

Piotr Kłodkowski

Zdrada i herezja – na granicy polityki i teologii islamu

Arabskie słowo *islam* tłumaczy się zwykle jako poddanie się Bogu, co można z kolei interpretować jako wejście z Nim w przymierze. Muzułmanie są świadomi, że ich religia narodziła się wraz z objawieniem Koranu, ale twierdzą również, że islam jest do pewnego stopnia kontynuacją poprzednich religii profetycznych. Sięga on swymi teologicznymi korzeniami do czasów biblijnych proroków, których przesłanie zostało jednak, jak uważają muzulmanie, zniekształcone przez żydów i chrześcijan. Islam jest więc powrotem do źródła, religią oczyszczoną z wszelkich nieprawidłowości, ostatecznym świadectwem Bożej łaski zesłanym człowiekowi. Jest końcowym etapem rozwoju świadomości religijnej i podsumowaniem wszystkiego, co Bóg przekazał wiernym judaizmu i chrześcijaństwa.

Granice ortodoksji

Spójność doktrynalna islamu oraz prostota głównych zasad religijnych wydaje się czynnikiem wpływającym na wzmocnienie jego wyrazistości w stosunku chociażby do hinduizmu

czy innych religii nieprofetycznych. Przedstawienie głównych zasad wiary, poprzez których wyznawanie człowiek staje się muzulmaninem, uważa się za zadanie niewymagające zbytniego trudu. Jak się jednak miało okazać w toku rozwoju myśli religijnej, proces zakreślania koła ortodoksji, wewnątrz którego mogłaby się znaleźć każda prawowierna interpretacja Księgi, prawa czy doświadczenia mistycznego, okazał się bardzo złożony i budził szereg kontrowersji wśród przedstawicieli różnych szkół filozoficznych lub teologicznych. Oczywiście głównym powodem tego stanu rzeczy jest fakt, że islam nie ma ściśle sformalizowanej struktury, nie istnieje jeden Kościół muzulmański, gdzie nad czystością doktryny czuwaliby kapłani obdarzeni prawem korygowania błędnych koncepcji teologicznych. Dlatego też niektórzy badacze sugerują nawet, że nonsensem jest mówienie o ortodoksji czy herezji w przypadku islamu, nie ma bowiem nikogo, kto mógłby autorytatywnie ustalać, co jest ortodoksją, a co nie. Także herezją nie jest więc herezją, ponieważ nie można jej przeciwsta-

Zdrada i herezja – na granicy polityki i teologii islamu

Piotr Kłodkowski

wieć doktrynie obowiązującej wszystkich bez wyjątku muzułmanów.¹

Trudno zaprzeczyć, że tego rodzaju sformułowanie jest do pewnego stopnia uzasadnione. Juryści muzułmańscy nie mogą być uznani za kapłanów narzucających ogółowi wiernych określoną interpretację Koranu czy decydujących o tym, która z propozycji teologicznych powinna obowiązywać każdego muzułmanina. Tak więc chociaż wielu filozofów czy teologów potępiało taką czy inną myśl religijną, nadając jej etykietkę heretyckości, konsekwencje ich decyzji bardziej zależały od ich politycznego wpływu niż uznania ich nieomyślności względem tradycji religijnej. Islam nie akceptuje bowiem żadnego formalnego pośrednictwa między Bogiem a człowiekiem, dlatego każdy wierzący jest jakby z definicji uprawniony do interpretacji Księgi i postępowania zgodnie ze swoim sumieniem. Mimo jednak braku „muzułmańskiego urzędu nauczycielskiego” mającego moc określenia tego, co jest prawnomocną doktryną, nie możemy przyjąć poglądu

o braku idei ortodoksyjności w islamie. Oczywiście samo pojęcie ortodoksji odbiega znacznie od tego, które istnieje w chrześcijaństwie, dlatego jego zastosowanie w przypadku islamu wymaga pewnego wyjaśnienia.

To, co jest niepodważalną częścią wiary, może być uzgodnione na mocy konsensusu między różnymi odłami teologicznymi. Niewątpliwie podstawą islamu, zawsze uznawaną przez wszystkich, była i jest wiara w jedyne Boga, stwórcy świata materialnego i człowieka.

Nie istnieje żadna inna istota, która byłaby równa Bogu. Prorok Muhammad był Jego ostatnim prorokiem, który objawił ludziom Koran. Te prawdy stanowią więc zasadniczy kanon, którego podważenie byłoby tożsame z wykluczeniem z grona wyznawców. Ale już kwestie stosunku Boga do człowieka, status ontologiczny świętej Księgi, problem determinizmu i wolnej woli oraz stosunek do doświadczenia religijnego nie były jednoznacznie oceniane. W historii islamu znajdziemy więc poglądy reprezentowane przez różnorodne szkoły myśli, które stały ze sobą w sprzeczności. To, co było akceptowane i uznawane za orto-

*Charydźcy łączeni byli z określeniem zwanym **tahkim**, co oznaczało bojowy teologiczny okrzyk – „sąd należy tylko do Boga”. W celach samobójczych wykrzykiwali ów **tahkim** podczas modłów zbiorowych w meczetach, co powodowało, że spanikowany tłum rozrywał ich na strzępy. Ta niezwykła, niemal męczeńska śmierć była wynikiem zarówno sporów politycznych, jak także sposobu głoszenia swojej nauki.*

doksyjne przez jednych, w oczach innych uchodziło za naukę sprzeczną z islamem. Spór teologiczny nie ograniczał się jedynie do samej ustnej debaty czy nawet listownej wymiany argumentów, ale toczył się przede wszystkim na obszarze polityki. Paradoksalnie, to właśnie kwestie polityczne – zwłaszcza te dotyczące charakteru samej władzy – miały początkowo ogromny wpływ na rozważania teologiczne i dopiero w późniejszym okresie teologia, zdoby-

wając pierwszeństwo, zakreśliła linię działania teorii politycznej. Innymi słowy: doktryna islamu u samego początku została zabarwiona wpływami bieżącej polityki, co miało ostatecznie swój udział chociażby w samym zasadniczym podziale na islam większościowy – sunnicki, oraz mniejszościowy – szyicki.²

Teologia a polityczny spór o władzę

Sunnizm ukształtował się po części jako znak sprzeciwu, po części jako misja koncyliacyjna w stosunku do dwóch znaczących odłamów

¹ Por. J. Baldick, *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*, London 1992, s. 1–13.

² Kwestie sporów teologiczno-politycznych poruszam w książkach *Homo mysticus hinduizmu i islamu*, Warszawa 1998 i *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*, Kraków 2002.

islam: charydżytów i mutazylitów. Problem, wokół którego toczył się spór, dotyczył kwestii dość fundamentalnych dla wspólnoty wiernych – mianowicie etyki, zasady sprawowania władzy oraz napięcia między wolną wolą człowieka a determinizmem.

