

Stanisław Grodź, Adam Wąs, Tomasz Dudek

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 73/4, 163-193

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (89)

ZAWARTOŚĆ: I. Islam – krótkie wprowadzenie; II. Bracia Muzułmanie w Jordanii. Lojalna opozycja władzy; III. Polskie przekłady Koranu*.

I. ISLAM – KRÓTKIE WPROWADZENIE

Cywilizacja islamu ma za sobą czternaście wieków historii i przez ten czas zakorzeniła się w wielu regionach świata i kulturach. Szacuje się, że obecnie ponad miliard ludzi na świecie wyznaje islam. Geograficznie i etnicznie, ale także kulturowo i ideologicznie, islam tworzy przeogromnie barwną mozaikę, której każdy „krótki opis” będzie powodował uczucie niedosytu u tych, którzy chcieliby się czegoś dowiedzieć, a u tych, którzy już wiedzą, prawdopodobnie grymas rozczarowania sposobem ujęcia i przedstawienia zagadnień. Istnieje ogromnie dużo ogólnych wprowadzeń do islamu i jeszcze więcej szczegółowych opracowań wybranych zagadnień. Zainteresowanych pogłębieniem wiedzy odsyłamy do nich. W tym krótkim artykule zasygnalizowane zostaną jedynie sprawy, zdaniem autora, najistotniejsze do ukształtowania sobie pojęcia, czym jest islam. Wszystkie podane daty są latami ery chrześcijańskiej. W tekście zastosowano uproszczoną transkrypcję wyrazów arabskich.

Prorok i objawienie

Muhammad, urodzony w Mekce ok. 570 r., w wieku ok. czterdziestu lat doświadczył niezwykłego i zarazem wstrząsającego duchowego przeżycia w czasie jednej z samotnych wypraw na górę Hira, gdzie udawał się na rozmyślenia. Przez kolejne 22 lata życia stopniowo otrzymywał przesłanie, którego treść przekazywał współczesnym. Wystąpienie Muhammada w Mekce akcentowało jedyność Boga (w kontekście dominującego politeizmu), konieczność przestrzegania zasad spra-

* Redaktorem Biuletynu misjologiczno-religioznawczego jest Eugeniusz S a k o w i c z, Warszawa.

wiedliwości społecznej (w kontekście gwałtownie rozwijającego się indywidualizmu), odpowiedzialność każdego człowieka przed Bogiem za swoje postępowanie i nieuchronność nadejścia sądu ostatecznego (w kontekście łamania zasad etycznych i moralnych). Publiczne wystąpienie Muhammada zantagonizowało społeczność Mekki, a późniejsza utrata ochrony rodowej skłoniła go do emigracji (arab. *hidżra*) w 622 r. do oazy Jasrib (nazwanej później Medyną). Chociaż w wyniku zbrojnych i dyplomatycznych zabiegów Mekka została ostatecznie opanowana przez muzułmanów, Muhammad pozostał w Medynie, gdzie zmarł w 632 r. Mekka otrzymała jednak szczególnie status, zwłaszcza po odrzuceniu Muhammada jako proroka przez wspólnoty żydowskie z Jasrib. Od czasu tego zerwania datuje się zwyczaj zwracania się w czasie modlitw w stronę Mekki i znajdującej się w niej świątyni Kaaby, którą miał zbudować pierwszy monoteista Abraham ze swym synem Ismaelem. W Medynie Muhammad przystąpił do organizowania wspólnoty wierzących. Pomimo doszukiwania się przez niektórych badaczy dwutorowości w postępowaniu Muhammada, polegającej na tym, że działalność mekkańska miała być bardziej profetyczna, podczas gdy medyńska głównie polityczna, muzułmanie podkreślają jedność i ciągłość w działalności proroka.

Dla muzułmanów Muhammad jest posłańcem Boga (arab. *rasul Allah*) i „pieczęcią proroków”, gdyż na nim zamknął się cykl prorocstwa. Sam Muhammad podkreślał, iż był tylko człowiekiem, ale wierni dość wcześniej uznali go za osobę wyjątkową. Dla muzułmanów Muhammad jest odnowicielem prawdziwej i pierwszej religii, istniejącej od czasów Adama. Jest to religia całkowitego podporządkowania się Bożej woli we wszystkich dziedzinach życia, co wyraża arabskie słowo *islam* (poddanie się). Chociaż idealizacja osoby proroka przybierała w niektórych kręgach przesadne formy, to dla większości muzułmanów Muhammad pozostaje duchowym przewodnikiem, wielkim przywódcą i politykiem.

Należy pamiętać, że w muzułmańskim pojęciu objawienia Bóg objawia ludziom przez proroka swoje słowa zapisane w niebiańskiej Księdze-Matce (arab. *Kitab al-Umm*), której Koran jest odzwierciedleniem.

Koran i sunna

Dla muzułmanów Koran jest zatem księgą zawierającą słowa jedyne Boga, których prorok nie poddał żadnej redakcji, lecz jedynie wiernie przekazał. Bierna rola przekaziciela jest bardzo mocno podkreślana. Pojęcie natchnienia jest więc odmienne od chrześcijańskiego.

Arabska nazwa *qur'an* pochodzi od rdzenia *qr'* oznaczającego recytację (później: czytanie). Koran został objawiony w języku arabskim i w tej formie przekazywano go nie tylko kolejnym pokoleniom, ale także wiernym z innych grup etnicz-

nych. Uważano, że słowa samego Boga muszą pozostać w formie, w której zostały objawione. Pamięciowej znajomości tekstu przyznaje się wielką wagę, a recytacja słów świętej księgi jest równoznaczna z przebywaniem w obecności Boga. Muzułmańskie tłumaczenia Koranu na języki lokalne są stosunkowo niedawne i zwykle zawierają również tekst arabski.

Każda ze 114 koranicznych sur (rozdziałów) jest podzielona na ajaty (wersety) i w tradycji muzułmańskiej ma swoją nazwę, a zwyczaj oznaczania ich numerami jest niedawny i wywodzi się od uczonych europejskich. Sury dzieli się zasadniczo na mekkańskie (krótsze i z większym ładunkiem emocjonalnym) i medyńskie (dłuższe i spokojniejsze w tonie). Sposób, w jaki są one ułożone w księdze (z małymi wyjątkami od najdłuższej do najkrótszej), jest wynikiem późniejszej redakcji. Zamyśl takiego uporządkowania tekstu pozostaje nieznan.

Muzułmańska tradycja podkreśla, że tekst Koranu spisywano jeszcze za życia proroka, ale badania historyczne ukazują, że redakcji dokonano później. Zapisywany w systemie spółgłoskowym arabski tekst można było odczytywać na kilka sposobów. Chociaż różnice między istniejącymi w pierwszych latach wersjami koranicznego materiału nie były wielkie, zaistniała potrzeba ujednolicenia tekstu, którego dokonano na polecenie trzeciego kalifa Usmana (644-656). Ponieważ nadal używano innych wersji, Ibn Mudżahid (zm. 935) wypracował schemat uwzględniający istniejącą różnorodność tekstu, ale promujący wersję Asima (zm. 755), podawaną przez Hafsa (zm. 805). Współczesne kairskie wydanie Koranu (1924) oparte jest na tej właśnie wersji.

Narracja w tekście koranicznym jest rzadko spotykana. Objawienie przekazywane było prorokowi najczęściej jako odpowiedź na konkretne wydarzenia, których znajomość u słuchaczy przyjmowano za pewnik. Do zrozumienia koranicznych tekstów potrzebna jest zatem znajomość tzw. przyczyn objawienia (arab. *asbab an-nuzul*). Konieczność ta oraz stosunkowo krótki czas przekazania objawienia (22 lata) wpłynęły na powstanie później ogromnego materiału interpretacyjnego.

Nie będąc ani teologicznym traktatem, ani księgą prawa, Koran daje podstawy do wypracowania spójnego systemu teologiczno-prawno-społecznego. W ustaleniu znaczenia miejsc trudnych szukano wyjaśnień w postępowaniu i słowach Muhammada, czyli w sunnie proroka. Arabskie słowo *sunna* oznacza drogę, regułę, sposób działania i życia. Sunnę utrwaloną na piśmie określa się słowem *hadis*. Wyśiłki podjęte w celu ustalenia korpusu uznanych i autentycznych hadisów zaowocowały powstaniem sześciu ogólnie uznanych zbiorów, z których zbiór al-Buchariego (zm. 870) oraz zbiór Muslima (zm. 875) cieszą się szczególnym poważaniem. Hadisy ukazują Muhammada jako żywy przykład dla każdego pokolenia muzułmanów, a jednocześnie łączą proroka z muzułmańskim prawodawstwem. Muhammad ibn Idris asz-Szafi'i (zm. 820) podjął ideę, znaną już uczonym zajmującym się

zbieraniem i badaniem hadisów, i jako pierwszy sformułował teorię, uznającą, że sunna proroka należała do objawienia. Sunna dopełniała zatem Koran, tworząc objawiony zespół norm (*szariat*).

Zasady wiary

Muzułmanin wierzy w Boga, który nie ma sobie równych i jest niepodobny do nikogo i niczego (S. 112,4). Dodawanie Mu „towarzyszy” (arab. *szirk*) jest najcięższym występkiem. Zasada jedności i jedyności Boga (arab. *tauhid*) jest podstawową zasadą muzułmańskiej myśli religijnej. Bóg jest stwórcą, tym, który podtrzymuje życie, a także sędzią, który w dniu ostatecznym osądzi wszystkich sprawiedliwie. Bóg jest również miłosierny i litościwy. Tradycja uznaje 99 najpiękniejszych imion Boga.

Muzułmanin wierzy również w anioły, które są Bożymi posłańcami, wypełniającymi zleczone zadania (np. S. 16,2; 79,1-5). Człowiek stoi jednak od nich wyżej w hierarchii bytów. Odmawiając złożenia pokłonu człowiekowi, anioł o imieniu Iblis stał się jego wrogiem i kusicielem (S. 2,30-34). Powstałe ze światła anioły różnią się od innych duchowych istot, dżinnów, które miały zostać stworzone z ognia (S. 55,15; 72,11-15).

Muzułmanin wierzy w święte pisma objawione ludziom przez Boga: Torę (arab. *at-Taurat*), Psalmy Dawida (arab. *az-Zabur*), Ewangelię (arab. *al-Indżil*; w pojęciu koranicznym Ewangelia jest jedna) (np. S. 3,3; 5,46) i Koran, który zawiera ostateczną wersję Bożego objawienia, korygującą wszystkie błędy, które przedostały się bądź do tekstów poprzednich ksiąg, bądź do ich interpretacji. Ta dwuznaczność sformułowania jest wynikiem nauki samego Koranu w tym względzie (S. 2,75; 4, 46; 5,13; 5,41).

Wierzy się również w wysłanników Boga, którzy zostali posłani do każdego ludu (S. 2,213). Koran wymienia 28 z nich, a całkowita liczba znana jest tylko Bogu. Wszyscy oni głosili zasadniczo identyczne przesłanie. Prorocka linia kończy się na Muhammadzie, który jest „pieczęcią proroków”. Obok takich proroków jak Noe, Abraham i Mojżesz Koran wymienia także Jezusa (arab. *Isa*), chociaż Jego pozycja jest specyficzna. Jest nazywany mesjaszem (arab. *al-masih*), ale nie w znaczeniu chrześcijańskim (S. 3,45). Jezus jest „Bożym słowem” i „duchem od Boga”, którego Bóg tchnął na dziewicę Maryję (S. 4,171). Nie jest jednak Bożym synem, gdyż naruszałoby to zasadę jedności i jedyności Boga (S. 9,30-31). Isa nie został ukrzyżowany, ale tekst koraniczny jest w tym miejscu niejasny i pozostawia możliwość różnorodnej interpretacji (S. 4,156). Isa został wzięty do Boga i powróci tuż przed dniem sądu ostatecznego (S. 43,61).

