

Bartłomiej Nowotarski

**DEMOKRATYCZNY ISLAM.
KONIEC MODERNIZACYJNEGO
I SEKULARYZACYJNEGO PARADYGMATU?**

1. Wstęp

Celem artykułu jest mocne – zdaniem autora – uprawdopodobnienie tezy, że możliwy jest demokratyczny islam oraz że paraliżujący modernizacyjny paradygmat wraz z jego warunkiem sekularyzacji nie musi mieć zastosowania w procesach demokratyzacji zapoczątkowanych w drugiej połowie lat 70. XX wieku, zwanych „trzecią falą” Samuela Huntingtona.

Od lat 80. XX wieku idea promocji demokracji w świecie stała się, przynajmniej w teorii, kanonem polityki pokojowej cywilizacji Zachodu. Powód był oczywisty – demokracja przynosi relatywnie największą wolność jednostce, a poza tym statystycznie ustroje demokratyczne z reguły nie wypowiadają sobie wzajemnie wojen. **Prawdziwym wrogiem Zachodu zatem powinny być wszelkiego rodzaju nieludzkie dyktatury i autokracje.** Tymczasem panicznie boimy się islamu, a wspieramy reżimy: Mubaraka w Egipcie, Alego w Tunezji, Assadów w Syrii czy Alijewów oraz Nazarbajewa odpowiednio w Azerbejdżanie i Kazachstanie. Dodatkowo USA wesprze wszystkie reżimy z Zatoki Perskiej przeciwko Iranowi. W ten sposób Zachód sam zabija swoją ideę, ponieważ prócz strachu przed islamem dba o ropę, obawia się powtórki z egipskiego nasseryzmu, uwikłał się w konflikt arabsko-izraelski¹. Niestety, nie zauważamy przy tym, że w większości swoich krajów muzułmanie cierpią pod jarzmem wojskowych czy quasi-wojskowych albo klerykalno-teokratycznych dyktatur, które sprytnie wzmacniają nasz strach przed islamskim fundamentalizmem. Nie chcemy jednocześnie dostrzec, że opowiadając się po stronie tych dyktatur, bierzemy poniekąd odpowiedzialność za dalszą degradację charakterystyczną dla wszystkich społeczeństw tkwiących pod butami tyranów (idzie tu o dalekosiężne skutki społecznego zacofania: edukacyjne, kulturalne, mentalnościowe). Każdy bo-

¹ Por. B. Ghalioun, *The Persistence of Arab Authoritarianism*, „Journal of Democracy”, October 2004 vol. 15, no 4, s. 128.

wiem despotyzm: z lewa, z prawa, świecki czy religijny prowokuje niedorozwój, a nawet anarchię. Oto jest odpowiedź na obawy, że nowo wypromowane demokracje odmówią współpracy i straci na tym interes Zachodu. W dłuższym okresie – nie straci! Należy zatem powiedzieć: popierajmy zdecydowanie tworzenie w świecie demokracji, zwalczajmy dyktatury, nie bójmy się islamu.

Jeśli istnieje jakiegokolwiek zagrożenie cywilizacji Zachodu ze strony wyznawców Proroka – jak widzieli to S. Huntington w *Zderzeniu cywilizacji* czy O. Fallaci – to można je dziś przewyciężyć tylko w jeden sposób – promując demokrację jako zwykłą, adaptowalną do różnych warunków formę rządów. Aby to zrobić – jak pokazuje doświadczenie 30 lat demokratycznej tranzycji w blisko 70 krajach świata – trzeba wśród społeczeństw islamu wywołać popyt na instytucje demokracji. Nie wolno ich narzucać z pozycji wyższej cywilizacji, której społeczności te muszą się podporządkować. Trzeba zatem całkowicie zrewidować międzynarodową politykę Zachodu (głównie USA), znieść sankcje, zaprzestać gróźb i zacząć dialog. A z tego strategicznego dialogu muszą mieć korzyści także tamte społeczeństwa, nie tylko Zachód. Trzeba nauczyć się wreszcie dzielić profitami z innymi cywilizacjami. Inaczej strach przed bardziej nowoczesną, przekonaną do swojej wyższości cywilizacją będzie mieć tylko jedną odpowiedź – islamski fundamentalizm. Trzeba składać ofertę tak: „macie swoje dobre (bo Koran, Sunna i jureksprudenca islamska wbrew obiegowym opiniom je mają) dla ludzi wartości, a my dobry towar – demokrację, która przybrała u nas formę liberalną. Oto licencja, a towar produkować będziecie w waszych warunkach”.

Czy zwycięstwo w tureckich wyborach partii, która obiecywała otwarcie uniwersytetów dla absolwentów szkół koranicznych, na której wiecach wyborczych – jak sam widziałem – stosowano *selamlık*, a więc ortodoksyjną separację kobiet i mężczyzn, i gdzie żony premiera Tayyba Recepta Erdogana oraz prezydenta Abdullaha Gula zgodnie z tradycją *hedżabu* noszą islamskie chusty na głowach może stanowić zagrożenie dla tureckiej demokracji? Zapewne nie, chociażby ze względów czysto politycznych. Aplikacja do Unii Europejskiej musi osłabić dziś jeszcze strategiczną pozycję tureckiej armii, podstawowego wroga AKP. Nie będzie więc dominacji szariatatu ani „politycznego islamu”, na pewno nie w formule palestyńskiego Hamasu, który wykorzystał demokratyczną drogę do zdobycia władzy, mając przecież za nic demokrację jako taką z założenia².

Owszem, partie, ruchy islamskie, takie jak: Hamas, Hezbollah, różne „muzułmańskie braterstwa” (Egiptu czy Tunezji), a także Hizb-ut Tahrir (Partia Islamskiego Wyzwolenia) w Kazachstanie są słusznie podejrzewane o polityczny islam³, ponie-

² M. Milson, *The Fatah – Hamas Conflict: Roots and Implications*, The Middle East Research Institute, Inquiry and Analysis Series, July 2007 no 376.

³ Zob. charakterystykę aktywności i ocenę partii Hizb-ut Tahrir m.in. w: E. Karagiannis, *Political Islam in Southern Kazakhstan: Hizb-ut Tahrir*, „Central Euroasian Studies Review” Winter 2006 vol. 5, no 1, s. 24-27, a także: A. Rashid, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Yale University Press, New Haven 2002.

waż głoszą potrzebę jednego muzułmańskiego państwa, a raczej społeczeństwa – *ummy*, pod wodzą obieralnego kalifa. Jednak są to obecnie założenia tak utopijne, jak głoszone przez prezydenta Iranu Ahmadineżada (co przytrafiło mu się nawet na forum ONZ) hasło oczekiwania i przygotowywania islamu do nadejścia wciąż żywego ostatniego po Proroku Mahomecie imama – Mohammada Mahdiego (stąd koncepcja państwa irańskiego oparta została po rewolucji 1979 r. na *mahdyzmie*). Takie wystąpienia irańskiego prezydenta stały się również – jako szkodliwe dla powagi Iranu – przedmiotem ostrej krytyki bardziej liberalnych tamtejszych ajatollahów nazywających Ahmadineżada wprost „sprzedawcą zabobonów”⁴.

Rzecz w tym, że ze względu na dość znaczne w świecie islamu wewnętrzne polityczne, społeczne i religijne podziały idea panislamizmu musi się sama w praktyce marginalizować. Działalność wymienionych partii, a także jedynej legalnej w obszarze Kaukazu Partii Wyzwolenia Islamskiego Tadżykistanu, ma charakter wyłącznie regionalny. Hizb-ut Tahrir mieni się być (i naprawdę nią jest) jedyną prawdziwą krajową opozycją w Kazachstanie. A ostatni, który działał w imię panislamizmu, nie przebijając zresztą w środkach – Szamil Basajew poniósł klęskę. Tamte tereny: Dagestan, Inguszetia i Czeczenia zostały zdominowane przez problemy etniczno-narodowe, a nie religijne⁵.

2. Teoria modernizacyjnego rozwoju

Nigdy nie brakowało opinii, że tak naprawdę demokracje mogą być skutecznie fundowane przede wszystkim na gruncie historii i kultury tzw. cywilizacji zachodniej. Jeśli bowiem konsolidację demokratyczną – jak chcą J. Linz, A. Stepan czy L. Diamond – ma warunkować w ostateczności głęboka jej legitymizacja wśród obywateli, czyli uznanie jej reguł za *only game in town*⁶, to w prosty sposób za tymi społeczeństwami musi stać głęboko zakorzeniona filozofia: indywidualizmu, wolności politycznej i gospodarczej, a także zaufanie do apersonalnych procedur – najlepiej zgodnie ze wzorcem społeczności protestanckich. Jak określili to „ojcowie założyciele” modernizacyjnej teorii: T. Parsons, G. Almond, S. Verba czy H. Eckstein – system społeczny jest w równowadze, gdy jego paradygmat kulturowy jest kompatybilny z indywidualnym systemem wartości⁷. Inaczej, bez demokratycznej

⁴ *Dżomhuri-je Eslami*, 13 września 2006.

⁵ L. Vinatier, *Islamist Trends in Northern Caucasus*, „Central Euroasian Studies Review” vol. 5, no 1, s. 4-5.

⁶ Zob. J.J. Linz, A. Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation*, John Hopkins University Press, Baltimore and London 1996, s. 3-16 oraz tychże autorów: *Toward Consolidated Democracy*, [w:] *The Global Divergence of Democracies*, red. L. Diamond, M.F. Plattner, John Hopkins University Press, s. 93-113; L. Diamond, *Toward Democratic Consolidation*, [w:] *Global Resurgence of Democracy*, red. L. Diamond, M.F. Plattner, John Hopkins University Press, s. 227-240.

⁷ T. Parsons, *The Social System*, McMillan, Toronto 1961; H. Eckstein, *The Stable of Democracy*, Princeton University Press 1961; G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and*

kultury nie ma demokracji, bez demokracji tak ufundowanej – nie ma rozwoju itd. R. Bova i S. Huntington dodawali, że wolność jest produktem zachodniej cywilizacji i dlatego demokracje wiodą do wolności wyłącznie w „kontekście specyficznej kultury Zachodu”⁸. Demokracje są niestabilne – konkludował Fukuyama – „z powodu niedorozwoju na płaszczyźnie społeczeństwa obywatelskiego i kultury”⁹. Demokracja zatem jako warunku niezbędnego wymaga westernizacji¹⁰.

Teoria modernizacyjna, która datowała swoją popularność głównie na lata 40. i 60., została w latach 80. zastąpiona teorią neomodernizacyjną. Ta ostatnia bowiem musiała zważyć na globalne konstatacje, zresztą wnosząc stąd, że współczesne światowe instytucje zaczynają się do siebie upodabniać (światowa konwergencja). To ona, jak się wydaje, wprowadziła do dyskursu mocniejszy akcent na kategorie „dobra” i „zła”, które miały być określone w wyniku debaty pośród społeczeństwa obywatelskiego. Tym „złem” okazały się: nacjonalizm (po rozpadzie Jugosławii i wypadkach w Ruandzie) oraz islam¹¹.

