

Mariusz Sulkowski

Ideologia Państwa Islamskiego

Ideology of the Islamic State

Abstrakt: W niniejszym artykule dokonano analizy źródeł doktrynalnych islamu, tj. Koranu, sunny oraz życia i działalności Mahometa (*sira*) w celu ukazania m.in. idei kalifatu, dżihadu oraz stosunku muzułmanów do chrześcijan i wojny. Poczyniona przez autora refleksja nad treściami doktrynalnymi islamu potwierdza przyjętą przez niego hipotezę, że istotę ideologii Państwa Islamskiego należy określić jako *islamską* pomimo tego, iż często bazuje ona jedynie na selektywnym, wręcz wybiórczym traktowaniu zarówno doktryny islamu, teologii, jak i wydarzeń historycznych związanych z islamem.

Słowa kluczowe: Państwo Islamskie, islam, Daesz, dżihad, Koran, kalifat

Abstract: In the article, the doctrinal sources of Islam, i.e. the Quran, the Sunnah and the life and activity of Muhammad (*sira*) are analyzed in order to show, among other things, the idea of caliphate, jihad and the attitude of Muslims to Christians and war. The Author's reflection on the doctrinal content of Islam supports his hypothesis that the essence of the ideology of the Islamic State should be defined as *Islamic* despite the fact that it is often based on a selective, even exclusionary, approach to the doctrine of Islam, theology and historical events related to Islam.

Key words: Islamic State, Islam, Daesh, jihad, the Quran, caliphate

Działalność tzw. Państwa Islamskiego (*al-Dawla al-Islamiyya – Daesz*), salafickiej¹ organizacji nawołującej do powrotu do czystego islamu, budzi wiele kontrowersji, jednak jedną z najbardziej istotnych kwestii w aspekcie nauk o polityce jest pytanie o to, czy ideologia Państwa Islamskiego rzeczywiście jest spójna z doktryną islamu, czy też jest jedynie formą instrumentalizacji tej religii na potrzeby ściśle polityczne. Jak zauważa Antony Black: „islam był i jest jednym z najpotężniejszych sposobów wyjaśniania ludzkiego życia i nadającym znaczenie naszemu działaniu. Jako

¹ Termin *salafi* oznacza „podążanie drogą pobożnych przodków”.

polityczna ideologia motywował i wciąż motywuje jednostki i grupy” [Black 2011: XVI]. Jednocześnie w dyskursie medialnym często można spotkać twierdzenie, że członkowie *Daesh* nie mają nic wspólnego z islamem – są albo płatnymi mordercami, ludźmi rządnymi władzy i „przygody” albo osobami niezrównoważonymi psychicznie. Jednakże jak uwagę zwracają Olivier Hanne i Thomas Flichy de La Neuville „byłoby rzeczą prostą uznać członków PI za szaleńców, nawiedzonych, lub ofiary przymusowego poboru. Ich determinacja nie jest determinacją psychopaty, lecz człowieka wiary, który wie, że życie na tamtym świecie zależy od tego świata” [Hanne, Flichy de La Neuville 2015: 80]. Czy zatem faktycznie za działaniami członków PI stoją motywy religijne?

Pytania badawcze, które należy postawić w tym celu odpowiedzi na powyższe zagadnienie to m.in. pytanie o to: co tworzy rdzeń doktryny islamu? Jaka jest istota relacji islamu i polityki? Jaki jest stosunek współczesnego islamu do okresu działalności Mahometa i jego towarzyszy? Hipotezą niniejszego artykułu jest stwierdzenie, że chociaż ideologia Państwa Islamskiego bazuje na selektywnym i wybiórczym traktowaniu doktryny islamu i nie wszystkie działania bojowników *Daesh* mogą być legitymizowane doktryną, to jednak istota ideologii PI jest *islamska*.

W celu weryfikacji tezy analizie poddane będą kluczowe źródła doktrynalne islamu²: Koran, sunna oraz życie Mahometa (*sira*)³. Koran, jako księga – jak wierzą muzułmanie – słowo po słowie przekazana Mahometowi od Allaha za pośrednictwem anioła Gabriela jest najważniejszym i niezmiennym doktrynalnym źródłem islamu [Bonner 2006: 21]. Jak podkreśla J. Danecki: „Koran ma zasadnicze znaczenie dla islamu jako religii i cywilizacji. Zawarte w nim objawienie, ale także sama forma świętej księgi, stanowią podstawę wszystkich elementów islamu: jego prawa, ustroju społecznego, politycznego i religijnego, kultury, sztuki, nauki. Nie można mówić o islamie bez odwoływania się do Koranu, który przenika wszystkie aspekty życia muzułmanów” [Danecki 2007: 49]. Kolejnym elementem doktryny jest *sunna*, czyli tradycja, a więc „zbiór wiadomości dotyczących życia i postępowania Mahometa” [Danecki 2007: 84]. Na sunnę składają się

² Zdając sobie sprawę z różnorodności odłamów islamu ograniczam swoje badanie do głównego nurtu islamu, a więc sunnizmu i nie odnosząc się do szizmu, charydżyzmu czy nurtu mistycznego w islamie – sufizmu.

³ Wybrane wątki dotyczące życia Mahometa w niniejszej pracy pochodzą z jego najstarszej biografii *Sirat Rasul Allah* autorstwa Ibn Ishaq’a (zm. 768 r.), *The life of Muhammad: a translation of Ishāq’s Sirat rasul Allāh* with introduction and notes by A. Guillaume, Oxford University Press, Karachi 2016.

opowieści o życiu Mahometa, jego wypowiedzi czyli hadisy, które – jak zauważa ks. Kościelniak – „są drugim po Koranie spisany źródłem konstytutywnym⁴ teologii muzułmańskiej” [Kościelniak 2006: 6].

Trzecim elementem kształtującym doktrynę islamu jest życie i działalność Mahometa. Maurice Gaudefroy-Demombynes podkreśla, że „Koran i tradycja zapoznają nas jednak przede wszystkim z potężną osobowością twórcy islamu, Mahometa, którego życie stanowi dla muzułmana żywy komentarz do nauki, jaką przyniósł. Historia życia Mahometa jest więc koniecznym wstępem do studium doktryny muzułmańskiej” [Gaudefroy-Demombynes 1988: 5]. Koran stwierdza, że Mahomet i jego życie jest dla każdego muzułmanina wzorem do naśladowania: „Wy macie w Posłańcu piękny wzór – dla każdego, kto się spodziewa Boga i Dnia Ostatniego i kto Boga często wspomina” (33:21). J. Danecki konkluduje, że „wzór jakim było jego postępowanie, stosowany był jako idealny przykład we wszystkich dziedzinach życia społecznego i politycznego muzułmanów” [Danecki 1991: 18].