Muzułmanin wierzy w nadejście dnia sądu ostatecznego. Początek końca czasów zostanie obwieszony głosem anielskiej trąby (S. 23,101). Wszyscy ludzie

umrą, ale ożywieni staną przed Bożym sądem, a ich czyny, zapisane w księdze przez aniołów, zostaną osądzone. Dzień sądu jest nieunikniony, a Boży wyrok nieodwoalny. Osądzonych aniołowie zawiodą – zgodnie z wyrokiem – albo do nieba, albo do piekła.

Obowiązki rytualne muzułmanina

Istnieje pięć obowiązków rytualnych zwanych filarami religii (arab. *arkan ad-din*). Pierwszym jest wyznanie wiary (arab. *shahada*) w krótkiej formule: „Nie ma bóstwa prócz Boga (Allaha), a Muhammad jest posłańcem Boga”. Jego wypowiedzenie jest warunkiem zostania muzułmaninem. Shahada stanowi również ważny element muzułmańskiej modlitwy.

Drugim obowiązkiem jest modlitwa rytualna (arab. *salat*). Muzułmanin jest zobowiązany do pięciokrotnej modlitwy w ciągu dnia (choć Koran mówi jedynie o trzech – S. 17,78-79). Sposób odprawiania rytualnej modlitwy ukształtował się w wyniku praktyki gminy muzułmańskiej. Modlący się musi być w stanie rytualnej czystości (dlatego konieczność ablucji), a modlitwa musi być odprawiana w czystym miejscu (tak narodziła się praktyka używania dywanika modlitewnego i zdejmowania obuwia). W regionach, gdzie muzułmanie stanowią większość, słyszy się publiczne wezwanie do modlitwy (arab. *azan*). Można się modlić indywidualnie bądź w grupie, której przewodzi imam. Rozpoczynając modlitwę, muzułmanin zwraca się w kierunku Mekki. Modlitwę można odmawiać prawie wszędzie, chociaż miejscem specjalnie do tego przeznaczonym jest meczet. W piątki wspólna modlitwa południowa jest obowiązkowa dla wszystkich mężczyzn i przewodzi jej imam, za którym rzędami ustawiają się zebrani. Imam (lub ktoś inny) wygłasza również przy tej okazji przemowę i modli się za rządzącymi. Kobiety modlą się głównie w domu, a jeśli przychodzą do meczetu, to zajmują miejsca za mężczyznami lub w specjalnie przygotowanych pomieszczeniach (np. boczna sala za ażurową przegrodą, balkon itp.). Ponieważ między Bogiem a wierzącym nie ma pośredników, islam nie zna funkcji kapłańskiej. Chociaż uczeni (arab. *ulama*) zdają się niekiedy i w niektórych środowiskach sprawować elementy funkcji kapłańskiej, to jednak nie są kapłanami w ścisłym znaczeniu.

Trzecim obowiązkiem rytualnym jest post (arab. *saum*), którego zachowanie nakazuje Koran w miesiącu zwanym Ramadan (S. 2,183-185.187). Wierni zobowiązani są do powstrzymania się od jedzenia, picia, palenia tytoniu i stosunków seksualnych od świtu aż do zachodu słońca przez cały miesiąc. W nocy zakazy te nie obowiązują, z wyjątkiem ostatnich dziesięciu nocy miesiąca, gdyż wspomina się wtedy zesłanie Muhammadowi pierwszego objawienia („noc przeznaczenia/mocy”). Muzułmański kalendarz, według którego liczy się czas, jest kalendarzem

księżycowym, dlatego data rozpoczęcia postu jest inna w każdym roku, liczonym według kalendarza słonecznego.

Czwarty obowiązek rytualny to jałmużna (arab. *zakat*), której wysokość jest obliczana w zależności od posiadanego majątku. Do płacenia zakatu, który przeznacza się na potrzeby biednych i utrzymanie instytucji publicznych, zobowiązani są wszyscy muzułmanie. Istnieje też jałmużna dobrowolna (arab. *sadaka*), najczęściej rozdawana w czasie świąt.

Ostatnim obowiązkiem rytualnym jest pielgrzymka do Mekki (arab. *hadżdż*), którą każdy wierny powinien odbyć przynajmniej raz w życiu. Wypełnienie go zależy jednak od posiadania środków na realizację tego przedsięwzięcia (S. 3, 97). Na zakończenie czasu pielgrzymki przypada święto *Id al-Adha* obchodzone w całym muzułmańskim świecie. Upamiętnia ono ofiarę złożoną przez Abrahama (S. 37,102). *Id al-Adha* jest zwane wielkim świętem i ma szczególne znaczenie dla proszących Boga o przebaczenie grzechów. *Id al-Fith* zwane jest małym świętem i kończy miesiąc postu, ramadan. Po porannych modlitwach w odświętnych strojach składa się wizyty krewnym i przyjaciółom oraz rozdziela jałmużnę. Na dwunasty dzień trzeciego miesiąca księżycowego przypada święto narodzin proroka (arab. *maulid an-nabi*). Praktyka uroczystego świętowania tego wydarzenia pochodzi dopiero z XIII w. i nie jest powszechna w świecie islamu, ale wielu muzułmanów uważa, że świętowanie go niesie ze sobą specjalne błogosławieństwo.

Dżihad (zmaganie, walka) nie należy do filarów religii, choć niekiedy mocno podkreślano jego rolę. Już Muhammad mówił o dwóch rodzajach dżihadu – mniejszym i większym. Ten drugi, ważniejszy, dotyczy wewnętrznego zmagania się z samym sobą w pokonywaniu własnych słabości i grzechów oraz wysiłków podejmowanych w celu podniesienia poziomu moralnego społeczeństwa (S. 22,78). „Dżihad miecza” (S. 2,190-193) jest zbrojną walką podejmowaną bądź w obronie przed atakiem, bądź w celu propagowania islamu. Współcześnie obie tendencje są rozwijane, choć więcej uwagi przyciąga ekstremistyczna wizja klasycznej teorii dżihadu, której nowy impet nadały poglądy Pakistańczyka al-Maududiego (zm. 1979) i Egipcjanina Sajjida Qutba (zm. 1966).

Tworzenie się tożsamości muzułmańskiej

Wspólnota wierzących (arab. *umma*) nie tworzy monolitu, ale jest zróżnicowana. Była taką od samego początku. Ktokolwiek przesadnie akcentuje rzekomą jedność ummy, ma w tym jakiś ukryty cel. W wydaniu muzułmanów jest to przejaw myślenia życzeniowego i tęsknoty za wspólnotą idealną, która faktycznie nigdy nie istniała. W wydaniu innych służy to kreowaniu demonicznego obrazu wroga, który zwarty i gotowy czyha, by uderzyć.

Już w czasach proroka we wspólnocie istniały tarcia, choć autorytet Muhammada zapobiegał rozłamom. Z rosnącym trudem udawało się im zapobiec w czasach pierwszych następców proroka, który umarł, nie mając męskiego potomka i nie desygnując następcy. Zwolennicy Alego, zięcia proroka, od początku domagali się, by przywództwo wspólnoty pozostało przy członkach jego rodziny. Jednak Ali został kalifem dopiero gdy trzeci następca Muhammada, Usman, został zamordowany przez niezadowolonych ze sposobu sprawowania przez niego rządów. Wewnętrzny konflikt zaczął jednak narastać i spór o przywództwo we wspólnocie między Alim a Mu'awią, krewnym Usmana i gubernatorem Syrii, spowodował rozłam. W wyniku nierozstrzygniętego zbrojnego starcia pod Siffin w 657 r. i zgody Alego na mediacyjne rozstrzygnięcie sporu, odłączyła się od niego grupa radykałów nazwana charydżytami (arab. *charadża* – wyjść), głoszących, że osąd należy jedynie do Boga. Utworzyli oni osobne ugrupowanie. Mediacja wypadła na korzyść Mu'awiji i to on zapoczątkował dynastię Umajjadów, rządzącą do 750 r., gdy wkrótce po mediacji Ali został zamordowany przez charydżyte. Stronników Alego, którzy nigdy nie pogodzili się ze zwycięstwem Umajjadów, nazwano szyitami (arab. *szī'at Ali* – partia Alego). Pozostając w opozycji, stali się obiektem prześladowań. Istota pierwotnego podziału między szyitami a resztą muzułmanów, później nazwanych sunnitami, sprowadza się do sporu sukcesyjnego. Wersja Koranu, którą przyjmują, jest akceptowana przez muzułmanów z głównego nurtu. Trudno zatem uznać szyitów za grupę heretycką. W wyniku wewnętrznych sporów o ciągłość linii Alego z czasem z kręgów szyickich zaczęły się wyodrębniać kolejne grupy. Najważniejsze ugrupowanie, tzw. imamici, uznaje dwunastu imamów – potomków Alego. Ismailici uznają jedynie siedmiu, a zajdyci pięciu. Ostatni, dwunasty imam zniknął w tajemniczych okolicznościach. Imamici wierzą, że przeszedł najpierw w tzw. mniejsze, a następnie w większe ukrycie i powróci przed dniem sądu, wiodąc wierzących do zwycięstwa nad siłami zła. Ponieważ wierzący nie mogą pozostawać bez przewodnictwa legalnie wyznaczonego przywódcy, wspólnocie przewodzi imam za pośrednictwem uczonych.

Ruch mistyczny

Wokół określenia źródeł pochodzenia i czasu powstania ruchu mistycznego w islamie, czyli sufizmu (arab. *tasawwuf*), trwają spory. Niektórzy muzułmanie odrzucają sufizm, jako element obcy, który wprowadził do islamu praktyki nieznanne u początków istnienia wspólnoty wierzących (np. kult świętych). Zwolennicy sufizmu natomiast zwracają uwagę na fakt istnienia mistyków wśród pierwszych muzułmanów, z których największym miał być sam Muhammad. Formalizacja ruchu sufickiego, który przyjął istniejące do dziś formy bractw (arab. *turuq*, l. p. *tariqa* –

droga), nastąpiła ok. XII-XIII w., ale wcześniej działali tak wybitni myśliciele i mistycy jak: al-Bistami (zm. 875), al-Dżunajd (zm. 910), al-Halladż (zm. 922), as-Saradż (zm. 988), al-Kuszajri (zm. 1072), al-Ghazzali (zm. 1111), Ibn Arabi (zm. 1240) czy ar-Rumi (zm. 1273). Popularność, jaką bractwa mistyczne zaczęły zyskiwać wśród rzesz wiernych poczynszy od XII w., przyczyniła się nie tylko do rozwoju tychże, ale także do propagacji islamu wśród ludności lokalnej w wielu zakątkach świata. Trzeba pamiętać, iż wbrew wcześniejszym przekonaniom o prawie natychmiastowej masowej islamizacji podbitych terenów, najnowsze badania źródeł historycznych ukazały dość powierzchowny jej stopień u wielu lokalnych społeczności, trwający w niektórych regionach nawet do XIV w. Dziś do najbardziej znaczących bractw trzeba zaliczyć rifaijję, szadilijję, naqszbandijję, qadirijję. Działają one nie tylko w krajach muzułmańskich, a także wśród emigrantów. Sufizm stanowił źródło wielu ruchów reformatorskich i odnowicielskich w łonie islamu. Sam jednak ulegał lokalnym wpływom i stawał się przez to celem ataków innych ruchów odnowicielskich. Obecnie w wielu regionach świata zwolennicy wahhabizmu – radykalnie purystycznego ruchu powstałego w Arabii w drugiej połowie XVIII w. – dążą do przejęcia wpływów posiadanych przez lokalne gałęzie wielkich bractw sufickich, oskarżając je o zniekształcanie islamu.

Muzułmańskie prawo

Szariat, czyli objawiony zespół norm regulujący życie każdego muzułmanina pod wszystkimi względami, jest postrzegany jako sztywny i niezmienny system odniesienia. Z niego muzułmańscy uczeni wydedukowali sakralne prawo (arab. *fiqh*), które formułuje i wyjaśnia ów zespół norm. Muzułmańskie prawo tworzyło się przez wieki, a jego historia jest związana z warunkami politycznymi i ekonomiczno-społecznymi, w których rozwijało się muzułmańskie państwo. U początków imperium sędziowie nadal stosowali lokalne praktyki prawne, starając się, by wydawane wyroki były zgodne z duchem islamskiego objawienia. Z czasem dopracowywano się własnego systemu prawnego.