Ogólnie rzecz biorąc, założenia modernizacyjnej teorii można by opisać w sposób następujący:

- 1) społeczeństwo jest spójnym, zorganizowanym systemem,
- 2) istnieją dwa typy społecznych systemów: nowoczesny – dobry, tradycyjny – zły,
- 3) nowoczesny system da się zdefiniować przez wartości wspólne dla społeczeństw cywilizacji zachodniej, takie jak: indywidualizm, demokracja, nauka, kapitalizm oraz sekularyzm,
- 4) postęp historyczny jest nieunikniony i nie ma on charakteru rewolucyjnego¹².

W aspekcie historycznych doświadczeń ostatni punkt należałoby raczej potraktować normatywnie. Nie można jednak zlekceważyć wyraźnej u modernistów koniunkcji pomiędzy westernizacją a „dobrem”, nacjonalizmem i fundamentalizmem a „złem”. Nacjonalizm i religia są dla nich złem. Jak pisał socjolog E. Gellner – jedynym prawdziwym wyjątkiem w światowym trendzie ku sekularyzacji jest właśnie islam¹³. Tak więc moderniści nakreślili twardą dychotomię: nacjonalizm na Zachodzie

Democracy in Five Nations, Princeton University Press 1963, cyt. za: S.E. Hanson, *Defining Democratic Consolidation*, [w:] *Postcommunism and the Theory of Democracy*, Princeton University Press 2001, s. 129-130.

⁸ S.P. Huntington, *After Twenty Years: The Future of the Third Wave*, „Journal of Democracy”, October 1997 vol. 8, no 4, s. 3-12; R. Bova, *Democracy and Liberty: The Cultural Connections*, „Journal of Democracy”, January 1997 vol. 8, no 1, s. 112-126.

⁹ F. Fukuyama, *The Primacy of Culture*, „Journal of Democracy”, January 1995 vol. 6, no 1, s. 7-14.

¹⁰ S.E. Hanson, wyd. cyt., s. 130.

¹¹ R.M. Coury, *Neo-Modernization Theory and Its Search for Enemies: Civilization*, „New York Review of Books”, 31 January, 1991, s. 4-7.

¹² Tamże, s. 1.

¹³ Złem w gruncie rzeczy są nacjonalizm arabski i jako religia tylko islam. Zob. E. Gellner, *Post-modernism, Reason and Religion*, London 1992, s. 5.

dzie – dobry, bo pokojowy, inny niż zachodni zły, bo rodzący przemoc. Religie Zachodu dobre, bo w zgodzie z sekularyzmem, inne zaś złe, ponieważ go odrzucają. Tak mniej więcej w wykonaniu modernistów wygląda próba pokazania linearnego rozwoju światowych cywilizacji. Przy niektórych ewidentnych słabościach modernizacyjnej narracji trzeba utrzymać rangę oczywistej tezy, że rozwój, w tym demokratyczna konsolidacja społeczeństw, zależy od wielu czynników strukturalnych o charakterze cywilizacyjno-kulturowym, które w sposób istotny determinują skuteczność owych procesów.

Zaraz jednak przekonamy się, że owe strukturalne czynniki nie muszą być dla demokratyzujących się społeczeństw ani zniewalające, ani przeciwnie skuteczne. Właśnie dlatego tezą niniejszego artykułu jest prawdopodobieństwo demokratyzacji państw islamu, pomimo samej religii, której – na pierwszy rzut oka – wydaje się być obcy porządek demokratyczny. Co zatem może stanowić pomyslną przesłankę demokratyzacji islamu?

3. Neodemokracja – demokracja racjonalnego wyboru?

Bez ryzyka większego błędu można powiedzieć, że tranzycje demokratyczne lat 1974-2005, stanowiące słynną „trzecią falę” Huntingtona, a także fale: „trzy i pół” (Europa Środkowa) oraz „cztery” (Europa Wschodnia, Azja Centralna: Kirgistan, Gruzja, Ukraina), odbywały się pomimo ciężących czynników strukturalnych (niska stopa życia, nacjonalizmy, niska kultura demokratyczna, zagrożenie ze strony *ancien regime*’u, dziedzictwo autorytarne Ameryki Łacińskiej czy postsowieckie w krajach postkomunistycznych). W dużej mierze owe bariery ludzie przełamywali poprzez racjonalny wybór i chęć odrzucenia przeszłości. Chodzi tu np. o racjonalny wybór odchodzących od władzy oficerów junt wojskowych w Grecji i Ameryce Południowej (kalkulujących możliwość sterowania procesem tranzycji *versus* możliwość krwawej zemsty społeczeństwa lub współtowarzyszy) oraz wchodzącej na scenę polityczną opozycji demokratycznej. Demokracja została zaakceptowana jako nowy system reguł, których przestrzeganie się opłaca, a których łamanie może kosztować, nawet w sensie dosłownym. Niestety, jednak w tym całym procesie „autogolpe”¹⁴ w Peru 1992 r. (prezydent Fujimori) czy „wojna” Jelcyna z Dumą (1993), a także autorytarne praktyki prezydentów Azji Centralnej stanowiły wyraźny odpyływ grzbiету demokratycznej fali.

Tak więc istotę teorii racjonalnego wyboru daje się zamknąć w następujących konstatacjach:

1) podejście metodologiczne ukierunkowane jest na jednostkę ludzką i jej kalkulację osiągnięcia maksimum korzyści lub zminimalizowania strat. Oznacza to, że

¹⁴ Pojęcie to określa zamach aktualnej władzy wykonawczej na swoje państwo, skutkujący z reguły dymisjami parlamentów lub sądów najwyższych, a więc podmiotów horyzontalnego systemu balansowania władz w trójpodziale Monteskiusza.

teoria zasadniczo redukuje zachowania zbiorowe do powyższych indywidualnych motywacji;

2) społeczne interakcje dają szanse na działanie w kategoriach nagrody i kary;

3) teoria ta jest jednak niespójna w tłumaczeniu zachowań zbiorowych, takich jak organizacje charytatywne (czyli działanie poza własnym interesem) czy kreowanie norm nakierowanych na wzajemność oraz właśnie na altruizm¹⁵.

Innymi słowy, twórcy koncepcji racjonalnego wyboru zauważają, że każda jednostka ludzka – bez względu na uwarunkowania kulturowe – jest podmiotem racjonalnej gry zorientowanym na swoje korzyści i minimalizację kosztów¹⁶. Tymczasem w dobrze urządzonej demokracji w aspekcie jej mechanizmów formalnych i nieformalnych nagradzane są postawy prodemokratyczne, takie jak: tworzenie partii politycznych, uczestniczenie w rywalizacyjnych wyborach, respektowanie prawa, głównie *rule of law*, a karane są gwałtowne zamachy na instytucje publiczne czy nadużywanie prawa.

Nie ma również większych wątpliwości, że w kontekście budowania racjonalnego i demokratycznego systemu władzy daje się łatwo odczytać słynną już polemikę między zwolennikami systemu parlamentarnego a ich oponentami stojącymi po stronie ustrojów prezydenckich czy semiprezydenckich¹⁷. Podobnie w sprawie sporu: prawo wyborcze proporcjonalne *versus* okręgi jednomandatowe w systemie większościowym. To część „instytucjonalizmu racjonalnego wyboru” (*rational choice institutionalism*), wyjaśniającego częściowo, jak racjonalne podmioty kreują demokratyczne instytucje¹⁸.

Pozostawiając na uboczu dyskurs teoretyczny nad spójnością lub nie teorii racjonalnego wyboru, nie należy wątpić, że opisane przez nią mechanizmy zagrały bardzo istotną (jeśli nie najistotniejszą) rolę w tworzeniu i konsolidacji reżimów demokratycznych „trzeciej fali” i następnych. Szczególnie w krajach postkomunistycznych wprowadzane reguły wolnego rynku gospodarczego i politycznego zaczęły stanowić istotne *novum* względem centralistycznego modelu tamtych państw. Jedną z podstawowych rzeczy, którą różne teorie postkomunistyczne eksponują najbardziej, jest dziedzictwo zdeastrowane przez brak reguł generujących transparentną dla wszystkich „grę” w racjonalne wybory¹⁹.

¹⁵ Por. J. Scott, *Rational Choice Theory*, [w:] *Understanding Contemporary Society. Theories of Present*, red. G. Browning, A. Hacli, F. Webster, Sage Publ., 2000. Zob. też: A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper and Brothers, New York 1957 oraz J. Elster, *Rational Choice*, Basil Blackwell, Oxford 1986.

¹⁶ Niestety, nie jest tak do końca. Jak powiadają zwolennicy „teorii rutyny” (np. Nelson, Winter, Hodgson), *homo economicus*, miast zmierzać do maksymalizacji korzyści, woli bezpieczną drogę rutyny. Artykuł pozostawia na uboczu rozważać tę kwestię.

¹⁷ Ten toczący się od wielu lat dyskurs rozpoczął Juan J. Linz słynnym artykułem: *The Perils of Presidentialism*, „Journal of Democracy”, Winter 1990, s. 51-71.

¹⁸ Por. S.E. Hanson, wyd. cyt., s. 133.

¹⁹ Zob. np. R. Sakwa, *Postcommunism*, Open University Press, Buckingham–Philadelphia 1999, s. 23-62. Całe nieformalne dziedzictwo postkomunizmu towarzyszące konsolidującym się demokra-

4. Odrodzenie islamu w XXI wieku

O odradzaniu się islamu zdecydowało kilka przyczyn. Po pierwsze, dzina z butelki wypuściły już w latach 70. same Stany Zjednoczone, wykorzystując kraje muzułmańskie do walki z ZSRR. Po drugie, to wynik próżni etycznej wywołanej upadkiem ZSRR (kraje Azji Centralnej) albo rygoryzmem państwa Atatürka (Turcja) oraz całej gamy zjawisk społecznych towarzyszących tak zwanej sytuacji postkolonialnej²⁰. To zdanie zdecydowanie podzielają sondażowani przez autora niniejszego artykułu w Egipcie w 2006 r. kazachscy czy uzbekcy studenci lub absolwenci islamskich szkół Al-Azhar (50 osób w projekcie badawczym)²¹. Z całą pewnością można powiedzieć na marginesie, że dziedzictwo postkolonializmu, poza aspektem islamskim (ale nie religijnym jako takim), dotknęło także inne kraje postsowieckie, w tym np. Polskę, co widzimy w naszej polityce na co dzień. Po trzecie, rozwój islamu to wynik fiaska koncepcji nacjonalistycznej jako spoiwa dla nowych społeczeństw (Afganistan, Kazachstan, Kirgistan, Uzbekistan). Po czwarte, to efekt po części wewnętrznej z punktu widzenia islamu „wojny” między sunnitami (wahhabitami) a szyickimi imamistami, czyli Arabią Saudyjską i Iranem o prymat w muzułmańskim świecie. Można się zdziwić, ale dla wahhabitów Ajatollah Chomeini zawsze był niewiernym zasługującym na *dżihad*. Po piąte, obecne odrodzenie islamu to skutek brutalności istniejących autorytarnych reżimów w krajach arabskich, Uzbekistanie czy Kazachstanie. A wreszcie na koniec, dzieje się tak niewątpliwie za sprawą odnowionej po

cjom, szczególnie: dyskrecjonalność władzy, klientelizm, patronalizm czy napięcia między „krótkookresowymi beneficjentami” oraz takimi „przegranymi” jako niepożądany produkt uboczny transycji demokratycznej pozostawiam na uboczu obecnych rozważań. Zob. np. interesującą pracę A. Grzymala-Busse: *Post-Communist Competition and State Development*, University of Michigan Press, December 2004, a także: G. Pop-Eleches, *The Long Arm of the Past: Historical Legacies and Political Development in Eastern Europe*, Princeton University Press, Bendheim Hall 2007.