Państwo Islamskie – kontrowersje

Od początku ogłoszenia kalifatu Państwa Islamskiego w czerwcu 2014 r. trwa dyskusja czy twór ten w ogóle – a jeżeli tak, to w jakim stopniu – faktycznie jest *islamski*. Wielu teologów muzułmańskich – głównie działających w Europie – stwierdza, że tego typu określenie jest uzurpacją, a sama organizacja nie ma nic wspólnego z islamem. W tym kontekście najczęściej przywoływaną inicjatywą jest *List otwarty do Abu Bakr Al-Baghdadi* wskazujący na działania sprzeczne z islamem. List ten został podpisany przez 126 muzułmańskich uczonych, związanych głównie z europejskimi jednostkami naukowymi [Open Letter 2014]. Również Zachodni politycy tacy jak Barack Obama stwierdzają, że „ISIS nie jest islamskie” [CNN.com 2014]. Jednakże najbardziej znana i ciesząca się największym autorytetem uczelnia islamska Al-Azhar w Kairze stwierdza, że chociaż PI jest organizacją terrorystyczną, to nie może być oskarżana o to, że jest organizacją heretycką [MEMRI 2014].

Ważnym czynnikiem pozwalającym rozstrzygnąć to, na ile ideologia PI faktycznie jest spójna z doktryną islamu jest analiza Koranu w kontekście stosunku

⁴ Nie wszystkie jednak hadisy mają taki sam autorytet, a za najważniejsze uznaje się hadisy ze zbiorów sześciu autorów: Al-Buhâriego (zm. 870), Muslima (zm. 875), Abū Dāwuda (zm. 888), At-Tirmidiego (zm. 892), An-Nasā’iego (zm. 915) i Ibn Mgiego (zm. 887). Te zbiory – w odróżnieniu od pozostałych, które zawierają pewne skażenia i przeinaczenia – uważa się za zbiory *sahih* tzn. zdrowe (autentyczne).

muzułmanów do chrześcijan i wojny. Na wstępie należy zaznaczyć, że Koran – jak wierzą muzułmanie – objawiony był Mahometowi etapami. Pierwszy etap to okres od 610 r. do 622 r. Jest to okres mekkański, w trakcie którego Mahomet przekonywał do nowej religii metodami pokojowymi, jako kaznodzieja, bez uciekania się do przymusu fizycznego. Z tego okresu pochodzi 86 sur (rozdziałów) Koranu [Danecki 2007: 54] i dotyczą one przeważnie aspektów teologicznych (m.in. stworzenie świata, monoteizm, kwestie eschatologiczne). Okres ten kończy *hijra* (622 r.), a więc emigracja Mahometa oraz jego zwolenników do Jasbiru (Medyny). Od tego momentu aż do śmierci Mahometa w 632 r. jego nauczanie staje się coraz bardziej stanowcze – i w końcu agresywne wobec niemuzułmanów. Z tego okresu pochodzi 28 sur [Danecki 2007: 54], które niemal w całości dotyczą kwestii władzy i prawa [Danecki 2007: 56]. Ewolucję (czy raczej rewolucję) charakteru nauczania Mahometa dobrze ilustruje zestawienie sur z tych dwóch okresów. Do okresu mekkańskiego należy sura 29:46:

„I nie sprzecajcie się z ludem Księgi inaczej, jak w sposób uprzejmy – z wyjątkiem tych spośród nich, którzy są niesprawiedliwi – i mówicie: «Uwierzyliśmy w to, co nam zostało zesłane. Nasz Bóg i wasz Bóg jest jeden i my jesteście Mu całkowicie poddani.»”

Zgodnie z tą narracją żydzi i chrześcijanie określani zostają zbiorczo jako *lud Księgi*, który wraz z muzułmanami, ma tego samego Boga. Koresponduje to z faktem, że w trakcie pobytu w Mekce Mahomet zabiegał o to, aby zostać uznanym zarówno przez żydów, jak i chrześcijan za kolejnego – i ostatniego już – proroka (tzw. „pieczęć proroków”)⁵. Gdy jednak okazało się, że proroctwo Mahometa zostało odrzucone zarówno przez żydów, jak i chrześcijan⁶, a jedynie niewielka grupka politeistycznych Arabów nawróciła się na islam, natomiast pozostali stali się coraz bardziej niechętni jego osobie, wówczas Mahomet uciekł do Jasbiru (Medyny). Jeszcze z okresu emigracji pochodzą wersety, które mogą być interpretowane jako wezwanie do tolerancji religijnej: „Nie ma przymusu w religii” (2:256).

⁵ Tzw. *pieczęć proroków*.

⁶ Do tych wydarzeń odnosi się Koran: „Oto powiedział Jezus, syn Marii: «O synowie Izraela! Jestem wysłany od Boga do was, aby potwierdzić prawdziwość tego, co przede mną było zesłane w Torze, i zwiastować Posłańca, który przyjdzie po mnie, a którego imię – Ahmad!». Lecz kiedy on przyszedł z jasnymi dowodami, oni powiedzieli: «To są czary oczywiste!». A kto jest bardziej niesprawiedliwy aniżeli ten, kto mówi kłamstwo przeciw Bogu, kiedy jest wzywany do islamu? Bóg nie prowadzi drogą prostą ludzi niesprawiedliwych. Oni chcą zagasić światło Boga swoimi ustami; lecz Bóg dopełni Swoje światło, chociaż by to było nienawistne dla niewiernych” (61:6–8).

Jednakże wraz z umacniającą się społeczną i polityczną pozycją Mahometa oraz dzięki rosnącym zyskom czerpanym z napaści na karawany (najbardziej autorytatywny biograf Mahometa Ibn Ishaq odnotowuje, że Prorok osobiście wziął udział w 27 rabunkach) [Ishaq 2016: 659] i kolejnym zwycięskim bitwom Mahomet zdobył znaczny autorytet, co przełożyło się na liczne konwersje na nową religię. Umocnienie się *ummy* – wspólnoty muzułmanów, spowodowało silne napięcia między nowopowstałą wspólnotą a wspólnotą żydów, liczącą mniej więcej połowę mieszkańców Jasbiru. W konsekwencji Mahomet wypędził dwa żydowskie plemiona, a w przypadku ostatniego, trzeciego plemienia Banu Kurzaja, rozkazał ściąć głowy wszystkim mężczyznom (w sumie ok. 800 osób), natomiast kobiety i dzieci zostali wzięci w niewolę⁷. Jedną z ostatnich – chronologicznie rzecz ujmując – sur Koranu jest sura IX, której werset 5 stwierdza:

„A kiedy miną święte miesiące, wtedy zabijajcie bałwochwalców, tam gdzie ich znajdziecie; chwytajcie ich, oblegajcie i przygotowujcie dla nich wszelkie zasadzki!”

Jest to zdecydowane wezwanie do agresji wobec bałwochwalców, czyli politeistów. Agresywny stosunek do *Ludu Księgi* znajduje swoje odzwierciedlenie w kolejnych wersetach niniejszej sury (29):

„Zwalczajcie tych, którzy nie wierzą w Boga, i w Dzień Ostatni, którzy nie zakazują tego, co zakazał Bóg i Jego posłaniec, i nie poddają się religii prawdy – spośród tych, którym została dana Księga – dopóki oni nie zapłacą daniny własną ręką i nie zostaną upokorzeni.”

