

**MISCELLANEA
ISLAMICA**

MISCELLANEA ISLAMICA

**ISLAM W BADANIACH
I PRAKTYCE KONTAKTÓW
MIĘDZYKULTUROWYCH**

POD REDAKCJĄ
PIOTRA STAWIŃSKIEGO

© 2016 Copyright by Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana, ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzja: prof. dr hab. Kazimierz Banek

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Redakcja i korekta: Anna Zaremba
II korekta: Kasper Świerzowski
Redakcja techniczna: Dariusz Piskulak
Projekt okładki: Roksana Gołębiowska

Zdjęcie na okładce © Dario Bajurin
Arkadowy hall w meczecie Nasir al-Mulk

ISBN 978-83-7688-411-0

KRAKÓW 2016

Wydanie I

Zakład Wydawniczy »NOMOS«
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel.: 12 626 19 21
e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Piotr Stawiński: <i>Społeczny wymiar islamu</i>	9
Michał Warchala: <i>Zachód i cała reszta. Max Weber o islamie</i>	23
Maria Rogińska: <i>Czy możliwa jest islamska nauka? Kolejna odslona sporu Wschodu z Zachodem</i>	53
Oleg Yarosh: <i>Transnarodowe ruchy muzułmańskie a globalizacja: metodologiczne zasady badań</i>	71
Kadir Sanci: <i>Education in Islam: An Insight into the Religious Sources and the Practice of Education in pre-Islamic History until Modern Age</i>	85
Karol Bieniek: <i>Znaczenie i rola islamu w polityce zagranicznej Turcji XX wieku</i>	97
Elżbieta Wnuk-Lisowska: <i>Mistrzowie wyobraźni</i>	109
Katarzyna Warmińska: <i>Islam a etniczność na przykładzie Tatarów polskich</i>	123
Eugeniusz Sakowicz: <i>Dialog teologiczny z islamem? Perspektywa Kościoła katolickiego</i>	145
Justyna Tomczyk: <i>Feminizm w islamie: stan, kierunki, nowy paradygmat ruchu społecznego</i>	165
Grzegorz Kubiński: <i>Czarny kolor popkultury – Państwo Islamskie w mediach społecznościowych</i>	191
Maria Paula Malinowski Rubio: <i>Czy religia jest rzeczywiście odpowiedzialna za fundamentalistyczny terroryzm muzułmański?</i>	225
Dorota Czakon-Tralski, Bogdan Pliszka: <i>„W cieniu paryskich zamachów”, czyli studenci o poczuciu zagrożenia zamachami</i>	243

Tomasz Cyrol: <i>Wyroki wydawane w państwa muzułmańskich i ich skuteczność w Polsce</i>	263
Aneks	
<i>Islam i kultura Bliskiego Wschodu w badaniach współczesnych ośrodków uniwersyteckich w Polsce</i> (Paweł Szuppe)	281
Noty o Autorach	297

WSTĘP

Teksty zamieszczone w tym tomie są owocem spotkania zorganizowanego w murach Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie, z inicjatywy Katedry Socjologii Religii Instytutu Filozofii i Socjologii. Odbyło się ono wczesną wiosną 2016 roku i było okazją do dyskusji nad wieloaspektowością relacji świata zachodniego z cywilizacją muzułmańską. W oczywisty sposób narzucającym się kontekstem była obecna sytuacja międzynarodowa, związana z terrorem i migracjami. Organizatorom zależało jednak na ukazaniu i odniesieniu się do znacznie szerszej płaszczyzny wzajemnych kontaktów, tak, by nie stroniąc od intelektualnej odpowiedzialności będącej udziałem społeczności akademickiej, nie ulec presji ocen uproszczonych, doraźnych.

Dzięki temu, że zaproszenie do spotkania, rozmowy, a następnie przygotowania rozdziału publikacji, przyjęli kompetentni badacze z kilku renomowanych ośrodków krajowych i dwóch zagranicznych, możemy zaproponować Czytelnikom niniejszą monografię wieloautorską.

Tematyka poszczególnych rozdziałów jest zróżnicowana, odzwierciedlająca zainteresowania i osiągnięcia naukowe ich Autorów. Przy dużej różnorodności reprezentowanych przez nich dyscyplin – religioznawstwa, socjologii, politologii, prawa czy teologii – da się jednak w całym tomie wyróżnić segment teoretyczny, związany ze studiami akademickimi nad religią, kulturą i cywilizacją islamu, w przeszłości i współcześnie, oraz drugi, skupiony na praktycznym wyrazie kontaktów międzykulturowych.

W pierwszym znajdziemy rozważania dotyczące aktualności wcześniejszych ustaleń i propozycji interpretacyjnych, refleksję metodologiczną i namysł nad przeszłym i obecnym miejscem nauki w świecie islamu. Ukazane zostało zróżnicowanie instytucjonalne, dorobek i bogactwo zainteresowań współczesnych ośrodków uniwersyteckich w Polsce, zajmujących się Orientem.

W drugim, zgodnie z tytułem publikacji, mamy całe spektrum zagadnień związanych z cywilizacją muzułmańską oraz relacjami Wschód – Zachód.

W rodzimym wymiarze kultury polskich Tatarów i ogólniejszej perspektywie islamu światowego. W aspektach związanych z edukacją, tradycją mistyczną (sufizm), dialogiem międzyreligijnym, popkulturą i feminizmem oraz – dramatycznie aktualnym – zagrożeniem przemocą i konfrontacją.

Dziękuję Autorom za wkład merytoryczny, a Dziekanowi Wydziału Humanistycznego UP, Profesorowi dr. hab. Zdzisławowi Nodze za wsparcie naszego przedsięwzięcia.

