

Eugeniusz Sakowicz, Władysław Kowalak, Roberto Marin-Guzman, Eugeniusz Sakowicz

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 59/4, 131-144

1989

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

Zawartość: I. DIALOG CHRZEŚCIJAŃSTWA Z ISLAMEM. 1. Zarys problematyki. — 2. Przegląd bibliograficzny. II. MAHDYZM — MUZUŁMAŃSKI MESJANIZM. 1. Pojęcie mahdyzmu. — 2. Doktryna mahdyzmu w Sunnie. — 3. Pochodzenie mahdiego. — 4. Szyckie i sunnickie poglądy o mahdim. — 5. Podstawy ruchów mahdystrycznych*.

I. DIALOG CHRZEŚCIJAŃSTWA Z ISLAMEM

1. Zarys problematyki

Grecki sens pojęcia dialog (*dialogein* — rozmawiać), na pozór prosty, oznacza jednakże bardzo złożoną rzeczywistość. Dialog zakłada wzajemną konfrontację dwu stron, inaczej myślących, ale chcących wspólnie poszukiwać prawdy o sobie. Przybliżenie się do niej pozwoli wyzwolić się z wzajemnej obojętności, uwolnić z uprzedzeń czy nawet wrogości. Każdy dialog, na przykład dialog polityczny, społeczny, religijny, powinien zakładać obopólne poznanie się. Należałoby więc najpierw odpowiedzieć na pytanie czym jest dialog w ogóle, jakie ma podstawy w konkretnym przypadku oraz jakie jest stanowisko obu stron wobec omawianego problemu.

Dialog jest przede wszystkim spotkaniem, spotkaniem dwu kultur, dwu religii nie po to, by jedna pochłonięła drugą, lecz w tym celu, by jedna pozwoliła drugiej w pełni być sobą. Uszanowanie odmiennych wartości winno prowadzić do wzajemnego zbliżenia się (co nie oznacza zatracenia swej tożsamości bądź synkretycznego nałożenia się religii) i równocześnie do niwelacji obustronnych uprzedzeń. Istotą dialogu różnych religii, nie stanowiących jednej rodziny konfesyjnej, nie jest dojście do jedności, lecz dojście do porozumienia, do wzajemnej tolerancji i współdziałania na płaszczyźnie pozareligijnej. Warunkiem jest autentyczne otwarcie się dwu stron, postawa szczerości i głębokiego szacunku dla inaczej myślącego i inaczej wierzącego.

Ktoś inny od nas, nie będący z tej samej religijnej wspólnoty, której system wierzeń nie tylko nie koresponduje z naszym systemem wierzeń, lecz często jest z nim sprzeczny, nie jest naszym wrogiem. Dialog jest usiłowaniem zrozumienia tej inności, zrozumienia ludzi innej wiary, którzy nie są naszymi przeciwnikami. Kładzie akcent na potrzebę słuchania i uczenia się, a tym samym jest czynnikiem wspólnototwórczym. Przedstawienie jedynie własnego stanowiska drugiej stronie nie jest dialogiem, lecz indoktrynacją, czczym monologiem¹. Dialog prowadzony przez różne religie nie może niszczyć cennych wartości tych religii, w przeciwnym razie przestałyby być dialogiem, a stałyby się przemocą, narzucaniem własnych ram na rzeczywistość, która tych ram nigdy nie zaakceptuje. Ugrupowanie wyznaniowe nie prowadzące dialogu ubożeją, sztywnieją ich struktury, kostnieje treść, zanika dynamika. Dialog pozwala głębiej poznać własną wiarę, zweryfikować własne postępowanie, by stać się bardziej gorliwym w kroczeniu drogi swojej religii².

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa.

¹ W. Ariarajah, *Dialogue*, Singapore 1980, 15, 20.

² *Tamże*, 31.

Filozofie, teologie religii posługują się różnymi językami. We wzajemnym spotkaniu religii należałoby więc posługiwać się językiem dialogu. Należałoby wprawdzie uczyć się dialogu z drugim człowiekiem, który jest osobą, a to z kolei będzie prowadzić do dialogu doktrynalnego, obejmującego wiedzenia, moralność, kult, pojęcia Boga, eschatologię.

Islam jest religią objawioną przez Allacha Mahometowi³, której wierzenia i praktyki spisane w Koranie uzupełnione zostały przez tradycję i zmodyfikowane w ciągu wieków. Splatają się w niej trzy aspekty: religijny, polityczny i kulturowy⁴. System wierzeń muzułmanów (dosłownie: poddanych woli Boga) ujęty jest w następujących działach: 1. Bóg, 2. aniołowie, 3. święta księga Koran, 4. prorocy i wysłannicy Boga (szczególna pozycja Mahometa), 5. zmartwychwstanie, 6. grzech, sąd i przeznaczenie⁵.

Pełne prostoty wyznanie wiary (*szachada*): „Nie ma Boga prócz Allacha, a Mahomet jest wysłannikiem Allacha”, stanowi *credo* muzułmanów, jest fundamentem islamu jako religii. Wystarczy wypowiedzieć te słowa z pełnym wewnętrznym przekonaniem, w obliczu świadków, wiernych Proroka, by stać się jednym z poddanych Allacha. Islam nie zna sakramentów, nie zna chrztu czy też jakiegokolwiek formy obrzędowej inicjacji wprowadzającej we wspólnotę religijną. Bóg islamu jest jeden, odwieczny, jak Bóg Jahwe Starego Testamentu. Przymioty Allacha określone są przez 99 imion, wśród których szczególnie akcentuje się miłosierdzie i łaskawość⁶. Wiarę chrześcijan uznawał Prorok za politeizm, uważał bowiem, że prawda o Trójcy Świętej obejmuje związek trzech istot: Dziewicy Maryi oraz Chrystusa, który jest równocześnie i Synem, i Duchem⁷. Prawda o Chrystusie Odkupicielu, według islamu, godziła w jedność i jedyność Boga. Allah jest Bogiem Abrahama, Ismaila, Izaaka, Jakuba i pokoleń Izraela (sura 2, 136), otoczonym chwałą aniołów i archaniołów, którzy noszą biblijne imiona (na przykład Gabriel).

Koran, święta księga islamu, nie tylko zawiera religijne treści, lecz także jest podstawowym kodeksem prawnym⁸. Otoczony jest szczególnym kultem i czcią, nie wolno go dotykać nie umyтыми rękami, nie wolno kłaść na tę księgę innych książek, jak bowiem w chrześcijaństwie Słowo Jahwe stało się ciałem Chrystusa, stało się Chrystusem, tak w islamie słowo Allacha stało się Koranem⁹. Mahomet początkowo uważał, że Ewangelia jest księgą objawioną Chrystusowi, później jednakże uznał ją za dzieło sfałszowane¹⁰.

Szczególną czcią otacza proroków i wysłanników Bożych, wśród których wyjątkowe miejsce zajmuje Mahomet, jako ten, któremu Allah objawił prawdę o sobie, wysyłając go do narodu arabskiego. Większość proroków

³ Polskie brzmienie imienia Proroka — Mahomet, pochodzi z języka tureckiego. W języku klasycznym imię brzmi — Muhammad.