Tym samym Koran wzywa muzułmanów do podporządkowania sobie chrześcijan i żydów, ich upokorzenia i zmuszenia do płacenia specjalnego podatku (tzw. *dżizja*) przewidzianego dla *dhimmi*, a więc tych grup, które na mocy zawartego paktu mają prawo do ochrony.

Już na tym etapie analizy Koranu można dostrzec wewnętrzne sprzeczności między okresem mekkańskim i medyńskim w kwestii stosunku muzułmanów do chrześcijan i żydów. Przed trudnością interpretacji Koranu stanęli także muzułmańscy egzegeci i teolodzy, którzy wypracowali zasadę *naskh*, nazywaną zasadą

⁷ Ibn Ishaq dodaje, że masakrze przyglądała się ulubiona, wówczas dwunastoletnia, żona Mahometa – Aisza, tenże, s. 464 (p. 689n); [Gaudefroy-Demombynes 1988: 114].

abrogacji [Zob. Sadowski 2014: 57–75]. Zgodnie z nią w sytuacji konfliktu dotyczącego nakazów wynikających z różnych sur, pierwszeństwo ma sura nowsza i to w jej świetle należy rozwiązać problem [Zob. Wansbrough 2004: 46]. Zasada ta ma swoje zakorzenie w samym Koranie: „Kiedy znosimy jakiś znak albo skazujemy go na zapomnienie przynosimy lepszy od niego lub jemu podobny. Czyż ty nie wiesz, że Bóg jest nad każdą rzeczą wszechwładny?!” (2:106). Metoda abrogacji jest uznawana przez większość sunnickich szkół prawa muzułmańskiego. W konsekwencji upokarzanie chrześcijan i żydów znalazło swoje koraniczne uzasadnienie. Jak zauważa A. Black „granice pomiędzy Ludami były granicami moralnego wszechświata”, a *dżihad* pomagał utrzymywać podział między muzułmanami a niewiernymi [Black 2011: 12]. Silne podziały pomiędzy arabskimi plemionami zostały przeniesiona na poziom religijny i poprzez zapisy Koranu zsakralizowane – „islam bardziej niż każda inna religia uczynił wojnę cnotą” [Black 2011: 12].

Innym ważkim problemem związaną z sytuacją poszczególnych wspólnot niemużulmanów w kontekście ruchów fundamentalistycznych jest pytanie o rzeczywisty status chrześcijan. Z jednej strony uznawani są oni za (obok żydów) Lud Księgi i wspólnotę chronioną – *dhimmi*, z drugiej jednak – mogą być traktowani jako niewierzący – *kafirowie* (arab. *أَوْفَكَ*) [The Quranic Arabic Corpus] i wówczas ich status nie różni się od statusu innych niewierzących (takich jak bałwochwalcy, politeiści czy ateiści). Sura 47:4 stwierdza: „Kiedy więc spotkacie tych, którzy nie wierzą, to udercie ich mieczem po szyi; a kiedy ich całkiem rozbijecie, to mocno zaciśnijcie na nich pęta”. Dlaczego zatem chrześcijanie mogą być traktowani jak niewierzący skoro Koran zapewnia im status Ludu Księgi i opiekę (w zamian za podatek – *dżizję*)? Wynika to z paradoksalnego ujęcia chrześcijaństwa w Koranie – za prawdziwego chrześcijanina może zostać uznana tylko ta osoba, która nie wierzy w bóstwo Chrystusa i która uznaje, że Jezus jest jednym z wielu proroków, a więc jest jedynie człowiekiem. Koran odnosi się do tej kwestii kilkakrotnie: „O ludu Księgi! Nie przekraczaj granic w twojej religii i nie mów o Bogu niczego innego, jak tylko prawdę! Mesjasz, Jezus syn Marii, jest tylko posłańcem Boga; i Jego Słowem, które złożył Marii; i Duchem, pochodzącym od Niego. Wierźcie więc w Boga i Jego posłańców i nie mówcie: «Trzy!» Zaprzestańcie! To będzie lepiej dla was! Bóg-Allah – to tylko jeden Bóg! On jest nazbyt wyniosły, by mieć syna! Do Niego należy to, co jest w niebiosach, i to, co jest na ziemi. I Bóg wystarcza jako opiekun!” (4:171)⁸. W ten sposób islam na poziomie doktrynalnym (podobnie jak to czynił arianizm w IV w.)

⁸ W innym miejscu Koranu wybrzmiewa podobna myśl: „I oto powiedział Bóg: «O Jezusie, synu Marii! Czy ty powiedziałaś ludziom: Bierźcie mnie i moją matkę za dwa bóstwa, poza Bogiem?». On powiedział: «Chwała Tobie! Nie do mnie należy mówić to, do czego nie mam prawa»” (5:116).

neguje główne prawdy wiary chrześcijańskiej – bóstwo Jezusa, Jego wcielenie, Tróję Świętą a na innym miejscu – także śmierć krzyżową (a zatem i zmartwychwstanie): „powiedzieli: «zabiliśmy Mesjasza, Jezusa, syna Marii, posłańca Boga» – podczas gdy oni ani Go nie zabili, ani Go nie ukrzyżowali, tylko im się tak zdawało⁹; i, zaprawdę, ci, którzy się różnią w tej sprawie są z pewnością w zwątpieniu; oni nie mają o tym żadnej wiedzy, idą tylko za przypuszczeniem; oni Go nie zabili z pewnością” (4:157). Głoszący te prawdy chrześcijanie oskarżani są o fałszowanie Pisma Świętego: „O ludu Księgi! Nasz Posłaniec przyszedł do was, wyjaśniając wam wiele z tego, co wy ukrywaliście z Księgi, i wiele też zacieraliście. Przyszło do was światło od Boga i Księga jasna” (5:15). Tym samym zgodnie z islamską interpretacją chrześcijanie wierzący w Boga w Trzech Osobach mogą być oskarżani o inklinacje politeistyczne i popełniają najcięższy z grzechów – dodają Bogu towarzyszy – stając się tym samym *kafirami* – niewierzącymi. Przed konsekwencjami tego grzechu przestrzegają późniejsze wersy tej sury: „Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: «Zaprawdę, Bóg – to trzeci z trzech!». A nie ma przecież żadnego boga, jak tylko jeden Bóg! A jeśli oni nie zaniechają tego, co mówią, to tych, którzy nie uwierzyli, dotknie kara bolesna” (5:73) oraz „O ludu Księgi! Nie przekraczajcie granic waszej religii odsuwając się od prawdy; i nie postępujcie za namiętnościami ludzi, którzy już wcześniej zabłądzili i którzy sprowadzili na manowce wielu, i którzy odeszli daleko z równej drogi!” (5:77). Argument o tym, że prawdziwi chrześcijanie mają obowiązek odrzucić boskość Chrystusa i przyjąć Mahometa jako proroka znajduje się także w biografii Mahometa autorstwa Ibn Ishaka [Ishak 2016: 409–410].

