

Rafał Markowski

Element władzy centralnej w strukturze społeczności muzułmańskiej

Nurt SVD 47/wyd. spec., 13-36

2013

Artykuł został 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.

Element władzy centralnej w strukturze społeczności muzułmańskiej

Rafał Markowski

Doktor nauk teologicznych w zakresie religioznawstwa, adiunkt przy Katedrze Fenomenologii Religii w UKSW w Warszawie, wykładowca Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie, członek Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi Konferencji Episkopatu Polski oraz Warszawskiego Towarzystwa Teologicznego. Autor licznych artykułów z zakresu religioznawstwa, m.in. *Mistyka muzułmańska; Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacram; Specyfika duchowości sufickiej; Wiara islamu a wiara Kościoła; Element władzy centralnej w strukturze społeczności muzułmańskiej.*

Istotnym elementem struktury każdej społeczności ludzkiej, w tym także religijnej, jest sprawowana przez poszczególnych jej członków władza. Władza bowiem, koordynując prawa poszczególnych osób, umożliwia realizację wspólnego dobra, które jednoczy wszystkich we wspólnym celu. Element władzy występuje także w strukturze społeczności muzułmańskiej. Zgodnie z doktryną islamu gwarantuje on istnienie społeczności doczesnej, a zarazem, przewodząc wspólnocie według prawa Bożego, zapewnia jej osiągnięcie wspólnego celu tj. szczęścia w życiu przyszłym.

Historia kształtowania się władzy islamu

Koran będący podstawowym objawieniem religijnym islamu określany jest w tradycji muzułmańskiej m.in. pojęciem „matka wszystkich ksiąg” (umm al-kitāb). Oznacza to, w świetle doktryny muzułmańskiej, że Koran jest źródłem wszelkiej ludzkiej wiedzy, przy czym wiedza ta ma charakter potencjalny i zgromadzona jest w formie esencjonalnej. A zatem Koran zawiera nie tylko prawdy metafizyczne i religijne, lecz również zasady odnoszące się do innych dziedzin życia, w tym do organizacji po-

litycznej i społecznej wspólnoty muzułmańskiej (ummy)¹. Zasady te nie formułują w szczególności ustroju politycznego czy określonego systemu ekonomicznego wspólnoty. Stanowią natomiast ogólne zarysy organizacji społecznej, które wraz z ekspansją islamu zapoczątkowaną już w VII wieku ulegały ewolucji i różnym interpretacjom. W miarę jak islam rozszerzał się na kraje, których struktury społeczne i tradycje kulturowe były różne, bardziej złożone struktury organizacyjne ummy stały się koniecznością².

1. Okres Medyny

W odniesieniu do władzy właściwej społeczności muzułmańskiej zasady Koranu prowadzą się do nakazu, aby wierni byli posłuszni Bogu i Jego posłańcowi oraz tym wszystkim, którzy posiadają moc rozkazywania (S. 4,59)³. Według doktryny islamu na czele wspólnoty wierzących stoi Allah, który jest źródłem i dawcą wszelkiego prawa i wszelkiej władzy (S. 3,26). Jednak Bóg w trosce o wspólnotę wyznaczył proroka Mahometa na ziemskiego głosiciela, stróża i wykonawcę prawa bożego (S. 24,54). Kontynuatorem jego dzieła byli jego następcy, czyli kalifowie.

Autorytet władzy sprawowanej przez przedstawicieli wspólnoty muzułmańskiej wywodzi się z autorytetu Allaha, a dokładniej z posłuszeństwa wobec prawa Allaha. Posłuszeństwo to staje się religijnym i moralnym usankcjonowaniem sprawujących władzę, a zarazem jest warunkiem poparcia i lojalności ze strony wspólnoty. Posłuszeństwo wspólnoty bowiem wobec sprawujących władzę uwarunkowane jest posłuszeństwem przedstawicieli władzy wobec prawa bożego. I tylko wówczas posłuszeństwo względem tych, którzy otrzymali moc rozkazywania, staje się obowiązkiem religijnym, a zarazem koniecznością warunkującą istnienie wspólnoty. Silna władza gwarantuje istnienie społeczności doczesnej, a jednocześnie przewodząc wspólnocie według prawa bożego zapewnia jej szczęście w życiu przyszłym⁴.

¹ Por. L. Gardet, *L'islam. Religion et communauté*, Paris 1970, s. 274.

² Al Ghazālī (Abū Hamid) w swoim dziele *Ihyā' 'ulum al-dīn* wskazywał, aby w tekście koranicznym rozróżnić: wiarę i zasady kultowe niezmiennie dla wszystkich czasów i miejsc, zasady moralne nienaruszalne w swoich fundamentach, lecz nie zawsze w stosowaniu oraz zasady stosunków społecznych, które sam kontekst koraniczny uzależnia od sytuacji kraju czy epoki. Por. L. Gardet, M.-M. Anawati, *Introduction a la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1948, s. 112.

³ W niniejszym artykule wykorzystano tekst Koranu w tłum. J. Bielawskiego, Warszawa 1986.

⁴ Por. M. Al-Bahī, *Fonctionnement du gouvernement islamique*, [w:] tenże i in.

Okres życia i działalności Mahometa oraz kontynuatorów jego dzieła, jakimi byli pierwsi kalifowie, stworzył pewne zasady władzy właściwej dla społeczności muzułmańskiej. Zasady te zawsze były wzorem dla późniejszych generacji, aczkolwiek ekspansja islamu oraz pojawienie się różnych muzułmańskich odłamów religijnych sprawiły, że realizacja kalifatu na przestrzeni dziejów islamu była bardzo zmienna⁵.

Pierwsze objawienia religijne, jakich Mahomet miał doznać ok. 610 roku, wiązały się z nakazem głoszenia wiary w Jedyne Boga (S. 96,1). Ów monoteizm stanowiący istotę islamu stał w ewidentnej opozycji do panującego wśród Arabów politeizmu plemiennego. Wprowadził Mahomet, zgodnie z otrzymanym nakazem, rozpoczął swoją misję prorocką w rodzinnej Mekce. Jednak, jak wskazuje tradycja muzułmańska, głoszona przez niego zupełnie nowa dla ówczesnego świata arabskiego doktryna religijna nie znajdowała początkowo wielu zwolenników. Przeciwnie, wywołała nawet wrogą reakcję mieszkańców Mekki. Wydaje się, że przyczyny leżące u podstaw takiej właśnie reakcji w mniejszym stopniu wynikały z konserwatyzmu religijnego mekkańczyków, natomiast zasadniczo miały charakter polityczny i ekonomiczny. Obawiano się, że przyjęcie nowej doktryny, opartej na objawieniu, ukształtuje w ich wspólnocie oligarchiczną nową formę autorytetu, który podważy dotychczas istniejący. Obawiano się też poglądów społecznych Mahometa, który głosił ideę równości wszystkich wobec Boga i wzywał do sprawiedliwości społecznej. Wreszcie wielu bogatych kupców mekkańskich, w obliczu nowej religii, obawiało się o własny prestiż i korzyści ekonomiczne, jakie zyskiwali z okazji licznych pielgrzymek, które przybywały do mekkańskiej świątyni al-Ka'by, będącej ówczesnym panteonem bóstw plemiennych⁶.

Pomimo niechęci i wrogich reakcji Mahomet zyskał sobie w Mekce grupę zwolenników i współwyznawców. Grupa ta stopniowo rozszerzała się i tworzyła załążek przyszłej, formalnie ukształtowanej społeczności muzułmańskiej. Stanowili ją ci, którzy uwierzyli w misję prorocką Mahometa i przyjęli głoszone przez niego objawienie. Należy jednak podkreślić, że w historycznym ujęciu ummy, zgodnie z doktryną islamu, okres mekkański nie posiada istotnego znaczenia. Potwierdza to fakt, iż początek wspólnoty muzułmańskiej, jak również początek ery islamu wiąże się z opuszczeniem Mekki i działalnością

(red.), *Islam communautaire (al-umma)*. *Concept et réalités*, Genève 1984, s. 76.

⁵ Por. L. Gardet, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris 1976, s. 149.

⁶ Por. M. Hamidullah, *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des khalifes orthodoxes*, Paris 1935, s. 14; zob. również J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2002, t. I, s. 29.

Mahometa w Medynie⁷.

Nieprzychylność społeczności Mekki spowodowała, że Mahomet wraz z grupą wiernych został zmuszony do opuszczenia rodzinnego miasta i szukania zrozumienia dla swojej misji w innym środowisku. Porozumienie zawarte z mieszkańcami Jathribu (późniejsza Medyna) przygotowało emigrację proroka, która nastąpiła w 622 roku. Określana jest mianem *hiğry* (emigracja, opuszczenie) i stanowi historyczny początek ummy. Mahomet potajemnie opuścił Mekkę z grupą pierwszych wyznawców zwanych *muhāğirūn* (ci, którzy razem wędrowali) i udał się do Jathribu, gdzie oczekiwali go jego sprzymierzeńcy zwani *ansār* (pomocnicy). Odtąd miasto otrzymało nazwę Madīnat an-Nabī – Miasto Proroka, stąd nazwa Medyna⁸.

