

Piotr PRZYBYTEK

Uniwersytet Jagielloński

KONCEPCJA WŁADZY PAŃSTWOWEJ I PRAWA W PAŃSTWACH MUZUŁMAŃSKICH I DEMOKRATYCZNYCH

Abstrakt:

Artykuł zawiera analizę różnic w rozumieniu władzy państwowej i prawa na Zachodzie i w regionie Islamu. Jego celem jest znalezienie przyczyn szczególnej skłonności społeczeństw muzułmańskich do autokracji i teokracji. Zbadane zostały historyczne przemiany ustrojowe w Europie i w krajach muzułmańskich, ze szczególnym uwzględnieniem Sudanu. Następnie prześlędzono procesy, jakie doprowadziły do rozwoju fundamentalizmu i radykalizacji społeczności muzułmańskich w Europie jak i w państwach arabskich. Stwierdzono nieefektywność polityki Unii Europejskiej mającej na celu upowszechnienie demokracji w regionie Islamu. W konkluzji stwierdzono, że podstawowym problemem i pierwotnym źródłem trudności jest nienaruszalność i dogmatyczny charakter prawa koranicznego.

Słowa kluczowe: współczesne doktryny polityczne i prawne, państwo, władza, islamizm, demokracja.

Zagadnienia terminologiczne

Obydwa terminy: *państwo* i *władza*, są kontrowersyjne. Pierwszy z tego powodu, iż nie był i nie jest rozumiany jednoznacznie. *Państwo*, będąc podstawowym elementem każdego systemu politycznego, posiada wiele definicji. Wymienić tu można choćby koncepcję Arystotelesa (który określał państwo jako 'pewną wspólnotę różnych grup ludzi, niezbędną dla jego istnienia'), czy trójelementową definicję państwa Georga Jellinka, którymi to elementami są: ludność, terytorium, władza najwyższa (Zob. Jakubowski, Sulowski, Wojtaszczyk 2003, s. 195). w opozycji do zdroworoządkowego wyobrażenia, że państwo jest dziełem narodu i jest wobec niego wtórne, badania historyczne dowiodły, że w większości przypadków to właśnie państwa – struktury władzy – stworzyły narody (Roskin, Cord, Medeiros, Jones, 2001, s. 45 – 6). Jeśli chodzi o termin *władza*, jest on elementem języka potocznego i na

Przybytek, P., 2018, *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych, Przegląd Geopolityczny, 23, s. 158-179.*

ogół używany jest bez głębszego namysłu. Kiedy jednak zaczniemy się nad nim zastanawiać, to okazuje się szczególnie problematycznym pojęciem. Powstaje wiele trudności, którą wiążą się z użyciem tego terminu, zwłaszcza w interesujących nas politycznych kontekstach lub sytuacjach (Ball 2002, s. 699). a w literaturze politologicznej (i socjologicznej) wyróżnia się aż sześć definicji tego pojęcia (Gołata 2003, s. 33). Nikt jednak dotąd nie przedstawił wyczerpującej definicji *władzy politycznej*. Na użytek tego studium można przyjąć za Markiem Bankowiczem (1999, s.171, 266), iż *państwo* to „wspólnota ludzi zajmujących określone terytorium i poddana zwierzchniej władzy”, a interesująca nas *władza polityczna* to „zdolność wydawania i egzekwowania decyzji w skali społecznej, oznaczająca możliwość kształtowania zbiorowych zachowań ludzkich”. Natomiast wzajemne korelacje tych dwóch terminów warto przedstawić za Krzysztofem Paleckim i Piotrem Winczorkiem: „władza polityczna nie jest zjawiskiem występującym wyłącznie w organizacjach państwowych, ale również w innych politycznie zorganizowanych zbiorowościach, jakkolwiek w państwie najpełniej i najwyraźniej uwidaczniają się jej właściwości” (cyt. za: Kociolek–Pęksa 2011, s. 88).

Przemiany religijno-ideologiczne na Zachodzie i w świecie islamu

Ustroje państw europejskich po II wojnie światowej ewoluowały w kierunku, w którym w sprawach dotyczących obywatela dawna władza została zastąpiona przez prawo. Nic z jej strony nie grozi godności, majątkowi ani życiu człowieka (Jarczewski 2007, s. 109 – 110). w tym samym też czasie postępy poczyniła laicyzacja oznaczająca zanik religijności oraz redukcję roli religii i kościołów. Wynikało to przede wszystkim ze wzrostu dobrobytu i towarzyszącym upowszechnieniem konsumpcjonizmu, a zatem wyzwolenia od niedostatków i poczucia niebezpieczeństwa (małała jedna z istotnych motywacji religijności, definiowana powiedzeniem: „jak trwoga to do Boga”). Drugą istotną przyczyną laicyzacji była promocja świeckich, areligijnych i ateistycznych ideologii i doktryn politycznych (racjonalistycznych, komunistycznych, liberalnych, socjaldemokratycznych), głoszących przeciwstawne do religijnych katalogi wartości. Dopiero ostatnie dekady XX w. zapoczątkowały nasilenie się tendencji przeciwstawnych do laicyzacji. Pozytywnym aspektem renesansu religijności jest nasilenie wyznawania i przeżywania religii. Negatywną jego stroną jest natomiast fundamentalizm, czyli posługiwanie się religią dla uzasadnienia programów politycznych i mobilizowania wyznawców do wspierania działań agresywnych wobec ludzi odmiennych konfesyjnie. Efektem jest odrzucanie demokracji i świeckiego państwa narodowego. Najaktywniejszy nie tylko w skali poszczególnych państw, ale całego globu, jest fundamentalizm islamski. To powoduje, że jest błędnie uważany za immanentną cechę islamu i przesłania istnienie fundamentalizmów wyrosłych na gruncie innych religii.

Islam, będąc jedną z najważniejszych religii uniwersalistycznych, dominuje w obrębie różnorodnych wspólnot politycznych i etnicznych od

Przybytek, P., 2018, *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych, Przegląd Geopolityczny, 23, s. 158-179.*

Maroka aż do Indonezje, co implikuje różnorodność ustrojową państw muzułmańskich (Stępień 2013, s. 92). Podobnie fundamentalizm wyznawców tej religii nie tworzy jednej spójnej koncepcji, niemniej w pracach wielu jego propagatorów i ideologów można znaleźć pewne elementy wspólne. Zasadniczą jej cechą jest propozycja zbudowania ładu społeczno-politycznego opartego na *Koranie* i prawie *szari'atu*, a instytucji państwa na muzułmańskich normach i instytucjach społecznych (Ostaszewski 2008, s. 508).

Spośród negatywnych skutków fundamentalizmu muzułmańskiego, najbardziej spektakularnym jest terroryzm. Terror usprawiedliwiany jest wartościami dawnego islamu. Służy temu idea *dżihadu* (Danecki 2007, s. 492). Korzeni terroryzmu religijnego należy szukać już w Starożytności i Średniowieczu. Później motywy etniczno-nacjonalistyczne i separatystyczne zaczęły przeważać nad religijnymi. Terroryzm religijny odrodził się dopiero w latach osiemdziesiątych XX w. i jest ściśle związany z rewolucją w Iranie w 1979 roku. W 1980 roku spośród sześćdziesięciu czterech aktywnych organizacji terrorystycznych, ściśle religijny charakter można było przypisać dwóm, w 1992 – jedenastu, a w 1995 – dwudziestu sześciu grupom (Romańczuk 2005, s. 205). To właśnie w latach 80. coraz częściej dochodziło do zamachów radykalnych grup muzułmańskich na cele amerykańskie w Libanie, Iranie, Somalii i innych miejscach (Jackson, Sørensen, s. 270).

Innym skutkiem zapanowania religijnego fundamentalizmu są teokratyczne systemy polityczne, zjawisko o którym można by było myśleć, że jest skazane na wymarcie. Obecne takie cechy teokratycznej władzy występują z różnym nasileniem w niektórych państwach muzułmańskich oraz – w niekonsekwentnej postaci – w Izraelu (Gulczyński 2004, s. 283, 295; por. Skorek, 2015). Przyczyny szczególnej skłonności do teokracji w państwach islamu są wielorakie. Po pierwsze są tutaj silne tradycje teokratycznych rządów w krajach Bliskiego i Środkowego Wschodu (przecież to w starożytnej Medii rządziła kasta kapłanów). Drugim powodem jest odmienność poczucia wspólnotowości w społeczeństwach zdominowanych przez islam. O ile na Zachodzie i Dalekim Wschodzie główną instytucją jednoczącą stało się państwo narodowe, o tyle w społeczeństwach muzułmańskich silne są więzi wewnątrz rodziny, klanu, plemienia, natomiast identyfikacja z szerszą wspólnotą ma charakter religijny, w słabszym stopniu państwowy. Trzecim powodem jest chęć wyrażenia sprzeciwu wobec zachodniego konsumeryzmu, odbieranego przez społeczeństwa muzułmańskie jako wyraz dekadencji a zarazem zagrożenie wartości istotnych dla ich poczucia godności i tożsamości.

Reakcja ludzi współcześnie sprawujących władzę na tendencje do teokratyzacji państw islamskich była trojaka. Pierwsza – rzadsza – to obrona świeckiego charakteru państwa (np. Algieria, Egipt, Turcja, Irak za Saddama Husajna). Druga – częstsza reakcja sprawujących władzę na tendencję do teokratyzacji – to wykorzystywanie ich do legitymizowania się jako rządzących z woli Allaha i zgodnie z prawem *szari'atu* (np. prezydent Tunezji Ben Ali).