Idea dżihadu

Jedną z najbardziej kontrowersyjnych, a zarazem najczęściej instrumentalizowanych idei związanych z islamem jest idea dżihadu. Z jednej strony argumentuje się, że dżihad nie ma nic wspólnego z przemocą i jest jedynie duchowym obowiązkiem muzułmanów, z drugiej zaś dżihad redukowany jest do wymiaru militarnego. Obie te zawężające perspektywy są nieuzasadnione, a ich forsowanie ujawnia ideologiczne inklinacje argumentujących w ten sposób.

Na wstępie refleksji nad dżihadem warto zaznaczyć, że pojęcie te pochodzi z arabskiego i oznacza *wysilek* (*zmaganie, walka*)¹⁰ (często z dodatkiem – *na*

⁹ W wersetach tych pobrzmiewa duch pierwszej herezji w łonie chrześcijaństwa – doketyzmu (gr. *dokein* – wydawać się). Doketyści uznawali, że to nie Jezus umarł na krzyżu, ale jakiś inny człowiek – najczęściej przyjmowano, że ukrzyżowano Szymona Cyrenejczyka. Zob.: [Majewski, Strzelczyk 2005: 302–305].

¹⁰ *War and peace in islam. The uses and abuses of jihad.*

drodze Allaha). Oznacza podjęcie wszelkich trudów na rzecz szerzenia islamu i walki ze złem. Wysiłek ten może mieć wymiar duchowy – walki z własnymi słabościami (dżihad większy), jak i zbrojny przeciwko wrogom (dżihad mały) [Bonner 2006: 13]. Termin, który wprost oznacza walkę zbrojną to termin *qital*. Tym samym pojęcie dżihadu zawiera w sobie także pojęcie *qital*, choć nie wyczerpuje się w nim. Jak zwraca uwagę J. Danecki koncepcja dżihadu ma swoje źródła w plemiennej, przedmuzułmańskiej polityczności Arabów: „Od najdawniejszych czasów wśród mieszkańców pustyni Półwyspu Arabskiego istniała tendencja do ekspansji na zewnątrz ku miejscom, gdzie warunki życia były dogodniejsze dla ludzi. Tej tendencji sprzyjał sposób życia beduinów, polegający na nieustannej walce i ekspansji kosztem innych. Był to element ideologii plemiennej, wyrażającej się w obyczaju *ǧazwu*: przeżycie przez regularne atakowanie niesprzymierzonych ludzi i grup, a następnie grabież ich własności” [Danecki 2007: 32]. Islam zaadoptował ten obyczaj i uregulował prawnie tworząc zasadę *ǧihād* [Danecki 2007: 32]. Należy mieć na uwadze także fakt, że w islamie idea ta nie tylko umożliwiła gwałtowną ekspansję terytorialną nowej religii, ale także integrowała zwaśnione i rozbite dotychczas plemiona arabskie [Danecki 2007: 32]. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na opinie Romana Bäckera, który stwierdził, że krótkoterminowym celem rzeczywistym ataku na WTC w 2001 r. było „zjednoczenie wszystkich wyznawców islamu pod swoim kierownictwem. Chodziło zatem o przejęcie władzy nad całym światem muzułmańskim” [Bäcker 2004: 97]. Zatem ponownie dżihad miał na celu integrację muzułmanów.

Termin dżihad pojawia się w Koranie 41 razy [Bonner 2006: 22]. W okresie mekkańskim termin dżihad odnoszony jest przede wszystkim do zmagania duchowych i niemilitarnych, natomiast w okresie medyńskim jest już wykorzystywany w kontekście walki zbrojnej [Danecki 2007: 245]. Jak wskazuje Ibn Ishak, w trzynastym roku od rozpoczęcia objawień Mahomet z rozkazu Boga rozpoczął przygotowania do wojny z wrogami i politeistami [Ishaq 2016: 280]. Od tego momentu dżihad był w centrum programu działalności Mahometa [Robinson 2010: 190]. Obowiązek walki nie dotyczył jedynie wroga zewnętrznego, ale także niewiernych żyjących wewnątrz wspólnoty: „O, wy którzy wierzyście! Zwalczajcie tych, którzy są blisko was” (9:123) [Zob. Sadowski 2013: 35]. Koran podkreśla, że dżihad jest obowiązkiem muzułmanów, nawet, jeżeli nie chcieliby go prowadzić – „Przepisana wam jest walka, chociaż jest wam nienawistna. Być może, czujecie wstręt do jakiejś rzeczy, choć jest dla was dobra. Być może, kochacie jakąś rzecz, choć jest dla was zła” (2:216). Koran przestrzega także tych, którzy chcą uniknąć obowiązku dżihadu – „Powiedz: «Jeśli wasi ojcowie, wasi synowie i wasi bracia,

wasze żony i wasz ród, i wasze majątki, które zdobyliście, i handel, o którego zastój się obawiacie, i mieszkania, które wam się podobają, są wam miłsze aniżeli Bóg i Jego Posłaniec oraz zmaganie się na Jego drodze – to oczekujcie, aż przyjdzie Bóg ze Swoim rozkazem». Bóg nie prowadzi drogą prostą ludzi szerzących zepsucie” (9:24). Muzułmanie, którzy uchylają się od podjęcia dżihadu określane są w Koranie jako *hipokryci*, i zgodnie z doktryną powinni zostać za to ukarani.

Również hadisy – a jak zauważa A. Black – nieproporcjonalnie wiele z nich, poświęconych jest kwestii wojny i podziału łupów [Black 2011: 12]. Przykładowo Al-Buchari, w swoim zbiorze hadisów, wojnie i dżihadowi poświęcił odrębną księgę: „Prorok powiedział: «Wiedźcie, że raj znajduje się w cieniu mieczy»” [Al-Bukhari 1997: 63]. „Zapytałem Proroka: «Jaki jest najlepszy uczynek?». On odpowiedział: «Odmawianie modlitwy o właściwej porze». Zapytałem: «A kolejny?». On odpowiedział: «Szanowanie rodziców». Znowu zapytałem: «A następny?». On odpowiedział: «Udział w dżihadzie na ścieżce Allaha»” [Al-Bukhari 1997: 44]. Najbardziej radykalny nurt – charydżyci – uczynili z dżihadu jednym z filarów wiary.

Klasyczna myśl polityczna islamu uznaje dżihad za obowiązek kolektywny, całej wspólnoty, a nie pojedynczego, indywidualnego muzułmanina [Zob. Peters 2005: 29]. Islamscy myśliciele zalecali kalifowi raz w roku podejmować dżihad z niewiernymi [Danecki 1991: 45]. Zazwyczaj dopuszczalny był w obronie (dżihad defensywny), ale niektórzy muzułmańscy filozofowie jak al-Farabi dopuszczali dżihad ofensywny, np. w celu zdobycia bogactwa [Bonner 2006: 5].

