

Rachela Tonta, Konrad Pędziwiatr

SALAFICI W EGIPCIE I TUNEZJI W OBLICZU ARABSKIEJ WIOSNY¹

Wprowadzenie

Jednym z mniej oczekiwanych rezultatów Arabskiej Wiosny był wzrost znaczenia ugrupowań salafickich i ich obecności w sferze polityki. Uzyskanie drugiego miejsca w wyborach parlamentarnych w Egipcie przez partię *Hizb an-Nur* (Partia Światła, w skrócie *An-Nur*), będącą liderem koalicji ugrupowań salafickich, stało się potwierdzeniem ich ugruntowanej pozycji w ramach egipskiego społeczeństwa. W Tunezji członkowie nurtu salafickiego nie zdecydowali się początkowo na wzięcie udziału w wyborach parlamentarnych, jednak wykorzystując pozaparlamentarne środki działania, byli w stanie skutecznie zdestabilizować scenę polityczną i w konsekwencji doprowadzić do upadku rządu, na czele którego stała umiarkowana partia islamistyczna *Harakat an-Nahda* (Ruch Odrodzenia – dalej: *Ennahda*). Niezależnie jednak od politycznego kontekstu, w jakim funkcjonują organizacje salafickie, czy szerzej – cały nurt salaficki, nie ulega wątpliwości, że będzie miał on w najbliższym czasie wpływ zarówno na sferę polityki, jak i społeczeństwo. Z ruchem salafickim związanych jest jednak wiele niedomówień, nadinterpretacji, stereotypów, wiążących go najczęściej ze stosowaniem przemocy. W rzeczywisto-

¹ Artykuł został przygotowany w ramach projektu „Islamizm i pluralizm – ugrupowania islamistyczne w Egipcie i Tunezji po Arabskiej Wiosnie”, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/D/HS5/01570/1.

ści ruch ten jest bardzo zróżnicowany, a zdecydowana większość jego członków nie tylko odżegnuje się od stosowania przemocy, ale również odrzuca zaangażowanie w politykę. Przeważający apolityczny charakter ruchu salafickiego pozwolił mu zresztą na przetrwanie w autorytarnych państwach, takich jak chociażby Egipt i Tunezja, gdyż dla władz zdecydowanie większym zagrożeniem wydawali się polityczne zaangażowani członkowie *Dżama'a al-Ichwan al-Muslimin* (Stowarzyszenie Braci Muzułmanów, dalej: Bracia Muzułmanie) czy Ennahdy, niż „głosiciele Słowa”, którzy bardziej koncentrowali się na moralnej reformie społeczeństwa niż na politycznej konfrontacji z reżimem.

Arabska Wiosna wymusiła jednak również na przedstawicielach ruchu salafickiego przyjęcie określonego stanowiska w odniesieniu do zmian zachodzących na egipskiej i tunezyjskiej scenie politycznej. Część ugrupowań postanowiła wykorzystać możliwość wpływania na kierunek zmian społecznych i politycznych poprzez udział w nowych wyborach parlamentarnych, inne wybrały drogę przemocy, odrzucając wybory parlamentarne jako niezgodne z islamem, a większa część ruchu zdecydowała się zachować apolityczny charakter.

Niezależnie jednak od wyboru strategii w kwestii politycznego zaangażowania, wzrost znaczenia organizacji salafickich wymaga zwrócenia uwagi na kwestie mające najważniejsze znaczenie dla zmian zarówno w sferze politycznej, jak i społecznej. W pierwszej kolejności zostanie naświetlona geneza, podstawowe cechy i odmiany salafizmu. Skrótowo przedstawione zostanie również funkcjonowanie salafizmu w Egipcie i Tunezji w dekadach poprzedzających wybuch masowych protestów, które doprowadziły do obalenia rządów Ben Alego i Mubaraka. Jest to niezbędne do zrozumienia, że ten sukces nie był przypadkowy i składały się na niego nie tylko wysiłki organizacyjne i mobilizacyjne, ale również zmiany strukturalne (np. w podejściu do religijności). W dalszej części tekstu będzie przeanalizowana strategia działań salafitów po Arabskiej Wiośnie oraz najważniejsze czynniki, które przyczyniły się do swoistego renesansu salafizmu w ostatnich dziesięcioleciach i ich sukcesów politycznych.

Salafizm jako ruch odnowy w ramach islamu – cechy wspólne i zróżnicowanie

Zarówno w przypadku historii ruchu salafickiego, jak i samej nazwy, salafizm, w literaturze naukowej występuje wiele nieścisłości czy odmiennych interpretacji. Jak zwraca uwagę Henri Lauziere, salafizm (*salafijja*), prezentowany w literaturze przedmiotu (głównie z lat 80. i 90. ubiegłego wieku) jako nurt islamskiego modernizmu zapoczątkowanego w XIX w. i będącego odpowiedzią na technologiczną i polityczną ekspansję Zachodu w świecie islamu², niewiele ma wspólnego z tym,

² D.F. Eickelman, J. Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton 1996, s. 34; O. Roy, *The Failure of Political Islam*, Cambridge 1994, s. 32.

z czym obecnie jest on utożsamiany. Salafizm we współczesnej, purystycznej, formie jest nie tylko rozumiany bardzo szeroko, obejmuje bowiem „teologię, prawo, jak i zasady moralne, w oparciu o które ma funkcjonować muzułmańskie społeczeństwo”, ale odbiega również od założeń dziewiętnastowiecznych modernistów. Inną kwestią jest brak zgodności odnośnie do okresu historycznego, kiedy termin *salafijja* (od arabskiego słowa *salaf* – przodkowie) zaczął być stosowany w takim znaczeniu, w jakim rozumiany jest obecnie³. Przedmiotem dalszych rozważań nie jest jednak próba rozwikłania tych terminologicznych i historycznych zawłości, dlatego zostanie wyłącznie zwrócona uwaga na intelektualne, polityczne i historyczne korzenie współczesnego ruchu salafickiego co do których istnieje naukowy konsensus.

Ideowych korzeni ruchu salafickiego można doszukiwać się już w pierwszych wiekach islamu, kiedy kształtowała się teologia oraz prawo muzułmańskie. Dochodziło wówczas do sporów między przedstawicielami różnych nurtów teologicznych i prawniczych o granice niezależności intelektualnej prawników muzułmańskich przy wydawaniu opinii prawnych czy też dopuszczalności rozważań teologicznych. Najbardziej widoczny konflikt ideowy zaznaczył się między teologami *kalamu* (*kalam* – spór, dyskurs) a tradycyjnymi, na czele których stał Ahmad Ibn al-Hanbal. Mutakallimowie (teologowie zajmujący się *kalamem*), korzystając z tradycji greckiego racjonalizmu filozoficznego, głosili naczelną rolę rozumu w roztrząsaniu najważniejszych problemów teologicznych, prowadząc spekulacje odnośnie do natury Boga i jego przymiotów, wszechmocy Boga, wolnej woli człowieka oraz pochodzenia Koranu⁴. Filozofia racjonalizmu wywarła również wpływ na kształtujące się w tym okresie muzułmańskie nauki prawne, poprzez nurt *ahl ar-ra'y*, którego przedstawiciele opowiadali się za intelektualną niezależnością uczonych w wydawaniu opinii prawnych. Racjonalizmowi w teologii i naukach prawnych sprzeciwiali się tradycjoniści, dla których, jak podaje znawca prawa muzułmańskiego, Wael Hallaq, „słowo przekazane przez Proroka [...] miało nadrzędną wartość nad swobodnym rozumowaniem podejmowanym przez znawcę prawa, którego omylność potwierdzał fakt, iż odnośnie do każdej kwestii występowała różnorodność opinii”⁵. Ahmad Ibn al-Hanbal, tak jak sprzeciwiał się intelektualnej swobodzie uczonych-prawników, tak też odrzucał spekulacje mutakallimów, gdyż uważał, że jeśli wierzy się w boski charakter Koranu, należy postępować zgodnie z jego słowem bez wdawania się w ryzykowne rozważania. Literalne odczytanie tekstu Koranu oraz hadisów miało uchronić muzułmanów przed wszelkiego rodzaju innowacjami (*bida'*), które prowadziły do herezji⁶.

³ H. Lauziere, *The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism From The Perspective Of Conceptual History*, „International Journal of Middle East Studies” 2010, Vol. 42, s. 369–370, 384.

⁴ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 2002, s. 160–206.

⁵ W.B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005, s. 76.

⁶ S.A. Spector, *Ibn Hanbal (780–855)*, [w:] *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*, red. R.C. Martin, New York 2004.

Kontynuatorem starań tradycjonalistów, aby uchronić islam przez innowacjami był Ibn Tajmijja, hanbalita żyjący na przełomie XIII i XVI w., jednak na kształt współczesnego salafizmu wpływ miał przede wszystkim Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703–1791), który podobnie jak wcześniejsi wielcy uczeni hanbalizmu, oparł swoją naukę na doktrynie jedności Boga (*tauhidu*), wywodząc z niej jednak bardziej radykalne wnioski. Uważał przede wszystkim, że współcześni mu muzułmanie nie rozumieli we właściwy sposób znaczenia *tauhidu*, a tym samym popadli w stan religijnej ignorancji, co sprawia, iż nie należy ich w ogóle uważać za muzułmanów. Do „grzechów” ówczesnych muzułmanów zaliczył między innymi kult świętych, pielgrzymki do grobowców jako miejsc czci, czy też sufickie praktyki. „Właściwe” rozumienie doktryny *tauhidu* i postępowanie zgodnie z nią było zatem pierwszym obowiązkiem muzułmanów i najważniejszym kryterium, w oparciu o które dokonywał rozgraniczenia na wierzących i niewierzących. Dla Wahhaba Koran oraz hadisy były jedynymi źródłami, na których mieli się opierać muzułmanie, przy czym odrzucał ślepe podążanie za interpretacjami szkół prawa muzułmańskiego, gdyż według niego przedstawiciele tych szkół nie byli nieomylni a jedynymi pewnymi źródłami wiedzy są Koran i *hadisy*. W praktyce jednak Muhammad Ibn Abd al-Wahhab oparł swoją doktrynę na wybiórczo traktowanym dorobku myślicieli hanbalickich, jak również naśladował szkołę hanbalicką w zakresie *furu al-fiqh*, czyli „gałęzi” prawa muzułmańskiego⁷. Dzięki sojuszowi Wahhaba z wojownikiem i władcą miasta Dirijji, Muhammadem Ibn Saudem i późniejszym powstaniu państwa, w którym doktryna wahhabicka legła u podstaw ładu społeczno-politycznego, Arabia Saudyjska stała się ideologicznym oraz finansowym ośrodkiem, promującym purytańskie wartości⁸.

Należy jednak w tym miejscu zwrócić uwagę, że utożsamienie wahhabizmu oraz salafizmu upraszcza złożony obraz tego ostatniego. Po pierwsze, niezależnie od oczywistych wpływów wahhabizmu, ruch salaficki rozwijał się równolegle w różnych regionach islamskiego świata, co sprawiło że nie jest to ruch homogeniczny, nawet jeśli można wyróżnić wiele elementów wspólnych⁹. Można go określić słowami, których użył François Burgat – jako ruch „dynamiczny”, podlegający ciągłym zmianom i rozwojowi¹⁰. Po drugie, pojawienie się współczesnego ruchu salafickiego należy analizować nie tylko w kontekście przemian politycznych w państwach, w jakich im przyszło funkcjonować, ale również w relacji do organi-

⁷ E. Peskes, W. Ende, *Wahhabiyya*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, WebCD Edition, 2003.

⁸ W. Cleveland, M. Bunton, *A History of the Modern Middle East*, Boulder 2009, s. 123.

⁹ Roel Meijer zwraca uwagę na cztery aspekty w ramach doktryny, w których salafici przyjęli bardziej radykalną niż wahhabici interpretację: a) zasada *wala' wa-l-bara'* – lojalności i wyrzeczenia się, odnosząca się do relacji z innymi muzułmanami oraz niemuzułmanami; b) *taklid* – naśladownictwa w odniesieniu do szkół muzułmańskich; c) praktyka *hisby* – „nakazywania tego, co uznane i zakazywania tego, co jest naganne” – mająca na celu egzekwowanie surowego kodeksu moralnego oraz rytualnej poprawności; d) zwalczanie szytów jako heretyków. R. Meijer, *Introduction*, [w:] *Global Salafism. Islam & new Religious Movement*, red. R. Meijer, London 2009, s. 9–12.

¹⁰ F. Burgat, *Islamism in the Shadow of al-Qaeda*, Austin 2008, s. 83–84.

zacji islamistycznych, które szczególnie od lat 70. ubiegłego wieku i porażki ruchu panarabskiego (m.in. w wyniku przegranej wojny sześciodniowej) zaczęły rosnąć w siłę¹¹. Wielu założycieli ugrupowań salafickich i ich szeregowych członków zaczęła swoją aktywność w szeregach Braci Muzułmanów, które opuszczali w wyniku wewnętrznych rozłamów, będących rezultatem ideologicznych konfliktów¹². Z kolei dla innych salafitów polityczny charakter organizacji islamistycznych od początku nie był do zaakceptowania i woleli się skupić na działalności misjonarskiej, mającej na celu odnowę moralną społeczeństwa. I to właśnie skoncentrowanie na odnowie moralnej społeczeństwa, opierającej się na radykalnej interpretacji wiary, stało się podstawową cechą, pozwalającą odróżnić ugrupowania salafickie od islamistycznych.

Polityczny aktywizm jako źródło napięć w ramach ruchu salafickiego

Ruch salaficki, pomimo cechującego go literalnego rozumienia dogmatów islamu, jest ruchem bardzo zróżnicowanym, szczególnie w kwestii „przetłumaczenia wiary na sferę praktycznych działań”¹³ i wyboru określonej strategii. Decyduje to m.in. o wspomnianej „dynamice” w ramach ruchu oraz potencjale do porzucania kwietyzmu na rzecz politycznego zaangażowania, a nawet stosowania przemocy. Aby zrozumieć przyczyny tych wewnętrznych napięć i różnic występujących w ramach ruchu salafickiego, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt, że trudno jest mówić o tym ruchu jako całkowicie apolitycznym, gdyż przyjęcie radykalnego rozumienia zasady *tauhidu* implikuje konieczność zajęcia określonego stanowiska w kwestii polityki¹⁴.

Według doktryny salafickiej, zasada *tauhidu* składa się z trzech elementów: 1) Bóg jest jedynym stwórcą i suwerenem we wszechświecie, 2) Bóg jest najwyższy i jako jedyny posiada pełnię władzy, której z nikim nie dzieli, z czego wynika obowiązek muzułmanów całkowitego podporządkowania jego władzy i prawu i odrzucenia stanowionego przez człowieka prawa i pełnionej przez niego władzy, 3) wyłącznie Bogu należy się cześć i chwała¹⁵. Dla salafitów przyjmujących kwietystyczną postawę, podstawowym zadaniem stało się głoszenie prawdy odnośnie do „właściwego rozumienia” zasady *tauhidu*, gdyż tylko w ten sposób mogli oni działać na rzecz czystości islamu. Przez wieki w islamie sunnickim obowiązywała zasada, że występowanie przeciwko oficjalnej władzy muzułmańskiej prowadziło do konfliktów i rozpadu społeczeństwa, a w związku z tym miało być zabronione. Taka postawa z dużym powodzeniem utrzymywała się do połowy XX w. wśród wahhabitów saudyjskich, nie tylko dlatego, że uczeni i tak starali się wywierać

¹¹ P.W. Sutton, *Resurgent Islam: A Sociological Approach*, London 2005.

¹² X. Ternisien, *Les frères musulmans*, Paris 2005.

¹³ Q. Wiktorowicz, *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*, Oxford 2005, s. 219

¹⁴ R. Meijer, *op. cit.*, s. 19.

¹⁵ Q. Wiktorowicz, *op. cit.*, s. 208–209.

pozakulisowo wpływ na władzę, ale również dlatego, iż pozostawanie przez długi czas Arabii Saudyjskiej poza sferą zachodnich wpływów nie wymagało podejmowania radykalnych działań. Co więcej, saudyjski władca, niezależnie od tego, czy był sprawiedliwy czy też nie, w dalszym ciągu był władcą muzułmańskim¹⁶.

Wraz z rosnącym zaangażowaniem Arabii Saudyjskiej w regionie, zacieśnianiem relacji ze Stanami Zjednoczonymi oraz otwarciem na Egipcjan oraz Syryjczyków powiązanych z Braciami Muzułmanami, uciekających przed prześladowaniem w swoich krajach i wzrostem popularności islamistycznych myślicieli, narastały podziały wśród wahhabitów/salafitów co do właściwej reakcji na pojawiające się zmiany. Starsze pokolenie nie było skłonne do porzucenia swojej wcześniejszej postawy nieangażowania się oficjalnie w sprawy polityki i nawet jeśli w wielu miejscach występowała zbieżność między myślą Hasana al-Banny czy Sajjida Kutba i Muhammada Ibn Abd al-Wahhaba, w dalszym ciągu pozostało zbyt wiele rozbieżności, które nie były do zaakceptowania dla tradycyjnych uczonych¹⁷. Z kolei młodsze pokolenie o ile zgadzało się ze starszą generacją w kwestiach wiary, o tyle coraz częściej podawało w wątpliwość słuszność jej metod działania. I to właśnie w kwestii *praxis* część salafitów zaczęła szukać inspiracji w myśli ideologów islamizmu, głównie Braci Muzułmanów, których podejście było traktowane jako bardziej elastyczne i adekwatne do zmieniających się warunków politycznych i społecznych. Wpływy były zresztą obustronne, gdyż tak, jak Sajjid Kutb czerpał inspiracje z myśli Ibn Tajmijji oraz Muhammada Ibn Abd al-Wahhaba, tak też w drugiej połowie XX w., młodsze pokolenie salafitów podkreślało, iż Bracia Muzułmanie mają lepsze rozeznanie w bieżącej polityce i bardziej racjonalne podejście do otaczającego świata niż ich wahhabiccy/salaficy ojcowie i podzielało stanowisko Braci, że przeobrażenie moralne w świecie muzułmańskim i ochrona islamu nie będą możliwe bez zaangażowania się również w sferę polityki¹⁸.

Praxis realizowana przez salafitów przybrała jednak różne formy. Z jednej strony przedstawiciele politycznego nurtu salafickiego, określane jako aktywiści (*harakis*), tworzyli ugrupowania polityczne i opowiadali się za aktywnym udziałem w polityce, odrzucając jednocześnie przemoc, jak np. część członków ruchu *Sahwa* w Arabii Saudyjskiej¹⁹, *Dżam 'ijjat Ihja' at-Turas al-Islami* w Kuwejcie, *An-Nur* w Egipcie czy też *Dżabhat al-Islah* w Tunezji²⁰. Granica między politycznym zaangażowaniem a stosowaniem przemocy w wielu wypadkach okazywała się jednak bardzo cienka. Osama bin Laden, podobnie jak inni ideologowie Al-Kai'dy, był początkowo członkiem saudyjskiej *Sahwy*²¹. Aktywiści tego ruchu, którzy

¹⁶ B. Haykel, *On the Nature of Salafi Thought and Action*, [w:] *Global Salafism. Islam's new Religious Movement*, red. R. Meijer, London 2009, s. 49.

¹⁷ D. Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, London 2006, s. 140–154.

¹⁸ Q. Wiktorowicz, *op. cit.*, s. 222–223.

¹⁹ M. al-Rasheed, *Contesting the Saudi State. Islamic Voices from New Generation*, Edinburgh 2006, s. 65–72.

²⁰ B. Haykel, *op. cit.*, s. 48.

²¹ J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2008, s. 108.

w latach 90. XX w. zdecydowali się na otwartą krytykę dynastii Saudów, byli jednak wtrącani do więzień, pozbawiani pracy, alimom z kolei zabraniano prowadzenia modlitw czy jakiegokolwiek aktywności publicznej. I to często prześladowanie ze strony władz wpływało na to, że część członków politycznego ruchu salafickiego porzucało koncepcje reformy reżimu na rzecz jego zbrojnego obalenia²² szczególnie, jeśli mieli już doświadczenie z walk na obszarze Afganistanu w latach 80., a później Algierii, Jemenie czy Czeczenii w latach 90. XX w.

O ile uzasadnienie walki z siłami niemuzułmańskimi nie stanowiło dla dżihadystów problemu, o tyle inaczej przedstawiała się kwestia uprawomocnienia zbrojnego wystąpienia przeciwko mużułmańskiemu władcy. W religijnym uzasadnieniu walki zbrojnej przeciwko władcom mużułmańskim pomogło nadanie nowego znaczenia koncepcji odstępstwa (*takfiru*) i odniesienia jej do władzy przez Sajjida Kutba. Według niego, za apostatę można uznać władcę reprezentującego system polityczny, który nie opiera się na prawie mużułmańskim, a co za tym idzie, można zwalczać go wszelkimi dostępnymi środkami, również zbrojnie²³. Jeśli władca wielokrotnie i pomimo ostrzeżeń ze strony uczonych dopuści do stanowienia prawa niezgodnego z zasadami islamu, będzie to oznaczać, że świadomie stawia grzeszne prawo człowieka ponad prawem danym przez Boga²⁴.

Taka interpretacja nie jest jednak do zaakceptowania przez salafitów kwietystycznych, według których społeczeństwo należy najpierw moralnie przygotować na „rządy Boga”, a dopiero później podejmować się politycznych działań, gdyż jedynie w ten sposób można uchronić społeczność mużułmanów przed niesprawiedliwością i podziałami. Dlatego uważają, że zarówno salafici opowiadający się za politycznym zaangażowaniem, jak i dżihadysty poszli tak daleko w swojej innowacji, iż przestali naśladować Proroka i jego towarzyszy. Zostali do tego stopnia przesiąknięci wpływami Zachodu, że stosują nieislamskie metody działania, takie jak tworzenie organizacji, partii politycznych czy też uczestniczenie w demonstracjach, co dowodzi tylko, iż stosują metody działania w zależności od swoich doraźnych potrzeb, a nie w zgodzie z literą Koranu i hadisów. Aby odciąć się od „politycznych” salafitów, kwietysty zaczęli stosować zasadę bojkotu zarówno publikacji, jak i jakiegokolwiek form współpracy, co ma na celu uchronienie członków swojego nurtu przez „złym wpływem” tych, którzy zeszli z drogi Proroka²⁵.

Ruch salaficki w Egipcie i Tunezji do Arabskiej Wiosny

W Egipcie ruch salaficki zaczął się rozwijać w pierwszej połowie XX w. i został na początku zdominowany przez stowarzyszenie *Ansar as-Sunna al-Muhammadijja* (dalej *Ansar as-Sunna*), utworzone w 1926 r. przez Hamida al-Fiqqī, ucznia Raszi-

²² M. al-Rasheed, *op. cit.*, s.71–72.

²³ J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 188–189.

²⁴ Q. Wiktorowicz, *op. cit.*, s. 232–233.

²⁵ *Ibidem*, s. 219–221.

da Ridy. Od początku swojego istnienia *Ansar as-Sunna* przyjęła skrajnie antysuficki profil oraz rozwijała bliskie relacje z wahhabickimi uczonymi z Arabii Saudyjskiej, do której wielokrotnie podróżował Al-Fiqqi jak i jego następcą²⁶. Będąc pod silnym wpływem Arabii Saudyjskiej, stowarzyszenie nie było zainteresowane angażowaniem się w kwestie polityki i koncentrowało się przede wszystkim na aspektach rytualnych, propagowaniu określonych zasad moralności czy też ubioru. Głównym obszarem wpływów stowarzyszenia do dziś jest region Dolnego Egiptu, głównie zaś Aleksandrii, Al-Mansury, Damanhuru, gdzie za pośrednictwem swoich meczetów oraz księgarń propaguje salaficką ideologię²⁷ oraz najbiedniejsze części Kairu, gdzie nierzadko pomoc socjalna otrzymywana od organizacji salafickich jest jedyną szansą na przetrwanie. Do lat 70. XX w. charakter ruchu pozostał niezmienny, od tego okresu jednak uwidoczniły się coraz większe podziały, na których pojawienie się miała wpływ zarówno myśl Sajjida Kutba, jak i zmieniająca się sytuacja polityczna oraz ekonomiczna.

Myśl Sajjida Kutba, głównie koncepcja *hakimijji* oraz *dżahilijji* wywarła przede wszystkim wpływ na Wspólnoty Muzułmańskie, czyli mające zdecentralizowany charakter kręgi nauczania religijnego, określane również jako „rodziny”. *Al-Dżama'at al-Islamiyya* (Wspólnoty Muzułmańskie) w początkowym okresie kontynuowały kwietystyczną tradycję *Ansar as-Sunny* i propagowały koncepcje głównych myślicieli salafizmu wśród studentów w miastach Górnego Egiptu, głównie Asjutu oraz Asuanu. Od połowy lat 70. coraz większego znaczenia w ideologii Wspólnot nabierają jednak koncepcje Kutba, połączone z ideą *hisby*, a mianowicie obowiązkiem muzułmanów „nakazywania tego, co uznane i zakazywania tego, co jest naganne”²⁸. Członkowie Wspólnot interpretują ją w sposób radykalny, usprawiedliwiający stosowanie siły. W rezultacie aktywiści zaczęli coraz częściej stosować argument siłowy, aby wyrazić swój protest przeciwko „nieislamskim” w ich mniemaniu praktykom, niszcząc sklepy sprzedające alkohol czy filmy wideo, przerywając projekcje zachodnich filmów oraz domagając się segregacji płci w miejscach publicznych²⁹.

Przykład Wspólnot Muzułmańskich jest szczególnie wymowny jeśli weźmie się pod uwagę płynność granicy między kwietyzmem a politycznym zaangażowaniem, czy wreszcie między polityczną działalnością a przemocą. Pokazuje również, że nie jest możliwe dokonanie jednoznacznego podziału między nurtem salafickim a islamistycznym, reprezentowanym w Egipcie przez Braci Muzułmanów. Z końcem lat 70. dochodzi bowiem do podziału Wspólnot na nurt radykalny, który zarówno w zakresie ideologicznym, jak i w zakresie współpracy zbliżył się do

²⁶ R. Gauvain, *Salafi Ritual Purity: In the Presence of God*, Oxon 2010, s. 38–39.

²⁷ J. Brown, *Salafis and Sufis in Egypt*, „The Carnegie Papers”, December 2011, s. 4.

²⁸ Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, 3: 110, 3: 104, 7: 157, 9: 71.

²⁹ R. Meijer, *Commanding Right and Forbidding Wrong as a Principle of Social Action. The Case of the Egyptian al-Jama'at al-Islamiyya*, [w:] *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, red. R. Meijer, London 2009, s. 191–195.

Harakat al-Dżihad al-Islami (Islamski Dżihad), wzywającego do obalenia reżimu oraz nurt odrzucający przemoc, wyrażający swoje poparcie dla Braci Muzułmanów. Podział ideologiczny pokrywa się z podziałami geograficznymi – nurt radykalny swoje wpływy skoncentrował głównie w obszarze Górnego Egiptu, podczas gdy frakcja umiarkowana skupiona była w rejonie Deltę Nilu, gdzie w dalszym ciągu mocne były wpływy kwietystycznego stowarzyszenia *Ansar as-Sunna*³⁰.

Lata 80. i 90. to przede wszystkim okres największej aktywności członków radykalnego nurtu Wspólnot oraz Islamskiego Dżihadu. Zabójstwo prezydenta Anwara as-Sadata w 1981 r., ataki na lewicowych studentów, Koptów, a wreszcie instytucje finansowe, służby bezpieczeństwa czy zagranicznych turystów, wywołały spiralę przemocy i brutalnej odpowiedzi ze strony autorytarneho reżimu³¹. Postrzeganie w tym okresie salafitów wyłącznie przez pryzmat ich radykalizacji jest jednak nieuzasadnione. W latach 70. i 80. powstała m.in. *Al-Madrassa as-Salafijja bi'l-Iskandarijja* (Aleksandryjska Szkoła Salaficka), określająca się również jako *Al-Da'wa as-Salafijja*, która pomimo, że znalazła się pod wpływem myśli Sajjida Kutba, odrzuciła stosowanie przemocy w realizacji swoich celów. Niezależnie od działalności radykalnych ugrupowań salafickich, rozwijał się nurt kwietystyczny, którego członkowie tak długo, jak nie nawiązywali współpracy ze Wspólnotami Muzułmańskimi czy też Islamskim Dżihadem, zwalczanymi przez reżim, mogli cieszyć się znaczną swobodą działania³².

Stosowanie przemocy jako skrajnie radykalnej formy politycznego zaangażowania, okazało się w dłuższej perspektywie nieopłacalne dla egipskich radykałów. W 2002 r. czołowi działacze Wspólnot opublikowali serię książek oraz udzielili wielu wywiadów, w których przedstawili swoje rewizjonistyczne podejście w odniesieniu do wcześniejszej działalności oraz zadeklarowali, że chcą być postrzegani jako partia polityczna lub organizacja pozarządowa. Nie zdystansowali się oni, co prawda, od takich kluczowych koncepcji Kutba, jak *hakimijja* i *dżahilijja*, podkreślali jednak, że należy je rozumieć w odniesieniu do szerszego kontekstu nauki prawa muzułmańskiego. Z kolei w kwestii idei dżihadu oraz *hisby* zwracają uwagę, że błędem było traktowanie ich jako celu samego w sobie i powinny one raczej zostać podporządkowane szerszej idei wspólnego dobra, gdyż to dobro społeczności muzułmańskiej ma największą wartość, bo prowadzi do celu, jakim jest poddanie się Bogu³³.

Reżim Mubaraka przez długi czas tolerował, a nawet promował rozwój ugrupowań salafickich mając nadzieję, że uszczuplą one grono zwolenników Braci Muzułmanów. Jednocześnie ci liderzy salaficczy, którzy otwarcie krytykowali instytucje państwa bądź jego działania, bardzo szybko znajdowali się w zasięgu zainteresowania aparatu bezpieczeństwa i byli poddawani represjom, z uwięzieniem włącznie.

³⁰ *Ibidem*, s. 196–197.

³¹ M. Hafez, Q. Wiktorowicz, *Violence as Contention in the Egyptian Islamic Movement*, [w:] *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, Indianapolis 2004, s. 71–80.

³² R. Gauvain, *op. cit.*, s. 40–41.

³³ R. Meijer, *op. cit.*, s. 210–216.

W przededniu *Tawret 25 Janajir* (Rewolucji 25 stycznia) 2011 r. w Egipcie funkcjonował cały wachlarz rozmaitych grup salafickich. Jedną z najlepiej zorganizowanych była wspomniana wcześniej *Al-Da'wa as-Salaffija*, zdobywająca szerokie poparcie społeczne nade wszystko dzięki swym projektom wymierzonym w najbardziej wykluczone grupy społeczne. Inną organizacją dość dobrze ustrukturalizowaną bez precyzyjnych ambicji politycznych jest *Al-Da'wa ad-Dhawq* (Wezwanie do Dobrych Manier). Organizacja ta, funkcjonująca jako element tradycyjnego społeczeństwa obywatelskiego i zajmująca się w znacznej części działalnością dobroczynną, ma oddziały we wszystkich egipskich regionach i setki tysięcy zwolenników.

Nie można w tym miejscu pominąć również luźno powiązanych salafickich grup młodzieżowych. Jedną z najbardziej znanych jest grupa *Ahrar* (Wolnych), której członkostwo po części pokrywa się z *Ultras* (Ultrasami), czyli kibicami irańskich klubów piłkarskich *Al-Ahli* i *Al-Zamalek*. Jeśli angażują się oni w politykę to raczej w wydaniu ulicznym aniżeli zorganizowanego procesu politycznego. Inną grupą młodzieżowych salafitów, o których zrobiło się głośno w egipskich mediach po Rewolucji ze względu na łączenie nowoczesnego liberalizmu i obywatelskości opartej na równych prawach z salafizmem, są tak zwani *Salafijo Costa* (Costa Salafici). Swą nazwę zdobyli od miejsca, w którym się najczęściej spotykali – kawiarni sieci Costa. Choć znani medialnie, grupa ta posiada niewielki wpływ w terenie³⁴.

Egipska mozaika salaficka po odsunięciu Mubaraka od władzy nie byłaby pełna, gdyby nie zostali w niej uwzględnieni również salafici dżihadyści, posiadający szczególnie duże wpływy na Synaju. Choć najczęściej deklarują, że walczą jedynie z Izraelem, to ich ofiarami są często również obywatele egipscy różnych wyznań. Ich poglądy zdobyły wielu zwolenników szczególnie wśród młodych Egipcjan, którzy byli niezadowoleni z działań umiarkowanych islamistów zaangażowanych w procesy polityczne³⁵.

Jeśli chodzi o Tunezję, to historycznie salafizm w obszarze Maghrebu łączył wpływy wahhabizmu z islamskim modernizmem reprezentowanym przez myśl Jamala ad-Dina al-Afganiego, Muhammada Abduha oraz w mniejszym stopniu Raszida Ridy. Z jednej strony konserwatywni alimowie występowali przeciwko wpływom sufizmu, z drugiej zaś podkreślali konieczność kształcenia, promowali naukę języka arabskiego i ogólnie walkę z analfabetyzmem³⁶. W Tunezji wahhabizm popularyzowany był przede wszystkim przez arabską prasę, która w latach 30. ubiegłego wieku propagowała purytańskie wartości oraz podkreślała bliskie więzi łączące Tunezję z arabskim Wschodem. Jego wpływy przez większą część XX w. miały jednak ograniczony charakter, co związane było m.in. z prowadzoną przez państwo polityką sekularyzacji³⁷.

³⁴ J. Brown, *op. cit.*

³⁵ N. El-Ashwal, *Egyptian Salafism between Religious Movement and Realpolitik: Adapting to the Demands of the Political Game*, „SWP Comments” 2013, No. 27.

³⁶ *Islamism in North Africa I: the Legacies of History*, „ICG Middle East and North Africa Briefing” 2004, s. 7.

³⁷ W. Ende, *Salafiyya*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 8, red. B. Lewis, V. L. Menage, Ch. Pellat, Leiden 1986, s. 91.