Piotr Stawiński

Piotr Stawiński

SPOŁECZNY WYMIAR ISLAMU

W dniu swojej śmierci Mahomet (Muhammad) zostawił ramy politycznej wspólnoty zbudowanej na nowej tożsamości religijnej. Chrześcijaństwo i judaizm znane były mieszkańcom Arabii, jednak panującą religią (religiami) na terenie Hidżazu był politeizm z elementami animizmu (kult duchów mieszkających w drzewach, strumieniach, górach), ofiarami ze zwierząt i kultem *czarnego kamienia* w Mekce. Ta nowa tożsamość była syntezą tradycyjnych wierzeń i obyczajów arabskich, elementów judaizmu i chrześcijaństwa, z innym rozłożeniem akcentów na fundamencie wiary w jedyność Boga.

Bardzo silny akcent wspólnotowy, skierowany najpierw do żydów i chrześcijan, ostatecznie znalazł innych odbiorców, co doprowadziło do powstania nowej religii, chociaż w rozumieniu jej wyznawców będącej kontynuacją i ostatecznym dopełnieniem wcześniejszego objawienia. Nowa lojalność religijna nie dzieliła, lecz w znacznym stopniu integrowała dotychczasowe związki plemienne, klanowe, etniczne pod nowym prawem i nowym autorytetem politycznym¹. Zatem *hidżra*, ucieczka Muhammada z Mekki do Medyny w 622 roku, to w sensie chronologicznym początek *ummy*. Przejście od więzów pokrewieństwa do społeczności opartej na wspólnej wierze.

Od pierwszego wieku *hidżry* w szybkim tempie przebiegały procesy, przez które wcześniej przechodziły bardziej rozwinięte społeczeństwa Bliskiego Wschodu. Następowo kształtowanie się struktur państwowych, grupy plemienne zyskiwały nową tożsamość kulturową wynikającą z przynależności do wspólnoty religijnej (monoteistycznej), jednocześnie pod wpływem kontaktu – i obustronnych oddziaływań – z innymi kulturami, podlegając stratyfikacji i rozwarstwieniu charakterystycznemu dla instytucji o charakterze monarchicznym. Proces podboju bardziej rozwiniętych ludów nie był w dziejach czymś wyjątkowym, specyfika polegała na tym, że „barbarzyńcy”

¹ I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 28–29.

nie zostali wchłonięci przez kulturę wyższą, lecz skutecznie odcisnęli na niej własne rysy, doprowadzając do cywilizacyjnie innej jakości. Nowych ram, reinterpretacji zastanego i rozwoju społeczno-intelektualnego².

Można powiedzieć, że wprowadzając Arabię na społeczno-polityczny poziom organizacji charakterystyczny dla bardziej rozwiniętych regionów Bliskiego Wschodu, Mahomet nie zatracił jej specyfiki. *Umma*, wspólnota zbudowana na nowej podstawie była – jak już wspomniano – niejako rozszerzoną wersją więzi plemiennych, „zredefiniowała pojęcie plemienia jako grupy chroniącej swoich członków, dołączając do braterstwa krwi, braterstwo religii”³. Podobnie z innymi elementami dotychczasowej obyczajowości – była władzą, która teraz odwoływała się do woli Bożej i nowej formy „tradycji” – przykładu Proroka. Rodziną, po dawnemu patriarchalną, ale wzbogaconą o elementy wprowadzające większą przejrzystość w relacjach mężczyzn i kobiet (zakazane związki, kwestie rozwodu, ojcostwa i dziedziczenia) oraz chroniące słabszych jej członków (żony, wdowy, sieroty).

Stare cnoty arabskie zyskały nowe, religijne znaczenie. Beduińska odwaga w walce, brawura w obronie swoich współplemieńców stały się niewzruszonym oddaniem nowej wierze i poświęceniem dla nowej wspólnoty⁴.

Ograniczony został zakres krwawej zemsty, wendety. W ten sposób także indywidualne cechy członków, ich temperament i skłonności zostały ukierunkowane zgodnie z ideałami islamu, kreując typ wrażliwości z silnym akcentem integrującym⁵.

Niezależnie od instytucji społecznych, islam pozostaje w sercach i umysłach poszczególnych muzułmanów podstawowym składnikiem ich osobistej i politycznej tożsamości. Bycie muzułmaninem to ostatecznie nie kwestia państw, *ulemów*, szkół czy sufickich przytułków, ale osobistej moralności, wierzeń, jednostkowej i społecznej tożsamości. Islam jest nazwą tego pierwotnego uczucia, które każdemu wyznawcy definiuje jego indywidualną egzystencję, jak i egzystencję prawdziwie ludzkiej społeczności⁶.

² G.H.A. Juynboll (red.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Southern Illinois University Press, Carbondale – Edwardsville 1982, s. 1, 71–72.

³ I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, dz. cyt., s. 29.

⁴ Tamże.

⁵ Lapidus podsumowuje: „Jeśli spojrzeć na arabskie społeczeństwo przed i po Muhammadzie, to zewnętrzna zmiana była mała, ale duchowa przemiana ogromna”, tamże, s. 29.

⁶ Tamże, s. 871.

To pochodzące od I.M. Lapidusa stwierdzenie skłania nas do pogłębionego spojrzenia na miejsce religii w ludzkim doświadczeniu.