W początkach X w. uformowały się cztery sunnickie szkoły prawne (choć może właściwiej byłoby je nazywać nurtami): hanaficka, hanbalicka, malikicka i szafiicka. Uznając Koran i sunnę za główne podstawy tworzenia rozwiązań prawnych, różnią się podejściem do roli i zakresu stosowania pozostałych podstaw prawodawstwa: zgody uczonych (arab. *idźma*), rozumowania analogicznego (arab. *qijas*) i podejmowania niezależnego osądu (arab. *idźtiħad*). Historia muzułmańskiego prawodawstwa zna więcej nurtów myśli prawnej, jednak do czasów obecnych przetrwały te cztery. W praktyce nurty te nie są zastępywane systemami gotowych rozwiązań, jak się je czasem przedstawia. Wierni mają także możliwość przechodze-

nia z jednego nurtu prawnych rozwiązań do innego, jeśli ten inny oferuje lepszy sposób rozwiązywania prawnego problemu.

Mimo zróżnicowania szkół prawnych i lokalnych tradycji sędowniczych, szariat stanowi ostateczny punkt odniesienia dla wierzących, będąc zarazem wzorcem i ideałem. Objawiony szariat jest niezmienny, ale tworzy się i ujawnia przez pracę prawników nad tworzeniem prawa (arab. *fiqh*). Cała historia muzułmańskiego prawa ukazuje istnienie napięcia między przekazem objawienia (arab. *naql*) i rozumem (arab. *‘aql*), między zidealizowaną teorią a ewoluującą i plastyczną praktyką sądowniczą.

Nowsze ruchy reformatorskie

Europejska dominacja kolonialna wywołała reakcję w niektórych środowiskach muzułmańskich. Początki tego przebudzenia w niektórych regionach sięgają XVIII w. Od tamtego czasu aż do współczesności wielu reformatorów znajduje inspirację w dziełach wybitnego myśliciela Ibn Tajmijji (zm. 1328). Muzułmański reformizm jest próbą powrotu do źródeł oraz taką reinterpretacją dogmatów, która stawiałaby czoło wyzwaniom współczesności. Powrót do źródeł wiązał się również z koniecznością oczyszczenia islamu z wszelkich naleciałości (tzw. niebezpiecznych nowinek, arab. *bid‘a*). Rugowania ich dokonywano z różną surowością. Sporym radykalizmem cechują się członkowie ruchu uformowanego przez Muhammada ibn Abd al-Wahhaba (zm. 1792) w środkowej Arabii i przyjętego przez rodzinę Saudów. Wahhabitów, którzy uczynili z dżihadu główne narzędzie propagacji własnej wersji islamu, charakteryzuje znaczny rygorizm moralny. Nie wahają się też przed sięgnięciem po radykalne środki wobec tych, którzy nie zgadzają się z ich poglądami. Wahhabickie wpływy oddziaływały znacząco na działalność wielu grup muzułmanów we współczesnym świecie.

Wyraźny ton tworzącej się myśli reformistycznej nadało kilku myślicielom żyjących w drugiej połowie XIX w. i na początku XX w. Bardzo znaczącą postacią był Dżamal ad-Din al-Afgani (zm. 1898), perski szyita (w celu ukrycia tego faktu występujący jako Afgańczyk), który podróżując po Indiach, Europie i Imperium Osmańskim, głosił idee religijnej reformy, mającej na celu zaktywizowanie muzułmanów i wyjście spod europejskiej dominacji. Z al-Afganem współpracował Muhammad Abduh (zm. 1905), pełniący później funkcję wielkiego muftiego Egiptu. Abduh przyczynił się, m. in., do reformy kairskiego uniwersytetu al-Azhar. Uczniem Abduha był, pochodzący z Trypolisu, Raszyd Rida (zm. 1935), który w 1898 r. założył czasopismo „Al-Manar” („Latarnia”) i kierował nim przez prawie czterdzieści lat. Artykuły tam publikowane wywarły olbrzymi wpływ na wiele środowisk muzułmańskich na świecie. Rida i inni uczniowie Abduha odeszli od

ducha tolerancji charakteryzującego ich mistrza, przyczyniając się do radykalizacji poglądów i postaw.

W 1928 r. egipski nauczyciel Hasan al-Banna (zm. 1949) założył stowarzyszenie Braci Muzułmanów, mające na celu przepojenie społeczeństwa duchem islamu i przeciwstawianie się europeizacji obyczajów i instytucji. Bracia bardzo szybko rozwinęli prężną działalność na wielu płaszczyznach. Dla al-Banny, skoncentrowanego na zagadnieniach sprawiedliwości społecznej i politycznej władzy, islam był wszechogarniającym systemem. Teoretykiem stowarzyszenia stał się Sajjid Qutb (zm. 1966), którego myśl – nie w pełni przez Braci przyjęta – jest bliska myśli działającego w Pakistanie Abu A'la al-Maududiego (zm. 1979).

Ruchy reformatorskie zapoczątkowane u schyłku XIX w. i współczesne ruchy muzułmańskich integrystów różnią się przyjmowaną perspektywą. Znaczący zagadnienia twierdzą, że ideę dopasowywania islamu do obrazu współczesnego świata zamieniono na projekt zmiany świata na obraz promowany przez islam.

* * *

W tym krótkim wprowadzeniu zasygnalizowaliśmy jedynie kilka zagadnień, które wymagają znacznie obszerniejszego omówienia. Posługując się dzisiaj słowem „islam”, musimy pamiętać, że mówimy o niezwykle złożonym zjawisku kulturowym (w tym – oczywiście – także religijnym). Poznawanie różnych jego wymiarów i płaszczyzn oraz odkrywanie jego złożoności służy zarówno zdobywaniu wiedzy, jak i uodpornianiu na pokrzykiwania tych wszystkich, którzy w celu wykreowania wspólnego wroga starają się wmawiać innym, że islam jest monolityczną religią, rzekomo promującą fanatyzm religijny. Takie głosy są bardzo niebezpieczne, szczególnie w sytuacji istniejącego napięcia, i znajdują posłuch wszędzie tam, gdzie panuje ignorancja.

Stanisław Grodz, Lublin

II. BRACIA MUZUŁMANIE W JORDANII. LOJALNA OPOZYCJA WŁADZY

Liczba artykułów, komentarzy i wypowiedzi, które ukazały się na temat islamu po ataku na World Trade Center, wskazuje na ogromne nim zainteresowanie. Zachód uświadomił sobie znaczenie świata islamu we współczesnych dziejach ludzkości. Aktualna refleksja wynika z intensyfikacji politycznej roli, jaką muzułmanie

odgrywają w szeroko pojętej konfrontacji z cywilizacją Zachodu. W próbach opisu procesów ożywienia politycznego w islamie stosuje się rozmaitą terminologię. Mówi się o islamskim fundamentalizmie, islamskim odrodzeniu, islamskim ożywieniu, lub jak ostatnio, o islamie wojującym lub terroryzmie islamskim. Wszystkie te zjawiska łączy wspólny odnośnik, jakim są, tzw. ruchy islamskie, które pojawiły się w końcu XIX i w pierwszej połowie XX w. Mimo że ostatnio refleksję zdominowali Talibowie, do najbardziej znanych ruchów islamskich należą: *Dżamaat-i-islami* (Grupa/Partia Islamska) oraz *al-Ichwan al-Muslimun* (Bracia Muzułmanie). Analiza tych ruchów dokonuje się zwykle w paradygmacie konfliktu, do jakiego dochodzi między władzą i radykalnymi ugrupowaniami islamskimi. Ruchy islamskie nie są jednak tak jednolite, jak próbuje się je przedstawiać. Na ich zróżnicowanie wpływa różnorodność grup, które je tworzą. Różnicują je m.in. kwestie rozumienia autorytetu, interpretacja kwestii prawnych i obrona strategii w realizacji założonych celów. Różnice wewnątrz ruchów islamskich znajdują odbicie w relacjach ze strukturami władzy w poszczególnych krajach. Ruchy islamskie stawały się wielokrotnie dla elit rządzących narzędziem do osiągnięcia celów politycznych. I tak np., w latach 70. rządy krajów bliskowschodnich z determinacją popierały islamistów w walce ze zwolennikami naseryzmu, nacjonalistycznej partii Baas czy ruchami lewicującymi. Po dojściu do władzy H. Mubaraka rząd egipski udzielił poparcia finansowego licznym islamskim organizacjom pozarządowym, które nie wysuwały postulatów zmian ustrojowych, a ich działalność koncentrowała się na pomocy charytatywnej. W Maroku władza wspiera grupy islamskich mistyków (sufizmu) jako alternatywę wobec ruchów radykalnych. Tego typu przykłady wskazują na możliwość współpracy rządów krajów muzułmańskich z ruchami o charakterze islamskim. To także dowód na to, że relacje państwa z ruchami islamskimi są złożone i nie zawsze muszą prowadzić do sytuacji konfliktowych. Niniejsza prezentacja jest próbą wskazania – na przykładzie Braci Muzułmanów w Jordanii – na możliwości koegzystencji państwa z ruchem islamskim.

Koegzystencja, a nawet kooperacja, jordańskich Braci Muzułmanów z pałacem i rządem opiera się na wspólnych dla obu stron interesach. Rząd jordański korzysta z działalności bractwa, które – ze względu na swój umiarkowany charakter – kontroluje i neutralizuje inne, bardziej radykalne ruchy islamskie oraz ukierunkowuje islamskie działania społeczne według programu pozbawionego akcentów radykalno-rewolucyjnych. Bracia Muzułmanie ze swej strony czerpią korzyści, jakie daje im „poparcie” rządu. Pozwala ono bractwu rozwijać swą działalność i oddziaływać na całe społeczeństwo, propagując swe religijne przesłanie. Niezależnie od krytyki, jaką bractwo kieruje pod adresem rządu, przede wszystkim w kwestiach polityki zagranicznej, Bracia bez większych przeszkód realizują założenia programowe. Na przestrzeni lat stosunki państwo-bractwo przypominają grę polityczną,

w której obie strony realizują własne cele. Władza wzmacnia swe stanowisko, świadoma, że odbywa się to za cenę poparcia umiarkowanych środowisk islamskich. Bracia Muzułmanie, natomiast, konsekwentnie islamizują jordańskie społeczeństwo za pośrednictwem struktur państwowych. Mówiąc o kooperacji rządu z ruchem islamskim, trzeba zaznaczyć, że nie jest to współpraca stała, a relacja między obu stronami bezkonfliktowa. Krótka prezentacja wydarzeń, w których Bracia udzielali poparcia jordańskiemu władcy i jego rządowi w najnowszej historii królestwa oraz ich umiarkowany stosunek do zmian zachodzących w jordańskim społeczeństwie, pozwoli zrozumieć wyjątkowe miejsce islamskiego ruchu w tworzeniu współczesnej polityki jordańskiej i bliskowschodniej.

Opcja polityki umiarkowanej

Bracia Muzułmanie to islamska organizacja powstała w Egipcie w 1928 r. z inicjatywy Hassana al-Banny. Założona jako bractwo religijne, którego celem było zreformowanie zarówno moralnego postępowania każdego muzułmanina, jak też postaw ogólnospołecznych, nabrała charakteru społeczno-politycznego, stając się wyzwaniem dla zsekularyzowanych ekip rządzących w krajach arabskich na w XX w. Swoją zasadniczą cel – islamizację społeczeństwa – Bracia Muzułmanie realizowali przez tzw. pracę u podstaw, która obejmowała: programy edukacyjne, działalność charytatywną i zaangażowanie w pomoc społeczną. W ciągu kilku lat bractwo stało się organizacją międzynarodową. Oddziały Braci Muzułmanów powstały w Palestynie, Syrii, Arabii Saudyjskiej, Sudanie i Jordanii. Niezależnie od wspólnych celów i założeń, każdy oddział zachował własną specyfikę i niezależność. Dzieje Braci Muzułmanów w Jordanii różnią się od historii ich egipskich współbraci. O ile nad Nilem bractwo nierzadko sięgało po radykalne środki, które doprowadzały do krwawych konfrontacji z pałacem i rządem, o tyle nad Jordanem Bracia nigdy nie podważali istniejącego systemu politycznego.