²⁰ Postkolonializm jest (zdaniem autora niniejszego artykułu) bardzo owocną perspektywą badawczą, która powinna być zastosowana wobec krajów transycji demokratycznej tzw. huntingtonowskiej „trzeciej fali”. Efekty postkolonializmu szczególnie widać w demokracjach postsowieckich Europy Centralnej (Polska, Słowacja) oraz całej Azji Centralnej, gdzie „patroni” postsowieccy, dawni dygnitarze ZSRR potrafili wywalczyć dla siebie władzę, np. tacy prezydenci, jak: Akajew (Kirgistan), Alijew (Azerbejdżan), Nazarabajew (Kazachstan). Zjawiska centralizmu, eksterminacji religijnej są tego przejawem. Zagadnienie badawcze wywołał zdaje się na podstawie postkolonialnego dziedzictwa w Indiach, Bangladeszu czy Pakistanie: P. Chatterjee, *The Nations and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press 1993, zob. też: L.Z. Rahim, *Whose Imagined Community?*, [w:] *Rasism and Public Policy*, Durban, South Africa, September 2001. To wyraźne odwołanie się do nacjonalistycznej perspektywy Chatterjee. Problemowi temu będzie poświęcony cały rozdział.

²¹ Absolwenci i studenci tej szkoły, którzy przybywają na teren Egiptu to dość dużej liczbie, zostali przez autora niniejszego artykułu zapytani o wskazanie rankingowe przyczyn biedy i dysproporcji oraz zjawisk kryminalnych w ich rodzimych krajach. Zdecydowanie na pierwszym miejscu (92%) wskazali dziedzictwo pod postacią próżni aksjologicznej po ZSRR, który to mimo wszystko nie był pozbawiony podłoża ideologicznego.

500 latach tradycji *idżtihadu*, czyli głęboko zdecentralizowanej, nierygorystycznej interpretacji bardzo mało spójnego – jeśli można tak to ująć – prawa szariatu.

A co wiemy i co sądzimy o islamie my, przedstawiciele zachodniej kultury? Żadna statystyka nie da nam prawdziwej odpowiedzi na to pytanie. Ponieważ problem jest doniosły, ale i palący, okraszony dodatkowo emocjami, jedynym rozwiązaniem jest, gdy każdy postawi sobie to pytanie samodzielnie i tak na nie odpowie. Wtedy logiczna suma odpowiedzi będzie jedynym sądem prawdziwym. Wydaje się śmieszne? A czy ktoś śmiał się z L. Wittgensteina, gdy określał świat jako sumę wszystkich sądów prawdziwych o świecie? Otóż należy podkreślić, że obywatele społeczności zachodnich muszą mieć w obecnych czasach jak najbardziej wnikliwe i chłodne spojrzenie na wyznawców Proroka, Koranu i Sunny. Jednak nie bez znaczenia jest, czy należą oni do kultury arabskiej, perskiej, tureckiej czy nomadzkiej, czy zamieszkują *dar al-harb* (jako diaspora w innych kulturach i krajach), czy *dar al-Islam*, a więc w państwach muzułmańskich. Dlaczego? Ponieważ nie ma jednego islamu. Islamów – że się tak wyrazimy – jest wiele.

5. Jest wiele islamów: *tadždid*, *idżtihad*, *dżihad*

Dziś obowiązuje raczej uczucie strachu, niezrozumienie i filozofia „kto, kogo?” w relacjach świata zachodniego z islamem. Co o tym decyduje? Oczywiście: 11 września i atak na World Trade Center, masakra na dworcu kolejowym w Madrycie – czyli „islam terrorystyczny” czy wizerunek Libii Kadafiego, Iranu Chomeiniego, a obecnie prezydenta Achmedineżada – czyli „islam polityczny”. Ale to tylko znikoma część islamu. Ponadto należy pamiętać, że choć prezydent Uzbekistanu Karinow odbył pielgrzymkę do Mekki, a prezydent Turkmenistanu Nijazow złożył przysięgę na Koran, to ani oni, ani Husajn w Iraku czy Mubarak w Egipcie, ani Ben Ali w Tunezji nie są przedstawicielami władzy islamskiej. Są pełnymi, świeckimi autokratami w części wykorzystującymi odwołania do islamu jako środek dla zyskania większego społecznego poparcia wśród społeczności muzułmańskiej.

Ale i w naszej kulturze zachodniej zrobiliśmy wiele, aby relacja z islamem miała charakter zero-jedynkowy. Po pierwsze, Stany Zjednoczone w ciągu 15 lat (1980-1995) wykonały aż siedemnaście militarnych operacji na Bliskim Wschodzie. Stąd nic dziwnego, że hasła o propagowaniu tam demokracji brzmią dla muzułmanów jak hipokryzja. Zaangażowani zawsze wyłącznie po stronie Izraela, dość arbitralnie uznawali Amerykanie niektóre państwa (jak Irak, Iran, Syria, Libia, Sudan) za „terrorystyczne”, za „osie zła”²².

Był też i niemały szowinizm po naszej stronie – rozpętany przez B. Lewisa, kontynuowany przez S. Huntingtona i słynną włoską dziennikarkę i pisarkę O. Fallaci. To ona w „Corriere della Sera” ogłosiła „wojnę religii” w swojej słynnej, wymierzo-

²² Por. głośny artykuł: M. Ottaway, T. Carothers, *Middle East Democracy*, „Foreign Policy”, November-December 2004, s. 2-3.

nej przeciw islamowi książce *Wściekłość i duma*. Zwraçała się tam pełna pasji do nas: „zaślepieni krótkowzrocznością nie rozumiecie [...] że właśnie toczy się wojna religii [...] że jeśli się nie przeciwstawimy, to dżihad zwycięży [...] że tacy ludzie jak Osama ben Laden czują się uprawnieni, żeby was zabijać i wasze dzieci tylko dlatego, że pijecie wino lub piwo, nie nosicie długiej brody lub czarczafu”²³. Jeszcze dalej – choć i dużo wcześniej, bo w 1990 r. – poszedł B. Lewis, wieszcząc „zderzenie cywilizacji”, a nie tylko religii, czyli historycznie uzasadnioną reakcją islamskiego rywala przeciw naszemu judeochrześcijańskiemu dziedzictwu, świeckiej teraźniejszości i ekspresji obu czynników na cały świat²⁴.

B. Buzan próbował szukać przyczyny tej „zimnej wojny” między innymi w przeciwstawnych wartościach świeckich i religijnych, tradycji rywalizacji między islamem a chrześcijaństwem, zazdrości o dominację Zachodu²⁵. Zwieńczył to wszystko S. Huntington w swym słynnym *Zderzeniu cywilizacji*, pisząc: „To nie islamski fundamentalizm stanowi problem dla Zachodu, lecz islam, odmienna cywilizacja, której przedstawiciele są przekonani o wyższości swojej kultury i mają obsesję na punkcie swojej słabości”²⁶. Wszyscy wymienieni pisarze popełnili na pewno przynajmniej jeden błąd o charakterze *petitio principii*, zjednoczeni swoją dedukcyjną hipotezą atrakcyjną dla typowej teorii rozwoju – tu poprzez zderzenie religii, cywilizacji – wrzucili cały islam do jednego worka.

Przełom nastąpił – naszym zdaniem – z końcem ubiegłego wieku i początkiem obecnego. Związany był z wydarzeniami w Turcji już od 1997 r., a nawet z wcześniejszymi rządami Turguta Özala w latach 90. Jego mocno liberalizująca polityka (do tego czasu Turcja była świecką autokracją), powstanie nowej klasy średniej („anatolijskie tygrysy”) oraz wpływ na media wielu organizacji społecznych otworzyły szeroko wrota dla powrotu islamu na scenę publiczną. Było to wyjście ze sfery prywatności, ale nie do sfery *stricte* politycznej, sfery „islam politycznego”, lecz wyłącznie na arenę publiczną i to w formie mikro – czyli organizacji i stowarzyszeń islamskich, nie zaś makro – czyli *par excellence* islamskich partii politycznych przejmujących władzę w celu wprowadzenia teokracji. Partia „Sprawiedliwości i Rozwoju” (AKP) w Turcji roku 2007 taką na pewno nie była. Tym niemniej właśnie w 1997 r. po raz ostatni wojsko przeprowadza „postmodernistyczny” lub „miękki” pucz i przez manipulację procesem wyborczym eliminuje – jego zdaniem – zbyt nasyconą islamem „Refah Partisi” (Partię Dobrobytu – RP) Necmettina Erbakana z gry o władzę. Potem raz jeszcze w 2001 r. zdelegalizowana zostaje z podobnych

²³ O. Fallaci, *La rabbia el orgoglio. Lettera da New York*, „Corriere della Sera”, 29 September, 2001, s. 5.

²⁴ B. Lewis, *The Roots of Muslim Rage: Why so many Muslims Deeply Resent the West and why Their Bitterness will not be Easily Mollified*, „Atlantic Monthly”, September 1990 no 266, s. 60.

²⁵ B. Buzan, *New Patterns of Global Security in the Twenty first Century*, „International Affairs”, July 1991 no 67, s. 448-449.

²⁶ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, WWL Muza SA, Warszawa 1998, s. 326.

powodów partia-córka tamtej partii – „Partia Cnoty”. Wraz jednak ze zwycięskim dla AKP rokiem 2002 islam zaczął szybciej wchodzić na scenę publiczną. W ten sposób dokonał się tadżdid, czyli „odnowa”²⁷, zwłaszcza na polu islamskiego prawa.

6. Islamska jurastrudencja

Prawo islamu jest socjologiczno-kulturowym konstruktem realizowanym na poziomie lokalnym w lokalnej społeczności *ummie*. Zjawiska socjologiczno-kulturowe i prawo nie egzystują autonomicznie. Jurastrudencja ma wyraźny charakter socjologiczny, umacniany w *madhhabach* (*medresach*)²⁸, tamtejszych prawniczych szkołach. To one wypracowują *fiqh*, czyli produkty ludzkiego rozumienia zjawisk dla interpretacji i stosowania islamskiego prawa w czasie i przestrzeni²⁹. Proces „odkrywania prawa” ma tylko na pierwszy rzut oka skomplikowany obraz.