Przybytek, P., 2018, *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych, Przegląd Geopolityczny, 23, s. 158-179.*

Łączy się z tym zazwyczaj przyjmowanie norm prawa koranicznego za obowiązujące ogół obywateli i egzekwowanie ich przez państwo. Trzeci rodzaj reagowania to ustanowienie jednej z form władzy stricte teokratycznej w tych państwach gdzie władze świeckie okazały się zbyt słabe, aby pokonać ruchy teokratyczne (np. Iran i Afganistan).

Na tle takiej skłonności do teokratyzmu wśród wyznawców islamu, odmiennością odznacza się chrześcijaństwo, które prawie nigdy nie aspirowało to teokratycznych rządów, zgodnie z ewangelicznym zaleceniem, aby oddawać „co boskie – Bogu, co cesarskie – cesarzowi”. Wyjątkiem jest jedynie państwo watykańskie (Gulczyński 2004)¹.

Islam a demokracja

Należy powiedzieć, iż generalnie nie można stwierdzić, że islam i systemy demokratyczne są niekompatybilne, bo *Koran* nie zawiera wyraźnych zapisów na temat władzy politycznej. I rzeczywiście wielu intelektualistów arabskich nie widziało żadnych przeszkód w łączeniu ustroju demokratycznego z religią muzułmańską (Zajac 2010, s. 143). Nie wydaje się też, aby państwa muzułmańskie od początku swojego istnienia zmierzały w kierunku fundamentalizmu i teokracji, jak i w ogóle autorytaryzmu. Otóż państwo stworzone przez Mahometa oparte było na tradycjach arabskich oraz na założeniach islamu, a więc wolności, równości, braterstwie i sprawiedliwości. W państwie tym łączono wolność osobistą Araba z nakazem solidarności społecznej. W pierwszym okresie wyróżniało to korzystnie ustroj państwowości arabskiej od despotyzmu bizantyjskiego i perskiego. Wszak co prawda niewiernych zmuszano do płacenia specjalnego podatku, ale niektórych niewiernych traktowano lepiej. Byli nimi Żydzi i chrześcijanie, co wynikało z przekonania, iż nauka islamu jest kontynuacją *Starego i Nowego Testamentu*. Choć trzeba przyznać, że stworzony przez Mahometa kalifat był od początku ustrojem teokratycznym, w którym namiestnik Boga kumuluje w swym ręku władzę duchowną i świecką (jako namiestnik Boga kalif miał władzę absolutną) (Justyński 2004, s. 139), to jednak w tradycji islamskiej można też znaleźć elementy stanowiące potencjalne, rodzime źródło kształtowania demokracji na tym terenie. Pierwszym takim załączkiem idei i praktyk demokratycznych o długim rodowodzie była koncepcja *szury*, czyli ‘konsultacji’. Drugim takim elementem jest wysoka ranga mediacji w społeczeństwach plemiennych i klanowych, a także umiejętność prowadzenia układów i nawiązywania sojuszy między zwaśnionymi stronami. Kolejnym elementem jest *idżtihad* (‘niezależna opinia’). Otóż formalnie istnieją cztery źródła prawa muzułmańskiego: *Koran*, *sunna*, *idżma*’ (zgoda całego społeczeństwa, ale praktycznie: uzgodniona opinia uczonych prawników) i *qijas* (‘metoda porównawcza – poszukiwanie analogii

¹ Znamienny jest fakt, iż wśród przedwojennych polskich konserwatystów byli i tacy, którzy nie w państwie, a właśnie w Kościele dostrzegali gwarancję niespożytości narodu i źródło porządku, którego politycznym władcom nie wolno było naruszać (Szlachta 2000, s. 431).

w źródłach *szari'a*, tj. w *Koranie* i tradycji Proroka, przy rozstrzyganiu wątpliwych kwestii prawnych). Obok nich we wczesnym okresie islamu istniało jeszcze piąte źródło prawodawstwa: *idżtihad*, pozwalające prawnikom na zastosowanie własnej, niezależnej opinii w przypadkach nowych sytuacji prawnych. *Idżtihad* jako źródło orzekania prawa zostało zamknięte w X stuleciu, ale odwoływali się do niego wszyscy modernści i reformatorzy islamu począwszy od XIX w., aż do czasów współczesnych. Wreszcie niezależnie od tych rodzimych założeń demokracji (eksponowanych przez samych muzułmanów), nowe elementy demokracji (w wydaniu zachodnim) wprowadzane zostały w okresie panowania kolonialnego (Mrozek – Dumanowska 1999, s. 20–25). Już samo zetknięcie się z nauką i kulturą Zachodu, jego wyższym poziomem ekonomii, stanowiło punkt wyjścia do przemyśleń i porównań, które dały impuls do rozwoju modernizmu. Wszak nauka Zachodu, pod wpływem której znaleźli się intelektualiści muzułmańscy, była w swojej istocie laicka (Mrozek 1967, s. 247).

Sam islam jako religia wyróżnia się wśród innych religii głównie tym, że obok nakazów ściśle religijnych zawiera normy moralne i normy prawne stanowiące podstawę organizacji wszystkich aspektów życia: społecznego, gospodarczego i politycznego. Islam zyskał pozycję ważnej doktryny politycznej, w której to, co religijne, splotło się w niepowtarzalny sposób z tym, co polityczne. Jako nazwę dla tej doktryny proponuje się termin *islamizm*². „Islam poprzez swoją świętą księgę – *Koran* – wyraża ideologię życia jednostki i całej społeczności wiernych. Zawiera doktryny religijne, prawne i moralne, ogólne zasady ustroju państwowego, a nawet sposób zachowania się, z zasadami grzeczności łącznie. *Koran* jest dla muzułmanina księgą objawioną. Wszystkie zawarte w nim nauki, przepisy, nakazy i zakazy, łącznie z prawem i moralnością, mają sankcję religijną” (Bury, Kasprzyk 2007, s. 7-8). Według Romana Tokarczyka (2008, s. 215) przewaga *islamizmu* nad katolicyzmem wynika przede wszystkim z jego charakteru – „doskonałego zespolenia w jedność tego, co religijne, moralne i prawne, z tym, co polityczne”. W rezultacie postrzeganie demokracji przez mieszkańców Zachodu i muzułmanów jest całkowicie odmienne, co można wykazać na przykładzie Sudanu.

Przypadek Sudanu

Od końca lat 80. prawie do końca ubiegłego wieku Sudanem rządził Narodowy Front Islamski (NFI). Reżim ten uważał demokrację w zachodnim, liberalnym stylu za coś zupełnie nieprzystającego do takiego państwa

² To wnioski i propozycja Romana Tokarczyka (2010, s. 405). Dywagując nad naturą „społeczeństwa zamkniętego” (termin wprowadzony przez Karla Rajmunda Poppera) Włodzimierz Kaczocha pisał o jego władzy politycznej m.in. tak: „Władza zmierza do wyeliminowania religii i Kościoła z życia społecznego. Bywa też odwrotnie, to religia, w islamskiej odmianie państwa zamkniętego, jest podstawą (racją) dla ideologii panującej, etyki, sztuki itd.” (zob. Kaczocha 2004, s. 205). Słowa te na zasadzie kontrastu charakteryzują *islamizm*.

Przybytek, P., 2018, *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych, Przegląd Geopolityczny, 23, s. 158-179.*

islamskiego, jakim jest Sudan. Członkowie NFI chcieli realizacji demokracji w kraju islamskim poprzez wspomnianą wcześniej *szūrę*, czyli konsultację z przedstawicielami społeczeństwa (prowadzoną nie bezpośrednio), która miała być obowiązkowa i wiążąca. Zgodnie z jej zaleceniami obywatele danej wsi albo dzielnicy miasta mieli zbierać się na lokalnym kongresie, aby omawiać dowolne problemy związane z życiem na danym obszarze, który zamieszkują. Na nim wybierano „Komitet Ludowy”, przypominający władze lokalne i reprezentujący lokalny kongres na kongresie wyższego stopnia, zwołany na poziomie okręgu wiejskiego lub miasta. Ten kongres typował delegatów do kongresu zbierającego się na poziomie prowincji. Ten ostatni z kolei wyznaczał swoich przedstawicieli do uczestnictwa w kongresie państwowym, który przedstawiał swoich reprezentantów do udziału w Kongresie Narodowym. Z Kongresu Narodowego wywodziło się 2/3 członków Zgromadzenia Narodowego. Pozostali byli wybierani bezpośrednio w wyborach w kraju, podzielonym na „podstawowe narodowe okręgi wyborcze”.

Członkowie NFI uważali, iż władca nie może być dyktatorem, gdyż wiąże go nadrzędne prawo (nad prawem stanowionym np. przez parlament), jakim jest *szari’at*. Nadrzędne, „bo to jest przecież wola Boga”. To w jego rękach leży suwerenność, a nie w rękach ludzi. *Surę* (rozdziały *Koranu*) uzupełnia *Idżma* – konsens, który oznacza jedność ulemów („mędrców islamu”), rozumianych jako przedstawiciele narodu i wyraziciele opinii publicznej.