O tym czym jest dżihad dla islamu najcelniej ujmują słowa Ibn Tajmijji, XIII-wiecznego teologa uważanego za prekursora islamskiego fundamentalizmu: „religia bez władzy, dżihadu i bogactwa jest tak zła jak władca (sułtan), bogactwo i wojna bez religii” [Black 2011: 159].

Idea kalifatu

Wskazując na warunki powstania islamu J. Danecki podkreśla, że „specyfika myśli politycznej całego islamu (...) polega na tym, że nie ma żadnych różnic między funkcjami religijnymi a politycznymi nowego systemu. Taki podział w ogóle wówczas nie istniał; sprawy religijne i świeckie zlały się w jedną całość” [Danecki 1991: 15]. Symbolem jedności spraw religijnych i świeckich była osoba Mahometa, natomiast po jego śmierci w 632 r. jedność tę wyrażał *następca proroka*, a więc kalif. Szybko jednak kalif nazywany był nie *następcą proroka*, tylko *zastępcą*

Boga [Black 2011: 21] (arabski termin *halifa* oznacza jednocześnie następcę, jak i zastępcę). Jednym z głównych obowiązków kalifa była troska o egzekwowanie prawa Bożego w życiu muzułmańskiej wspólnoty – *ummy*. W związku z tym, jak zauważa pierwszy perski teolog islamski – Ibn Al-Mukaffa, w rękach kalifa musi znaleźć się armia, ponieważ tylko w ten sposób „możliwe jest sprawowanie w pełni władzy” [Danecki 1991: 28].

Niemal wszystkie nurty teologiczne i filozoficzne występujące w islamie podkreślają konieczność istnienia kalifatu, jedynie niektórzy mutazylici (nawiązujący do greckiego racjonalizmu) twierdzili, że kalif nie jest potrzebny ummie, ponieważ „idealna społeczność muzułmanów może być tak dobrze zorganizowana, że nikt nie będzie musiał nią rządzić: będzie się rządzić sama, Koran jest dostatecznie szczegółowym źródłem wiedzy politycznej dla wszystkich ludzi” [Danecki 1991: 30]. W 942 r. mutazylici zostali jednak potępieni za ich racjonalistyczne podejście korzystające z dorobku myśli greckiej, a reakcją na ich filozofię był wzrost popularności teologii Ibn Hanbala (zm. 855) głoszącej konieczność powrotu do tradycji przodków (*salafu*) i literalnego odczytywania Koranu. Myśl Hanbala stała się fundamentem dla rozwoju jednej z czterech głównych szkół prawa islamskiego – hanbalizmu. Kierunek ten stał się doktrynalnym i teologicznym zapleczem dla fundamentalizmów islamskich [Kościelniak 2006: 57].

Idea kalifatu została przedstawiona i usystematyzowana¹¹ przez jednego z najznakomitszych muzułmańskich teologów politycznych i prawników Al-Mawardiiego żyjącego na przełomie X i XI w. Al-Mawardi podkreśla, że władza kalifa ma boski charakter i jest niezbędna w muzułmańskiej polityce [Black 2011: 87; Danecki 1991: 43]. Allah przekazał swoją władzę kalifowi dla dobra *ummy*, aby (1) kontynuować misję Mahometa, (2) ochraniać religię, (3) kierować sprawami tego świata [Danecki 1991: 43]. Wśród dziecięciu obowiązków kalifa Al-Mawardi wylicza:

- „1) ochronę religii i jej zasad,
- 2) łagodzenie sporów i zaprowadzania porządku,
- 3) strzeżenie terytorium muzułmańskiego i zapewnienie na nim bezpieczeństwa wszystkim ludziom,
- 4) stosowanie w praktyce kar ustalonych przez Boga, aby nikomu się nie stała krzywda,

¹¹ Pierwszym myślącym, który scharakteryzował niezbędne cechy kalifa był Al-Bāqillānī (zm. 1013). Zob.: Danecki 1991: 36.

- 5) obrona granic państwa, by nie dopuścić do rozlewu krwi muzułmańskiej,
- 6) podejmowanie dżihadu¹²,
- 7) pobieranie podatków i jałmużny zgodnie z przepisami prawa,
- 8) nadzór nad działalnością finansową państwa,
- 9) wyznaczanie ludzi na wysokie urzędy,
- 10) sprawowanie osobistej kontroli nad realizacją władzy, zapobieganie nadużyciom i zdradzie” [za: Danecki 1991: 67].

Al-Mawardi, podobnie jak niemal wszyscy teolodzy władzy podkreśla, że kalif – na wzór Mahometa – musi pochodzić z rodu kurajjskiego.

Chociaż w 1258 r. kalif bagdadzki został obalony przez Mongołów, to instytucja kalifatu była jednak kontynuowana przez egipskich Mameluków. W praktyce kalifat mamelucki nie był uznawany przez żadne większe siły polityczne islamu, jednak stał się on – jak zauważa J. Danecki – ważną kartą przetargową w konfrontacji z Mongołami, którzy przeszli na sunnicki islam [Danecki 1991: 67]. Obrony idei kalifatu podjął się najwybitniejszy teoretyk prawa i teologii okresu mameluckiego – Ibn Tajmijja.

Ideologia dżihadystyczna

E. El-Badawy, M. Comerford oraz P. Welby wskazują na systemowy charakter ideologii dżihadystycznej¹³. Jest ona oparta jest na czterech sprzężonych ze sobą elementach: (1) wartościach, (2) tożsamości grupowej, (3) celach wynikających z aksjologii oraz (4) sposobach działania, umożliwiających realizację wyznaczonych celów [El-Badawy, Comerford, Welby 2017: 18].

¹² Dżihad powinien ustać w momencie, gdy przeciwnik podda się i nawróci, albo zaakceptuje życie jako *dhimmi* [Al-Mawardi 2018: 28].

¹³ Innej jeszcze typologii dokonał B. Lia wyróżniając cztery główne elementy wspólne protopaństwu dżihadystycznym. Pierwszym z nich jest ideologia oparta na prawie religijnym implikująca imperatyw wprowadzenia szariat, a więc takich praw, które objawił Bóg oraz prowadzenie dżihadu z wrogami Boga. W konsekwencji wszelkie mniejszości mają obowiązek zostać podporządkowane, a nieislamskie symbole religijne – zniszczone. Drugą cechą charakterystyczną jest internacjonalizm pozwalający unieważnić wszelkie różnice rasowe i narodowe. Jedynym istotnym czynnikiem rozróżnienia pozostaje religia stanowiąca rdzeń tożsamości dżihadystów. Trzecim elementem wyróżnionym przez B. Lia jest agresywność wobec ościennych państw. Muzułmanie powinni dążyć do zmiany porządku światowego i w związku z tym nie mogą uznać granic państwowych traktowanych jako efekt kolonializmu i wpływu Zachodu. Ostatnim elementem jest próba wprowadzenia efektywnego zarządzania poprzez tworzenie administracji, rygorystycznego sądownictwa czy rad plemiennych. Zob.: [Lia 2015: 35–36].