Prawnicy islamscy zgadzają się, ale tylko co do zasady, że źródłami prawa są: Koran, jego konkretyzacja w Sunnie Proroka Mahometa, ale także „konsensus” (*idżma*: czyli jednomyślna zgoda jurystów tego samego wieku na dany temat) i „analogia” (*qijas*). Kłopot tylko z różnymi interpretacjami np. *idżmy*. Dla jednych szkół miał być to konsensus pomiędzy wszystkimi członkami *ummy* co do każdej kwestii, a dla innych jurystów zgoda wyłącznie co do zasady. Nie ma porozumienia także co do wagi innych procedur interpretacyjnych, takich jak: *maslaha* – założenie, że zamiarem Boga jest szeregienie dobra publicznego, a zatem dobra człowieka (to istota sunnickiej „szkoły malakickiej”); *darura* (konieczność); *urf* (zwyczaj); *istishab* (waga przeszłości); *istihsan* (preferencje dla łagodniejszej oceny). Z tego powodu nie będziemy nimi zaprzętać uwagi czytelnika³⁰.

Gdy prawnicy islamscy spotykają się z nowym przypadkiem lub problemem, szukają analogii opisanej w Koranie lub Sunnie. Co do norm Koranu – sporu nie ma. Natomiast norma Sunny musi się legitymować siłą *tradendu* (*hadisu*). Oprócz

²⁷ Można by powiedzieć i „reforma”, ale islam nie lubi stosować tu tej interpretacji, ponieważ „reforma” kojarzona bywa z chrześcijańską „reformacją”, a więc silniejszym zerwaniem. Zob. I. Yilmaz, *Ijtihad and Tajdid Conduct. The Gülen Movement*, [w:] *Turkish Islam and the Secular State*, red. M. Hakan Jaruz, J.L. Esposito, Syracuse University Press 2003, s. 213.

²⁸ Pojęcie *madhhab* przeszło pewną ewolucję. Kiedyś stanowiło po prostu opinię jurystów, później ogólnie *corpus iuris* wypracowany przez wiodącą *mudżtahid*. Oznacza też doktrynę wypracowaną przez daną szkołę prawniczą. I wreszcie zintegrowaną myśl danej szkoły, do której można się odwoływać. Zob. W. Hullay, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge University Press, New York 2001, s. 155.

²⁹ J.L. Esposito, *Perspective of Islamic Reform: The Case of Pakistan*, „Journal of International Law and Politics” 2000 vol. 13, no 2, s. 240.

³⁰ Ale i te instrumenty islamskiej jurastrudencji nie były dla pewnych grup i organizacji ważne. Egipska Takfir wa-Hidżra odrzuciła w latach 70. XX wieku wszystko poza Koranem i Sunną, w tym: *qijas*, *idżmę*, *idżtihad* po obserwacji, iż środki te wykorzystane zostały przez służących wobec reżimów prawników, którzy w ten sposób popierali stan „barbarzyństwa”, tzw. *dżahiliję*. Por. E. Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, Yale University Press 1990, s. 52.

opisu właściwego zachowania *tradend* zawiera wskazanie, kto jest przekazicielem tego wzorca. Idzie zatem o świadka określonej myśli czy postawy Proroka. Jeśli jest to on sam lub bezpośredni świadek, to *hadis* ma dużą moc normatywną. A jeśli jest to kolejny z rzędu przekaziciel – *hadis* jest słaby. To wszystko jest zatem łatwo weryfikowalne. Owa hierarchia *hadisów* jest wielce pomocna w wydawaniu *fatw*, czyli sądów muzułmańskiego jurysty. Trzeba jednak zdecydowanie podkreślić, że właśnie ze słabych *hadisów* często korzystają islamskie organizacje fundamentalistyczne, konserwatywne czy nawet terrorystyczne. Tak jest między innymi z pojęciem *dżihadu*, gdzie dopiero ostatnia (czwarta) jego interpretacja odnosi się do walki za pomocą miecza.

Tak więc ulemowie, gdy nie znajdują bezpośredniej analogii w Koranie lub *hadisach* Sunny – ponieważ nie mogą przykładowo uzgodnić *idźmy* (konsensusu), realizują właśnie *idźtihad*: swoją własną wydaną na bazie społeczności (*ummy*) wykładnię prawa. *Idźtihad* jest to „odkrywanie prawa” z treści Koranu lub zwyczajów Sunny i stosowanie go do określonej okoliczności.

Idźtihad pozostawał w niełasce przez kilkaset lat (niektórzy twierdzą, że nawet od X wieku), głównie wśród wszelkiego rodzaju konserwatystów i fundamentalistów. Zawsze bowiem stanowił wrota do nowoczesności. Dziś na szczęście wraca do łask, szczególnie za sprawą „liberalnej” sunnickiej szkoły hanafickiej. Jeśli *umma* stosuje *idźtihad* na fali – wynikłej z dobrej woli lub z historycznej czy społecznej konieczności – islam może ogarniać proces reform i odrodzenie. Innymi słowy, jeśli dana muzułmańska społeczność (*umma*) dokonuje „odkrywającej prawo” subsumpcji rzeczywistości do nowej normy prawnej (*idźtihad*) i robi to w nowym, oświeconym duchu, na pewno możemy się spodziewać zmiany, i to zmiany ewolucyjnej, bo dokonywanej nie *en bloc de Islam*, lecz na poziomie tej czy innej *ummy*. Przenikanie idei z *ummy* do *ummy*, z jednej szkoły do drugiej jest na pewno procesem długotrwałym.

Dla islamu to właśnie *idźtihad* staje się od kilku lat środkiem *tadźdidu* – odrodzenia i reform w jednym zasadniczym celu: reinterpretacji islamskiego dziedzictwa oraz sprostaniu wyzwaniom XXI wieku. To już nie jest kwestia tego, czy *idźtihad* jest uprawniony – jego wrota stoją na oścież, kwestią jest jednak kierunek jego rozwoju. Jeżeli pójdzie to drogą ogólnopaństwową, jak to było w przypadku Pakistanu za czasów Benazir Bhutto, może skończyć się oporem społecznym i wojskowym puczem³¹. Jeśli przez poszczególne *ummy* – pójdzie wolno i nie wszystkie z nich zapewne to zaadaptują. To doskonałe zadanie dla różnego rodzaju stowarzyszeń islamskich, a w każdym razie organizacji nie z obszaru „politycznego islamu”, czyli *stricte* islamskich partii politycznych. Bo wtedy, wraz ze zdobyciem władzy przez taką partię, określone państwo stanie w obliczu teokracji.

Tak oto wygląda islamski pluralizm. Ma swoje istotne korzenie w islamskiej jursprudencji i prawniczym pluralizmie, w istniejącej normatywnej heterogenicz-

³¹ I. Yilmaz, *Is Having a Personal Law Solution? Towards a Supra-modern Law*, „Journal of Islamic Studies” 2001 no 20, s. 99-124.

ności tamtejszych społeczeństw. Nie tylko społeczeństw *dar al-Islam* (w krajach islamskich), ale także *dar-al-harb* (wśród diaspory), gdzie szczególnie muzułmanie biorą nakazy religijne w swoje ręce. Kwestia dotyczy tu przecież współżycia muzułmanów np. z mieszkańcami Europy. A więc na zasadzie albo najlepszego „wykorzystania” dorobku gospodarzy do własnych celów (szkoły Hanify i Shaybamigo w Turcji), albo pełnego respektu dla *lex loci* (postulaty Fethullaha Gülena). Dlatego L. Rosen pisał o islamskim prawie jako o kulturze³². Na pewno jednak islam jest głęboko osadzony na prawie. I dlatego tak napiera z reguły na struktury państwa, ponieważ współczesne prawo jest co do zasady państwowe.

Ten złożony sposób oddziaływania norm społeczeństw lokalnych, zwyczajów, praw mniejszości narodowych (np. Kurdów) w korelacji z prawami ściśle państwowymi wytwarza w islamie dość nieoczekiwany – wobec holistycznego oglądu islamu oraz niektórych autorów – społeczny pluralizm. Te różne normy zderzają się ze sobą i konfrontują. Muzułmańskie prawo to repertuar precedensów, przypadków, zasad nieźle wyposażonych w hermeneutyczne techniki, to pluralizm praw i zwyczajów z czterema podstawowymi szkołami prawniczymi (*madhhaby*), prawem pisanim, zwyczajami oraz prawem *umm*. To wszystko mnoży niezwykle źródła postępowania i autorytety w islamie. Biorąc więc pod uwagę fakt, że prawo islamskie jest istotą muzułmańskiej religii, I. Yilmaz pisze o świecie „różnych islamów”, świecie spluralizowanego społeczeństwa islamskiego nie tylko w kontekście danego kraju, ale również w aspekcie międzynarodowym.

Oby ten pluralizm oznaczał dla nas, reprezentantów zachodniej kultury, po prostu konieczność indywidualnego i zróżnicowanego podejścia do islamskiej rzeczywistości. Islam nie jest jeden, islamów jest wiele. Nie można wszystkich muzułmanów sprowadzać do jednego mianownika. Może niektórzy myślą tak chociażby w aspekcie możliwości integracji świata chrześcijańskiego, świata cywilizacji Zachodu, ale w żadnej długofalowej polityce taka mobilizacja mas ludzkich nie jest rzeczą zdrową. Dobrze byłoby mieć inne w każdym przypadku i zrationalizowane podejście do: „politycznego islamu”, teokracji irańskiej, walczących o władzę islamskich partii politycznych (choć poza Hamasem w Palestynie prawie wszędzie są one wyłącznie w opozycji), Turcji czy krajów arabskich, krajów Azji Centralnej, a także społeczeństw *dar-al-Islam* oraz *dar-al-harb* i ich *umm*. W ten sposób wracamy do Clintonowskiej propozycji indywidualnego traktowania „świętej wojny”, głównie dlatego, że *dżihad* w islamie ma podstawową prawną wykładnię przedstawiającą go jako walkę muzułmanina ze swoimi własnymi ułomnościami, a nie wyłącznie z niewiernymi, za których przecież różne militarne grupy islamskie uważają również własne reżimy odstępujące od „prawdziwej” nauki³³.

³² L. Rosen, *Bargaining for Reality. The Construction of Social Relations in the Muslim Community*, Chicago University Press 1984.

³³ N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, New York 1998.

7. Upadek sekularyzacyjnego paradygmatu? (Turcja)

Nie ma wątpliwości, że przyczyną *tadždidu* (odnowy, reformy) i *idżtihadu* (preferencji dla interpretacji) był ostry sekularyzm w większości krajów islamskich: Azji Centralnej, Egipcie, Tunezji, a przede wszystkim w Turcji Mustafy Kemala Atatürka. Był to sekularyzm, który Niyazi Berkes ochrzcił nawet mianem „jakobińskiego”, a który mocą państwa zepchnął religię do strefy pozapublicznej. I cały problem w tym, że teorie modernizacyjne uważają sekularyzm, świeckość za niezbędny warunek rozwoju i wyłączny atrybut współczesnych zachodnich demokracji.

