

ANNA MROZEK

SPOŁECZNE FUNKCJE KORANU

Islam, który zrodził się na obszarze Hidżazu w VII w. n.e., był w okresie swego powstania i rozwoju ruchem niewątpliwie postępowym. Główne znaczenie religii islamu polegało na tym, że stworzyła ona podstawę dla polityczno-socjalnej jedności Arabów. Twórca tej religii, Mahomet (571—632), wyrównał przeciwności między ludnością osiadłą a koczownikami, nadał wspólny sens ich dążeniom, wyeliminował spór o odrębnych przodków. Zburzył on także autorytatywny punkt widzenia beduinów¹ określając go jako pogański, co oznaczało, że był on wrogi w stosunku do praw formułowanych w *Koranie*² i przestarzały w obliczu nowej religii. Konkretność nowej wspólnoty opartej na religii stała się bazą nowego społeczeństwa, a później państwa. Rozdrobnienie istniejące w przeszłości zostało przezwyciężone przez integrację, a na czele nowej gminy stanął prorok jako widoczne centrum skupienia socjalnego. To ostatnie wyrosło wkrótce na samodzielny organizm polityczny, przejawiający dążność do wchłonięcia wąskiej jedności szczepowej, na rzecz szerszej wspólnoty religijno-politycznej.

Eliminując odrębności plemienne na rzecz wspólnoty religijnej islam

¹ Paradoksalność sytuacji osiadłej ludności arabskiej przed wystąpieniem Mahometa polegała na tym, że górując nad Beduinami pod względem poziomu życia pozostawała ona pod silnym wpływem kultury Beduinów, zarówno w sferze pojęć ideałów i cnót człowieka, jak i w odniesieniu do aspiracji intelektualnych i artystycznych. Mahomet, wprowadzając jednolite normy postępowania dla wszystkich wiernych, niweluje w pewnym sensie autorytet koczowników, w pewnym sensie jednak, ponieważ czerpie dość obficie z wzorów beduińskich dodając do nich tylko obudowę religijną.

² *Koran*: święta księga islamu. Słowo „Koran” pochodzi od syryjskiego qerjana i oznacza lekcję, a w znaczeniu czasownikowym czytanie. Jednolita, zbiorcza i powszechnie akceptowana przez muzułmanów wersja *Koranu* powstała już po śmierci Mahometa w 652 r. i obejmuje 114 sur, tj. rozdziałów, w układzie od najdłuższego do najkrótszego, z których każda dzieli się jeszcze na wersety, tj. linijki.

miał szersze możliwości jednoczenia ludzi, a tym samym był potencjalnie potężniejszy, silniejszy od panującego dotąd systemu klanowego. Wreszcie *Koran* napisany w języku arabskim, stając się z biegiem czasu podstawą prawodawstwa i wzorcem norm postępowania we wszystkich dziedzinach życia wiernych, był księgą cementującą jedność wszystkich Arabów, bazą państwa arabskiego okresu średniowiecznego.

Jednolite przepisy religijne ustawiają wyznawców nowej wiary na równej pozycji w obliczu boga. Jak to chętnie podkreślają apologety islamu, jedyną różnicą wiernych w obliczu boga jest stopień ich pobożności. Podkreśla to rzeczywiście orzeczenie Mahometa zamieszczone we wcześniejszej surze (rozdziale) *Koranu*: „Najszlachetniejszym w oczach boga jest ten, kto [góruje] w pobożności”³. Ale równość wiernych w obliczu boga nie ma nic wspólnego z równością socjalną. W istocie bowiem równość współwyznawców postulowana przez *Koran* bynajmniej nie wyrównuje nierówności socjalnej w społeczeństwie wiernych.

We wczesnym okresie swej profetyckiej działalności Mahomet zwraca się do wszystkich współziomków ze swym posłannictwem religijnym. Wczesne sury *Koranu* są pełne pokory i obaw, a głównym celem Mahometa było pozyskanie sobie jak największej liczby zwolenników, których ranga społeczna nie odgrywała większej roli; każdy nowy wyznawca głoszonej przez niego wiary był nabytkiem cennym, Mahometowi bowiem brakowało wówczas nawet niezbędnej ilości ludzi, mogących zapewnić mu osobiste bezpieczeństwo w obliczu niechęci i gróźb Qurajszytów⁴. W tym okresie powstają nawet wersety odzwierciedlające co najmniej niechętny stosunek Mahometa do rządzącej warstwy Mekki: „Bezbożni w dumie swej oskarżać będą o fałsz świętą naukę. Bramy nieba zamknięte będą przed nimi i prędzej wielbłąd przejdzie przez ucho igielne, nim oni do nieba dopuszczeni będą”⁵. Podobną wymowę ma inny werset: „[Wśród potępionych] zawołają towarzysze na bogaczy, poznawszy ich po minach: na cóż wam się przydały wasze bogactwa, które gromadziliście i wasza pycha?”⁶. Nie ma jednak w *Koranie* — nawet we wczesnych surach — potępienia boga-

³ *Koran*, XLIX, 13. Wszystkie oznaczenia cytowanych fragmentów *Koranu* (w których cyfry rzymskie oznaczają odpowiednią surę, a arabskie wersety sury), pochodzą z arabskiej wersji tej księgi, wyd. Kair 1367 r. Hidżry (1947/1948 r. n.e.).

⁴ Qurajszyci, warstwa panująca w Mekce, na której terenie żył i działał Mahomet, odnosząca się ze zrozumiałą niechęcią do idei głoszonych przez Mahometa, w obawie, iż te ostatnie mogą podważyć ich ustaloną już, przodującą na terenie Hidżazu pozycję.

⁵ *Koran*, VII, 40.

⁶ *Koran*, VII, 48.

czy dla samego bogactwa i tym różni się Mahomet od innych reformatorów religijnych. W *Koranie*, czy też w ogóle w islamie, brak jest hasła nawołujących do ascetyzmu czy świadomego wyrzeczenia się bogactw, w celu zbliżenia się do boga. Posiadanie bogactw nie jest przeszkodą w wierze, jeśli nie dołączają się do tego elementy pychy czy bezbożności, na co wskazują wyraźnie cytowane wyżej wersety. Świadczy o tym również fakt, że Mahomet nie głosił hasła podziału bogactw między biednych, lecz zalecał tylko ich wspomaganie. Brak zdecydowanego odcięcia się od ludzi bogatych, brak ideologii atrakcyjnej dla warstw najbiedniejszych był prawdopodobnie główną przyczyną jego początkowego osamotnienia i niepowodzeń. Z drugiej jednak strony taki właśnie charakter głoszonej przez Mahometa religii uwarunkowany był ówczesną patriarchalną strukturą społeczeństwa arabskiego, w którym każda nowa idea wymagała uprzedniej akceptacji głowy rodziny czy klanu, zanim zyskała walor powszechności. Sam Mahomet podejmował niejednokrotnie próby dotarcia do znaczniejszych osobistości Mekki z zasadami głoszonej przez siebie religii, jednak w ogromnej większości wypadków wywoływały one skutek przeciwny do zamierzonego. Dopiero przeniesienie się Mahometa do Medyny i umocnienie swego autorytetu na tym gruncie jest momentem zwrotnym dla głoszonej przez niego wiary, jak również dla jego orientacji społecznej.

Od tej chwili Mahomet sam staje się faktycznym władcą i występuje świadomie jako reprezentant warstwy rządzącej, a władza jego jest tym silniejsza, że sprawuje ją w imieniu boga, w którego otaczający go Arabowie (w miarę postępującego powodzenia proroka i własnego) wierzą coraz silniej.

Islam jako system polityczny przyniósł na początku powiew nowości i zmian, zwalczał stare tradycje⁷. Ale nowe idee, łącząc się z celami i zadaniami politycznymi, szybko przeszły na usługi warstwy panującej. Państwo arabskie, którego podwaliny stworzył jeszcze sam Mahomet, nie było państwem demokratycznym, jak znowu utrzymują apologeti i moderniści islamu, lecz organizmem o ściśle rozgraniczonym, dwuklasowym społeczeństwie, w którym niektórzy tylko byli zarządzają-

⁷ Nowości wniesione przez islam do świata arabskiego są dość znaczne. Jeśli bowiem religia chrześcijańska wstąpiła w świat już uporządkowany, który rozporządzał określonymi zasadami politycznymi, odpowiednią strukturą władzy i porządkiem gospodarczym, i usankcjonowała go swoją ideologią — to islam powołał do życia w gruncie rzeczy nową cywilizację, opartą na nowych podstawach prawnych, zasadach zarządzania i gospodarowania i narzucił narodom podbitym język świętej księgi islamu. Być może, w tym fakcie należy doszukiwać się przyczyn silnego związku wszystkich aspektów życia ziemskiego, jak najbardziej świeckiego, z zasadami wiary na gruncie islamu, a także przyczyn trwałości tego związku.

cymi, a znakomita większość społeczeństwa była podporządkowana ich władzy. Działo się tak nie ze względu na wyjątkowe zalety ludzi, w rękach których spoczywała władza, lecz ze względu na charakter i cel spełnianych przez nich funkcji.