Aksjologia tworzy moralną podstawę dla wspólnoty, uzasadnia jej cele oraz sposoby działania a w konsekwencji formuje jej tożsamość [El-Badawy, Comerford, Welby 2017: 23]. Jest ona oparta przede wszystkim na doktrynie teologicznej, nawiązaniu do honoru i solidarności oraz na apokaliptycznej interpretacji współczesnej kondycji świata. W aspekcie doktryny kluczowy jest dualizm kategorii *tauhid* – *szirk*. *Tauhid* to specyficznie rozumiana jedyność Boga. Ta teologiczna kategoria ma swoje praktyczne, społeczno-polityczne implikacje. Bóg jako jedyny stwórca jest także jedynym bytem uprawnionym do posiadania władzy. Zadaniem człowieka, nie jest tworzenie praw (Koran 18:26¹⁴), bo te mógł określić jedynie Bóg, a jedynie ich wdrażanie i egzekwowanie. Jedyną wolą, którą powinien przyjąć muzułmanin jest wola Allaha. Każdy, kto sprzeciwia się władzy i woli Allaha, a tym samym oddaje cześć komuś/czemuś innemu popada w bałwochwalstwo – *szirk*. Należy zaznaczyć, że teolodzy salaficy podkreślają, że oddawanie czci nie zawęża się jedynie do aspektu ściśle religijnego (jak oddawanie czci bóstwom), ale dotyczy także bałwochwalczemu stosunkowi do konkretnych osób (np. przywódców politycznych), ustrojów (np. demokracji), zasad (np. rozdziału państwa i religii¹⁵) czy ruchów politycznych (jak np. nacjonalizm). Osoby, czy grupy społeczne, które sprzeciwiają się władzy i woli Allaha stają się jego wrogami. W konsekwencji idea *tauhid* implikuje imperatyw zwalczania *szirk* i ułatwia identyfikację wroga [El-Badawy, Comerford, Welby 2017: 24]. Końcem wojny jest zniknięcie ze świata idolatrii [Bunzel 2015: 10].

Tauhid pozwala salafitom na wyróżnienie „prawdziwego islamu”, który nie jest skażony jakimkolwiek innowacjami – *bid'a*. Tym samym salafici identyfikują siebie jako strażników czystości wiary. Sajjid Kutb – jeden z głównych ideologów XX-wiecznego salafizmu podkreśla konieczność odwoływanie się do okresu towarzyszy Proroka, jako wzoru dla muzułmanów wszystkich czasów. Kutb argumentuje, że był to okres „czysty” i nieskażony wpływami kulturowymi – nie

¹⁴ *They have not besides Him any protector, and He shares not His legislation with anyone.*

¹⁵ Paul Berman wskazuje na charakter krytyki współczesnego Zachodu dokonanej przez Sajjda Kutba: „Wszystko, o czym islam wiedział, że jest jednym, chrześcijański Kościół rozdzielał. W końcu europejski umysł uległ rozdarciu. Schizofrenia stała się całkowita. Tu chrześcijaństwo, tam ateizm. Była to, zgodnie ze sformułowaniem Kutba, «ohydna schizofrenia» nowoczesnego życia. (...) Prawdziwie niebezpiecznym elementem w amerykańskim życiu był nie kapitalizm, polityka zagraniczna, rasizm czy wyzysk kobiet. Prawdziwe niebezpieczeństwo tkwiło w rozdzieleniu kościoła od państwa. Niebezpieczeństwem było rozluźnienie religijnych standardów i przekonań – rozluźnienie, które poddawało w wątpliwość istnienie jedynego Boga i było wynikiem utrzymującej się przez dwa tysiące lat kościelnej dewiacji i błędu. Nie była to krytyka polityczna. Była to krytyka teologiczna (...)”. Zob.: Berman 2007: 99.

w tym znaczeniu, że w Arabii w ogóle nie była reprezentowana kultura grecka, rzymska, żydowska czy perska, ale w tym, że jedynym kulturowym, społecznym, politycznym i duchowym przewodnikiem dla rodzącej się *ummy* był Mahomet, którego charakter był Koranem [Qutb 2006: 30]. Czystość serca, umysłu i rozumienia towarzyszy Proroka i nieskażoność wpływami innych źródeł jest unikalną wartością. To dzięki Mahometowi Arabowie wyszli ze stanu dżahiliji (*jahilliyah*) – niewiedzy i bałwochwalstwa, jednakże – zdaniem Kutba – współcześni muzułmanie ponownie popadli w dżahiliję, a jedynym rozwiązaniem i ratunkiem dla świata islamu jest ponowne, bezkompromisowe odwołanie się do „czystego islamu” przodków [Qutb 2006: 34].

Kolejną wartością konstytuującą dżihadystyczną aksjologię jest wiara w ostateczne zwycięstwo Allaha i jego pełna kontrola nad historią. To w tym kontekście w trakcie zamachów pada sformułowanie *Allah Akbar* – Allah jest wielki (pokonujący zło). W założeniach ideologii, zwycięstwa (takie jak chociażby sukces ataku na WTC w 2001 r.) są potwierdzeniem Bożego błogosławieństwa dla dżihadystów [El-Badawy, Comerford, Welby 2017: 26]. Przeświadczenie o tym, że Bóg ukazuje swoją opatrność poprzez umożliwienie zwycięstw jest także istotnym czynnikiem wpływającym na radykalizację poszczególnych, konkurujących ze sobą grup dżihadystycznych.

Istotną rolę w ideologii odgrywa kwestia honoru i solidarności. Ukazywana jest konieczność naśladowania „drogi Mahometa”, poświęcenia się dla sprawy, podjęcia fizycznej walki z przeciwnikiem i ideał męczeństwa. Dodatkowo obraz ten dopełniany jest atmosferą apokalipsy i manichejskiego starcia dobra i prawdy ze złem i kłamstwem w obliczu nadchodzącego Dnia Sądu. Każdy kto występuje przeciwko „siłom prawdy” z definicji stawia się po stronie „siły kłamstwa”. Cierpliwość mudżahedinów w obliczu cierpienia wynikająca z tego starcia jest naśladowaniem Mahometa. Na wagę przywiązania do apokaliptyczności wskazuje fakt, że główne anglojęzyczne czasopismo propagandowe Państwa Islamskiego nosi tytuł *Dabiq* i swoją nazwę odnosi do miejscowości w Syrii, gdzie wg hadisu dokona się eschatologiczne starcie Bizantyjczyków z muzułmanami. Zdobycie Konstantynopola będzie ostateczną klęską chrześcijan i początkiem czasów ostatecznych¹⁶.

¹⁶ Co interesujące, zgodnie z hadisem, osobą, która poprowadzi muzułmanów do ostatecznego starcia będzie Jezus, a jego lanca będzie zbryzgana krwią wrogów Allaha. Zob.: Sahih Muslim 2007: 291.