Decyzję o założeniu bractwa w Jordanii podjęto 19 listopada 1945 r., gdy król Abdulaha I wyraził swój pozytywny stosunek do Braci Muzułmanów. Patronował też otwarciu biura generalnego w styczniu 1946 r. Bardzo dobre stosunki grupy założycielskiej z królem zaowocowały powstaniem dodatkowych filii w różnych częściach nowo powstałego królestwa. Król Abdullah popierał religijno-konserwatywny program Braci i uważał ich za sojuszników w zwalczaniu lewicujących tendencji w królestwie. Bracia Muzułmanie aktywnie popierali jordańskiego monarchę, stanowiąc dla niego wsparcie zwłaszcza w momentach kryzysów politycznych i ekonomicznych. W latach 50., podczas konfrontacji z arabskimi nacjonalistami, zdecydowanie stanęli po stronie młodego wówczas króla Husajna. Występując przeciwko próbie obalenia monarchii, poparli wprowadzenie stanu wyjątkowego

oraz działania podjęte przeciw komunistom, naseryjczykom i bathistom. Wystąpienie przeciwko tym ruchom pomogło królowi zachować władzę i kontrolę nad królestwem, a bractwu dało świadomość zażegnania niebezpieczeństwa, jakim dla islamskiego społeczeństwa była ateizująca ideologia ruchów lewicowych. Bracia Muzułmanie udzielili poparcia królowi także w czasie niepokojów społecznych na przełomie lat 1970/1971. Podczas wydarzeń z lat 1989 i 1996, będących następstwem decyzji o redukcji subsydii do podstawowych artykułów żywnościowych, krytyka Braci ograniczyła się do panującej ekipy rządowej, bez podważania istniejącego systemu i pozycji króla. W wygłoszonym w 1996 r. przemówieniu król Husajn oficjalnie podziękował bractwu i uznał jego rolę w opanowaniu trudnej sytuacji ekonomicznej i politycznej królestwa.

Umiarkowany charakter bractwa pomógł w neutralizowaniu radykalnych grup islamskich, dążących do przeprowadzenia rewolucyjnych zmian politycznych i społecznych. W latach 60. i 70. Bracia wystąpili przeciw działaniom ultraradykalnej Partii Wyzwolenia (*Hizb at-Tahrir*). W latach 70. byli uważani za środowisko, które miało przyciągnąć, zwracające się ku przesłaniom religijnym, jordańskie masy. Bracia stanowili zapórę pomiędzy rządzącymi a ekstremistycznymi ruchami islamskimi, wykorzystującymi przesłanki religijne do realizacji własnych celów politycznych.

Niezależnie od niekwestionowanej współpracy państwo-bractwo nie brak w tej relacji napięć. W 1956 r. Bracia Muzułmanie zorganizowali protest przeciw polityce rządu umożliwiającej obecność wojsk brytyjskich na terytorium Jordanii. Stosunek do szacha w Iranie i ogłoszenie Islamskiej Republiki wskazało na rozbieżności interesów w polityce zagranicznej. Różnice ukazały się także w kwestii wojny iracko-irańskiej i wojny w Zatoce Perskiej. Kierownictwo bractwa zdecydowanie występowało przeciw prozachodniej polityce króla Husajna. Wyraźny konflikt zarysował się w kwestii układu pokojowego z Izraelem. Po podpisaniu przez prezydenta Sadata układu w Camp David w 1979 r. Bracia Muzułmanie żądali od króla Husajna zerwania kontaktów z Egiptem. Jeszcze ostrzej wystąpili przeciwko królowi w 1994 r., kiedy on sam zdecydował się na podpisanie układu pokojowego z Izraelem. Następstwa ambiwalentnej polityki jordańsko-syryjskiej w latach 80. były przyczyną najbardziej drastycznych napięć między władzą a jordańskim bractwem. Po masakrze syryjskich Braci Muzułmanów w 1982 r. w Hama, król Husajn wyraził zgodę na zakładanie obozów dla syryjskich uchodźców na jordańskich terenach przygranicznych i prowadzenie akcji przeciw ówczesnemu prezydentowi Asadowi. Poprawa stosunków dyplomatycznych z Syrią pociągnęła za sobą zamknięcie tych obozów i ostrą politykę wobec wyrosłych na tym gruncie grup militarnych. Inne kwestie sporne w relacji państwo-bractwo obejmują sprawy liberalizacji ekonomii, relacji z Zachodem

(głównie ze Stanami Zjednoczonymi) i stosunku do palestyńskiej intifady. We wszystkich tych kwestiach Bracia Muzułmanie nie zgadzają się ze sposobem prowadzenia polityki, ale nie podważają struktur istniejącego systemu.

Niezależnie od istniejących różnic, Bracia Muzułmanie pozostają lojalni wobec istniejącego systemu politycznego i monarchicznej władzy dynastii Haszymidów. Bractwo nigdy nie działało w Jordanii nielegalnie, nigdy też nie uciekało się do prowadzenia tajnej działalności, mającej na celu destabilizację królestwa. Jordańscy Bracia Muzułmanie nigdy nie nawoływali do użycia siły przeciw lokalnej władzy. Mimo zagrożenia, jakie dla istniejącego *status quo* stanowi nabierająca na sile radykalna frakcja Braci, znana pod nazwą jastrzębi, przywództwo bractwa (określane mianem gołębi) w zdecydowanej większości opowiada się za umiarkowaną polityką. Pozostając w lojalnej opozycji wobec obecnych władz, realizuje program stopniowych zmian w ramach obowiązującego systemu, sprzeciwiając się radykalnym wstrząsom politycznym. Potwierdzeniem tego stanowiska są wypowiedzi obecnych przywódców. Abdul Madżid Zunajbat, stojący na czele jordańskiego oddziału, wielokrotnie podkreślał, że celem Braci Muzułmanów nie jest rewolucyjne obalenie rządu, lecz formowanie społeczeństwa w taki sposób, by samo umiało dokonać wyboru władz, które będą działały opierając się na islamskim prawie szariat. Rozpoczynając od konkretnego człowieka i jego rodziny, propagowane przez bractwo idee powinny zataczać coraz szersze kręgi, tak by ogarnąć całe społeczeństwo. Wprowadzenie szariat powinno być konsekwencją reformy politycznej, a nie wynikiem narzucenia go siłą. Stanowisko Zunajbata popierają inni członkowie bractwa. Ishaq Farhan opowiada się za stabilnością Jordanii, twierdząc, że – niezależnie od różnic dzielących ekipę rządzącą i ruch islamski – w żadnym kraju muzułmańskim nie powinno dojść do sytuacji, w której jakakolwiek strona zdecydowałaby się na użycie siły. Bractwo respektuje instytucje państwowe i istniejące przepisy prawne, podejmując jednocześnie próby ich stopniowego reformowania w kierunku ujednoczenia z prawem islamskim. Farhan zapewnia, że bractwo nie pozwoli, by kiedykolwiek przelano jordańską krew. Przywódcy bractwa mówią, że są reformatorami, a nie rewolucjonistami, natomiast sposób przeprowadzania zmian nazywają ewolucją, nie rewolucją. Chodzi im o stopniowe odnowienie systemu, a nie o radykalne zmiany. Bracia Muzułmanie w Jordanii są postrzegani jako partnerzy rządu, dostarczający politykom orientacji w kwestiach religijnych i społecznych. Kierownictwo bractwa określa swą relację z rządem mianem pokojowego współistnienia. Podobne opinie pochodzą ze środowisk spoza bractwa. Wielu twierdzi, że w historii wzajemnych stosunków Braci Muzułmanów z rządem nie doszło nigdy do drastycznych konfrontacji, ponieważ pokojowe współistnienie przyniosło obustronne korzyści.

Praca u podstaw: działalność społeczna, polityczna i religijna

W wyniku pozytywnego stosunku władz Bracia Muzułmanie wypracowali sobie szczególny status, dający im szerokie możliwości oddziaływania na społeczeństwo. Już w latach 50., kiedy w związku z obowiązującym stanem wyjątkowym inne organizacje zmuszone były do zawieszenia działalności, Bracia Muzułmanie bez większych przeszkód realizowali swój program. Najbardziej skuteczne okazało się oddziaływanie przez islamskie organizacje pozarządowe obejmujące szkoły, ośrodki zdrowia, centra niesienia pomocy najuboższym i kluby młodzieżowe. Tą drogą bractwo propaguje islamskie wartości oraz próbuje oddziaływać na zachowanie i postępowanie muzułmanów. Do najważniejszych organizacji koordynujących działalność społeczną Braci należy, założone w 1963 r., Centrum Islamskiego Stowarzyszenia Charytatywnego. Pod auspicjami Centrum działa 21 przychodni zdrowia i dwa nowoczesne szpitale, 37 oddziałów wspierania biednych i potrzebujących oraz 45 placówek wychowawczych obejmujących wszystkie poziomy kształcenia, od przedszkola przez szkoły podstawowe i średnie po ośrodki uniwersyteckie. Do najbardziej renomowanych placówek edukacyjnych należy kompleks szkół Dar al-Aqsa i prywatny uniwersytet w Zerze. W islamskich szkołach łączy się obowiązujący program nauczania z programem podkreślającym jej islamski charakter. W większości prowadzonych przez Centrum szkół obowiązuje segregacja płci. Największe i najważniejsze instytucje w sektorze zdrowia to Islamskie Szpitale w Ammanie i Aqabie. Na budowę szpitala w stolicy Bracia Muzułmanie zdecydowali się w wyniku napływu ogromnej fali muzułmańskich uchodźców palestyńskich po wojnie żydowsko-arabskiej w 1967 r. Zatrudniający ponad 1000 osób szpital jest ze wszech miar islamski. Personel żeński zobowiązany jest do noszenia hidżabu, a od męskiego wymaga się regularnej modlitwy – zwłaszcza udziału w piątkowych modlitwach południowych – w szpitalnym meczecie, noszącym wymowne imię Hasana al-Banny, założyciela bractwa. Mimo kierowania szpitalem w duchu ideologii Braci Muzułmanów ani zatrudnienie, ani leczenie nie są uwarunkowane przynależnością do bractwa, choć jest to mile widziane. Braciom Muzułmanom chodzi o stworzenie modelu, służącego do pokazania, jak islamski ideał znajduje odzwierciedlenie w rzeczywistości. Zdaniem liderów bractwa, islamski szpital powinien dać ludziom świadomość, że islam to nie tylko prawdy wiary i praktyki religijne, ale także sposób na rozwiązywanie ich codziennych problemów. Niezależnie od prywatnego, a więc odpłatnego charakteru szpitala i pozostałych placówek służby zdrowia, Bracia Muzułmanie opracowali program pomocy osobom należącym do najbiedniejszej grupy społecznej. Służą temu rozsiane po całej Jordanii komitety, działające na zasadzie wolontariatu, i specjalny Fundusz Pomocy. W związku z liberalizacją polityki, po 1989 r. pod auspicjami Braci Muzułmanów,

powstały kolejne instytucje i stowarzyszenia. Do najważniejszych należą: Stowarzyszenie Ochrony Koranu, Klub Yarmuk, Stowarzyszenia Studiów i Badań Islamskich, Towarzystwo Zielonego Półksiężycza i inne.

Działalność bractwa i jego wpływ na kształt wielu innych organizacji są dobrze znane społeczeństwu i władzom jordańskim. Prowadzona przez Braci Muzułmanów praca u podstaw ma na celu propagowanie islamskiego przestania przez istniejące w królestwie legalne organizacje. Jest to możliwe dzięki względnie otwartej polityce bractwa i umiejętnemu znalezieniu swego miejsca w istniejącym systemie.