Charydźcy nauczali, że samo wyznanie wiary nie oznacza faktu uznania kogoś za muzułmanina. Aktowi wiary muszą towarzyszyć pobożne uczynki. Popełnienie czynu bezbożnego i niewyrażenie skruchy oznaczało, że przestaje się być muzułmaninem. Ów rygorizm religijny miał oczywisty podtekst polityczny, jako że usprawiedliwiał każdą rebelię przeciw władcy, który mógł być uznany za niewiernego.³ W czasie tzw. pierwszej *fitny*, czyli sporu o przywództwo nad gminą muzułmańską między Muawiją a Alim, charydźcy odmawiali początkowo opowiedzenia się po którejkolwiek ze stron sporu, twierdząc, iż jedynie Bóg może być ostatecznym sędzią, co w praktyce oznaczało przejście wprost ze sfery polityki do teologii. Stawiali też bardzo sztywny postulat, że cała struktura organizacji społecznej i sam system funkcjonowania państwa powinny być oparte na Koranie oraz zasadach ustalonych w czasach Proroka. Każde odstępstwo od tej reguły mogło wobec tego być rozumiane wręcz jako zdrada ideałów islamu.

Charydźcy dodatkowo twierdzili, że kalifem, czyli zwierzchnikiem całej wspólnoty, powinna być osoba, która według powszechnej opinii wiernych może ten urząd sprawować. Naturalnie oznaczało to brak jakiegokolwiek akceptacji systemu automatycznego dziedziczenia władzy. W polityce charydźcy sprzeciwiali się czynnie posunięciom finansowym trzeciego kalifa Usmana, który faworyzował swoich krewnych podczas przydziału ziemi, burząc tym samym koncepcję sprawiedliwości wewnątrz wspólnoty. Konsekwencją sprzeciwu wobec tak rozumianego prawa było ich uczestnictwo w spisku na jego życie. Usman, podob-

nie jak i ostatni z prawowiernych kalifów Ali, został zamordowany właśnie z ręki charydżyty.

Charydźcy łączeni byli z określeniem zwanym *tahkim*, co oznaczało bojowy teologicznie okrzyk – „sąd należy tylko do Boga”. W celach samobójczych wykrzykiwali ów *tahkim* podczas modłów zbiorowych w meczetach, co powodowało, że spanikowany tłum rozrywał ich na strzępy. Ta niezwykła, niemal męczeńska śmierć była wynikiem zarówno sporów politycznych, w których charydźcy byli przeciwnikami innych muzułmanów, a także sposobu głoszenia swojej nauki, której niezwykle emocjonalna forma musiała doprowadzać do równie emocjonalnej i zarazem brutalnej kontrakcji. Prawdziwym islamem była dla nich jedynie wersja charydżycka, zaś tych muzułmanów, którzy nie akceptowali takiego podejścia, uznawali za niewierzących, politeistów i apostatów. Karą w takim przypadku była natychmiastowa śmierć.

Drugim, wspomnianym już odłamem wczesnego islamu, byli mutazylici. Uznawali oni pogląd charydżytów co do ważności uczynków, sądzili jednak, że człowiek popełniający czyn zabroniony nie staje się od razu niewiernym, ale też do czasu wyrażenia skruchy nie jest też muzułmaninem. Bronili poglądu, będącego centralną częścią ich doktryny, że człowiek jest wolny w swym wyborze popełniania czynów i w konsekwencji jest za nie całkowicie odpowiedzialny. Boska predestynacja była według nich niezgodna ze sprawiedliwością Boga i uniemożliwiała etyczną ocenę uczynków wierne-go.⁴ Dodatkowo jeszcze sformułowali niezwykle kontrowersyjne, jak się miało okazać później, koncepcje dotyczące jedyności Boga (*tauhid*) i Jego atrybutów oraz stworzenia Koranu (w przeciwieństwie do idei o jego wiecznym istnieniu).

Mutazylizm uznawany jest za jeden z najważniejszych nurtów tzw. kalamu, czyli teologii spekulatywnej. Mutazylici, przekonani o swo-

³ Por. *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 22, Chicago 1992, s. 15.

⁴ Tamże, s. 16.

Zdrada i herezja – na granicy polityki i teologii islamu

Piotr Kłodkowski

jej nieomyślności w kwestiach teologicznych, zdecydowali się na propagowanie swoich poglądów w sposób, który można uznać za centralistyczny. Przekonali do swoich racji panującego kalifa Al-Ma'muna, ten zaś powołał swoistą inkwizycję islamską, która zmuszała opornych pod groźbą śmierci do przyjęcia tezy o stworzeniu Koranu. Pokrzywdzeni teolodzy, którzy akurat nie podzielali tej tezy, znaleźli się w wyjątkowo trudnym położeniu. Udało się im jednak wykorzystać okazję i przy kolejnej zmianie politycznej, kiedy kalifem obrano Al-Mutawakkila, wystąpili przeciwko swoim polityczno-teologicznym przeciwnikom. Tym razem puszczona w ruch inkwizycja zadziałała na niekorzyść mutazylitów. Ogromne prześladowania, dokonywane znów w imieniu obrony właściwej interpretacji objawienia, doprowadziły faktycznie do upadku tej formy racjonalizmu, który reprezentował mutazylizm. Zasada „usprawiedliwionej przemocy” stała się decydującym instrumentem w teologicznym sporze.⁵

W X stuleciu, a więc w okresie „złotego wieku” myśli islamu, wielu muzułmanów wystąpiło przeciw dość rozpowszechnionym wówczas naukom mutazylitów i przedstawiło swoje rozwiązania teologiczne, które okazały się dość odległe od tego, co proponowali zwolennicy wolnej woli i idei stworzonego Koranu. Sformułowanie odmiennej koncepcji niektórych prawd wiary, które nazwano sunnickimi, miało się przyczynić do rozwoju największego nurtu islamskiego. Samo określenie *sunna* oznacza „dobrze udeptaną ścieżkę” i w terminologii islamskiej jest tożsame ze „wzorem pokazanym przez Proroka islamu”. Termin *sunna* występuje często razem z innym jeszcze określeniem, mianowicie *al-dżama'h* (dosł. zgromadzenie, kongregacja), oznaczającym „skonsolidowaną większość”. Użycie obu terminów sugeruje więc, że postępowanie takiej większości jest z zasady zgodne z nauczaniem islamu oraz że poglądy reprezentowane przez jakiegokolwiek grupy, znajdujące się poza linią zakreśloną