Wymagane przez *Koran* wypełnianie właściwej służby bożej ('ibāda) nie było możliwe bez zorganizowanej społeczności współwyznawców. Społeczność taka nie mogła istnieć bez władzy; stąd pierwszym obowiązkiem i zadaniem władcy było wprowadzenie i egzekwowanie najlepszej, najpełniejszej 'ibāda. Te funkcje kształtowały we wczesnym okresie islamu autorytet i znaczenie władców oraz posłuszeństwo poddanych. Rządzący i zarządzani zamykani byli w strukturze praw i obowiązków (praw władców i obowiązków poddanych), usankcjonowanych przez „boskie” objawienie. Rozgraniczenie to, wprowadzone w życie już przez samego Mahometa, znajduje pełne odbicie w tekście *Koranu*.

I. AKCEPTACJA NIERÓWNOŚCI SPOŁECZNEJ W KORANIE

Od momentu faktycznego przejęcia władzy politycznej w Medynie, Mahomet wielokrotnie podkreślał niezwykłą wagę swego posłannictwa, gdyż umacniało to powagę jego autorytetu osobistego. W tej mierze poważną pomocą dla niego był *Koran*, który „słowami boga” nawoływał wiernych do posłuszeństwa i szacunku dla proroka: „Kto jest posłuszny prorokowi, ten jest posłuszny bogu”⁸; „Ci, którzy obrażą boga lub jego wysłannika, zostaną przeklęci przez boga w tym i w przyszłym życiu”⁹. Nawet podkreślane uprzednio „zrównanie” wiernych w obliczu boga nie dotyczy samego proroka w okresie jego wzrastających wpływów politycznych: „[...] ja jestem pierwszym z wiernych” — mówi o sobie prorok¹⁰.

Priorytet proroka odnosi się również do spraw jak najbardziej ziemskich: „Gdy zapytają ciebie — mówi bóg do Mahometa — do kogo należą łupy wojenne, odpowiedz: należą do boga i jego wysłannika [...] Jeśli wierni jesteście, bądźcie posłuszni bogu i prorokowi”¹¹. I w innym miejscu: „[...] poprzestawajcie na tym, co wam daje prorok, i więcej nie żądajcie”¹².

Koran daje więc świadectwo wolnej, ale stale postępującej zmiany roli i pozycji Mahometa, od natchnionego proroka, biernego przekaziciela „woli bożej” (wczesne sury) do silnego, pewnego siebie władcy

⁸ *Koran*, IV, 80.

⁹ *Koran*, XXXIII, 57.

¹⁰ *Koran*, VI, 163.

¹¹ *Koran*, VIII, 1.

¹² *Koran*, LIX, 7.

(sury późniejsze, z których pochodzą cytowane wyżej fragmenty *Koranu*), egzekwującego od współwyznawców w imieniu boga posłuszeństwo i szacunek oraz, co jest rysem charakterystycznym dla Mahometa, roszczonego sobie prawo do osobistego decydowania i rozporządzania napływającymi bogactwami, zdobytymi na wojnie. W istocie Mahomet ma niewiele wspólnego z sylwetką proroka opisywaną nam przez apologetów islamu: człowiekiem więcej jak skromnym, żyjącym nieledwie w ubóstwie, pokornym i dobrotliwym. W jednej z najpóźniejszych sur *Koranu* przypisuje on sobie cechy, odnoszone wcześniej tylko do boga: „Dostojny prorok powstał między wami [...] Niech wierni spodziewają się po nim tylko łaski i miłosierdzia”¹³.

Ogromny autorytet osobisty, jaki faktycznie zdobył sobie Mahomet w miarę wzrastającego powodzenia głoszonej przez siebie religii, ma w omawianym problemie dość zasadnicze znaczenie: 1) Mahomet zaakceptował istniejące uprzednio rozwarstwienie społeczne, bo umacniało ono w wiernych poszanowanie dla autorytetu i władzy; 2) wywyższając własną pozycję Mahomet stworzył podstawę dla przyszłego uprzywilejowania kalifów, będących przecież następcami proroka.

Pierwsza tendencja Mahometa jest dość silnie zaznaczona w *Koranie*: akceptuje on nierówność poszczególnych członków gminy muzułmańskiej i nawet uzasadnia je wolą boga: „[...] on darów swoich udziela według upodobania, bo jest potężny i mądry”¹⁴. Ubóstwo lub nieszczęście człowieka określane jest często w *Koranie* jako akt próby boga: „Nie każdy ze śmiertelnych na równi jest szczęśliwy, a to [dla tego], aby bóg mógł poznać wiernych i wybrać spośród nich swoich świadków oraz, żeby doświadczyć wiernych”¹⁵. Ale ludziom bogatym „próby” takie nie wydają się być potrzebne: „Staraj się obok bogactwa, które posiadasz, zasłużyć sobie na królestwo niebieskie [...] Bądź dobroczynnym tak, jak bóg był wspaniałomyślnym względem ciebie”¹⁶. Występujące w ostatnio cytowanym fragmencie *Koranu* podkreślenie „boskiego” pochodzenia dóbr ziemskich prowadzi niekiedy do utożsamienia ubóstwa i nieszczęścia (także przecież uwarunkowanych przez boga w myśl zasad islamu) z rodzajem niełaski boga: „Bóg swoich względów udziela tym, którzy mu się podobają”¹⁷. Wskazuje na to również przestroga Mahometa skierowana do biednych: „Nie żądaj być równym tym, których bóg nad ciebie wywyższył”¹⁸, i w innym miejscu:

¹³ *Koran*, IX, 128.

¹⁴ *Koran*, XLII, 19.

¹⁵ *Koran*, III, 140–141.

¹⁶ *Koran*, XXVIII, 77.

¹⁷ *Koran*, III, 12.

¹⁸ *Koran*, IV, 32.

„Nie obracaj twych oczu chciwie na cudze dostatki”¹⁹. W ślad za tymi przestrogami postępuje — znane nam skądinąd — „pocieszenie” biednych: „[...] dobra, które bóg obiecuje, są trwalsze i droższe”²⁰.

Wreszcie jeszcze jeden ustęp *Koranu* wskazuje dostatecznie wyraźnie na akceptację nierówności społecznej: „[...] ja — mówi bóg ustami Mahometa — podzieliłem dostatki ziemskie, ustanowiłem hierarchię między ludźmi, która podnosi i poniża: udziela jednym panowania, drugim [nakazuje] posłuszeństwo”²¹. Czyż można wymagać bardziej jasnego sprecyzowania stanowiska w kwestii społecznej?

Bóg Mahometa jest również prototypem despoty na wzór wschodni: „On — mówi Mahomet o bogu — jest w stanie zwalić nieszczęścia na wasze głowy, a pod nogami otworzyć przepaść; posiać między wami niezgodę i sprawić, aby jedni cierpieli za gwałty drugich”²². Zadziwiające, jak często wzorzec ten był ożywiany w praktyce przez średniowiecznych władców państwa arabskiego. Niepomierne wywyższenie tych ostatnich nad podstawową rzeszą wiernych lub poddanych stwarzało nieograniczone możliwości nadużywania władzy. I tutaj dochodzimy do drugiej konsekwencji posunięć Mahometa.

Podobnie jak prorok odpowiedzialny był tylko przed bogiem, stojąc poza zasięgiem krytyki ludzkiej, tak i późniejsi kalifowie i książęta sprawowali władzę absolutną, nie ograniczoną żadnym autorytetem ludzkim. Konieczność bezwzględnego posłuszeństwa wobec boga i jego wysłannika — postulowana w *Koranie* — z chwilą śmierci proroka przeniesiona została automatycznie na jego następców, kalifów, a tradycjonałści islamu, popierający istniejący system władzy, mieli istotnie ułatwione zadanie, nawołując wiernych do posłuszeństwa na podstawie istniejących przepisów *Koranu*²³.

¹⁹ *Koran*, XX, 131.

²⁰ *Koran*, XX, 131.

²¹ *Koran*, XLIII, 32.

²² *Koran*, VI, 65.