Główny ideolog za czasów rządów NFI, Hasan et-Turabi, w teorii dopuszczał w systemie islamskiego państwa istnienie różnych partii politycznych, jednak nie pochwalał takiego pluralizmu, widząc w nim okazję do tworzenia niepotrzebnych podziałów, kłótni i debat. W partiach istniejących na Zachodzie widział „grupy interesów finansowych”, a w Sudanie – „dynastyczne organizacje odzwierciedlające interesy plemion, rodzin i sekt”. Tych negatywnych cech jego zdaniem pozbawione było Bractwo Muzułmańskie (Kaczmarek 2001, s. 154 – 156). Organizacja ta powstała w 1928 r. w Egipcie, jako odpowiedź na stopniowo postępującą sekularyzację i rosnące wpływy Zachodu. Zalecała powrót do muzułmańskiego, religijnego społeczeństwa opartego na pierwotnych nakazach *Koranu*. Koncepcja jej działania opierała się na panislamizmie, islamie pojmowanym nie tylko jako religia, lecz przede wszystkim jako system norm pozwalający na rozwiązanie wszystkich świeckich problemów, wreszcie na demokracji muzułmańskiej. Już w końcu lat 40. XX w. liczyła ona 2 mln członków (Izak 2014, s. 283). Na rok (od lipca 2012 do lipca 2013 r.) udało jej się przejąć władzę w Egipcie (i to w demokratyczny sposób) (Milczanowski 2013, s. 240, 245). Et-Turabi przewodził sudańskiemu odłamowi Braci Muzułmanów od 1964 r. (Izak 2014, s. 86). Co ciekawe, uważał on że rząd islamski nie posiada władzy, aby interweniować w czyjeś życie duchowe (modlitwę i post), bo przecież sam prorok używał ostrych słów w stosunku do tych, którzy się nie modlili, ale „nie poczynił żadnych kroków przeciw nim”. Wręcz odwrotnie, twierdził on, iż zakres władzy rządu jest ściśle określony, nie

Przybytek, P., 2018, *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych, Przegląd Geopolityczny, 23, s. 158-179.*

mogąc być totalitarnym, bo islam jest totalitarnym sposobem na życie i jeśli go zredukowano do rządu, to ten musiałby być wszechwiedzący i nieomylny, a to jest sprzeczne z islamem. Oddzielenie Boga od państwa było dla niego „kompletnym szaleństwem” (tak samo jak własności prywatnej od publicznej).

Co zadziwiające, et-Turabi uważał islam za najbardziej demokratyczną religię, z tego powodu, iż w islamie nie istnieje żaden pośrednik pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Człowiek jest absolutnie wolny i sam staje przed Bogiem. O swojej koncepcji islamu uważał, iż jest „bardziej tolerancyjna i liberalna”, aniżeli koncepcja rozwiązania tych problemów na Zachodzie.

Praktyka w Sudanie wygląda jednak całkowicie inaczej niż deklaracje et-Turabiego. Otóż w kraju tym prawie cała władza skupiała się w centralnym rządzie. Najpierw do 1993 r. była to Rewolucyjna Rada Dowódcza Ocalenia Narodowego, następnie jej kompetencje przejęła Rada Ministrów i Zgromadzenie Narodowe. W wyborach lokalnych wybrano islamskich kandydatów zaproponowanych przez uprzedni rząd, a w wyborach prezydenckich w 1993 r. był tylko jeden kandydat, Umar el – Baszir. Obowiązujące tam prawo koraniczne było szczególnie surowe wobec kobiet (Kaczmarek 2001, s. 156 – 157, 159 – 160, 157). W 1995 r. zlikwidowano wolną prasę. Obok zakazu funkcjonowania partii politycznych wprowadzono zakaz działalności nie islamskich stowarzyszeń kulturalnych i społecznych. Kraj ten udzielał schronienia wydalonym z państw ościennych ekstremistom islamskim. W efekcie Stany Zjednoczone zastosowały wobec Sudanu sankcje i umieściły go na liście krajów wspierających terroryzm międzynarodowy.

Jako, że w kraju tym w latach 90. żyło 600 grup plemiennych, a część północna to głównie świat arabski, w przeciwieństwie do południowej jego części, która jest cywilizacją plemienną czarnej Afryki (czemu towarzyszy konfliktogenny podział na muzułmanów – około 75 % – i niemuzułmanów), sytuacja była tam wyjątkowo niestabilna. Nawet islam nie był wtedy monolityczny, bo fundamentalistyczny NFI walczył z niefundamentalistyczną, choć islamską, DPU (Kaczmarek 2001, s. 158 – 159, 154, 160).

W następstwie referendum w sprawie niepodległości zamieszkały w większości przez chrześcijan Sudan Południowy proklamował niepodległość 9 lipca 2011 roku. Jednak to młode państwo pogrąża się w chaosie³. Wciąż trwa konflikt w Darfurze – regionie położonym w zachodniej części Sudanu. Sudańska ideologia nacjonalistyczna nakierowana jest na polityczno-kulturalną transformację mającą zastąpić kulturę afrykańską kulturą arabską. Polityka arabskiej wyższości rasowej, dyskryminacji i przemocy rodzi wśród tamtejszej czarnoskórej ludności desperację i żal (Weisband, Powell Thomas 2015, s. 195).

³ M. Staniul, *Sudan Południowy – najmłodsze państwo świata pogrąża się w chaosie*, <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356,title,Sudan-Poludniowy-najmlodsze-panstwo-swiata-pograzza-sie-w-chaosie.wid.17713299,wiadomosc.html?ticaid=118224> [data wejścia 1 XII 2016 r.].

Sam et-Turabi popadł w konflikt z el-Baszirem i był kilkakrotnie więziony zanim zmarł w roku 2016.

Poliarchie zachodnie i radykalizacja islamu

Powyżej przedstawione poglądy (wyrażone głównie przed et-Turabiego), a przede wszystkim praktyka rządów w Sudanie w latach 90. całkowicie nie pokrywała się z poglądami na demokrację i jej praktyką w państwach zachodnich, gdzie ogólnym odpowiednikiem takich ustrojów są poliarchie zachodnie. W rozumieniu ich teoretyków ustroje poliarchiczne muszą łączyć względnie dużą tolerancję wobec opozycji (która wystarcza przynajmniej do tego, aby kontrolować arbitralne skłonności rządu) i zapewniać szansę uczestnictwa w życiu politycznym jak największej liczbie obywateli. Tę pierwszą cechę w praktyce zapewniają: oparty na współzawodnictwie system partyjny, gwarantowane i chronione przez instytucje swobody obywatelskie oraz prężne i zdrowe *społeczeństwo obywatelskie*. Poliarchie zachodnie charakteryzuje nie tylko demokracja reprezentatywna i kapitalistyczna organizacja gospodarki, ale także orientacja kulturowa i ideologiczna, która w dużej mierze wywodzi się z zachodniego indywidualizmu. Najważniejszym aspektem tego dziedzictwa jest szeroko rozpowszechniona akceptacja liberalnego indywidualizmu. Rodzi on między innymi dużą wrażliwość na prawa jednostek, ogólne postrzeganie wyboru i współzawodnictwa (zarówno w życiu politycznym, jak i gospodarczym) jako zdrowych, tendencję do odczuwania obawy wobec rządu oraz traktowanie państwa, jako co najmniej potencjalnego zagrożenia wolności (Heywood 2006, s. 39 – 40).

W państwach muzułmańskich sytuacja poszła w całkowicie innym kierunku niż ktoś mógłby myśleć przyglądając się historii islamu. Oto, co w latach 60. XX w. zauważała Anna Mrozek (1967, s. 289 – 290): „W tej mierze powtarza się w pewnym stopniu sytuacja z wczesnego okresu rozwoju państwa arabskiego: silny wówczas autorytet polityczny władców umożliwiał im *wolne* działanie, polegające m. in. na tym, że autorytety i ugrupowania religijne zmuszone były podporządkować się ich woli. Sytuacja współczesna wygląda podobnie, mimo że przywódcy państwa dawno przestali piastować urząd zwierzchników religijnych, a dawny, hierarchiczny układ zastąpiony został układem zależności ekonomicznej autorytetów i przywódców religijnych od rządu państwa. (...) Na ogół w posunięciach przywódców świata arabskiego daje się zaobserwować tendencja do wysuwania na plan pierwszy interesów politycznych, a nie religijnych, więcej nawet – podporządkowania religii celom politycznym. Przy czym zjawisko to występuje na terenie państw arabskich, gdzie, poza Pakistanem, przywiązanie do tradycyjnych form islamu jest najsilniejsze”. Mrozek podaje nawet konkretne przykłady z lat 50. i 60. XX w.,

Przybytek, P., 2018, *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych, Przegląd Geopolityczny, 23, s. 158-179.*

gdy przywódcy religijni musieli ustąpić przed przywódcami państwowymi⁴. Jednak to właśnie w końcu lat 60. XX w. doszło do islamskiego odrodzenia w świecie arabskim. Jego główną przyczyną była klęska państw arabskich w wojnie sześciodniowej w 1967 r. Jej następstwem była polityczna kompromitacja świeckiego nacjonalizmu arabskiego i przewodniej roli Egiptu w świecie arabskim. Proces islamizacji pogłębiło zawarcie porozumienia pokojowego Egiptu z Izraelem w 1979 r.