Jednym z głównych celów działań jest przywrócenie kalifatu, a więc rządów Boga. Świat dzieli się na dwa obozy – tych, którzy tworzą ummę i są zjednoczeni przez kalifata i całą resztę, która jest wrogiem ummy. Jest to wykorzystanie idei z islamskiej klasycznej myśli politycznej podziału świata na *Dar al-Harb* – dom wojny i *Dar al-Islam* – dom pokoju. Dodatkowo dżihadyści szeroko wykorzystują podział na wroga dalekiego – przede wszystkim USA, Izrael i w mniejszym stopniu Rosja i Europa oraz wroga bliskiego – szyici, świeckie reżimy jak Syria czy Irak [więcej zob. Brooke 2011: 47–68]. Cole Bunzel podkreśla, że dla Państwa Islamskiego, nie odzégnującego się co do zasady od dżihadu ofensywnego, walka ze świeckimi reżimami na Bliskim Wschodzie jest dżihadem *defensywnym*, ponieważ jest obroną przez sekularyzmem i apostatami [Bunzel 2015: 10]. Al-Zarkawi, jeden z głównych inicjatorów utworzenia kalifatu obarczył winą szyitów za upadek abbasydzkiego kalifatu w 1258 r. i oskarżył ich o tworzenie większego zagrożenia dla islamu niż Amerykanie – *siły Krzyżowców znikną z pola widzenia jutro lub pojutrze* natomiast szyici pozostaną *bliskimi i niebezpiecznymi wrogami* [Bunzel 2015: 14]. Tego typu narracja usprawiedliwia podjęcie dżihadu także wobec szyitów.

Współcześni władcy muzułmańskich ziem uznawani są przez Państwo Islamskie za zdrajców, bezbożników, grzeszników, kłamców, oszustów i kryminalistów [Bunzel 2015: 10]. W tej perspektywie nawet salafistyczna organizacja jaką jest Bractwo Muzułmańskie uznawana jest za zdrajców [Bunzel 2015: 10]. Warto podkreślić, że lider Państwa Islamskiego – Abu Bakr Al-Baghdadi podkreśla swój kurajszycki rodowód, co ma na celu legitymizować jego działania w oczach muzułmanów [Wagemakers 2015: 101]. Chociaż ogłoszenie kalifatu nie spotkało się z akceptacją nawet ze strony teologów sympatyzujących z samą organizacją jak np. szejik Yusuf al-Qaradawi czy szejik Muhammad al-Yaqoubi to do Państwa Islamskiego zaczęły napływać tysiące ochotników, a wielu liderów sunnickich klanów w Syrii i Iraku złożyło przysięgę wierności (*bay'a*) Abu Bakr Al-Baghdadiemu¹⁷.

Jednym z bardziej kontrowersyjnych „instrumentów teologicznych”, którymi posługuje się PI w celu usprawiedliwienia przemocy wobec muzułmanów, jest instytucja *takfir*, a więc uznanie w prawie islamu muzułmanów, bądź całej grupy muzułmanów, za niewiernego/niewiernych (*kafir*), a więc obłożenie ich ekskomuniką¹⁸. Niesie to za sobą daleko idące konsekwencje, ponieważ osoba (grupa) wykluczona musi liczyć się z pociąganiem do odpowiedzialności – łącznie z karą

¹⁷ Państwo Islamskie poparło około 60% sunnickich szejków. Zob.: Bunzel 2015: 19.

¹⁸ Na temat rozwoju ruchów neo-takfiru. Zob.: Alshech 2014: 419–452.

śmierci. Instytucja *takfiru* znana jest w islamie niemal od początku istnienia, jednak, aby mogła zostać wykorzystana, muszą zostać spełnione określone kryteria, m.in. osoba, której grozi *takfir*, musi jasno i stanowczo wyrzec się wiary¹⁹. Zazwyczaj przyjmuje się, że decyzję o ekskomunice podejmuje islamski sąd. Dodatkowo zabezpieczeniem przed zbyt łatwym i pospiesznym oskarżeniem o bycie niewiernym jest zasada, zgodnie z którą oskarżyciel, który bezpodstawnie dopuścił się zarzutu, sam staje się *kafirem*. Niemniej PI przyjęło strategię „hurtowego” uznania za *kafirów* m.in. wszystkich wyznawców imamizmu (główny nurt szyicki), a także wszystkich tych, którzy nie uznają wyznawców imamizmu za niewiernych, a także wszystkie rządy państw muzułmańskich, które nie stosują prawa szariatu oraz członkowie ich wojska, policji i sądów [Hassan 2017: 6]. W tej perspektywie agresja wobec tych grup jest nie tylko usprawiedliwiona, ale staje się religijnym obowiązkiem muzułmanów.

Wnioski

Nie ulega wątpliwości, że Państwo Islamskie w znacznym stopniu odwołuje się jedynie do niektórych elementów doktryny, teologii czy wydarzeń historycznych związanych z islamem (takich pojęć jak *tauhid*, *szrik*, *kafir*, *takfir* czy koncepcji jak *dżihad* lub *kalifat*). Jednak twierdzenie, że ideologia PI czyni to jedynie selektywnie i wybiórczo oraz ostatecznie deformuje obraz „prawdziwego islamu” jest fałszywe. Posłannictwo Mahometa uformowało Koran, jednak tak, jak życie Mahometa i jego działalność różnią się w okresie mekkańskim i medyńskim, tak i Koran jest wewnątrznie różny. Oskarżanie PI o selektywność doboru treści doktrynalnej i wypaczenie „prawdziwego islamu” tworzy swoistą aporię, w której przeciwnicy odwoływania się do salafizmu przeciwstawiają jemu *swoją* wizję „prawdziwego, pokojowego islamu”. Jednak czy w konsekwencji forsowanie „pokojowego islamu” nie jest zabiegiem ostatecznie jeszcze bardziej narażonym na oskarżenie dotyczące wyizolowania kontekstu Koranu, tradycji i pojęć dla celów czysto ideologicznych?

Nie ulega wątpliwości, że skala przemocy stosowanej przez PI jest na tak wysokim poziomie, który jest sprzeczny z islamem²⁰, nawet pomimo tego, że, jak zaznacza B. Cooper, połączenie czystości religijnej i przemocy politycznej w islamie

¹⁹ Wszelkie wątpliwości w tej materii rozstrzygane są na korzyść oskarżonego. Podstawą do takiego stanowiska jest przykład Mahometa, który zabronił zabijania osób, które deklarowały, że są muzułmanami, chociaż ich czyny mogły budzić co do tego wątpliwości.