Jest zasadnicza różnica między tym, co stało się w krajach zamieszkałych przez społeczności islamskie (powszechnie uważanych za islamskie), a zachodnim rozumieniem sekularyzmu przez filozofa Tomasza Hobbesa czy socjologów Augusta Comte’a, Emila Durkheima czy Maksa Webera. Nie wchodząc w szczegóły ich rozumowania, można skwitować, że sekularyzm oznaczał usunięcie dominującej pozycji religii ze sfery publicznej. Miało to być rozwiązanie przeciwdziałające dewastującej mocy wojen religijnych nowożytnej Europy. Sekularyzm stał się gwarancją pokoju i stabilności. Usunięcie jednak dominacji jakiegóż religii, a zatem sprowadzenie sytuacji do pluralizmu i równouprawnienia różnych religii, od usunięcia w ogóle ze sfery publicznej różni się zasadniczo. Przyjrzyjmy się tym aspektom sekularyzmu i jego relacji do idei i koncepcji demokracji jako takiej.

W gruncie rzeczy idzie o to, aby żadna religia nie manipulowała państwem lub nie zawładnęła go, choćby dlatego, że w państwie są wyznawcy różnych religii, a także ateści. Nie chodzi tu więc o wyłączenie duchownych z urzędów państwowych, ale też o to, aby żadna religia nie zawładnęła państwa poprzez partię polityczną realizującą wyłącznie cele sakralne. To oznacza, że partie *stricte* islamskie muszą sobie same odpowiedzieć na wiele pytań, o czym będzie mowa w dalszej części opracowania.

Z drugiej strony – mając na względzie anglo-amerykańskie doświadczenie historyczne i ich modele państwa – można by sprowadzić istotę problemu do ochrony religii przed interwencją państwa, a szczególnie taką „jakobińską”, samodzielnie i na wskroś organizującą życie społeczne obywateli. Nie ulega wątpliwości, że ten typ sekularyzmu wykorzenia wszelkie szanse na aktywność społeczeństwa obywatelskiego i jego organizacji. I dlatego nie może być akceptowany przez demokrację, ponieważ niszczy jej podstawy, czyniąc z państwa onnipotentnego „lewiatana”. Jak sugerował w swoim słynnym *The Spirit of Democratic Capitalism* M. Novak – to właśnie ta sfera kreuje moralno-kulturalny wizerunek społeczeństwa. W niej jest miejsce dla: religii, kościoła, rodziny, dobrowolnych stowarzyszeń i korporacji. Przeciwdziała społecznej dezintegracji wolnego i odpowiedzialnego człowieka i stanowi ważny element monteskiuszowskiego systemu równowagi władz. Argumentował, że wycinanie tej sfery było nieodłączną cechą państw realnego socjalizmu. Nie

ukrywajmy, że bez akceptacji dla rozwoju tej sfery trudno będzie mówić o demokratycznym kierunku przemian w państwach islamu³⁴.

Impresje M. Novaka są cenne również ze względu na często powielane opinie, że sekularyzm jest wyłącznym gwarantem rozwoju gospodarczego. Nic bardziej nie zaprzecza temu pogładowi, jak właśnie wyrastające z głęboko chrześcijańskiego gruntu rozważania tego filozofa dotyczące Stanów Zjednoczonych. Tymczasem autorzy bardziej zaangażowani, jak np. H. Asad, próbują dowieść, że oddziaływanie ruchów islamskich w społeczeństwie nie jest konserwatywną reakcją, lecz wręcz przeciwnie – próbą własnej wersji modernizacji³⁵. Rozwój Turcji ma być tego najlepszym przykładem.

W ten sposób w ramach *tadždidu* różnego rodzaju organizacje muzułmańskie będą musiały pozostać wyłącznie w sferze, którą na Zachodzie określamy mianem społeczeństwa obywatelskiego. Nie musi to jednak dotyczyć islamskich partii politycznych.

Podwaliny pod XX-wieczny sekularyzm w Turcji położyło imperium ottomańskie. Grobowiec sultanów w Stambule budzi respekt. Stworzyli oni umiarkowanie tolerancyjne, wieloetniczne państwo z koloniami okraszonymi nie tylko meczetami, ale także kościołami i cerkwiami. Władza była jednak domeną militarno-biurokracyjnych elit. Z wolna konsolidowano i wzmacniano instytucję państwa w reakcji na wpływy Zachodu i narodowo-religijne niepokoje na Bałkanach. Sukcesem XIX-wiecznego państwa stała się modernizacja i siła armii. Wpłynęło to na umocnienie jej pozycji przejawiającej się puczami wojskowymi w XX wieku. Te młodotureckie ruchy zepchnęły religijnych aktywistów na pozycje fundamentalistyczne. Rozpoczął się okres zmagania pozytywistycznego, naukowego podejścia z aprecjacją islamu. Szczytem konsolidacji państwa ottomańskiego była kreacja „ottomańskiego obywatela” i rodzący się turecki nacjonalizm.

Tym niemniej dla osiągnięcia swojej pozycji Mustafa Kemal Atatürk nie zahałał się wykorzystać instrumentalnie popularności wyznania islamskiego do walki z europejskimi interwencjami w latach 20. XX wieku. Na czwartym z rzędu kongresie jego Ludowo-Republikańskiej Partii w 1935 r. Mustafa Kemal unicestwił wpływ islamu, proponując jako filary państwa tureckiego: nacjonalizm, sekularyzm, republikanizm, propaństwowość, reformizm oraz populizm. W praktyce oznaczało to budowę areligijnego, bezklasowego, narodowego społeczeństwa w świeckim państwie. Wszelka modernizacja czy reformy miały być inspirowane wyłącznie przez to państwo. W ramach „odgórnej rewolucji” Mustafa Kemal zakazał noszenia

³⁴ Wydaje się nam, że argumentacja Novaka przystaje również w zupełności do modernizujących się państw islamskich, mimo że tamtejsza sfera społeczeństwa obywatelskiego na bazie „odnowy” islamu bywa może zdominowana przez różne pomocowe, edukacyjne i gospodarcze organizacje islamskie. Zob. M. Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, Simon L. Schuster, New York 1982.

³⁵ T. Asad, *Genealogies of Religions; Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, John Hopkins University Press, Baltimore 1993. Zob. też argumentację G. Sormana w: *Islamski cud*, Dziennik „Europa”, 28 lipca 2007.

tradycyjnego nakrycia głowy – fezu i wyeliminował arabskie pismo. Zastąpiły je cylindry oraz litery łacińskie. Teraz przyszedł czas na *homo kemalicus*. W gruncie rzeczy model państwa Atatürka nie był ani za bardzo demokratyczny, ani liberalny, lecz elitarny i autokratyczny³⁶. Tylko nauka i technologie miały dać podwaliny pod modernizację państwa. „Hayatha en hakiki mürsit ilindir” (nauka jest prawdziwym przewodnikiem życia) – zwyczaj mawiać legendarny już przywódca turecki. Tak więc wpływy islamu zostały wyparte z edukacji, gospodarki, mody i oczywiście polityki. Usunięto diaspory greckie, chrześcijańskie, a Kurdów pozbawiono praw i wyzuto z kultury. Turcy zostali rozdarci pomiędzy trybami życiowego dualizmu: zwesternizowanego państwa i swojej tradycyjnej kultury. Islam został wyparty całkowicie ze sfery publicznej do prywatnej. Wielkie, ale kontrowersyjne społecznie dzieło Atatürka nie pozostało też bez wpływu na jego życie – w wieku 42 lat umiera on na marskość wątroby.

W latach 1950-1980 sytuacja nabrała najpierw spolaryzowanej ostrości, a potem zaczęła się stabilizować w kierunku demokratycznych przemian. Rok 1950 był początkiem wielopartyjnego systemu politycznego. Zaczynają się tworzyć podwaliny pod nową klasę średnią, tzw. anatolijskie tygrysy. Jednak Partię Demokratyczną, która zaczęła sobie budować na nowej przedsiębiorczości elektorat, spotkała delegalizacja ze strony niezwykle podejrzliwego i chorego na władzę biurokratycznego reżimu. Wszystko zakończył krwawy pucz wojskowy w roku 1960.

Lata 70. to lewicowe przemianowanie ruchu kemalowskiego i narastająca polaryzacja na linii: państwo – religia, Turcy – Kurdowie. Kres rozdarciu państwa kładzie znów militarne weto 12 września 1980 r. Wskutek zwiększenia się siły ruchu komunistycznego świeckie państwo otwiera furtkę dla islamistów, którzy z wolna przekształcają się w partię polityczną i wchodzi do politycznej gry. Jednak zamiarem generałów było zapewne uzyskanie dzięki islamowi bardziej karnego społeczeństwa. Nastaly czasy premiera Turguta Özala, który zlikwidował monopol państwa w wielu dziedzinach, w tym w obszarze mediów, oraz dokonał znacznej liberalizacji tureckiej gospodarki. Ten polityczny *tadždid* Özala stworzył sferę publiczną na organizację społeczeństwa obywatelskiego, szczególnie na aktywność grup islamskich. Rozpoczął się stopniowy proces islamizacji tureckiej semidemokracji.

Przede wszystkim zaczął się okres ekspansji islamu na sferę publiczną. Wzrosła aktywność słynnych *dershanes* jako islamskich kół samoedukacyjnych. Rozpoczął swoją wielką społeczną karierę Fethullah Gülen³⁷. To oni zaczęli walkę o nowe oblicze tureckiego islamu. Uznając, że społeczeństwo tureckie jest niczym bez swoich muzułmańskich korzeni, zauważyli jednocześnie konieczność rewitalizacji islamu, bo tego wymagają warunki modernizacji kraju. Będąc na początku bardzo sceptycz-

³⁶ M.H. Yaruz, J.L. Esposito, *Islam in Turkey: Retreat from the Secular Path?*, [w:] *Turkish Islam and Secular State. The Güllen Movement*, red. M.H. Yavuz, J.L. Esposito, Syracuse University Press 2003, s. XIX-XXII.

³⁷ Uczeń Saida Nursiego.

ni wobec Europy, stali się następnie gorącymi orędownikami Turcji w Unii Europejskiej. Fethullah Gülen, tworząc sieć „ruchów Nur” (dla uczczenia Saida Nursiego), uważał, że jest to wynik mechanizmu rynkowego: jego aktywność jest odpowiedzią na popyt. Odrzucił wszelki fundamentalizm jako nieludzki, bo nauczał, że islam broni godności człowieka, a podwaliny *dobrze urządzonego społeczeństwa*³⁸ powinny wynikać z umowy, kontraktu społecznego. Zapewne ani K. Popper, ani J. Rawls nigdy nie spodziewali się takiej wykładni wiary muzułmańskiej³⁹. Islam wymaga nowej interpretacji (*idżtihad*), aby państwa islamskie mogły przetrwać. Demokracja? Oczywiście, że tak! Ale z naszymi korzeniami, bez zbędnej westernizacji – mówili: Gülen, Sanayici i Demeyi – ci ostatni dwaj ze Stowarzyszenia Niezależnych Przedsiębiorców dla „anatolijskich tygrysów” (Müsiad).