⁴ P. K. Hitti, *Islam. A Way of Life*, Minneapolis 1970, 2.

⁵ *Tamże*, 30; J. Kritzeck, *Islam*, w: *New Catholic Encyclopedia* VII 678.

⁶ J. Robson, *God, Concept of (Islam) Ninety Nine Names of*, w: S. G. F. Brandon (red.), *A Dictionary of Comparative Religion*, London 1970, 306—307.

⁷ G. Parrinder, *Asian Religions*, London 1975, 14; J. Kritzeck, *art. cyt.*, 678.

⁸ Por. J. Nosowski, *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1970. Polskie przekłady świętej księgi Islamu: *Koran*, tom 1—2, tłum. J. Murza Tarak Buczadzki, Warszawa 1958 (przedruk 1985) oraz *Koran*, tłum. J. Bielański, Warszawa 1986.

⁹ P. K. Hitti, *dz. cyt.*, 26—27.

¹⁰ Por. T. P. Hughes, *New Testament, Old Testament, Old and New Testament*, w: *Dictionary of Islam*, New Delhi 1978, 433, 439—447; w artykułach tych ukazano związek Koranu z Biblią (paralelne wątki, postacie, wydarzenia).

i wysłanników Allacha stanowią Żydzi, w tym prorocy więksi, z wyjątkiem Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela. Wysłannikiem Boga, lecz nie Bogiem, jest Chrystus, zrodzony w dziewiczy sposób z Maryi, nazywany Słowem Boga czy nawet Mesjaszem (mimo tego tytułu nie uważa się Jezusa za 'Zbawiciela świata')¹¹.

W islamie żywa jest wiara w zmartwychwstanie ludzi, sąd ostateczny i przeznaczenie człowieka. Niebo i piekło są wieczne, brak jest wiary w istnienie czyśćca. Niebo rozumiane jest w sposób materialny, gdzie rozkoszy, nie wyłączając zmysłowego szczęścia, zażywać będzie cały człowiek. Piekło zaś przeznaczone jest dla bałwochwalców, wyznawca islamu dostępuje tam tylko oczyszczenia z grzechów¹².

Pomimo wspólnych pierwiastków w islamie i w chrześcijaństwie, na pozór mogących zbliżyć te dwie religie, stoją one w opozycji na płaszczyźnie doktrynalnej. Islam uważa wiarę w Tróję Świętą za politeizm, odmawia bóstwa osobie Jezusa Chrystusa, przeczy istnieniu Objawienia Bożego, samo zaś chrześcijaństwo uznaje za nieprawowierną, odszczepioną od judaizmu religię, która dokonała modyfikacji systemu wierzeń Starego Testamentu¹³. Teologia islamu uznając Jezusa za proroka, jest skłonna uznać chrześcijaństwo za religię ze swej istoty skierowaną ku islamowi i ostatecznie prowadzącą do islamu. Chrześcijanin dzięki islamowi może osiągnąć życie wieczne, a nie dzięki Kościołowi. Każdy zaś człowiek, według islamu, z urodzenia jest muzułmaninem, dopiero rodzice czynią go wyznawcą innej religii, na przykład chrześcijaninem¹⁴. Islam jest nierozdzielalną jednością religii, społeczeństwa, kultury, polityki i w taki również sposób wyznawcy Allacha patrzą na chrześcijaństwo, nie rozdzielając wątku religijnego i politycznego.¹⁵ To właśnie, jak również fakt nieuznawania przez chrześcijan Mahometa jako proroka i jedyne Boga, jest przyczyną trudności w prowadzeniu dialogu przez islam z chrześcijaństwem. Chęć poznania islamu przez chrześcijan, zrozumienie założeń wiary, może wśród wyznawców religii Proroka zrodzić otwartość dialogu z chrześcijanami¹⁶.

Sobór Watykański II był przełomowym w dziejach Kościoła. Po raz pierwszy pojawił się problem prowadzenia oficjalnego dialogu między religiami¹⁷, w tym pomiędzy islamem i chrześcijaństwem. Minione wieki były okresem wzajemnych obojętności, sporów czy wręcz wrogości. Dokumenty Kościoła (KK 16; DRN 3), które skoncentrowały się na problematyce teodycealnej dialogu chrześcijaństwa z islamem, są ważnym etapem zapoczątkującym wzajemne zbliżenie stanowisk dwu wielkich religii monoteistycz-

¹¹ J. van Ess, *Islam*, w: E. Brunner-Traut (red.), *Pięć wielkich religii świata*, Warszawa 1986, 75.

¹² *Tamże*, 84; o grzechu w islamie por. M. Thomas, *Sin, Forgiveness and Reconciliation in Islam*, Bulletin Secretariat Pro Non-Christianis 18 (1983) nr 2, 115—134; E. Sakowicz, *Grzech w islamie*, Collectanea Theologica 57 (1987) z. 3, 145—148.

¹³ F. M. Pareja, *Islam*, w: K. Rahner (red.), *Herders Theologisches Taschenlexikon* III 380—382. Co do trudności w prowadzeniu dialogu chrześcijaństwa z islamem por. H. Waldenfels, *Religie odpowiedzą na pytanie o sens istnienia człowieka*, Warszawa 1986, 51—52.

¹⁴ V. Monteil, *L'Islam*, w: J. Chevalier (red.), *Les religions*, Paris 1972, 223—224.

¹⁵ Prozelityzm oznacza w islamie zdradę społeczności, stąd jest uważana za apostazję prawnie karalną (por. J. van Ess, *art. cyt.*, 71).

¹⁶ V. Monteil, *art. cyt.*, 224.

¹⁷ J. J. Jadot, *The Growth in Roman Catholic Commitment to Interreligious Dialogue Since Vatican II*, Bulletin Secretariat Pro Non-Christianis 18 (1983) nr 3, 205—220; H. Waldenfels, *dz. cyt.*, 52—53.

nych¹⁸. Otwarcie się Kościoła na świat oznacza uświadomienie autentycznych wartości innych religii, w tym także w islamie, jak jeden Bóg, słowo Boże w Koranie, posłannictwo profetyczne, społeczność wiernych, modlitwa¹⁹.

2. Przegląd bibliograficzny

Literatura obcojęzyczna dotycząca omawianego tematu jest obszerna, natomiast w literaturze polskiej, poza nielicznymi przyczynkami, brak jest artykułów i pozycji książkowych omawiających dialog chrześcijaństwa z islamem²⁰. Wybrana literatura obca dotyczy okresu 1960—1986. Dane bibliograficzne na temat wzajemnego odniesienia islamu i chrześcijaństwa oraz problematyki dialogu interreligijnego *sensu stricto*, uporządkowane zostały alfabetycznie.

S. D'Ambrà, *Dialogue between Muslims and Christians in the Philippines*, Bulletin Secretariatus Pro Non-Christianis 18 (1983) nr 1, 50—65.

A. Argyriou, *Possibilités d'un dialogue entre l'Islam et le Christianisme à partir de leur conception de l'histoire*, Contacts. Revue Française de l'Orthodoxie 32 (1980) nr 110, 111—141.

Asian Bishops' Consultation on Christian Presence Among Muslims in Asia, Bulletin 19 (1984) nr 1, 29—48.

M. Ayub, *Muslim Views of Christianity. Some Modern Examples*, Islamochristiana 10 (1984) 49—70.

K. Barwig — K. P. Seif (red.), *Muslime unter uns. Ein Prüfstein für christliches Handeln*, München 1983.

G. Basetti-Sani, *Les éléments de la typologie christologique dans le Coran*, Euntes Docete 35 (1982) nr 3, 481—505.

G. Basetti-Sani, *Islam in the History of Salvation. A Christian Interpretation*, Philippiniana Sacra 15 (1980) nr 43, 56—111.

M. Borrmans, *Louis Massignon, témoin du dialogue islamo-chrétien*, Euntes Docete 37 (1984) nr 3, 383—401.

M. Borrmans, *Théologie et dialogue: questions posées à la théologie par les interlocuteurs du dialogue islamo-chrétien*, Euntes Docete 34 (1981) nr 2, 307—325.

R. Caspar, *Le groupe de recherches islamo-chrétien*, Lumière et Vie 32 (1983) nr 163.

¹⁸ Praktyczne przejawy dialogu islamu i chrześcijaństwa: R. Łukaszyk — R. Miś — H. Zimoń, *Dialog z religiami pozachrześcijańskimi w: Encyklopedia Katolicka* III 1278—1279; w artykule tym zestawiono obszerną bibliografię na temat dialogu interreligijnego (*tamże*, 1279—1281).

¹⁹ H. Zimoń, *Dialog chrześcijaństwa z islamem*, Collectanea Theologica 44 (1974) z. 1, 206; autor tego artykułu omawia zagadnienia przedstawione w książce M. L. Gerdet — J. Cuog, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Milano 1969.

²⁰ R. Malek — H. Zimoń, *Dialog z religiami pozachrześcijańskimi. Bibliografia teologiczno-religioznawcza*, Zeszyty Misjologiczne ATK 2 (1979) cz. III, 195—200. W opracowaniu tym przedstawiono w porządku alfabetycznym bibliografię obcojęzyczną do 1972 roku (nie wyczerpującą) na temat wzajemnego odniesienia, jak również dialogu chrześcijaństwa z islamem.

W literaturze polskiej godne uwagi są artykuły ukazujące wspólne tematy obu religii, np. E. Kopeć, *Chrystus w Koranie*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 8 (1955) 15—23; J. Homerski, *Jezus w nauce Koranu*, Zeszyty Naukowe KUL 7 (1964) nr 3, 15—23; M. A. Wasilewski, *Elementy chrześcijańskie w Koranie*, Znak 10 (1958) 993—1010; A. Skowronek, *Muzułmanie i chrześcijanie — partnerzy dialogu*, Studia Theologica Varsaviensia 25 (1987) nr 2, 47—64.

C. M. de Chergé, *Chrétiens et musulmans: nos différences ont-elles le sens d'une communion?* Lettre de Ligugé 227 (1984) 21—37.

V. C. Chukwudozie, *Christian-Muslim Dialogue in Nigeria*, Kerygma 17 (1983) nr 41, 175—184.

Chrétiens et musulmans ensemble en Europe, Information Evangelisation 4—5 (1984) 29—33.

J. Corbon, *Le Cénacle Libanais et le dialogue islamo-chrétien*, Islamochristiana 7 (1981) 227—240.

J. Corbon, *Le dialogue islamo-chrétien dans la conjuncture du monde chrétien de 1950 à 1980*, Islamochristiana 11 (1985) 177—189.

K. Cracknell *Within God's Gracious Purposes, Interfaith Dialogue in Britain*, The Ecumenical Review 37 (1985) nr 4, 452—461.

K. Cragg, *Being Christian and Being Muslim. A Personal Debate*, Religion. Journal of Religion and Religions 10 (1980) nr 2, 196—208.

K. Cragg, „Creator is God”. *Contemporary Takbir: Muslim and Christian*, The Muslim World 71 (1982) nr 1, 27—39.

Cristiani e musulmani. Un incontro difficile ma necessario, La Civiltà Cattolica 135 (1984) nr 1, 3—18.

A. Dupré la Tour, *Liban. Centre d'études islamo-chrétiennes*, Lumen Vitae 35 (1980) nr 4, 485—490.

T. Farias, *Areas of Convergence of Christianity and Islam*, Bulletin 19 (1984) nr 1, 80—90.

L. P. Fitzgerald, *Christians and Muslims in Australia*, Islamochristiana 10 (1984) 159—176.

J. P. Gabus, *L'Islam et la théologie chrétienne*, Foi et Vie 82 (1983) nr 3, 15—29.

J. M. Gaudeul, *A Christian Critique of Islamic Holiness*, Islamochristiana 11 (1985) 69—90.

P. Garcia Barriuso, *El franciscanismo y el Islam*, Missionalia Hispanica 40 (1983) nr 117, 5—32.

M. J. C. Geise, *Islam and Christianity*, Philippiniana Sacra 17 (1982) nr 50, 33—55.

P. G. Gowing, *Christian-Muslim Dialogue in the Philippines (1976—1981)*, Islamochristiana 7 (1981) 211—225.

J. Gwenolé, *Relations entre chrétiens et musulmans. Une expérience un témoignage*, Bulletin 17 (1982) nr 1, 74—90.

J. Jomier, *Les études sur l'Islam et la collaboration islamo-chrétienne*, Revue Thomiste 81 (1981) nr 2 269—283.

D. A. Kerr, *Christian Witness in Relation to Muslim Neighbours*, Islamochristiana 10 (1984) 1—30.

G. Khodre, *Le Christianisme, l'Islam et l'Arabité, Contacts*, Revue Française de l'Orthodoxie 32 (1980) nr 110, 93—110.

G. Khodre, „I Have Called You Friends”, The Muslim World 71 (1981) nr 3—4, 163—177.

A. T. Khoury, *Notes sur la situation du dialogue entre Chrétiens et Musulmans en Allemagne*, Bulletin 20 (1983) nr 3, 303—305.

H. Küng, *Christentum und Islam*, Zeitschrift für Kulturaustausch 35 (1985) nr 3, 311—321.

H. Küng, *Zu einem künftigen Dialog zwischen Christen und Muslimen*, Universitas 39 (1984) nr 463, 1351—1361.

M. Lelong, *Difficultés et espoirs du dialogue islamo-chrétien*, Lumen Vitae 38 (1983) nr 3, 285—300.

M. Lelong, *The Islamic-Christian Dialogue. Difficulties and Hopes*, Lumen Vitae 39 (1984) nr 1, 45—60.

J. Levrat, *Une expérience de dialogue. Les centres d'étude chrétiens en pays musulmans*, Lyon 1984.

P. Löffler, *Das Genfer Gespräch mit dem Islam. Eine Zwischenbilanz*

nach zwölf Jahren christlich-muslimischer Gespräche auf der internationalen Ebene, Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 33 (1985) nr 3, 52—56.

T. Michel, *Islamo-Christian Dialogue. Reflections on the Recent Teachings of the Church*, Bulletin 20 (1985) nr 2, 172—193.

T. Michel, *Report of Colombo Consultation on „Christian and Muslim Living Together. The Ethics and Practices of Humanitarian and Development Programs”*, Bulletin 17 (1982) nr 2, 204—213.

M. Mildenerberger, *Die christlich-islamische Begegnung in Europa aus evangelischer Sicht*, Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 33 (1982) nr 3, 41—47.

N. P. Moritzen, *Zeugnis und Dialog. Überlegungen eines Christen zum Verhältnis zum Islam*, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 38 (1982) nr 3, 211—223.

T. J. Oshaughnessy, *Muslim Body, Christian Soul. Inculturation in Islamic Areas*, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 37 (1981) nr 4.

F. Peirone, *Esiste una cristologia coranica?* Humanitas 38 (1983) nr 5, 725—730.

E. Poulat, *La III Rencontre islamo-chrétienne du CERES. Analyse et profil d'un colloque*, Islamochristiana 9 (1983) 169—174.

L. Pruvost, *From Tolerance to Spiritual Emulation. An Analysis of Official Texts on Christian-Muslim Dialogue*, Islamochristiana 6 (1980) 1—9.

Re-Islamisierung und die Zukunft des Dialogs, Zeitschrift für Mission 6 (1980) nr 3, 129—186.

P. Rossano, *Les Grands Documents de l'Eglise Catholique au sujet des Musulmans*, Bulletin 16 (1981) nr 3, 192—203.

A. Rudvin, *Islam. An Absolutely Different Ethos?* International Review of Missions 71 (1982) nr 281.

E. M. Sabanegh, *Avec les hommes de l'Islam d'aujourd'hui*, Bulletin 15 (1980) nr 3, 314—317.

H. Sanson, *Le christianisme et son Livre au regard de l'Islam*, Etudes 5 (1984) 537—545.

S. P. Schlorff, *The Catholic Program for Dialogue with Islam. An Evangelical Evaluation with Special Reference to Contextualization*, Missiology 11 (1983) nr 2, 131—148.

M. Schoch, *Jesus und der Koran. Gemeinschaft zwischen Christen und Muslimen?* Reformatio 29 (1980) nr 7—8, 428—440.

S. Schreiner, *„Unser Gott und euer Gott ist ein und derselbe”. Zum Verständnis des Islam zu Judentum und Christentum*, Judaica 39 (1983) nr 2, 98—112.

S. L. Sharry, *Goodwill Among Jews, Arabs and Christians*, Christian Jewish Relations and Christian Attitudes on Jews and Judaism 18 (1985) nr 1, 56—59.

M. Shepherd, *Triologue: Jewish, Christian, Muslim*, Christian Jewish Relations and Christian Attitudes on Jews and Judaism 14 (1981) nr 3, 33—40.

J. Slomp, *Ein Plädoyer für Gegenseitigkeit zwischen Muslimen und Christen*, Zeitschrift für Mission 6 (1980) nr 4, 213—220.

M. Speight *Christian-Muslim Dialogue in the United States of America*, Islamochristiana 7 (1981) 201—210.

M. Speight, *A Conference on Human Rights from the Faith Perspectives of Muslims and Christians*, Islamochristiana 9 (1983) 161—167.

F. Smyth — R. Stehly — J. P. Gabus, *Bulletin bibliographique. A la rencontre de l'Islam*, Etudes Théologiques Religieuses 58 (1983) nr 1, 81—96.

S. Syrjänen, *The Dialogue between Christians and Muslims*, The Temenos 18 (1982) 82—86.

J. B. Taylor, *Christian-Muslim Dialogue (Colombo, Sri Lanka)*,

30 March — 1 April 1982), *Islamochristiana* 8 (1982) 201—217.

J. Taylor, *Ecumenical Guidelines on Christian-Muslim Relations*, Bulletin 16 (1981) nr 3, 216—221.

H. Teissier, *L'épreuve du dialogue islamo-chrétien*, *Etudes* 2—3 (1982) 239—250.

C. W. Troll, *Der Dialog zwischen Muslimen und Christen*, *Stimmen der Zeit* 110 (1985) nr 11, 723—734.

G. Trüb, *Gemeinschaft auf Hoffnung mit Muslimen*, *Zeitschrift für Mission* 7 (1981) nr 3, 152—156.

H. Vöcking, *Der Dialog der römisch-katholischen Kirche mit dem Islam*, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 33 (1982) nr 3.

Eugeniusz Sakowicz, Lublin

II. MAHDYZM — MUŻULMAŃSKI MESJANIZM

1. Pojęcie mahdyzmu

Mahdi to mesjasz w islamie. Termin *mahdi* dosłownie znaczy „prowadzony”, etymologicznie zaś powiązane jest z arabskim słowem *huda*, oznaczającym „tego, który jest prowadzony”. Termin *huda* bezpośrednio odnosi się do Allacha, wszelkie bowiem kierowanie pochodzi właśnie od niego. Jednym z przymiotów Allacha jest „bycie przewodnikiem” (*al-Hadi*):

„I aby wiedzieli ci, którym dano wiedzę,
iż prawda jest od twojego Pana;
i aby w Niego uwierzyli
i upokorzyli się przed Nim ich serca.
Zaprawdę Bóg jest przewodnikiem
po drodze prostej dla tych,
którzy uwierzyli!” (Sura 22, 54)

Z tych idei muzułmanie rozwinęli we wczesnym etapie swej historii teologii (*kalam*) naukę, według której Bóg (Allah) jest Przewodnikiem i Zarządcą wszystkiego, co istnieje we wszechświecie¹. Dla muzułmanów mahdi jest osobą, która prowadzona i kierowana przez Allacha w specjalny i szczególnie sposób, ukaże się przy końcu czasów, aby wypełnić boską misję, boskie posłannictwo odnowy porządku w świecie, przywrócenia sprawiedliwości, pokoju i społecznej równości na ziemi². Z tych racji uważano mahdiego za osobę, która ustali całkowitą harmonię i miłość w świecie.

Słowo *mahdi* nie występuje w Koranie. Nie jest ono również zawarte w dwóch bardzo znanych hadisach (*Al-Dżami'as-sahih* autorstwa al-Bucharięgo oraz kompilacja al-Muslima). Tym niemniej doktryna dotycząca mahdiego jest bardzo powszechna i bardzo silnie rozwinięta na poziomie wierzeń ludowych. W innych hadisach, jak księga autorstwa Tirmidziego (zm. 1292), pojawia się słowo *mahdi*. Nauka o mahdim według wielu muzułmanów była wyjaśniona przez Proroka, który jednakże nigdy nie przypisywał sobie tego tytułu. Zarówno dla sunnitów, jak i dla szyitów mesjanizm związany z postacią mahdiego odegrał ważną rolę.

