Jednak kobiety powinny pełnić przede wszystkim funkcje, które przypisała im biologia. W tych funkcjach nie mogą ich zastąpić mężczyźni. Również wychowywanie dzieci i tworzenie właściwej atmosfery w rodzinie to domena kobiety – uważał teolog²⁷.

System społeczny może właściwie funkcjonować jedynie wówczas, gdy ma solidne podstawy materialne, a więc sprawnie funkcjonującą gospodarkę. Centryści zdają sobie sprawę z zacofania świata arabskiego z punktu widzenia wszystkich wskaźników rozwoju ogólnospołecznego oraz mają świadomość tego, że globalizacja bezlitośnie obnaża ten stan rzeczy. Przedstawiciele omawianego nurtu islamizmu dążą do pobudzenia rozwoju gospodarczego w państwie i formułują koncepcję „gospodarki muzułmańskiej” (*al-iktisad al-islami*). Koncepcja „gospodarki muzułmańskiej” była formułowana już wcześniej, m.in. przez Hasana al-Bannę, ale współcześni teoretycy islamizmu wypełniają ją nowymi treściami. Charakterystyczne jest przede wszystkim nawoływanie muzułmanów do aktywności gospodarczej. Jusuf al-Karadawi traktuje działanie jednostki na polu gospodarki wręcz jako obowiązek religijny. Powołuje się przy tym na Koran, werset 29 z sury 4 („Kobiety”), w którym prorok nakazuje inwestowanie środków i potępia ich przejadanie²⁸.

Z drugiej strony centryści dążą do wprowadzenia do systemu ekonomicznego takich mechanizmów, które uczyniłyby ten system bardziej sprawnym i wydajnym. „Sprawne zarządzanie i efektywność to cechy, któ-

²⁶ Muhammad al-Ghazzali, *Raka'iz al-iman. Bajna al-akl wa-l-kalb* (Podstawy wiary. Między rozumem a wiarą), wyd. 3 (wyd. 1 w 1997 r.), Dar asz-Szuruk, Kair, 2002, s. 219, 221, 225.

²⁷ *Ibidem*, s. 226, 232–234.

²⁸ Jusuf al-Karadawi, *Al-Halal wa-l-haram...*, s. 230. W tłumaczeniu J. Bielawskiego werset ten brzmi: „O wy, którzy wierzycie! Nie zjadajcie waszych dóbr między sobą nadaremnie, chyba że to jest handel, za wzajemną zgodą między wami”, ale słowa oryginalu „An tukana tidżaratan” oznaczają bardziej: „ale zajmujcie się handlem”.

rymi powinna charakteryzować się gospodarka muzułmańska²⁹ – pisze Al-Karadawi. Z tego punktu widzenia w centrum ich rozważań o gospodarce jest *zaka*, czyli podatek religijny oraz bankowość muzułmańska. Jeśli *zaka* jest integralną częścią gospodarki muzułmańskiej i głównym instrumentem łagodzenia różnic społecznych oraz tworzenia klimatu solidarności między warstwami społeczeństwa, to bankowość muzułmańska jest postrzegana jako główny środek przyspieszenia rozwoju gospodarczego³⁰.

Umiarkowani islamiści są gorącymi zwolennikami bankowości muzułmańskiej i uważają, że eksperyment z bankowością muzułmańską, zapoczątkowany w latach 60. XX w. powiódł się, czego dowodem jest wzrastająca stale liczba banków prowadzących tego rodzaju działalność. W największym skrócie bankowość muzułmańska funkcjonuje, stosując się do zakazu *riba*, rozumianego jako zakaz czerpania zysków z samego faktu posiadania środków pieniężnych. Zakaz odniesiony do współczesnego systemu bankowego oznacza, że banki mogą uzyskiwać zyski, działając wyłącznie jako banki inwestycyjne. Inwestując w różnego rodzaju projekty rozwojowe, ponoszą ryzyko zarówno zysków, jak i strat w takim samym stopniu, co właściciele wkładów pieniężnych. Tych ostatnich także obowiązuje zakaz czerpania zysków z lokowania pieniędzy na oprocentowanych wkładach. Mogą oni albo przechowywać pieniądze w bankach na nieoprocentowanych kontach, albo współfinansować z bankiem projekty inwestycyjne, ponosząc także ryzyko straty wkładu.