²³ Na despotyczny charakter rządów władców muzułmańskich w minionym okresie wskazywał również zmarły w 1956 r. były prezydent Pakistanu, Ghulam Muhammad, w swym przemówieniu do prawników w 1952 r. „Podczas ostatniego tysiąclecia islam cierpiał pod władzą despotów. Stał on się narzędziem w ich rękach, podczas gdy oni sami podtrzymywani byli nie tylko przez feudałów, ale również skorumpowane duchowieństwo. Ci ostatni mieli często wyłączny monopol na wykładnię i interpretację praw islamu, o ile i jak długo potrzebne to było despotom dla osiągnięcia ich celów” (cyt. za J. Hans, *Dynamic und Dogma im Islam*, Leiden 1960, s. 38). Por. również A. Bonn  , *State and Economics in the Middle East*, London 1948, s. 8: „Przywódca państwa został wyniesiony ponad swoich poddanych, otoczony nimbem boskości i oddzielony od zwykłych śmiertelników przez ochronny mur ceremoniału i dworzan. W tym samym czasie pogłębiające się zubożenie klas niższych i wzrastająca negacja ich praw politycznych były mo-

Omawiane wyżej tendencje znajdują pełne odbicie w tradycji islamu: „Trzymajcie się [drogi] posłuszeństwa w stosunku do waszych zwierzchników — brzmi orzeczenie tradycji al-Tirmidī — i nie stawiajcie oporu, bowiem tych, którzy są im [zwierzchnikom] posłuszni, bóg nazywa posłusznymi, a powstawanie przeciwko nim jest powstawaniem przeciwko bogu [...] Jeśli ktoś zarządza waszymi sprawami i popadnie w nieposłuszeństwo wobec [nakazów] boga, to przyjdzie na niego kara boża (tj. bóg będzie wiedział, jak go ukarać), ale wy nie macie prawa odmawiać mu posłuszeństwa. Kto nisko ceni władzę boga na ziemi, tego bóg poniży (Man ahānu ṣultānallāhi fī-l-ardi ahanāhu)”²⁴. Cytat ten nie wymaga komentarza.

Zalecenia tradycji o podobnej wymowie posiadają swe źródło w cytowanych wcześniej orzeczeniach *Koranu* i — wyjąwszy ich konkretność — nie różnią się one niczym od swego pierwowzoru. Tak jak wyjątkowa pozycja i uprzywilejowanie władców były z góry usprawiedliwiane na zasadzie uświęconej przez *Koran* hierarchii, tak i bezprzykładna samowola i despotyzm tych ostatnich były rezultatem faktu, że władcy ci — postępując za przykładem Mahometa — korzystali z nieograniczonej władzy, nie podlegając żadnym autorytetom, poza nieuchwytnym bogiem. Co więcej, prawodawstwo oparte na przepisach religijnych, ściśle *Koranie* — znowu sprowadzane formalnie do autorytetu boga — dawało jego twórcom i egzekutorom (właśnie władcom i skorpumpowanemu duchowieństwu) nieograniczone możliwości wykorzystywania go do własnych celów. Właśnie na podstawie zasad islamu wszelkie akty bezprawia, gwałtu i despotyzmu mogły być uzasadniane „wolą boga” i tłumaczone chęcią doświadczenia wiernych.

II. PRZEPISY ETYCZNE KORANU I ICH WYMOWA SPOŁECZNA

Islam, a właściwie jego twórca Mahomet, mimo iż nawiązywał szeroko do tradycji i zwyczajów przedmuzułmańskich Arabów, wprowadził również szereg cennych innowacji w zakresie przepisów i zaleceń dotyczących sfery etyki i moralności.

Znajduje to m. in. swoje odbicie w zakazie zabójstwa niemowląt, zwłaszcza płci żeńskiej, praktykowanego dość powszechnie w okresie przedmuzułmańskim, głównie wśród plemion koczowniczych, a wynikającego ze szczególnie ciężkich i trudnych warunków życia tych ostatnich, co za tym idzie małej użyteczności kobiet. „Nie zabijajcie

żliwe przez bezprzykładny sojusz między duchowieństwem islamu, biurokracją państwową i wielkimi posiadaczami ziemskimi”.

²⁴ Cyt. za I. Goldziherem, *Muhammedanische Studien*, t. 2, Halle 1890, s. 94.

własnych dzieci przez bojaźń ubóstwa — brzmi jeden z wersetów *Koranu* — ja ich i wasze potrzeby opatrzę. Zabijając je popełniasz śmiertelny grzech”²⁵. Przepis ten, podyktowany zmienioną sytuacją ekonomiczną Arabów (zwycięskie podboje dostarczają bogatych łupów) i konkretnymi potrzebami (wojny stwarzały rosnące zapotrzebowanie na bojowników), nie umniejsza zasług Mahometa w faktycznym położeniu kresu praktykowanym dotychczas zabójstwom niemowląt i stanowi jeden z pozytywów *Koranu*; z drugiej strony sposób sformułowania tego zakazu: pozostawienie bogu troski o utrzymanie potomstwa, zrodziło skutki ujemne w postaci beztroski i braku odpowiedzialności za utrzymanie dzieci, a wynikający stąd ogromny przyrost naturalny w krajach islamu jest dzisiaj jedną z najpoważniejszych przeszkód w usunięciu rezultatów opóźnienia gospodarczego.

Do innych pozytywów odnoszących się do życia rodzinnego zaliczyć należy podkreślany wielokrotnie nakaz szacunku i pieczołowitości dla rodziców i w ogóle starszych ludzi: „Bóg nakazuje sługom swoim być dobrotliwym dla swoich bliźnich i rodziców, czy z nich jedno, czy oboje osiągnie wiek sędziwy. Strzeż się, abyś im pogardy nie okazał i napomnień nie dawał, przemawiaj do nich zawsze z uszanowaniem”²⁶. Nakaz ten ma swoje źródło w społecznej, na wpół patriarchalnej strukturze ówczesnej Arabii. Zachował on swą wartość do chwili obecnej i przyjemnie uderza cudzoziemca. Ujemne skutki, jakie za sobą pociąga, polegają jedynie na umocnieniu nadmiernego poszanowania autorytetów i hołdowaniu tradycji, cech i tak już silnie akcentowanych w ideologii islamu.

Nie brak również w *Koranie* zaleceń ściśle etycznych o równie dodatniej wymowie. Są to: powtarzany wielokrotnie nakaz uczciwości kupieckiej (być może jest to następstwem faktu, że Mahomet, sam kupiec z zawodu, doceniał wartość i znaczenie takiej właśnie postawy w praktyce), przestrzeganie przed wydawaniem fałszywego, krzywdzącego świadectwa o innych, akcentowanie cnót miłosierdzia, sprawiedliwości, wzajemnej życzliwości itp.

Ale wszystkie te przepisy i napomnienia nie są jedynymi ani najważniejszymi zaleceniami *Koranu* w sferze etyki. O ile przytoczone wyżej przepisy odwoływały się do dobrej woli i działania wiernych, co znajduje swe odbicie we wczesnych surach *Koranu*²⁷, o tyle późniejsze

²⁵ *Koran*, XVII, 31.

²⁶ *Koran*, XVII, 23.

²⁷ Por. *Koran*: „Zesłałem z nieba tę księgę, w której prawda przemawia do ludzi: kto podług niej postępuje i kto się od niej oddala, każdy dla siebie pracuje” (XXXIX, 42); „Każdy odpowie za swoje uczynki” (LXXIV, 38).

sury akcentują już tylko wartość biernego, ścisłego podporządkowania się muzułmanom woli i działaniu samego boga.

Na zmianę stanowiska i orientacji Mahometa wpłynęło przede wszystkim jego postępujące znaczenie i wzrastający autorytet polityczny na terenie Arabii, ale także początkowe kpiny i sceptyczne uwagi jego współziomków²⁸. Oba te fakty pociągają za sobą położenie większego niż dotychczas nacisku na wszechmoc i wszechdziałanie boskie, tj. predestynację.

Broniąc się przed kpinami i atakami swoich współziomków i pragnąc umocnić własny autorytet, Mahomet, w coraz szerszym stopniu uzależnia sprawy i czyny ludzi od woli i wyroków boga: „Ludzie nie zostaną oświeceni według twojej [tj. Mahometa] chęci — brzmi tekst jednej z późniejszych sur *Koranu* — Bóg oświeca tych, którzy mu się podobają i zna wszystkich, postępujących drogą zbawienia”²⁹. W ten sposób Mahomet odsunął od siebie zarzut „niemocy” w wypadku niepowodzeń przy nawracaniu niewiernych: jeśli ktoś nie chce przyjąć zasad nowej wiary i podporządkować się ich przepisom, dzieje się to za sprawą samego boga: „[...] kogo bóg pogrąży w błądzie, ten należy do straconych”³⁰; i w innym miejscu: „Bóg [...] kogo chce prowadzi drogą zbawienia”³¹.