przez sunnitów, są z zasady błędne. Chociaż więc sam Koran wyróżniał tylko wspólną muzułmanów od innych wspólnot religijnych, to sunnici wprowadzili, powołując się na liczne hadisy przypisywane Prorokowi Muhammadowi, jeszcze jeden podział – mianowicie sunnę i pozostałe wspólnoty muzułmańskie. Droga większości, nad którą sprawuje opiekę sam Bóg, stała się drogą ze wszech miar ortodoksyjną, a każdy sąd teologiczny przez nią wyrażony, zyskał status nieomyślności. Zejście z owej drogi groziło poważnymi konsekwencjami, nie wyłączając kary śmierci. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że owa teologiczna droga stawała się stopniowo dość szerokim gościńcem rozmaitych poglądów oraz że tworzenie obszaru ortodoksji w sunnizmie musiało się zbiec z procesem, który wydać się może tendencją przeciwstawną w stosunku do tego, co akurat głosili sami sunnici. Konieczność wchłonięcia poszczególnych szkół myśli teologicznej w krąg sunnicki przyczyniła się do powstania swoistej islamskiej akomodacji – otwarcia teologicznej bramy i nadania statusu ortodoksyjnego różnym nurtom wewnątrz religii większości. Owa uniwersalność opierała się, jak sugerują sunnici, na stwierdzeniu Proroka, który różnice opinii wewnątrz wspólnoty określał jako błogosławieństwo. Żadna ze wspólnot czy szkół teologicznych nie mogła zostać wobec tego wykluczona ze wspólnoty, jeśli nie podała w wątpliwość istnienia Boga i posłannictwa Muhammada. Otwartość sunnizmu i tolerowanie różnic było reakcją na skrajne poglądy etyczne charydżytów i teologiczne mutazylitów. Chociaż przyczyniła się do zintegrowania wspólnoty muzułmańskiej, to jednak nie zamazywała linii ortodoksji, która została w miarę dokładnie opracowana przez teologów.

Na krawędzi herezji i zdrady – surfizm jako mistyczny nurt islamu

Kwestia funkcjonowania w obrębie owej linii ortodoksji była gorąco dyskutowana podczas analizy nurtu mistycznego islamu, sufizmu. Według wielu ulemów, czyli uczonych religii

⁵ Spory wewnątrz wspólnoty muzułmańskiej oraz ich ideowe przyczyny opisuje J. Danecki w pierwszym tomie pracy: *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1997.

muzułmańskiej, wyznawcy sufizmu przekroczyli linię oddzielającą to, co ortodoksyjne, od tego, co heretyckie, a więc tożsame ze zdradą nauki islamu. Oczywiście zaraz dodajmy, że sami sufi uznawali się za wiernych muzułmanów, którzy w ezoteryczny sposób dokonują interpretacji religii. Wszelkie zarzuty wobec swojej nauki uważali więc za nieporozumienie, czasami jedynie maskowane względami politycznymi.

Wyrazem napięcia między odmiennie rozumianą wiernością islamowi lub zdradą jego nauki, był tzw. *casus Al-Halladża*, jednego z najbardziej znanych sufich, zgładzonego w Bagdadzie w 922 roku. Oczywiście trudno mówić, że za jego życia istniała już w pełni ukształtowana nauka suficka, z której Halladż mógł czerpać. Niemniej jednak późniejsze zasady są pewnym odbiciem, kontynuacją wcześniejszych poglądów czy nawet interpretacją ukierunkowaną na włączenie sufizmu w nurt ortodoksyjny islamu. Owa interpretacja zakłada, że idee sufickie były zawsze zgodne z nauczaniem Koranu, co więcej, stanowiły sam rdzeń islamu, były ezoteryką dostępną dla tych, którzy potrafili się przedrzeć przez zewnętrzną warstwę obrzędów i nakazów prawnych. Wyrwane z kontekstu słowa sufich mogą więc wydawać się dość dalekie od obszaru ortodoksji, podobnie jak niektóre myśli Mistrza Eckharta, które, wyizolowane od całości jego nauczania, zostały uznane za heretyckie.

Przypadek Halladża jest dość specyficzny. Przez wielu muzułmanów uznawany jest za męczennika, który poniósł śmierć broniąc Prawdy. Oficjalnym powodem skazania go na śmierć miało być stwierdzenie, że pielgrzymkę do Mekki można odbyć nie ruszając się z domu. Oskarżano go również, że był szyickim agentem (a więc heretykiem, a dodatkowo jeszcze politycznym przeciwnikiem) i że przypisywał sobie stan boskości. Najbardziej jednak znanym stwierdzeniem Halladża, dzięki któremu

zawdzięcza swą sławę również w Europie, było: *ana 'l-haqq*, zazwyczaj tłumaczone jako „jestem Prawdą”.⁶ Sam fakt ukrzyżowania go i połączenie jego słów ze słowami Chrystusa: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14;6) dało asumpt do tworzenia o Halladżu dość ryzykownych teorii o jego bliskich związkach z chrześcijaństwem.

Próbą doktrynalnego połączenia sufizmu z głównym nurtem islamu była filozofia Abu Hamida al-Ghazalego (zmarłego w 1111 roku). Stanowiła ona, jak się często twierdzi, udany mariaż, dzięki któremu islam przestał być postrzegany jako religia formalizmu, a stał się wyznaniem, w którym obok nakazanych przez prawo czynów jest również miejsce dla mistyki. Według al-Ghazalego instrumentem prawdziwej wiedzy ma być serce *qalb*. Prawdziwą wiedzą jest wiedza pochodząca z intuicji *mari'rifa*, która przeciwstawiana jest wiedzy zdobytej dzięki intelektowi *'ilm*. *Qalb* według Ghazalego jest źródłem miłości i pojmowania świata w swojej własnej istocie, możliwością uchwycenia świata ukrytego przed cielesnym wzrokiem człowieka. Jest także miejscem ekstazy mistycznej, punktem duchowym, gdzie człowiek spotyka Boga.⁷

Sam proces wchłaniania kontrowersyjnych, z punktu widzenia wielu teologów, idei sufizmu przez krwioobieg islamski trwał przez stulecia i nie wydaje się, by został on uznany za zakończony do dnia dzisiejszego. Wielu bowiem teologów uznaje go nadal za ciało obce religii muzułmańskiej. Najczęściej związane jest to z kwestią ezoterycznej interpretacji Koranu, którą stosowali sufi. Morteza Motahari w swoim *Poznaniu Koranu* podaje przykłady sufickiej analizy Księgi, uznając je za karygodne zniekształcenie rzeczywistego przesłania Boga. Pisze: „Podając opowieść o Jego Świątobliwości Abrahamie i jego synu Ismailu wspomina Koran, że Jego Świątobliwość otrzymał we śnie

⁶ Co najczęściej rozumiano jako równoznaczne ze stwierdzeniem: „Jestem Bogiem”. Jak jednak uważa Baldick, w jednym z wczesnych manuskryptów zamiast *ana l-haqq* pojawia się *ara' l-haqq*, „widzę Prawdę”, co naturalnie stawia całą sprawę Halladża w innym świetle. Por. J. Baldick, wyd. cyt., s. 48.

⁷ Por. J. Wronecka, wstęp w: Abu Hamid al-Ghazali, *Nisza Świąteł*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1990, s. XXII.