¹ Por. A. S. Tritton, *Muslim Theology*, London 1947; J. MacCulloch, *Eschatology*, w: *Encyclopaedia of Religion and Ethics* V 373—391; M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1970; tenże, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973; R. Marin-Guzmán, *El Islam. Ideología e historia*, San José 1986, 272—273.

² Por. R. Marin-Guzmán, *La Escatología Musulmana. Análisis del Mahdismo*, Kánina 10 (1986) nr 1, 99—114.

D. S. Margoliouth zwrócił uwagę, iż słowo *mahdi* po raz pierwszy zostało odniesione do Muhammada ibn al-Hanafliyya, jednego z synów Alego ibn abi Taliba. D. S. Margoliouth utrzymywał, że termin *mahdi* obejmuje również osobę, która jest oczekiwana (*muntazar*)³. Uczony ten twierdził nadto, że w pewnych tradycjach słowo *mahdi* mogło również oznaczać „tego, który daje, obdarowuje”. Te rozważania przywiodły go do postawienia tezy, że wyraz *mahdi* powinien być zastąpiony terminem *muhdi* (dosłownie: ten, który daje). Mahdi miał więc podzielić światowe bogactwa, miał władać ziemią, zgodnie z prorocką Sunną. Jest pewna tradycja, cytowana w zbiorze Tirmidiego, według której koncepcja eschatycznego mahdiego wyraźnie została ukazana. Mahdi ów przedstawiony został właśnie jako ten, który daje, rozdziela i obdarowuje: „Obawialiśmy się w związku z pewnym kłopotem, który mógł pojawić się po śmierci Proroka, więc zapytaliśmy go samego, a on odpowiedział: W moim narodzie jest mahdi, który przybędzie, by żyć pięć (lub siedem czy dziewięć) lat. Pewien człowiek przyjdzie do niego i poprosi: «O, mahdi, obdarz mnie!», a mahdi nałoży za poły jego szaty tak dużo, jak tylko może on udźwignąć”⁴.

Tradycja powyższa przyczyniła się do rozszerzenia przekonania, że ludzie podczas panowania mahdiego będą cieszyć się wielkimi dobrodziejstwami i błogosławieństwem, jakiego przedtem nie doświadczyli. W nowym świecie ustanowionym przez mahdiego, a charakteryzującym się dobrobytem i pokojem, ludzie będą jedynie musieli prosić go o dary, a on obdarzy ich tak hojnie, jak tylko oni będą mogli udźwignąć. Idea ta może być wyjaśnieniem następującego hadisu: „W końcu dziejów mojego narodu przybędzie kalif, który rozdzieli bogactwo, nie licząc go”⁵.

Należy zwrócić uwagę, że w hadisie zawartym w *Al-Dżami'as-sahiħ* ta eschatyczna postać nie jest zwana mahdim, lecz kalifem. Chociaż doktryna wiążąca się z mahdim stała się bardzo popularna, to jednak nie była ona we wczesnym islamie w pełni zaakceptowana. Wielu muzułmanów odrzuciło tę naukę.

Innym ważnym elementem muzułmańskiej eschatologii, zarówno na poziomie ortodoksyjnym, jak i wierzeń ludowych, była idea kryjąca się pod terminem Dajjal. Oznacza ona złą siłę, jednostkową bądź kolektywną, która wprowadzi ludzi w błąd przy końcu czasów. Dajjal, uosobienie zła, poniesie śmierć za przyczyną mahdiego. Słynny muzułmański historyk Ibn Khaldun (1332—1406) przytacza tradycję, według której ci, którzy zaprzeczali istnienia mahdiego, byli uważani za niewiernych (*kafirun*), podczas gdy ci, którzy zaprzeczali pojawienia się Dajjala, byli tylko grzesznymi. Niewątpliwie tradycja ta wyświeśla doniosłość rangi wiary w mahdiego⁶.

2. Doktryna mahdyzmu w Sunnie

Większość muzułmanów przypisuje Mahometowi podanie interpretacji doktryny mahdyzmu, chociaż słowo *mahdi* nigdy nie zostało przez Proroka wspomniane. Muzułmanie wierzą, że Mahomet zapewniał o tym, iż Allah któregoś dnia pošle na świat odnowiciela w nagły i niespodziewany sposób. Osoba ta będzie pochodziła z domu Mahometa (*min Ahl al-Bayt*), ze współ-

³ D. S. Margoliouth, *Mahdi*, w: *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VIII 336—340; tenże, *On Mahdis and Mahdism*, w: *Proceedings of the British Academy* 1915—1916, 213—232.

⁴ D. S. Margoliouth, *Mahdi*, 337; R. Marin-Guzmán, *art. cyt.*, 273—274.

⁵ D. B. Macdonald, *Mahdi*, w: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1974, 263—266.

⁶ Ibn Jaldun, *Al-Muqaddimah*, México 1977, t. III, 555.

noty Proroka (*min umma Mahammad*) i z potomków Fatimy, jego córki (*min awlad Fatima*). Jego imię brzmieć będzie tak samo, jak imię Proroka. Muzułmański mesjasz, później zwany mahdim, przyjdzie na ziemię, aby wypełnić ją pokojem, sprawiedliwością i braterstwem. Misją jego ma być doprowadzenie rodzaju ludzkiego na ścieżkę prawdy, w kierunku Boga. Gdy czas panowania mahdiego nastanie, wtedy muzułmanie będą cieszyli się bogactwem ziemi i przychylnością nieba. Niektórzy uczeni zwrócili uwagę na kilka wzmianek, w których Prorok wyjaśniał szczegółowo pojawienie się muzułmańskiego mesjasza. Jest również pewne, że niektóre hadisy wyjaśniają ideę mahdiego, bez wyraźnego jednak wspomnienia tego imienia, jak to jest w następującym tekście: „Świat nie przestanie oczekiwać, zanim naród będzie rządzony przez tego z mojego domu, którego imię zgadza się z moim imieniem”⁷. Należy przy tym pamiętać, że ani w Koranie, ani w Sunnie imię mahdiego nie jest wspomniane. Czasami na określenie eschatycznej postaci były używane inne nazwy czy imiona, na przykład po śmierci Mahometa muzułmanie zaczęli używać nazwy kalif.