Pod wpływem zmienionej orientacji Mahometa ulega również zmianie struktura samego islamu. W miejsce wcześniejszego odwoływania się do wolnej woli człowieka, do jego uczynków, które miały warunkować zbawienie, pojawiają się teraz coraz częściej orzeczenia, przypisujące tylko bogu decyzję w kwestii zbawienia czy potępienia człowieka. Znajduje to swoje odbicie w większości sur *Koranu*. Oto niektóre z nich: „[...] bóg daje posłuch temu, kto mu się podoba; on mógłby

²⁸ Świadectwem krytycznego stosunku Arabów do Mahometa we wczesnym okresie jego działalności jest znowu sam tekst *Koranu*: „Oni (tj. niewierni) mówili do proroka: ty, który przyjąłeś *Koran*, jesteś szalony. Gdybyś nam prawdę przynosił, czyżbyś nie przyszedł w poczcie aniołów? (XV, 6—7); „Nie ma innego życia nad to, jakiego używamy i nigdy nie zmartwychwstaniemy — taka była ich mowa” (CVI, 29); i jeszcze jeden fragment: „Czyż porzucimy nasze bóstwa — mówili — dla jednego szalonego wierszoklecy?” (XXXVII, 36). Świadczy o tym również krytyczna postawa Arabów wobec treści legend przytaczanych przez Mahometa. I tak, występująca w *Koranie* (XXXVII, 139—144) przypowieść biblijna o Jonaszu, który za sprawą boga wyrzucony ze statku, połknięty został przez wieloryba, przytoczona słuchaczom wzbudziła ogromną wesołość, a jeden z nich rzekł: to nie jest cud, że wieloryb połknął Jonasza; byłby to cud nierównie większy, gdyby Jonasz połknął wieloryba.

²⁹ *Koran*, XXVIII, 56.

³⁰ *Koran*, VII, 177.

³¹ *Koran*, X, 25.

sprawić, że ci, co w grobie spoczywają, mogliby słyszeć”³²; „Kogo bóg prowadzi, ten prawą postępuje drogą; ci których on obłąkał, nie znajdują ucieczki przed nim”³³; i jeszcze: „[...] on może według upodobania przebaczać wam lub karać was”³⁴.

W ostatecznym rachunku wiara lub niewiara nie zależy więc już od człowieka: od jego wyboru, woli i postępowania. To Allah obdarza łaską wiary, lub też odmawia tej łaski, czyni serce wrażliwym dla przestróg lub je zamyka. Z teorii predestynacji lub przeznaczenia boskiego — sformułowanej przez Mahometa tak stanowczo i bezwzględnie — wynika, że bóg przeznaczył człowieka z góry bądź do szczęśliwości, bądź do potępienia, że sparaliżował każdy odruch woli i każdą inicjatywę, odebrał człowiekowi możliwość decyzji, uczynił bezskutecznym wysiłek do wzrastającej doskonałości. Z biegiem czasu, wszelkie zjawiska otaczającego ludzi świata, a szczególnie zjawiska dla nich użyteczne, są przedstawiane w *Koranie* jako akt cudu boskiego.

Zasięg „twórczości boga” nie pozostawia miejsca na żadną aktywność samego człowieka. Nawet bowiem ubranie, pokarm, napoje, dobrobyt czy nędza, szczęście czy nieszczęście pochodzą bezpośrednio od boga³⁵. Można więc postawić pytanie: jak w świetle wszechogarniającej aktywności boga na niebie i ziemi wyglądają przepisy etyczne stawiane przed samym człowiekiem? Pozostają one w ścisłej zgodności lub lepiej zależności od sformułowanych wyżej przymiotów boga.

Absolutna wszechmoc boga ma wzbudzać podziw i strach wiernych i skłaniać ich do ukorzenia się przed majestatem boskim: „Wierzący to ci — orzeka tekst *Koranu* — w których sercach wzmianka o bogu wzbudza lęk [...] i którzy pokładają w nim jedyną nadzieję dla siebie”³⁶.

Naturalnym następstwem wyeksponowanej na plan pierwszy wszechmocy boskiej jest formułowany wielokrotnie postulat uciekania się tylko do pomocy boskiej w chwilach szczególnie ciężkich: „[...] ci, którzy chcą obrony, niech jej od boga żądają”³⁷; „Bóg jest waszym opiekunem, któż lepiej od niego może wam pomóc?”³⁸; „Jeśli bóg zsyła

³² *Koran*, XXXV, 22.

³³ *Koran*, XVII, 97.

³⁴ *Koran*, XVII, 54.

³⁵ Por. *Koran*: „On w dobroci swej wyposaża was w pokarmy czyste i zdrowe” (XL, 64); „Dzieci Adama! Daliśmy wam odzież, abyście okryli wasze niedostatki” (VII, 26); „Bóg jest dobrotliwy dla sług swoich i darów swoich udziela według podobania (dosłownie: komu chce)” (XLII, 19); „Bez woli bożej ludzie nie mogą korzystać ze szczęścia ani doznawać przeciwności” (VII, 188).

³⁶ *Koran*, VIII, 2.

³⁷ *Koran*, XIV, 12.

³⁸ *Koran*, III, 150.

na ciebie utrapienie, on tylko może cię uwolnić od niego”³⁹. Zgodnie z przytoczonymi wyżej orzeczeniami *Koranu* islam wyklucza możliwość uzyskania pomocy i wsparcia w potrzebie ze strony innego człowieka, podważa tym samym podstawy solidarności ludzkiej, wiarę w siły i wartość człowieka w ogóle.

W rezultacie muzułmanin nie przypisuje większej wagi do swego działania, nie zna radości płynącej z pokonywania trudności na tym polu: jest bierny, poddaje się biegowi rzeczy. Bierność ta przejawia się również w postawie wyczekującej człowieka w stosunku do otaczającego go świata, w niechętnym stosunku do wszelkiego wysiłku, w braku troski o własne, a tym bardziej cudze jutro. Na bezpośrednią zależność tej właśnie postawy muzułmanów od zasad religii przez nich wyznawanej wskazują liczne wypowiedzi teoretyków islamu w kwestii wartości i roli pracy w życiu człowieka. I tak Waṣīja Abū Hanīfa — jeden z interpretatorów świętej księgi islamu — stwierdza, że „wiera jest ważniejsza od pracy: praca może mieć przerwy, ktoś może być od niej uwolniony, od wiary zaś nie”⁴⁰. Uzasadnieniem tego stanowiska jest właśnie absolutna wszechmoc boga: „Bóg stworzył człowieka łącznie z jego pracami, przekonaniem i wiedzą, ponieważ człowiek nie ma zdolności do tworzenia, będąc słabym i pozbawionym odpowiednich właściwości. Bóg tworzy człowieka i zaopatruje go, jak to jest powiedziane w *Koranie*: Allah tworzy i zaopatruje ciebie”⁴¹. Dochodzą tu do głosu wszystkie elementy religii islamu, o których mowa była wyżej: podkreślenie słabości człowieka, negacja wartości jego osobistego wysiłku i „uwolnienie” go od trosk o własne życie.

Wyznawca islamu był jako człowiek włączany w ściśle ograniczone ramy szablonów, obracał się w zamkniętym świecie, w którym wszystkie zdarzenia były ujmowane jako przejaw „cudu boskiego”, a więc rodzić mogły tylko podziw i trwogę, a nie ciekawość i dociekliwość. Jeśli jeszcze do tego dodamy wielowiekowe odcięcie się świata islamu od wpływu obcych kultur, absorbujących wyobraźnię i wyzwalających autokrytycyzm, to fakt akceptacji i respektowania cnót muzułmańskich sformułowanych w *Koranie*, przez przygniatającą część wyznawców tej religii, nie będą budzić większego zdziwienia.

III. CNOTY MUZUŁMAŃSKIE ZALECONE PRZEZ KORAN I TRADYCJĘ

Najważniejszym obowiązkiem muzułmanina jest wierzyć w Allaha i żyć według ścisłego znaczenia słowa: islam (poddanie, podporządkowanie się). Pokorne poddanie się woli boga jest wewnętrzną istotą po-

³⁹ *Koran*, VI, 17.

⁴⁰ *Szarh Waṣījat Abū Hanīfa*, Hyderabad 1903, s. 78.

⁴¹ *Ibidem*, s. 80.

bożności. Islam jest dobrowolnym (i w tym jedynie przejawia się akt „wolnej woli” człowieka) poddaniem się wierze oraz jej zarządzeniom.

Zgodnie z tym ujęciem głównymi cnotami muzułmańskimi stawianymi przed wyznawcami, nie tyle jako wzór, ile warunek i sprawdzian ich pobożności, są cierpliwość i pokora. Trudno nie dostrzec ścisłego związku tak ujętych cnót etycznych z omawianą wcześniej, skrajnie ujmowaną teorią predestynacji boskiej: skoro wszelkie wydarzenia w świecie odnoszące się zarówno do zjawisk przyrody, jak do człowieka są skutkiem uprzedniego postanowienia boga, to człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak cierpliwie i z pokorą znosić przejawianie się woli bożej. Na ścisły związek norm etycznych z surową dogmatyką islamu wskazuje również forma i treść orzeczeń *Koranu*: „[...] znoś cierpliwie nieszczęścia zdarzające się tobie, bo wszystko jest skutkiem wyroków boskich”⁴²; „[...] ci, którzy cierpieć będą wytrwale, odbiorą stosowną nagrodę”⁴³ i jeszcze: „czekaj i znoś cierpliwie i wesoło”⁴⁴.