Zdrada i herezja – na granicy polityki i teologii islamu

Piotr Kłodkowski

kilkakrotnie nakaz złożenia w ofierze swego potomka. Abraham przyjął ów nakaz ze zdziwieniem, kiedy jednak sen powtórzył się kilka razy, nabrał przekonania, że taka jest wola Boża i postanowił się jej podporządkować. Następnie poinformował o całej sprawie Ismaila, który również podporządkował się Bożemu nakazowi. Kiedy ojciec i syn z czystym sercem, szczerze przygotowali się do wypełnienia woli Najwyższego, polecenie zostało cofnięte. Komentując to zdarzenie adepci sufizmu powiadali, że Abraham to rozum, a Ismail to namiętność. Rozum zamierzał więc złożyć ofiarę z namiętności! To jasne, że taki wniosek to igranie z Koranu i przykład wypaczonego poznania. Posłuchajmy, co mówi Prorok o tego typu poczynaniach, opartych na indywidual-

nych czy grupowych upodobaniach: »ten, kto komentuje Koran tak, jak mu się podoba – ma już przygotowane miejsce w piekle«. Takie sprzeniewierzenie się i igraszki w stosunku do Koranu, to naprawdę wielkie przekroczenie.”⁸

Sprawa interpretacji nauce sufich nie ograniczała się wyłącznie do teologii. Wśród wyznawców sufizmu byli przecież nie tylko filozofowie czy teolodzy, ale także kupcy, sędziowie, prawnicy, a wreszcie władcy państw, co naturalnie musiało mieć pewien wpływ na działalność *stricte* polityczną. Brak centralnego „urzędu nauczycielskiego” w islamie powodował, że najbardziej nawet kontrowersyjne koncepcje głoszone przez głowy państw muzułmańskich zyskiwały, przynajmniej na stosunkowo krótki czas, niemal status doktryn państwowych, które powinny były obowiązywać wszystkich wiernych zamieszkałych określone terytorium. Niezwykle twórczo interpretowane idee, mające związek z sufizmem,

musiały wobec tego wzbudzać mniej lub bardziej uzasadniony sprzeciw czy nawet prowadzić do rewolty politycznej, będącej w takim wypadku znakiem sprzeciwu wobec „zdrady islamu”.

Symbolem teologiczno-politycznego sporu są dwie postacie, związane z dynastią Wielkich Mogołów (Timurydów), panujących w Indiach. Pierwszą z nich był cesarz Akbar (zmarły w 1605 roku), tyleż chwalony przez hindusów, co krytykowany przez muzułmanów. Zniósł on podatek *dżizja* nakładany na „niewiernych” (co jednak nie musiało oznaczać zrównania islamu z hinduizmem) i zainicjował, w sposób dość osobliwy z muzułmańskiego punktu

„Posłuchajmy, co mówi Prorok o tego typu poczynaniach, opartych na indywidualnych czy grupowych upodobaniach: »ten, kto komentuje Koran tak, jak mu się podoba – ma już przygotowane miejsce w piekle«. Takie sprzeniewierzenie się i igraszki w stosunku do Koranu, to naprawdę wielkie przekroczenie.”

widzenia, prowadzenie dialogu między dwiema tradycjami.⁹ Akbar korzystał z nauk swego nauczyciela Abu ‘l-Fazla, który objaśniał mu wszelkie zagadnienia sufizmu. Sam Abu ‘l-Fazl przedstawia swego władcę jako ucieleśnienie idei „Człowieka Doskonałego”, pełniącego funkcję „starszego” nie tylko w stosunku do członków założonego przez

siebie bractwa, ale także wszystkich poddanych. Owo bractwo miało w założeniu realizację koncepcji *tauhid-i-ilahi*, afirmacji boskiej jedności. W rzeczywistości przedsięwzięcie to dało początek nowej religii promowanej przez cesarza. Wbrew sugestiom prawników muzułmańskich kazał zastąpić kalendarz lunarny kalendarzem solarnym, używając przy tym staroirańskich nazw miesięcy. Stworzył „dom modlitwy”, gdzie obok muzułmanów głosili swe poglądy hindusi, a także misjonarze chrześcijańscy. Chociaż sam pozostał niepiśmienny do końca życia, kazał w swoim imieniu ogłosić wyznanie wiary, którym sam miał się kierować:

⁸ Morteza Motahhari, *Poznanie Koranu*, tłum. M. Lang, Piotrków Trybunalski 1992, s. 15–16.

⁹ Por. W. Hansen, *Pawi tron – dramat Indii Wielkich Mogołów*, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1980, s. 32–34.

„O, Boże, w każdej świątyni widzę ludzi, którzy Cię szukają,
I w każdym języku, jaki słyszałem, ludzie Cię wychwalają!
Poszukują Cię politeiści i muzułmanie.
Każda religia mówi: »Ty jesteś jeden, nie ma równego Tobie«.
W meczecie ludzie szepczą święte słowa modlitwy,
W kościele chrześcijańskim ludzie uderzają w dzwony z miłości do Ciebie.
Czasem odwiedzam chrześcijański klasztor, a czasami meczet.
Ale w każdej świątyni szukam tylko Ciebie.
Twoi wybrani nie mają nic wspólnego ani z herezją, ani z ortodoksją,
Bo żaden z nich nie znajduje się poza zasłoną Twojej prawdy.”¹⁰

Wszelkie sugestie teologiczne Akbara dotyczące możliwości utworzenia uniwersalnej religii, spajającej jego poddanych, były uznawane za niezgodne z ortodoksyjnym islamem. Myśl, że nauka muzułmańska może być złączona z filozofią hinduizmu, była nie do przyjęcia nawet przez dalekich od fanatyzmu zwolenników proroka Muhammada. Chociaż owa „uniwersalna religia”, którą Wielki Mogoł próbował stworzyć, nie przetrwała po jego śmierci, to sama atmosfera nieortodoksyjnej otwartości na odmienne tradycje religijne pozostała cechą szczególną jego następców Dżahangira i Szachdżahana.

Miano duchowego następcy Akbara przyznano księciu Dara Szikohowi (zm. 1659 r.), synowi Szachdżahana. Był on członkiem wspólnoty sufickiej Kadarija założonej w XII wieku, do której wprowadził go, po dość niezwykłej inicjacji, Mijan-mir. Jak relacjonował sam Dara, „mistrz przyłożył swoją pierś do mojej, mówiąc – »zostało mi to powierzone, weź to ode mnie«. I wtedy z jego serca zaczęły emanować tak silne promienie, że zacząłem go błagać, by przestał. Od tego czasu moja dusza jest pełna jasności i zachycenia.”

Dara jest autorem biografii żywotów świętych muzułmańskich, podręcznika poświęconego bractwu Kadarija oraz dzieła *Zmieszanie się dwóch oceanów*, które miało przynieść mu oskarżenie o herezję i męczeńską śmierć. Był także tłumaczem niektórych świętych tekstów

hinduizmu, w tym Bhagawadgity, na język perski. Jego zainteresowanie mistyką nie ograniczało się jedynie do islamu, lecz obejmowało wedantę i jogę. Swoje doświadczenia mistyczne Dara miał zwyczaj spisywać i interpretować w sposób, który nie mógł odpowiadać ortodoksyjnym muzułmanom. Jego odczytanie „ukrytego sensu” kilku wersetów z sury LVI Koranu było całkowicie sprzeczne z dotychczasowym rozumieniem tekstu. Chodzi tu – jak się tradycyjnie interpretuje – o nawiązanie do niebieskiego pierwowzoru Koranu, Matki Księgi istniejącej u Boga.