Konsekwencją umiarkowanej i otwartej względem społeczeństwa polityki Braci Muzułmanów jest ich zaangażowanie polityczne i dostęp do środowisk parlamentarnych i rządowych. W pierwszych demokratycznie przeprowadzonych wyborach parlamentarnych w Jordanii w 1989 r. Bracia Muzułmanie zdobyli 22 z 80 miejsc w niższej Izbie Parlamentu. Cztery lata później liczba zdobytych przez Braci mandatów spadła do 16, ale wielu członków bractwa pracuje w instytucjach i organizacjach rządowych. W 1991 r. posłowie Braci Muzułmanów weszli do rządu, obejmując kluczowe stanowiska w polityce wewnętrznej: ministerstwo edukacji, sprawiedliwości, zdrowia, rozwoju społecznego i spraw religijnych. Rząd o proveniencji proislamskiej przetrwał zaledwie sześć miesięcy, ale Braciom Muzułmanom dało to okazję do zaprezentowania się społeczeństwu w strukturach politycznych. Udział w rządzie Bracia Muzułmanie wykorzystali do wprowadzenia kilku zmian. W szkolnictwie podkreślano znaczenie segregacji płci, próbując objąć nią wszystkie sektory edukacji. W dziedzinie obyczajowości wydano zakaz podawania alkoholu na pokładach jordańskich linii lotniczych i podczas uroczystości rządowych. Generalnie były to zmiany bez wielkiego znaczenia, a polityka Braci Muzułmanów koncentrowała się bardziej na określaniu zasad życia jednostki, niż na reformowaniu struktur politycznych państwa. Krótki okres uczestniczenia w sprawowaniu władzy ukazał słabość politycznego przygotowania Braci do rządzenia krajem. Dał im jednak możliwość oddziaływania na społeczeństwo z pozycji rządowych. Udział w rządzie stał się przedmiotem ostrej krytyki ze strony bardziej radykalnych członków bractwa, dla których współpraca z przedstawicielami islamskiego liberalizmu jest nie do pogodzenia z zasadami, które Bracia przejęli od swego założyciela.

* * *

W powyższej prezentacji spróbowaliśmy wykazać, że relacja między islamskim ruchem a ośrodkami władzy nie musi oznaczać ostrej konfrontacji. Tak jak ruch islamski nie tworzy monolitu, tak relacji państwo-bractwo nie da się sprowadzić do jednostronnych kategorii konfliktu politycznego. Dynamizm tego typu relacji charakteryzują dwa podstawowe elementy: napięcia i kooperacji.

Sukces jordańskich Braci Muzułmanów jest wynikiem współpracy z rządem i pałacem. W historii państwa jordańskiego bractwo opowiadało się po stronie monarchicznej władzy Haszymidów, zwłaszcza w okresie kryzysów ekonomicznych i politycznych. Bracia Muzułmanie stali się lojalną opozycją względem władzy w istniejącym systemie politycznym. W konsekwencji, strona rządząca stworzyła warunki rozwoju dla Braci. To umożliwiło bractwu podjęcie i rozwinięcie działalności na płaszczyźnie religijnej, społecznej i politycznej.

Na przestrzeni lat kooperatywna relacja państwo-bractwo nabrała wyraźnych cech instytucjonalnych. W świetle zachodzących zmian demokratycznych i daleko idącej liberalizacji jordańskiej ekonomii stosunek państwo-bractwo najprawdopodobniej ulegnie modyfikacji, ale nie powinien przybrać form antagonizmu. Pojawienie się nowych organizacji i wzrost ich znaczenia oraz konkurencyjność sceny politycznej mogą się przyczynić do spadku popularności Braci Muzułmanów. W nowych strukturach demokratycznych dążenie pałacu i rządu do podtrzymywania układów z przeszłości wydaje się mało prawdopodobne. Wiele zależy jednak od konsekwencji pogłębiającego się kryzysu palestyńsko-izraelskiego i rozmiarów, jakie przyjmie palestyńska intifada, którą Bracia Muzułmanie zdecydowanie popierają.

Adam Wąs SVD, Lublin

Bibliografia

- S. Bar, *The Muslim Brotherhood in Jordan*, Tel Aviv 1998.
- M. Boulby, *The Muslim Brotherhood and the Kings of Jordan, 1943-1993*, Atlanta 1999.
- S. El-Said, *Between Pragmatism and Ideology: The Muslim Brotherhood in Jordan 1989-1994*, Washington 1995.
- M. Z. Kīlānī, *Al-Harakāt al-Islāmīya fi-l-Urdun wa-l-Falastīn [Ruchy islamskie w Jordanii i Palestynie]*, Amman 1990.
- O. Köndgen, *Jordanien*, München 1999.
- R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, New York 1993.
- A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Islam a demokracja*, Warszawa 1999.
- A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy islamu*, Warszawa 2000.
- K. Salibi, *The Modern History of Jordan*, London 1998.
- J. Schwedler (red.), *Islamic Movements in Jordan*, Amman 1997.
- D. Uriel, *King Hussein and the Challenge of Arab Radicalism*, New York 1989.
- Q. Wiktorowicz, *The Management of Islamic Activism: Salafis, The Muslim Brotherhood and State Power in Jordan*, Albany 2001.
- J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin 1986.

III. POLSKIE PRZEKŁADY KORANU

Polskie zainteresowania Koranem mają długą tradycję. Zrodziły się w XVII w. na terenie Śląska i Pomorza wśród tamtejszych orientalistów.

Pierwszego przekładu Koranu na łacinę, pt. *Interpretatio Alcovani cum scholiis* dokonał wrocławski franciszkanin, autor pierwszego podręcznika mówionego języka arabskiego, Dominik Śląg z ak, jednocześnie wykładowca języka arabskiego w rzymskim Kolegium Orientalnym. Przekład ten został wydany w 1883 r.¹.

Kolejnym orientalistą śląskim który podjął się tłumaczenia na łacinę Koranu był Andrzej Acoluthus. Wydał on w 1701 r. w Berlinie fragmenty przekładu Koranu pt. *Al. coranica sive speciem Alcovani Quadvilinguis arabici, persici, turcici, latini*. Prężnym ośrodkiem badań orientalistycznych było Pomorze, a w szczególności Gdańskie Gimnazjum Akademickie. Od początku XIX stulecia działała tam katedra języków wschodnich². Jej przedstawicielem był Jan Fabricus, który redagował Koran w tekście łacińskim i arabskim wydany w Rostoku.

W XIX stuleciu pojawił się na terenie Polski nowy ośrodek zajmujący się badaniami orientalistycznymi. Powstał w Wilnie, na tamtejszym uniwersytecie. Przedstawicielami ośrodka Wileńskiego, którzy pracowali nad przekładem Koranu, byli Szymon Feliks Żukowski, wykładowca języka hebrajskiego w Seminarium Głównym, oraz Józef Sękowski – kierownik katedry języków wschodnich na Uniwersytecie Petersburskim.

Koran rękopiśmienny w zbiorach polskich

Polskie zbiory Koranu rękopiśmiennego liczą kilkadziesiąt sztuk. W większości są własnością bibliotek i muzeów. Poza instytucjami państwowymi istnieją prywatne kolekcje, których właścicielami są głównie potomkowie Tatarów polskich.

Pierwsze z zachowanych rękopisów nabyto do polskich kolekcji na Śląsku i na Pomorzu w XVII w. Początkowo rękopisy te napływały z obszarów, które były pod panowaniem osmańskim. Późniejsze nabytki pochodziły z Bliskiego Wschodu. Najwięcej z nich ma pochodzenie tureckie (łącznie 39 egzemplarzy, sześć powstało w Azji Środkowej, dwa w Maroku, i po jednym w Iraku i Iranie³). Najstarszy rękopis (pochodzenia tureckiego) – z 1551 r., znajduje się w kolekcji biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego.

¹ M. Konopacki, *Z historii Przekładów Koranu w Polsce*, Znak 25 (1973) nr 1, s. 276.

² J. Reychman, *Śląska i pomorska orientalistyka XVI-XVIII wieku. Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, Warszawa 1957, s. 69.

³ N. Jord, *Koran Rękopiśmienny w Polsce*, Lublin 1994, s. 48.

Duży zbiór rękopiśmiennych Koranów znajduje się w Bibliotece PAN w Gdańsku. Najstarszy z nich został napisany w XVI w. w Maroku. Pozostałe rękopisy z tej kolekcji pochodzą z Turcji.

Biblioteka Narodowa w Warszawie jest w posiadaniu czterech manuskryptów. Dwa z nich zostały nabyte na Śląsku w XVIII w. Biblioteki Publiczna w Poznaniu i PAN w Kórniku mają po dwa rękopisy z XVIII w. W zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego znajdują się trzy rękopisy z XIX i XX w. Katolicki Uniwersytet Lubelski jest w posiadaniu rękopisu z XIX w., który był własnością marszałka wielkiego koronnego w okresie Targowicy, Fryderyka Józefa Moszyńskiego (1738-1817). Manuskrypt ten zawiera wybór sur z Koranu oraz modlitw w języku arabskim z przekładem na język turecki⁴.

Kolekcje prywatne Koranu rękopiśmiennego powstały w Polsce za sprawą potomków Tatarów, którzy przechowywali po swych przodkach bogatą literaturę religijną.

Ludność ta, oderwana od swoich macierzystych terenów, starała się zachować tożsamość narodową przez religię i język liturgiczny. Z chwilą rozpoczęcia procesu asymilacyjnego, Tatarzy zaczęli wprowadzać do swojego języka elementy polskie lub białoruskie, posługując się nadal alfabetem arabskim. Dowodem wymieszania języków przez tatarskich muzułmanów były tłumaczenia Koranu zwane Tefsirami.

Powstające na ziemiach polskich Tefsiry zawierały przekłady i komentarze, które pisano ukośnie w języku polskim lub białoruskim w transkrypcji arabskiej pod linijkami tekstu koranicznego⁵. Do najstarszych Tefsirów w Polsce należy rękopis z 1900 r., odnaleziony w Kruszynianach. Tłumaczem tego tekstu był imam Józef Korycki.

W 1935 r. nakładem Muftiatu Rzeczypospolitej Polskiej ukazała się książka pod tytułem *Wersety z Koranu* podejmująca tematykę przekładu Koranu. Wstęp zawierał podstawowe wiadomości o Koranie. Wersety pochodziły z 74 sury, równoległe z tekstem polskim przytoczono oryginalny tekst arabski. Poszczególne wersety ukazywały się w periodyku „Życie Tatarskie”, wydawanym przez wileński Związek Kulturalno-Oświatowy Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej.

Przepisywanie Koranu w odczuciu muzułmańskim, to czynność szczególnie uświęcona przez Boga, przynosząca chwałę w życiu wiecznym temu, kto sporządził kopię. Kopista mógł również liczyć na zaszczyty i podziw wśród współwyznawców w życiu doczesnym.

Ręczne sporządzanie kopii Koranu, w całym świecie islamskim uważane jest za modlitwę.

⁴ Tamże, s. 54

⁵ M. Konopacki, *Z historii Przekładów Koranu w Polsce*, s. 278.

Koran w przekładzie Jana Murzy Tarak Buczackiego

Pierwszego pełnego przekładu Koranu na język polski dokonał w początku XIX w. Tatar z pochodzenia – Selim Murza Tarak Bucza c k i, wraz z bliżej nieznanym duchownym muzułmańskim. Sam przekład nie doczekał się druku za życia autora. Po śmierci Selima Buczackiego kontynuacją przekładu zajął się jego syn – Jan Murza Tarak Bucza c k i, który dopracował styl literacki i dokonał uzupełnienia Koranu o podania ustne zaczerpnięte z przekazów rodziny Buczackich, ponadto w uzupełnieniach językowych oparł się na oryginalnym tekście arabskim i francuskim przekładzie M. Kazimierskiego.

W 1857 r. umarł Jan Murza Tarak Buczacki, który właściwie pozostawił do dokończenia tylko przypisy w końcowych rozdziałach⁶. Dokończeniem pracy nad przypisami zajął się polski orientalista Władysław Kośc i u s z k o, który wzorował się na Koranach: francuskim, autorstwa wspomnianego wyżej M. Kazimierskiego, i angielskim George’a Sale⁷. Ponadto uzupełnił przekład o opis obrzędów religijnych, modlitw codziennych i świątecznych.