W latach 80. miało miejsce kilka wydarzeń, które radykalizowały niektóre środowiska muzułmańskie. W 1979 r. zwycięża rewolucja islamska w szyickim Iranie, wskutek czego upowszechnia się muzułmański fundamentalizm polegający na odrodzeniu się islamu w jego pierwotnej formie i odrzuceniu wartości zachodu. Do tego dochodziła jeszcze wojna w Libanie, podczas której Hezbollah odnosił sukcesy w działaniach terrorystycznych przeciwko Izraelowi i państwom zachodnim, oraz wojna w Afganistanie, w której mudżahedini odnieśli zwycięstwo, a po jej zakończeniu arabscy weterani stanęli na czele ekstremistycznych organizacji w krajach muzułmańskich (Izak 2014, s. 8).

Obserwując teraz sytuację w krajach muzułmańskich można nawet stwierdzić odwrotne do ustaleń Mrozek wnioski. Wszak gdyby w czerwcu 2009 roku religijny przywódca Irańczyków Sajed Ali Chamenei potępił fałszerstwa wyborcze prezydenta Mahmuda Ahmadineżada, ten musiałby przed nim ustąpić i wybory zostałyby powtórzone⁵. On tak jednak nie postąpił, rozkazując dodatkowo Ahmadineżadowi zdymisjonować wiceprezydenta Esfandjara Rahima Moszaia za pojednawcze wobec USA i Izraela wypowiedzi. W ten sposób duchowni osiągnęli przewagę nad politykami. Taka forma władania państwem diametralnie różni się od sposobu rządzenia w państwach zachodnich. Niestety wielu ludzi zdawało się nie zauważać zagrożenia. Przykładem tego jest amerykańska polityka z lat 80. XX w., gdy niektórzy urzędnicy nie aprobowali wspierania Iraku przeciwko Iranowi – bo uważali, że trzeba odrestaurować wpływy w tym ostatnim kraju i wykorzystywać jego fundamentalizm islamski do zwalczania wpływów radzieckich (Hess 1995, s. 292 – 293). Skończyło się jednak tym, że uważany za większe zagrożenie komunizm w ZSRR upadł, a fundamentalizm islamski w Iranie dalej trwa i zagraża Stanom Zjednoczonym (Stolarczyk 2015). Tak samo błędnie oceniano sytuację w Afganistanie w latach 90. XX w. z powodu wrogości do szyickich ajatollahów rządzących w Iranie, Amerykanie życzyli zwycięstwa konserwatywnym, sunnickim Pasztunom, dzięki którym afgańskie państwo stałoby się drugą po Arabii Saudyjskiej tamą dla irańskiej rewolucji. Tymczasem, gdy władzę w 1996

⁴ Np. gdy w latach 50. rektor uniwersytetu muzułmańskiego al – Azhar w Kairze, Abd al – Rahman Tadž, przestał się sprzeciwiać tłumaczeniu na inne języki *Koranu* (zob. Mrozek 1967, s. 290 – 291).

⁵ P. Gorol, *Irańska papierowa rewolucja*, <http://www.politykaglobalna.pl/2009/06/iranska-papierowa-rewolucja/> [data wejścia 25 XI 2015 r.]

Przybytek, P., 2018, *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych, Przegląd Geopolityczny, 23, s. 158-179.*

r. przejęli pasztuńscy Talibowie, zamiast przyjaciółmi stali się zaprzysięgłymi wrogami Stanów Zjednoczonych (Gulczyński 2004, s. 311). Tymczasem broniący świeckiego charakteru państwa irackiego Husajn został przez Amerykanów obalony, ale przez to uwolnione zostały tłumione przez ten reżim siły fundamentalizmu i teokracji, nie możliwe do okiełznania, zważywszy na mentalny opór świata islamskiego (Gulczyński 2004, s. 319).

Niebywała erupcja fundamentalizmu u progu nowego tysiąclecia skierowana przeciwko kulturze Zachodu była dość sporym zaskoczeniem dla opinii światowej. Społeczność globalna, zwłaszcza zachodnia, z charakterystycznym dla siebie optymizmem, wychodziła z założenia, że w miarę przechodzenia społeczeństw tradycyjnych na drogę nowoczesności nastąpi oddzielenie się sfery życia politycznego od religii, zaś światopogląd religijny stopniowo wypierany będzie przez kulturę świecką (Lewicka 2005, s. 48).

Prawo a religia

Poważną przeszkodą na drodze do demokratyzacji państw muzułmańskich, widoczną już u zarania islamu było wspomniane powiązanie państwa z religią (wynikające z tego, iż twórca religii, czyli Mahomet był równocześnie twórcą państwa). Utrwalenie przez późniejszy islam tego powiązania powoduje, że dla wielu muzułmanów próby rozerwania związku państwa i religii postrzegane są jako zamach na islam. Gdy w 1924 r. w Turcji Wielkie Zgromadzenie Narodowe zniósł kalifat (dwa lata wcześniej podczas likwidacji sultanatu, pozostawiono urząd kalifa zdając sobie sprawę z przywiązania sporej części społeczeństwa do tej instytucji) – po raz pierwszy decydując się na oddzielenie religii od państwa w kraju tradycyjnie muzułmańskim – wywołało to wielkie oburzenie wśród muzułmanów. Owo powiązanie wywołuje pewną niekonsekwencję. Jak pogodzić zapisy konstytucji państw islamskich o obowiązującej mocy *szari'at* z deklaracją o uniwersalnych prawach człowieka? Bo z jednej strony idee demokracji znalazły się w konstytucjach państw muzułmańskich, które są sygnatariuszami dokumentów ONZ i innych międzynarodowych organizacji, z drugiej jednak strony często wykracza się przeciwko nim ze względu na niekonsekwencje i dwuznaczność prawa oraz z powodu niedostatecznego rozwoju demokracji. Zastrzeżenia z punktu widzenia wolności sumienia budzi zapis o karze śmierci za odstępstwo od islamu, wciąż respektowany w kilku krajach (Kościelniak 2002, s. 88-94).

Czy w takim wypadku warto jest wszczepiać na siłę demokrację w państwach, w których koncepcja postrzegania państwa i władzy jest całkiem inna? Słabość wprowadzanych demokracji może być wykorzystana do przejęcia władzy przez groźnych fundamentalistów. Problemem jest tu samo prawo w państwach muzułmańskich. Obserwuje się istnienie i funkcjonowanie relacji wzajemnego powiązania i oddziaływania między podsystemami społecznymi prawa i władzy politycznej. Relacje te ujmowane są ogólnie jako związki prawa

Przybytek, P., 2018, *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych, Przegląd Geopolityczny, 23, s. 158-179.*

z państwem. Prawne ograniczenia władzy są związane z rozwiązaniami ustrojowymi, polegającymi na prawnym i instytucjonalnym zapobieganiu jej koncentracji, czyli na podziale władz, który umożliwia ich wzajemną kontrolę (Kociołek-Pęksa 2011, s. 86 – 87). Co ciekawe, wiążący się z demokracją podział władz, będący obecnie najbardziej rozpowszechnionym systemem sprawowania władzy na świecie, nie jest już bezwzględnie przeciwstawiany modelowi jednolitości władzy państwowej (praktykowanemu w czasach współczesnych choćby w państwach komunistycznych). Można tutaj wskazać na Ryszarda M. Małajnego (2002, s. 342-343), który opowiada się za ich komplementarnością: „Każde z nich jest w pewnej mierze komponentem drugiej i dlatego obie będą aktualne tak długo, jak długo będzie istnieć instytucja państwa. (...) Jeśli nawet zgodzić się z poglądem, że państwo jest wolnością straconą, to nie ulega wątpliwości, że im pełniej urzeczywistni obie powyższe reguły w swej praktyce ustrojowej, tym mniejszy uszczerbek poniosą jego obywatele na swej wolności. Jednolitość władzy przynosi bowiem efektywność funkcjonowania państwa, a jej rozdział praworządność i demokrację”. Z kolei Andrzej Sylwestrzak (2008, s. 132 i nast.) proponuje nowy trójpodział: na władzę polityczną, opozycyjną i neutralną.

Władza jako zjawisko prawne jest rodzajem zależności między ludźmi, czyli rodzajem stosunku społecznego (Kociołek-Pęksa 2011, s. 87). Można by rzec, że prawo jest niezbędnie potrzebne władzy państwowej. „Każda władza państwowa – pisał Henryk Rot (1995, s. 11) – podejmująca wysiłki w kierunku racjonalnego uporządkowania doniosłych w danej kulturze spraw ludzkich i rozwiązywania problemów społecznych, ustanawia (kreuje, uznaje) prawo, a więc tym samym zakreśla obszar legalnej (praworządnej) aktywności obywateli i organizacji”. Z innej strony spojrzala na ten problem Anna Kociołek-Pęksa (2011, s. 88): „Władza państwowa posługuje się prawem jako podstawowym instrumentem sprawowania władzy”. Tak więc władza państwowa zarówno tworzy, jak i posługuje się prawem. Prawo oddziałuje na władzę w dwojaki sposób. Z jednej strony jest czynnikiem konstytuującym i zarazem formalnie legitymizującym władzę. Z drugiej jednak strony jest samoograniczeniem władzy, która to prawo kreuje i realizuje.