W przytoczonych wyżej wersetach trudno nie odczytać wymowy społecznej w tak sformułowanych nakazach etycznych: ponieważ nic nie dzieje się wbrew woli boga, żadne cierpienie ludzkie nie jest złem i nie walka z nim, lecz cierpliwe oczekiwanie na ewentualną zmianę zrządzenia boskiego jest postawą jedynie słuszną. Tę „wartość” przepisów *Koranu* docenili w pełni późniejsi teologowie islamu, cierpliwość bowiem i pokora są cnotami najszerzej tutaj omawianymi i usilnie akcentowanymi. Przy czym społeczny sens tych przepisów jest jawnie wyeksponowany na plan pierwszy. Przedstawiciel tego kierunku: al-Malaʿi, stwierdza co następuje: „[Należy] wierzyć, że *Koran* jest mową boga i w to, że trzeba słuchać aktualnego władcy takiego, jakim on jest [...] nie należy też osądzać żadnego muzułmanina niezależnie od jego czynów, ponieważ nie wiadomo, kto jest przeznaczony do piekła, a kto do nieba”⁴⁵.

Obu tym cnotom, tj. pokorze i cierpliwości, poświęcone są w literaturze muzułmańskiej liczne opracowania, wiersze i przysłówia. Do bardziej znanych należy zbiór stu przysłów 'Alī'ego, z których przytoczymy kilka dla zilustrowania omawianego przez nas zagadnienia. Pragniemy przy tym zwrócić uwagę na prefiks „naj”, dodany przez 'Alī'ego, wskazujący na rangę wyszczególnionych przez niego cnót: „Najpiękniejszym stanem jest cierpliwość; najpiękniejszym ćwiczeniem religijnym jest

⁴² *Koran*, XXXI, 17.

⁴³ *Koran*, XVI, 96.

⁴⁴ *Koran*, LXX, 5.

⁴⁵ Cyt. za *A Reader on Islam, passages from standart Arabic Writings illustrative of the Beliefs and Practices of Muslim*, ed. A. Jeffery, Gravenhage 1962, s. 367.

pokorna postawa; największa słuszość tkwi w stosunku służebnym człowieka w odniesieniu do boga”⁴⁶.

Dość charakterystyczny jest przy tym fakt, że w życiu codziennym muzułmanów przyjęły się i ugruntowały właśnie te elementy przepisów *Koranu*, które podkreślały ich słabość i bezsilność w obliczu wyroków boskich. Umacniała je z jednej strony praktyka, przeciętny bowiem obywatel nie miał istotnie nic do powiedzenia w sprawach ogólnych większej czy mniejszej wagi, zobowiązany do bezwzględnego posłuszeństwa wobec władcy; z drugiej strony umacniały je również tradycyjne upodobania i nawyki Arabów: przyzwyczajenie do zdobywania środków utrzymania na drodze wojen (tradycje koczownicze) lub w formie dotacji (pensje wypłacane liczny towarzyszom proroka i jego rodzinom ze skarbu państwa), liczne i bogate łupy zdobywane na drodze wojen w początkowym okresie islamu. Usuwało to na plan dalszy przez długi okres wartość i znaczenie pracy jako drogi zdobywania środków utrzymania. Arabowie chętnie wierzyli we wszechdziałanie i łaskawość boga, który zaopatrzy ich w podobne dary nie wymagając od nich dodatkowego wysiłku⁴⁷.

Skutki tak sformułowanych norm etycznych, przejawiające się w daleko posuniętej bierności wiernych, doszły do głosu w pełni wtedy, kiedy dogmatyka islamu, rozwijana i umacniana przez teologów muzułmańskich, coraz jawniej broniła interesów władców, którym „poziemska” orientacja wiernych — tak usilnie zaszczepiana przez ideologów islamu — stwarzała sprzyjające warunki do realizowania jak najbardziej ziemskich i doczesnych celów.

Jeszcze w okresie życia Mahometa zasady przez niego głoszone wymagały jakiegoś wysiłku od współwyznawców, jeśli nie akceptacji, to przynajmniej ich przyswojenia, słowem — myślenia. Przepisy *Koranu* i autentyczne wypowiedzi Mahometa zamieszczane w tradycji w najwcześniejszym okresie są jeszcze żywe, odnoszą się do spraw codziennych, rozstrzyganych na gorąco, często w sposób giętki i wcale rozsądny⁴⁸. Również i muzułmanie tego okresu wyrażają swe wątpliwości,

⁴⁶ Al-G h a z ā l i, *Über Intention, Reine Absicht und Wahrhaftigkeit*, Halle 1916, s. 82.

⁴⁷ Te nawyki Arabów wzmocnione i uzasadnione przez tradycję i religię stanowią również jedną z przyczyn zastoju kulturalnego, ale także opóźnienia ekonomicznego. Stwierdza to również B o n n é (*op. cit.*, s. 157—158): „Przywiązanie do starych, tradycyjnych form życia u Beduinów, ale także do wolności, jest jednym z ważnych czynników utrudniających postęp. Arabowie [...] pracują, kiedy muszą, i to tak długo tylko, jak długo nie zarobili określonej sumy pieniędzy aktualnie im potrzebnej; potem odchodzą lub uciekają”.

⁴⁸ Tradycja przekazała odpowiedź Mahometa na pytanie Beduina: „Czy mam wielbłądzicę uwiązać, czy pozwolić jej biegać wolno i zaufać bogu?”. Odpowiedź

wahania, przejawiające się w licznych nieraz kłopotliwych dla Mahometa pytaniach. Mahomet formułował również wiele słusznych i cennych nakazów etycznych, jak np. spełnianie dobrych uczynków, sprawianie radości innym, niesienie pomocy w potrzebie itp. Ale w miarę rozprzestrzeniania się i umacniania wiary islamu, w miarę rozwoju ortodoksji muzułmańskiej i pogłębiającej się nierówności społecznej muzułmanów na plan pierwszy wysuwają się te nakazy *Koranu*, które nawołują do pokory, posłuszeństwa i poddania się woli boga. Znika tu już tendencja odwoływania się do dobrej woli i rozsądku człowieka. To, co początkowo Mahomet stawiał przed człowiekiem jako sprawę wymagającą jego akceptacji, z biegiem czasu stało się zbiorem martwych dogmatów, które muzułmanin musiał znać, z góry akceptując je. Wszystkie ujemne cechy przepisów *Koranu*, stanowiące tylko część norm etycznych nakreślonych przez Mahometa, były w późniejszym okresie szczególnie akcentowane i przedstawiane wiernym jako jedynie obowiązujące.

Tak więc Mahomet, ale w jeszcze większym stopniu tradycjonałści islamu w sojuszu z warstwą rządzącą, osiągnęli swój cel: muzułmanie przyjmują pokornie wszelkie braki, niedostatki i przejawy niesprawiedliwości jako przejaw „doświadczenia boskiego”. Są oni istotnie wierni nakazom *Koranu*: są cierpliwi (şabr), wdzięczni bogu za wszelkie wydarzenia (şukr) i unikają wątplenia utożsamianego z niewiarą (kafr). Odsuwają się od wszelkiej walki, która wiąże się tylko ze sprawami świata doczesnego i od problematyki, która nie wypływa z ich religii. Wśród przeważającej części ludności muzułmańskiej, jeszcze do chwili obecnej, żaden pogląd nie zyskuje aprobaty, jeśli nie zapewnia przodownictwa zasadom wiary.

IV. OPOZYCJA PRZECIWKO WSZELKIM FORMOM INNOWACJI NA GRUNCIE ISLAMU

I w tej kwestii stanowisko Mahometa sformułowane w *Koranie* nie jest jednolite. W początkowym okresie swej działalności Mahomet, sam głosząc rzeczy nowe w porównaniu z tradycjami i obyczajami przedmuzułmańskich Arabów, odwołuje się do ich namysłu, refleksji, w takim samym stopniu, jak do ich dobrej woli. Z tego wczesnego okresu pochodzą też te fragmenty *Koranu*, które akcentują wartość zdobywanej wiedzy, wyższość człowieka rozumnego nad niepojętym (czytaj wiernego nad wątpiącym lub kpiarzem)⁴⁹.

Mahometa brzmiała „uwiąż ją i zaufaj bogu” (cyt. za M. Horten, *Der Islam in seinem mistiach-religiösen Erleben*, Düsseldorf 1928, s. 6).

⁴⁹ Por. *Koran*: „[...] mądry i nierozumny nie mogą być porównywani” (XXXIX, 9); „[...] bóg wyniesie na wysoki stopień wiernych, oświeconych wiedzą” (LVIII, 11).