Klasyk socjologicznego podejścia do religii, Joachim Wach, wyróżnił jej nieodłączne elementy, z których każda wyrasta i na których się opiera⁷:

1. Doświadczenie religijne jest odpowiedzią na to, co jest doświadczane jako rzeczywistość ostateczna. A zatem w doświadczeniach religijnych reagujemy nie na jakiegokolwiek pojedyncze lub skończone zjawisko, materialne lub niematerialne, ale na to, co odczuwamy jako spajające i warunkujące wszystko to, co konstytuuje nasz świat doświadczeń. [...] Reakcja ta ma tendencję do trwania, gdy zostanie ustanowiona wspólnota ze źródłem życia i wartości, a niespokojny człowiek znajduje ukojenie i spokój w tym trwaniu.
2. Doświadczenie religijne jest całościową odpowiedzią na to, co jest rozumiane jako ostateczna rzeczywistość. Oznacza to, że jesteśmy w nie zaangażowani nie wyłącznie naszym umysłem, naszymi uczuciami lub naszą wolą, ale całościowo jako integralne osoby.
3. Doświadczenie religijne jest najbardziej intensywnym doświadczeniem, do którego zdolny jest człowiek. Nie oznacza to, że wszystkie przejawy doświadczenia religijnego świadczą o tej intensywności, ale że taka jest potencjalna natura każdego autentycznego przeżycia religijnego – jest ono ostateczną instancją w konfliktach pomiędzy podstawowymi pobudkami i motywacjami. Lojalność religijna, jeśli jest nią rzeczywiście, wygrywa z wszelkimi innymi lojalnościami. Współczesny termin „egzystencjalny” wyznacza dogłębne zaniepokojenie i całkowitą powagę tego doświadczenia.
4. Religijne doświadczenie jest praktyczne, to znaczy dotyczy imperatywu, zobowiązania, które popycha człowieka do działania. Ten aktywistyczny aspekt odróżnia doświadczenie religijne od doświadczenia estetycznego, z którym dzieli intensywność, łączy je natomiast z doświadczeniem moralnym. Osąd moralny niekoniecznie jednak stanowi reakcję na rzeczywistość ostateczną.

Zwracając uwagę na uniwersalność doświadczenia religijnego, Wach podkreślił także, że dąży ono do własnej ekspresji, wyrażenia siebie w realiach życia wyznawcy, dzięki czemu staje się dostępne – choć tylko w jakimś zakresie – dla postronnych. Badacz wyróżnił trzy główne formy tej ekspresji – teoretyczną, praktyczną i społeczną (socjologiczną⁸).

⁷ To odwołanie się do ustaleń Joachima Wach zacytowałem z: F.M. Denny, *Components of Religion: The Case of Islam*, „Magazine of History”, 1992, t. 6, nr 3, s. 23–28. Wach cytuję za wydaniem polskim: J. Wach, *Typy doświadczenia religijnego. Buddyzm, islam, chrześcijaństwo*, tłum. B. Pawiński, ZW Nomos, Kraków 2013, s. 45–47.

⁸ Tłumacze dzieł Wach na język polski używają formy „socjologiczny”, przekładając dosłownie angielskie *sociological*. Jest oczywiste, że u tego autora nie odnosi się to do „nauki

Pierwsza, zawarta w symbolach, znakach, mitach, opowieściach, doktrynach i teologiach, wyraża fundamentalne prawdy o świecie i miejscu człowieka w nim, zawiera wskazania jak postępować w życiu indywidualnym i zbiorowym. Druga dotyczy praktyk w całym ich bogactwie przejawów, a trzecia odnosi się do struktur, instytucji, typów przywództwa, charakteru relacji między wyznawcami itd. Różny bywa poziom rozbudowy i złożoności tych segmentów, niejednakowo bywają rozłożone akcenty, na ogół pozostają ze sobą splecione, ale przy określonej staranności dają się wyróżnić w procesie analitycznym. Jako elementy trudno uchwytnego doświadczenia ostatecznego charakteru *sacrum*, które staje się częścią wewnętrznego życia człowieka nim dotkniętego⁹.

Aspekt wspólnotowy związany jest z faktem, że grupa religijna posiada własną specyfikę, odróżniającą ją od innych związków społecznych. Powstaje ona na fundamencie doświadczenia religijnego, ku niemu jest zwrócona i to wyznacza charakter relacji pomiędzy jej członkami. Odwołajmy się zatem raz jeszcze do Wachy, żeby przypomnieć wskazane przez niego *uniwersalia religijne*:

[...] człowiek w relacji z doświadczeniem, które nazywamy religijnym odnosi się do rzeczywistości ostatecznej. To doświadczenie, które zaistniało w ramach ograniczeń czasu i przestrzeni, zwykle wyraża się teoretycznie, praktycznie i socjologicznie. Formy tej ekspresji, choć uwarunkowane przez środowisko, w którego ramach powstały, wykazują podobieństwa w strukturze¹⁰.

Uniwersalność nie oznacza tu braku zróżnicowania w typach ekspresji czy jej intensywności, stąd możemy wskazywać na cechy właściwe poszczególnych tradycji wyznaniowych.

W sercu muzułmańskiego doświadczenia religijnego znajduje się Bóg (Allah) – stwórca (*halik*), karmiący (dający utrzymanie – *razzak*), i król (*malik*) całego stworzenia. Wierny jest oddany Bogu jeśli daje świadectwo (*szahada*) Jego woli jako Jego sługa (*abd*) i jako namiestnik (*chalifa*)¹¹.

o społeczeństwie”, tylko do społecznego wymiaru religii. Stąd, będę używał terminu „społeczny” w odniesieniu do wymiaru, ekspresji itd.

⁹ R.S. Ellwood, B.A. McGraw, *Many Peoples, Many Faiths: Women and Men in the World Religions*, Prentice Hall, Upper Saddle River 2002, s.11.

¹⁰ J. Wach, *Typy doświadczenia religijnego...*, dz. cyt., s. 64.

¹¹ M. ibn Ally, *Islam*, [w:] P. Morgan, C. Lawton (red.), *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*, tłum. D. Chabrajska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1996, s. 311 (kursywa moja – P.S.).