Tak w ogóle warto tutaj zauważyć, że zjawisko prawa stanowi w cywilizacji zachodniej przedmiot rozważań i sporów od ponad dwóch tysięcy lat, a jego związki z państwem były i są przedmiotem różnych ocen (Izdebski 2011, s. 65). z kolei według Leona Petrażyckiego państwo i prawo to zjawisko, którego istota jest natury psychicznej, emocjonalnej. Tworzą się dwustronne przeżycia emocjonalne: jedni doświadczają przeżycia psychicznego (emocji), iż są uprawnieni do rządzenia, rozkazywania; drudzy doznają takich psychicznych przeżyć, które nakazują im się podporządkować. Ich komplementarność tworzy zjawisko państwa i prawa. W poglądzie tym zawiera się trafne spostrzeżenie, że zasadniczy fundament funkcjonowania władzy państwowej tworzy wewnętrzne przekonanie członków społeczeństwa

(obywateli) o konieczności podporządkowania władzy państwowej i tworzonemu przez nie prawu (Jamróż 2011, s. 32).

Zastanawiając się nad naturą norm prawnych i norm moralnych Wojciech Załuski (2009, s. 138) zwrócił uwagę na to, że tylko te pierwsze są zabezpieczone (współcześnie) potężnym aparatem przymusu państwowego. Jednak taka sytuacja, iż normy moralne także zabezpieczone są aparatem przymusu prawnego jest możliwa w państwach muzułmańskich. Dzieje się tak dlatego, gdyż prawo europejskie oparte jest na rzymskim prawie ustanowionym przez człowieka. Prawo w kulturze chrześcijańskiej nie wynika z *Biblii*. Natomiast prawo w islamie opiera się na źródłach religijnych: *Koran, Sunny, Hadisy* (czyli tradycje – wypowiedzi i opowieści o życiu Mahometa i jego najbliższych towarzyszy). Istnieje tutaj przeświadczenie, że prawa, którego ostatecznym źródłem jest Bóg, nie można zmienić (El Ghamari 2015, s. 161). a więc *Koran* jest źródłem prawa, a – jak już wyżej wspomniano – są w nim także zawarte normy moralne. Oczywiście są też państwa muzułmańskie (Turcja i muzułmańskie republiki byłego ZSRR) gdzie prawo i procedura karna są całkowicie oddzielone od *szari'atu* i funkcjonują jako prawo stanowione, wzorowane na systemie prawa karnego Zachodu. Jest też najlichnieszka grupa państw posiadająca stanowione prawo i proces karny. W krajach tych obowiązują kodeksy karne i kodeksy postępowania karnego. Ich ustawodawstwo karne stanowi swoisty kompromis między tradycją – *szari'atem* – a współczesnym stanowionym prawem karnym. Konstrukcja takiego kodeksu i wyróżnione w nim rodzaje przestępstw są zazwyczaj wzorowane na kodeksach europejskich z wyraźnym odniesieniem w preambule lub w treści do *szari'atu*. Procedura karna zasadniczo nie różni się od rozwiązań europejskich. Są jednak i też kraje trzeciej grupy, gdzie obowiązuje *szari'at*. w krajach tych – jeśli chodzi o prawo karne materialne – kodeksy nie występują, bądź też stanowią one spisane rodzaje przestępstw określonych w *szari'acie*. Natomiast procedura karna jest zawarta w stanowionych kodeksach postępowania karnego. Są to takie kraje jak Pakistan, Iran i Arabia Saudyjska. To właśnie w tym ostatnim kraju najpełniej występuje współczesny *szaria'at* w swoim klasycznym ujęciu. Jak piszą Jan Bury i Jerzy Kasprzak (2007, s. 231-232) „wydawałoby się, że we współczesnym świecie systemy prawne powinny w naturalny sposób ewoluować w kierunku prawa stanowionego. W krajach muzułmańskich obserwujemy tendencje odwrotne. Wielkie rozczarowanie Zachodem, aktywizujące się ruchy fundamentalistyczne i radykalne powodują zwrócenie się świata muzułmańskiego ku tradycji, poszukiwanie prawdziwych wartości w religii. Z tego też względu *szaria'at* jest prawem żywym, obowiązującym”.

Islam w Europie

Skoro obecnie żyje w Europie duża mniejszość muzułmańska, to pojawia się pytanie: co wynika z zetknięcia tak odmiennych kultur? I jak to

wpływa na muzułmańską mentalność? Czy może to przyspieszyć zmiany wśród muzułmanów, czy też wzmocnić opór przeciw zmianom (Piwnicki 2009, s. 95). Zaczęło się od tego, że począwszy od lat 50. i 60. XX w. do Europy napłynęły miliony imigrantów z krajów muzułmańskich. Obecnie stanowią oni 5-10% zaludnienia głównych państw Europy Zachodniej (Wilczyński 2015a). Islam w Europie nie stanowi jednak monolitu. Wynika to przede wszystkim z heterogeniczności populacji muzułmańskiej wywodzącej się z bardzo odległych regionów: od Indonezji po Maghreb. Niezależnie jednak od pochodzenia i statusu muzułmanów europejskich można rozróżnić wśród nich dwie podstawowe grupy. Pierwsza dąży do zintegrowania się w miejscowym społeczeństwie, druga zaś odbiera integrację jako zdradę religii i własnych korzeni (Parzymies 2005, s. 17). Wychodząc z tego podziału można zarysować kilka scenariuszy przyszłości (Pędziwiatr 2007).

Pierwszy zakłada akulturację ludności muzułmańskiej, przejawiającą się w sukcesywnej deislamizacji. Drugi scenariusz rozwoju populacji muzułmańskiej w Europie zakłada asymilację, przejawiającą się w rozwijaniu islamu w obrębie ściśle określonych granic sfery religijnej. Oznaczałoby to dostosowanie się do modelu religijnego dominującego w Europie. Trzeci scenariusz przewiduje integrację przy możliwości takiej interpretacji Koranu, aby miał on zastosowanie zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Jeden z wariantów tego modelu zakłada drogę integracji kosmopolitycznej, której efektem byłoby wykształcenie się islamu szukającego swego punktu odniesienia nie tyle w państwach narodowych, co we wzmacniających się strukturach ponadpaństwowych. Takiemu rozwiązaniu na pewno sprzyja zwiększająca się liczba przedsięwzięć realizowanych wspólnie przez organizacje muzułmańskie z różnych państw europejskich. Czwarty scenariusz rozwoju populacji muzułmańskiej w Europie zakłada nasilającą się gettoizację mentalną i fizyczną w miarę, jak rosnąca liczba wiernych będzie dochodzić do wniosku, iż nie chce mieć nic wspólnego z europejskimi społeczeństwami i kulturą. Według piątego scenariusza nastąpi konfrontacja muzułmanów z resztą Europejczyków. Siłą napędową tej konfrontacji miałyby być te grupy w obrębie populacji muzułmańskich, które są dyskryminowane lub postrzegają się jako ofiary marginalizacji i społecznego wykluczenia.

To, który z powyższych scenariuszy zwycięży wśród ludności muzułmańskiej w Europie, będzie zależało od bardzo wielu czynników. W różnych krajach mogą realizować się odmienne scenariusze oraz może dochodzić do mieszania się ich elementów składowych. Pędziwiatr podkreśla, iż kształt islamu będzie zależał przede wszystkim od wysiłku intelektualnego pojedynczych muzułmanów i niemuzułmanów, zmierzającego do lepszego wzajemnego poznania i akceptacji swych odmienności. A do tego długa droga skoro po obydwu stronach widoczna jest stereotypizacja (uproszczone, jednostronne i skrajnie wyjaskrawione wizerunki). Przykładowo wskazuje on, iż

Przybytek, P., 2018, *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych, Przegląd Geopolityczny, 23, s. 158-179.*

w Niemczech aż 80% obywateli kojarzy słowo „islam” z terroryzmem i prześladowaniem kobiet (Pędziwiatr 2007).

Problem muzułmański w Europie jest bardzo poważny, zważywszy mamy do czynienia z gwałtownym wzrostem liczby przedstawicieli tej religii. Otóż wśród tendencji sekularnych szczególnie dotkliwa jest sytuacja demograficzna Europy. Zmniejszaniu się jej populacji towarzyszy starzenie się ludności, zwłaszcza pochodzenia europejskiego. Decydują o tym trendy kulturowe (nieprzychylnie rodzinie), legislacyjne (sprzyjające ograniczeniu liczby narodzin) oraz ekonomiczne (aktywizacja zawodowa kobiet, będąca atrakcyjną alternatywą dla funkcji macierzyńskich, ale też presja miejsca pracy na nieposiadanie dzieci) (Wilczyński 2015b). Europejskim sposobem na związany z regresem demograficznym deficyt rąk do pracy stała się imigracja. Według różnych szacunków w 2030 r. może brakować w Europie ponad 20 mln pracowników (Kuźniar 2016, s. 199). Biorąc pod uwagę takie prognozy można spodziewać się gwałtownego wzrostu liczby muzułmanów w Europie, co może rodzić jeszcze większe konflikty. Petr Fiala (2016, s. 110-111) pisze już, iż „codzienna europejska rzeczywistość to narastająca liczba imigrantów, którzy nie zintegrowali się nawet w drugim czy trzecim pokoleniu. (...) Niezintegrowani imigranci nie tylko budzą niepokój, powodują również powstawanie radykalnych ruchów politycznych”. Ruchy te, jak również inne, które powstaną w opozycji do nich, zmienią całkowicie sceny polityczne państw europejskich.