²⁰ Rektor Uniwersytetu Al-Azhar w Kairze Ahmed al-Tayeb potępił spalenie Jordzańskich pilotów stwierdzając, że bojownicy Państwa Islamskiego zasłużyli na „koraniczną karę śmierci, ukrzyżowania lub odcięcia ramion z powodu bycia wrogami Boga i proroka Mahometa”. Zob. Nacos 2016: 281.

nieznane jest w innych kulturach [Cooper 2004: 81]. Jednak w świetle powyższych badań twierdzenie, że PI nie jest islamskie, wydaje się nieuprawnione. Jest to o tyle niepokojące, że badania R. Koopmansa nad fundamentalizmem wskazują, że wśród imigrantów muzułmańskich, żyjących w Europie, aż 60% zgadza się z twierdzeniem, że muzułmanie mają obowiązek wrócić do korzeni islamu, 75% stwierdza, że istnieje tylko jedna poprawna interpretacja Koranu, z którą wszyscy muzułmanie powinni się zgodzić, a 65% badanych stwierdza, że prawo religijne jest ważniejsze niż prawo państwa, w którym żyją. 44% badanych zgadza się ze wszystkimi trzema tezami²¹.

Bibliografia:

- Al-Mawardi (2018), *Al-Ahkam as Sultaniyyah. The Laws of islamic Governance*, London.
- Al-Bukhari, 4.56.22 (hadis 2818) (1997), *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari Arabic-English*, Volume 4 Translated by Dr. Muhammad Muhsin Khan, DARUSSALAM, Riyadh.
- Alshech E. (2014), *The Doctrinal Crisis within the Salafi-Jihadi Ranks and the Emergence of Neo-Takfirism. A Historical and Doctrinal Analysis*, „Islamic Law and Society” nr 21.
- Bäcker R. (2003), *Islam: między fundamentalizmem a totalitaryzmem*, w: Bäcker R., Kitab S. (red.), *Islam a świat*, Wyd. Mado, Toruń.
- Berman P. (2007), *Terror i liberalizm*, Pruszyński i S-ka, Warszawa.
- Black A. (2011), *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Bonner M. (2006), *Jihad in islamic history. Doctrines and Practice*, Princeton University Press, Princeton.
- Brooke S. (2011), *The near and far enemy debate*, w: Moghadam A., Fishman B. (red.), *Fault Lines in Global Jihad: Organizational, Strategic, and Ideological Fissures*, Routledge, New York.
- Bunzel C. (2015), *From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State*, The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World, Analysis Paper, No. 19.
- Cooper B. (2004), *New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism*, University of Missouri Press.
- Danecki J. (1991), *Polityczne funkcje islamu*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- Danecki J. (2007), *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- El-Badawy E., Comerford M., Welby P. (2017), *Inside the Jihadi Mind. Understanding Ideology and Propaganda*, Tony Blair Institute for Global Change, London,

²¹ Dla porównania: tylko 4% chrześcijan zgadza się z wszystkimi trzema tezami. Zob.: Koopmans 2015: 43.

- https://institute.global/sites/default/files/inline-files/IGC_Inside%20Jihadi%20Mind_18.08.17.pdf (dostęp: 23.06.2018).
- Sahih Muslim (2007), *English Translation of Sahih Muslim*, Volume 7 Compiled by: Imâm Abul Hussain Muslim bin al-Hajjaj, Darussalam, Riyadh 2007, Book 52, *The Book Of Tribulations And The Portents Of The Hours*, hadis 2897.
- Gaufrey-Demombynes M. (1988), *Narodziny islamu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Hanne O., Flichy de La Neuville T. (2015), *Państwo Islamskie. Geneza nowego kalifatu*, Dialog, Warszawa.
- Hassan M. H. (2017), *The Danger of Takfir (Excommunication): Exposing IS' Takfiri Ideology*, Counter Terrorist Trends and Analyses, Volume 9, Issue 4.
- Ishaq I. (2016), *The life of Muhammad: a translation of Iṣḥāq's Sirat rasūl Allāh* with introduction and notes by A. Guillaume, Oxford University Press, Karachi.
- Koopmans R. (2015), *Fundamentalism and out-group hostility. Muslim immigrants and Christian natives in Western Europe*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, Vol. 41, No. 1.
- Koran*, tł. Bielawski J., PIW, Warszawa.
- Kościelniak K. (2006), *Sunna, hadisy i tradycja. Wstęp do tradycji muzułmańskiej*, Wydawnictwo UNUM, Kraków.
- Lia B. (2015), *Understanding Jihadi Proto-States*, „Perspectives on terrorism” vol. 9, issue 4.
- Majewski J., Strzelczyk G. (2005), *Dogmatyka Tom 1. Wprowadzenie do teologii dogmatycznej. Traktat o Jezusie Chrystusie*, Więź, Warszawa.
- MEMRI – The Middle East Media Research Institute, *Al-Azhar: The Islamic State (ISIS) Is A Terrorist Organization, But It Must Not Be Accused Of Heresy*, 21.12.2014, <https://www.memri.org/reports/al-azhar-islamic-state-isis-terrorist-organization-it-must-not-be-accused-heresy>
- Muzułmanie potępiają dżihad. „PI jest wrogiem ludzkości”*, <http://www.dw.com/pl/muzu%C5%82manie-pot%C4%99piaj%C4%85-d%C5%BCihad-pi-jest-wrogiem-ludzko%C5%9Bci/a-18541495> (dostęp 25.10.2017).
- Nacos B. L. (2016), *Terrorism and Counterterrorism*, Routledge, New York.
- Open Letter to Dr. Ibrahim Awwad Al-Badri, alias 'Abu Bakr Al-Baghdadi' and to the fighters and followers of the self-declared 'Islamic State'*, 24th Dhul-Qi'da 1435 AH / 19th September 2014 CE, <http://www.lettertobaghdadi.com/pdf/Booklet-English.pdf> (dostęp 27.10.2017 r.).
- Peters R. (2005), *Jihad in classical and modern islam*, second edition, Markus Wiener Publishers, Princeton.
- Qutb S. (2006), *Milestones (Ma'alim fi'l-tareeq)*, Maktabah Booksellers and Publishers, Birmingham.
- Qutb S. (1997), *Milestones, The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari Arabic-English*, Volume 4 Translated by Dr. Muhammad Muhsin Khan, DARUSSALAM, Riyadh.
- Robinson Ch. F. (red.) 2010, *The New Cambridge History of Islam, Volume 1, The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Sadowski M. (2014), *Naskh – metoda usuwania sprzeczności w prawie islamu*, Wrocławskie Studia Erazmiańskie, zeszyt VIII, Wrocław.
- Sadowski M. (2013), *Dżihad – święta wojna w islamie*, „Przegląd bezpieczeństwa wewnętrznego” nr 8.
- The Quranic Arabic Corpus*, <http://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=kfr>
- Transcript: President Obama’s Speech on Combating ISIS and Terrorism*, 11.09.2014, CNN.com, http://edition.cnn.com/2014/09/10/politics/transcript-obama-syria-isis-speech/index.html?hpt=po_c1 (dostęp 31.10.2017)
- Wagemakers J. (2015), *The Concept of Bay’a in the Islamic State’s Ideology*, „Perspectives on Terrorism” Volume 9, Issue 4.
- Wansbrough J. (2004), *Quranic studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus Book, New York.