W tym zawiera się przekonanie o całkowitej suwerenności Boga i złożonej na człowieka odpowiedzialności za wszechświat, wyrażającej się w sferze indywidualnej i wspólnotowej. Ta „kosmiczna” perspektywa może się wydawać z zewnątrz nieco dziwna, ale na gruncie teologii muzułmańskiej jest zrozumiała. Człowiekowi została powierzona troska o stan stworzenia. Boskie prawo (*szariat*) jest gwarantem harmonii i naturalnego porządku. Jeśli ludzie stosują się do nakazów i zakazów etycznych podtrzymują go w każdym aspekcie i na każdym poziomie – indywidualnym, rodzinnym, społecznym. Jeśli nie, wywołują chaos i destabilizację. Odpowiedzialność jednostki i nałożone na nią przez Stwórcę obowiązki (*taklif*)

[...] nie podlegają żadnym ograniczeniom, jeśli chodzi o możliwy zasięg i teren działania, i dotyczy całości wszechświata. Przedmiotem moralnie dobrego postępowania jest cała ludzkość, a obszarem, jak również twórczym działaniem jest dla muzułmanów niebo i ziemia. Taklif muzułmanina ma bowiem charakter uniwersalny, kosmiczny. Swoją kres osiągnie dopiero w dniu sądu¹².

Charakterystyczne dla islamu jest to, co możemy określić jako totalność zaangażowania religijnego. Wyraża się ona w perspektywie, która nie wyróżnia segmentów ludzkiej egzystencji poza lub obok religii. Na Zachodzie, w wyniku historycznego rozwoju i przyjęcia dziedzictwa oświeceniowego¹³, mamy

[...] zgrabne podziały, które przyzwyczailiśmy się znajdować w naszych podręcznikach opisujących życie jednostek, społeczeństw, kultur dawnych i teraźniejszych, [gdzie] [...] osobne rozdziały opisują polityczne poglądy i działania człowieka, jego sytuację ekonomiczną, zainteresowania sztuką i poglądy religijne; albo, jeśli weźmiemy pod uwagę organizację społeczną, osobno opisane [...] ekonomia, instytucje prawne, sztuki i nauki, życie moralne i religia danego plemienia, ludu lub narodu¹⁴.

Znajduje to społeczny wymiar w tendencji świata muzułmańskiego do odrzucania (potępiania lub ignorowania) sfery świeckiej, co przejawia się między innymi w braku w dyskursie teoretycznym terminologii dotyczącej pewnych sfer ludzkiej aktywności. Nie odnajdujemy prostych odpowiedników obecnych na Zachodzie kategorii: kościół, świeckość, państwo,

¹² M. ibn Ally, *Islam*, dz. cyt., s. 313.

¹³ Wach zwraca uwagę na „niefortunne dziedzictwo zorientowanej racjonalistycznie epoki oświecenia”, które każe nam postrzegać religię jako „rodzaj niedorozwiniętej ‘nauki’ czy ‘filozofii’”, czym „zdecydowanie nie jest”. J. Wach, *Typy doświadczenia religijnego...*, dz. cyt., s. 49.

¹⁴ Tamże, s. 44.

polityczny, społeczny¹⁵. Dla muzułmanina, którego wiara jest treścią egzystencji, przenika ona każdą z jej dziedzin. Ten szczególny typ osobowości, opierający się na wierze i działaniu, odbija się w określonym stosunku do życia, siebie samego i innych ludzi, wzorcu ludzkich interakcji¹⁶. Wspomniany „obowiązek” (*taklif*) wymaga od wiernego współdziałania z innymi ludźmi.

Powyższe konstatacje prowadzą nierzadko do stwierdzeń, że w islamie nie ma w ogóle rozróżnienia na sferę religii i polityki. Tam, gdzie się ono pojawia wskazywane jest, zwłaszcza przez nowoczesnych aktywistów, jako przyczyna upadku. Spojrzenie na dzieje myśli muzułmańskiej pokazuje jednak coś innego. Odróżnienie *din* (religii) od *daula* (państwa) funkcjonuje zarówno w dziedzinie idei, jak i praktyki. A dyskusje i kontrowersje odnośnie do nachodzenia na siebie prerogatyw władzy politycznej i autorytetu religijnego stanowią znaczącą część dziedzictwa intelektualnego¹⁷.

Zarówno dogmatyczna, jak i kultowa strona islamu kładzie bardzo silny nacisk na wspólnotowy charakter ludzkiej egzystencji. Doktryna boskiej jedności, *tauhid*¹⁸, jest czymś więcej niż uznaniem fundamentalnej dla islamu prawdy o jedyności Boga.

Jedność jest nie tylko metafizycznym potwierdzeniem natury absolutu, ale również metodą integracji, sposobem przekształcenia się w całość i osiągnięcia pełnej jedności istnienia. Każdy aspekt islamu obraca się wokół doktryny jedności, którą islam stara się osiągnąć przede wszystkim w ludzkiej istocie, w jej życiu wewnętrznym i zewnętrznym¹⁹.

A więc nie jest to pojęcie arytmetyczne, lecz Boska rzeczywistość, w której muzułmanie są zobowiązani do jedności w prawach, kulcie, zwyczajach i życiu społecznym. Do integracji i harmonizacji bogatej złożoności stworzenia w służbie Bogu²⁰.

¹⁵ S. Ghorbal, *Ideas and Movements in Islamic History*, [w:] K.W. Morgan (red.), *The Straight Path: Islam Interpreted by Muslims*, Ronald Press Company, New York 1958, <http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Morgan.pdf%20Kenneth%20W.%20-%20Islam--The%20Straight%20Path%20-%20Islam%20Interp.pdf> [dostęp 25.02.2016].

¹⁶ M. ibn Ally, *Islam*, dz. cyt., s. 313.

¹⁷ K.S. Vikør, *Sufism and Foreign Rule in Africa. Politics and Piety*, [w:] S. Tsugitaka (red.), *Muslim Societies. Historical and Comparative Aspects*, RoutledgeCurzon, London 2004, s. 9.