Rozważania o bankowości są ujęte w szerszy, nie tylko finansowy wymiar. Tym wymiarem jest moralność. Chodzi o to, że nadrzędnym celem systemu gospodarczego jest dążenie do sprawiedliwości społecznej. To wynika z religijnej koncepcji *istichlafu*, zgodnie z którą człowiek został stworzony i powołany przez Boga do spełnienia na ziemi tego, do czego wyznaczył go Stwórca. Jako istota stworzona przez Boga człowiek ma prawo m.in. do godności i do godziwych warunków życia. Tej godności pozbawia go bieda, bezrobocie, analfabetyzm, brak dachu nad głową, brak możliwości leczenia się, wypoczywania i inne bolączki rozwoju. System gospodarczy w państwie muzułmańskim ma więc przed sobą ważne zadanie społeczne, a nade wszystko religijne, jakim jest eliminowanie ubóstwa i działanie na rzecz wyrównywania szans. Chodzi także o tworzenie klimatu solidarności społecznej, czemu nie sprzyja, bez wątpienia, pogłębianie

²⁹ Jusuf al-Karadawi, *Daur az-zaka...*, s. 95.

³⁰ *Idem*, *Fikh az-zaka. Dirasa mukarana li-ihkamiha wa falsafatiha fi du'a al-kur'an wa-s-sunna* (Rozumienie zaki. Studium porównawcze jego istoty i filozofii w świetle Koranu i Sunny), t. 1–2, Mu'assasa ar-Risala, Bejrut 2000, t. 1, s. 9, 52; *idem*, *Daur az-zaka...*, s. 17, 44–46.

się nierówności między bogatymi a biednymi. W tym kontekście system bankowy to nie prosty dostawca kapitału, lecz instrument realizacji ważnych celów społecznych, jakim jest eliminowanie ubóstwa. Pieniądze to bardziej dar dany ludziom od Boga niż towar. Kapitał jako taki powinien działać na rzecz pokoju społecznego, a nie tylko przynosić zyski³¹.

PODSUMOWANIE

Islam jako system norm jest w sferze wytwarzania jednoznacznie prorozwojowy – zachęca do przedsiębiorczości, wiąże ekonomiczną aktywność na ziemi ze zbawieniem, chroni własność prywatną i docenia konkurencję oraz rywalizację na polu gospodarczym w pomnażaniu zasobności jednostek i wspólnoty. W sferze podziału propaguje model solidarnościowy, aczkolwiek nie gani ludzi, którzy pomnożyli bogactwo w większym stopniu niż inni. Wręcz odwrotnie – uważa, że ludzie ci swój wyjątkowy sukces i bogactwo zawdzięczają łasce Boga. Chce tylko, aby podzielili się – w rozsądny sposób – bogactwem z tymi, którym się nie powiodło. Wśród myślicieli określanych jako umiarkowani islamiści panuje przekonanie, że globalizacja ze swoimi dobrymi i złymi stronami jest zjawiskiem wszechobecnym, którego nie można lekceważyć. Umiarkowany islamizm jako kierunek myślenia o przyszłości islamu w czasach globalizacji gospodarczej odrzuca skrajne metody walki politycznej – przemoc i terror. Jego przedstawiciele są umiarkowanymi liberałami w sprawach rynku, ale jednocześnie nie rezygnują z moralnych podstaw systemu gospodarczego. Ożywienie stosunków gospodarczych, większe pole dla działalności kapitału przez nowe, bardziej tolerancyjne interpretacje *riba* i pozytywny stosunek do kapitału obcego; konserwatywny pogląd na sprawy rodziny i miejsce kobiety w społeczeństwie; otwarty stosunek do demokracji zachodniej; odejście od gospodarczego nacjonalizmu i idei islamizacji państwa – oto program, mający być odpowiedzią na wyzwania, które niesie globalizacja w sferze rozwoju.

³¹ Koncepcję tę rozwija m.in. Jusuf al-Karadawi w fundamentalnej pracy *Fikh az-zaka. Dirasa...*; patrz także poglądy szejka Muhammada Sajjida Tantawiego w rozdziale *Al-Islam wa-l-iktisad* (Islam i gospodarka), [w:] *Fikr al-muslim al-mu'asir* (Współczesna myśl muzułmańska), Markaz al-Ahram li-Tardzama wa-n-Naszr, Kair 1992.