Tam, w środowisku przychylnym prorockiej misji Mahometa, nastąpił proces kształtowania się granic i struktury pierwszej wspólnoty muzułmańskiej. W procesie tym, jak podkreśla tradycja muzułmańska, zasadniczą rolę odegrał Mahomet, który w nowych okolicznościach ukazał pełnię bogactwa swojej natury i cały wpływ swojej osobowości na życie wiernych. Występując w roli rozjemcy powaśnionych plemion arabskich i żydowskich zamieszkujących Medynę – wykazał się niezwykłym zmysłem politycznym. Tym samym działalność Mahometa w Medynie nie ograniczała się tylko do głoszenia nowego objawienia religijnego, lecz obejmowała również działalność przywódcy politycznego. Umma zaś ukonstytuowała się jako lud zjednoczony tą samą wiarą religijną, ale także wzajemnymi relacjami zachodzącymi między wiernymi na płaszczyźnie moralnej, społecznej i politycznej⁹.

Zasadniczą grupę w nowopowstałej wspólnocie stanowili ci, którzy uwierzyli w misję prorocką Mahometa i przyjęli głoszone przez niego objawienie. Grupę tę jednoczyła ta sama wiara w Jedyne Boga, a także autorytet Mahometa. Jednak, jak wskazuje historia islamu, proces integracji owej wspólnoty wierzących narażony był na poważne przeszkody, zaś ważnym elementem tego procesu był charakter i zakres kształtującej się władzy islamu.

Istotną trudnością w procesie integracyjnym było zerwanie przez nawrócenie na islam dotychczasowej spójności plemiennej opartej na więzach naturalnych. Wspólnoty plemienne składały się z tzw. grup naturalnych, jak rodzina czy klan, a o ich jedności decydowały

⁷ Por. J.M. Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l'islam*, Paris 1949, s. 183.

⁸ Por. W.M. Watt, *Mahomet à Médine*, Paris 1959, s. 13.

⁹ Por. M. Hamidullah, *Documents sur la diplomatie...*, s. 16; zob. również J. Nosowski, *Wystąpienia roszczeniowe Mahometa w świetle Koranu i najstarszej tradycji muzułmańskiej*, CT, nr 32, 1961, f. I-IV, s. 39.

przede wszystkim powiązania naturalne, wynikające z więzów krwi lub małżeństwa. Towarzyszyła temu wielość religii plemiennych, przy czym więzy religijne jawiły się w tych wspólnotach jako więzy dodatkowe, wzmacniające naturalną spistość grupy¹⁰. Natomiast w Medynie związek krwi, który był fundamentem organizacji społecznej i religijnej przedmuzułmańskich plemion arabskich, stopniowo zastępowany był więzami religijnymi. Członkowie pierwszej wspólnoty muzułmańskiej pochodzący z różnych, a niekiedy rywalizujących ze sobą plemion, jednoczeni byli przez więzy wiary w Jedyne Boga. Był to proces trudny ze względu na głęboko zakorzenione poczucie związków krwi oraz ze względu na istniejące wśród Arabów antagonizmy i podziały plemienne¹¹. Ponadto, jak zauważa prof. J. Danecki, proces ten był „rewolucyjnym przejściem od społeczeństwa plemiennego do koncepcji teokratycznego państwa feudalnego”¹². Była to więc istotna przebudowa struktury wspólnoty, w ramach której element władzy nabrał zupełnie nowego znaczenia i zakresu.

Inną przeszkodą utrudniającą scalenie muzułmańskiej wspólnoty wierzących były podziały, jakie zaznaczyły się na tle pochodzenia, ponieważ część wiernych stanowili emigranci, którzy towarzyszyli prorokowi od początku jego działalności mekkańskiej, część zaś – nowo nawróceni mieszkańcy Medyny. Sytuacja emigrantów była o tyle trudna, że właściwie cały swój dobytek i część swoich rodzin pozostawili w Mekce, co ewidentnie rozbiło ich spójność rodową. Natomiast wśród Arabów medyńskich, oprócz szczerze nawróconych, znaleźli się także przeciwnicy Mahometa. Wywodzili się oni głównie z grona przywódców plemiennych, dla których rosnący autorytet proroka stanowił zagrożenie ich pozycji społecznej i sprawowanej przez nich władzy. Wprawdzie nie przeciwstawiali się Mahometowi publicznie, a nawet oficjalnie przyjmowali islam, ale nie byli jego szczerymi wyznawcami i nie wierzyli w ostateczne zwycięstwo islamu. Dlatego tradycja określa ich mianem „obłudników”¹³.

¹⁰ J. Wach określając relacje zachodzące między społeczeństwem a religią przyjmuje podział wspólnot religijnych na naturalne i założone. We wspólnotach naturalnych najistotniejszą jest więź naturalna wynikająca z więzów krwi lub małżeństwa, często utożsamiająca się z więzami religijnymi. Natomiast we wspólnotach założonych, zwanych też specyficznie religijnymi, fundamentem jest więź religijna jednocząca wierzących i przekraczająca więzy naturalne. Por. J. Wach, *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Warszawa 1961, s. 80.

¹¹ Por. J.M. Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs...*, dz. cyt., s. 184.

¹² J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, dz. cyt., t. I, s. 30.

¹³ Por. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, tłum. H. Olędzka, Warszawa 1988, s. 84.

Mahomet podejmował wielorakie działania wynikające z jego misji proroczej, a zmierzające do umocnienia jedności między jego zwolennikami różnego pochodzenia. Starał się także pozyskać swoich przeciwników. Ponieważ w tym początkowym okresie istnienia ummy zjednoczenie na płaszczyźnie religijnej okazywało się niewystarczające, prorok odwołał się do przedmuzułmańskiego obyczaju bratania się przez krew. W myśl tego obyczaju dokonywało się zmieszania w ofierze krwi dwóch ludzi, którzy od chwili spełnienia obrzędu byli uznawani za braci oraz uzyskiwali wszelkie prawa, między innymi prawo do dziedziczenia. Według tradycji muzułmańskiej owemu brataniu towarzyszyło ogólne nawrócenie ludności Medyny¹⁴.

Zamierzeniem Mahometa było nie tylko umocnienie więzów jedności w pierwszej wspólnocie islamu, lecz również zjednoczenie w imię nowej religii całej społeczności Medyny. To natomiast kształtowało problem przynależności i granic ummy oraz wymagało ustosunkowania się do mieszkających na tym terenie trzech plemion żydowskich. Jak wskazuje historia islamu, Mahomet miał nadzieję, że jako wyznawcy szanowanej przez niego religii Abrahama okażą mu lojalność. Będąc zaś przekonany, że objawienie, jakie otrzymał, jest dopełnieniem objawienia, którym Bóg obdarzył proroków judaizmu, spodziewał się szybkiego nawrócenia plemion żydowskich na islam¹⁵. Dlatego w celu zbliżenia się i pojednania z żydami Mahomet wydał akt legislacyjny określający kierunek modlitw muzułmańskich, czyli kierunek, w jakim muzułmanin powinien zwracać się w czasie modlitwy (*qibla*) w stronę Jerozolimy, zaś w każdą sobotę, dzień szabatu, przybywał do meczetu, aby przewodniczyć modlitwie południowej. Pomimo tych pojednawczych gestów żydzi niezmiennie trwali w swoich przekonaniach religijnych, w myśl których nie mogli uznać proroczej misji Mahometa. Twierdzili bowiem, że dar proroczy był przywilejem Izraela¹⁶. Tym samym nie akceptowali autorytetu Mahometa ani

¹⁴ Por. tamże, s. 85.

¹⁵ Por. A.T. Houry, *Les théologiens byzantins et l'islam*, Louvain 1969, s. 15.

¹⁶ J. Danecki zwraca uwagę na teorie dotyczące wczesnego islamu, sugerujące istnienie bardzo ścisłych związków między żydami a medyńską wspólnotą muzułmańską, u podstaw których miałyby się znajdować motyw mesjański. Np. P. Crone i M. Cook w swojej pracy: *Hagarism. The Making of the Islamic World* wysuwają hipotezę, według której naród arabski miał być narodem przynoszącym zbawienie żydom, zaś prorok Mahomet uznanym przez nich mesjaszem. Dopiero w następnych latach związki między żydami a muzułmanami przybrały charakter konfliktowy. Jednak według Daneckiego jest to hipoteza budząca wiele wątpliwości, przede wszystkim z tego względu, że we wczesnym islamie motyw mesjański jest nieznanym, natomiast jeżeli Arabowie

nie uznawali władzy przez niego reprezentowanej. Nadto upatrywali w niej zagrożenie dla swojej pozycji społecznej i finansowej, jaką osiągnęli w Medynie¹⁷.

Próba zmierzającą do zjednoczenia całej społeczności Medyny, mającą istotne znaczenie w procesie kształtowania się wspólnoty muzułmańskiej i elementu władzy, było wydanie przez Mahometa dokumentu o charakterze politycznym, który określany jest mianem *Konstytucji Medyńskiej* lub *Konstytucji roku pierwszego*¹⁸. Dokument ten miał na celu organizację polityczną i administracyjną społeczności medyńskiej. Zgodnie z postanowieniami żydzi oraz plemiona, które nie przyjęły islamu, zachowując swą własną religię – tworzyli jedną wspólnotę z muzułmanami. Należący zaś do tej wspólnoty innowiercy mieli zobowiązać się do przestrzegania umowy, szanować sposób życia muzułmanów, a w razie potrzeby brać udział w obronie miasta-państwa. Istotą umowy konstytucyjnej, która obowiązywała wszystkie grupy społeczne zamieszkujące Medynę, było wzajemne respektowanie swych tradycyjnych praw i zwyczajów. Ważnym elementem tej umowy było też postanowienie odnoszące się bezpośrednio i wpływające na kształt ówczesnej władzy islamu. Otóż zgodnie z treścią *Konstytucji*, w przypadku spraw spornych ostateczną instancją rozstrzygającą był Allah lub jego prorok, czyli Mahomet. Oznaczało to, że w rzeczywistości wszyscy mieszkańcy Medyny mieli poddać się władzy proroka, któremu należało przedstawiać wszelkie wewnętrzne spory. Tym samym władza Mahometa nabrała specyficznego i szerokiego zasięgu, ponieważ podlegali jej nie tylko muzułmanie, ale także wyznawcy innych religii oraz wszyscy, którzy znaleźli się w granicach wspólnoty islamu¹⁹.

Konstytucja Medyny była próbą stworzenia federacji ugrupowań zachowujących własną autonomię, również religijną, których

uważali się za naród wybrany, to nie dla idei odkupienia, która dla islamu jest niezrozumiała, lecz dla przyniesienia światu nowego objawienia bożego, por. J. Danecki, *Hağaryzm. Reinterpretacja historii wczesnego islamu*, Euh. 125-126, nr 3-4, 1982, s. 28.

¹⁷ Por. J. Bielawski, *Islam*, Warszawa 1980, s. 33.

¹⁸ M. Hamidullah omawiając ten dokument sugeruje, że istniały dwa porozumienia, które ostatecznie złożyły się na *Konstytucję Medyny*. Pierwsze zostało zawarte w pierwszym roku higrzy i ustanawiało jedną wspólnotę między muzułmanami, którzy przybyli z Mekki a wyznawcami tejże religii z Medyny. Drugie porozumienie zawarte w drugim roku higrzy, po zwycięstwie muzułmanów nad oddziałem mekkańskim pod Badr, włączało do tej wspólnoty także żydów i pogan. Por. M. Hamidullah, *Documents sur la...*, dz. cyt., s. 20.

¹⁹ Por. J. Danecki, *Konstytucja medyńska*, „Przegląd Religioznawczy”, t. 167, nr 1, 1993, s. 43; zob. również M. Hamidullah, *Documents sur la...*, dz. cyt., s. 24.

zjednoczenie mogło być trwałe tylko dzięki autorytetowi Mahometa. W ten sposób pozostawiała ona granice ummy potencjalnie otwarte dla wszystkich, również dla tych, którzy nie przyjęli islamu, a jedynym czynnikiem integrującym ową wspólnotę był element władzy o charakterze politycznym i administracyjnym.

Jednak plemiona żydowskie nadal trwały w swoich przekonaniach religijnych, w myśl których nie mogły uznać autorytetu proroczego Mahometa oraz wynikającej z jego posłannictwa władzy. Dlatego wobec prób stworzenia jednej wspólnoty z muzułmanami zachowywały dystans. Wzrastające zaś wpływy Mahometa w Medynie oraz obawa o swoją pozycję społeczną sprawiły, że żydzi przyjęli nieprzychylnie stanowisko wobec przywódcy arabskiego. Tym samym federacja okazała się nietrwała, a postawa Mahometa wobec plemion żydowskich uległa radykalnej zmianie²⁰. Potwierdzeniem tej zmiany było zerwanie z kierunkiem modlitw ku Jerozolimie i zwracanie się podczas modlitwy w stronę Mekki. Zmiana ta wskazywała, iż głównym celem Mahometa stało się pozyskanie dla islamu wszystkich plemion arabskich, a zarazem zdobycie Mekki jako arabskiego ośrodka religijnego. Granice ummy zostały zawężone, zaś przyjęcie wiary muzułmańskiej stało się warunkiem przynależności do niej. Umma stała się wspólnotą wierzących składającą się jedynie z muzułmanów, nad którymi władzę sprawował prorok Mahomet. Wraz ze zmieniającymi się okolicznościami ulegała ona dalszej ewolucji i nabierała coraz to nowej specyfiki²¹.

²⁰ Por. J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973, s. 53.

²¹ Nowo powstająca wspólnota islamu od początku swego istnienia zetknęła się nie tylko z wyznawcami judaizmu, ale także chrześcijaństwa, które choć na terenie Półwyspu Arabskiego nie było zbyt liczne, to jednak w niektórych miastach jak np. Nadżran zaznaczało swoją obecność. W odniesieniu do wyznawców tych religii doktryna islamu stosuje określenie *ahl al-kitāb* – ludzie księgi, uznając ich za wyznawców religii posiadających święte księgi objawione przez Boga, siebie zaś określa jako trzeci przejaw tradycji abrahamowej, po judaizmie i chrześcijaństwie. Natomiast prawo muzułmańskie nadało wyznawcom judaizmu i chrześcijaństwa specjalny status prawny określanym terminem *ahl ad-dimma* – ludzie umowy. Oznaczało to, że wyznawcy ci mogli przebywać na terenach ummy, mieli zapewnione bezpieczeństwo i swobodę praktykowania swojej religii, zaś zobowiązywali się do lojalności względem władzy islamu i płacenia skarbówi muzułmańskiemu podatku zwanego *ǧizya*. Warunki tej umowy różnie były realizowane na przestrzeni dziejów islamu. Por. S. Ramadan, *Islamic Law*, London 1961, s. 109; zob. również K. Kościelniak, *Chrześcijaństwo na ziemiach islamu – wczoraj i dziś*, [w:] E. Sakowicz (red.), *Czy islam jest religią terrorystów*, Kraków 2002, s. 182.

Podjęmowane przez Mahometa starania pozyskania nowych wyznawców, a tym samym włączenia wszystkich plemion arabskich w granice wspólnoty islamu na drodze pokojowej nie przynosiły rezultatów. Odnosiło się to szczególnie do mieszkańców Mekki, od których Mahomet doznał wielu upokorzeń. Dlatego postanowił on zrealizować swoje zamierzenia organizując wyprawy wojenne, które nawiązywały do przed-muzułmańskiej tradycji arabskiej i stanowiły środek prowadzący do zdobycia żywności, bogactwa oraz prestiżu wśród plemion beduińskich. W odniesieniu zaś do ummy dodatkowo stanowiły walor wzmacniający poczucie jedności wspólnoty, bowiem wspólne wyprawy jednoczyły emigrantów i ansarów²². Owa siła integracyjna wypraw wojskowych wynikała z faktu, że były one nie tylko aktem politycznym, militarnym i ekonomicznym, ale także religijnym. Mahomet nadał owym wyprawom znaczenie religijne określając je jako walkę z niewiernymi „na drodze Allaha”. W ten sposób zrodziła się idea „świętej wojny” będąca obowiązkiem religijnym całej wspólnoty²³. Objawienie koraniczne podkreśla szczególną wartość tego obowiązku głosząc, że muzułmanie polegli w świętej wojnie nagradzani są za ofiarę życia specjalną łaską Boga i dostępują zbawienia (S. 3,169)²⁴. Natomiast tradycja muzułmańska szeroko rozwinęła temat męczennika świętej wojny, akcentując zbawienne skutki śmierci męczeńskiej²⁵.

Spośród pierwszych wypraw wojennych wyznawców islamu szczególne znaczenie miało zwycięstwo pod Badr, miejscowości handlowej leżącej niedaleko Medyny, w drugim roku hiğry. Wojska muzułmańskie pokonały w tym starciu liczniejszy od siebie oddział mekkański chroniący karawanę zmierzającą do Mekki. Jednak nie wszystkie walki były tak zwycięskie. W trzecim roku hiğry muzułmanie ponieśli klęskę w starciu z wojskami mekkańskimi pod górą Uhud. W bitwie tej nawet sam Mahomet został ranny. Jednak wbrew porażce potrafił on podtrzymać wśród muzułmanów zaufanie do siebie i zapał bojowy, zaś jego władza i autorytet rosły coraz bardziej wśród plemion beduińskich. Aby przeciwstawić się temu autorytetowi mekkańscy, w piątym roku hiğry, zorganizowali znaczne siły i przystąpili do oblężenia Medyny. Oblężenie to trwało trzy tygodnie i zakończyło się nie-

²² Por. W.M. Watt, *Mahomet à Médine*, dz. cyt., s. 14.

²³ Por. El-Bokhâri, *Les traditions islamiques*, tłum. z arab. O. Houdas, Paris 1977, t. II, s. 280.

²⁴ J. Bielawski w oparciu o tekst Koranu 2,190-194 podaje reguły prowadzenia świętej wojny obowiązujące muzułmanów, por. Komentarz, [w:] *Koran*, tłum. z arab. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 849.

²⁵ Por. El-Bokhâri, *Les traditions islamiques*, dz. cyt., t. II, s. 284.

powodzeniem mekkańczyków, gdyż Mahomet, za radą perskiego konwertyty Salmana al-Farisiego, nakazał wykopanie fosy wokół miasta, skutecznie chroniącej Medynę przed najeźdźcami. Zwycięska obrona Medyny w znacznym stopniu przyczyniła się do dalszego wzmocnienia pozycji i władzy Mahometa²⁶.

Osiągane przez muzułmanów sukcesy wojskowe miały istotne znaczenie dla kształtujących się granic i struktury społeczności muzułmańskiej, która ze wspólnoty religijnej stopniowo przeistaczała się w załączek państwa islamu. Przyczyniły się także do wzrostu prestiżu Mahometa, który w nowych okolicznościach okazał się zdolnym przywódcą wojskowym i politycznym. Kiedy uznał, że jego władza jest już ustabilizowana, zmienił strategię działania, zrezygnował z bratobójczych walk i podjął z mekkańczykami pokojowe negocjacje. Ich owocem był zawarty w Al-Hudaybiyyi, w szóstym roku hiğry, traktat, który ustanawiał rozejm między muzułmanami a mekkańczykami na okres dziesięciu lat i zapewniał Mahometowi przybycie w następnym roku do Mekki celem odprawienia pielgrzymki do świątyni al-Ka'by. I chociaż większość muzułmanów czuła się rozczarowana warunkami zawartego traktatu, to jednak dokument jednoznacznie wskazywał na zręczność dyplomatyczną Mahometa. Po raz pierwszy bowiem mekkańczycy oficjalnie uznali istnienie wspólnoty muzułmańskiej jako partnera negocjacji oraz zaakceptowali Mahometa jako przywódcę owej wspólnoty²⁷.

Ukoronowaniem tego okresu było wkroczenie w ósmym roku hiğry wojsk muzułmańskich do Mekki. Zdobycie tego miasta, które stanowiło centrum życia religijnego Arabii przedmuzułmańskiej, oznaczało dalszą realizację planu zjednoczenia wszystkich Arabów w imię wiary w Jedyne Boga. Mekkańska świątynia al-Ka'by, w której na rozkaz proroka zniszczono posągi bóstw plemiennych, stała się ośrodkiem kultu wspólnoty muzułmańskiej oraz celem pielgrzymek wyznawców islamu²⁸. W efekcie tych wydarzeń większość plemion arabskich zaczęła się dobrowolnie podporządkowywać władzy Mahometa. Szczególnie ważny w tym okresie był dziewiąty rok hiğry zwany „rokiem poselstw”. Do Medyny przybywały poselstwa różnych plemion z terenów Arabii, aby zgłosić swój akces do wspólnoty muzułmańskiej i poddać się władzy religijnej i politycznej proroka²⁹. W dziesiątym roku hiğry Mahomet odbył pielgrzymkę do Mekki, którą tradycja mu-

²⁶ Por. J. Bielawski, *Islam*, dz. cyt., s. 34.

²⁷ Por. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, dz. cyt., s. 120.

²⁸ Por. W.M. Watt, *Mahomet à Médine*, dz. cyt., s. 86.

²⁹ Por. M. Hamidullah, *Documents sur la...*, dz. cyt., s. 26.

zumuńska określa mianem „pielgrzymki pożegnalnej” i tym samym roku, 8 czerwca 632 roku umarł.

Okres działalności Mahometa w Medynie, w aspekcie władzy właściwej dla islamu oraz koncepcji organizacji społeczeństwa, jest okresem najistotniejszym. Działalność proroka doprowadziła do formalnego zaistnienia wspólnoty muzułmańskiej, ukonstytuowała jej granice i wewnętrzną strukturę, której specyfika polega na tym, że umma pozostając wspólnotą religijną, nabrała jednocześnie charakteru organizacji państwowej z właściwymi jej zasadami; umma stała się państwem islamu, w którym aspekty religijny i polityczny wzajemnie przeplatały się. Tym samym islam jako doktryna religijna objął swym zasięgiem wszystkie dziedziny życia społecznego, zaś Koran, pozostając podstawowym objawieniem religijnym, stał się zarazem zasadą organizacji państwa doczesnego oraz kodeksem przepisów religijnych, moralnych i prawnych³⁰. Natomiast element władzy, w okresie działalności Mahometa, nabrał szczególnego zakresu i realizowano go zarówno na płaszczyźnie religijnej, duchowej, jak i doczesnej. Mahomet pozostał nadal prorokiem objawienia koranicznego, lecz jednocześnie stał się przewodnikiem ludzkiej społeczności oraz przyjął na siebie nową rolę prawodawcy i organizatora nowego państwa. Tym samym jego władza nie ograniczała się do funkcji tylko religijnej, lecz obejmowała również władzę polityczną³¹.

Charakter i zakres władzy muzułmańskiej ukształtowanej przez Mahometa w Medynie różnił się w sposób zasadniczy od przedmuzułmańskiej organizacji plemiennej. Cechą wyróżniającą tę organizację był brak jednolitej władzy centralnej. Na czele plemienia stał *sayyid* (szlachetny pan) lub *šayh* (naczelnik plemienia) wybierany przez przedstawicieli poszczególnych rodów, na zasadzie starszeństwa oraz ze względu na walory osobiste. Jego rola ograniczała się jednak do rozstrzygania, zgodnie z obyczajem, sporów w łonie plemienia. Władza naczelnika opierała się więc na prawie zwyczajowym, przyjętym przez społeczność, oraz zaufaniu do jego sprawiedliwości. W oparciu o prawo zwyczajowe mógł on podejmować decyzje, ale nie miał prawa wydawać zarządzeń, które wykraczałyby poza to prawo. Przywódca plemienny miał więc władzę wykonawczą, nie miał zaś władzy prawodawczej. W rzeczywistości bardziej wypełniał i podzielał opinię publiczną, niż ją kształtował³².

³⁰ Por. R. Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge 1957, s. 276.

³¹ Por. J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, dz. cyt., s. 24.

³² Por. M. Gaudefroy-Demombynes, *Les institutions musulmanes*, Paris 1931, s. 146; zob. również L. Gardet, *La cité musulmane...*, dz. cyt., s. 48.

W łonie ummy natomiast władza nad społecznością pozostawała nie w rękach wodzów czy też w zbiorowym głosie ludu, lecz przekazana została Mahometowi jako głosicielowi, stróżowi i wykonawcy prawa bożego. Wprowadzało to w strukturę ummy ideę dotychczas nieznaną ustrojowi społecznemu Arabii przedmuzułmańskiej, a mianowicie ideę pana – władcy. Jednostki, które tworzyły społeczność muzułmańską musiały zrezygnować z wolnego wyboru przywódcy i zaakceptować boskiego wysłannika, który łączył w swoim posłannictwie władzę przywódcy religijnego i naczelnika państwa, przy czym władza polityczna wywodziła się z jego religijnego urzędu³³.

Mahometowi jako przywódcy wspólnoty muzułmańskiej przysługiwała władza ustawodawcza, sądownicza i wykonawcza. Wprawdzie, zgodnie z doktryną islamu, autorytet ustawodawczy należy wyłącznie do Boga, który jest jedynym dawcą prawa i który objawił swą wolę w Koranie, to jednak prorok jako przekaziciel objawienia koranicznego miał władzę tworzenia praw i ich ogłaszania. Prawa te przyjmowane były przez społeczność jako wyraz objawienia bożego. Zgodnie z powyższą doktryną również władza sądownicza i wykonawcza należą wyłącznie do Boga. Jednak ze względu na wspólnotę musi być ona sprawowana przez boskiego pośrednika i przywódcę wspólnoty, którym był Mahomet³⁴.

2. Okres kalifów prawowiernych

Wraz ze śmiercią Mahometa w 632 roku zakończył się okres objawienia koranicznego, natomiast otwarty pozostał problem przywództwa w społeczności muzułmańskiej. Charakterystyczne dla tej sytuacji było milczenie proroka i brak jakichkolwiek wskazówek co do następstwa i kontynuacji rządów w ummie, które z chwilą jego śmierci doprowadziło do zamieszania i dezorganizacji. Wprawdzie, zgodnie z Koranem, był on jedynym wysłannikiem Boga na ziemi i ostatnim z proroków (S. 33,40), jednak w trosce o wspólnotę konieczne było wyznaczenie następcy, który byłby przywódcą państwa, a zarazem duchowym przewodnikiem wspólnoty muzułmańskiej³⁵.

Wysuwano różne koncepcje na temat sukcesji po Mahomecie. W nawiązaniu do dawnej tradycji przedmuzułmańskiej nowego przywódcę ummy lud miał wybrać na zasadzie elekcji. Jednak od początku

³³ Por. R. Levy, *The Social Structure of Islam*, dz. cyt., s. 275.

³⁴ Por. L. Gardet, *L'islam. Religion et communauté*, dz. cyt., s. 280.

³⁵ Por. M. Chaygan, *Essai sur l'histoire du droit public musulman aux premiers siècles de sa formation*, Paris 1934, s. 44.

dochodziło do rywalizacji między istniejącymi już wówczas partiami politycznymi. Partie te stanowili wierni mekkańscy, którzy jako pierwsi przyjęli objawienie głoszone przez Mahometa i uznali jego misję proroczą, czyli muhāğirun. Następnie wierni zamieszkujący Medynę, którzy przyjęli Mahometa i udzielili mu pomocy, czyli ansār. Każda z tych grup pretendowała do przejęcia władzy po Mahomecie. Jednak potrzeba jedności i solidarności sprawiła, że grupy te zjednoczyły się tworząc jedną partię pierwszych wiernych towarzyszy proroka zwanych ashab. Odłączną partię stanowili nowo nawróceni mekkańscy, którzy przyjęli islam w chwili, gdy Mekka została zdobyta przez Mahometa, a którzy wcześniej zdecydowanie przeciwstawiali się prorokowi³⁶.

Ostatecznie rywalizacja o władzę zakończyła się wyborem następcy Mahometa, a został nim jeden z najbliższych towarzyszy proroka – Abu Bakr. Przyjął on tytuł kalifa, czyli następcy (halifa), i chociaż najwyższą władzę pełnił tylko dwa lata (632-634) – był to okres niezwykle ważny i trudny dla młodego państwa muzułmańskiego. Pojawił się fałszywi prorocy w różnych częściach Arabii, którzy rościli sobie prawa do kontynuowania dzieła Mahometa, zaś nowo przyjęte do ummy plemiona arabskie zaczęły odchodzić od islamu. W okresie kalifatu Abū Bakra niepokoje wewnętrzne zostały stopniowo opanowane, a zarazem podjęto decyzję o ekspansji wojsk muzułmańskich w kierunku Syrii i Bizancjum.

Czterej pierwsi następcy Mahometa: Abū Bakr As-Siddiq (632-634), 'Umar Ibn al-Hattāb (634-644), 'Utmān ibn 'Affān (644-656), 'Alī Ibn Abī Tālib (656-661) określane są przez tradycję jako *ar-rāšidūn* – prawowierni, gdyż należeli do najbliższych towarzyszy proroka i byli wiernymi kontynuatorami jego dzieła. Ich wybór był różnorodny w swej formie. Według tradycji muzułmańskiej Abū Bakr wyznaczony był przez mieszkańców Medyny i przez nich ogłoszony przywódcą wspólnoty na zasadzie elekcji. Następcą Abū Bakra, 'Umar został wyznaczony na to stanowisko przez swego poprzednika. Oznacza to, że obok zasady elekcji pojawiła się nowa forma powoływania przywódcy wspólnoty polegająca na wyznaczaniu następcy. 'Umar nie zdołał wyznaczyć swego następcy, lecz powołał w tym celu radę złożoną z sześciu elektorów. Utworzenie tej instytucji obejmującej najwybitniejszych towarzyszy proroka wskazuje, że odżywała starożytna arabska idea szczerpowego wodza. Rada wybrała kalifem szanowanego, lecz wiekowego już 'Utmāna, którego w 661 roku zamordowali jego polityczni przeciwnicy³⁷.

³⁶ Por. R. Arnaldez, *L'islam*, Paris 1988, s. 152.

³⁷ Por. R. Levy, *The Social of Islam*, dz. cyt., s. 278.

Wybór pierwszych kalifów był więc różnorodny w swej formie, jednak nominacja na ten urząd zawsze odbywała się w ścisłym powiązaniu ze wspólnotą, którą każdorazowy następca proroka kierował i której zawdzięczał swą władzę. Wyrazem tego był fakt, iż uznanie wyboru następowało dopiero po złożeniu przysięgi posłuszeństwa najpierw przez dostojników i głównych dygnitarzy, później zaś przez całą społeczność, a ściślej, przez najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli wiernych³⁸.

Jednak wybór pierwszych następców Mahometa nie zakończył rywalizacji o władzę. Przeciwnie, rywalizacja ta przyczyniła się do ukonstytuowania się dwóch głównych nurtów w islamie: sunnizmu i szyizmu. Podział zasadniczo nie dotyczył różnic dogmatycznych, nie dotyczył zasad wiary – u jego podstaw znajdowały się kontrowersje związane z koncepcją sprawowania władzy nad wspólnotą islamu. Ponieważ jednak władza islamu łączyła w sobie przywództwo religijne i polityczne, kontrowersje dotyczyły samej istoty islamu. Nazwa sunnizmu ukształtowana ok. 754 roku wiąże się z terminem tradycja (sunna), przy czym termin ten nie oznaczał w tym wypadku jedynie tradycji zawierającej czyny, słowa, a nawet milczenie Mahometa i stanowiącej dla muzułmanów wzór życia indywidualnego i społecznego, lecz przede wszystkim pewien system sprawowania władzy. Zgodnie z nim przekazywanie władzy w społeczności islamu powinno dokonywać się na drodze wyboru. Wybór bowiem jest aktem, który, w myśl sunnizmu, pozwala na akceptację kandydata do urzędu kalifa przez całą wspólnotę lub jej reprezentatywnych przedstawicieli³⁹.

Szyizm stanowi w islamie nurt, w pełni akceptujący tradycję muzułmańską (sunnę), u jego podstaw leży jednak odmienne stanowisko dotyczące sprawowania władzy. Teoria władzy sformułowana przez szyitów nawiązuje do arabskich zwyczajów plemiennych i wiąże prawo do władzy z przynależnością do danego rodu. Według tej teorii godność kalifa powinna być zachowana dla najbliższej rodziny proroka począwszy od 'Alego, który był zięciem Mahometa. Zwolennicy tej teorii określani zostali mianem ši'at 'Ali, czyli partia 'Alego, skąd wywodzi się nazwa szyizmu⁴⁰.

W rzeczywistości 'Ali objął urząd kalifa, ale dopiero w 656 roku jako czwarty następca Mahometa. Fakt ten wskazuje, że idea praw

³⁸ Por. M. Chaygan, *Essai sur l'histoire du droit public musulman...*, dz. cyt., s. 51.

³⁹ Por. tamże, s. 45.

⁴⁰ Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. I, s. 269; zob. również M.M. Dziekan, 'Ali Ibn Abī Tālib – pierwszy imam szyicki, „Rocznik Muzułmański”, nr 4, 1997, s. 5.

'Alego do sprawowania władzy stopniowo zyskiwała zwolenników. Wcześniej zaś 'Ali zaakceptował wybór Abū Bakra i 'Umara, gdyż, jak podaje tradycja, nie chciał doprowadzić do rozbicia jedności wspólnoty islamu i wycofał się z pretendowania do urzędu kalifa. Uczestniczył też w obradach rady wybierającej kalifa 'Utmāna. Kiedy jednak 'Utmān zaczął usuwać z ważnych stanowisk zasłużonych dla szerzenia islamu towarzyszy Mahometa i obsadzać je swoimi krewnymi, doszło do jawnego konfliktu między zwolennikami 'Alego a rodem Umajjadów, z którego wywodził się 'Utmān, a który należał do dawnej arystokracji mekkańskiej. Skutkiem tego były walki polityczne, które doprowadziły do zamordowania 'Utmāna w 656 roku. 'Ali został ogłoszony kalifem i tym samym urzeczywistniła się zasada wiążąca prawo do sprawowania władzy z przynależnością do rodu Mahometa. Jednak temu wyborowi i tej zasadzie sprzeciwili się Umajjadi, którzy jednocześnie uważali, że grupa odpowiedzialna za śmierć 'Utmāna nie może przewodniczyć wspólnocie. Dlatego wytypowali swojego kandydata na urząd kalifa, administratora Syrii – Mu'āwiya Ibn Abi Sufyāna⁴¹.

Rywalizacja między 'Alim a Mu'āwiya o sprawowanie urzędu kalifa doprowadziła wiosną 657 roku do zbrojnego starcia ich wojsk pod Siffinem. Po kilku dniach starć, w których przewagę zyskiwały wojska 'Alego, Mu'āwiya sięgnął po przebiegłe rozwiązanie sytuacji, zatknął mianowicie karty Koranu na lance, co czyniło jego żołnierzy nietykalnymi, i zażądał od 'Alego sądu bożego, polegając na rozwiązaniu konfliktu nie na zasadzie walki zbrojnej – lecz przez odwołanie się do decyzji arbitrów stron. Jednak decyzja ta miała dotyczyć nie tylko tego, kto jest prawowitym kalifem, lecz miała także stwierdzić, czy kalif 'Utman sprzeniewierzył się swemu urzędowi i zasłużył na śmierć. Innymi słowy, chodziło o rozstrzygnięcie kwestii, czy 'Ali jako wprowadzicie nie bezpośrednio, ale zamieszany w morderstwo 'Utmāna może pełnić urząd kalifa, czy też nie. Do spotkania arbitrów doszło w styczniu 659 w Adruh, a byli to Abū Mūsà al-Aš'arī reprezentujący 'Alego i 'Amr Ibn al-'Ās – przedstawiciel Mu'āwiya. Rokowania i ich przebieg nie jest znany, jednak zakończono je werdyktem, iż 'Utmān nie sprzeniewierzył się urzędowi kalifa. Wyrok ten był niekorzystny dla 'Alego i czynił go współodpowiedzialnym za morderstwo oraz pozbawiał stanowiska kalifa. W wyniku dokonanego arbitrażu w Damaszku w roku 660 Mu'āwiya został proklamowany kolejnym kalifem⁴².

⁴¹ Por. J. Danecki, *Polityczne funkcje islamu*, Warszawa 1991, s. 19; zob. również R. Piwiński, *Mity i legendy w Krainie Proroka*, Warszawa 1983, s. 168.

⁴² Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. I, s. 272.

Istotnym skutkiem tych wydarzeń był również fakt, że przez zgodę na arbitraż 'Ali poddał w wątpliwość własne prawo do kalifatu, a tym samym okazał słabość i brak zdecydowania. Jego decyzja wywołała wielkie zamieszanie i rozbitcie w szeregach jego zwolenników. Wielu z nich nie zaakceptowało decyzji sędziów i opuściło 'Alego tworząc ugrupowanie określane mianem charydżyków (hawariğ – wychodzący). Według ich koncepcji urząd kalifa, jako najwyższy urząd w islamie, nie mógł być przedmiotem arbitrażu. Było to bowiem oddanie po sąd ludzki decyzji, o której może decydować tylko Bóg. Nawiązując zaś do kalifatu wybieralnego charydżyci głosili, że kalifa powinna wybierać cała społeczność muzułmańska i może nim zostać każdy pobożny muzułmanin, o ile posiada odpowiednie zdolności. Natomiast wspólnota ma prawo pozbawić godności każdego kalifa, który zasłużyłby na to niewłaściwym postępowaniem. W rzeczywistości poglądy charydżyków obniżały wagę urzędu kalifa do autorytetu plemiennego przywództwa, jednak u podstaw ich ukonstytuowania się legły nie tylko kontrowersje związane ze sprawowaniem władzy we wspólnocie islamu. Była to również obawa, że w wyniku sądu nad sporem między 'Alim a M'uwāwiyą mogą oni zostać obciążeni odpowiedzialnością za mord na kalifie 'Utmānie⁴³.

Od 660 roku historia kalifatu wyraźnie skomplikowała się. Społeczność muzułmańska miała dwóch władców: 'Alego i Mu'āwiyę, zaś dalsze losy kalifatu były trudne do przewidzenia i nie wiadomo, jak by się potoczyły, gdyby nie doszło do zabójstwa 'Alego w al-Kufie w styczniu 661 roku. W bramie meczetu 'Ali został śmiertelnie zraniony przez charydżytę. Jego śmierć teoretycznie położyła kres rywalizacji o urząd kalifa i umożliwiła panowanie Mu'āwiyi⁴⁴. W praktyce jednak wydarzenia te utrwaliły podział wspólnoty muzułmańskiej na dwa zasadnicze nurty: sunnitów i szyitów. Główną przyczyną tego podziału były odmienne teorie dotyczące sprawowania władzy nad wspólnotą islamu. Szyici, którzy pozostali przy przekonaniu, że godność kalifa powinna być zachowana dla najbliższej rodziny Mahometa, nie uznali kalifatu Mu'āwiyi i zapoczątkowali własną dynastię szyickich władców określaną mianem imamów⁴⁵. Wprawdzie dynastia ta bardziej funkcjonowała formalnie i trudno mówić o realnym sprawowaniu wła-

⁴³ Por. M. Rekaya, *L'islam. Religion et civilisation son expansion de VIIIe au XVe siècle*, Paris 1978, s. 33; zob. również, A. Hourani, *Historia Arabów*, tłum. J. Danecki, Gdańsk 1995, s. 38.

⁴⁴ Por. J.D. Sourdel, *Cywilizacja islamu (VII-XIII w.)*, tłum. M. Skuratowicz, W. Dembski, Warszawa 1980, s. 45.

⁴⁵ Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. I, s. 274.

dzy przez szyitów, to jednak szyicka teoria władzy stanowi istotny element poglądów muzułmańskich.

3. Dalsze dzieje kalifatu

Islam sunnicki, nie akceptując szyickiej teorii kalifatu wymagającej pokrewieństwa z rodziną proroka, głosił, że przekazywanie władzy w społeczności islamu powinno dokonywać się w drodze wyboru. Wybór bowiem, w myśl sunnizmu, jest aktem, który pozwala na akceptację kandydata do urzędu kalifa przez całą wspólnotę lub jej reprezentatywnych przedstawicieli. Jednak zasada wyboru znalazła swoje urzeczywistnienie jedynie w okresie pierwszych kalifów. Kolejny kalif – Mu'awiya mianował swym następcą własnego syna i dał początek pierwszej w historii islamu dynastii. Była to dynastia Umajjadów (661-750) z siedzibą w Damaszku. W ten sposób wprowadzono do kalifatu zasadę dziedziczości, która towarzyszyła dalszym dziejom wspólnoty muzułmańskiej⁴⁶. Za panowania dynastii umajjadzkiej nastąpił okres intensywnej ekspansji terytorialnej islamu obejmującej tereny Syrii, Mezopotamii, Afryki Północnej, Półwyspu Iberyjskiego i północnych Indii. Był to okres tzw. „arabizacji świata”: ludom niearabskim narzucano władzę Arabów i ich język. W wyniku tego procesu, z początkiem VIII wieku imperium Umajjadów obejmowało tereny od granic Chin i Indii na wschodzie – po Hiszpanię na zachodzie. Religią, a zarazem ideologią tego imperium był islam, a językiem oficjalnie obowiązującym – arabski. Kalifowie stali się jednymi z najpotężniejszych i najbogatszych władców świata. Następcy Mu'awiya (661-680) zmieniali się dość szybko. Wyjątek stanowił okres rządów kalifa Hišama (724-743), który doprowadził do absolutyzacji władzy kalifa. Jednak panowanie dynastii Umajjadów charakteryzował proces sekularyzacji kalifatu. Kalifowie pochłonięci walką o władzę i ciągłą ekspansją wspólnoty islamu okazywali coraz wyraźniej swoją obojętność religijną, co było powodem rozczarowania wielu muzułmanów. Ostateczne doprowadziło to do dekadencji dynastii Umajjadów. W wyniku nieustannych walk o władzę między sunnitami a szyitami doszło do upadku Umajjadów. Na przełomie 749 i 750 roku nastąpiła eksterminacja rodu, w wyniku której zabito ostatniego kalifa umajjadzkiego Marwāna II i ogłoszono panowanie pierwszego kłaiifa abbasydzkiego Abū āl-'Abbāsa (749-754). W ten sposób zapoczątkowano dynastię Abbasydów (749- 1258) ze stolicą w Bagdadzie⁴⁷.

⁴⁶ Por. M. Chaygan, *Essai sur l'histoire du droit public musulman...*, dz. cyt., s. 45.

⁴⁷ Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. I, s. 41; zob. rów-

Kalifat abbasydzki był okresem spowolnienia procesu podbojów i ekspansji islamu, nastąpił zaś proces kształtowania i utrwalania cywilizacji muzułmańskiej na nowych terenach, co określa się mianem „islamizacji”. W przeciwieństwie do Umajjadów Abbasydzi uważali się za stróżów objawienia koranicznego oraz obrońców czystości wiary, co zaowocowało odrodzeniem religijnym i wzmocnieniem religijnej roli kalifatu. Jednak politycznie kalifat abbasydzki stanowił epokę osłabienia władzy centralnej islamu. W tym okresie bowiem oddzieliła się jako samodzielne państwo arabska Hiszpania, gdzie w X wieku powstał drugi kalifat umajjadzki ze stolicą w Kordobie (ok. 930-1030). W tym samym czasie pojawił się nowy kalifat reprezentowany przez dynastię Fatymidów – jedyny kalifat szyicki o tak dużym znaczeniu i potęgę. Każdy z trzech kalifatów pełniła niezależna dynastia, która pretendowała do reprezentacji całego świata islamu⁴⁸.

Kalifat Fatymidów uznających się za potomków córki proroka Fatimy nabierał z czasem coraz większego znaczenia. Szczyt potęgi Fatymidów przypadł na okres panowania dwóch wybitnych przedstawicieli tej dynastii: Al-Aziza (975-996) i Al-Hākima (996-1021). Nastąpiła wówczas intensywna rywalizacja między sunnickim kalifatem abbasydzkim a szyickim kalifatem fatymidzkim o panowanie nad całą wspólnotą islamu. W okresie 934-945 Fatymidzi opanowali całe wybrzeże Maghrebu, w 969 roku zajęli Egipt zakładając Kair, a w nim uczelnię al-Azhar, zaś ok. 975 roku podbili al-Hiğāz zajmując Medynę oraz Mekkę. Sytuacja stawała się coraz trudniejsza dla kalifatu abbasydzkiego, gdyż Fatymidzi coraz skuteczniej rozszerzali swoje wpływy. Jednak po okresie rozkwitu potęgi i świetności politycznej, w połowie XI wieku kalifat fatymidzki zaczął słabnąć ze względu na wewnętrzne walki pomiędzy poszczególnymi frakcjami, jak również w wyniku ataków ze strony innych dynastii, np. Seldżuków. Ostatecznie dynastię Fatymidów w 1171 roku obalił kurdyjski wódz Salāh ad-Dīn Ibn Ayyūb (Saladyn), sunnita, który jednocześnie założył nową dynastię w Egipcie – Ajjubidów (1171-1250).

Początków drugiego kalifatu umajjadzkiego należy upatrywać w roku 756, kiedy na terenach Hiszpanii powstał niezależny od władzy kalifa abbasydzkiego emirat Umajjadów. W 929 roku emir ‘Abd ar-Rahman III ogłosił się kalifem ustanawiając silną władzę centralną. Po jego śmierci w 961 roku władzę kalifacką sprawował Al Hakam II (961-976). Jednak z początkiem XI rozpoczął się proces rozpadu państwa muzułmańskiego

niez J. Bielawski, *Islam*, dz. cyt., s. 68.

⁴⁸ Por. R. Kalisky, *L’islam. Origine et essor du monde arabe*, Allaur 1987, s. 179.

w Hiszpanii na szereg drobnych państw – emiratów związanych z większymi miastami, jak Kordoba czy Sewilla. Proces ten zakończył się w 1031 roku ostatecznym upadkiem kalifatu Umajjadów, a jego zasadniczą przyczyną były wewnętrzne niesnaski i rywalizacja o władzę⁴⁹.

Rywalizacja pomiędzy kalifatem abbasydzkim a fatymidzkim i umajadzkim, na przełomie X i XI wieku w sposób istotny przyczyniła się do osłabienia i rozbitcia centralnej władzy świata islamu. Jednocześnie towarzyszył jej proces usamodzielniania się poszczególnych prowincji imperium muzułmańskiego, który także negatywnie wpłynął na znaczenie centralnej władzy kalifa. Wprawdzie u początków dynastii Abbasydów kalif Al-Mansūr (754-775) reprezentował władzę absolutną, której podporządkowany był prawie cały świat islamu, zaś kalifowi przypisywano tytuł „cień Boga na ziemi”, jednak, jak wspomniano wyżej, już w 756 roku na terenie Hiszpanii powstał niezależny emirat umajadzki, w 789 roku w Maroku szyickie państwo Idrysów, a w 800 roku Aghlabidzi na terenach dzisiejszej Tunezji uzyskali niepodległość i względną niezależność od centralnej władzy kalifatu. Następnie w Egipcie pojawiły się samodzielne dynastie Tulunidów (868-905) oraz Ichszydytów (935-969), zaś na terenie Iranu – dynastia Bujjidów (934-1055), która w 945 roku przejęła władzę w Bagdadzie i ograniczyła znaczenie kalifa abbasydzkiego do formalnego zwierzchnictwa nad wspólnotą islamu. Równoległe do procesu wyłaniania się niezależnych dynastii lokalnych przebiegały istotne zmiany w otoczeniu urzędu kalifa. Dominującą rolę zaczęli odgrywać wojskowi m.in. gwardia turecka, która począwszy od kalifa Al-Mutawakkila (847-861) wyznaczała i usuwała z urzędu kolejnych kalifów. W wyniku powyższych procesów, w połowie X wieku kalifat przestał być realną siłą polityczną, choć nadal formalnie pełnił rolę obrońcy i opiekuna wspólnoty islamu⁵⁰.

Osłabienie centralnej władzy islamu nastąpiło także na skutek wyraźnego zachwiania muzułmańskiej zasady jedności władzy religijnej i politycznej, co miało miejsce w ostatnim okresie kalifatu Abbasydów, tj. od połowy XI wieku. Hegemonię w imperium muzułmańskim przejęła wówczas dynastia Turków Seldżuków, którzy w 1055 roku wkroczyli do stolicy kalifatu – Bagdadu. Przywódcy seldżuccy otrzymali od kalifa tytuł sułtana (sultān) oznaczający faktycznie sprawowaną władzę i odtąd sułtanat stanowił obok kalifatu najważniejszą instytucję w imperium. Jego pojawienie się zrodziło nową sytuację, gdyż sułtan sprawował rzeczywistą władzę militarną i finansową, uzyskaną

⁴⁹ Por. J. Bielawski, *Islam*, dz. cyt., s. 77.

⁵⁰ Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, dz. cyt., t. I, s. 45.

wprawdzie siłą, ale uznaną publicznie przez kalifa. Tym samym kalifowie tego okresu byli jedynie gwarantem władzy, którą pozwalali sprawować innym, sami zaś pozostawali symbolem jedności wspólnoty muzułmańskiej⁵¹. Charakterystyczne dla tego okresu były próby ograniczenia kompetencji kalifa nad społecznością islamu do władzy religijnej. Jednak ograniczenia te nie sięgały aż tak głęboko, aby spowodować rozdział pomiędzy religią a państwem, który byłby zupełnie sztuczny w odniesieniu do władzy islamu. Potwierdzeniem tego był fakt, że kalif zachowywał wówczas władzę świecką w zakresie mianowania namiestników lub uznania tytułu, np. sułtana, zaś sułtan mógł wywierać wpływ na życie religijne społeczności. Jednak pozycja oraz wpływ kalifa na życie społeczno-polityczne Ummy ulegały dalszemu wyraźnemu osłabieniu⁵².

Obniżenie autorytetu kalifa potwierdzone zostało upadkiem kalifatu Abbasydów w 1258 roku. Mongołowie najechali Bagdad, zniszczyli miasto i zamordowali ostatniego kalifa Al Musta'sima. Islam po raz pierwszy został pozbawiony swego najwyższego zwierzchnika. Jednocześnie okres ten stanowi zakończenie klasycznej epoki historii arabsko-muzułmańskiej, epoki, którą charakteryzowała potęga i sława wielkich dynastii muzułmańskich oraz największy rozkwit wszystkich dziedzin kultury i cywilizacji arabsko-muzułmańskiej. Resztki tej świetności od połowy XIII wieku reprezentowały jeszcze, choć już w postaci dekadencjonalnej, dwa państwa oficjalnie arabskie: Mamelucy w Egipcie i Syrii oraz Nasrydzi w Królestwie Granady na południu Hiszpanii, które utrzymały się do końca XV wieku. Dynastia Mameluków chcąc usankcjonować swoje panowanie i zdobyć sobie uznanie w świecie muzułmańskim, przywróciła godność kalifa jednemu z potomków rodu Abbasydów. Obecność kalifa na dworze ówczesnych mameluckich władców Egiptu miała uświetniać i uświęcać ich panowanie, jednak kalifowie ci byli pozbawieni jakiegokolwiek rzeczywistej władzy i w konsekwencji nikt poza Egiptem ich nie uznawał⁵³.

Ostatnim wielkim kalifatem muzułmańskim, który próbował przywrócić jedność świata muzułmańskiego oraz znaczenie urzędu kalifa, był niearabski kalifat Turków Osmańskich. Państwo turecko-osmańskie (ok. 1300-1923/24) było gorliwym obrońcą islamu sunnic-

⁵¹ Por. M. Arkoun, L. Gardet, *L'islam. Hier – demain*, Paris 1978, s. 81; zob. również W.M. Watt, *Islam and the Integration of Society*, London 1966, s. 170.

⁵² Por. M. Gaudefroy-Demombynes, *Les institutions musulmanes*, dz. cyt., s. 144; zob. również J.D. Sourdel, *Cywilizacja islamu*, dz. cyt., s. 220.

⁵³ Por. R. Kalisky, *L'islam...*, dz. cyt., s. 252; zob. również J. Bielawski, *Islam*, dz. cyt., s. 79.

kiego, zaś sułtan turecki Salīm I w 1517 roku zdobył Kair, pokonał dynastię Mameluków i ogłosił Turcję wielkim kalifatem sam przyjmując tytuł kalifa. Odtąd każdy kolejny sułtan pretendował do duchowego zwierzchnictwa nad całym światem islamu, zaś połączenie urzędów sułtanatu i kalifatu miało przywrócić dawną harmonię muzułmańskiego zjednoczenia władzy politycznej i religijnej. Jednak godność kalifa stanowiła wówczas tylko cień dawnej swej świetności. Wprawdzie wierni islamu sunnickiego wymawiali imię sułtana w kazaniu wygłaszanym w meczecie podczas piątkowej modlitwy wspólnej, jednak jego władzy nie uznawało wiele państw muzułmańskich⁵⁴.