¹⁸ „Jedność jest alfą i omegą islamu”. S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, tłum. J. Danecki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, s. 30.

¹⁹ Tamże, s. 31.

²⁰ F.M. Denny, *Components of Religion...*, dz. cyt., s. 25.

W płaszczyźnie społecznej jedność przejawia się jako integracja społeczeństwa ludzi, co w islamie dokonało się w stopniu niezwykłym. W płaszczyźnie politycznej ujawnia się w odrzuceniu przez islam jako przedmiotu polityki wszystkiego, co nie obejmuje społeczności muzułmańskiej, czyli *ummy*. Istnieje tylko jeden naród muzułmański, niezależnie od tego jak jest rozproszony i jak odlegli od siebie są jego członkowie. Jedynie kompletna *umma* obejmuje ów krąg będący islamem i żadna część społeczności muzułmańskiej nie ma prawa uznawać się za *umme*, podobnie jak żaden element okręgu nie ma prawa twierdzić, że jest okręgiem. Polityczny ideał jednego rządu muzułmańskiego, mimo wielu cieni i blasków, jakie były jego udziałem w ciągu wieków, opiera się na centralnej metafizycznej doktrynie jedności²¹.

Zatem *umma* wyraża i jest gwarantem uniwersalnego porządku społecznego islamu – jednostka podejmuje indywidualne obowiązki i odpowiedzialność, ale wspólnota chroni ją przed ekscesami nadgorliwości oraz podejmuje decyzje w sprawach wojny i pokoju, wyboru przywódcy czy tego, co dotyczy bieżącej polityki²².

Powtórzmy więc, przywołując czasy narodzin nowej religii, że objawienia ostatnich lat życia Mahometa konstytuują wspólnotę, jej niezależność i odrębność. Nakazy i zakazy regulują według nowych, niekiedy surowych, zasad dotychczasowe życie mieszkańców Arabii. Pewne, jak na przykład podatek *zakat*, nawiązują do wcześniejszych zwyczajów opodatkowywania mieszkańców na rzecz wspólną. Inne ustalają postępowanie w przypadkach przestępstw i zadośćuczynienia, wprowadzają nowe przepisy dotyczące małżeństw i rozwodów, kształtując nowy typ tożsamości i solidarności ponad przynależnością plemienną.

Jak zauważa Wael Hallaq, pod koniec piątego roku *hidżry* objawienia Muhammadowe zaczynają odzwierciedlać nowy etap w myśleniu o wspólnotcie posiadającej własne prawo, zbieżne, ale nie tożsame z żydowskim i chrześcijańskim²³. Sura V mówi o tym tak: „[...] Dla każdego z was uczyniliśmy normę i drogę otwartą./ A gdyby Bóg zechciał./ To uczyniłby was jednym narodem [...]”²⁴. I dalej następują przepisy normujące różne elementy życia wiernego, z zakresu praktyk religijnych i etyki, kierowane już do *ummy* jako

²¹ S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, dz. cyt., s. 31. Dalej zob. na temat jedności w dziedzinie nauki i sztuki.

²² M. ibn Ally, *Islam*, dz. cyt., s. 316.

²³ W.B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 20.

²⁴ *Koran* V, 48. Wszystkie cytaty z *Koranu* podaję w tłumaczeniu J. Bielawskiego, za wydaniem: PIW, Warszawa 1986.

odrębnej wspólnoty. Liczbę wersetów, które zawierają tego typu regulacje szacuje się w Koranie na około pięćset, co sprawia wrażenie niedużej części w porównaniu z całością (6236²⁵). Jednak – co wykazał Shelomo Dov Goitein²⁶ – może to być mylące, bo te fragmenty nie podlegają powtórzeniom, licznym w Koranie, więc ich rzeczywista waga jest większa niż wynikałoby to z objętości. Jest ich nie mniej niż w żydowskiej Torze²⁷.

Koran odegrał kluczową rolę w modelowaniu wspólnoty muzułmańskiej, zjednoczonej wokół treści, ale także języka arabskiego. Do tego *sunna*, ujęta w literacką formę *hadisów*, budujących przykładów słów i czynów Proroka. Znaczenie *sunny* dla kształtowania się społecznego oblicza islamu jest trudne do przecenienia. Frederick M. Denny podkreśla, że faktycznie *umma* jest „Mahometowa”, tak jak jest „koraniczna”, to znaczy ukształtowana przez świętą Księgę, ale również osobowość „Pieczęci Proroków”²⁸.

Nieporównywalny z innymi ludźmi jest dla wyznawców autorytet pierwszego przywódcy gminy muzułmańskiej: „Wy macie w Posłańcu Boga piękny wzór/ – dla każdego kto się spodziewa Boga/ i Dnia Ostatniego/ i kto Boga często wspomina”²⁹. Ira M. Lapidus podkreśla, jak głęboko zakorzeniony w świadomości muzułmanów jest obraz Mahometa nie tylko jako proroka wzywającego do przyjęcia głoszonych przez siebie nauk, ale przywódcy dążącego do ustanowienia wspólnoty wcielającej w codziennym życiu prawo, moralność i rytuały religijne³⁰. Współczesne starania o wyobrażony, właściwy ustrój społeczny czerpią motywację z tego dziedzictwa³¹.

²⁵ Najczęściej spotykana liczba *ajatów*, choć bywa inna, zależnie od dzielenia wersetów, uwzględniania lub nie *basmali*.

²⁶ S.D. Goitein, *The Birth-Hour of Muslim Law*, „The Muslim World”, 1960, t. 50, nr 1, s. 23–29.

²⁷ W.B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, dz. cyt., s. 21.

²⁸ F.M. Denny, *Components of Religion*, dz. cyt., s. 28.

²⁹ *Koran XXXIII*, 21.

³⁰ I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, dz. cyt., s. 868.