„A to, zaprawdę, jest wielka przysięga
– żebyście tylko mogli wiedzieć!
Zaprawdę, to jest Koran szlachetny!
Zawarty w Księdze ukrytej!
Dotykają go tylko oczyszczeni.”
(LVI, 76–79)¹¹

Dara jednakże sugerował, że tekst wspomina o pismach ezoterycznych hinduizmu. Tak więc słowa Koranu miały być bodźcem do podjęcia studiów nad sanskrytem i całą spuścizną filozoficzną starożytnych Indii. *Zmieszanie się dwóch oceanów* Dary stanowi próbę, po blisko 10 latach studiów, połączenia pierwiastków mistycznych islamu i hinduizmu. Jest to, jak powiada badacz dziejów dynastii timurydzkiej, Waldemar Hansen, dzieło z dziedziny religioznawstwa porównawczego pragnące znaleźć podstawę dialogu dla obydwóch tradycji religijnych. Sama tematyka dzieła, niezależnie nawet od końco-

¹⁰ Tekst w: J. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, tłum. T. Gerlach, Warszawa 1974.

¹¹ Cytaty z Koranu za tłumaczeniem J. Bielawskiego, Warszawa 1986.

Zdrada i herezja – na granicy polityki i teologii islamu

Piotr Kłodkowski

wych wniosków, a także przyjęcie przez Darę imienia *Prabhu* (sanskryt. 'pan, władca'), co sugerowało bliski związek z hinduizmem, musiało spowodować gwałtowną reakcję na dworze cesarskim. Dara był uznawany za następcę tronu, do którego rościł pretensje również jego brat, późniejszy cesarz Aurangzeb (zm. 1707). Aurangzeb – gorliwy muzułmanin, którego jedną z pobożnych rozrywek było przepisywanie stronic Koranu – w żaden sposób nie mógł zaakceptować faktu, że jego brat, członek cesarskiego rodu, kontynuuje misję swojego dziadka, która – w oczach muzułmańskich uczonych w piśmie – była najwykleszą herezją. Co gorsza owa herezja miała dodatkowo poparcie wśród wielu wyznawców hinduizmu, widzących w tak pojmowanych koncepcjach sufickich możliwość uzyskania wpływów w państwie. Zdrada księcia Dary Szikoha byłaby więc podwójna – dotyczyła zarówno samej religii, jak i zasad sprawowania władzy w cesarstwie, którego filar administracyjny stanowili muzułmanie. Nic więc dziwnego, że konsekwencją teologicznego sporu o sukcesję stała się krótkotrwała wojna domowa między zwolennikami Dary i Aurangzeba. Ostatecznie zwycięstwo odniósł Aurangzeb, zaś Dara został oficjalnie oskarżony o herezję i stracony. Wiele lat po jego śmierci niezwykły hołd oddali mu wyznawcy hinduizmu. W XX wieku w Śantiniketan, ośrodku założonym przez Rabindranatha Tagore, opracowano specjalną monografię poświęconą księciu, uznając go za jednego z największych mistyków, jakich miały wydać Indie. Sam Aurangzeb zapisał się z kolei w pamięci hindusów jako gorliwy przeciwnik ich wiary, który w bardzo systematyczny sposób niszczył najbardziej okazałe świątynie hinduistyczne, położone na północy kraju. Wyznawcy sufizmu odegrali także niezwykle

rolę w sąsiedniej Persji. W jednym z momentów w historii poddali się militarystycznemu duchowi islamu i stworzyli własne imperium. Związek misji duchowej z misją polityczną okazał się bardzo skuteczny. Ten wyjątkowy paradoks historii dotyczył Safawidów, bractwa sufickiego nazwanego tak od imienia Safi 'l-Dina. W XVI stuleciu Safawidzi podbili Iran, mając także pewne wpływy we wschodniej Turcji. W tym okresie nazwa *sufi* nabrała nowego znaczenia. Zamiast gorliwego wędrowca na ścieżce ku Bogu zaczęła oznaczać bojownika świętej wojny.

Modernizm a fundamentalizm

Brak centralnego „urzędu nauczycielskiego” w islamie powodował, że najbardziej nawet kontrowersyjne koncepcje głoszone przez głowy państw muzułmańskich zyskiwały, przynajmniej na stosunkowo krótki czas, niemal status doktryn państwowych, które powinny być obowiązywać wszystkich wiernych zamieszkałych określone terytorium.

Pojęcie zdrady i herezji, a także interpretacja związku między teologią i polityką, zyskały nowy wymiar w okresie bliskiego kontaktu cywilizacji muzułmańskiej z mocarstwami zachodnimi. Słabość polityczna, ekonomiczna i militarna świata islamu w konfrontacji z Zachodem musiały z konieczności doprowadzić do rewizji dotychczasowych przekonań i zasad prowadzenia polityki. Owa rewizja zaczęła

wkrótce oznaczać przyjęcie pewnych wzorców zachodnich, co rzecz jasna musiało być do pewnego stopnia tożsame z faktem odrzucenia tej części tradycji, która wydawała się stanowić przeszkodę w procesie „unowocześniania” samego islamu. Krytyka zastanej rzeczywistości nie mogła więc dotyczyć samej materii politycznej, ale musiała sięgnąć w głąb samej teologii, jak również związku między teologią a polityką.

Jeden z najbardziej oryginalnych twórców arabskich, Tunezyjczyk Abu al-Kasim asz Szabli, osiągnął sam szczyt krytycyzmu powiadając, że „wszystko, co stworzył umysł arabski we wszystkich okresach swoich dziejów jest monotonne i całkowicie pozbawione wyobraźni

poetyckiej”.¹² Bardziej umiarkowane sądy reprezentowali przedstawiciele modernizmu egipskiego, wśród których najbardziej znanym był Muhammad Abduh, rektor słynnej uczelni muzułmańskiej Al-Azhar. Twierdził, że „celem reformy religijnej jest pokierowanie wiarą muzułmanów w taki sposób, aby ich uczynić lepszymi moralnie i także udoskonalić ich sytuację społeczną”.¹³ Jednym ze środków prowadzących ku społecznej doskonałości mogła stać się powszechna monogamia. Na podstawie wybranych wersów Koranu Abduh dowodził tezy, że nie jest ona w żaden sposób sprzeczna z islamem. Nawet przy niedużej dawce wyobraźni można to było rozumieć jako naśladownictwo wzorców zachodnich. Uczniowie i zarazem następcy Abduha szli o krok dalej. Kasim Amin wyjaśniał, że dopuszczalna przez Koran poligamia była jedynie ustępstwem na rzecz pewnych historycznych konieczności, które w późniejszym okresie zanikły. Było to już bliskie odrzuceniu dogmatu o niezmiennym słowie Bożym wyrażonym w Księdze. Jeśli bowiem jeden z elementów świętego przekazu jest niczym innym, jak tylko koniecznością ograniczoną historią, to naturalnie i pozostałe elementy można interpretować w podobny sposób. Tak się zresztą stało, kiedy Ali Abd ar-Razik w swej głośnej książce *Islam i podstawa władzy politycznej* dokonał totalnej krytyki koncepcji kalifatu. W swojej pracy polemizował z argumentem, iż Prorok Muhammad został posłany, aby stworzyć państwo w oparciu o boskie nakazy. W rzeczywistości, dodawał obrazoburczo, takiego państwa wcale nie było.