Państwa muzułmańskie

Tak przedstawia się sytuacja muzułmanów w państwach europejskich. Jednak co z państwami muzułmańskimi poza Europą? Często są one szczelnie zamknięte w swoich granicach, przez co możliwość oddziaływania na nie jest o wiele bardziej ograniczona. Czy rzeczywistość – jak twierdzi Janusz Danecki – „w niezindustrializowanym państwie muzułmańskim nie ma miejsca na demokrację, związaną z europejskim pojęciem państwa” (Danecki 2001, s. 383)⁶.

Pamiętajmy o tym, iż już w kolebce demokracji – starożytnych Atenach – wyodrębnia się trzy projekty demokracji: izonomię, demokrację i demagogię (Nieć 2008, s. 190 i n.). a teraz wśród współczesnych państw demokratycznych można rozróżnić choćby systemy: prezydencki Stanów Zjednoczonych Ameryki, parlamentarno-gabinetowy Wielkiej Brytanii, mieszany Francji, kanclerski Niemiec, parlamentarno-kantonalny Szwajcarii, parlamentarny „zdominowany” Szwecji, parlamentarny „zracjonalizowany” Włoch.

⁶ Bejrucki profesor, Hilal Chaszan (Khashan), ujął to tak: „W świecie arabskim nie ma żadnych przesłanek do ustanowienia demokracji. Arabska demokracja na zachodnią modłę to tylko pobożne życzenie” (cyt. za: Barber 1997, s. 263).

Przybytek, P., 2018, *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych, Przegląd Geopolityczny, 23, s. 158-179.*

Wyodrębnia się dwie dominujące teorie demokracji: liberalno-agregatywną i republikańsko-uczestniczącą. Jako trzecią drogę w obrębie teorii demokracji wskazuje się koncepcję deliberatywną (Stępień 2008, s. 15).

Również i państwa muzułmańskie to nie ustrojowy monolit. Na Bliskim Wschodzie mamy republiki (Egipt, Liban, Libia, Syria, Algieria, Tunezja, Jemen) i monarchie (Arabia Saudyjska, Jordania, Maroko, Bahrajn, Katar, Kuwejt). Są tu jednak też i specyficzne systemy polityczne. Poza wspomnianym wcześniej Iranem⁷ z pewnością są to: Oman i Zjednoczone Emiraty Arabskie. Sultanat Omanu jest interesujący, ponieważ sposób sprawowania władzy przez monarchę w zakresie polityki wewnętrznej różni się od tradycyjnych monarchii ze względu na miejsce rodziny królewskiej w systemie władzy, które nie jest znaczące, oraz pełnienie przez sultana funkcji głowy państwa, premiera i ministra. Z kolei Zjednoczone Emiraty Arabskie to jedyna federacja na Bliskim Wschodzie (zob. Czajkowska, Diawol – Sitko 2012, s. 304 i n.). Zwróćmy uwagę, że monarchiczna forma rządów jest cechą ustrojów politycznych współczesnych 44 państw. Wciąż jeszcze istnieje podział na monarchie absolutne (nieograniczone) i ograniczone (często zwane konstytucyjnymi). Do monarchii absolutnych wlicza się jeszcze 6 państw: Brunei, Suazi, Państwo Watykańskie, a także Oman, Katar i Arabię Saudyjską. Trzy ostatnie zostały wymienione powyżej jako muzułmańskie monarchie bliskowschodnie. Wiele cech absolutystycznych wykazują również Bahrajn i Zjednoczone Emiraty Arabskie.

Tak więc mimo odmienności, systemy polityczne krajów zachodnich bezwzględnie zmierzają w kierunku demokracji. Natomiast w praktyce rządów wśród krajów muzułmańskich częstsze są jakieś formy jedynowładztwa: dyktatury i monarchie absolutne. I rzeczywiście na kategoryzację państw monarchicznych wpływ mają – obok ideologicznych, politycznych, historycznych i kulturowych – także przyczyny natury religijnej (Kryszeń 2014, s. 217).

Perspektywy upowszechnienia demokracji (?)

W promocję demokracji i praw człowieka w państwach arabskich zaangażowała się Unia Europejska. Do 2010 roku robiła to ona w dwojaki sposób: oddziałując na decydentów państw arabskich, stawiając przed nimi konieczność wprowadzania reform demokratycznych i poszanowania praw człowieka (*top-down approach*), i jednocześnie wspierając inicjatywy pozarządowe i budowanie społeczeństw obywatelskich (*bottom-up approach*). Wsparcie to miało w dużej mierze charakter finansowy. Odbywa się ono poprzez programy MEDA/ENPI, Europejską Inicjatywę dla Demokracji i Praw Człowieka

⁷ Zwraca się uwagę m. in. na fakt, że „irańska specyfika” to nie system wielopartyjny, ale i nie jednopartyjny, stąd trudno Iran porównać choćby do takiego totalitarnego systemu politycznego jakim było ZSRR. Różnorodność odłamów i ideologii sprawia, iż zdefiniowano irański system polityczny jako „teokrację o zmieniających się obliczach” (Bieleński 2012, s. 47).

Przybytek, P., 2018, *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych, Przegląd Geopolityczny, 23, s. 158-179.*

(EIDHR) oraz mechanizm *Governance Facility* (Zajac 2010, s. 134, 138). Rok 2008 decyzją Parlamentu Europejskiego i Rady Unii Europejskiej ustanowiony został europejskim rokiem dialogu międzykulturowego (Orzeł 2009, s. 314). Jednak nawet wśród intelektualistów zachodnich pojawiły się głosy powątpiewające w możliwość pogodzenia – przynajmniej na obecnym etapie rozwoju państw arabskich – islamu i demokracji, za jaką opowiadają się państwa zachodnie. Wskazywano, że wzorce propagowane przez Zachód są zbyt odległe od muzułmańskich tradycji. Podnoszono przy tym, że demokratyzacja państw arabskich, połączona z sekularyzacją, mogłaby przynieść odmienne skutki od zamierzonych. Miało to wynikać z tego, że państwa poddane procesowi demokratyzacji narażone są na niestabilność wewnętrzną, spowodowaną wybuchem wojen domowych. A że w społeczeństwach muzułmańskich religia jest czynnikiem pozwalającym na zachowanie jedności i spójności (co, ze względu na sztuczność państw arabskich, jest bardzo ważne), to próżnia jaka wytworzyłaby się w wyniku szybkiej sekularyzacji, mogłaby przyczynić się do wzrostu ekstremizmów (Zajac 2010, s. 143 – 144).

Tymczasem w końcu 2010 roku rozpoczęła się *Arabska Wiosna*. Komentatorzy zachodni zrazu uznali, że źródłem niepokojów był długotrwały brak demokracji i nieprzestrzeganie wolności obywatelskich przez miejscowe reżimy. Uważano, iż bezpośrednim źródłem wybuchu niezadowolenia miała być dezaprobatą mieszkańców dla warunków życiowych, bezrobocia, rosnących cen żywności, korupcji i nepotyzmu oraz autokratycznego sposobu rządzenia, lecz motywem faktycznym miałby być jednak brak wolności i demokracji (Krawczyk 2013, s. 325). Jednak rację mieli wspomniani wcześniej sceptycy. Otóż w tych krajach gdzie obalono władze dyktatorskie, korupcja, bezrobocie i bieda nadal trwają (Zarzycka, Napiórkowski 2015, s. 98). Konflikt przyczynił się do wzrostu skali szeregu niekorzystnych zjawisk społeczno-kryminalnych: otwarcia nowych kanałów przemytu narkotyków, uaktywnieniu kanałów przemytu ludzi, jak i porwań dla okupu, oraz piractwa przybrzeżnego (Marcinkowski 2015, s. 279). Wydarzenia mające miejsce w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie ułatwiły dojście do władzy fundamentalistom, którzy mogą być poważnym zagrożeniem nie tylko dla krajów tego regionu, ale również dla całego bezpieczeństwa globalnego (Zarzycka, Napiórkowski 2015, s. 98). i rzeczywiście na części terytorium Syrii i Iraku proklamowano w 2014 r. tzw. Państwo Islamskie (Cockburn 2015; Laurent 2015; Wejkszner 2016).

Symbolicznym początkiem dekompozycji i redefinicji układu sił na Bliskim Wschodzie była interwencja w Afganistanie w 2001 r., ale fundamentalne znaczenie miała inwazja na Irak w 2003 r. Ale i ona nie naruszyła ładu politycznego regionu jako całości. Dopiero *Arabska Wiosna* i – będąca jej następstwem – syryjska wojna domowa (wraz z konfliktem irackim) diametralnie zmieniła kompozycję polityczną Bliskiego Wschodu w jego centralnym punkcie. Pojawiły się głosy, że ta struktura polityczno-militarna może przynieść w niedalekiej przyszłości trwale zmiany w układzie sił i sojuszy

regionalnych. Zgodnie z tym poglądem głównym beneficjentem tych zmian będzie Iran, który jako silny gracz regionalny z ambicjami wykraczającymi poza swoje bezpośrednie otoczenie może uzyskać możliwość bardzo daleko idącego zwiększenia zasięgu i siły swoich wpływów. Sprzyjać temu mają: zmniejszenie wojskowej obecności USA na Bliskim Wschodzie; niska (jak dotąd) efektywność Arabii Saudyjskiej i Turcji jako regionalnych liderów; możliwość zawarcia tzw. porozumienia nuklearnego, a co za tym idzie zniesienia nałożonych na Iran sankcji gospodarczych; skuteczność działań Iranu w zmieniających się realiach politycznych, w szczególności umiejętne wykorzystywanie konfliktów zbrojnych (Krzyżanowski 2015, s. 37 – 39). Autor tych prognoz – Marcin Krzyżanowski – konkluduje o Iranie: „Żaden z krajów Bliskiego Wschodu nie posiada tak korzystnej kombinacji powierzchni, strategicznej lokalizacji, liczby ludności (w szczególności wykształconej), antycznej historii, imperialnej tradycji oraz zasobów naturalnych” (op.cit., s. 45).

Podsumowanie

Artykuł ten zmierzał do wykazania, iż koncepcje państwa i władzy są różne w demokratycznych państwach Zachodu i państwach muzułmańskich. w tych drugich demokracja się nie zakorzeniła, aczkolwiek to nie było tak, iż wszystko od początku zapowiadało, że przemiany w państwach w których zakorzenił się islam pójdą w takich właśnie kierunku. Przez pierwsze 300 lat swego istnienia islam charakteryzowała wielość interpretacji i szkół doktrynalnych oraz różnorodność poglądów na ważne kwestie polityczno-religijne. Wyznawcy tej religii musieli sprostać licznym rozbieżnościom w wiedzy religijnej i rozumieniu islamu, powstałym wokół takich problemów, jak: atrybuty Boga, definicje prawdziwych wiernych i grzeszników, czy też właśnie natura władzy. Obecnie deficyt demokracji w państwach muzułmańskich prowadzi do powstania monarchii absolutnych, teokracji, jak i dyktatur. Jednak to właśnie owe dyktatury (w przeciwieństwie do dwóch poprzednich rodzajów państw) często bronią świeckiego charakteru państwa. A obalenie ich otwiera furtkę dla fundamentalizmu i terroryzmu. Przykładem tego jest właśnie tzw. Państwo Islamskie. Obalenie takich dyktatur nie wydaje się działaniem efektywnym. Wszak na Bliskim Wschodzie efektem amerykańskich interwencji i *Arabskiej Wiosny* jest powstanie hierokratycznego Państwa Islamskiego jak i teokratyczny Iran, jako potencjalne przyszłe mocarstwo regionalne. W ciągu dziesięciolecia 2005 – 2015 Al-Kaidzie udało się zbudować na terenie Afryki Sahelo-Saharyjskiej sieć organizacji mogących w realny sposób wpływać na sytuację wewnętrzną szeregu państw, a na całym terenie Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej występuje problem zagrożenia asymetrycznego. Prawo islamu (szczególnie prawo karne) jest dla systemów prawnych Zachodu całkowicie obce i niezrozumiałe. Stanowi jakby przeciwstawienie prawu stanowionemu, jest rodzajem prawa naturalnego – danego od Boga. Nic więc dziwnego, że odmienność muzułmańskiej kultury prawnej bywa traktowana jako główne

źródło zagrożenia. Inaczej niż na Zachodzie, gdzie system prawny jest następcą rzymskiego *ius*, prawa tworzonego i reformowanego przez ludzi i dla ludzi – racjonalnego, opartego na logicznym rozumowaniu, sposobu rozwiązywania sporów i konfliktów, w świecie islamu jest systemem objawionym przez Boga, traktowanym jednocześnie jako prawo naturalne. Święty charakter prawa powoduje, że – inaczej niż w świecie zachodnim – człowiek nie ma tam nic do stanowienia. O ile więc prawo rzymskie wytworzyło mechanizm stałego samoprzekształcania i dostosowywania do zmieniających się potrzeb społecznych, o tyle *szariat*, jako prawo wprost wynikające z boskich zaleceń, zmianom podlegać nie może. Cechą prawa typu europejskiego jest zmiana, cechą *szariatu* jest systemowa blokada zmian. Tutaj należy szukać przyczyn konfliktu świata islamu z wszystkimi innymi cywilizacjami. *Szariat* jest dla cywilizacji islamu podwójnie groźny: jest ideologicznym celem fundamentalistów, gotowych wprowadzić go w każdym zakątku świata niezależnie od ceny, jaką miałby świat za niego zapłacić. Jest groźny również dlatego, że na poziomie werbalnym stanowi twór na tyle spójny, że zdolny zawładnąć umysłami wielkich rzesz prostych ludzi. Totalizm ukrywający się w przesłaniu Mahometa i mający za sobą masowe wsparcie społeczne, pozwala na zachowanie stałej równowagi. Jest więc zjawiskiem znacznie bardziej trwałym niż komunizm czy faszyzm.

Literatura

- Ball, T., 2002, *Władza*, [w:] R. E. Goodin, F. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, Warszawa, s. 699 – 711.
- Bankowicz, M., 1999, *Słownik polityki*, Warszawa.
- Barber, B. R., 1997, *Dżihad kontra McŚwiat*, tłum. H. Jankowska, Warszawa.
- Barański, Ł., 2015, *Zagrożenia asymetryczne wynikające z dysfunkcyjności państw w regionie MENA*, [w:] A. Czupryński, M. El Ghamari, A. Polak (red.), *Efekty przemian politycznych w państwach Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej na początku drugiej dekady XXI wieku*, Warszawa, s. 229 – 260.
- Bieleński, S., 2012, *Chomeini Ruhollah*, [w:] W. Kozub i inni (red.), *Współczesne doktryny polityczne i prawne. Twórcy, idee, interpretacje*, Kraków, s. 40 – 48.
- Boćkowski, D., 2015, *Al-Kaida buduje w Afryce granice przyszłego kalifatu*, [w:] A. Czupryński, M. El Ghamari, A. Polak (red.), *Efekty przemian politycznych w państwach Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej na początku drugiej dekady XXI wieku*, Warszawa, s. 261 – 271.
- Bury, J., Kasprzyk, J., 2007, *Prawo karne Islamu*, Warszawa.
- Cockburn, P., 2015, *Państwo Islamskie*, tłum. M. Bielik, wstęp i konsultacja merytoryczna D. Boćkowski, Warszawa.
- Czajkowska, K., Diawol-Sitko, A., 2012, *Systemy polityczne wybranych państw Bliskiego Wschodu*, Warszawa.
- Daftary, F., 2008, *Izmailici. Zarys historii*, tłum. K. Pachniak, Warszawa.

- Danecki, J., 2001, *Arabowie*, Warszawa.
- Danecki, J., 2007, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa.
- Dorocki, S., Brzegowy, P., 2015, *Katolicy i muzułmanie francuscy wobec idei laïcisme i laïcité*, Przegląd Geopolityczny, 14, s. 121-140.
- El Ghamari, M., 2015, *Między kulturą a religią. Operacje wojskowe w Iraku i Afganistanie*, Toruń.
- Fiala, P., 2016, *Koniec bez troski. O Europie, demokracji i polityce, jakiej nie chcemy*, Kraków.
- Golata, K., 2003, *System polityczny*, [w:] P. Deszczyński, K. Golata (red.), *Demokratyczne systemy i doktryny polityczne*, Poznań, s. 13 – 36.
- Gulczyński, M., 2004, *Panorama systemów politycznych świata*, Warszawa.
- Hess, G. R., 1995, *Amerykańska polityka zagraniczna od 1975 r.*, [w:] D. T. Critchlow, A. Bartnicki, K. Michalek (red. naukowa), *Historia Stanów Zjednoczonych Ameryki*, t. V: 1945 – 1990, Warszawa, s. 271 – 296.
- Heywood, A., 2006, *Politologia*, Warszawa.
- Izak, K., 2014, *Leksykon organizacji i ruchów islamistycznych*, Warszawa.
- Izdebski, H., 2011, *Elementy teorii i filozofii prawa*, Warszawa.
- Jackson, R., Sørensen, G., 2012, *Wprowadzenie do stosunków międzynarodowych. Teorie i kierunki badawcze*, tłum. A. Czwojdrak, Kraków.
- Jakubowski, W., Sulowski, S., Wojtaszczyk, K. A., 2003, *Historyczny rozwój państw*, [w:] K. A. Wojtaszczyk, W. Jakubowski (red.), *Spółczesność i polityka. Podstawa nauk politycznych*, Warszawa, s. 195 – 218.
- Jamróż, A., 2011, *Wprowadzenie do prawoznawstwa*, Warszawa.
- Jamsheer, H. A., 2009, *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej*, Warszawa.
- 1) Jarczewski, A., 2007, *Rozprawa o ustroju. Europoliteia*, Kraków.
- Justyński, J., 2004, *Historia doktryn polityczno – prawnych*, Toruń.
- Kaczmarek, J., 2001, *Terroryzm i konflikty zbrojne a fundamentalizm islamski*, Wrocław.
- Kaczocha, W., 2004, *Demokracja proceduralna oraz republikańska*, Poznań.
- Kociołek–Pęksa, A., 2011, *Socjologiczne i politologiczne ujęcie władzy jako korelatu państwa i społeczeństwa*, [w:] J. Oniszczyk (red.), *Współczesne państwo w teorii i praktyce*, Warszawa, s. 73 – 95.
- Kościelniak, K., ks., 2002, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków.
- Krawczyk, R., 2013, *Islam jako system społeczno-gospodarczy*, Warszawa.
- Kryszeń, G., 2014, *Status prawnoustrojowy króla Malezji*, [w:] M. Grzybowski, B. Naleziński (red.), *Państwo demokratyczne, prawne i socjalne. Studia historyczno-prawne i ustrojowo-porównawcze. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Zbigniewowi Antoniemu Maciągowi*, t. II, Kraków, s. 217 – 234.
- Krzyżanowski, M., 2015, *Iran jako kluczowy czynnik redefiniujący sytuację na Bliskim Wschodzie – perspektywa geopolityczna*, [w:] A. Bryc, M. Dahl, M. Lewicka (red.), *Bliski Wschód w procesie przemian*, t. I, Toruń, s. 37 – 53.