Jednak tym, co w Turcji zasługuje na najbardziej wyteżoną uwagę, jest ewolucja partii politycznych, a więc „politycznego islamu”. Trzeba jednak pamiętać, w jakich warunkach wzrastał ruch partyjny za Bosforem. Przypomnijmy – w warunkach niezwykle scentralizowanego biurokratyczno-militarnego państwa, ostrej sekularyzacji, zepchnięcia islamistów w kierunku opozycji pozapaństwowej. Jednak nieoczekiwanie, w następstwie puczu roku 1980 i zagrożenia ruchami komunistycznymi, klimat w państwie dla islamu wyraźnie się ocieplił. W 1987 r. Necmettin Erbakan powołuje do życia Partię Dobrobytu (RP), otrzymując wsparcie ze strony islamistów niższych klas społecznych, ale także gwałtownie rozrastającego się sektora prywatnej przedsiębiorczości. Najpierw w 1994 r. Partia Dobrobytu wygrywa wybory w Ankarze i Stambule, a w roku następnym obejmuje 22% miejsc jednoizbowego parlamentu, by wreszcie w 1996 r. wspólnie ze świecką Partią Prawdziwej Drogi utworzyć rząd z premierem Erbakanem. Znow jednak kemalistowska biurokracja i wojsko nie godzą się na awans polityczny islamu i manipulując procesem wyborczym, odbierają władzę Erbakanowi i delegalizują jego partię. Jednak część z jej aktywistów, którzy uniknęli aresztowań, tworzy Partię Cnoty. Ta również zostaje w 2001 r. zdelegalizowana. Ale nauka już teraz nie pójdzie w las. Jedni przemianują Partię Cnoty na tradycyjną islamską Partię Szczęśliwości, ale pozostali, pod przywództwem Recepa Tayyipa Erdogana, przejdą na pozycje konserwatywne, godzące islam z sekularyzacją w sposób bardziej kreatywny. Powstaje umiarkowana i centrowa Partia Sprawiedliwości i Rozwoju (Adalet ve Kalkınma Partisi – AKP), która w wyborach 2002 r. zdobywa 2/3 miejsc w Wielkim Zgromadzeniu Narodowym – tureckim parlamencie. Zaczyna się najciekawszy okres dla refleksji nad muzułmańską demokracją. Odby-

³⁸ Pojęcie opisane przez J. Rawlsa m.in. w: *The Theory of Justice*, Harvard University Press 1972 oraz *Political Liberalism*, Columbia University Press 1993 ma oznaczać społeczeństwo urządzone na podstawie pewnych koncepcji sprawiedliwości.

³⁹ Ironizuję tu ze względu na to, że „kontrakt społeczny” był podstawą słynnego „społeczeństwa otwartego” K. Poppera, jak i liberalnej teorii sprawiedliwości sformułowanej w 1972 r. przez J. Rawlsa. Książka tego ostatniego autora: *The Theory of Justice* wywołała swego czasu potężny rezonans na uniwersytetach i nie tylko. Do jej powstania przecież „sprawiedliwość” traktowano raczej jako kategorię ogólnie rozumianej myśli wyłącznie lewicowej.

wa się praca nad oświeceniem muzułmanów w organizacjach społecznych. Powstają *dershanes*, aktywnie działają „ruch Nur”, Fethullah Gülen i inni.

AKP staje się partią niezwykle pragmatyczną, po części zapewne dlatego, że objęła sfery rządów. Zmierza do Unii Europejskiej, służy prywatnemu biznesowi. Stale ma jednak za plecami muzułmanów. Unikając wprowadzenia prawa islamskiego – szariatu, obiecuje otwarcie sfery publicznej do wyrażania wartości religijnych. Liderzy partyjni wyraźnie stawiają dystynkcję pomiędzy prawem do prywatnego wyznawania islamu a jego ekspozycją na sferę publiczną⁴⁰. Staje się jednak zarazem oczywiste, że „muzułmańska demokracja” otwiera sferę publiczną na islamskie wartości. To duża przewaga nad technokratycznym reżimem państwa Atatürka⁴¹.

Oczywiście trudna droga AKP nie jest pozbawiona słabych punktów. Występuje wyraźny deficyt demokracji wewnątrz samej partii. Erdogan i jego elity decydują o wszystkich nominacjach, nawet na prowincjach. W 2004 r. centrum likwiduje 40 kół prowincjonalnych za nieposłuszeństwo. Zdławiony zostaje bunt 11 deputowanych do parlamentu. Ale są i inne, gorsze, bo społeczne słabości. Partia nie podejmuje drażliwego tematu prawa kobiet islamskich do noszenia chust na głowach w miejscach publicznych, w tym w szkole (lustrzany problem we Francji)⁴². Nie jest w stanie opanować wysokiej niechęci biurokracji wobec muzułmanów w innych urzędach państwowych (wśród pracowników Najwyższej Organizacji Edukacyjnej, w sądach oraz wojsku). Na 3184 wystawionych kandydatów na burmistrzów miast partia deleguje w 2004 r. zaledwie 16 kobiet, a w 550-osobowym parlamencie na 359 członków AKP jest tylko 11 przedstawicieli płci pięknej⁴³.

Z nadejściem 2007 r.⁴⁴ AKP wchodzi w dramatyczną rozgrywkę o wszystko. Lipcowe przedterminowe wybory mają rozstrzygnąć o przyszłości tureckiego państwa. Dysponując 65% mandatów w Turkiye Buyuk Millet Meclisi (Tureckim Wielkim Zgromadzeniu Narodowym – parlamencie), premier i lider partii Recep Tayyip Erdogan ryzykuje wystawienie swojego partyjnego kolegi Abdullaha Gulla jako kandydata na urząd prezydenta. Opozycyjni Republikanie z Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) wzywają ulicę do powszechnych manifestacji, twierdząc, że parlament,

⁴⁰ Por. V. Nasr, *The Rise of Muslim Democracy*, „Journal of Democracy”, April 2005 vol. 16, no 2, s. 24-26.

⁴¹ W sprawie historii i ewolucji AKP autor niniejszego artykułu korzystał m.in. z: M. Yanardag, *Bir ABD Projesi Olorak AKP*, Siyah Beyaz Kitap, Mayıs 2007.

⁴² Rozczarowanie muzułmanów AKP doprowadziło nawet do tego, że petycja o prawie noszenia chust na głowach nie została skierowana do liderów tej partii, lecz wprost, w dniu 14 marca 2005 r., do przedstawicieli Unii Europejskiej w Stambule.

⁴³ Zob. S. Tepe, *Turkey's AKP: A Model „Muslim-Democratic” Party?*, „Journal of Democracy”, July 2005 vol. 16, no 3, s. 69-82, ale też R.T. Erdogan, *Conservative Democracy and the Globalization of Freedom*, January 29, 2004, www.aei.org. Ciekawa dyskusja na temat decentralizacji władzy w Turcji znajduje się też na stronie: www.politics.ankara.edu.tr.

⁴⁴ Opis całej przedwyborczej sytuacji został oparty głównie na obserwacji własnej i materiałach dziennikarskich z: „Today's Zaman”, „Hurriyet”, „Cumhuriyet”, „Hakimiyeti Milliye”, „The Journal of Turkish Weekly”, „The Turkish Daily News”.

rząd i prezydent w rękach postislamskiej partii to duże zagrożenie dla świeckości państwa, podstawowej kategorii konstytucyjnej Turcji. CHP liczyła na to, że odezwie się tradycyjny w takich sytuacjach „najwyższy arbiter” – wojsko, tym bardziej, że szefem Sztabu Generalnego przestał już być – obserwujący zawsze z dystansem poczynania rządu Erdogana – generał Hilmi Ozkok. Kemalistowscy republikanie nie przeliczyli się. Armia jest wciąż najpopularniejszą społecznie państwową formacją⁴⁵. Dlatego nowy szef sztabu generał Yasar Buyukanit – jak przystało na XXI wiek – emailem wystosował ultimatum państwowym władzom. Opozycja blokuje wybory prezydenckie, a Trybunał Konstytucyjny ogłasza je jako niekonstytucyjne. Rozpoczyna się krótka kampania wyborcza, którą jednak m.in. pod hasłem „więcej demokracji” znów zdecydowanie wygrywa AKP z poparciem 47% wyborczych głosów. Społeczeństwo tureckie manifestuje jednak dużą demokratyczną dojrzałość. Pluralizuje bowiem wyraźnie efekt wyborczy, tak aby AKP samodzielnie nie mogła zmienić Konstytucji czy wybrać w parlamencie „swojego” wyłącznie prezydenta. Od dnia wyborów AKP posiada 61% (tzn. 340 deputowanych w parlamencie, czyli o 17 mniej niż poprzednio), republikanie z CHP – 18% (99), nacjonałiści z MHP – 12% (71), Kurdowie (po raz pierwszy) – 4% (20) oraz lewicowi demokraci z DSP – 1%.

Trzeba złej woli, aby nie dostrzegać postępów Turcji w demokracji własnego kraju po puczu wojskowym z roku 1980 i juntowskiej konstytucji z roku 1982⁴⁶. W latach 1987-2004 przeprowadzono aż osiem reformatorskich pakietów konstytucyjnych obejmujących: liberalizację instytucji obywatelstwa, praw wyborczych, pełnych uprawnień opozycji politycznej (z wyjątkiem terrorystów), liberalizację trybu powoływania partii politycznych, związków zawodowych i stowarzyszeń itd.⁴⁷ A przecież po zwycięstwie wyborczym z lipca 2007 r. AKP już zdążyła zapowiedzieć kolejne zmiany w kierunku demokratycznym, a mianowicie: instytucję rzecznika praw obywatelskich; kontrolę finansową armii i osłabienie jej pozycji konstytucyjnej (przez usunięcie Biura Bezpieczeństwa Narodowego z Konstytucji); kontrolę Trybunału Konstytucyjnego, nie zaś prokuratora generalnego, nad partiami politycznymi; a także zmiany słynnego art. 301 kodeksu karnego, na podstawie którego ścigano za tzw. obrazę tureckości, w tym używanie języka kurdyjskiego, a także laureata literackiej Nagrody Nobla Orhana Pamuka za jego „Śnieg” (*Kar*). Zapowiedziano też próbę likwidacji dualizmu władzy wykonawczej przez wyraźne osłabienie konstytucyjnej pozycji prezydenta na rzecz kanclerskiej władzy premiera. Dzisiejszy, podwojony w ciągu ostatnich 5 lat PKB, wynoszący 7,5 tys. USD na osobę (w Polsce wynosi on ok. 10-11 tys. USD), AKP planuje podwyższyć do 10 tys.

⁴⁵ Zob. np. E. Aydinli, N. Ozcan, D. Akyaz, *The Turkish Military's March Toward Europe*, „Foreign Affairs”, January/ February 2006.

⁴⁶ Por. E. Ozbudun, S. Yazici, *Democratization Reforms in Turkey (1993-2004)*, Tesev Publications, Bilkent University 2006.