³¹ Nawet gdy artykułowane są przez samozwańczych odnowicieli (*mudžaddid*) nieprzebiegających w środkach. Historia trzeciej z „religii Abrahamowych” notuje wielu pretendentów do roli uzdrowicieli islamu, co ma korzenie w wyobrażeniach eschatologicznych (często bliższych folklorowi niż teologii), oczekiwaniach Mahdiego, szyckiego Ukrytego Imama czy Imama Wieku itp. Abu Daud w *Kitab Al-Malahim* przytacza słowa Proroka: „Bóg powoła dla swojej społeczności na początku każdego wieku odnowiciela religii” (ks. 37, nr 4276). Zob. P. Stawiński, *Ahmadija islam zreformowany*, Wydawnictwo WSP w Częstochowie, Częstochowa 1994.

Moralny aspekt Sądu Ostatecznego wyraża się w pytaniu o więzi międzyludzkie. Człowiek nie istnieje w odosobnieniu, każdy z *filarów* islamu odzwierciedla ideę wspólnotowości. Podkreśla ją również zwracanie się w stronę Mekki, rytualnego centrum *ummy*³². Wzrastająca niechęć medyńskich Żydów do przesłania Muhammada wyraziła się w zmianie kierunku podczas modlitwy (*kibla*). Jak wiadomo, pierwotnie była to Jerozolima, ale w ostatecznej wersji objawienia przybrało następującą formę: „Zwróć więc twój twarz/ w kierunku świętego Meczetu./ I gdziekolwiek się znajdziecie,/ zwracajcie się twarzami/ w jego kierunku”³³. Wersety wcześniejsze mogą być interpretowane jako umocnienie wspólnoty wobec zawiedzionych nadziei na uznanie przez Żydów:

Do Boga należy Wschód i Zachód!/ On prowadzi ku drodze prostej/ tego kogo chce?
W ten sposób My uczyniliśmy was/ narodem znajdującym się pośrodku/ abyście byli świadkami dla ludzi/ i aby Posłaniec był świadkiem dla was./ My ustanowiliśmy kierunek, którego ty się trzymałeś/ tylko po to, abyśmy mogli wiedzieć./ kto postępuje za Posłańcem/ a kto odwraca się na piętach./ I to jest dla wszystkich wielka próba,/ lecz nie dla tych, których poprowadził Bóg/ drogą prostą³⁴.

* * *

Religijne przekonanie o jedności *ummy* musi być wszakże skonfrontowane przez badacza z danymi empirycznymi, które pokazują kilka poziomów różnicowania w jej łonie.

Pierwszym są odmienności doktrynalne, które podzieliły islam na dwa główne odłamy: sunnizm i szyizm. Ten podział jest dogłębny, gruntownie wyznacza tożsamość wyznawcy. Drugi związany jest z metodami interpretacyjnymi i szkołami prawnymi, które niosą konsekwencje w rozumieniu *szariatu*, kwestii kultowych (np. modlitwy, *salat*) i obyczajowych³⁵. Może

³² F.M. Denny, *Components of Religion...*, dz. cyt., s. 28.

³³ *Koran* II, 144.

³⁴ *Koran* II, 142–143. Jak podaje J. Bielawski, kierunek Jerozolimy utrzymał się przez 17 miesięcy od czasu przybycia Mahometa do Medyny. Później doszło do definitywnego zerwania. *Koran*, dz. cyt., s. 848–849.

³⁵ Są to tzw. *mazhaby*, szkoły prawa muzułmańskiego, które rozwijały się od VII w. i stopniowo utrwaliły jako pięć: cztery sunnickie (hanaficka, malikicka, szafi'icka, hanbalicka), jedna szyicka (dżafarycka). „Zasadniczo różnice między poszczególnymi szkołami są niewielkie, ale istnieje konieczność przynależności do jednej ze szkół i na przykład mieszanie

on się ograniczać do konkretnych rozstrzygnięć i nie nieść ze sobą znaczących rozbieżności teologicznych. Chociaż ogół muzułmanów utożsamia się z konkretną szkołą, to większe znaczenie ma to dla uczonych, którzy trzymają się i rozstrzygają wedle swojej przynależności. Trzeci poziom zróżnicowania wiąże się z wielością bractw, głównie sufickich.³⁶ W tym ostatnim przypadku podziały związane z przynależnością mogą przebiegać w poprzek tych związanych z *mazhabami*. Ich głębia i znaczenie w islamie zawsze wzrasta, gdy łączy się z motywacjami i celami politycznymi.

Prawo, jak jest rozumiane na Zachodzie, pełni podstawową funkcję w każdej grupie, umożliwiając życie społeczne. Odzwierciedla system wartości w danym czasie i miejscu, stąd ma swoją dynamikę związaną ze zmianami okoliczności. Według klasycznego poglądu muzułmańskiego, jedynym prawodawcą jest Allah, człowiek nie ma prerogatyw legislacyjnych. Jak to ujął Noel J. Coulson, „Prawo jest objawioną wolą Boga, uświęconym systemem pierwotnym wobec państwa, kontrolującym, a nie kontrolowanym przez społeczność muzułmańską”³⁷.

Związek *szariatu* z religijnie motywowaną etyką jest tym, co odróżnia go od zachodnich, świeckich systemów prawnych współczesności³⁸. Źródłem prawa jest Bóg, fundamentem poznania są Koran i *sunna*, a dalej *idźma* (zgoda) i *kijas* (analogia). Istotną rolę w ustaleniu podstaw prawa muzułmańskiego odegrał zmarły w IX w. teolog, filozof, prawnik Asz-Szafi’i³⁹,

zasad różnych szkół podczas modlitwy prowadzi do jej unieważnienia.” M.M. Dziekan, *Klasyfikacja islam. Powstanie i doktryna*, „Znak”, 1998, nr 1 (512), s. 13. Por. S.S. Husayn, *Różnice w modlitwie islamskich szkół prawnych*, <http://www.al-islam.org.pl/artykuly/praktyka/12-r%C3%B3znic-w-modlitwach-islamskich-szk%C3%B3l-82-prawnych> [dostęp 11.02.2016].