Przybytek, P., 2018, *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych, Przegląd Geopolityczny, 23, s. 158-179.*

- Kulishov, V., *Current globalization trends*, 2014, „Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej. Polonia University Scientific Journal”, t. XI (vol. XI), nr 4, s. 33 – 44.
- Kuźniar, R., 2016, *Europa w porządku międzynarodowym*, Warszawa.
- Kuźniar, R., 2006, *Porządek międzynarodowy wczesnej globalizacji*, [w:] E. Haliżak, R. Kuźniar (red.), *Stosunki międzynarodowe. Geneza, struktura, dynamika*, Warszawa, s. 508 – 533.
- Laurent, S., 2015, *Kalifat terroru. Kulisy działania Państwa Islamskiego*, tłum. E. Kaniowska, Warszawa.
- Lewicka, M., 2005, *Fundamentalizm muzułmański – odkrycie naszych czasów czy stały element myśli politycznej islamu?*, [w:] R. Bäcker, S. Kitab (red.), *Islam a świat*, Toruń, s. 48 – 82.
- Łopatka, A., 2000, *Prawoznawstwo*, Poznań.
- Małajny, R. M., 2002, *Europejska teoria podziału władzy państwowej w XX stuleciu*, [w:] Marek Maciejewski, Maciej Marszał (red.), *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku*, [Wrocław] Kolonia, s. 327 – 343.
- Marcinkowski, Cz., *Scenariusze antycypowanych zmian sytuacji geopolitycznej w rejonie państw MENA*, [w:] *Efekty przemian politycznych w państwach Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej na początku drugiej dekady XXI wieku*, A. Czupryński, M. El Ghamari, A. Polak (red.), Warszawa 2015, s. 272 – 280.
- Milczanowski, M., 2013, *Rola Egiptu w systemie bezpieczeństwa międzynarodowego w okresie sprawowania władzy przez Bractwo Muzułmańskie*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego”, nr 4 (26), s. 239 – 274.
- Mrozek, A., 1967, *Koran a kultura arabska*, Warszawa.
- Mrozek – Dumanowska, A., 1999, *Islam a demokracja*, [w:] A. Mrozek – Dumanowska (red.), *Islam a demokracja*, Warszawa, s. 9 – 39.
- Musiał, S., 2014, *Muzułmanie we Francji – wybrane aspekty społeczno-polityczne*, *Przegląd Geopolityczny*, 8, s. 31-48.
- Nieć, M., 2008, *Trzy projekty demokracji w Attyce. Próba rekonstrukcji*, [w:] K. Chojnicka, A. Citkowska – Kimla, W. Kozub – Ciembroniewicz (red.), *Czas a trwanie idei politycznych i prawnych*, Warszawa, s. 190 – 206.
- Orzeł, K., 2009, *Migracja z Polski do Irlandii – przypadek kontaktu międzykulturowego*, [w:] T. Paleczny, M. Banaś (red.), *Dialog na pograniczach kultur i cywilizacji*, Kraków, s. 309 – 320.
- Ostaszewski, P., 2008, *Międzynarodowe stosunki polityczne*, Warszawa.
- Parzymies, A., 2005, *Muzułmanie w Europie*, A. Parzymies (red.), Warszawa.
- Pędziwiatr, K., 2007, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Kraków.
- Piwnicki, G., 2009, *Kulturowe, religijne, cywilizacyjne i polityczne uwarunkowania fundamentalizmu w świecie arabskim jako źródła terroryzmu muzułmańskiego*, [w:] M. J. Malinowski, R. Ożarowski, W. Grabowski (red.), *Ewolucja terroryzmu na przełomie XX i XXI wieku*, Gdańsk, s. 94 – 113.

Przybytek, P., 2018, *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych*, Przegląd Geopolityczny, 23, s. 158-179.

- Rogier, L. J., 1987, *Religia i oświecenie*, [w:] L. J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła*, t. IV: 1715 – 1848, L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles (komitet redakcyjny), tłum. T. Szafranski, Warszawa, s. 7 – 25.
- Romańczuk, M., 2005, *Terroryzm religijny w aspekcie pojęciowym i fenomenologicznym*, [w:] K. Lankosz, M. Chorośnicki, P. Czubik (red.), *Walka z terroryzmem w świetle prawa międzynarodowego*, Bielsko-Biała, s. 201 – 211.
- Roskin, M., Cord, R., Medeiros, J., Jones, W., 2001, *Wprowadzenie do nauk politycznych*, tłum. H. Jankowska, Poznań.
- Rot, H., 1995, *Między geografią prawną, komparatystyką prawniczą i teorią prawa*, [w:] *Główne kultury prawne współczesnego świata*, Warszawa, s. 11 – 31.
- Sikora, A., 2015, *Pomiędzy wiarą a polityką. Perspektywa wprowadzenia demokracji w państwach islamskich*, Przegląd Geopolityczny, 13, s. 137-150.
- Skorek, A., 2015, *Żydowskie ugrupowania religijne w Państwie Izrael. Polityczna rola ortodoksyjnego judaizmu*, Kraków.
- 2) Stępień, J., [2017] cop. 2014, *Hinduski fundamentalizm religijny. Myśl polityczna Narodowej Organizacji Ochotników (Rashtriya Swayamsevak Sangh)*, Kraków.
- Stępień, M., 2013, *Islamska kultura prawna*, [w:] A. Kociolek – Pęksa, M. Stępień (red.), *Leksykon socjologii prawa*, Warszawa, s. 92 – 100.
- Stępień, M., 2008, *Responsywna administracja publiczna*, Toruń.
- Stolarczyk, M., 2015, *Iran. Państwo i religia*, Warszawa.
- Sylwestrzak, A., 2008, *Nowe interpretacje podziału władz*, [w:] K. Chojnicka, A. Citkowska – Kimla, W. Kozub – Ciembroniewicz (red.), *Czas a trwanie idei politycznych i prawnych*, Warszawa, s. 121 – 136.
- Szlachta, B., 2000, *Polscy konserwatyści wobec ustroju politycznego do 1939 roku*, Kraków.
- Tokarczyk, R., 2010, *Współczesne doktryny polityczne*, Warszawa.
- Tokarczyk, R., 2008, *Współczesne kultury prawne*, Warszawa.
- Wasiuta, O., 2017, *System ekonomiczny „Państwa Islamskiego”*, Przegląd Geopolityczny, 22, s. 33-49.
- Weisband, E., Powell, C.I.T., 2015, *Political culture and the making of Modern Nation – States*, London.
- Wejksznier, A., 2016, *Państwo islamskie: narodziny nowego kalifatu?*, Warszawa.
- Wilczyńska, A., 2015, *Zróżnicowanie wewnętrzne islamu*, Przegląd Geopolityczny, 13, s. 39-50.
- Wilczyński, W.J., 2015a, *Muzułmanie w Europie: aspekty geograficzne, polityczne i religijne*, Przegląd Geopolityczny, 14, s. 107-119.
- Wilczyński, W., 2015b, *Zmierzch Europy – demograficzne konsekwencje przemian cywilizacyjnych*, [w:] T.Z. Leszczyński (red.), *Bezpieczeństwo Europy. Uwarunkowania społeczne*, Polskie Towarzystwo Geopolityczne, Kraków, s. 15-36.

Przybytek, P., 2018, *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych, Przegląd Geopolityczny, 23, s. 158-179.*

- Zajac, J., 2010, *Państwa arabskie wobec europejskiej koncepcji demokracji i praw człowieka*, [w:] K. Górak-Sosnowska, J. Jurewicz (red.), *Kulturowe uwarunkowania rozwoju w Azji i Afryce*, Łódź, s. 133 – 147.
- Zaluski, W., 2009, *Ewolucyjna filozofia prawa*, Warszawa.
- Zarzycka, M., Napiórkowski, Ł., 2015, *Arabska Wiosna jako klasyczny przykład efektu domina*, [w:] A. Czupryński, M. El Ghamari, A. Polak (red.), *Efekty przemian politycznych w państwach Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej na początku drugiej dekady XXI wieku*, Warszawa, s. 89 – 99.
- Zmierczak, M., 2008, *Koncepcja państwa prawnego jako ograniczenie władzy narodu*, [w:] J. Kowalski (wybór), *Państwo prawa. Demokratyczne państwo prawne. Antologia*, Warszawa, s. 100 – 116.

The concept of a state and power in Muslim and democratic states

The article contains an analysis of differences in the understanding of state power and law in the West and in the Islamic region. Its purpose is to find the reasons for the Muslim societies' particular propensity for autocracy and theocracy. Historical political changes in Europe and in Muslim countries were examined, with particular reference to Sudan. Then, the processes that led to the development of fundamentalism and the radicalization of Muslim communities in Europe as well as in the Arab states were investigated. Ineffectiveness of the European Union's policy aimed at popularizing democracy in the Islamic region was found. In conclusion, it was stated that the basic problem and primary source of difficulty is the inviolability and dogmatic character of Koranic law.

Key words: contemporary political and legal doctrines, state power, islamism, democracy.