Do grona współautorów dołączyli jeszcze Julian B a r t o s z e w i c z, który przedstawił relacje polsko-tatarskie oraz ukazał historię Tatarów na ziemiach polskich, oraz Adrian K r z y ż a n o w s k i, autor kalendarza arabskiego.

Koran w przekładzie Jana Murzy Taraka Buczackiego stanowi dwutomowe dzieło. Na karcie tytułowej I tomu od góry umieszczony został napis dużymi drukowanymi literami w języku polskim – Koran, pod nim w nawiasie wydrukowany został napis ozdobną czcionką w transkrypcji polskiej – Al-Koran. Pod tytułem wydawca umieścił informację o tym, kto dokonał przekładu oraz o jego współautorach. W dolnej części strony znajduje się nazwisko wydawcy, adres wydawnictwa oraz rok wydania⁸.

Strona tytułowa drugiego tomu ozdobiona jest drzeworytem przedstawiającym dwa minarety, które połączone są ze sobą promieniami słonecznymi, w środku słońca widnieje napis w języku arabskim: „Allah jest wielki, a Mahomet jest jego wysłannikiem. Autorem drzeworytu jest I. M i n h e y m e r.

Pierwszy tom Koranu w przekładzie J. M. T. Buczackiego rozpoczyna się krótkim wstępem (oznaczonym cyframi rzymskimi od jeden do osiemnaście), w którym wydawca umieścił notatkę dotyczącą powstania i redakcji powyższego dzieła. Ponadto we wstępie znalazły się informacje o wcześniejszych wydaniach Koranu w innych językach. Ostatni paragraf wchodzący w skład wprowadzenia został za-

⁶ St. Kryczyński, *Jakób Tarak Murza Buczacki*, *Przegląd Islamski* 1 (1935) nr 3-4, s. 14.

⁷ J. M. T. Bucza c k i, *Koran*, Warszawa 1858, t. 1, s. V.

⁸ *Tamże*, s. 1.

prezentowany pod tytułem *Uwagi przedwstępne nad Arabją i jej mieszkańcami*. W całości pierwszy tom Koranu w przekładzie J. M. T. Buczackiego został poświęcony ogólnym wiadomościom na temat islamu.

Punktem wyjścia dla pierwszego rozdziału stała się sylwetka Mahometa. Cały życiorys proroka jest autorstwa Washingtona Irvinga, którego tłumaczeniem na język polski zajął się sam autor przekładu, usuwając z biografii wszelkie uszczyplive uwagi pod adresem twórcy islamu, a uwypuklając te zdarzenia, które miały wpływ na przemianę, jaka zaszła w proroku, od zwykłego człowieka do twórcy systemu religijno-politycznego. Rozdział ten zbudowany został z trzydziestu ośmiu podrozdziałów, zwieńczony czterostronicowym podsumowaniem.

W dalszej części pierwszego tomu w rozdziale pod tytułem *Obrządki religijne* opisane zostały islamskie filary wiary. Omówiono nadto zachowania i przepisy, które musi przestrzegać każdy muzułmanin.

W rozdziale *O kalendarzu Arabsko-Tureckim* zaprezentowano czytelnikowi sposoby obliczania kalendarza na podstawie faz księżyca oraz obrotów ziemi względem słońca. Rozdział ten po krótkim wprowadzeniu został podzielony na dwa podrozdziały: *Kalendarz Arabski* – omawiający system pomiaru czasu oparty na roku księżycowym, gdzie dzień jest liczony od zachodu słońca (a co za tym idzie datowanie rozpoczyna się z chwilą zapadnięcia zmroku).

W podrozdziale *Kalendarz Turecki* dokonano charakterystyki sposobu, jakim Turcy posługiwali się przy ustalania kalendarza. Podobnie jak Arabowie swój system pomiaru czasu opierali oni na kalendarzu księżycowym, z tą tylko różnicą że dobę dzielili na 24 godziny, czyli na dwie połówki po 12 godzin każda, czego nie czynili Arabowie.

Podsumowaniem tego rozdziału jest wykaz ważniejszych świąt przypadających na poszczególne miesiące w roku muzułmańskim.

W skład pierwszego tomu weszła obszerna rozprawa autorstwa Juliana Bartoszewicza omawiająca kontakty polsko-tureckie na przestrzeni wieków, poczynając od najazdów tatarskich na Europę w 1224 r., a skończywszy na czasach księcia Józefa Poniatowskiego. Całości zatytułowana została *Pogląd na stosunki Polski z Turcją i Tatarami*. Powyższa rozprawa zbudowana jest z dziewięciu podrozdziałów.

Na zakończenie pierwszego tomu, w ostatnim rozdziale *O Arabach*, autor ukazał historię tego ludu przed pojawieniem się Mahometa, jego kulturę oraz wkład, jaki wniósł islam do społeczności opartej na więzach plemiennych. Cały rozdział składa się z ośmiu podrozdziałów.

Drugi tom Koranu w przekładzie J. M. T. Buczackiego podzielony jest na sto czternaście rozdziałów, oznaczonych cyframi rzymskimi. Każdy rozdział odpowiada kolejnej surze i ma swój tytuł. Nazwa każdej sury zaczerpnięta jest z jej tekstu –

myśli przewodniej rozdziału. Ułożone są one od najdłuższej (rozdział I pt. *Krowa* – 286 wersetów) pod względem liczby wersetów do najkrótszej (rozdział CXIV pt. *Ludzie* – 6 wersetów), z wyjątkiem sury rozpoczynającej, która stanowi mużułmańskie wyznanie wiary i w przekładzie J. M. T. Buczackiego nosi tytuł *Koran* (7 wersetów), w tradycja arabskiej nazywana jest surą *Rozpoczynającą Dzieło*⁹. Na końcu wersetów, umieszczana jest w nawiasie mała litera, która stanowi odnośnik do komentarza zamieszczonego pod tekstem. Pierwszy werset wymagający komentarza znajdujący się na danej stronie zakończony jest literą „a”, a następne kolejnymi literami alfabetu. Na początku wszystkich rozdziałów (oprócz IX), zamieszczone jest wezwanie „W Imię Boga litościwego i miłosiernego”.

Ostatnim elementem wchodzącym w skład drugiego tomu, jest rozdział pt. *Nabożeństwa Mahometańskie, czyli Islamskie*, autorstwa Władysława Kościuszki.

Modlitwy zawarte w tym paragrafie podzielone są na dwie części. Pierwsza część rozpoczyna się: *Modlitwą poranną Sabach (Fiedzry)*, oznaczoną rzymską cyfrą I. Odmawiana jest między świtem a wschodem słońca. Obok słów bezpośrednio skierowanych do Boga, autor umieścił w tekście informacje na temat czynności, jakie należy wykonać w trakcie wypowiedzania formuł religijnych. Treścią tej modlitwy jest chwała Boża i zależność człowieka od miłosierdzia Bożego.

Modlitwa Ewle (Achry-Zukry) II – odmawiana jest w południe, po odśpiewaniu *Azanu*¹⁰, w trakcie recytacji tej modlitwy należy uczynić dziesięć pokłonów z twarzą zwróconą w stronę Mekki. Tematem przewodnim jest prośba do Boga o zbawienie, zdrowie i odpuszczenie grzechów.

Modlitwa Akindie III – mużułmanie modlą się nią między południem a zachodem słońca. W trakcie odmawiania, oddają Bogu osiem pokłonów. Ma ona charakter chwalebny, sławiący pełnego miłosierdzia Boga jako Stwórcę wszystkiego, otoczonego aniołami.

Modlitwa Achszam (Magrebi) IV – modlitwę tę należy zmówić zaraz po zachodzie słońca. W trakcie recytacji wykonuje się pięć pokłonów. Treścią *Magrebi* jest prośba o miejsce w raju i ochrona przed złymi ludźmi.

Modlitwa Jetcy (Salatiul Iszai-ve-Selewatiul Vitry) V – odmawiana jest w półtorej godziny po zachodzie słońca; towarzyszy jej trzynaście pokłonów, z tego cztery zwane są farzowymi, sześć sunitowymi na cześć Jezusa proroka, a trzy ostatnie ustanowił Mahomet na cześć Stwórcy Najwyższego i nazywają się *Witri-Wadzyb*¹¹.

⁹ J. M. T. Buczacki, *Koran*, t. 2, s. 1.

¹⁰ Jest to zadanie: „Bóg jest wielki, prócz niego nie ma innego Boga, schodźcie się na modlitwę, wyraźnie to wam powiadam”, którym przywołuje się mużułmanów na każdą z pięciu modlitw w ciągu dnia, zob. *tamże*, t. 2, s. 585.

¹¹ *Tamże*, s. 592.

Jej charakter jest dziękczynny, odwołujący się do dobroci Bożej w chwili sądu ostatecznego.

Druga część rozdziału *Nabożeństwo Mahometańskie, czyli Islamskie* zawiera modlitwy okolicznościowe. Pierwszym nabożeństwem w tym zbiorze, odmawianym w święty dzień islamu (piątek), jest *Modlitwa na dzień Piątku świętego Dżiumja* – w skład której wchodzi dwie mniejsze modlitwy: *Modlitwa Sallach* – chwalaćca Mahometa jako błogosławionego Posłańca Bożego. *Modlitwa Chutbie-Dżiumja* – mająca rozbudowaną formę wyznania wiary, a kończąca się zapowiedzią zmartwychwstania prawowiernych muzułmanów.

Na koniec modłów piątkowych, odmawiana jest *Ajet, czyli modlitwa po nabożeństwie Piątkowym* – modlitwa ta jest ułożona przez Murzę Muharrema, składa się ona z różnych ustępów Koranu¹², których treścią są prośby do Boga o ochronę przed niebezpieczeństwami.

Po zbiorze modlitw piątkowych, autor zamieścił część zatytułowaną *Modlitwy Wielko-postne, czyli Ramazanowe* – odmawiane są w trakcie trwania *ramadan*¹³.

Kolejną grupą modlitw jest *Nabożeństwo Bairamowe*, składa się z pozdrowień proroków: Mahomet, Jezus, Mojżesz, Salomon, Noe i Adam.

W całym zbiorze modlitw rytualnych zostały zamieszczone dwa hymny. Pierwszy z nich opowiada o karach za grzeszne życie i nagrodzie za dobre uczynki. Drugi hymn, traktujący o woli Bożej względem człowieka, zakończony jest prośbą o szczęśliwe życie. Oba hymny są autorstwa Mirzy Kasima Meszedy Abdulla Ohły, pochodzącego z Baku.

Ostatnia grupa modlitw umieszczona w Koranie, nosi tytuł *Modlitwa za konających i umarłych* – w skład tej modlitwy wchodzi: *Modlitwa Teubie* – wezwanie skierowane do Boga o przyjęcie zmarłego w raju, *Modlitwa Dzynazie* – prośba o przebaczenie win zmarłemu, *Modlitwa Tałgin* – przypomnienie zmarłemu, że pochodzi on od Boga, a Mahomet jest Jego posłańcem. Powyższe modlitwy za zmarłych odmawiane są przez rodzinę, sąsiadów i przyjaciół. Ostatnią modlitwą wchodzącą w skład *Modlitwy za konających i umarłych* jest *Modlitwa cudowna*, która ma nieco innych charakter, gdyż odmawianie jej ma chronić przed nagłą śmiercią.

Cały *Koran* w przekładzie J. M. T. Buczackiego jest napisany staropolskim językiem, który był w powszechnym użyciu na przełomie XVIII i XIX w. Na końcu pierwszego tomu znajduje się errata oraz spis przedmiotów, jakie zostały zaprezentowane przez wydawcę. Drugi tom kończy się spisem rzeczy w nim zawartych, alfabetyczną listą osób, do których *Koran* został wysłany po wydrukowaniu.

¹² *Tamże*, t. 2, s. 597.