„Prawda jest taka, że religia muzułmańska nie ma nic wspólnego z tym kalifatem, z którym mieli do czynienia muzułmanie [...], nie jest pod żadnym względem instytucją religijną, nie jest systemem sądownictwa, ani nie pełni innych funkcji władzy, nie jest też żadnym systemem władzy państwowej. Wszystko to są instytucje czysto polityczne, niemające nic

wspólnego z religią. Religia nie służy ani do ich uzasadniania, ani negowania, nie nakazuje ich ani nie zakazuje. Są one przeznaczone dla nas, byśmy rozważali je z punktu widzenia praw rozumu, doświadczeń różnych narodów i zasad politycznych.”¹⁴

Religia w takim ujęciu stawała się jakby bliższa interpretacjom systemu polityki w cywilizacji zachodniej. Islam został rozbrojony. Pozbawiono go zasad politycznej metafizyki, tak że powoli przestawał być systemem organizacji całej egzystencji społecznej. Mógł co najwyżej zostać prywatną ścieżką medytacji, religią modlitwy i etyki osobistej, ale w żadnym wypadku podstawą państwowego prawa. Kolejnym krokiem mogłoby już być stworzenie świeckiego państwa, którego ideologia kieruje się innymi niż religijne zasadami. Faktycznie tego typu modernistyczne rozwiązanie problemu relacji między religią a polityką święciło triumfy w drugiej połowie XX wieku.

Oczywiście reakcja zwolenników tradycjonalistycznej wersji religii szła w zupełnie innym kierunku. Teologiczno-polityczny modernizm był dla wielu tradycjonalistów niemal zdradą samego islamu. Aczkolwiek odwoływanie się do rozumu przy interpretacji Księgi nie było w cywilizacji muzułmańskiej niczym zdrożnym, to jednak granica dopuszczalnej interpretacji, według mniemania tradycjonalistów, została przekroczona. Znakiem sprzeciwu wobec tak rozumianej polityki, będącej właśnie owocem modernistycznej decyzji podporządkowania islamu świeckiej wizji państwa, stały się organizacje religijne czy partie polityczne, stawiające sobie zarówno cele moralne, jak i polityczne. Jednym z nich było Stowarzyszenie Braci Muzułmanów założone w 1928 roku. Jego rola w późniejszej historii była ogromna. W Egipcie zwolennicy Stowarzyszenia nie pochodzili ani z najuboższych kręgów społeczeństwa, ani też nie zaliczali się do najbogatszych.

¹² Cytat za: M. M. Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge 1975, s. 159.

¹³ Cytat za: *A History of Muslim Philosophy*, II, s. 1903, w: J. Bielawski, *Islam*, Warszawa 1980, s. 249.

¹⁴ Ali 'Abd ar-Raziq, *Al-Islam wa-usul al-hukm*, Bejrut 1972, s. 182, tłum. J. Danecki, w: A. Hourani, *Historia Arabów*, Gdańsk 1995, s. 344.

Zdrada i herezja – na granicy polityki i teologii islamu

Piotr Kłodkowski

Stanowili wręcz wymarzoną bazę dla wszelkich ruchów religijno–politycznych – szeroko rozumianą klasę średnią. Byli wśród nich rzemieślnicy, drobni kupcy, nauczyciele i różnej maści profesjonalisci nie pochodzący z kręgu rządzącej ówczesnie elity. Wykształceni raczej w kulturze arabskiej, a nie francuskiej czy angielskiej, odbierali przekaz tradycji w sposób bezpośredni, by nie powiedzieć, dosłowny. Do nich zwracał się założyciel Stowarzyszenia, Hasan al-Banna, z zawodu nauczyciel szkoły podstawowej: „Nie stanowicie społeczności dobroczynnej ani partii politycznej, ani też lokalnej organizacji o ograniczonych celach. Jesteście natomiast nową duszą w sercu tego narodu, macie dać mu życie dzięki Koranowi.[...] Kiedy was pytają, do czego wzywacie, odpowiadajcie, że do islamu, posłannictwa Mahometa, religii, w której zawarte są rządy, w której jednym z obowiązków jest wolność. Jeśli wam powiedzą, że ma to charakter polityczny, odpowiedzcie, że islam nie zna takiego rozróżnienia. Jeśli was oskarżą, że jesteście rewolucjonistami, odpowiedzcie: »Jesteśmy głosem prawa i pokoju, w które szczerze wierzymy i z których jesteśmy dumni. Jeśli powstaniecie przeciwko nam na drodze naszego posłannictwa, wtedy Bóg nas upoważni, byśmy się bronili przeciw niesprawiedliwości.«”¹⁵

Przeciwnikiem był każdy, kto opierał się wprowadzeniu zmodernizowanego prawa szari’atu, a więc nie tylko przedstawiciele obcej cywilizacji zachodniej, ale także ci spośród muzułmanów, którzy akceptowali odmienny od ich wizji porządek społeczno–prawny. Zresztą zasada działania Braci była wyjątkowo nieskomplikowana, opierali się na trafiającej do przekonania muzułmanów teologiczno–politycznej maksymie: „Bóg jest naszym ideałem, Prorok jest naszym przywódcą, Koran jest naszą konstytucją.” Niewiele tu co prawda zostawało miejsca na subtelną interpretację filozoficzną, ale właśnie prostota środków i celów sprawiała, że odzew współwyznawców oraz ich wpływ na historię był naprawdę imponujący. Hasła

Braci odbiły się szerokim echem w całym świecie muzułmańskim, podzielonym wówczas i skłóconym. Nowo–stara ideologia, nawiązująca przecież do dawnej historii, wydawała się stanowić siłę mogącą scalić poszatkowany politycznie i etnicznie krąg kulturowy wyznawców islamu.

Symbolem zdrady stali się dla wyznawców fundamentalizmu, jak zaczęto ich nazywać, najpierw prezydent An-Nasir, a następnie As-Sadat. Próba zamachu na pierwszego z nich była chybiona, ale jej konsekwencją okazało się wyjęcie spod prawa Braci Muzułmanów. Nurt fundamentalistyczny, chociaż początkowo dość słaby, wydawał się wówczas zagrożeniem dla państwa opartego na wzorcach świeckich. W 1981 roku doszło do kolejnego zamachu, tym razem udanego. Według późniejszych relacji, As-Sadata przedstawiano w kręgach fundamentalistycznych jako „zdrajcę”, który kierując się „obcymi islamowi założeniami” doprowadził do „haniebnego traktatu z niewiernymi” (tj. Izraelczykami). Zabójca, tuż przed dokonaniem egzekucji, miał wręcz zwrócić się do As-Sadata słowem *faraon*, co w tym kontekście oznaczało wymierzenie kary przez wiernego na „pełnym pychy bezbożniku”.