³⁶ K.S. Vikør, *Sufism And Foreign Rule...*, dz. cyt., s. 10.

³⁷ N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1962, s. 1–2.

³⁸ W.B. Hallaq, *Shari’a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 157.

³⁹ Asz-Szafi’i (767–820), jeden z najwybitniejszych teoretyków prawa muzułmańskiego, twórca nauki o źródłach jego poznania (*usul al-fikh*). Reprezentował umiarkowane podejście, łącząc tradycjonalizm z samodzielnością sądów. Jest autorem dzieła *Traktat*, gdzie przedstawił zasady poprawnego rozumowania prawniczego i analizy źródeł, tj. Koranu, *sunny*, zgodności opinii (*idźma*) i analogii (*kijas*). Najważniejszą pozycją w dorobku piśmienniczym Asz-Szafi’iego jest *Księga matka*, będąca wielotomowym zbiorem tekstów na tematy prawnicze, obrazyującym ścieranie się poglądów na przełomie VIII i IX w. Por. J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973, s. 175–183.

który akcentował znaczenie *idźmy*, przyczyniając się do wzrostu jej roli w analizach prawnych. Należy pamiętać, że od samego początku – obok ogromnego autorytetu Mahometa – wspólnota muzułmańska realizowała pewien rodzaj kolektywizmu, który bywa przez wyznawców przypomniany ilekroć spotykają się z pytaniem o zdolność tej kultury do działania w warunkach demokracji. Odnośnie do zagadnień prawnych wyrażał się on w zgodności poglądów „towarzyszy Proroka” i ich następców, będącej zobowiązaniem dla następnych pokoleń w postaci prawa zwyczajowego. A dalej, „zgodna opinia wielu teologów i prawników danego czasu miała zawsze wielkie znaczenie dla rozstrzygnięć prawnych. W ten sposób była zapewniona jedność islamu”⁴⁰. Tym bardziej, że w tej religii nie występuje jeden, centralny organ decyzyjny rozstrzygający o prawowierności. Muhammadowi przypisywane są słowa o tym, że cała społeczność muzułmańska nie może się mylić. Zatem jeśli w jakiejś kwestii panuje powszechna zgodność, to z pewnością jest to słuszne. Znaczący Księgi przywołują różne wersety dla potwierdzenia owej zasady, w tej wszakże sprawie nie osiągnąjąc jednomyślności. Częściej od innych cytowany jest fragment, będący jednocześnie apologią wspólnoty:

I niech powstanie spośród was naród⁴¹/ Który wzywa do dobra [...]/ Wy jesteście najlepszym narodem,/ Jaki został utworzony dla ludzi:/ Wy nakazujecie to, co jest uznane,/ I zakazujecie tego, co jest naganne:/ I wierzyacie w Boga⁴².

Shariat jako pochodzący od Boga jest święty i absolutny, i winien być zrozumiany i wprowadzony w codzienne życie muzułmanina. Kiedy jednak takie działanie (zrozumienie i implementacja) jest podejmowane, święte prawo schodzi na ludzki poziom, świecki i względny. Pojawiają się możliwe interpretacje, będące konsekwencją miejscowych tradycji, różnic czasu i miejsca. Ludzkie wysiłki zrozumienia prawa nazywane są *fikh*. „Prawo muzułmańskie jest jedno, ale sposobów jego rozumienia może być wiele

⁴⁰ Tamże, s. 177.

⁴¹ Arab. *ummatun* – naród, społeczność, gmina (*Koran*, dz. cyt., s. 856). Mashuq ibn Ally zwraca jednak uwagę na teologiczne znaczenie terminu *umma*, które „nie jest synonimem takich pojęć jak „lud”, „naród” czy „państwo”. Są one bowiem zawsze wyznaczone przez rasę, geografiię, język czy historię. *Umma* stanowi tymczasem wspólnotę przekraczającą granice miejsca i rasy: jej obszarem jest nie tylko cała ziemia, ale całość stworzenia.” M. ibn Ally, *Islam*, dz. cyt., s. 316.

⁴² *Koran* III, 104, 110.

(islam jest jeden, ale muzułmanów jest wielu)⁴³. Stąd biorą się różnice, których przykładem mogą być Arabia Saudyjska i Indonezja. I często nie jest to tylko lokalny koloryt dodany do wspólnego korpusu źródeł prawa, lecz poważne rozbieżności w ich interpretacji, a nawet stawianie lokalnych zwyczajów ponad prawem i zmiany w jego stosowaniu pod wpływem przemian tych pierwszych⁴⁴.

Wiele z tego, co postrzegane jest w świecie zewnętrznym jako integralna część religii muzułmańskiej, nie wywodzi się bezpośrednio z Koranu i *sunny*, ale wynika z obyczajowości i lokalnych zwyczajów regionu, gdzie się ta religia rozwijała. Mamy więc kulturowo-językową specyfikę Maghrebu, Turcji, Indii, Bałkanów czy Czarnej Afryki. Dodatkowo, uformowanie się niezależnych państw, doceniających integrującą lub legitymizującą funkcję religii, prowadzi do zjawiska, które można nazwać „nacyjonalizacją” islamu⁴⁵.