Z chwilą jednak, kiedy Mahomet zyskuje sobie pokaźną liczbę zwolenników, a sława jego nieustannie wzrasta, metoda argumentacji i perswazji ustępuje coraz częściej miejsca postulatowi walki zbrojnej jako drogi „nawracania” niewiernych, a co za tym idzie hasłom akceptacji ustalonych już zasad wiary oraz ostrzeżeniom przed wszelkimi innowacjami⁵⁰. Przy czym zasady islamu były jedne: to, co było konieczne w odniesieniu do armii, dla zachowania dyscypliny w jej szeregach, rozciągnięte zostało również na ludność cywilną. Na straży niezmienności ustalonych już zasad *Koranu* stał nie tylko Mahomet, a po jego śmierci kalifowie i teolodzy, ale również sami Arabowie — Beduini, których dawny tradycjonalizm i niechęć w stosunku do wszystkiego co nowe, obce — z chwilą faktycznego zaakceptowania islamu — skierowane zostały przeciwko wszystkiemu, co nie jest objęte „świętą księgą”. Kiedy w okresie podbojów spotykali się oni na terenie państw pozaarabskich z krytyką zasad islamu, z uwagami wskazującymi na niekonsekwencje i braki *Koranu*, „argumentowali” z pozycji siły, z pozycji zwycięzców.

Ale największą rolę w umacnianiu i rozszerzaniu zawartych w *Koranie* zaleceń trzymania się z dala od wszelkiego nowatorstwa, a więc myśli i dążeń nie mających swego pierwowzoru w świętej księdze islamu, odegrali średniowieczni władcy państwa arabskiego w sojuszu z ortodoksją islamu. Wskazuje na to wyraźnie tradycja islamu, stworzona i systematycznie rozbudowywana przez teologów muzułmańskich na użytek własny i władców. I tutaj przykłady można mnożyć w nieskończoność. Zgodnie ze świadectwem tradycji kalif Omar (634—644) przy zawieraniu traktatu pokojowego z każdym nowo zdobytym miastem stawiał warunek, aby mieszkańcy nie dawali schronienia żadnemu nowatorowi (*Lā ju'wū lanā muḥdithan*)⁵¹. *Aḥdatha*, jak również *bid'a* — to terminy najczęściej używane w islamie dla określenia nowatorstwa, czyli działania lub postępowania, które nie jest oparte na starych obyczajach patriarchalnych islamu. We wczesnej tradycji przypisuje się również prorokowi następujące orzeczenie, potępiające nowatorstwo: „Kto wprowadza nowe zagadnienia w naszą sprawę [tj. w sprawy wiary lub szerzej w przyzwyczajenia ustalone przepisami *Koranu*] takie, jakie w niej nie występowały, ten jest godzien potępienia”⁵². Druga wypowiedź: „Kto czyni coś, co nie jest (na miarę) naszych spraw, ten

⁵⁰ Por. *Koran*: „Wierni! Ograniczajcie waszą ciekawość; znajomość rzeczy, które chcecie poznać, może wam szkodzić. Starajcie się prosić o tę wiedzę, którą wam *Koran* objawił” (V, 103); „Nie starajcie się zgłębiać tego, czego nie możecie wiedzieć: zdacie rachunek z widzenia, słyszenia i z serc waszych” (XVII, 40) itp.

⁵¹ Cyt. za Goldziherem, *op. cit.*, s. 16.

⁵² *Ibidem*.

jest godzien potępienia”⁵³. Podsumowaniem tych orzeczeń proroka jest następujący wniosek: „Najgorszą ze wszystkich rzeczy (czynów) jest innowacja”⁵⁴.

Tę samą wymowę ma fragment testamentu duchowego Mahometa przekazany przez tradycję: „Przestrzegam was przed innowacjami [bid’a], bo każda innowacja jest błędem”⁵⁵. Dalsze jeszcze zaostrezenie tego stanowiska wydaje się wskazywać na późniejsze pochodzenie tekstu tradycji, przypisywanego prorokowi: „Najgorszą z rzeczy jest innowacja, każda innowacja jest odstępstwem, każde odstępstwo błędem, a każdy błąd prowadzi do piekła [ognia]”⁵⁶.

Ten sam pogląd wyraża cytowany przez al-Ta’labī’ego w zbiorze tradycji tekst egzegezy do I sury *Koranu*, wers. 7, gdzie pod ludźmi, którzy wzbudzają gniew boga, rozumie się tych: „u których panuje bid’a [innowacja], a błędzącymi są ci, którzy odchodzą od sunny [przepisy, nakazy tradycji]”⁵⁷. W rzeczywistości, człowiek nazywany *ṣāḥib bid’a* (innowator), był w islamie od najdawniejszych czasów traktowany z pogardą, nieledwie wstrętem. Nawet jego praktyki religijne uznawano za w pełni nieważne: nie przynoszą mu korzyści modlitwa i dobre uczynki — mówiono — jeśli obciążył się bid’a⁵⁸.

Tak pojęte zasady wiary islamu, skutecznie podtrzymywane przez ideologów religijnych w podstawowych rzeszach wyznawców islamu, odegrały i odgrywają nadal rolę hamulca w rozwoju nauki i kultury. W tej mierze zgadzamy się w pełni z wypowiedzią: L. I. Klimowicza, iż „świętość islamu stoi na przeszkodzie poznania naukowego i pozostaje w sprzeczności z postępem”⁵⁹.

V. SPOŁECZNE SKUTKI NORM I PRZEPISÓW KORANU

Przedstawione w dotychczasowym toku wykładu zalecenia i przepisy *Koranu* oraz tradycji, kształtujące przez tak wiele wieków mentalność jego wyznawców, pozostawiły trwałe ślady w postawie i zachowaniu współczesnych muzułmanów.

Omawiana ostatnio opozycja przeciwko wszelkim formom innowacji, nieufny i niechętny stosunek do wszelkiej wiedzy pozakanonicznej, ale również wdrażane muzułmanom w sferze etyki bierność i pasywizm

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 24.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 25.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ L. I. K l i m o w i c z, *Islam: oczerki*, Moskwa 1962, s. 89.

dochodzą między innymi do głosu w postawie współczesnych uczniów arabskich. A. Carleton, prowadzący badania nad postawą i postępami uczniów arabskich, pisze o nich co następuje: „Zdumiewające jest, jak wielu uczniów przychodzi do szkoły sądząc, że są czymś pustym, co można napęlić wiedzą bez ich wysiłku. Fakty czy stwierdzenia są akceptowane przez nich po prostu dlatego, że są napisane w książce, lub też wypowiedziane przez nauczyciela”⁶⁰. Zgadza się też w pełni z wnioskami tego samego autora, wskazującymi drogi usunięcia owej obojętności i bezwładu młodych Arabów. Podstawowymi warunkami efektywnego nauczania są zdaniem A. Carletona: „konieczność rozbudzenia ciekawości uczniów i nakierowanie ich na drogę celowego, uporządkowanego myślenia”⁶¹. Od siebie dodamy jeszcze dwa dalsze wnioski lub warunki: wzbudzenie szacunku i zaufania dla samego siebie, a przede wszystkim własnych zdolności poznawczych oraz wzrost odpowiedzialności osobowej i socjalnej.

Właśnie brak odpowiedzialności osobowej i socjalnej, który można by określić również brakiem odpowiedzialności obywatelskiej muzułmanów, jest jeszcze jedną spuścizną zasad i przepisów formułowanych w *Koranie*, poszerzonych i rozbudowanych w okresie władzy kalifatu. W islamie nie wykształciła się koncepcja czy teoria państwa w nowoczesnym znaczeniu tego słowa⁶².

Ścisłe powiązanie religijnego i politycznego aspektu państwa we wczesnym okresie islamu znalazło wyraz w całkowitej identyfikacji wzajemnych interesów i sfer oddziaływania, prowadziło do rozwoju systemu prawa wspólnego dla obu sfer, wyprowadzonego jednak ze źródeł religijnych (*Koran*).

W islamie państwo, zarówno pod względem formy, jak i treści, utożsamiane było ze zbiorowością wiernych ('umma), z przywódcą religijnym na czele. W rezultacie państwo muzułmańskie nie wykształciło postawy obywatelskiej wśród swoich członków. Pojęcie postawy obywatelskiej jest obce islamowi tak samo, jak pojęcie państwa jako instytucji politycznej. Państwo boże zastąpiło tam na długi okres pojęcie państwa politycznego. Udział w rządzeniu uważany był nawet przez

⁶⁰ A. Carleton, *The Interaction of Education and public Responsibility*, Aleppo 1961, s. 87—89.

⁶¹ *Ibidem*, s. 89.