Oskarżenie o zdradę niekoniecznie rzecz jasna musiało być tożsame z oskarżeniem o herezję, podobnie jak i zdrada (najczęściej karana śmiercią) nie zawsze jest tożsama z herezją (zwłaszcza, gdy mowa o decyzjach politycznych, a nie propozycjach teologicznych). Ten, którego uznawano za herezjarchę mógł po prostu – chociaż czasami wbrew swojej woli – zostać wykluczony ze wspólnoty muzułmańskiej. Taka sytuacja miała chociażby miejsce w XX wieku w Pakistanie i dotyczyła tzw. odłamu ahmadijja. Tak pisze o nim jego polski wyznawca Leszek Żuk:

„Czym jest Ahmadijja? Prawdopodobnie wielu z nas chętnie użyłoby tu określenia ‘sekt’, ponieważ wyjątkowo łatwo przypinamy tę

¹⁵ Cyt. za: R. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Londyn 1969, s. 30.

etykietkę każdej grupie wyznaniowej wyróżniającej się na tle większej całości. Wolałbym jednak unikać tego terminu jako nieostrego, a w dodatku mającego w tej chwili wydźwięk bardzo negatywny. Tym bardziej, że Ahmadija jest zdecydowanie ortodoksyjna w stosunku do oficjalnego islamu, choć nakierowana na dialog muzułmanów ze światem współczesnym, i nie nawołuje do rozbicia muzułmańskiej jedności. Stworzył ten ruch Hazrat Mirza Ghulam Ahmad (1835–1903) z Qadian, niewielkiej miejscowości w Pendżabie. Po wieloletnich studiach nad Koranem i muzułmańską tradycją uznał się za mahdiego, to znaczy mesjasza mającego ocalić zagrożoną wiarę, a dowodem prawdziwości posłannictwa Ahmada miały być jego widzenia doznawane od roku 1865 oraz zapowiedzi w Koranie i Hadisach (przypowieściach o życiu Muhammada). Stawiński (1986) przytacza charakterystyczne prorocstwo z Hadisów: »Będą dwa znaki, które nie pojawiły się nikomu więcej od czasu stworzenia nieba i ziemi. Jednym z nich będzie zaćmienie księżyca (...) drugim zaćmienie słońca, zaś obydwie pojawią się w miesiącu Ramadan.« Otóż w roku 1894 (1311 rok ery muzułmańskiej), 13 dnia miesiąca Ramadan rzeczywiście nastąpiło zaćmienie księżyca, a 28 dnia – zaćmienie Słońca. Dziś Ahmadija jest jednym z najważniejszych i najbardziej wpływowych ruchów na rzecz emancypacji islamu, a jego członkowie należą do najaktywniejszych kręgów muzułmańskich na wszystkich kontynentach.¹⁶

Pretensje ahmadytów do ortodoksyjności w obrębie islamu były wielokrotnie podważane, zwłaszcza przez członków fundamentalistycznej partii Dżama'at-i Islami, założonej przez Sajjida Abu al-Alę Maududiego, jednego z najbardziej znanych teologów muzułmańskich na subkontynencie. Sprawa dotyczyła przede wszystkim problematycznego statusu założyciela odłamu ahmadijja, któremu zdecydowana większość muzułmanów odmawiała tytułu „mesjasza”, bądź „odnowiciela” islamu, a tym

bardziej „proroka”, zarezerwowanego wyłącznie dla Muhammada. Teologiczne zastrzeżenia miały przełożenie polityczne, ponieważ Pakistan, według tzw. Rezolucji Celów przyjętej przez pierwsze Zgromadzenie Ustawodawcze w 1947 roku, miał być państwem opartym ściśle na fundamencie religijnym; państwem gdzie „muzułmanie będą mogli żyć, zarówno jako jednostki, a także jako członkowie społeczeństwa, zgodnie z nauczaniem i wymaganiami islamu, które zostały ustalone w świętym Koranie i sunnie.”¹⁷ Protesty części ulemów spowodowały, że zwolennicy Dżama'at-i Islami zwrócili się wprost do rządu z twardym żądaniem, aby ahmadija została uznana za „mniejszość nie-muzułmańską”. Spór w tej materii doprowadził w 1953 roku do zamieszek w Lahore i innych miastach Pendżabu, w których dość szybko i skutecznie wprowadzono stan wyjątkowy. Napięcie polityczne wywołane przez sunnicką interpretację nauczania ahmadyckiego doprowadziło nawet do zmiany na stanowisku premiera i rekonstrukcji całego rządu. Siłowe rozwiązanie problemu oznaczało jednak tymczasowe jego zawieszenie. W 1974 roku, w czasie gdy premierem był Zulfikar Ali Bhutto, Dżama'at-i Islami wymusiła przyjęcie poprawki do konstytucji. Według nowego prawa odłamu ahmadijja został ostatecznie uznany za mniejszość „nie-muzułmańską”, co faktycznie oznaczało, że państwo przejmuje na siebie zadanie likwidowania heretyckich interpretacji religii. Jediną możliwością pozostania w obrębie wiernych islamu stało się więc dla wyznawcy odłamu ahmadijja porzucenie dotychczasowej nauki i przyjęcie tradycyjnej wersji sunnickiej. Z kolei wierność własnej nauce byłaby dla ahmadyty tożsama z utraceniem przywilejów sprawowania niektórych funkcji w państwie, ograniczeniem praw związanych z faktem kandydowania do parlamentu krajowego i parlamentów lokalnych, utraceniem możliwości uzyskiwania funduszy od rządu centralnego czy większości fundacji religijnych. Co jednak może najważniejsze – etykietka

¹ L. Żuk, *Pierwsza sura Koranu*, „Znak”, nr 561, (2) 2002.

¹⁷ *Pakistan. Zia ul-Haq, 1977–88*, Library of Congress/Federal Research Division/Country Studies/Pakistan 1993.

Zdrada i herezja – na granicy polityki i teologii islamu

Piotr Kłodkowski

„heretyków” tak przyłgnęła do odłamu ahmadijja, że przyczyniła się do coraz częstszych prześladowań przez „ortodoksyjnych muzułmanów”, które choć oficjalnie potępiane przez państwo, stały się znaczącym *signum temporis* końca XX wieku.

Powtórka z historii

Pojęcie zdrady w islamie wydaje się czasami nieostre, zwłaszcza wtedy, gdy zanurzone jest w bieżącej rzeczywistości politycznej. Oczywiście samo porzucenie islamu, czyli przyjęcie innej religii, jest aktem uznawanym powszechnie za zdradę, która powinna być karana śmiercią, co jednakże nie zawsze jest możliwe do wykonania ze względu na panujący porządek prawny w danym kraju. Inaczej bowiem stanowi prawo świeckiego państwa, jak to ma miejsce chociażby w Turcji, a inaczej w Iranie czy Arabii Saudyjskiej. Naturalnie nie można w żaden sposób wykluczyć tzw. prywatnej reakcji współpracownicy, którzy, powodując się „zgorszeniem”, są w stanie sami wykonać wyrok śmierci na apostacie, i to całkowicie niezależnie od wartości oficjalnie wyznawanych przez państwo.