⁴⁷ Zob. na temat rozwoju polityki AKP: M. Yanardag, *Bir Abd Projesi Olarak AKP. Yeni Muhafazakarliga, Liberalizme ve Akil Tutulmasina Itiraz*, Siyaz Beyaz Kitap, Mayıs 2007, s. 35-45, 79.

USD w 2013 r. To gospodarcza gwarancja rozwoju demokracji, o której pisał m.in. A. Przeworski⁴⁸.

Dwie kwestie natomiast pozostają drażliwe z punktu widzenia standardów europejskich. Chodzi przede wszystkim o **turecki nacjonalizm**, zjawisko jako takie niebezpieczne przecież dla każdej demokracji. Kurdowie (choć ich partia Pracujących Kurdystanu uznana została za organizację terrorystyczną) są dalej wyraźnie jako narodowość dyskryminowani. Nie mówiąc już o działaczach kurdyjskich osiadających wieloletnie – jak do ostatnich wyborów Lejla Zana – wyroki, w ostatniej kampanii do parlamentu zaś zabroniono Kurdom prowadzenia jej w ich narodowym języku, wprowadzano specjalne strefy bezpieczeństwa utrudniające ich wyborcom z terenów południowych i wschodnich docieranie do urn wyborczych oraz uwidoczniono niezależnych kurdyjskich kandydatów na wspólnych z partiami kartach wyborczych, aby utrudnić niewykształconym z reguły Kurdom ich identyfikację. Jednak 20 deputowanych kurdyjskich, którzy po raz pierwszy od dekady trafili do parlamentu, pewnie jeszcze nie raz postawi swoje kwestie w świetle kamer.

Prawdziwym dla standardów europejskich problemem pozostaje jednak omnipotentna pozycja tureckiej armii, która w historii dokonała w obronie (mniej lub bardziej uzasadnionej) świeckości państwa czterech puczów wojskowych. Gdy 27 kwietnia 2007 r. generał Buyukanit wystosował do władz państwowych ultimatum, w Ankarze znów zapachniało puczem. Tymczasem taka pozycja wojska w relacji z cywilnym rządem musi być w demokracji kwestionowana. Kluczem okazał się art. 118 tureckiej konstytucji, w którym na szczęście zmieniono już w 2004 r. proporcję cywilów i wojskowych w Radzie Bezpieczeństwa Narodowego (z 4 do 5 na 6 do 5) oraz prawny charakter jej wystąpień wobec rządu. Problem jednak, z uwagi na kemalistowską tradycję i szacunek społeczeństwa dla wojska, pozostaje otwarty, ponieważ do dnia dzisiejszego, jak napisał to w prekursorskiej pracy S. Cook: oni „Panują, ale nie rządzą...”⁴⁹.

Czas wreszcie przestać się bać Turcji w Europie. Tym bardziej, że jak podkreślają sami Turcy – czują się od lat zwodzeni przez UE. Argumentów „za” jest bardzo wiele. Można zacząć od nieco sentymentalnego przypomnienia, że to właśnie za Bosforem, który w starożytności greckiej nazywał się Hellespontem, leży wielkie historyczne dziedzictwo Europy. Cała Azja Mniejsza, Troja, Milet, Efez, Halikarnas (dzisiejsze Bodrum), Tars, a także trasa kampanii perskiej Aleksandra Wielkiego (Granik, Gordion z „węzłem gordyjskim”, Issos) – to prawdziwe korzenie naszej cywilizacji. Ale są i bardziej współczesne wskazania. **Oto Turcja może się stać dzisiaj kluczem do polityki bliskowschodniej Zachodu.** Jeśli nie, skieruje się w stro-

⁴⁸ Zob. A. Przeworski, M. Alvarez, J.A. Cheibub, F. Limongi, *What Makes Democracy Endure?*, [w:] *Consolidating the Third Wave Democracies. Themes and Perspectives*, The John Hopkins University Press, Baltimore–London 1997, s. 295-312, tenże w: *The Global Divergence of Democracies*, red. L. Diamond, M.F. Plattner, s. 167-185.

⁴⁹ Zob. wywiad z S.A. Cookiem: *Turkish Military Rules but Not Governs*, „Today’s Zaman”, May 21, 2007, s. 6.

nę Iranu, bo jak twierdzą jej dyplomaci – jako członek NATO nie narazi swoich dobrych, datowanych od 1639 r. (traktat zuhabski) stosunków z tym krajem. Turcja wpadnie więc w orbitę w dalszej kolejności Syrii, Palestyny, Pakistanu, Egiptu (zapewne także Kuby i Wenezueli)⁵⁰. Kemal Atatürk odwrócił ją plecami do Bliskiego Wschodu, dziś może stanąć *en face*. Turcja staje się więc ważnym graczem na osi Europa – Bliski Wschód. To po części z powodu wspólnego z Iranem i Irakiem problemu kurdyjskiego separatyzmu. Jeśli Europa prześpi ten moment, możemy stracić Turcję bezpowrotnie. Jak pokazują badania German Marshall Fund z 2006 r., aż 81% Turków sprzeciwia się polityce bliskowschodniej prezydenta Busha. Nie sposób nie przywołać też kwestii przyszłości bezpieczeństwa energetycznego Europy i konieczności dywersyfikacji energetycznych źródeł. Tymczasem Turcy podpisali w 2006 r. umowy dotyczące projektów przesyłowych gazu i ropy z basenu Morza Kaspijskiego odpowiednio na trasach: Baku – Tbilisi – Cejhan i Erzurum.

8. Nieislamskie dyktatury

Kiedy Salman Rushdi ogłosił swoje słynne *Szatańskie wersety*, a Chomeini w Iranie wygłosił przeklinającą go *fatwę*, zatarli ręce wszyscy dyktatorzy krajów arabskich. To była dla nich prawdziwa woda na młyn. Mubarak w Egipcie, Ali w Tunezji, Assadowie w Syrii, Kaddafi w Libii, Husajn w Iraku – wszyscy przekonali Zachód, że albo oni, albo Osama ben Laden⁵¹. Mówiąc inaczej, trzeba się wyzbyć mrzonek o promocji demokracji w świecie. Wybór jest tylko między jakąś rodzinną czy wojskową autokracją a islamską, fundamentalną teokracją w przykładowej wersji Islamskiej Republiki Iranu. No i Zachód wybrał. Niehumanitarne dyktatury mają się dobrze. Z powodu ropy i krnąbrności przegrał tylko Husajn. Tymczasem Baszar Assad obrócił Syrię przeciw Zachodowi. Popiera libański Hezbollah. Obserwując tamtejsze „demokratyczne” wybory (np. ostatnie referendum prezydenckie z maja 2007 r.), Polak może doświadczyć *déjà vu* – jeden kandydat na prezydenta, zresztą generał, 96% wyborczej akceptacji, wiece poparcia w zakładach pracy itd. Wreszcie partyjny jedyny „front jedności narodu” pod auspicjami przewodniej siły partii Baas. Muzułmanie z Braterstwa oczywiście zapełniają w Syrii więzienia. Podobnie jak w Egipcie, gdzie 25 lat trwa już stan wojenny dający nieograniczone kompetencje wojsku i policji. Drugi w wyścigu prezydenckim 2005 r. Ayman Nour trafił oczywiście, miast na urząd, „za kratki”, a syn byłego prezydenta Sadata, Talak na wszelki wypadek został oddany pod sąd wojskowy, nie zaś cywilny. Inny natomiast syn szykuje się w przyszłości do objęcia władzy – to Gamal Mubarak (podobnie jak

⁵⁰ To problem coraz bardziej zacieśniających się więzów i nawet do pewnego stopnia wzajemnego zafascynowania. W gruncie rzeczy idzie o wspólne wyzwanie wobec USA, grupy państw, do której stara się należeć jeszcze Argentyna prezydenta Kirchnera.

⁵¹ Zob. S.E. Ibrahim, *Toward Muslim Democracies*, „Journal of Democracy”, April 2007 vol. 18, no 2, s. 9.

przedstawiciele innych rządzących rodów postkolonialnych: Ilam Alijew – prezydent i syn poprzedniego prezydenta Azerbejdżanu czy Dariga Nazarbajewa – córka prezydenta Kazachstanu). Na uniwersytetach wśród bardziej odważnych dziennikarzy wzywa się do demokratyzacji systemu i rywalizacyjnych wyborów. Na razie bez skutku.

Wszystko to dotyczy krajów, które, jak Egipt, jeszcze w XIX wieku miały swoje konstytucje i parlamenty. Społeczeństwa Algierii, Jordanii, Egiptu i Maroka kultywują jeszcze różne liberalne tradycje i jak wykazały badania *World Values Survey* w latach 1999-2002, co najmniej w 85% popierały demokratyczne reguły⁵². Wszystko zawało się, gdy z potrzeby wojny przeciw Izraelowi utrwaliły się tam, bardziej lub mniej otwarcie, wojskowe dyktatury. I nie odpuściły do dnia dzisiejszego.

Antyislamska histeria była również na ręce semiautorytarnym dyktaturom tzw. republik kaukaskich. Tylko w Tadżykistanie islamska partia polityczna może działać legalnie. Reżim Islama Karimowa – prezydenta Uzbekistanu zabił już co najmniej kilkuset muzułmanów (słynna masakra w Andidżanie). Niestety, brakuje jakichkolwiek danych na ten temat. Jednak kaukaskie relacje społeczne i polityczne to kwestia skomplikowana. Ukształtował się tam bowiem specyficzny postkolonialny ustrój postsowieckiego prezydenccjalizmu⁵³ opartego na społeczeństwach plemiennych i klanowych. Tak czy owak we wspomnianych tu krajach zamieszkałych w większości przez muzułmanów to nie islam przeczy demokracji, lecz – jak pisze znawca problemów postkolonializmu P. Chatterjee – uprzedni **kolonialny paternalizm**, który przeobraził się w dyktatury nacechowane rodziną, klanową czy wojskową dominacją.

9. Islamska Republika Iranu

Dla Zachodu to obecnie wcielenie największego zła. Można rzec i *vice versa*. Iran to kraj, w którym wciąż wykonuje się publicznie egzekucje. Wspólne patrole policji i kobiet w czadorach ścierają na ulicach Teheranu szminki z ust młodych Iranek. Tylko zamężna kobieta: lekarz, dentysta, farmaceutka może opuszczać granice Teheranu bez zezwolenia. Ale z drugiej strony to kraj młodych dziewcząt, noszących (mimo różnych przykrości) dżinsy, krótkie płaszczyki i chusty, wzorem laureatki Nagrody Nobla Shirim Ebadi, zsunięte do połowy głowy. To kraj, w którym studenci uniwersytetu teherańskiego – czego autor niniejszego artykułu był świadkiem – na odczycie byłego prezydenta Chatamiego krzyczeli: „obiecałeś wolne wybory!”.

⁵² Zob. M. Tessler, E. Gao, *Gauging Arab Support for Democracy*, „Journal of Democracy”, July 2005 vol. 16, no 3, s. 86.