3. Pochodzenie mahdiego

Pierwsi muzułmanie wierzyli, że mahdi będzie pochodził albo z Syrii, albo z Khurasan. Oznacza to, że ma on przybyć z Mashriq, to jest ze Wschodu. Niektórzy wierzyli, że pojawi się on przychodząc z Dalekiego Wschodu. Wielu naśladowców Proroka cytowało więc hadisy zebrany przez Majaha, według którego Mahomet powiedział, iż pewni ludzie przybędą ze Wschodu, by przygotować drogę mahdiemu⁸. Al-Qurtubi i Ibn Khaldun twierdzili jednakże, że mahdi będzie pochodził z Maghrebu (z Zachodu). Wierzyli oni, że miejscem jego pochodzenia będzie góra Massa, położona właśnie w Maghrebie, blisko wybrzeża. Naśladowcy mahdiego zawrą z nim przymierze, a przysięgę powtórzą w Mekce. Inni muzułmanie z kolei byli pewni, że mahdi zorganizuje zbrojną wyprawę przeciwko arabskiemu plemieniu Kalbitów, w celu zagarnięcia ich bogactw⁹. Według D. B. Macdonalda idea ta wydaje się wiązać z pierwszymi międzyplemiennymi konfliktami w Arabii¹⁰. Wspólnym natomiast wierzeniem jest to, że mahdi przychodzący z Maghrebu ma zabić as-Sufyaniego, który jest popierany przez plemię Kalbitów. Według wierzeń ludowych sądzono, że ukazanie się as-Sufyaniego będzie oznaczało koniec czasów, a jedną z misji mahdiego będzie zabicie go. Zgodnie z poglądami niektórych muzułmanów osoba, która zabije as-Sufyaniego, będzie szytą, ponieważ as-Sufyani ma reprezentować Dajjala, który ma być członkiem dynastii Omajjadów, tej samej, z której pochodził Muawija, przeciwnik Alego i jego szyitów. Wypada również wspomnieć, że historyk at-Tabari wykazywał, iż pojawienie się as-Sufyaniego nie ma jakiegokolwiek eschatologicznego znaczenia. Ten znany historyk nie wspomina również o mahdim.

4. Szyickie i sunnickie poglądy o mahdim

Wśród szyickich muzułmanów idea mahdiego była bardzo powszechna, głównie z powodu ich politycznych problemów i zawiedzionych nadziei, którym zaradzić miał oczekiwany mesjasz, odnowiciel pokoju i sprawiedliwości w świecie. Doktryna ta, chociaż w pełni nie zaakceptowana przez ortodoksję, jest bardzo znana, popularna i szeroko rozpowszechniona. Jest ona raczej ludowym wierzeniem niż teologiczną nauką. Sunnici oczekują osoby, która

⁷ D. S. Margoliouth, *art. cyt.*, 337.

⁸ D. S. Margoliouth, *On Mahdis and Mahdism*, 221.

⁹ Por. P. Hitti, *History of the Arabs*, London 1958.

¹⁰ D. B. Macdonald, *art. cyt.*, 312.

prowadzona przez Boga przyjdzie na ziemię, aby odnowić sprawiedliwość, przywrócić równość i pokój. W islamie szyickim mahdi jest charakteryzowany jako nieomylna osoba. Idea ta przypomina doktrynę *taqlid*, której sunniccy teologowie bardzo się sprzeciwiali. Odrzucali oni ideę całkowitego podporządkowania się konkretnej osobie, jak to czynią szyicy mużulmanie względem imama, czy też chrześcijanie względem Isa (Jezusa). Jednakże sunnici nazywają Jezusa al-Masih al-Muhtadi. Określenie to nawiązuje w pewnym sensie do idei nieomylności. W ludowych wierzeniach szyitów mahdi jest także uważany za ostatniego interpretatora objawionego Prawa (Szari'at). Według nauki szyitów, ukryty imam czy też imam za zasłoną (*al-imam fi'l-ghayba*) będzie rządził światem na mocy boskiego prawa, wówczas gdy przyjdzie i ukaże się światu jako mahdi.¹¹ W islamie sunnickim doktryna o mahdim, jako nieomylny i bezgrzesznej osobie została wprowadzona przez Fachra ad-Din ar-Raziego (zm. 1209), nauczyciela ze szkoły *mu'tazila*¹². Idea ta została jednakże odrzucona, ponieważ w islamie sunnickim nieomylność przynależy jedynie Allahowi, podczas gdy idea bycia bezgrzesznym i bycia zachowanym przez Boga od błędu i grzechu jest ograniczona tylko do proroków. To właśnie dlatego sunnici uważają mahdiego za kalifa, czyli następcę Mahometa. Wielu sunnickich mużulmanów wierzy, że mahdi będzie Jezusem. Uważają nadto, że Jezus nie powróci (*raja'*) na ziemię jako prorok, lecz, że zstąpi na nią (*nuzul*), by rządzić światem zgodnie z objawionym prawem (*szari'at*).

Inną ważną różnicą pomiędzy poglądami sunnitów a szyitów jest to, że dla szyickich mużulmanów mahdi to podstawowa i fundamentalna treść eschatologii. Z drugiej strony sunniccy mużulmanie chociaż wierzą w eschatologiczne nauki o sędzie ostatecznym i zmartwychwstaniu, to jednak uważają, że ów odnowiciel (*mujaddid*) niekoniecznie musi być zwany mahdim. Właśnie dlatego nie ma jakiegokolwiek wzmianki tego imienia w dziele *Al-Dżami' as-sahih*. Słynny teolog i filozof al-Ghazali (zm. 1111) nie wspomina w swoich księgach mahdiego, chociaż czynił kilkanaście odniesień do Dajjala i idei, że Jezus go zabije. Islamska ortodoksja nie zaakceptowała otwarcie doktryny mahdiego i jego działań przy końcu czasów. Niemniej trzeba pamiętać, że w ludowych wierzeniach sunnitów pogląd dotyczący mużulmańskiego mesjasza jest bardzo powszechny i zaakceptowany¹³. Między sunnickimi mużulmanami jest bardzo silnie zakorzeniona wiara, że mahdi nie może być kimś innym niż Jezus. Ten pogląd wypływał z tezy, że słowo *mahdi* mogło być również wprowadzone z wyrazu *mahd* (kołyska), a odnosiło się do Jezusa, który był jedyną osobą w dziejach ludzkości mówiącą już w swojej kołysce, jak pisze o tym Koran:

„Wtedy ona wskazała na nie.
Oni powiedzieli:
Jakże będziemy przemawiać

¹¹ Por. H. Algar, *The Oppositional Role the „Ulama” in Twentieth-Century Iran*, w: N. Keddie (red.), *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions since 1500*, Berkeley 1978, 221—255; N. Keddie, *The Roots of the Ulama Power in Iran, tamże*, 211—229; por. też M. R. Figueroa, *Imamah o autoridad en los primeros tiempos del Islam*, *Estudios Orientales* 9 (1974) nr 1—2, 61—82; H. Tabatabai, *Shi'ite Islam*, Houston 1979; F. Pareja, *Islamologia*, Madrid 1952—1954, 717.

¹² M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 58—71; H. S. Nyberg, *Al-Mu'tazila*, w: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1974, 421—427; A. Nader, *Le système philosophique des mu'tazila, premiers penseurs de l'Islam*, Beirut 1956.

¹³ H. Kohn, *Messianism*, w: *Encyclopaedia of the Social Sciences IX—X* 356—363.

do kogoś, kto jest w kołysce,
do małego chłopca?
On powiedział:
Zaprawdę, ja jestem sługą Boga!
On dał mi Księgę
i uczynił mnie prorokiem.
On mnie błogosławił,
gdziekolwiek się znajduję.
On nakazał mi modlitwę i jałmużnę
— jak długo będę żył —
i dobroć dla mojej matki.
On nie uczynił mnie
ani tyranem, ani nieszczęśliwym.
I pokój nade mną
w dniu, kiedy będę umierał,
w dniu, kiedy będę wskrzeszony do życia.
To jest Jezus, syn Marii,
słowo Prawdy, w którą powątpiewają” (Sura 19, 29—34).

Nie ma zgody między różnymi szkołami muzułmańskimi i ugrupowaniami co do znaków, dzięki którym mahdi mógł by być rozpoznany. Pomimo różnych opinii powszechna jest wiara, że jego imieniem będzie Mahomet, jego zaś patrynomikum Abu'l-qasim i że będzie on należał do domu Proroka. Sunniccy muzułmanie wierzą, że ukazanie się mahdiego będzie takie, jak początek, narodziny każdego człowieka. Wyróżnić go będzie od reszty ludzi zlecona mu misja odnowienia i przemiany świata. Z punktu widzenia szyitów, mahdi jest człowiekiem, który wszedł w ukrycie (*ghayba*) i ponownie pojawi się, aby wypełnić zadanie nakazane przez Allacha. Według szyickich muzułmanów ponownie pojawi się dwunasty imam, by wypełnić tę mesjańską misję. Szyici uważali, że będzie nim mahdi, który przyniesie odkupienie i wolność uciskanym. To właśnie dlatego oczekiwanie powrotu dwunastego imama ze stanu ukrycia do stanu jawności i realności było fundamentalną częścią duchowego życia szyitów-dwunastowców. Spodziewali się oni powrotu dwunastego imama jako mahdiego, który miał zapoczątkować erę mesjańską i dokonać realizacji sprawiedliwości społecznej. Pokój i sprawiedliwość może być wypełniona tylko w czasie ponownego ujawnienia się dwunastego imama¹⁴.

Wielu muzułmanów wierzy, że mahdi będzie jednym z potomków Fatimy, córki Proroka. Na potwierdzenie tej idei cytują oni kilkanaście hadisów. Ten pogląd podziela również historyk Ibn Khaldun. Twierdzi on, że eschatologiczne wierzenia w mahdiego są skoncentrowane na dwudziestu czterech tradycjach, które wiążą się z ideami głoszonymi przez Yam ad-Dina, Yawm al-Qiyama oraz z poglądami na temat odnowiciela. Szyiccy muzułmanie bardzo często twierdzą, że ich przywódcy nie umierają, lecz przebywają w stanie ukrycia, zastąpienia i czekają na boski rozkaz powrotu do świata. Każde ugrupowanie wierzy, że jego przywódca przybędzie ponownie jako mahdi. Z tego powodu nie ma zgody między różnymi szyickimi odgałęzieniami co do osoby, która stanie się mahdim.

5. Podstawy ruchów mahdystycznych

Podstaw ruchów mahdystycznych należy doszukiwać się w okolicznościach politycznej niepewności i zagrożenia, jak również w czasach ekonomicznych, społecznych, moralnych oraz teologicznych problemów. Jako doktryna mesjanistyczna mahdyzm jest wiarą w nadejście osoby, która ponownie

¹⁴ H. Algar, dz. cyt., 232; por. też R. Marin-Guzmán, *El Islam. Ideologia e historia*, 276—279; tenże, *La Escatologia Musulmana (passim)*.

ustali równość, pokój i sprawiedliwość na ziemi¹⁵. Kiedy muzułmanie byli uciskani przez ich władców czy też przez niemuzułmanów, doktryna o pojawieniu się mahdiego przybierała na sile i znaczeniu. Wiązała się z nadzieją, że mahdi prowadzony przez Allacha i z jego pomocą ustanowi ponownie pokój i równość na świecie. To właśnie jest powodem, dlaczego w muzułmańskich społeczeństwach wyłaniały się w ciągu historii różne ruchy mahdyzmu. Liczne ugrupowania mahdyistyczne zakładały własne miasta, ustanawiały określone okręgi administracyjne, walczyły przeciwko innym muzułmańskim władcom, same zaś posiadały wielką liczbę zwolenników. Zawsze spodziewały się przemiany niesprawności i ucisku tego świata na nowy świat pełen równości i dobrobytu. Ten nowy świat nastanie przy końcu czasów. Bardzo jest możliwe, że jako wynik wojen domowych w muzułmańskim społeczeństwie po śmierci Proroka, idea zjawienia się mahdiego stała się znacznie silniejsza. Nic dziwnego, że niektóre z tych idei, rozwinięte przez muzułmanów na poziomie wierzeń ludowych, były powiązane z międzyplemiennymi czy międzydynastycznymi, czy też w końcu z politycznymi nieporozumieniami po śmierci Utmana (Osmana) w 656 r. Przyczyny konfliktów w czasie trzeciego kalifa który panował w latach 644—656, są jedną z najważniejszych kwestii spornych we wczesnej historii islamu oraz jedną z głównych przyczyn wzmocnienia w wierzeniach ludowych idei mahdiego¹⁶. Wstrząs (*fitna*), wobec którego stanęło islamskie społeczeństwo w czasie Utmana nie może być sprowadzony jedynie do jednej przyczyny. Kiedy skończyły się podboje islamu i przez pewien czas niemożliwym było zdobywanie nowych terytoriów i ludów, kilkanaście plemion zamierzało dokonać politycznego podziału. Sprzeciw i niezadowolenie wzrastało wśród niearabskich muzułmanów, jak również wśród tych, którzy nie należeli do ugrupowania zwanego muhadżiruna. Należy pamiętać, że pierwsi czterej kalifowie obieralni, zwani kalifami sprawiedliwymi lub prawowiernymi (Abu Bakr, Umar, Uрман i Ali) byli członkami tego samego co Prorok plemienia Kurajszytów. Oni właśnie uformowali część ugrupowania zwanego muhadżiruna, to jest tych, którzy emigrowali z Mekki do Medyny. Ugrupowanie muhadżiruna było szczególnie ważne, zapoczątkowało bowiem nowy podział społeczeństwa muzułmańskiego. Ukształtowało nową arystokrację. Muhadżiruna oparli jednakże swój prestiż, zgodnie z założeniami ustalonymi w Medynie, nie na bogactwie i szlachcie, lecz na wierze i pobożności. Społeczny status danej osoby i jej przywileje zależały od czasu, kiedy ona przyjęła islam. Dlatego ci, którzy pierwsi zaakceptowali religię głoszoną przez Mahometa, zajmowali wyższą pozycję od tych, którzy nawrócili się później¹⁷. Wraz z realizacją tej idei w muzułmańskim społeczeństwie wzięła górę nowa elita. Wszystkie te wewnętrzne problemy i zamiary pewnych grup do oddzielenia się od muzułmańskiej wspólnoty we wczesnym islamie były powodem coraz silniejszego wzrastania idei mahdiego. Mahdi miał odnowić społeczny i polityczny porządek islamu ustalony przez Mahometa. Podobnie w sytuacjach politycznych czy ekonomicznych kryzysów idea, że pojawi się

¹⁵ O ruchach mesjanistycznych i przyczynach ich powstawania por. C. W. Emmet, *Messiah*, w: *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VIII 570—587; E. Hobsbawm, *Rebeldes Primitivos*, Barcelona 1974; V. Lanternari, *The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cultus*, New York 1965; I. I. Mattuck, *El pensamiento de los profetas*, Mexico 1971; M. I. P. de Queiroz, *Historia y etnologia de los movimientos mesianicos*, Mexico 1978; R. R. Reuther, *El reino de los extremistas, la experiencia occidental de la esperanza messianica*, Buenos Aires 1971; M. Weber, *Economia y Sociedad*, Mexico 1956; tenże, *Ancient Judaism*, Illinois 1952; P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of Cargo Cults in Melanesia*, New York 1970.

¹⁶ O. Cahen, *El Islam*, Madrid 1972, 22.

¹⁷ M. R. Figueroa, *dz. cyt.*, 61—82.

mahdi, stawała się silniejsza i bardziej popularna. Obrazować to może przykład Granady, ostatniego bastionu islamu na Półwyspie Iberyjskim, uprzednio słynnego kalifatu założonego przez Abd ar-Rahmana I. Wówczas, w obliczu absolutnej klęski, nadzieja przyjścia mahdiego była niezmiernie silna i żywa, bowiem wraz z jego pojawieniem się miało nastąpić nowe panowanie na całym półwyspie.

Wielu muzułmańskich przywódców religijnych w ciągu dziejów przypisywało sobie tytuł mahdiego. Ta praktyka miała przede wszystkim na względzie dokonanie istotnych zmian w tych społecznościach, z których przywódcy ci pochodzili. Proponowali oni powrót do form wczesnego islamu oraz odnowę politycznego, ekonomicznego i społecznego porządku. Różne ruchy mahdyzmu w ciągu historii muzułmańskiego imperium stawały w obronie jedynie prawdziwej religii, jak uważano, przed niewiernymi. W tym miejscu można na przykład wspomnieć o ruchach mahdyzmu w XIX w. w Sudanie i Senegalu, które mogą być uważane za protonacjonalistyczne wstrząsy. Ugrupowania mahdyzyczne w tych krajach sprzeciwiały się europejskiej kolonialnej ekspansji w Afryce. W tych dwóch ruchach islam został użyty jako ideologiczna broń dla zachowania narodowej i plemiennej jedności, co z kolei miało służyć zwycięstwu w walce z Europejczykami¹⁸.

W XIX w. słynny polityczny myśliciel Jamal ad-Din al-Afghanj (1839—1897) wspominał o przyczynach i okolicznościach intensyfikacji doktryny muzułmańskiego mesjanizmu: „Oczekiwanie mahdiego pomiędzy muzułmanami jest szczególnie intensywne wtedy, kiedy znajdują się oni w trudnościach, czy też, gdy ich religia jest zagrożona, bdaż też, gdy jakaś obca siła chce ich zdominować. Są oni wówczas podobni do człowieka zagubionego w ciemnej nocy na rozległej pustyni, oczekującego z niecierpliwością ukazania się gwiazdy, która mogłaby go poprowadzić naprzód”¹⁹.

Godne uwagi jest również podkreślenie faktu, że pojęcie mahdyzmu miało także zastosowanie do historycznych postaci. Mahdim był Abraham (Ibrahim), jak również Mahomet, nazwany tak po śmierci przez wiernego towarzysza Hasana ibn Thabita: „Smutek nad mahdim, który jest obecnie pogrzebany (Mahomet); tyś najlepszy pomiędzy tymi, którzy stąpali po ziemi (tyś przeszedł ponad śmiercią), nie odszedłeś bardzo daleko”²⁰. Szyccy muzułmanie nazywają mahdim Alego. Husayn był zwany przez szytów „mahdim, synem mahdiego”. Mahdim nazywał siebie założyciel dynastii Almohadów, Ibn Tumart²¹. W XV i XVI w. w Indiach było kilkunastu mahdich, na przykład Sayyid Muhammad z Jannpur oraz Shaykh'Ala'i²². W XIX w. jednym z najbardziej ważnych mahdich był Muhammad Ahmad, który pokonał w Sudanie Brytyjczyków²³.

¹⁸ Por. C. Agüero, *Un movimiento Mahdista. Impacto del Islam en el proceso de cambio social en Africa*, w: C. Mukherjee (red), *Movimientos Agrarios y Cambio Social en Asia y Africa*, Mexico 1974, 25—65; P. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881—1898*, Oxford 1958, 48—50.

¹⁹ J. R. Willis, *Jihad fi sabil Allah, its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of its Evolution in Nineteenth-century West Africa*, *Journal of African History* 8 (1967) nr 3, 397—398.

²⁰ Cytat za N. Shihabi, *Apuntes sobre el Islam* (nie opubl.).

²¹ J. F. P. Hopkins, *Ibn Tumart*, w: *Encyclopaedia of Islam* III 958—960.

²² M. Mujeje, *The Indian Muslims*, London 1967, 101.

²³ Co do dalszych szczegółów o sudańskim ruchu mahdyzmu por. P. Holt, *dz. cyt.*; M. Shibeika, *British Policy in the Sudan*, Oxford 1952; tenże, *The Independent Sudan*, New York, 1959; H. MacMichael, *The Anglo-Egyptian Sudan*, London 1934; tenże, *The Sudan*, London 1954; R. Hill, *Egypt in the Sudan*, London 1959; R. Marin-Guzmán, *El Islam. Religion y politica. Interpretacion mesianica del movimiento Mahdista sudanés*, San José 1986.

Sumując powyższe rozważania trzeba podkreślić, że mahdyzm jest muzułmańskim mesjanizmem. Oczekiwanie mesjasza-mahdiego stawało się silniejsze w historycznych okresach politycznego, społecznego i ekonomicznego kryzysu. Oczekiwanie odnowiciela (*mujaddid*) w szyickim islamie stało się ważną częścią szyickiej doktryny, według której mesjasz ma dokonać równego podziału bogactw oraz zrealizować sprawiedliwość społeczną. Z drugiej strony idea ta nie jest w pełni akceptowana w islamie sunnickim. Jednakże oczekiwanie na mahdiego jest bardzo mocnym ludowym wierzeniem i stanowi część kultury ludowej islamu sunnickiego. Idea pojawienia się mahdiego, który ma przemienić całe muzułmańskie społeczeństwo, stała się w historii islamu głównym ogniwem społecznej przemiany. Obrazować to może obecność kilkunastu ruchów mahdystycznych w ciągu dziejów islamu.

Roberto Marín-Guzmán, San José, Kostaryka
tłum. z ang. Eugeniusz Sakowicz, Lublin