Natomiast z nieco bardziej złożoną sytuacją mamy do czynienia wtedy, gdy muzułmanin nie porzuca oficjalnie swojej wiary, niemniej jednak jego czyn nosi znamiona zdrady. Najbardziej znanym przykładem była tzw. sprawa Rushdiego i jego *Szatańskich wersetów*, które ajatollah Chomeini uznał za bluźniercze. Ze względu na fakt, że Rushdi pochodzi z rodziny muzułmańskiej, akt bluźnierstwa pociągał za sobą karę śmierci, która mogła zostać wykonana przez każdego muzułmanina. Całość problemu dotyczącego ważności wyroku śmierci znacznie się komplikuje jednak w przypadku odłamu szyickiego islamu, do którego należał ajatollah Chomeini. Właśnie w szyizmie opinia prawna, czyli fatwa zachowuje swoją ważność wyłącznie za życia dostojnika, który ją wydał, co wobec tego oznacza, że ówczesny

wyrok śmierci stracił swoją moc prawną. Oczywiście to, co obowiązuje szyitów, niekoniecznie jest akceptowane przez wyznawców sunnizmu, tak więc nie można wykluczyć, że według niektórych sunnickich uczonych wyrok śmierci jest nadal ważny.¹⁸

W chwili, gdy kwestie polityczne i społeczne stanowią istotną część samej religii, jak to ma miejsce w interpretacji islamu tradycjonalistycznego czy fundamentalistycznego, to spór o pojęcie zdrady nabiera zupełnie innych wymiarów. Tak więc zwolennicy modernistycznej wersji religii dość często bywają określane przez fundamentalistów jako „hipokryci”, skąd już bardzo niedaleko do „zdrajców prawdziwego islamu”. W praktyce oznacza to najpierw walkę ideologiczną, następnie polityczną (jeśli jest ona możliwa), a w najgorszym wariantcie już czysto militarną. Taki spór z użyciem przemocy nie jest naturalnie niczym nowym w historii islamu, w której różnice teologiczne szły nieraz w parze z odmiennymi afiliacjami politycznymi zaangażowanych stron. Swoistym polityczno-teologicznym *novum* z przełomu wieków są natomiast oskarżenia rzucone na ortodoksyjną monarchię Saudów, panujących w wahhabickiej Arabii Saudyjskiej. Chodzi tu o decyzję dotyczącą stacjonowania wojsk amerykańskich na – było nie było – świętej ziemi islamu. Oficjalne enuncjacje Osamy bin Ladena, który określa Saudów mianem „zdrajców”, są akceptowane przez znaczną część wiernych. Naturalnie panująca monarchia ma na poparcie swoich decyzji politycznych opinie prawne wybitnych znawców szari’atu, niemniej jednak nietrudno znaleźć innych ulemów, którzy kwestionują ich punkt widzenia.

Można założyć, że w niedalekiej przyszłości związek między szeroko rozumianymi teologią i polityką w islamie będzie jeszcze ściślejszy. Ogromne zmiany społeczne, demograficzne, ideologiczne a także – *last but not least* –

¹⁸ Fatwa to inaczej opinia znawcy tekstów szari’atu (prawa islamu), wydawana przez muftiego (uczonego muzułmańskiego) lub profesora prestiżowego uniwersytetu (Al-Azhar). U szyitów fatwę może wydać wysoki rangą hierarcha religijny, np. ajatollah. Jeśli jednak fatwa dotyczy kary śmierci, nie oznacza to automatycznie, że zostanie ona wykonana, chyba że wygłosi ją trybunał na podstawie poważnych zarzutów natury religijnej. Możemy więc założyć, że chociaż sunnici nie uznawaliby ograniczeń szyickiej fatwy, to akceptowaliby akt bluźnierstwa popełnionego przez Salmana Rushdiego.

Teologia Polityczna 1/2003–2004

Sprawiedliwość, miłosierdzie, zdrada

subiektywne poczucie stanu konfrontacji z innymi cywilizacjami, żywione przez niemałą część muzułmanów, może przyczynić się do znaczących modyfikacji w strukturze samej religii. Innymi słowy: narzucone zmiany polityczne byłyby przyczyną zmian w łonie islamu, zmierzającego powoli w kierunku fundamentalistycznym. Kto wie, czy w przyszłości nie oznaczałoby to – paradoksalnie – powstania jakiejś nowej formy wszechmuzułmańskiego kalifatu, czyli kolejnej wielkiej powtórki z historii.

Piotr Kłodkowski,
dr orientalistyki, adiunkt
w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania
w Rzeszowie, wydał: *Homo mysticus*
hinduizmu i islamu (1998), *Jak się modlą*
hindusi (red. i oprac. 2000), *Wojna światów.*
O iluzji wartości uniwersalnych (2002).

R e d a k c j a p o l e c a

SZUKAJ „ZNAKÓW”:

O posłuszeństwie w Kościele

Kościół domaga się od swoich wiernych posłuszeństwa. Jakie są jego granice? Czy mogą istnieć racje dla nieposłuszeństwa wobec pasterzy Kościoła? W **październikowym** numerze piszą m.in.: Halina Bortnowska, Adam Kozłowski OSB, ks. Jan Kracik, ks. Krzysztof Paczos, Józef Puciłowski OP, ks. Alfons Skowronek, Karol Tarnowski.

Nasze złe emocje

Skąd biorą się „złe” emocje? Czy są grzechem, złem moralnym? Jak radzić sobie z gniewem, nienawiścią, zazdrością? Na te i inne pytania w **listopadowym** numerze odpowiadają m.in.: Bogdan de Barbaro, Czesław Czabała, Wojciech Eichelberger, Anselm Grün OSB, Mirosław Piłśniak OP i Danuta Sosnowska.

Katolicka nowoczesność

W **grudniowym** numerze głośny esej kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora, który zastanawia się, jak otworzyć współczesną kulturę na chrześcijaństwo, i odwrotnie – jak otwierać chrześcijaństwo na wartościowe prądy zsekularyzowanej nowoczesności? Z Taylorem dyskutują europejscy filozofowie i teologowie.

.....

Najkorzystniej w prenumeracie: całoroczna – 144 zł, półroczna – 84 zł, kwartalna – 48 zł.

Wpłaty: SIW Znak Sp. z oo. ul. Kościuszki 37, 30 105 Kraków,
Nordea Bank Polska S.A. / O. Kraków 15 1550 1118 0000 0000 3082 6587.

Miesięcznik „Znak” kupisz w dobrych księgarniach i salonach Empik

www.miesiecznik.znak.com.pl