⁶² Arabski język nie zna terminu oddającego treść wyrazu państwo. Słowa: *ḥakimija* i *daula*, używane dla określenia państwa, oznaczają: pierwsze — panowanie, władzę, suwerenność (a więc przymioty władzy kalifów), drugie — zmianę, przemianę, dynastię, panowanie i dopiero wśród dalszych znaczeń także państwo. Podobnie też nie ma w języku arabskim precyzyjnego terminu oddającego pojęcie obywatel czy obywatelstwo.

tradycję za niebezpieczny dla zbawienia. Upoważniony do sprawowania władzy był tylko kalif: naczelnik i przywódca wiernych.

Człowiek wykształcony w obrębie islamu był co prawda szkolony w sztuce administrowania, ale nie było to bynajmniej równoznaczne z kształtowaniem poczucia odpowiedzialności obywatelskiej. Gdyby porównać starożytnego Greka z Arabem-muzułmaninem, to można by powiedzieć, że jeśli starożytnemu Grekowi wpajało się pojęcie lub naukę o państwie, to muzulmaninowi pojęcie służby bożej. Stąd wykształcenie w obrębie islamu nie obejmowało cnót cywilnych.

Wśród administracji Wschodu brak również prototypu urzędnika jako sługi państwa czy narodu. Indywidualny wyznawca islamu nie jest zresztą wciągany w orbitę aktywności politycznej, nie jest on również odpowiedzialny za państwo tak długo, jak długo istnieje rząd.

Rozwój myśli politycznej w obrębie państw arabskich (i to nie wszystkich) zapoczątkowany został faktycznie na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat. W okresie wcześniejszym był on udaremniany przez ogromny wpływ warstwy klerykalnej, która — w sojuszu z władzą polityczną — była zainteresowana w konserwacji religijnej tradycji i podejmowała stałe wysiłki, aby uniemożliwić rozprzestrzenianie się nowych zasad państwa i polityki.

Ciążące ku tradycji podstawowe rzesze wyznawców islamu, zajmujące w państwie pozycję poddanych, podporządkowały się w pełni schematowi religijnemu. Muzułmanin nie przeciwstawiał się państwu, lecz starał się trzymać od niego tak daleko, jak to tylko jest możliwe⁶³.

Tendencja trzymania się z daleka od spraw państwa i polityki jest jednak nie tylko rezultatem skutecznych nauk tradycji islamu, ale również osobistego, gorzkiego doświadczenia najuboższych warstw ludności. Despotyzm władców kolejno następujących po sobie dynastii ugruntował przekonanie muzulmanów, że władza jest czymś, czego należy unikać. Podstawowa część ludności trzymała się jak najdalej od spraw polityki, nie tylko wskutek apatii i inercji, jakie zaszczebiała w nich etyka islamu, ale także z prostej obawy przed ewentualnymi skutkami zetknięcia się z władzą czy jej reprezentantami, które dla niej z reguły kończyły się źle. Rząd kojarzył się poddanym z aparatem do ściągania podatków, służbą wojskową, możliwością uwięzienia i wszelkimi innymi przejawami dla nich niekorzystnymi. Przejawem tego stosunku obywateli do aktualnych autorytetów politycznych jest

⁶³ We wzajemnym układzie stosunków między poddanymi a władzą oraz w obojętności tych pierwszych na sprawy polityki państwowej tkwi być może jeszcze jedna przyczyna faktu, że warstwy średnie w obrębie islamu nigdy nie sięgnęły po władzę.

postawa i zachowanie się ludności w okresie jak najbardziej współczesnym, na terenie Turcji. A. Carleton, przeprowadzający na tym terenie szereg badań o charakterze socjologicznym, pisze o swym zaskoczeniu faktem, że w okresie obowiązkowego spisu ludności na terenie Turcji wielu mężczyzn zniknęło z domów, zanim mogło zostać policzonych lub udzielić potrzebnych informacji⁶⁴. W przeciwieństwie do A. Carletona postawa i zachowanie się Turków nie zaskakują nas bynajmniej: są one logicznym następstwem wielowiekowych rządów despotycznych władców, są rodzajem odruchu warunkowego, jaki mógł wykształcić się w tym czasie.

Pielęgnowana przez tradycję na gruncie islamu obojętność na sprawy państwa i polityki, podobnie zresztą jak świadome tłumienie odpowiedzialności obywatelskiej⁶⁵ wśród podstawowych rzesz wyznawców tej religii, odbiło się również na specyficznej formie nacjonalizmu arabskiego. Nacjonalizm arabski, rodzący się w okresie narastania tendencji niepodległościowych, nie miał cech wybujałego nacjonalizmu narodowego, lecz występował w silnej obudowie religijnej⁶⁶.

Dopiero ostatnie lata rozwoju młodych republik arabskich usuwają na plan dalszy religijną i zarazem fanatyczną postać nacjonalizmu arabskiego. Wpłynęły na to zarówno różnice w polityce i formach rządów poszczególnych państw arabskich, jak i wciąż jeszcze aktualna walka o zachowanie niezawisłości i samostanowienia. Ta dwutorowa

⁶⁴ Por. Carleton, op. cit., s. 89.

⁶⁵ Brak patriotyzmu na gruncie islamu przejawiał się nie tylko w odniesieniu do spraw ogólnonarodowych czy ogólnopaństwowych, ale także do spraw lokalnych, wydawałoby się najbliższych ludziom. Cytowany już wcześniej Bonné przytacza dość charakterystyczną wypowiedź muzułmanina-Araba na pytanie podróżnika europejskiego o wielkość, handel i tradycję historyczną miasta, w którym zamieszkiwał ten pierwszy: „Mój znakomity przyjacielu — odparł Arab w kwiecistym stylu — radości mojej wątroby! Rzecz, o którą mnie pytasz, jest zarazem trudna i bezużyteczna. Jakkolwiek spędziłem całe życie w tej właśnie miejscowości, nie liczyłem ani domów, ani też nie zadawałem pytań o liczbę mieszkańców [...]. Ale nade wszystko, jeśli chodzi o historię tego miasta, bóg jeden zna wydarzenia brudne i zmienne, które były dziełem niewiernych przed nadejściem miecza islamu. Nie widzę żadnej korzyści [dla siebie] w dowiadywaniu się o to [...]” (op. cit., s. 354).

⁶⁶ Rozwijający się nacjonalizm arabski, obciążony był wewnętrzną niekonsekwencją, wynikającą z faktu ścisłego powiązania z tradycją religijną. Po I wojnie światowej Arabowie walcząc w sojuszu z aliantami przeciwko Turkom, których panowanie od dawna ciążyło i upokarzało Arabów, w trakcie walki przejawiali z biegiem czasu coraz większą sympatię dla Turków, wynikającą ze wspólnoty religijnej. J. Béraud-Villars pisze o Arabach co następuje: „Niepokoili ich każdy sukces aliantów, każde zwycięstwo odniesione przez chrześcijan [...] niekiedy ludzie z otoczenia Wielkiego Szeryfa (przywódca Mekki), walczącego z Turcją, i emirów, mówili o Turkach, którzy polegli na Półwyspie Synaj, a nawet w Arabii, jako o męczennikach za wiarę” (*Pułkownik Lawrence*, Warszawa 1960, s. 178).

walka (tj. walka o nowy układ sił politycznych wewnątrz państwa i zachowanie niepodległości) przyspiesza proces krystalizowania się świadomości narodowej w obrębie poszczególnych państw arabskich, a akcentowana obecnie jedność Arabów nabiera w nowym układzie nowego sensu: jest przejawem wspólnoty dążeń i interesów w obliczu tych samych problemów, przy wzajemnej akceptacji cech różnych.

Ostatnie uwagi sprowadzają nas na grunt problematyki współczesnej, sugerując powolne zachodzenie zmian w przedstawionym wyżej schematycznym modelu norm i zaleceń *Koranu*.

VI. PRZEPISY KORANU W KONFRONTACJI Z WYMOGAMI ŻYCIA WSPÓŁCZESNEGO: MODERNIZM ISLAMU

Mówiąc o zmianach dokonujących się w sferze polityki i ekonomii, jak również ideologii w niepodległych już dziś państwach z zasięgu islamu, pragniemy podkreślić, że nigdzie nie dokonują się one wbrew islamowi, nigdzie też działalność reformatorów nie podważa wręcz autorytetu *Koranu* jako źródła zasad prawnych, etycznych i społecznych. W tym więc sensie można powiedzieć, iż nie usunięto tu głównych hamulców rozwoju społecznego, o których mowa była wyżej.