⁵³ Autor niniejszego artykułu nazywa tak system, który różni się poprzez swoje postkolonialne konotacje względem imperium sowieckiego, przeto wyraźnie odróżnia się od prezydenccjalizmu Ameryki Łacińskiej opisywanego tak przez „szkołę” prof. Juana Linza. Zjawisko postsowieckiego prezydenccjalizmu autor opisuje dokładnie w przygotowywanej książce: *Neodemokracje. Państwo i prawo konsolidującej się demokracji*.

Iran współczesny próbuje się określić mianem teokracji (rządów Boga), którą *de facto* nie jest. Jest prostą dyktaturą kleru, który jako grupa najwyższej uprawnionych uczonych w prawie muzułmańskim – *faqih* interpretuje szariat po prostu na swoją korzyść. Jest to więc państwo totalitarne w kanonach określonych kiedyś przez H. Arendt, A. Pelmuttera czy J. Kirkpatrick⁵⁴. Państwo niewątpliwie o aspiracjach mocarstwowych, przynajmniej na terenie Azji. Jednak w kwestii wewnętrznej organizacji twórcą Islamskiej Republiki, charyzmatyczny Ajatollah-al Uzma (najwyższy i jedyny imam) Chomeini, połączył twardy dyktat konserwatywnego kleru z instytucjami demokratycznymi respektującymi wprost monteskiuszowską koncepcję równowagi władz. Parlament, prezydent oraz tzw. Rada Ekspertów wybierająca każdorazowo najwyższego imama (Najwyższego Przywódcę, którym dzisiaj jest konserwatywny Ali Chamenei), wybierane są w wyborach powszechnych. Natomiast cała tajemnica absolutnej władzy irańskiego kleru zasadza się na dwóch ustrojowych rozstrzygnięciach. Po pierwsze, opiera się na wierze tzw. szyickich imamitów w powrót Mahdiego, ostatniego z 12 imamów, sukcesorów proroka Mahometa. To on ma ustanowić państwo wszystkich muzułmanów. A do tego czasu najbardziej wtajemniczeni *faqih* muszą przygotować świat na jego przyjście. Koncepcja nazywana jest Velajat-e Faqih i łączy w sobie także staroperską wiarę w pomazanie boże władcy⁵⁵. Oto dlaczego nie wybierani w wyborach powszechnych prezydent czy parlament, ale desygnowany przez Radę Ekspertów imam posiada najwyższą władzę. Po drugie, o rzeczywistej dyktaturze kleru decyduje pozycja ustrojowa Rady Strażników nominowanych w częściach przez Przywódcę oraz Parlament, jednak wyłącznie z osób, które *de facto* za pośrednictwem Przewodniczącego Rady Sądowniczej desygnuje ten sam Przywódca – imam. Problem w tym, że tak mianowana, a nie wybierana powszechnie Rada Strażników ma wszechwładne uprawnienia proceduralne do selekcjonowania wszystkich kandydatów na posłów lub na inne urzędy oraz uchylania ustaw parlamentu, które mogłyby naruszyć panowanie szariatu. Tak więc błędne koło w relacjach: Rada Ekspertów – Przywódca – Rada Strażników – Parlament jest źródłem nieograniczonej władzy szyickich duchownych. W efekcie najbardziej władcze urzędy pochodzą nie z wyborów powszechnych, tylko ze wzajemnego nominowania⁵⁶.

⁵⁴ Zob. J. Kirkpatrick, *Dictatorship and Double Standards*, An American Enterprise Institute, Simon and Schuster Publ., New York 1982, s. 96-125; A. Pelmutter, *Modern Authoritarianism. A Comparative Institutional Analysis*, Yale University Press, New Haven – London 1981, s. 65 i n.

⁵⁵ Zob. np. A. Abootalebi, *The Struggle for Democracy in the Islamic Republic of Iran*, „Middle East Review Affairs”, September 2000 vol. 4, no 3; A. Savyon, Y. Mansharof, *The Doctrine of Mahdism: In the Ideological and Political Philosophy*, The Middle East Media Research Institute, Inquiry and Analysis Series, May 2007 no 357.

⁵⁶ Zob. rozważania: M. Mahammadi, *Five Interpretations of the Constitution of the Islamic Republic of Iran*, „A Journal on Democracy and Human Rights in Iran”, Freedom House, no 6, February 2007, a także, F. Sarkouhi, *Political Philosophy and the Theoretical Foundations of the Constitution*, tamże, December 2006 no 4.

Niestety, dziś opozycja w Iranie, jak i poza nim jest za słaba (a reformatorzy w defensywie), aby udało się przeforsować zmiany konstytucji w kierunku „islam wyborczego”, otwierającego przynajmniej dla Rady Ekspertów możliwość prawdziwie wolnych wyborów. Na szczęście koncepcja władzy imamów opisana w trzecim rozdziale podstawowego dzieła Ajatollaha Chomeiniego *Islamski rząd* (idzie o Velajat-e Faqih)⁵⁷ nie nadaje się na przedmiot rewolucyjnego eksportu do innych państw islamskich, gdyż nie jest tolerowana przez większość sunnicką w związku ze sporem o czterech pierwszych kalifów i tzw. demokratyczne wersy i sury Koranu (sury: 3:158, 42:38 – imam też musi rządzić w oparciu o konsultacje)⁵⁸. W takiej sytuacji zyskuje niepomierne na wadze droga dyplomatyczna i zmiana polityki Zachodu (głównie USA) wobec Iranu. Jeśli na zagrożenie nuklearne nie pomogą sankcje gospodarcze, ponieważ ze względu na własny interes nie przystąpią do nich ani Rosja, ani Chiny, jeśli niemożliwe jest bezpośrednie uderzenie (zapewne jest więcej niż 18 znanych dziś kompleksów nuklearnych, a większość z nich ulokowana jest w obrębie tak pięknych miast, jak Isfahan), a wzmacnianie arsenałów krajów Zatoki Perskiej będzie tylko manifestacją siły, to jedynym sposobem wyjścia z sytuacji jest projekt „demokratyczny Iran”. Strategia Zachodu powinna zatem polegać na: odnowieniu pełnych stosunków dyplomatycznych, zniesieniu restrykcji gospodarczych, rozpoczęciu rozmów nad członkostwem Iranu w Światowej Organizacji Handlu. Zachód winien otworzyć siedziby swoich mediów, uniwersytetów i organizacji pozarządowych. Powinna się rozpocząć intensywna wymiana naukowa i kulturalna. A Iran w zamian musi zobowiązać się do zawieszenia swoich nuklearnych programów, przerwać pomoc dla organizacji terrorystycznych oraz potwierdzić wolę respektowania praw człowieka i stopniowych zmian w konstytucji w kierunku wolnych wyborów – na razie przynajmniej do Rady Ekspertów. Bez narodowego kompromisu i irańskiej grubej kreski się tu nie obędzie. Celem bowiem jest zniesienie tej hierarchicznej autokracji.

10. Wnioski

1. Kanonem międzynarodowej polityki Zachodu musi być promocja demokracji jako formy rządów i bezkompromisowa walka z nieludzkimi reżimami autokratycznymi, w tym teokratycznymi. Demokratyzacja Iranu może znieść nuklearne zagrożenia z tamtej strony.

2. Islam nie stoi w jawnej sprzeczności z demokracją rozumianą wyłącznie jako forma rządów. Odrzuca tylko niektórych jej promotorów, np. USA.

3. W zdecydowanej większości krajów muzułmanie żyją pod butem rodowych, wojskowych czy klerikalnych dyktatur, choć często oni sami deklarują przywiązanie do podstawowych wartości demokratycznych.

⁵⁷ Zob. Ayatollah Ruhollah Khomeini, *The Islamic Government. Governance of Jurisprudent*, University Press of the Pacific 2005, section 3.

⁵⁸ Por. np. A.A. Engineer, *The Concept of Islamic State*, „Islam and Modern Age”, April 1999.

4. Muzułmańska demokracja może przybrać najłatwiej formę „islam elektorального” (wyborczego), w którym jedynym suwerenem będzie naród, a nie jak w dzisiejszym Iranie „Naród i Bóg”. Islamskie partie polityczne będą funkcjonować jak europejskie chadecje, a wybory powszechne odbywać się będą w oparciu o zróżnicowane (jak w Turcji) kryteria oceny rządu, a nie tylko te o charakterze religijnym.

5. Należy bacznie uważać na tzw. szyicką koncepcję władzy (Velajat-e Faqih), czyli rządy kleru sprawowane tu na Ziemi w imieniu ostatniego imama Mahdiego. Dlatego groźna może się okazać ambicja szyity Ali Sistaniego w Iraku.

6. Turcja stanowić będzie w Europie pomost w bliskowschodniej polityce Zachodu. W każdym podobnym przypadku Zachód powinien kreślić bodźcującą politykę „długiego horyzontu”, jaką może być członkostwo w NATO lub Unii Europejskiej.

7. Osobnym problemem jest, jak postępować w obrębie kultur dość odległych od korzeni zachodniej cywilizacji, takich jak islam. Teorie racjonalnego wyboru oraz rutyny zdają się podpowiadać, że pierwszym krokiem powinno być poszukiwanie wewnątrz danej kultury zrutyinizowanych zachowań bliskich demokratycznym zachowaniom, co też autor uczynił w niniejszym artykule. Cała reszta to próbować powoli w czasie wyprzeć lub raczej zastąpić, za pomocą demokratycznych instytucji przeniesionych na nowy grunt – zgodnie z koncepcją racjonalnego wyboru – niedemokratyczną rutynę zrutyinizowanymi demokratycznymi zachowaniami. A to wymaga niewątpliwie czasu i cierpliwości.

DEMOCRATIC ISLAM. THE END OF PARADIGMS OF MODERNIZATION AND SECULARISM?

Summary

The aim of this article is to enforce the argument for democratic Islam. Recent history of so-called third wave democracies by Samuel Huntington and following waves which just embraced Middle and Eastern Europe as well as Central Asian countries undoubtedly proves that these neodemocracies are different entities – also in terms of scientific approach – in comparison with western democracies. This new category means democracies in consolidation at the beginning of the twentieth century.

The article tries to weaken the modernization and neomodernization theory according to which only western culture can ensure the democratic end. However, the rational choice theory has been considered as the best explanation of successful democratic transition in neodemocracies for over twenty years. The article also tries to discuss and to abolish one of the basic arguments of modernization theory relating to religion, mainly Islam. Among others, the aim of the article is to undermine the paradigm of secularism as an important aspect of modernization approach. The next step of the paper is to uncover that the most of so-called Islamic states are – to be honest – the military-bureaucratic regimes in

which muslims usually are in jails. The real breakthrough of the contemporary history is Turkey where the interpretation of Islam (ijtihad) makes more open the Islamic jurisprudence and sharia as such. This means the core of real Renaissance of Islam. The article also recommends several topics of foreign policy of the West relating to the Islamic Republic of Iran.

Bartłomiej Nowotarski – dr, adiunkt w Katedrze Filozofii i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu.