

KS. KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK*

MODERNIZACJA ISLAMU – FENOMEN ŚWIATA MUZUŁMAŃSKIEGO CZY POLITYCZNY CEL ZACHODU?

Zgodnie z opinią wielu badaczy współczesne dzieje fundamentalizmu muzułmańskiego są ściśle związane z historią porażki demokratyzacji świata islamu. Różne ugrupowania polityczne, które przejmowały władzę w państwach muzułmańskich w schyłkowej epoce kolonializmu, zasadniczo opowiadały się za modernizacją i upodmiotowieniem narodu. Z tym wiązał się postulat o konieczności dorównania standardom świata zachodniego, co automatycznie miało zagwarantować godziwe życie, przewyższenie korupcji, dobrobyt i wolność¹. Dziś z perspektywy czasu ocenia się, że ową postulowaną nowoczesność wprowadzono wybiórczo, utrwalając istniejące – często będące zaprzeczeniem demokracji – systemy władzy.

Stopniowo nowoczesność i jej istotny element – świeckość państwa – w coraz szerszych kręgach muzułmanów zaczęto utożsamiać z nadmiernym podporządkowaniem się Zachodowi. Klasycznym tego przykładem jest Pakistan, który za rządów pierwszego prezydenta Muhammada Ali Dżinaha (1876–1948; przywódca od 1947 roku) przyjął świeckość państwa, by w latach dyktatury Muhammada Zii-ul-Haqa (1924–1988; prezydent od 1977 roku) ewoluował w stronę państwa islamskiego. Obecnie

* Ks. prof. dr hab., Katedra Historii Religii Bliskiego i Dalekiego Wschodu, Uniwersytet Papieski w Krakowie.

¹ Por. S. Rahnema, *Radical Islamism and Failed Developmentalism*, „Third World Quarterly” 29 (2008), s. 483–496; S. Carapico, *Foreign Aid for Promoting Democracy in the Arab World*, „Middle East Journal” 56 (2002), s. 379–395; D. Vandervalle, *Islam in Algeria: Religion, Culture, and Opposition in a Renter State*, [w:] *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?*, red. J.L. Esposito, Boulder 1997, s. 33–51; F. Faqir, *Engendering Democracy and Islam in the Arab World*, „Third World Quarterly” 18 (2001), s. 165–174; M. Ottaway, T. Carothers, A. Hawthorne, D. Brumberg, *Democratic Mirage in the Middle East*, Washington 2002; B.O. Utvik, *Islamism: Digesting Modernity the Islamic Way*, „Forum for Development Studies” 2 (1993), s. 197–210.

kraj ten na planie politycznym rozdarty jest pomiędzy jednym a drugim modelem².

Nadużycia władzy w krajach muzułmańskich, takie jak fałszowane wybory, przejmowanie osiągnięć nowoczesności w zasadzie po to, by zmienić się w nowoczesne dyktatury sprawiły, iż dla wielu muzułmanów modernizacja stała się symbolem efektywnego wykorzystania przez elity nowoczesnych środków represji i indoktrynacji³. W związku z tym wśród teoretyków modernizacji i obserwatorów sceny politycznej krajów muzułmańskich rodzi szereg pytań. Czy sprzeniewierzenie się ideałom demokracji sprawia, że w świecie muzułmańskim skompromitowała się sama idea modernizacji⁴? Czy wraz z krytyką westernizacji w społeczeństwach muzułmańskich, dynamicznym nawrotem do religii w jej tradycyjnych formach można nadal mówić o szansach takiej modernizacji islamu, która zmierzałaby do świeckości państwa, respektując zarazem prawa jednostek i rządy prawa? Czy postulowana modernizacja islamu jest rzeczywiście pragnieniem muzułmanów, czy też idealistyczną projekcją Zachodu? Czy modernizacja świata islamu załamała się w pół drogi?

Moim zdaniem, wyżej sformułowane pytania odnoszą się do bardziej dynamicznej rzeczywistości wyznaczanej przez nowe paradygmaty. Problem sprowadza się bowiem do pytań, czy islamskie odrodzenie należy uważać zawsze za atak na nowoczesne państwo oraz czy demokracja może wspierać islamizację⁵.

AKTUALNA MIMO KRYZYSU: RACJE ZA MODERNIZACJĄ ISLAMU

Niepowodzenia nurtów modernistycznych w wielu państwach muzułmańskich sprawiły, że od przełomu lat 60. i 70. nastąpiła nie tylko fala krytyki teorii modernizacji, ale również czasowe odejście od niej. W świecie zachodnim pojawiły się nawet pytania, czy islam i modernizacja wza-

² Por. I. Talbot, *Pakistan, a Modern History*, New York 1998, s. 134–138; 287–328; Ch. Jaffrelot, *Pakistan: Nationalism without a Nation?*, New York 2002, s. 263–337.

³ Por. B. Lewis, *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu*, tłum. J. Kozłowska, Warszawa 2003, 179. Zob. też: V. Langohr, *Of Islamists and ballot Boxes: Rethinking the Relationship Between Islamism's and Electoral Politics*, „International Journal of Middle East Studies” 33 (2001), s. 591–610.

⁴ Tego rodzaju problemy rodzą się w kontekście pytania, skąd bierze się popularność islamistów. Na ten temat zob. szerzej: R. Woltering, *The roots of Islamist Popularity*, „Third World Quarterly” 23 (2002), s. 1133–1143.