W islamie żywe jest w całym okresie jego istnienia, ale silne zwłaszcza w czasach nowożytnych wołanie o „oczyszczenie” go z naleciałości i elementów nie wynikających ze źródeł. Można to nazwać trendem uniwersalizacji islamu. Z jednej strony wyraża się to w sprzecznie wobec takich praktyk, jak kult osób (relikwii), nawiedzanie grobów, pielgrzymki do miejsc innych niż Kaaba, silnych zwłaszcza w pobożności sufickiej. Z drugiej, postulaty standaryzacji praktyk. Tam, gdzie ten proces zachodzi daje się zauważyć odchodzenie od lokalnych (ludowych) zwyczajów religijnych na rzecz „globalnej tożsamości muzułmańskiej”, opartej na wspólnych wierzeniach, rytuałach i wzorcach społecznych. Jak zauważa Ira M. Lapidus, islam jest definiowany w coraz prostszych, abstrakcyjnych symbolach i hasłach, wspólnych dla

⁴³ A. Minhaji, *Islamic Law and Local Traditions. A Socio-Historical Approach*, Kurnia Kalam Semesta Press, Yogyakarta 2008, s. X.

⁴⁴ Tamże, s. XI. W jurysprudencji muzułmańskiej podstawą do tego miałyby być zasada *maslaha*, która pozwala lub zabrania określonych działań ze względu na dobro publiczne. Wśród ortodoksyjnych szkół prawnych tylko *szafi'icka* uznaje ją z pewnymi zastrzeżeniami, inne mają swoje odpowiedniki w terminie *istihsan*, pozwalającym sędziemu rozstrzygać na bazie równości i sprawiedliwości. Szkoła malikicka mówi o *istislah* – poszukiwaniu rozstrzygnięć w interesie wspólnym, dobra ogółu. Por. L. W. Adamec, *Historical Dictionary of Islam*, The Scarecrow Press, Inc., Plymouth 2009, s. 163-164, 205.

⁴⁵ F. Dassetto, *Muslims in Western Europe. Sociohistorical Developments and Trends*, [w:] S. Tsugitaka (red.), *Muslim Societies Historical and Comparative Aspects*, RoutledgeCurzon, London 2004, s. 142.

wszystkich wyznawców, potwierdzających przywiązanie do *szariatu* w jego formie wyprowadzonej ze źródeł⁴⁶.

Rośnie poczucie solidarności z muzułmanami w bardziej lub mniej odległych częściach świata, silne zwłaszcza jeśli wsparte przekonaniem o stawianiu przez nich oporu lub byciu pod presją sił wrogich islamowi, jak w Afganistanie, Palestynie, Czeczenii czy na Bałkanach. Upowszechnione nowe techniki komunikacji, zwiększona obecność wyznawców praktycznie we wszystkich zakątkach świata znajdują swój wyraz w działalności stowarzyszeń pomocowych i edukacyjnych, towarzystw misyjnych (*dawa*)⁴⁷, organizacji imigranckich o ponadpaństwowym zasięgu. Do tego niejawne struktury propagujące idee ogólnoswiatowego kalifatu, nawołujące do przemocy i stosujące terror.

Przemianom instytucji państwa, religii, lokalnej organizacji w kierunku sekularyzacji tych pierwszych towarzyszy tendencja do zwiększonej aktywizacji religijnej społeczności lokalnych i pojedynczych ludzi. Jak również zdecydowanej reakcji tych ruchów, które dążą do przeciwdziałania sekularyzacji poprzez programy ideologiczne i polityczne, w ramach tzw. islamizmu, z utopiijną wizją reintegracji na każdym poziomie: indywidualnym, społecznym, politycznym⁴⁸. Lapidus podkreśla, że religia w wydaniu islamistycznym bywa zubożona w całym swoim bogatym dziedzictwie, nazbyt upolityczniona, okrojona do części zaledwie swoich ideowych, kultowych i symbolicznych treści, przez wieki strukturyzujących wyznawców. Mówi o „neo-islamskiej” formacji, która na tyle odchodzi od historycznych

⁴⁶ I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, dz. cyt., s. 867. Warto przy tym pamiętać, że dyskusja na temat znaczenia okoliczności partykularnych w rozstrzygnięciach na polu prawa nie jest wymysłem czasów nowych i nie daje się sprowadzić do kwestii zanieczyszczeń.

⁴⁷ Arab. „wezwanie”, „zaproszenie”, termin który w Koranie ma różne znaczenie, odnosi się np. do powstania z martwych (XXX, 25), ale również: „Wzywaj ku drodze twego Pana/ z mądrością i pięknym napomnieniem!” (XVI, 125). Zatem, „wezwanie, misja, propagowanie i nauczanie o islamie, intencja przyjęcia islamu. Określenie obowiązku nałożonego na każdego muzułmanina, wzywania ludzi do nawrócenia na islam, powrotu do prostej, zgodnej z naturą człowieka religii, wiary, w pełnym posłuszeństwie Jednemu Bogu...” E. Al-Saleh (oprac.), *Słownik terminologii islamskiej*, <https://sites.google.com/site/oislamie/slownik-islam/slownik-terminologii-islamskiej> [dostęp 17.02.2016].

⁴⁸ Czasami ma to postać prostej kontynuacji rozwiązań znanych z odległej przeszłości – np. rola mułłów we współczesnym społeczeństwie irańskim – innym razem jest ich aktualizowaną wariacją, jak niektóre rozwiązania tureckie czy indonezyjskie. I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, dz. cyt., s. 871.

wzorców, że wraz z tendencjami sekularyzacyjnymi, czyniłaby islam trudno rozpoznawalnym dla minionych pokoleń. „W wielu muzułmańskich regionach toczy się walka o stworzenie postmodernistycznego społeczeństwa, opisywanego w liberalnych, politycznych, ideologicznych czy uniwersalistycznych kategoriach odrodzeniowych”⁴⁹. Co wywołuje znane z XVIII w. i zwłaszcza XIX w. napięcie między zwolennikami zmian i tradycjonalistami oraz pytania o kształt muzułmańskich społeczeństw przyszłości.

⁴⁹ Tamże, s. 872.