W latach 70. XX w. coraz większą popularnością, szczególnie wśród młodego pokolenia zaczęły cieszyć się wspólnoty *Tablighi Dżama'at* (Stowarzyszenie dla Propagowania Wiary, dalej: Tabligh) należące do ruchu o indopakistańskich korzeniach, skoncentrowanego na głoszeniu Słowa (*da'wa*) i zachęcaniu niepraktykujących muzułmanów do powrócenia na drogę islamu oraz nakłanianiu grzeszników, aby zaniechali swoich praktyk³⁸. Członkowie Tabligh wyróżniali się przede wszystkim ubiorem oraz deklaratywną apolitycznością, gdyż w myśli założyciela ruchu, Muhammada Iljasa, dopiero odnowa religijna przejawiająca się w pełnym poddaniu się Bogu, wypełnianiu jego nakazów i działaniu na rzecz społeczności poprzez propagowanie dobra i powstrzymywanie zła, miała stać się podstawą dobrych rządów³⁹. Działalność w Tabligh stawała się bardzo często początkiem religijnej drogi dla poszukujących swojej tożsamości młodych ludzi, których nie przekonywała ani tradycyjna religijność rodziców, ani popularne jeszcze w tym okresie ugrupowania lewicowe. Dla części aktywistów deklaratywny apolityczny charakter Tabligh⁴⁰ zaczął być jednak postrzegany jako wada tego ruchu, gdyż religijne odnowienie społeczeństwa następowało zbyt wolno i uważali, że przyspieszenie zmian wymaga przede wszystkim przejęcia kontroli nad sferą polityki. Wielu z nich, jak Raszid Gannuszi, obecny lider Ennahdy, brali udział w tworzeniu Partii Tendencji Islamskiej, umiarkowanej organizacji islamistycznej, która od początku swojego istnienia postulowała udział w procesie politycznym⁴¹. Dla innych program organizacji był jednak zbyt umiarkowany, dlatego nowe doświadczenia zdobywali w szeregach *Hizb at-Tahrir al-Islami* (Partia Wyzwolenia Islamskiego)⁴², panislamskiej organizacji postulującej przywrócenie kalifatu⁴³. Represje ze strony tunezyjskiego reżimu, wymierzone w członków Ennahdy, następczyni Partii Tendencji Islamskiej, w rezultacie których działacze zostali albo wtrąceni do więzień,

³⁸ A.S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi. A Democrat within Islamism*, New York 2001, s. 24–25.

³⁹ Ch.W. Troll, *Two Conceptions of Da'wa in India: Jamā'at-i Islāmi and Tablighī Jamā'a*, „Archives de sciences sociales des religions” 1994, No. 87, s. 123–124.

⁴⁰ Jak przejrzyste wykazał Sikand, apolityczność Tablighi Dżama'at jest jedynie figurą retoryczną, gdyż sama decyzja o nieuczestniczeniu w życiu politycznym nie czyni z niej jeszcze apolitycznej. Tablighi ma jasno sprecyzowaną wizję polityczną i poprzez rozmaite role polityczne jest głęboko zaangażowana w kwestie władzy, uprawomocnienia i autorytetów. Y. Sikand, *The Origins and Development of the Tablighi Jama'at (1920–2000). A Cross-Country Comparative Study*, New Delhi 2002.

⁴¹ A.S. Tamimi, *op. cit.*, s. 59–60.

⁴² Organizacja ta prężnie działa również w innych krajach muzułmańskich i niemuzułmańskich (m.in. w Wielkiej Brytanii oraz na Ukrainie) i jest traktowana przez wielu badaczy jako przedsiwonek salafizmu dżihadystycznego (zob. E. Karagiannis, C. McCauley, *Hizb ut-Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group that Remains Nonviolent*, „Terrorism and Political Violence” 2006, s. 315–334; K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli. Muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Kraków 2007; idem, *Islam and Muslims in the Succession States of the Austrian-Hungarian Empire: the Case of Poland and Ukraine*, University of Minnesota 2012; Q. Wiktorowicz, *op. cit.*).

⁴³ F. Merone, *Salafism in Tunisia: An Interview with a Member of Ansar al-Sharia*, „Jadaliyya”, 11 April 2013, www.jadaliyya.com/pages/index/11166/salafism-in-tunisia_an-interview-with-a-member-of- [21.07.2014].

albo zmuszeni do emigracji, wytworzyły próżnię, którą zaczęli wypełniać salafici, korzystający ze wsparcia finansowego z Arabii Saudyjskiej. Ze względu na represje ruch salaficki w Tunezji od lat 90. miał przede wszystkim charakter kwietystyczny. W przypadku części członków, była to jednak wymuszona apolityczność, gdyż jeśli w większości przypadków nie decydowali się na radykalne działania na obszarze Tunezji, to ochoczo zdobywali doświadczenie militarne angażując się w konflikty zbrojne z udziałem muzułmanów w innych częściach świata.

Egipskie i tunezyjskie ugrupowania salafickie po Arabskiej Wiosnie

Odsunięcie od władzy kilku liderów autorytarnych państw w rezultacie Arabskiej Wiosny dawało szansę na rozpoczęcie procesu demokratyzacji w objętych protestami krajach i jednocześnie otwierało przestrzeń polityczną dla ugrupowań, które przez lata były represjonowane przez władze. O ile dla Braci Muzułmanów czy innych ugrupowań islamistycznych reakcja na polityczne przemiany wydawała się raczej oczywista, gdyż ugrupowania te posiadały nierzadko doświadczenia polityczne, o tyle inaczej przedstawiała się sprawa salafitów.

Jak zostało wspomniane powyżej, egipscy salafici do 2011 r. zdawali się nie interesować formalną polityką, a tym bardziej jej uprawianiem. Skupiali się nade wszystko na wzywaniu muzułmanów do tego, żeby stawali się „poprawnymi wyznawcami” islamu i szerzeniu swego rozumienia wiary. Co ciekawe, wielu wpływowych szajchów salafickich aż do końca rewolucyjnych demonstracji odradzało wiernym przystępowanie do protestów ulicznych, które doprowadziły do zakończenia 30-letnich rządów Muhammada Husniego Mubaraka. Większość, szczególnie młodych salafitów, nie posłuchało tych nawoływań i aktywnie włączyło się w demonstracje na placu Tahrir.

W ciągu dwóch miesięcy od zakończenia rewolucji salaficczy liderzy doszli do wniosku, że dotychczasowa strategia politycznego niezaangażowania musi ulec zmianie i ogłosili powstanie salafickiej partii politycznej. Decyzja o odejściu od kwietyzmu i założeniu *Hizb an-Nur* została podjęta jeszcze w marcu 2011 r. pod presją sympatyków ruchu salafickiego. Najczęstszymi przyczynami jej powstania deklarowanymi przez salafitów były niechęć do mobilizowania wyborczego wsparcia dla partii związanej z Bractwem Muzułmańskim (tzn. *Hizb al-Hurrija Wal-Adala*, Partii Wolności i Sprawiedliwości) oraz obawy o możliwość usunięcia z konstytucji artykułu 2, mówiącego o tym, że szariat jest głównym źródłem prawa⁴⁴.

Wieloletnie wysiłki w kierunku budowania bazy społecznej ruchu (między innymi przez projekty dobroczynne) oraz dynamiczne działania organizacyjne po rewolucji przyniosły nadzwyczaj dobry rezultat podczas porewolucyjnych wyborów. *An-Nur* na bazie poparcia dla *Ad-Da'wa as-Salafijja*, osiągnęła spektakularne

⁴⁴ N. El-Ashwal, *op. cit.*

zwycięstwo w wyborach parlamentarnych z lat 2011–2012, uzyskując największą liczbę głosów po Braciach Muzułmanach oraz ich Partii Wolności i Sprawiedliwości. Blok Islamistyczny kierowany przez *An-Nur* zdobył ponad 7,5 milionów głosów (z 27 milionów wszystkich) i uzyskał prawie 28% miejsc w parlamencie. 111 miejsc ze 127 wygranych przez Blok Islamistycznych przypadło członkom *An-Nur*⁴⁵.

Jeśli bezpośrednio przed wyborami i w pierwszych miesiącach po nich salafici współpracowali z Braciami Muzułmanami, to z biegiem czasu coraz częściej zaczęli stawać po stronie opozycji. W niektórych kwestiach (np. w sprawie uzyskania pożyczki z Międzynarodowego Funduszu Walutowego) wspierali nawet sekularystów. Od konstytucyjnego referendum w 2012 r. *An-Nur* zaczęła już odgrywać aktywną rolę w opozycji. Na przełomie roku 2012–2013 przywódcy partii poparli protesty uliczne przeciwko prezydentowi Mursiemu, które niespełna pół roku później doprowadziły do odsunięcia Braci Muzułmanów od władzy.

Nie tylko ku zaskoczeniu wielu obserwatorów zagranicznych, ale również tysiacy Egipcjan, którzy głosowali na *Hizb an-Nur* podczas ostatnich wyborów, partia poparła działania armii w lipcu 2013 r., gdy ta ostatnia postanowiła przestać przyglądać się z boku rządowi Braci Muzułmanów i odsunęła prezydenta od władzy oraz rozwiązała parlament. W ten sposób *An-Nur* zapewniła islamistyczny listek figowy dla generałów, którzy chcieli przynajmniej częściowo ukryć swoją nagłą interwencję w krajową politykę. Tego typu zachowanie przywódców salafickich może zostać zrozumiane jedynie, jeśli weźmie się pod uwagę ich niewielkie przywiązanie do zasad demokracji oraz dążenie do osiągnięcia ograniczonych celów w polityce (nade wszystko zapewnienie bezpieczeństwa swym sympetykom oraz utrzymanie egipskiego reżimu prawnego w ryzach szariatu).

Bez wątpienia przystąpienie do zamachu stanu i udzielenie wsparcia generałowi Sisi szczególnie w kontekście jego krwawej i brutalnej rozprawy z pokojowymi demonstracjami Braci Muzułmanów będzie kosztowało *An-Nur* znaczną część elektoratu. Jak słusznie sugeruje egipska badaczka ruchu salafickiego, Nagwan el-Ashwal, *An-Nur* najprawdopodobniej straci część swoich wyborców na rzecz innych partii islamskich, takich jak *Hizb al-Asala* (Partia Autentyczności), *Hizb al-Watan* (Partia Ojczyźniana) czy *Hizb al-Bina' a wa at-Tanmijja* (Partia Budowy i Rozwoju) – politycznego ramienia Dżama'a Islamijskiego. Wyżej wymienione partie nie tylko sytuują się bliżej Braci Muzułmanów, ale również przyjęły bardziej bezkompromisową pozycję wobec sił liberalnych i zdecydowanie mocniej krytykują polityczną rolę kościoła koptyjskiego (zwłaszcza gdy oświadczenia koptyjskiego patriarchy interpretowane były jako wspierające użycie przemocy w stosunku do Braci)⁴⁶. Z drugiej strony mało prawdopodobne jest, że dzięki wsparciu dla wojska *An-Nur* zyska wyborców w środowiskach świeckich i liberalnych Egipcjan.

⁴⁵ J. Brown., *op. cit.*

⁴⁶ N. El-Ashwal, *op. cit.*

Ponad rok po wojskowym zamachu, *An-Nur*, największa formacja salafistyczna, jest wciąż częścią gry politycznej, ale to, jak długo nią pozostanie, jest dziś wielką niewiadomą. Najprawdopodobniej będzie nią dopóki salafici będą przydatni generałom w ich wysiłkach tworzenia iluzji demokracji w Egipcie. Te same sądy, które zakazały działalności Braciom Muzułmanom i nakazały likwidację ich politycznego ramienia, czyli Partii Wolności i Sprawiedliwości, mogą być użyte do likwidacji *An-Nur*. Odpowiedni proces mogący doprowadzić do sądowego nakazu rozwiązania *Hizb an-Nur* już się toczy⁴⁷.

W Tunezji do czasu obalenia prezydenta Zine El Abidina Ben Alego, wielkość ruchu salafickiego, jak i podziały występujące w jego ramach były opinii publicznej nieznane i dopiero od momentu rozpoczęcia transformacji politycznej, a przede wszystkim od czasu amnestii udzielonej więźniom politycznym, w rezultacie której około tysiąca dwustu salafitów zostało uwolnionych, z których 300 uczestniczyło w walkach w Afganistanie, Somalii, Iraku czy Jemenie⁴⁸, ruch ten stał się coraz bardziej widoczny w sferze publicznej.

Podobnie, jak ich egipscy odpowiednicy, tunezyjscy salafici znaleźli się w rezultacie rewolucji w całkowicie nowej sytuacji. Dotychczasowe funkcjonowanie w warunkach systemu autorytarnego dawało do wyboru dwie opcje – apolityczność, a co za tym idzie, relatywną swobodę działania, którą wybrała zdecydowana większość salafitów albo walkę zbrojną z nieuznanym przez siebie systemem, której ceną były represje ze strony państwa. Początkowo salafici tunezyjscy odrzucili możliwość tworzenia partii politycznych i udziału w wyborach, co wynikało z ich doktryny, zgodnie z którą demokracja, ze względu na nieislamskie korzenie jest nie do zaakceptowania. Dla salafitów kwietystycznych (*Salafijja 'Al-mijja*) upadek Ben Alego zmieniał zatem niewiele, z wyjątkiem większej swobody działania. Z inicjatywą wyszli aktywiści starszej generacji, którzy ze względu na udział w walkach poza granicami Tunezji lub akty przemocy na jej terenie okres lat 90. i początek nowego wieku spędzili albo w więzieniu albo na emigracji⁴⁹. Przemoc jako narzędzie politycznego nacisku przestała być jednak postrzegana jako jedyna droga do realizacji swoich celów, a takim nowym narzędziem miały stać się utworzone przez nich partie polityczne. W marcu 2012 r. został zarejestrowany *Hizb Dżabhat al-Islah al-Islamijja al-Tunisijja* (Tunezyjski Front na rzecz Islamskich Reform, w skrócie *Dżabhat al-Islah*)⁵⁰, będący obecnie największą partią salaficką w Tunezji, a w ślad za nią powstały jeszcze kolejne dwie partie: *Hizb al-Asala* (Partia Autentyczności) oraz *Hizb ar-Rahma* (Partia Miłosierdzia)⁵¹. Sala-

⁴⁷ *FJP Trial Adjourned to August 4*, „Cairo Post”, www.thecairopost.com/news/115795/news/fjp-trial-adjourned-to-august-4 [20.08.2014].

⁴⁸ *Tunisia: Violence and the Salafi Challenge*, „Middle East/North Africa Report” 2013, No. 137, s. 14.

⁴⁹ F. Merone, F. Cavatorta, *The Emergence of Salafism in Tunisia*, „Jadaliyya”, 17 August 2012, www.jadaliyya.com/pages/index/6934/the-emergence-of-salafism-in-tunisia [01.08.2014].

⁵⁰ A. Zelin, *Who is Jabhat al-Islah?*, „SADA Middle East Analysis”, 18 July 2012, www.carnegieendowment.org/sada/2012/07/18/who-is-jabhat-al-islah/cuxo [31.07.2014].

⁵¹ M. Marks, *Youth Politics and Tunisian Salafism: Understanding the Jihadi Current*, „Mediterranean Politics” 2013, Vol. 18, No. 1, s. 109.

fici, którzy zdecydowali się na aktywne zaangażowanie w sferę polityki stanowią jednak niewielką część całego ruchu. Zdecydowana większość w dalszym ciągu odrzuca możliwość politycznego zaangażowania i koncentruje się na aktywności misjonarskiej, nakierowanej na kreowanie odrębnej tożsamości wśród społeczności lokalnej⁵², albo wykorzystuje pozaparlamentarne metody nacisku, łącznie ze stosowaniem przemocy.

Początek transformacji politycznej wiązał się z pojawieniem się nowych możliwości działania przede wszystkim dla tej grupy salafitów, która odrzucała strategię stopniowego, oddolnego „uzdrawiania” społeczności muzułmańskiej, propagowaną przez kwietystów i opowiadała się za bardziej agresywnym narzucaniem określonych norm społecznych oraz zmian politycznych. Ta grupa salafitów, określana w literaturze jako *Salafijja Dżihadijja*, będąca początkowo marginalnym nurtem w ramach tunezyjskiego salafizmu, skupiającym kilkuset aktywistów, po rewolucji stała się najszybciej rozwijającą się antysystemową grupą⁵³. Największą organizacją reprezentującą *Salafijję Dżihadijję* jest utworzona na początku 2011 r. *Ansar asz-Szaria*.

W początkowym okresie działalności nowej organizacji kwestia jej zbrojnego działania na terenie Tunezji nie była do końca oczywista. Jej członkowie, mimo że posiadają doświadczenie z walk z Afganistanu czy Iraku i wzywali do dżihadu w innych krajach, na terenie Tunezji opowiadali się za pokojowym wprowadzeniem państwa islamskiego w rezultacie głoszenia Słowa. Członkowie organizacji zyskali rozgłos przede wszystkim dzięki masowym protestom przeciwko wyświetlaniu filmów, organizowaniu wystaw, które uznali za niezgodne z islamem czy też przeciwko władzom Uniwersytetu Manuba, które nie wyrażały zgody na zakrywanie twarzy przez studentki.

Te działania, nawet jeśli podsycaly w kraju atmosferę narastającego konfliktu między świecką częścią społeczeństwa a ultrakonserwatywną, w dalszym ciągu mieściły się w ramach akceptowanych światopoglądowych sporów rozgrywających się w przestrzeni publicznej⁵⁴. Sympatycy *Salafijji Dżihadijji*, korzystając z przychylności rządzącej Ennahdy oraz poczucia bezkarności przekroczyli jednak z czasem granicę, która może być tolerowana w demokratycznym państwie. Zdaniem rzeczniczki Ennahdy, Jusry Gannuszi, takim momentem granicznym był atak na ambasadę USA we wrześniu 2012 r. w proteście przeciwko filmowi o Proroku⁵⁵. Zabójstwo dwóch polityków partii lewicowych oraz wykrycie powiązań *Ansar asz-Szarii* z grupami dżihadystów toczącymi walki z tunezyjską armią przy

⁵² A. Allani, *Islamism and Salafism in Tunisia After the Arab Spring*, „Right to Nonviolence Tunisia Constitutional E-Forum”, 2 October 2012, www.righttononviolence.org/mecf/alaya-allani [12.07.2014].

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Tunisia: Violence and the Salafi...*, s. 16.

⁵⁵ K. Pędziwiatr, R. Tonta, *Turbulent Muslim Renaissance in Tunisia*, „Jadaliyya.com” 2014, www.jadaliyya.com/pages/index/18015/turbulent-muslim-renaissance-in-tunisia_interview [28.08.2014].

granicy z Algierią, skłoniły władze do umieszczenia organizacji na liście ugrupowań terrorystycznych⁵⁶.

Główne czynniki rozwoju ruchu salafickiego

Analizując ruch salaficki w Tunezji i Egipcie należy podkreślić, że jest on w dalszym ciągu przede wszystkim ruchem kwietystycznym, odrzucającym jakiegokolwiek formy politycznego zaangażowania z tego względu, iż mogą one prowadzić do podziałów wśród muzułmanów, czyli *fitny*. Dlatego w pierwszej kolejności celem salafitów stało się propagowanie „właściwej formy wiary”, edukowanie tych muzułmanów, którzy rzekomo nie rozumieją jej zasad, oraz oczyszczenie islamu z mających nieislamskie korzenie innowacji. Dopiero w społeczeństwie właściwie rozumiejącym podstawy wiary, z których najważniejsza jest zasada *tauhidu*, będzie możliwe wprowadzenie zmian politycznych⁵⁷. Salafici do realizacji swojej misji wykorzystują, podobnie jak ugrupowania islamistyczne, sieci lokalnych powiązań, obejmujących meczety, w których modlitwy prowadzone są przez salafickich imamów, szkoły religijne, jadłodajnie, w których rozdawane są posiłki dla ubogich, lokalne sklepiki z żywnością *halal* czy ośrodki pomocy dla najbardziej potrzebujących⁵⁸. Poprzez aktywność na rzecz lokalnej społeczności wytwarzane jest poczucie więzi między jej członkami, które wzmacniane jest charakterystycznym ubiorem czy odmiennymi rytuałami. Doktryna salaficka stała się szczególnie atrakcyjna dla wykluczonych grup: członków najniższych klas społecznych, dyskryminowanych imigrantów, pozbawionych perspektyw młodych, którzy w zamian otrzymywali prostą receptę na rozwiązanie problemów i wykształcenie poczucia wyjątkowości. Jak zwraca uwagę Roel Meijer, ruch salaficki z tego względu, że bardziej skoncentrował się na doktrynalnej czystości a nie polityce, oferował swoim członkom poczucie moralnej wyższości i dostępu do „prawdy” niezależnie od politycznego i kulturowego kontekstu, w jakim im przyszło funkcjonować⁵⁹. W przypadku salafickich dżihadystów poczucie uczestniczenia w czymś wyjątkowym dodatkowo jest wzmacniane przez rosnące represje ze strony państw, które zdają się potwierdzać słuszność obranej drogi⁶⁰.

Na ideologiczną „siłę” ruchu salafickiego wpływa również jego egalitarny charakter oraz dość luźna struktura organizacyjna. Ponieważ nakazy i zakazy przekazane za pośrednictwem Koranu, odzwierciedlone w sunnie oraz konsensusie

⁵⁶ *Tunisia declares Ansar al-Sharia a terrorist group*, „BBC News”, www.bbc.com/news/world-africa-23853241 [20.07.2014].

⁵⁷ Q. Wiktorowicz, *op. cit.*, s. 217.

⁵⁸ D. Singerman, *The Networked World of Islamist Social Movements*, [w:] *Islamic Activism*, red. Q. Wiktorowicz, Indianapolis 2004.

⁵⁹ R. Meijer, *Introduction...*, s. 13–14.

⁶⁰ M. Marks, *op. cit.*, s. 111–112.

towarzyszy Proroka w większości wypadków są jasne i autoteliczne, w związku z tym każdy, kto jest w stanie czytać, ma możliwość kierowania się nimi w swoim życiu i nie są konieczne do tego wyszukane metody interpretacji czy filozoficznego dowodzenia. Prawda jest tylko jedna i w kwestii wiary pluralizm opinii nie jest możliwy do zaakceptowania⁶¹. Jest on zresztą niebezpieczny, gdyż może prowadzić do błędnego rozumienia zasady *tauhidu*, czego konsekwencją jest wykluczenie z grona wierzących. Dynamiczny rozwój salafizmu za panowania Mubaraka był z kolei powiązany z tym, że zdecentralizowana sieć organizacyjna, która ograniczała do minimum potrzeby materialne, zaniżała również próg przynależnościowy. W przeciwieństwie do Braci Muzułmanów, nowi adepci nie musieli przechodzić skomplikowanego procesu weryfikacyjnego, wystarczyło tylko, że postanawiali żyć według wytycznych salafickich szajchów.

Obok poczucia przynależności do „wspólnoty” o popularności ruchu salafickiego decydują jeszcze inne istotne czynniki, np. wzrost popularności *Ansar asz-Szarii* wśród określonych grup społecznych w Tunezji z jednej strony stanowi odzwierciedlenie narastających problemów ekonomicznych, a drugiej kryzysu religijności oraz braku zaufania do instytucji państwowych wśród młodego pokolenia. Patrząc z perspektywy obszarów geograficznych, członkowie nurtu *Salafijja Dżihadijja* pochodzą głównie z najbardziej zagrożonych obszarów Tunezji, dzielnicy Bab al-Chadla w Tunisie, Sidi Bu Zajd, Kairuan, Sedżnane czy Menzel Burgiba⁶². Podobnie jest w Egipcie. Zwolenników salafizmowi przysporzyły reformy rynkowe przeprowadzone w erze Mubaraka, których największymi beneficjentami były nade wszystko wąskie grupy społeczne bezpośrednio powiązane z aparatem władzy. Rosnące bezrobocie i powiększające się obszary biedy sprawiały, że salafici otwarcie głoszący idee sprawiedliwości społecznej rośli w siłę. Wraz z wezwaniem do modlitwy realizowali bowiem również na obszarach wykluczonych wiele projektów socjalnych, które uwiarygodniały ich idee równościowe i zjednywały im zwolenników. Nie bez znaczenia w budowaniu siły ruchu salafickiego w regionie miało również wsparcie finansowe, jakie napływało (i cały czas napływa) z krajów Zatoki Perskiej. To między innymi dzięki niemu salafici byli w stanie realizować rozmaite projekty społecznościowe zjednujące im sympatyków i stworzyć religijne stacje telewizyjne⁶³. To wsparcie ma zarówno charakter instytucjonalny, jak i indywidualny. Częściowo dostarcza go również liczna diaspora egipska w krajach Zatoki⁶⁴.

Jak jednak zwraca uwagę badaczka grup salafickich w Tunezji, Monika Marks, obraz biednego, niewykształconego salafity nie zawsze jest zgodny z prawdą, gdyż np. wśród dżihadystów można również spotkać absolwentów wyższych uczelni, tłumaczy czy inżynierów. Pokazuje to raczej narastającą międzypokole-

⁶¹ Q. Wiktorowicz, *op. cit.*, s. 210.

⁶² M. Marks, *op. cit.*, s. 110.

⁶³ N. el-Ashwal, *op. cit.*

⁶⁴ K. Pędziwiatr, *Migracje w cieniu arabskich rewolucji*, „Biuletyn Migracyjny” 2011, nr 32.

niową przepaść. Młodzi ludzie, których dotyka bezrobocie niezależnie od uzyskanego wykształcenia, brak szansy na życiową stabilizację, mają coraz mniejsze zaufanie do państwa, któremu od czasu rewolucji nie udało się w odpowiednim stopniu zareagować na problemy, które stały się przyczyną protestów w grudniu 2010 r. To państwo jest utożsamiane przede wszystkim z przedstawicielami starszego pokolenia, któremu nie udało się nawiązać skutecznego dialogu z nową generacją. Przepaść jest szczególnie widoczna we wzroście popularności ugrupowań salafickich dzihadystów oraz w marginalnym poparciu dla *Jabhat al-Islah*, która reprezentuje głównie starszych działaczy i odmienny typ religijności⁶⁵. Jak tłumaczy ten fenomen Sami Brahman, starsze pokolenie swój światopogląd ukształtowało w rezultacie wspólnych intelektualnych poszukiwań, wielogodzinnych debat i studiów określonej literatury, dla młodego pokolenia źródłem wiedzy stał się Internet i łatwo dostępne przemówienia radykalnych imamów, oferujących proste recepty na złożone problemy współczesnego świata. Jest to także kryzys religijnych autorytetów, gdyż młodzi decydują, która interpretacja świętych tekstów jest dla nich najbardziej atrakcyjna. Odrzucają oni nierzadko wiedzę przekazywaną przez doświadczonych uczonych na rzecz mało znanych imamów, szczególnie, jeśli głoszona przez tych imamów interpretacja wzmacnia w nich poczucie siły, otwierając drogę do „ukarania” państw zachodnich za ich politykę wobec krajów muzułmańskich (np. za pomocą zamachów terrorystycznych)⁶⁶.

Według Chalida Abu El Fadla, kryzys religijnych autorytetów jest rezultatem m.in. trwającego od XVIII w. podważania wpływów uczonych, co uległo nasileniu wraz z powstaniem w XX w. świeckich państw na obszarach zamieszkałych przez muzułmańską większość. Klasa uczonych stanowiła bezpośrednie zagrożenie dla władzy, dlatego rządy poszczególnych państw podejmowały się różnych sposobów, aby kontrolować uczonych. Konsekwencją było ustalanie przez władze programu nauczania w seminariach religijnych, ograniczanie funduszy, promowanie „miernych”, ale oddanych władzy studentów oraz sprowadzenie uczonych do roli państwowych urzędników, co wpłynęło na obniżenie prestiżu społecznego związanego z pełnieniem funkcji religijnych⁶⁷. W Tunezji w połowie XX w. program nauczania w ramach uczelni religijnej o wielowiekowej tradycji, Az-Zajtuny, był jedynie słabym odbiciem przedmiotów nauczanych w czasach jej świetności. Co więcej, studenci po ukończeniu nauki mieli problemy z kontynuowaniem kształcenia na innych uniwersytetach lub podjęciem pracy, co sprawiało, że często rezygnowali z kariery religijnego uczonego⁶⁸. Tę lukę zaczęły wypełniać osoby bez wykształcenia religijnego, które stanęły na czele organizacji islamistycznych, głoszących potrzebę religijnego odrodzenia. Interpretacją świętych tekstów i określaniem „czym jest” prawdziwy islam zajęli się inżynierowie, lekarze czy nauczy-

⁶⁵ M. Marks *op. cit.*, s. 110–112.

⁶⁶ F. Merone, F. Cavatorta, *op. cit.*

⁶⁷ K.A. El-Fadl, *The Great Theft Wrestling Islam from the Extremists*, New York 2005, s. 26–44.

⁶⁸ A.S. Tamimi, *op. cit.*, s. 8–12.

ciele. Obdarzali oni często pogardą tradycyjnych uczonych, obwiniając ich o kryzys, w jakim pogrążył się świat islamu. Do kryzysu autorytetów przyczynili się też w dużej mierze islamscy puryści. Już Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, który wzywał do powrotu na „ścieżkę przodków” odrzucał dziedzictwo wszystkich szkół prawnych w islamie z wyjątkiem nauk tych hanbalitów, które mieściły się w jego wizji islamu. Co więcej, ponieważ przynajmniej w teorii odrzucona została jakakolwiek interpretacja świętych tekstów i należało je dosłownie odczytywać, każdy muzułmanin miał mieć wystarczające kwalifikacje do tego, aby rozumieć „Słowo od Boga”. Zasadę tę współcześni „odnowiciele” islamu doprowadzili do skrajności, tak że obecnie każdy może obwołać się imamem, mułłą czy szejchem, z pominięciem tradycyjnej drogi zdobywania wykształcenia religijnego i uznania wśród innych uczonych. Zresztą w dobie Internetu pozyskanie uznania wśród znawców teologii i prawa muzułmańskiego, którzy zdobyli swoją pozycję dzięki wieloletniemu zgłębianiu wiedzy przestało mieć jakiegokolwiek znaczenie, wystarczy bowiem, że „samozwańczy uczoney” zbierze wokół siebie grupę wiernych zwolenników⁶⁹. Nauki ich trafiają na podatny grunt. Kryzys ekonomiczny, w jakim od lat znajduje się wiele państw Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej nie został zażegnany wraz z Arabską Wiosną, a wręcz uległ spotęgowaniu.

Nie jest to zresztą tylko problem wynikający z przyjęcia nieadekwatnych w stosunku do potrzeb społecznych modeli gospodarczych, ale przede wszystkim kryzys drażniony przez wszechogarniającą korupcję państwa i kryzys zaufania do jego instytucji, które okazały się niewydolne. W połączeniu z kryzysem autorytetów, nie tylko religijnych, oraz kryzysem w ramach islamu, najbliższa przyszłość może przynieść dalej idącą radykalizację części środowisk islamistycznych w ramach społeczeństwa tunezyjskiego i egipskiego.

Podsumowanie

Na zakończenie warto przypomnieć, że społeczeństwa tunezyjskie oraz egipskie są z demograficznego punktu widzenia społeczeństwami młodymi. Jak podają statystyki, udział osób do 24 roku życia w całej populacji wynosi 50% w przypadku Egiptu oraz prawie 40% w Tunezji⁷⁰, w związku z czym na przyszłość obu państw kluczowy wpływ będą mieli członkowie najmłodszego pokolenia. W 2004 r. Graham E. Fuller pisał, że młodzież z krajów arabskich ma do wyboru, w największym uproszczeniu, dwie główne ścieżki – albo może podążać wzorem Zachodu ścieżką demokratyzacji, społeczno-ekonomicznej liberalizacji i konsumpcjonizmu, albo radykalizację. Jednak nawet jeśli model życia społeczeństw zachodnich jest atrakcyjny dla arabskiej młodzieży, dane makroekonomiczne nie pozostawiają złu-

⁶⁹ K.A. El-Fadl., *op. cit.*, s. 26–44.

⁷⁰ „The World Factbook”, www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/docs/didyou-know.html [27.08.2014].

dzeń – zdecydowana większość młodego pokolenia nie może nawet marzyć o poziomie życia porównywalnym z ich rówieśnikami w Wielkiej Brytanii, Francji czy Niemczech. Dlatego coraz częstszą reakcją na narastającą frustrację staje się odwrócenie od Zachodu, odrzucenie jego wartości i zwrócenie się w kierunku własnej kultury i ideologii mających lokalne korzenie⁷¹. W okresie autorytaryzmu w Egipcie i Tunezji, władze miały prozachodni charakter i w niedoskonały sposób próbowały kopiować wiele zachodnich rozwiązań, szczególnie w kwestii gospodarki czy sekularyzacji życia publicznego. Salafizm funkcjonował na uboczu głównego nurtu społecznego. W konsekwencji Arabskiej Wiosny salafizm wraz z islamizmem stał się politycznym i społecznym mainstreamem. Jednocześnie salafici kwietystyczni oraz dżihadyści w dalszym ciągu mogą być utożsamiani z antysystemową kontrkulturą.

Jak wykazano w niniejszym artykule, kryzysy ekonomiczne i narastająca z tego powodu frustracja stanowią zaledwie część obrazu pozwalającego na zrozumienie przyczyn rosnącej popularności grup salafickich, a w szczególności dżihadyistów. Na rozwój salafizmu należy przede wszystkim patrzeć kompleksowo oraz z perspektywy długiego okresu. Uwzględnić przy tym trzeba zróżnicowanie tego ruchu oraz bardzo wiele perspektyw analitycznych. Jedną z nich jest prezentowana przez wspomnianego wcześniej Chalida Abu El Fadla, który przyczynił się do odrodzenia salafizmu proponuje szukać w wielkim rozłamie w ramach islamu na dwie największe obecnie frakcje – purystów oraz umiarkowanych muzułmanów⁷². Puryści przez większą część historii islamu znajdowali się w zdecydowanej mniejszości i jedynie dzięki sojuszowi Muhammada Ibn Abd al-Wahhaba z Ibn Saudem zostali uratowani przed całkowitą utratą swoich religijnych wpływów. Od lat 70. XX w. za pośrednictwem ruchu salafickiego propagują swoją ultrakonserwatywną i często skrajnie nietolerancyjną wersję islamu. Ta wersja w związku z różnymi kryzysami w świecie muzułmańskim oraz poza nim, trafia coraz częściej na podatny grunt, również w Egipcie i Tunezji. Odpowiedź na pytanie o to, czy w dalszym ciągu będzie zdobywać poparcie wśród Egipcjan i Tunezyjczyków, w tym ludzi młodych, jest również pytaniem o to, kto w najbliższej przyszłości będzie reprezentował islam – lokalnie i globalnie⁷³.

Salafists in Egypt and Tunisia after the Arab Spring

One of the results of the Arab Spring, both in Egypt and Tunisia, was rise in popularity of the ultraconservative Salafi movement. Despite one-sided media coverage, Salafists cannot be equated only with violence, because the vast majority of its members have taken a quietist approach rejecting not only violence, but any form of political commitment. This does not change the fact, however, that due to the doctrine adopted by Salafists, the boundary between quietism and political activity, and finally the use of violence is not clearly defined. It means that members of the movement, who previously declared themselves to be apolitical, can easily decide to engage in radical actions. The aim of this article is to draw attention to the ideological roots of Salafism, its internal

⁷¹ G.E. Fuller, *The Future of Political Islam*, New York 2004, s. 9–11.

⁷² K.A. El-Fadl, *op. cit.*

⁷³ J. Esposito, *Who will Speak for Islam?*, „World Policy Journal” 2009, Vol. 25, No. 3.

divisions with regard to political commitment, and to analyse the development of the Salafi movement in Egypt and Tunisia before and after Arab Spring. It will also attempt to assess the possible development of this movement in the near future.

Key words: Salafism, Arab Spring, Islamism