⁵ Por. M. Khan, *The Political Philosophy of Islamic Resurgence*, „Cultural Dynamics” 13 (2001), s. 223.

jemnie się nie wykluczają jako dwa obce sobie fenomeny przynależące do różnych kultur i światów. Jednakże istnieje kilka racji przemawiających za koniecznością podejmowania na nowo tematu modernizacji islamu. Niektóre z tych racji nawiązują do problemów z przeszłości, inne zaś wynikają z ostatnich wydarzeń i dokonujących się na naszych oczach przemian.

Po pierwsze, dyskurs o konieczności uwspółcześnienia islamu wymuszają zarzuty pod adresem islamu jako religii inspirującej muzułmanów do łamania praw człowieka w imię wyznawanych zasad. W ferworze dyskusji, a czasem polemik stosunkowo często pojawiają się oskarżenia pod adresem świata muzułmańskiego, że islam wywiera hamujący wpływ na rozwój państw muzułmańskich, zamyka swych wyznawców przed nowoczesną myślą i generuje konflikty – jednym słowem, konserwuje stagnację. Wynika to po części z psychologicznego oddziaływania fundamentalizmu islamskiego na jednostki i całe grupy⁶. Wydaje się jednak, że na tym polu bardzo łatwo o nieuprawnione uogólnienia. W średniowieczu bowiem świat islamu stanowił jedno z głównych centrów cywilizacji i rozwoju. Był otwarty na asymilację osiągnięć nauki greckiej i myśli chrześcijańskiej, przyswoił je i w pewnej mierze zmodyfikował⁷. Ponadto sami muzułmanie nie są zgodni, co stanowi istotę islamu. Radykalne rozumienie szariatu jest wtórne do Koranu. Zatem nieuprawniona jest dedukcja typu: „co islam uczynił z muzułmanów”, ale jak sugeruje Bernard Lewis, zasadne jest pytanie, „co muzułmanie uczynili z islamem”⁸.

Po wtóre, refleksję nad modernizacją islamu inspiruje to, że nie każda rekonstrukcja politycznego islamu prowadzi automatycznie do radykalnych form fundamentalizmu muzułmańskiego. Warto pamiętać o spostrzeżeniach Halduna Gülapa, że niejednokrotnie islam, będąc silnie obecny w instytucjach państwowych, stanowi specyficzny kod kulturowy i nie zawsze musi mieć wiele do czynienia z autentyczną, pogłębioną religijnością⁹. Sytuacja ta jest znamieną dla Turcji. Nie negując faktu, że

⁶ M. Taylor, J. Horgan, *The Psychological and Behavioural Bases of Islamic Fundamentalism*, „Terrorism and Political Violence” 13 (2001), s. 37–71.

⁷ Por. K. Kościelniak, *Tradycja muzułmańska na tle akulturacji chrześcijańsko-islamskiej od VII do X wieku*, Kraków 2001, s. 169–208; *idem*, *Dynamizm akulturacji muzułmańsko-chrześcijańskiej w pierwszych wiekach islamu na Bliskim Wschodzie*, „Saeculum Christianum” 9 (2001), s. 1–19; *idem*, *Akulturacja muzułmańska i arabizacja chrześcijan. Kultura i religia na Bliskim Wschodzie w pierwszych wiekach islamu według Ibn Haldūna (1332–1406)*, „Analecta Cracoviensia” 32 (2000), s. 289–306.

⁸ Por. B. Lewis, *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu...*, s. 185.

⁹ Por. H. Gülap, *Whatever Happened to Secularization? The Multiple Islams in Turkey*, „South Atlantic Quarterly”, 102[2/3] (2003), s. 381–395; *idem*, *Globalization and*

na arenie politycznej tego kraju, pojawiają się również radykalni fundamentaliści, wydaje się, iż teza o reislamizacji społeczeństwa tureckiego musi być stawiana ostrożnie, ponieważ islam stanowi tam często tradycję, za pomocą której określa się ramy wspólnoty. Co więcej, działacze Partii Dobrobytu starają się udowodnić światu, iż nie istnieje sprzeczność pomiędzy wartościami islamu a wolnym rynkiem czy racjonalizmem. Na przykład twierdzi się, że takie tradycyjne wartości islamu, jak solidarność, zwarta wspólnota czy sprawiedliwość wspierają modernizację. Zwolennicy tego typu myślenia bywają niejednokrotnie określani jako przedstawiciele „konserwatywnej demokracji” uwzględniającej przestrzeń islamu, nie zaś zaliczani do fundamentalistów muzułmańskich¹⁰. Stąd powstaje nowy problem, w jakim stopniu Turcja stanowi wyjątek w świecie islamu lub czy aktualnie kształtuje się nowy fenomen „islamizacji modernizmu” zamiast „modernizacji islamu”.

Po trzecie, temat unowocześniania islamu prowokuje połączenie teorii modernizacji z demokracją. Stąd w ostatnich latach wielu autorów zastanawia się, czy państwa muzułmańskie dysponują potencjałem pozwalającym na przekształcenie się w nowoczesne demokracje. Dyskutowane tematy dotyczą możliwości pełniejszego wyrażania grupowych interesów przez mieszkańców świata islamu oraz udzielania większej autonomii dla organizacji, partii i instytucji. W atmosferze globalizacji akcentuje się konieczność większej aktywności obywatelskiej i upolitycznienia mas, które z kolei ułatwiają akceptację pluralizmu¹¹.

Po czwarte, modernizacja islamu znalazła się w centrum uwagi po uznaniu przez kraje zachodnie, że światowej wojny z terroryzmem muzułmańskim nie można wygrać jedynie poprzez działania militarne. W zasadzie terroryzm zmusza do pogłębionej refleksji nad naturą politycznego islamu, który generuje to niepokojące zjawisko¹². Chociaż fe-

Political Islam: the Social Bases of Turkey's Welfare Party, „International Journal of Middle East Studies” 33/3 (2001), s. 433–448; *idem*, *Political Islam in Turkey: the Rise and Fall of the Refah Party*, „The Muslim World” 89/1 (1999), s. 24–36.

¹⁰ Por.: V. Gregorian, *Islam: A Mosaic, Not a Monolith*, Washington 2003, s. 26–38; S. Aydin, R. Çakir, *Political Islam in Turkey*, <http://search?hl=pl&q=Political+Islam+in+Turkey%3A+&lr=&aq=f&oq> (1.01.2010); Y. Akdoğan, *Muhafazakar Demokraci [Conservative Democracy], AK Parti*, Ankara 2004; Z. Önis, *Political Islam at the Crossroads: from hegemony to co-existence*, „Contemporary Politics” 7 (2001), s. 281–298.

¹¹ S. Zubaida, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, London 1993,

¹² Por. G.E. Fuller, *The Future of Political Islam*, „Foreign Affairs” 81/2 (2002), s. 48–60.

nomen terroryzmu występuje w różnych kulturach i na gruncie różnych religii, to jednak mużulmańska wersja tego zjawiska zdobyła wyjątkowo złą sławę na skutek wydarzeń z 11 września 2001 roku, wielu zamachów terrorystycznych czy regionalnych konfliktów, takich jak ten w Afganistanie. Podejmowane próby rozwiązania tej kwestii skupiają się obecnie na kompleksowych próbach usunięcia źródeł przemocy, które uwzględniają ideologię, politykę, socjologię i religię. Daniel Pipes stwierdził wprost, że „bepośrednim celem wojny musi być zniszczenie wojującego islamu, a ostatecznym celem – modernizacja islamu”¹³. W kontekście eskalacji napięć pomiędzy zwolennikami terroryzmu w świecie islamu a modernistami mużulmańskimi po 11 września 2001 jeszcze bardziej utrwalił się podział na „dobrych” i „złych” mużulmanów w języku dyskursów politycznych¹⁴. Chociaż tego rodzaju wypowiedzi bywają różnie oceniane, temat nowoczesności świata islamu wpisał się na trwałe do wielu nurtów badawczych naszej epoki.

Po piąte, idea „unowocześniania islamu” stała się niezwykle nośna nie tylko dzięki wojnie z terroryzmem, ale pojawiła się ona wielokrotnie wcześniej, m.in. w związku ze słynną tezą Samuela P. Huntingtona o „zderzeniu cywilizacji”¹⁵. Niezależne od tego, czy istotnie teoria ta posiada potwierdzenie w faktach, wielu autorów zaczęło pisać o konieczności zasypywania „przepaści” pomiędzy światami poprzez uwspółcześnienie islamu. Na bazie wspomnianej teorii do dziś toczy się dyskusja, czy kultura jest głównym czynnikiem wyjaśniającym opór środowisk islamskich przed modernizacją, czy też uwarunkowania społeczne i czynniki zewnętrzne odgrywają najistotniejszą rolę w sposobie myślenia i działania mużulmanów¹⁶.

Po szóste, konieczność „modernizacji islamu” zaczęła pojawiać się również w praktycznym aspekcie społeczeństw zachodnich. Klasycznym tego przykładem są działania z 2003 roku norweskiej minister Erny Solberg, która domagała się przyznania równych praw mużulmańskim dziewczynom i kobietom, uznając konserwatywnych imamów za winnych polityki

¹³ Por. D. Pipes, *Fixing Islam*, „New York Sun”, April 6, 2004, edycja internetowa: <http://www.danielpipes.org/1704/the-rand-corporation-and-fixing-islam> (12.01.2010).

¹⁴ Por. M. Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism*, „American Anthropologist” 104 (2002), s. 766–775.

¹⁵ Por. S. Huntington, *The Clash of Civilizations*, „Foreign Affairs” 72 (1993), s. 22–49; *idem*, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

¹⁶ Por. B.M. Russett, J.R. Oneal, M. Cox, *Clash of Civilizations, or Realism and Liberalism déjà vu? Some Evidence*, „Journal of Peace Research” 37 (2000), s. 583–608; M.I. Midlarsky, *Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflict and the Democratic Peace*, „International Studies Quarterly” 42 (1998), s. 585–511.

izolacji muzułmanów. W ramach tej debaty wielokrotnie podejmowano zagadnienie teologii islamu w kontekście nowoczesności. Okazało się, że zasadniczy problem stanowi nie tyle to, co mówi sam Koran, ile interpretacja, czyli to, o czym on mówi według muzułmanów¹⁷.

Wreszcie, po siódme, „modernizacja islamu” znalazła zwolenników wśród autorów stwierdzających, iż globalizacja narzuca wszystkim krajom uniwersalistyczny kierunek zmian. Właśnie globalizacja – ich zdaniem – stymuluje procesy ewolucji struktur państwowych, zmienia relacje pomiędzy państwem a społeczeństwem obywatelskim oraz wspiera procesy integracji regionalnej. Zdaniem Davida Helda globalizacja polityczna oznacza zmiany w procesach władzy politycznej, autorytetu i form rządzenia, które przebiegają w przestrzeni i czasie¹⁸.

* * *

Zatem istnieje przynajmniej siedem powodów, by wciąż na nowo zajmować się tematem unowocześniania islamu. Mimo że wiele aspektów postulowanej modernizacji islamu wymaga nieustannych, bieżących korekt (o czym poniżej), wydaje się, że jest to zagadnienie znajdujące się ciągle w centrum uwagi zarówno samych muzułmanów, jak i świata zachodniego.

UNOWOCZEŚNIANIE ISLAMU – TEORETYCZNO-PRAKTYCZNY WYMIAR PERSPEKTYWY ZACHODU

Bardzo często posługujemy się uproszczonymi wizjami świata, uważając zbyt pochopnie, że jakimiś doraźnymi działaniami można wpłynąć na szybką modernizację świata muzułmańskiego. Specjaliści zachodni dążący do wypracowania strategii uwspółcześniania islamu coraz częściej zdają sobie sprawę z niebezpieczeństwa tworzenia idealistycznych wizji bez realnego odniesienia do rzeczywistości. Z tego powodu coraz bardziej wnikliwie weryfikuje się opinie i tezy, ujmując interdyscyplinarnie fenomen współczesnego islamu. W sposób szczególnie analizowana jest walka pomiędzy różnymi ugrupowaniami muzułmańskimi o współczesną wykładnię islamu. Chodzi o ustalenie środowisk, które najwięcej wnoszą do umiarkowanej wersji islamu. Tego rodzaju poszukiwania stają się równo-

¹⁷ Por. B. Staerk, *Modernizing Islam*, <http://blog.bearstrong.net/archive/weblog/000532.html> (2.01.2010).

¹⁸ Por. D. Held, *Globalization Theory – Approaches and Controversies*, Cambridge 2007; *idem*, *Global Transformation – Politics, Economic and Culture*, Cambridge 2005.

częście pomocą dla rządów zachodnich w kształtowaniu polityki wobec islamu. Klasycznym tego przykładem są badania i przemyślenia Cheryl Benard opublikowane w niewielkiej książce pt. *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies*¹⁹.

Ze względu na to, że autorka odważnie przechodzi od teorii do praktycznych wskazówek modernizacji islamu warto poświęcić tej publikacji więcej miejsca. Benard zdaje sobie sprawę, że wszelkie wysiłki na rzecz modernizacji islamu są niezwykle ambitne. Same przykłady tworzenia narodu wskazują, jak często przedsięwzięcie to jest zniechęcające i skazane na niepowodzenie. Tym bardziej próba wcielania w życie kontrolowanej i zaplanowanej reformy religii (lub budowania nowej religii) w ramach modernizacji jest zadaniem niewymiernie bardziej zdradliwym i skomplikowanym. Dążąc do demokratycznych przekształceń w islamie, Zachód wspiera cel, który ciągle nie ma wystarczającego zaplecza, wzorców i adekwatnych analogii z historii.

Podobnie jak inni badacze tego zagadnienia, Cheryl Benard wyróżnia cztery grupy muzułmanów ze względu na stosunek do swej religii. Pierwszą z nich stanowią fundamentaliści, spośród których z kolei wyodrębnia dwie podgrupy: stronnictwa radykalne (jak np. talibowie) posuwające się do stosowania przemocy dla realizacji swego celu – budowy totalitarnego, islamskiego państwa oraz skrypturaliści (jak np. wahabici w Arabii Saudyjskiej), którzy zazwyczaj dysponują ustaloną strukturą religijną i są mniej skłonni do polegania na przemocy²⁰.

Z kolei drugą grupę stanowią tradycjoniści, którzy również dzielą się na dwie podgrupy: konserwatystów (jak np. stronnictwo wielkiego ajatollaha Alego al-Sistaniego [ur. 1930] w Iraku) dążących do jak najwierniejszego zachowania ortodoksyjnych norm i starych obyczajów oraz reformistów (jak np. władcy Kuwejtu), którzy posiadają te same tradycyjne cele, ale w praktyce są bardziej innowacyjni i elastyczni w przestrzeganiu szczegółowych zasad. Przy czym Benard pamięta, by przestrzegać niezwykle ważnego rozróżnienia pomiędzy fundamentalistami i tradycjonistami²¹.

Do trzeciej grupy należą różnego rodzaju moderniści, jak np. Muammar Kaddafi (ur. W 1942) z Libii, którzy uznają islam za rzeczywistość możliwą do pogodzenia z nowoczesnością i ze wszystkich sił starają się

¹⁹ Por. Ch. Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies*, Santa Monica 2003.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 27–28.

²¹ Por. *ibidem*, s. 29–32.

tego dowieść przez odwoływanie się do historii²². Wreszcie, czwarta grupa – sekularyści – reprezentowani są także przez dwa nurty: przedstawiciele głównego kierunku (tacy jak np. zwolennicy Atatürka w Turcji) uznających religię za sprawę prywatną i niedopuszczających, by odgrywała ona publiczną rolę, oraz radykalni zwolennicy laicyzacji (jak np. komuniści), którzy uważają religię za twór czysto ludzki i całkowicie ją odrzucają²³.

Benard prezentuje nurty muzułmańskie, z którymi należałoby zawrzeć „sojusz” w walce o skuteczne unowocześnienie świata muzułmańskiego. Wskazuje przede wszystkim na modernistów, uznając ich za najbliższych wartościom współczesnego demokratycznego społeczeństwa. Fundamentalistów sytuuje na wrogiej pozycji względem modernizmu, zatem stanowią oni przeciwników nowoczesności *par excellence*. Z kolei tradycjonaliści są potencjalnie użytecznym elementem dla sił, które dążą do demokracji. Posiadają jednak zbyt wiele cech wspólnych z fundamentalistami, by można było ufać w ich szczerość i zaangażowanie w modernizację islamu. Wreszcie sekularyści przyjmują często zbyt antyzachodnie postawy i dlatego nie są w stanie skutecznie reformować islamu.

Uwzględniając bogactwo przejawów islamu, Benard daje konkretne rady dla wzmacniania procesu modernizacji jako strategii przebudowy islamu. Według jej wskazań należy piętnować niemoralność i hipokryzję fundamentalistów, zachęcając dziennikarzy do demaskowania korupcji ich przywódców. Postuluje również krytykę przestarzałych form tradycjonalizmu, które sprzyjają szerzeniu się zacofania²⁴. W jej opinii na szczególne poparcie zasługują moderniści, zaś sekularyści tylko w konkretnych przypadkach. Taktycznie warto wspierać tradycjonalistów przeciwko fundamentalistom, ponieważ tylko konsekwentne przeciwstawianie się fundamentalistom może uwolnić islam z ciężącego nań balastu. Należy zdecydowanie promować wartości współczesnej, zachodniej demokracji, zachęcając do powstawania świeckich instytucji społecznych i kulturalnych. Ważne jest skupienie się na młodym pokoleniu, przy udzielaniu pomocy państwowym, grupom i jednostkom w wypracowywaniu właściwych postaw²⁵.

Wydaje się, że wiele postulatów Cheryl Benard jest słusznych i godnych uwagi. Można powątpiewać jedynie w zbyt mało krytyczny entuzjazm wobec muzułmańskich modernistów – grupy, której wysiłki czynione przez dwa stulecia nie doprowadziły do pogodzenia islamu z realiami współ-

²² Por. *ibidem*, s. 37–47.

²³ Por. *ibidem*, s. 25–26.

²⁴ Por. *ibidem*, s. 62.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 62–64.

czesności. Już ponad sześćdziesiąt lat temu Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1895–1971) wyraził wiele wątpliwości wobec pewnego typu myślenia o modernizmie muzułmańskim. Z pasją zwalczał uproszczenia, które uwikłane są w intelektualnym bałaganie i paraliżującym romantyzmie²⁶. Dziś również pojawiają się opinie o modernizmie muzułmańskim, jako o ruchu zmęczonym, zatrzymanym w miejscu z powodu błędnych przesłanek i argumentów²⁷. Nie należy również zapominać o tym, iż postmodernizm prowadził m.in. do krytyki modernizmu²⁸, co w ostateczności tłumaczy sceptycyzm i krytykę niektórych badaczy względem prób unowocześniania islamu.

We współczesnych dyskusjach naukowych na temat modernistów muzułmańskich często podkreśla się znaczenie zwolenników sekularyzacji z ich naczelnym postulatem rozdziału religii od państwa i polityki. Według niektórych właśnie, ci ostatni mieliby stanowić główny, najbardziej świeży reformatorski nurt w islamie, będący lekarstwem na bolączki obecnego marazmu i radykalizmu w różnych częściach świata muzułmańskiego²⁹. Mimo że taktyka propagowania i popierania różnych form sekularyzacji w świecie islamu cieszy się stosunkowo dużym poparciem w zachodnich środowiskach, warto poddać krytycznej refleksji niektóre aspekty laicyzacji. Mianowicie, ciągle pozostaje otwarte pytanie, czy każdy typ sekularyzacji dobrze przysłużył się Zachodowi oraz czy kemalizm w Turcji, która uchodzi za pierwszy muzułmański kraj laickiego sukcesu w naszych czasach, jest nadal ideologią inspirującą modernizację islamu³⁰. Wobec kryzysu kemalizmu coraz bardziej kontrowersyjne staje się zastosowanie francuskiego modelu sekularyzacji. Niezwykle trudną do rozstrzygnięcia jest kwestia, jaki typ sekularyzacji byłby możliwy do adaptacji w świecie islamu.

* * *

²⁶ Zob. szczegóły tej krytyki w: H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947.

²⁷ Por. D. Pipes, *Fixing Islam*, „New York Sun”, April 6, 2004, <http://www.danielpipes.org/1704/the-rand-corporation-and-fixing-islam> (12.01.2010).

²⁸ Por. Ch. Jencks, *Critical Modernism: Where is Post-Modernism Going? What is Post-Modernism?*, New York 2007, s. 139.

²⁹ Por. D. Pipes, *Fixing Islam*, „New York Sun” 2004, April 6, <http://www.danielpipes.org/1704/the-rand-corporation-and-fixing-islam> (12.01.2010).

³⁰ Por. E. Özbudun, *Democratization Reforms in Turkey, 1993–2004*, „Turkish Studies” 8/2 (2007), s. 179–196; M. Somer, *Moderate Islam and Secularist Opposition in Turkey: Implications for the World*, *Muslims and Secular Democracy*, „Third World Quarterly” 28/7 (2007), s. 1271–1289.

Typologia islamu modernistycznego, sekularyzmu, fundamentalizmu islamskiego i tradycjonalizmu budzi już od kilkudziesięciu lat liczne zastrzeżenia i domaga się nieustannych udoskonaleń na poziomie teorii³¹. Osiągnięcia te nie powinny jednak pozostawać wyłącznie w sferze teoretycznej, lecz posiadać zastosowanie w praktyce. Wspomniano już, że jednym z celów modernizacji islamu jest taka przemiana ideologiczna, która pozwoliłaby na wyeliminowanie od wewnątrz (z szeregów muzułmanów) zwolenników przemocy i terroru. Zatem ze wszech miar godne polecenia jest skupianie się na ideologicznych i religijnych źródłach przemocy, rozróżniając mozaikę ugrupowań muzułmańskich. Taka metoda uwalnia od niebezpiecznych uogólnień, identyfikuje poszczególnych aktorów sceny polityczno-religijnej państw islamskich. Odkrycie różnic pomiędzy rodzajami praktykowania islamu dotyczy wszystkich dziedzin życia: od stosunku do państwa islamskiego aż po prawo mężów do bicia żon. Obserwacja praktykowanych wartości i stylów życia ujawnia obłudę wielu radykalnych fundamentalistów i terrorystów³².

KONIECZNOŚĆ NIEUSTANNEJ REWIZJI POSTULATÓW MODERNIZACJI ISLAMU

Postulat modernizacji prowokuje nie tylko teoretyków z krajów islamskich do nowego przemyślenia swoich fundamentów społecznych oraz roli i miejsca muzułmanów w polityce światowej. Paradoksalnie również tzw. świat zachodni zmuszony został do nieustannego rewidowania sposobów myślenia o zmianach i demokracji, ponieważ stały się one przestrzenią podatną na nadużycia, uproszczenia i możliwości niebezpiecznego zawężenia perspektywy, co obrazuje spór o istotę modernizacji, zmian i postępu³³.

Mimo swej atrakcyjności oświeceniowa teoria zmiany uznająca postęp za wskaźnik kształtowania racjonalnego społeczeństwa stała się przedmiotem zacieklej krytyki. Choć do dziś pojawiają się tendencje zmierzające do jej wskrzeszenia³⁴, w połowie XX wieku zastąpiono ją teorią moder-

³¹ Por. W.E. Shepard, *Islam and Ideology: Towards a Typology*, w: „International Journal of Middle East Studies” 19 (1987), s. 307.

³² Por. Ch. Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies...*, s. 9, 62.

³³ Zob. np. opinie: P.M. Regan, E.A. Henderson, *Democracy, Threats and Political Repression in Developing Countries: Are Democracies Internally less Violent?*, „Third World Quarterly” 23 (2002), s. 119–136; G.E. Robinson, *Can Islamists be Democrats? The Case of Jordan*, „Middle East Journal” 51 (1997), s. 373–387.

³⁴ Por. J. Habermas, *Modernity – An Incomplete Project*, [w:] *Postmodern Culture*, red. H. Foster, London 1985, s. 4.

nizacji, która wynikała z ekonomiczno-politycznych uwarunkowań ery postkolonialnej. Modernizacja systemów politycznych polegać miała na coraz większym zróżnicowaniu potrzeb społeczeństwa oraz adekwatnej specjalizacji instytucji politycznych zajmujących się ich realizacją. Teoria modernizacji w różnych wariantach wskazywała społeczeństwu Azji, Afryki i Ameryki Południowej drogę rozwoju cywilizacyjnego, która najogólniej mówiąc, miała polegać na przejmowaniu wzorów ekonomicznych, politycznych i kulturowych szeroko rozumianego Zachodu. W tym kontekście również efektywna modernizacja islamu zakładała tworzenie odpowiednich rządów i spełnienie wielu warunków społeczno-kulturowych według rozwiązań zachodnich³⁵.

Na takich zasadach próbowano zaszczepić podstawy modernizmu w świecie islamu³⁶. Szybko okazało się jednak, że założenia te tworzyły teorię naiwną, przesadnie optymistyczną, mechanistyczną i często imperialistyczną. W odniesieniu do świata islamu problematyczne okazały się np. tworzenie aparatu politycznego, który cieszyłby się społeczną legitymizacją, przygotowanie społeczeństwa do przyjmowania wartości nowoczesnej kultury zachodniej oraz zintegrowanie populacji w społeczeństwo narodowe³⁷. Mówienie o konieczności modernizacji islamu przybierało czasem postać wręcz pogardliwej ignorancji wobec osiągnięć cywilizacji muzułmańskiej, różnorodności kulturowo-etnicznej, społecznej i religijnej świata islamu. Próby wcielania w życie tak rozumianego unowocześnienia przyniosły wielorakie skutki, które niejednokrotnie w świecie muzułmańskim przełożyły się na wzrost nastrojów fundamentalistycznych i panislamskich³⁸.

Przełom lat 80. i 90. był okresem szczególnym dla badaczy i teoretyków modernizacji. Postępowała globalizacja gospodarki kapitalistycznej, nastąpił upadek bloku socjalistycznego związanego z ZSRR, trwał rozwój UE. W latach 90. teorie modernizacyjne połączono z demokratyzacją. Podjęto wysiłki wypracowania operacyjnej definicji modernizacji, a także

³⁵ Por.: M. Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago 2005, s. 326.

³⁶ Por. *idem*, *Condition for Ideological Production: The Origins of Islamic Modernism in India, Egypt, and Iran*, „Theory and Society” 30 (2001), s. 669–731.

³⁷ Por.: A. Leftwich, *States Development: on the Primacy of Politics in Development*, Cambridge 2000, 16–17; T. Emmett, *Culture, structure and development: An alternative perspective*, „Development Southern Africa” 6 (1989), s. 147–160. Na temat modeli demokracji zob.: D. Held, *Democracy and the Global Order: from the Modern State to Cosmopolitan Governance*, R. Ketcham, *The Idea of Democracy in the Modern Era*, Lawrence 2004.

³⁸ Por. R.L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton 1999, s. 20–92; 123–168.

uchwycenia istoty relacji występujących pomiędzy demokracją polityczną a licznymi wymiarami rozwoju społeczno-ekonomicznego. Na przykład w opisach Roberta Dahla spotyka się 3 typy wyznaczników modernizacji, które pozytywnie związane są z demokracją: nowoczesność (rozumiana jako wysoki poziom życia), dynamika (wyrażana rozwojem ekonomicznym i konsumpcją) oraz pluralizm (koegzystencja wielu podmiotów społecznych). Wszystkie te wyznaczniki mają stanowić jeden fenomen: *Modern Dynamic Pluralist* (MDP). Zdaniem Dahla, gdy społeczeństwo znajdujące się w sferze rządów autorytarnych (reżimów) stopniowo zdobywa syndrom MDP, automatycznie stwarza ono presję oddaloną. Owa presja jest organicznie związana z żądaniem swobód obywatelskich w przestrzeni społecznej, ekonomicznej, kulturowej, psychologicznej oraz politycznej. Z drugiej strony należy pamiętać, iż demokracja oznacza pewien stan idealny, który w praktyce nie został nigdy i nigdzie osiągnięty we wszystkich swych założeniach. Obrazuje to praktyka w zakresie niesymetrycznych relacji pomiędzy rządzącymi a społeczeństwem³⁹.

Wspomniano już, że w kontekście unowocześnienia islamu nie można zapomnieć o globalizacji, która jest ściśle powiązana z szeregiem zmian politycznych. Spór o to, jak należy ostatecznie rozumieć ten fenomen, również nie został rozwiązany. W niniejszych badaniach przyjmuje się, że globalizacja stanowi kompleksowy zespół procesów ekonomicznych, które w ciągu ostatnich 20 lat progresywnie zwiększają wpływy na politykę i kulturę. Jest to zjawisko nowe o niezwyklej wręcz dynamice, które Anthony Giddens określił, że nadeszło znikąd, aby być wszędzie w ciągu zaledwie jednej dekady. Stanowi ona specyficzną intensyfikację relacji między społeczeństwami⁴⁰. Badacze tego fenomenu, jak np. wspomniany David Held, twierdzą, że globalizacja stanowi historyczny proces, który przekształca przestrzenną organizację stosunków społecznych i transakcji, tworząc transkontynentalne lub międzyregionalne sieci interakcji oraz władzy.

Wydaje się, że nie wypracowano jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy wzmiankowane wyżej zmiany są radykalne i trwałe. Stąd w obszarze zainteresowań badaczy modernizacji islamu znalazło się również pytanie o wpływ globalizacji na zmiany stosunków politycznych wewnątrz poszczególnych państw. Okazuje się, że wbrew opiniom entuzjastów teorii globalizacji zmiany powodowane tym procesem nie zawsze prowadzą do

³⁹ Por. R. Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy*, New Haven 1982, s. 4–11; 26–47; 197–205.

⁴⁰ A. Giddens, *The Globalizing of Modernity*, [w:] *The Global Transformations Reader: an Introduction to the Globalization Debate*, red. D. Held, A.G. McGrew, Cambridge 2000, s. 60.

uniwersalizmu i jednokierunkowego rozwoju; przebiegają one raczej wielokierunkowo, odnosząc odmienne skutki w różnych krajach muzułmańskich i kulturze islamu⁴¹.

Oddziaływanie globalizacji na teorię modernizacji politycznej w świecie islamu jest równie skomplikowane jak sama globalizacja. Jest prawdą, że stworzone przez globalizację makrostruktury ekonomiczne, standardy konsumpcji i kultury masowej posiadają cechy uniwersalnych wzorców ideologicznych i politycznych. Należy jednak pamiętać, że w praktyce nakładają się one na uwarunkowania narodowe i lokalne, często tworząc wręcz dialektyczne układy przeciwieństw. Trudno rozstrzygać też pytanie, czy globalizacja zawsze stanowi kontynuację modernizacji, czy też może sygnalizuje nadejście ery ponowoczesnej.

Nawiązując do globalizacji, nie można stracić też cennych uwag Oliviera Roya z jego *Globalized Islam*, który uważa terroryzm za patologiczną konsekwencję globalizacji świata islamu. Fundamentalizm muzułmański (choć nie każdy fundamentalista jest terrorystą!) posiada pewne cechy powszechne: rozwija się ponad podziałami etnicznymi i nie jest powiązany z żadnym konkretnym miejscem. *Dar al-islam* znajduje się wszędzie tam, gdzie mieszkają prawdziwi muzułmanie, a posiłkiem *halal* może być zarówno tradycyjne danie arabskie, jak również hamburger, byle przygotowany z dozwolonych składników. Analogicznie przyszłość Al-Kaidy ściśle związana jest z procesem globalizacji, np. poprzez udzielanie „koncesji” lokalnym terrorystom czy zawieranie sojuszy z innymi organizacjami⁴².

WNIOSKI: MODERNIZACJA WENWĄTRZ ŚWIATA ISLAMU

A ZEWNĘTRZNE IMPULSY: KOMPLEMENTARNOŚĆ MODELI UNOWOCZEŚNIANIA

Jeśli przypomina się tutaj rysy teorii modernizacji i zmagania o jej zdefiniowanie w różnych kontekstach, to tylko dlatego, aby uniknąć niebezpiecznych uproszczeń perspektywy.

⁴¹ Przykładem tego jest np. skomplikowany system zależności pomiędzy elitami rządzącymi a przedstawicielami Al-Azharu, które ukazują konflikty pomiędzy tymi podmiotami a zarazem aspekty legitymizacji władzy ze strony autorytetów religijnych. Na temat zob. np.: T. Moustafa, *Conflict and cooperation between the state and religious institutions in contemporary Egypt*, „International Journal of Middle East Studies” 32 (2000), s. 3–22.

⁴² Por.: O. Roy, *Globalised Islam: Fundamentalism, De-territorialisation and the Search for the New ‘Ummah’*. London 2003; *Globalized Islam – Interview with Olivier Roy*, „Relioscope” 8 Nov 2004, http://www.religion.info/english/interviews/article_117.shtml (11.01.2010).

- 1) Wydaje się, że zagadnienie modernizacji islamu należy ujmować obecnie w perspektywie dynamicznej, tzn. uwzględniającej rewizję teorii modernizacji i rozwoju. Czasem polegać one będą na odwróceniu sekwencji przyczyn i skutków w procesie przemian.
- 2) Niejednokrotnie socjocentryczna kategoria „rozwoju politycznego” musi uzyskać raczej cechy kategorii „polityki rozwoju”. Ta ostatnia w sposób szczególny kładzie nacisk na znaczenie polityki, władzy i państwa jako aktywnych podmiotów (warunków rozwoju), a nie tylko pasywnych przedmiotów zmian.
- 3) Trzeba zdawać sobie sprawę z niebezpieczeństw dogmatyzowania niektórych postulatów teorii modernizacji. Do takich „dogmatów” należy, po pierwsze, nawiązujące do ewolucjonizmu założenie, że modernizacja jest procesem powszechnym i jednoliniowym, poprzez którego wszystkie stadia musi przejść każde społeczeństwo. Innym kontrowersyjnym *principium* jest przyjęcie tezy, że zmiany są zawsze nieodwracalne i nieuchronne. Dyskusyjnym założeniem jest również przekonanie progresistów, że procesy modernizacji zawsze prowadzą do powszechnej poprawy jakości życia. Do bardzo spornych aksjomatów należy i ten, który głosi, że warunkiem nowoczesności jest rozbicie naturalnych wspólnot, erozja tożsamości kolektywnej i uformowanie się tożsamości indywidualnej. Wreszcie wielce problematyczne wydaje się też przekonanie o konieczności całkowitego rozdzielenia funkcji gospodarczych od rodziny.

* * *

Bezkrytyczne przyjęcie za pewnik wielu kontrowersyjnych założeń modernizacji w rozumieniu zachodnim miałyby cechy nowego „imperializmu” kulturowego i politycznego. Nie służyłoby obiektywizmowi, ponieważ prowadziłoby do uznania za wzorce nowoczesności pewne fenomeny społeczeństw zachodnich. Z drugiej strony stosunkowo zgodnie niemal przez wszystkich badaczy przyjmowane są stwierdzenia, że przejście od tradycjonalizmu do nowoczesności wyznacza możliwość uczestnictwa jednostki w życiu publicznym, dostęp do informacji i wiedzy, likwidacja analfabetyzmu, rozwój kultury masowej czy uzyskiwanie przewagi racjonalnego prawa nad obyczajem.

* * *

Po przedstawieniu wielu aspektów modernizacji islamu, fenomenu zmian, które w pewnej mierze wymusza proces globalizacji, warto pokusić się

o odpowiedź na postawione w tytule pytanie. Unowocześnienie islamu przekształca się raczej w wieloaspektową, dynamiczną rzeczywistość epoki ponowoczesnej. Mamy więc nadal do czynienia z wysuwaniem przez różne środowiska postulatem uwspółcześnienia islamu, lecz odbywa się to na podstawie nowych paradygmatów. Modernizacja ta jest rzeczywiście pragnieniem i inspiracją do działania dla wielu muzułmanów i staje się coraz mniej idealistycznym priorytetem Zachodu, który próbuje podejmować kroki na rzecz uwspółcześnienia islamu z całym realizmem politycznym, kulturowym i społecznym.

Ocena przedsięwzięć modernizacyjnych islamu jest ambiwalentna i zależy od poszczególnych krajów muzułmańskich. Otóż istnieje grupa krajów islamskich, w których muzułmanie pragną przyswoić sobie nowoczesność w jej technologicznym wymiarze, nie przejmując ideologiczno-kulturowych osiągnięć Zachodu. Zgodnie z takim ujęciem, mamy do czynienia z pewnym typem modernizacji, ale bez elementów „westernizacji”. Z drugiej strony istnieją kraje, które określane są jako islamskie, a w rzeczywistości wpływ islamu na ich muzułmańskich obywateli bywa w niektórych wypadkach przeceniany na Zachodzie. Tam modernizacja społeczeństw muzułmańskich postępuje w zależności różnego stopnia przyzwolenia przez rządzących czy autorytety religijne.

Sumując, niezależnie od oceny i rozmiaru modernizacji w świecie islamu w kontekście globalizacji należy uważnie badać wszelkie możliwe konteksty ekonomiczne, polityczne, społeczne itd. Chodzi o to, by ustalić, czy pojawiające się w różnych formach próby modernizacji islamu w poszczególnych krajach muzułmańskich są wynikiem endogennego przystosowania się społeczeństwa do nowych okoliczności, które wymusza zmieniający się świat, czy też egzogenным przejmowaniem pewnych zachodnich wzorów kulturowych.