¹³ Post *Ramadan* został ustanowiony przez Mahometa na pamiątkę zesłania mu z nieba przez Archanioła Gabryela *Koranu*, zob. *tamże*, t. 2, s. 598.

Koran w przekładzie Józefa Bielawskiego

Józef Bielawski urodził się 12 sierpnia 1910 r. w Starej Wsi koło Brzozowa. W 1934 r. podjął studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Po ukończeniu studiów prawniczych w 1938 r. rozpoczął studia nad językiem arabskim na UJ. Po wybuchu II wojny światowej przerwał naukę i wyjechał do Lwowa, gdzie pracował fizycznie. W 1947 r. dokończył przerwane studia, które kontynuował pod kierunkiem prof. Tadeusza Kowalskiego. We wrześniu 1947 r. przeniósł się do Instytutu Orientalistyki w Warszawie, gdzie do marca 1948 r. pracował jako starszy asystent.

W latach 1948-1950 pełnił funkcję attaché kulturalnego w Ambasadzie Polskiej w Ankarze. Po powrocie z Turcji podjął pracę naukową i dydaktyczną w Seminarium Turkologicznym Instytutu Orientalistyki Uniwersytetu Warszawskiego, w 1951 r. obronił rozprawę doktorską pt. *Turcy w świetle średniowiecznych zabytków literackich (al-Dżahiz i Ibn Hassul)*. Uzyskane w 1955 r. stanowisko docenta pozwoliło mu na podjęcie starań o utworzenie autonomicznej sekcji arabistyki, której kierownictwo objął w 1958 r. Sekcja ta w 1964 r. została przekształcona w samodzielną Katedrę Arabistyki. W 1970 r. na prośbę J. Bielawskiego zmieniono nazwę katedry na zakład, rozszerzając równocześnie zakres działania na islamistykę. W ten sposób powstał Zakład Arabistyki i Islamistyki, którym Józef Bielawski kierował aż do przejścia na emeryturę¹⁴. Pierwszą popularnonaukową monografią opublikowaną przez prof. J. Bielawskiego była *Książka o świecie islamu* (1961), która ukazywała kulturę arabską przez dzieje książki (począwszy od pierwszych lat pojawienia się nowej wiary).

Kolejnymi publikacjami Józefa Bielawskiego były: przekład traktatu (z komentarzem i wstępem) *Al-Farabiego Państwo doskonałe. Polityka państwowa* wydany w Warszawie 1967 r., oraz *Historia literatury arabskiej. Zarys* wydana w 1968 r.

W 1971 r. profesor Bielawski wraz z pracownikami Zakładu Arabistyki, opublikował *Mały słownik kultury świata arabskiego*. Była to pierwsza pozycja typu encyklopedycznego z dziedziny kultury arabskiej, wydana w języku polskim. W następnej publikacji *Islam – religia państwa i prawa* (1973) autor dokonał omówienia tej religii, zwracając uwagę na wiele jego aspektów (oprócz religijnych, także prawny, społeczno-polityczny oraz cywilny). W 1980 r. ukazała się kolejna książka pt. *Islam*, w której autor zaprezentował analizę aspektów historycznych, mających wpływ na powstanie tej religii. Następnym dziełem, jakiego się podjął prof. Bielawski, było wydanie przekładu pamiętników Tahy Husajna pt. *Księga dni* (1982).

¹⁴ B. Wrona, *Józef Bielawski*, Przegląd Orientalistyczny 2 (1998) nr 1, s. 153-155; zob. Rocznik Orientalistyczny 43 (1984) nr 2, s. 11-18.

Jego pracę i dokonania ceniono za granicą. W 1979 r. uzyskał tytuł członka zagranicznego Irackiej Akademii Nauk.

Zwieńczeniem dorobku naukowego Józefa Bielawskiego była praca nad przekładem na język polski Koranu, która trwała dziesięć lat, od 1976 do 1986 r. Prof. Józef Bielawski zmarł 1997 r.

J. Bielawski dokonał przekładu Koranu na podstawie tekstu wydania kairskiego z 1342 h. (1923). Całość opracowania stanowi jednotomową książkę. Skład i diapozytywy wykonały Zakłady Graficzne „Dom Słowa Polskiego” w Warszawie. Druk i oprawę wykonano w Jugosławii na zlecenie CHZ „Ars-Polona”. Przekład ukazał się w 1986 r. nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego w Warszawie.

Okładka Koranu ma kolor ciemnozielony, z dwoma czarnymi kwadratami, jeden z nich znajduje się na grzbiecie książki, drugi na karcie tytułowej. Kolor zielony w islamie symbolizuje przede wszystkim raj, a także mądrość i proroków. Pielgrzymi podczas pielgrzymki (*hadżdż*) noszą zielone nakrycia głowy. W sufizmie zieleń jest symbolem czystości duszy oraz życia darowanego światu przez Boga. Kwadrat oznacza w symbolice islamskiej doskonałość i absolut. Zgodnie z tradycją muzułmańską serca zwykłych ludzi mają kształt kwadratu, ponieważ podlegają wpływowi czterech sił: Boskiej, anielskiej, szatańskiej i ludzkiej. Szczególnego znaczenia nabrał kwadrat w powiązaniu z sześcianiem, jest to kształt sanktuarium Al-Kaaby w Mekce¹⁵. Pośrodku kwadratów umieszczone są złote napisy w języku polskim – Koran oraz nazwa wydawnictwa.

Na stronie tytułowej od góry jako pierwszy umieszczony został napis dużymi drukowanymi literami – Koran, poniżej znajduje się adnotacja – mniejszymi drukowanymi literami, kto jest autorem przekładu i komentarza, na samym dole strony tytułowej widnieje informacja o wydawcy.

Koran w przekładzie J. Bielawskiego podzielony jest na dwie części. Pierwsza z nich to tłumaczenie stu czterestu sur (rozdziałów) – dziewięćdziesięciu mekańskich i dwudziestu czterech medyńskich (taki podział sur oparty jest na tradycji szkoły kufijskiej, w przeciwieństwie do przekładu J. M. T. Buczackiego opartego na tradycji szkoły basryjskiej), oznaczonych cyframi rzymskimi (od I do CXIV). Wszystkie sury podzielona są na wersety, którym przyporządkowane są cyfry arabskie, które są zarazem odnośnikami do komentarza. Każda sura ma swój polski i arabski tytuł, który został wzięty od słowa występującego w danej surze, uznane go za najważniejsze lub od treści sury. Rozdziały ułożone są od najdłuższego (*Krowa II – Al-Bakara*; 286 wersetów) do najkrótszego (*Ludzie CXIV – An-Nas*; 6 wersetów), z wyjątkiem pierwszego (*Otwierająca I – Al-Fatiha*; 7 wersetów), który stanowi istotną część wszelkich modłów muzułmańskich, prywatnych i publicznych.

¹⁵ M. M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska*, s. 52, 56.

Inwokacja – „W imię Boga Miłosiernego, Litościwego”, która w surze *Otwierającej* jest jej integralną częścią, została umieszczona na początku każdej sury (z wyjątkiem sury IX)¹⁶. Dwie ostatnie sury CXIII i CXIV, odbiegają swoją treścią od innych, uchodzą w wierze ludowej za „zaklęcia”, środki obrony przed „czarami”. Surra CXII, *Szczerłość wiary*, stanowi główne wyznanie wiary, wyznanie jedności i jedyności Boga, wymierzona jest przeciw wszelkiemu politeizmowi i jest najczęściej recytowana obok sury *Otwierającej*¹⁷.

Druga część przekładu poświęcona jest komentarzowi, który stanowi integralną część całości.

Komentarz do sur zawartych w Koranie został podzielony przez autora na dwie części: *Wprowadzenie* i *Przypisy*.

We *Wprowadzeniu* autor w sposób systematyczny dokonał opisu wydarzeń historycznych, jakie miały miejsce na terenie Arabii przed pojawieniem się islamu. Następnie scharakteryzowana została sylwetka Mahometa. Ostatni paragraf tego rozdziału dotyczy wprost *Koranu – Świętej Księgi Islamu*.

J. Bielawski ukazał Koran jako księgę luźnie ze sobą związanych prawd religijnych, przepisów prawnych, nakazów i zakazów moralnych, regulujących życie wiernego muzułmanina „na tym świecie” i przygotowujących go do „życia ostatecznego”¹⁸. Uzupełnieniem tego rozdziału jest ustęp pt. *Uwagi do tłumaczenia. Zasady Transkrypcji*, w którym autor wyjaśnił, iż przy tłumaczeniu korzystał z dawnych klasycznych komentarzy arabskich oraz z najstarszego encyklopedycznego słownika *Tahzib al-lugha* Al-Azhariego. J. Bielawski w Koranie zastosował dwie zasady transkrypcji nazw i imion arabskich: transkrypcję uproszczoną, spolszczoną, (starająca się oddać dźwięki spółgłoskowe arabskie przez najbliższe brzmieniem dźwięki spółgłoskowe polskie) oraz transkrypcję naukową, stosowaną przez orientalistów¹⁹.

Pomiędzy *Wprowadzeniem* i *Przypisami* zamieszczone zostały dwa paragrafy: *Kalendarium* – najważniejsze wydarzenia z życia i działalności Mahometa odzwierciedlone w Koranie oraz *Bibliografia* najważniejszych konsultowanych dzieł.

W *Przypisach* zostały zawarte informacje dotyczące miejsca powstania poszczególnych sur, liczby wersetów, tematu przewodniego danej sury, czasu powstania, tytułów sur oraz wyjaśnienia znaczenia wersetów znajdujących się w Koranie.

Na końcu Koranu umieszczony jest spis rzeczy. Cały Koran liczy 974 strony.

¹⁶ J. Bielawski, *Koran*, Warszawa 1986, s. 842.

¹⁷ *Tamże*, s. 798.

¹⁸ *Tamże*, s. 786.

¹⁹ *Tamże*, s. 832.

Koran w przekładzie ruchu Ahmadijja

Założycielem ruchu Ahmadijja był Mirza Ghulam Ahmad Qadiani. Urodził się w 1835 r. w Qadian, jako jedno z bliźniąt, drugie (dziewczynka) zmarło po kilku dniach. Ojciec zapewnił mu od najmłodszych lat prywatnych nauczycieli, wprowadzających go w lekturę Koranu, perskich ksiąg, gramatyki i literatury arabskiej oraz dzieł z zakresu medycyny, logiki i filozofii. Ahmad wykazywał duże zainteresowanie nauką, pociągała go nie tylko teologia islamska, ale także dzieła z zakresu religii hinduskie i chrześcijańskie²⁰.

Zgodnie z wolą ojca rozpoczął karierę urzędniczą w Sialkot. Po czterech latach spędzonych na posiadzie, w 1868 r. powrócił do rodzinnego Qadian, gdzie rozpoczął studia nad Koranem i podjął się pisania do niego komentarzy. Doprowadziło to do konfliktu z ojcem, który pragnął dla syna kariery urzędniczej. Napięta sytuacja utrzymywała się aż do śmierci ojca w 1876 r., kiedy to Mirza Ghulam Ahmad zrzekł się praw do rozporządzania majątkiem rodzinnym na rzecz starszego brata, a sam poświęcił się działalności religijnej²¹.

Od 1872 r. Ahmad dał się poznać jako aktywny obrońca islamu przeciw propagandowym atakom Hindusów, a także i chrześcijan. Publikując w gazetach i periodykach starł się wykazać doskonałość muzułmańskiej religii.

W pierwszym opublikowanym przez siebie artykule napisał, iż dzięki własnym doświadczeniom i obserwacją doszedł do przekonania, że podstawą wszelkiej dobroci w stosunkach międzyludzkich jest prawda, i że istnieje łatwy sposób weryfikacji czy twierdzenia danej religii są z nią zgodne. Kryterium miał stanowić stopień, w jakim religia rozwinęła stanowcze i skuteczne nauki w celu utwierdzenia wyznawców w prawdzie. W toku dalszej działalności Ahmad napisał setki artykułów i ulotek oraz ponad osiemdziesiąt większych prac, których celem była obrona islamu i wykazanie jego wyższości nad innymi religiami. Pierwszym i jednym z najpoważniejszych dzieł było *Brahin- i Ahmadiyya*, (to przedsięwzięcie wydawnicze rozciągnięte było na kilka lat). Tom I i II, opublikowane zostały w 1880 r., III – w 1882 r., IV – w 1884 r., a V tom ukazał się w 1905 r. Pierwsze dwa tomy zawierały zagadnienia ujęte w pięciu punktach: 1. Prawdy wiary oparte na podstawach wiedzy religijnej, które wzięte razem mogą być nazwane islamem, 2. Trzysta przekonujących i rozstrzygających dowodów prawdziwości islamu, 3. Odpowiedzi na zarzuty, oskarżenia i obiekcje przeciwników: żydów, chrześcijan, hinduistów, czcicieli idoli, ateistów, naturalistów i ludzi bezreligijnych, 4. Polemika z podstawami religijnymi różnych wyznań, 5. Wyjaśnienie tajemnic słowa Bożego mądrością Koranu.

²⁰ P. Stawiński, *Ahmadijja. Islam zreformowany*, Częstochowa 1994, s. 20.

²¹ *Tamże*, s. 21.

Tom trzeci był w zasadzie kontynuacją myśli zawartych w poprzednich, natomiast czwarta część wносиła nowe elementy. Autor przeprowadził w nim własną interpretację sury *Fatiha* oraz innych wersetów Koranu.

W końcowej części, zatytułowanej *My i nasza Księga*, Ahmad pisał o doznanych objawieniach, które odkryły przed nim tajemnice niemożliwe do zbadania inteligencją i rozumem²².

Począwszy od 1865 r., kiedy otrzymał pierwsze objawienie, zaczął żyć z przeświadczeniem, iż jest pod specjalną opieką Allaha. Objawienia dotyczyły zagadnień religijnych w sensie ogólnym, a także spraw osobistych i rodzinnych. Objawienia, jakich doświadczył Ahmad, mówiły o szczególnej roli, jaką miał odegrać w islamie.

Wobec wzrastającej liczby zwolenników Mirza Ghulam Ahmad ogłosił 1 grudnia 1888 r., iż na podstawie objawienia, które otrzymał od Boga został upoważniony do założenia wspólnoty. Aby stać się członkiem ruchu należy – według Ahmada – spełniać następujące warunki: powstrzymać się od łączenia imienia Allaha z kimkolwiek lub czymkolwiek. Adeptom nie wolno kłamać, cudzołożyć, być okrutnym, nieuczciwym, ponadto mają wystrzegać się wszelkiego zła oraz nie ulegać namiętnościom. Modlić się pięć razy dziennie, zgodnie ze wskazaniami islamu, wychwalać szczodrość Bożą. Nie należy krzywdzić żadnego ze stworzeń Bożych czynem, mową ani myślą, być gotowym do znoszenia zniewag i bólu. Każdy, kto chce należeć do wspólnoty założonej przez Ahmada, powinien podporządkować się całkowicie autorytetowi Koranu i mieć go wraz z Tradycją za głównego przewodnika w życiu oraz utrzymywać duchową jedność z założycielem wspólnoty we wszystkim i być mu posłusznym aż do śmierci²³.

Pierwsze ogólne zebranie zwolenników Ahmada w liczbie 80 odbyło się 27 grudnia 1891 r. w Qadian. W 1892 r. ustalono cele ruchu. Miały być nimi propagowanie islamu, ustalenie dróg i środków w celu wzrostu nawróceń na islam w Europie i Ameryce, rozwój prawości, czystości, pobożności i doskonałości moralnej w świecie, wykorzenie zła.

Muzułmanie uważają sunnę (obyczaj, praktyka) i hadisy (krótkie opowiadania informujące o słowach i czynach proroka lub jego towarzyszy) za zespół tradycji. Pogląd Mirzy Ghulama Ahmada był odmienny, nie uważał on sunny i hadisów za jedno pod względem treści. Przez sunnę rozumiał wykładnię Koranu przyjętą i stosowaną przez Mahometa. Pod względem pewności i poprawności, sunna ma rangę autorytetu, tuż za Koranem. Ahmad podkreślał znaczenie sunny, która wyjaśnia szczegółowo sposób wypełniania zobowiązań nałożonych na wyznawców w Koranie. Stosował zasadę, według której interpretacja wersetów Koranu jest

²² *Tamże*, s. 23.

²³ *Tamże*, s. 53.

wówczas prawdziwa i słuszna, gdy poddana jest weryfikacji z innymi wersetami, ponieważ jedne z nich wyjaśniają inne. W przypadku, gdy takie potwierdzenie nie jest możliwe, należy uciec się do pomocy wiarygodnego hadisu. Zwolennicy Ahmada posługiwali się i posługują własnymi przekładami księgi, dalekimi od literalnej wierności. W wielu punktach różnią się one od innych tłumaczeń i niektórzy egzegeci islamscy traktują je jako swego rodzaju komentarz do Koranu²⁴.

Ahmad po ogłoszeniu swojej doktryny został poddany ostrym atakom ze strony ulemów sunnickich oraz liderów ugrupowań o charakterze sekt, co skłoniło go do nadania swoim zwolennikom nazwy *Dżamaad Ahmadijja*. Pouczył ich, by w rubryce przynależność religijna w dokumentach urzędowych wpisywali „muzułmańska sekta ahmadijja”²⁵.

W latach 1890-1891 opublikował pracę składającą się z trzech wydanych oddzielnie części: *Fath-i Islam (Zwycięstwo islamu)*, *Tauził-i Maram (Wyjaśnienie wątpliwości)* i *Izalai Auham (Usunięcie podejrzeń)*. Zawarł w nich wezwanie do uznania w nim odnowiciela wiary, zapowiedzianego przez Mahometa²⁶. Występując ze swoimi twierdzeniami, Mirza Ghulam Ahmad przede wszystkim opierał się na doznanych objawieniach. Nie zaniedbywał jednak żadnej okazji powoływania się na tradycję i w ten sposób potwierdzania swej roli. Często dwoił się do sytuacji islamu w czasach mu współczesnych, która w jego ocenie jednoznacznie odpowiadała obrazowi kończącego się świata. Wierzył, że Bóg dotrzyma obietnicy danej muzułmanom o zesłaniu wskrzesiciela wiary na początku każdego wieku. Mirza Ghulam Ahmad miał nim być dla XIV w. *hidżry*.

Pod koniec 1905 r. Ahmad na podstawie otrzymanych objawień nabral przekonania o zbliżającej się śmierci. Napisał wówczas broszurę, nazwaną testamentem. W tym dokumencie zawarł dyrektywy i pouczenia dla swoich zwolenników, dotyczące działalności Ahmadijji po jego śmierci. Przedstawił także kilka nowych inicjatyw, m.in. odnośnie do założenia specjalnego, honorowego cmentarza mahdyistów. Mirza Gulam Ahmad zmarł po krótkiej chorobie 26 maja 1908 r. w Lahore. Pochowano go następnego dnia w Qadian.

Polskie tłumaczenie Koranu wydane w 1996 r. przez ruch Ahmadijja, oparte jest na angielskim przekładzie, jakie Malik Ghulam Farid opublikowanym w Wielkiej Brytanii w 1990 r. Cały przekład liczy 1434 strony i stanowi jednotomowe dzieło. Druk został wykonany na papierze biblijnym w Wielkiej Brytanii. Wszystkie koszty druku tego tłumaczenia pokryte zostały przez Rodzinę Obiecane Mesjasza, Założyciela Muzułmańskiej Wspólnoty Ahmadijja.

²⁴ *Tamże*, s. 48.

²⁵ *Tamże*, s. 54.

²⁶ *Tamże*, s. 31.

Koran w przekładzie Ahmadijja został wydany pod patronatem Hadhrat Mirzy Tahira Ahmada, czwartego następcy obiecanego mesjasza i głowy powyższego ruchu.

Dzieło oprawione jest w twardą okładkę, obleczoną imitacją skóry, koloru bordowego. Na okładce znajduje się ramka z motywów roślinnych, w środku której umieszczony jest napis w języku arabskim: „W imię Boga”, wers wpisany jest w obwódkę kształtem przypominającą liść. Pod ornamentem arabskim widnieje napis w języku polskim: Święty Koran. Strona tytułowa w dolnej części okładki zawiera następującą informację: „Tekst arabski i tłumaczenie polskie”. Na grzbiecie widnieje duży napis w języku polskim: „Święty Koran”, oraz pomniejszona ornamentyka z okładki. Wszystkie napisy znajdujące się na okładce i na grzbiecie są wytłoczone i ozdobione złotym kolorem.

Na początku Koranu umieszczony jest spis treści, podający nazwy rozdziałów (sur) w języku arabskim. Rozdziały ponumerowane są cyframi arabskimi od jeden do sto czternaście. Ich kolejność występowania uzależniona jest od liczby werse-
tów, najdłuższa jest na początku, najkrótsza na końcu, z wyjątkiem sury *Al-Fatihah* – która jest uważana za jedną z pierwszych objawionych. Składa się z siedmiu werse-
tów, stanowiących esencję całej nauki zawartej w Koranie.

Cały Koran składa się z tekstu polskiego, umieszczonego w lewej części każdej strony, oraz tekstu arabskiego, umieszczonego równoległe do tekstu polskiego w prawej części każdej strony. Pod numerem każdego rozdziału znajdują się następujące informacje: nazwa sury oraz kiedy została objawiona (czy przed hidżrą czy po niej). Wszystkie sury zostały poprzedzone wstępem, który wyjaśnia miejsce i czas objawienia, nazwę rozdziału i jego temat przewodni. We wstępie do rozdziału pierwszego dodatkowo zamieszczono informację, iż wzmianka o surze *Al-Fatihah* występuje w prorocztwie Nowego Testamentu (Ap 10, 1-2)²⁷.

Ruch Ahmadijja wprowadził do swojego tłumaczenia Koranu dwa rodzaje odnośników do komentarza – alfabetyczne i numeryczne. Na początku każdego wersetu znajduje się numer porządkowy, odnoszący się do liczby wersetów w rozdziale, następnie umieszczone są przed wyrazami małe litery alfabetu – służą one jako znaki określające początek i koniec różnych tematów poruszanych w Koranie, rozpoczynają się na każdej stronie od litery „a”. Odnośniki numeryczne zamieszczone są na końcu poszczególnych wyrazów; mają swoje odpowiedniki w komentarzu. Numeracja jest ciągła, rozpoczyna się od cyfry 1, znajdującej się w pierwszym wersecie sury otwierającej do cyfry 3474 umieszczonej na końcu Koranu.

²⁷ *Święty Koran* [przekład ruchu Ahmadijja], Surrey 1996, s. 1.

Na każdej stronie bezpośrednio pod tekstem koranicznym, znajduje się ramka, wewnątrz której podane są numery innych wersetów, będących wyjaśnieniem powyższego wiersza. Widać to najlepiej na poniższym przykładzie:

„3. a Miłosiernemu, b Litościwemu^{7 28},
a 25,61; 26,6; 41,3... b 33,44; 36,59...”

Liczba 3 oznacza numer wersetu, litery a, b... odpowiadają tematom poruszanym w Koranie i odnoszą się do znaczenia poszczególnych słów w sposób etymologiczny. Cyfra umieszczona za wyrazem np.⁷ stanowi odnośnik do komentarza. Znaki znajdujące się w ramce poniżej wersetu oznaczają: a – dotyczy tematu *Miłosierny*, który występuje również w rozdziałach 25, 26, 41. Liczby znajdujące się po przecinkach oznaczają numery wersetów w powyższych rozdziałach.

Komentarz do tekstu koranicznego widnieje w dolnej części każdej strony. Zawarte są w nim wyjaśnienia teologiczne powiązane z tradycją muzułmańską, a w niektórych przypadkach dodane zostały referencje do Starego i Nowego Testamentu.

Tomasz Dudek, Warszawa

²⁸ *Tamże*, s. 5.