W czasach imperium osmańskiego miała miejsce próba nadania urzędowi kalifa charakteru duchowego zwierzchnictwa na wzór władzy papieskiej. Wynikało to z zahamowania ekspansji militarnej państwa tureckiego w XVI wieku i stopniowego rozkładu imperium. Pojawił się wówczas problem muzułmanów zamieszkałych na terenach podbitych przez kraje europejskie. Musiał bowiem nastąpić pewien rodzaj legalizacji władzy islamu nad wiernymi tych obszarów. Utrzymywano więc nad nimi duchowe zwierzchnictwo sułtana wynikające z piastowanego przez niego urzędu kalifa. Porównanie do papieża, który posiada władzę duchową, różną od panowania politycznego, stwarzało sułtanowi możliwość utrzymania władzy religijnej nad muzułmanami na utraconych terenach. Jednak, w odniesieniu do islamu, było to naśladownictwo całkowicie sztuczne. Stan taki stwarzał bowiem podstawę do konfliktów kompetencyjnych oraz groził politycznymi powikłaniami⁵⁵. W dalszej historii państwo tureckie wkroczyło na drogę stopniowej modernizacji we wszystkich dziedzinach życia państwowego, co ostatecznie zakończyło się laicyzacją państwa i upadkiem kalifatu.

Imperium turecko-osmańskie, które przez wieki utrzymywało jedność świata islamu, w wieku XIX i w początkach XX toczyło nieustanne walki z ruchami narodowowyzwoleńczymi. W wyniku tych walk imperium stopniowo traciło swoje prowincje. Towarzyszył temu rozpad dotychczas istniejących form życia politycznego, społecznego i kulturalnego, przede wszystkim zaś rozkład władzy centralnej sułtanatu. Wyrazem tego procesu było podpisanie przez rząd sułtański i przedstawicieli państw sprzymierzonych w I wojnie światowej traktatu pokojowego w Sèvres w 1920 roku, który kładł kres istnieniu imperium osmańskiego, pozbawiał Turcję rozległych terenów i ogra-

⁵⁴ Por. W.M. Watt, *Islam and the Integration of Society*, dz. cyt., s. 170; zob. również H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, London 1982, s. 53.

⁵⁵ Por. tamże, s. 54.

niczał suwerenność państwa tureckiego⁵⁶. Warunki traktatu dały początek ogólnonarodowemu ruchowi rewolucyjnemu, na czele którego stanął Mustafa Kemal. Ruch ten przyczynił się do zmian w organizacji państwowej Turcji. W 1922 roku decyzją parlamentu tureckiego sułtanat został zniesiony. Oficjalnie proklamowano Republikę Turecką, której pierwszym prezydentem został Mustafa Kemal i w której przystąpiono do radykalnych zmian społeczno-politycznych, mających na celu całkowitą modernizację nowego państwa. Wprawdzie utrzymano jeszcze w tym okresie instytucję kalifa jako czysto religijną i oddzieloną od państwa, jednak stan taki nie mógł trwać zbyt długo w państwie świeckim. Obawy przed elementami reakcyjnymi, które mogły skupiać się wokół urzędu kalifa sprawiły, że w 1924 roku Wielkie Zgromadzenie Narodowe zdecydowało o zniesieniu kalifatu i całkowitym oddzieleniu religii od państwa. Potwierdzeniem tego było zniesienie ustawodawstwa muzułmańskiego i zastąpienie go przez, wzorowane na europejskich, nowoczesne kodeksy prawne. Nastąpiło też zamykanie meczetów, przekształcanie ich w muzea oraz likwidacja madrasów. Państwo przestało wspierać kształcenie alimów, zaś Mustafa Kemal zakazał noszenia muzułmańskich nakryć głowy⁵⁷.

Reasumując, historia islamu wskazuje, iż począwszy od kalifatu Abbasydów następował stopniowy proces destrukcyjny centralnej władzy islamu. U podstaw tego procesu znajdowało się rozbitcie jedności kalifatu, sukcesywna laicyzacja administracyjna imperium oraz rzeczywista autonomia poszczególnych prowincji. Wewnątrz imperium powstawały emiraty i sułtanaty, które miały wobec władzy centralnej jedynie obojętność (bezwartunkowe posłuszeństwo). Kalif tracił więc faktyczną władzę na rzecz władzy lokalnej. Jednocześnie towarzyszył temu stopniowy rozpad jedności władzy religijnej i politycznej, zaś próby przywrócenia owej pierwotnej harmonii podjęte przez sułtanów imperium osmańskiego nie powiodły się. Ich religijnego autorytetu nie uznawało wiele ówczesnych państw muzułmańskich.

Skutkiem procesu destrukcyjnego był upadek kalifatu. Reakcja świata muzułmańskiego na upadek tak ważnej historycznie instytucji była nieznaczna. Wprawdzie podejmowano próby przywrócenia kalifatu, zwoływano kongresy muzułmańskie, których celem było przedyskutowanie sprawy jego istnienia, jednak próby te nie dały żadnych konkretnych rezultatów. Nowe państwa muzułmańskie były przeciwnie przywróceniu tak potencjalnie wpływowej instytucji bez możliwości

⁵⁶ Por. J. Bielawski, *Islam jako religia światowa*, [w:] J. Keller (red.), *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1986, s. 797.

⁵⁷ Por. H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, dz. cyt., s. 53.

jej kontrolowania. Okazało się więc, że wobec ukształtowanych władz lokalnych w poszczególnych krajach islamu kalifat był instytucją przebrzmiałą. I chociaż wielu muzułmanów tęskni za większym poczuciem jedności, czego symbolem przez całe wieki islamu był urząd kalifa, to jednak nie wydaje się, aby tęsknota ta miała urzeczywistnić się w formie przywrócenia kalifatu.

~ . ~

Rafał Markowski
Element władzy centralnej w strukturze
społeczności muzułmańskiej

Streszczenie

Artykuł wprowadza czytelnika w tematykę władzy centralnej w społeczności muzułmańskiej przez pryzmat nauczania Koranu, ale przede wszystkim w ujęciu historycznym – jest poniekąd historią działalności Mahometa i jego następców w telegraficznym skrócie, od pierwszych objawień w roku 610 do początków XX wieku.

Władzę, jako istotny element struktury każdej społeczności ludzkiej, w tym także religijnej, sprawują jej członkowie; koordynując prawa poszczególnych osób, władza umożliwia realizację wspólnego dobra, jednoczącego wszystkich we wspólnym celu. Koran zawiera nie tylko prawdy metafizyczne i religijne, lecz również zasady odnoszące się do organizacji politycznej i społecznej wspólnoty muzułmańskiej (ummy), które sprowadzają się do nakazu, aby wierni byli posłuszni Bogu i jego posłańcowi oraz tym wszystkim, którzy posiadają moc rozkazywania. Na czele wspólnoty wierzących stoi Allah, źródło i dawca wszelkiego prawa i wszelkiej władzy. Jednak Bóg w trosce o wspólnotę wyznaczył proroka Mahometa na ziemskiego głosiciela, stróża i wykonawcę prawa bożego. Okres życia i działalności Mahometa oraz kalifów – kontynuatorów jego dzieła stworzył pewne reguły władzy właściwej dla społeczności muzułmańskiej, wzór dla późniejszych generacji, aczkolwiek rywalizacja kalifów na przestrzeni dziejów islamu była bardzo intensywna, a rozgrywki personalne i polityczne doprowadziły w końcu do powstania dwóch głównych nurtów w islamie: sunnizmu i szyizmu.

Słowa kluczowe: władza, historia, Mahomet, kalifowie, dynastie.

Rafał Markowski
The Element of Central Authority
in the Muslim Society Structure

Abstract

The present article acquaints the readers with the topic of central authority in a Muslim society in terms of Qur'an teachings, but most of all in terms of historical events – it is actually a history of Muhammad's teachings and his successors in a nutshell, from his first revelations in 610 till the beginnings of 20th century.

The authority, as a significant element of each social structure, including the religious one, is wielded by this society's members; while co-ordinating the rights of individual people the authority enables the realisation of a common good that unifies everyone in a common aim. Qur'an contains not only metaphysical and religious truths – it also comprises principles on political and social organisation of Muslim society (umma), which may all be expressed in one order that the confessors should obey God and his heralds as well all those who are empowered with ordering. Allah, the origin and the donor of all laws and power, is the leader of the confessors' community. However, God, careful about his community assigned Muhammad with the position of an earthly preacher, guardian and executor of God's law. The life and teachings of Muhammad and the caliphs – his successors created certain rules of the actual authority for the Muslim society, a pattern for subsequent generations, although the caliphs competed with one another very intensely and their personal and political rivalry led towards the division into Islam's main two trends: the Sunnism and Shi'ism.

Key words: authority, history, Muhammad, caliphs, dynasties.