Można nawet powiedzieć, że z okresem walk narodowowyzwoleńczych państw trzeciego świata łączy się w dużej mierze renesans islamu. Jest to następstwem faktu, że ideologia islamu odegrała w walkach tych ważną i pozytywną rolę jako ideologia rodzima, pozostająca w opozycji do reform i zmian naniesionych na grunt islamu przez państwa Zachodu. Wykwitem tego okresu były liczne ugrupowania i bractwa purytańskie głoszące hasła nawrotu do pierwotnego, „czystego” islamu w sferze ideologii i praktyki życia codziennego. Pozytywnym tego ruchu „odnowy” było rozbudzenie aktywności mas, co w poważnym stopniu przyspieszyło proces wyzwolenia narodowego, a nawet wpłynęło na charakter i strukturę rządów niepodległych już państw; negatywnym skutkiem tak silnego akcentowania wartości ideologii islamu jest orientacja na przeszłość w sferze ideologii i aż nadto częsta w dziełach modernistów islamu apologia tej religii, absorbująca zbyt dużą część ich uwagi w stosunku do problemów i potrzeb współczesnego życia.

Ale nawet apologetyczna w swej istocie literatura modernistyczna zawiera nowe cechy i tendencje, które — nie burząc podstaw — podważają skutecznie społecznie negatywny sens wielu orzeczeń i przepisów *Koranu*.

Wynika to nie tylko z ustalonej już tradycji łączenia z zasadami islamu niektórych elementów nauki nowożytnej (np. w dziedzinie pra-

wodawstwa, przejmowano elementy niektórych kodeksów zachodnich, które dołączane do zasad prawa muzułmańskiego nie burzyły jego podstaw), ale głównie z prób odnajdywania w Koranie orzeczeń dających możliwość uzasadnienia wysokiej rangi nauki, konieczności aktywności ludzkiej, haseł równości społecznej. Złożoność i sprzeczność orzeczeń i przepisów *Koranu*, na które wskazywaliśmy wcześniej, dają pełne uzasadnienie i podstawy tym poczynaniom. Prowadzi to jednak dość często do przypisywania *Koranowi* — na drodze reinterpretacji — orzeczeń i znaczeń, których księga ta nigdy nie posiadała, już chociażby z tej prostej przyczyny, że okresowi, w którym działał Mahomet (wiek VII), obce były problemy nam współczesne.

Najczęściej spotykanym stanowiskiem wśród modernistów i apologetów islamu jest przekonanie, że islam w ogólności, a *Koran* w szczególności, w istocie swej nie jest sprzeczny z wymogami współczesnego życia, więcej nawet, że inicjuje najbardziej postępowe pragnienia i dążenia ludzkości. Przytoczmy tu tylko kilka charakterystycznych dla tego stanowiska wypowiedzi. Muhammad Farid Wagdy (India), modernista starszego pokolenia, pisze o islamie, że jest to religia, która „postuluje wolność sumienia, nakłania swoich wyznawców do namysłu i kontemplacji, zachęca do studiowania przyrody i umacnia dążenie do wiedzy”⁶⁷. Inny modernista, Muhammad Naguib (Egipt), utożsamia nawet religię islamu z nauką: „Islam jako religia naukowa oparty jest i wyprowadzony z niezaprzeczalnych faktów i wydarzeń, dokładnie tak samo jak wszelka inna realna wiedza”⁶⁸. Jeszcze dalej idzie trzeci modernista, działający również na gruncie egipskim, Wadzi, który przypisuje *Koranowi* inspirację wiedzy nie tylko współczesnej, ale nawet przyszłej: „Islam wybiegł poza czas swego powstania — pisze Wadzi — *Koran* ustalił zasady [...] które w wiele wieków później odkryje i uzna dopiero świat”⁶⁹.

Oceniając przytoczone wyżej wypowiedzi trzech reprezentantów modernizmu islamu można z jednej strony żywić uzasadnione wątpliwości, czy jakakolwiek religia daje się pogodzić z zasadami współczesnej nauki, nie mówiąc już o utożsamieniu tych dwu płaszczyzn; z drugiej jednak strony nie sposób nie docenić sympatii, a nawet zaangażowania modernistów islamu w problematyce postępu i nauki współczesnej. Nawet jeśli jest to jeszcze dość często zainteresowanie czysto deklaratywne, ślizgające się po powierzchni współczesnych problemów

⁶⁷ Cyt. za: Zaki Ali, *Islam in the World*, Lahore 1947, s. 21.

⁶⁸ M. Naguib, *The Scientific Religion*, Cairo 1956, s. 111.

⁶⁹ Periodyk: „Nūr al-Islām”, Kair, R. 15: 1952 z. 428.

nauki⁷⁰, to jednak wysoka ranga, jaką przyznają moderniści islamu wiedzy, świadczy na ich korzyść. Nigdzie, w żadnej książce modernisty islamu nie napotkaliśmy stanowiska potępiającego współczesne osiągnięcia wiedzy na zasadzie ich sprzeczności z dogmatyką islamu, przeciwnie: stanowisko cytowanych wyżej reprezentantów tego kierunku wyrażane w różnym ujęciu i zasięgu jest stanowiskiem powszechnie spotykanym, a tego samego nie można bynajmniej powiedzieć o modernistach katolickich.

Równie jednoznacznie (i powierzchownie) wyrażana jest przez przedstawicieli tego kierunku aprobata dla haseł równości i sprawiedliwości społecznej, oczywiście przy równoczesnym przypisywaniu islamowi inicjatywy w tej mierze.

Cytowany już wyżej Abdoul Hakim wyraża tę myśl następująco: „Świat przed islamem nie znał pojęcia bezklasowości. Dopiero społeczeństwo islamu zrównało ludzi społecznie, wyznaczając im te same obowiązki i te same zaszczyty”⁷¹. I w innym miejscu: „Islam szanuje życie ludzkie i głosi pokój”⁷². Ani w pierwszym, ani w drugim wypadku Abdoul Hakim nie ma racji: historia islamu bynajmniej nie ujawniła pacyfizmu tej religii ani też poszanowania życia ludzkiego; podobnie także zrównanie wiernych w zakresie ich obowiązków religijnych nie było bynajmniej równoznaczne ze zrównaniem praw czy likwidacją klas w obrębie islamu, na co wskazywaliśmy w pierwszym paragrafie niniejszego artykułu. Ale mimo wszystkich tych zastrzeżeń kierunek dowodzeń Abdoul Hakima wskazuje, że wyczuwa on trafnie problematykę socjalną oraz dążenia ogólnoludzkie, skoro z nimi właśnie próbuje powiązać zasady islamu.

Ten kierunek dowodzeń na gruncie islamu jest przy tym również odbiciem reform i zmian socjalnych, jakie dokonują się w obrębie niepodległych dziś państw muzułmańskiego Wschodu. Islam, którego zasięg i znaczenie wybiega daleko poza zakres wierzeń religijnych, który był i jest regulatorem i drogowskazem życia wiernych w sensie jak najbardziej konkretnym, podlega charakterystycznym wahaniom w miarę zmieniającej się sytuacji politycznej i społecznej. Najlepszym świadectwem tego jest historia i kierunki rozwoju islamu, sprzeczności

⁷⁰ Świadczy o tym fakt utożsamiania nauki z dogmatyką *Koranu*, niekiedy przez zestawienie poszczególnych tez nauki z orzeczeniami *Koranu*. Por. w tej mierze ogólną wypowiedź Abdoul Hakima: „Podobnie jak w nauce określone zostały ostatecznie zasady i prawa, jakimi posługuje się badacz, tak i w religii zasady są odwieczne i niezmiennie” (*Islamic Ideology. The Fundamental beliefs and Principles of Islam and their Application to practical life*, Lahore 1961, s. 91).

⁷¹ H a k i m, *op. cit.*, s. 159.

⁷² *Ibidem*, s. 176.

występujące w samym *Koranie*, stanowiące odbicie zmienionej orientacji i różnych celów Mahometa. W okresie władzy kalifów na czoło wysunęły się wszystkie te orzeczenia „świętej” księgi, które nawoływały wiernych do bezwzględnego posłuszeństwa i uległości; były one rozwijane przez umiejętną interpretację i poszerzane przez tradycję, zawsze jednak w interesie warstwy panującej. Te same cele przyświecają do dziś przywódcom niektórych państw muzułmańskich, współpracujących z Zachodem, którzy w obawie przed „niebezpieczeństwem komunizmu” i w interesie własnym nadal silnie podkreślają wartość tradycyjnych zasad islamu, w których klasyczne cnoty muzułmańskie odgrywają jedną z głównych ról.

W odróżnieniu od tych ostatnich czołowi przywódcy państw islamu, zmierzających do reform socjalistycznych, jak Naser (Egipt), a w szczególności Ben Bella (Alger), akcentując wzajemny związek socjalizmu z islamem nadają mu tym samym nową wymowę i — jak należy przypuszczać — nową, nie znaną mu dotąd treść; ścisłe powiązanie przemian ekonomicznych i socjalnych z zasadami religii w sferze ideologii odbija się także drugostronnie na charakterze specyficznie pojętego socjalizmu.

Nie ulega jednak wątpliwości, że funkcja islamu zależy w dużej mierze od programu politycznego, a w szczególności społecznego, z jakim jest łączony.