

Piotr Kłodkowski: Polityczny mesjanizm w islamie

Tradycja cywilizacji islamu ma do zaoferowania całkiem bogaty zasób koncepcji mesjanistycznych. Dość często mesjanizm ów przekłada się bezpośrednio na sferę polityczną, co pozwalało w przeszłości i pozwala nadal odwoływać się do wiernych, którzy są spragnieni realizacji marzenia o sprawiedliwym państwie – pisze Piotr Kłodkowski.

Prorok Muhammad wprowadza, jak wierzą muzułmanie, nową jakość sprawowania władzy i interpretacji religii, szczególnie w jej wydaniu ziemskim

Już u samych początków islamu poczucie misji nadało nowej religii ogromną siłę, dzięki której mogła w dość szybkim czasie objąć niemałe obszary trzech kontynentów: Azji, Afryki i Europy. Niespecjalnie to może zdumiewające, jako że poczucie misji cechowało przecież także chrześcijaństwo czy buddyzm, tyle że w wypadku islamu chodziło nie tylko o głoszenie przesłania metafizycznego i etycznego, ale o stworzenie państwa czy raczej wspólnoty wiernych objętych jak najbardziej ziemską władzą kalifa, „cienia Boga na ziemi”. W pogańskim Rzymie cesarz nie tylko był władcą, ale w pewnym sensie bogiem samym, przynajmniej we własnych deklaracjach co do swojej genealogii. Podobna sytuacja występowała w Persji Sasanidów, gdzie na przykład Szapur I, obwieszczający zwycięstwo nad Rzymianami, opisuje siebie samego jako wyznawcę Mazdy, króla królów Iranu i nie-Iranu, z rodu bogów.

W przypadku cesarzy chrześcijańskich trudno było, rzecz jasna, mówić o jakiegokolwiek pretensji do boskości. Więcej nawet: władcy powinni przestrzegać rozdziału między funkcjami imperialnymi a kapłańskimi, albo też odwołując się do bardziej współczesnych terminów: między państwem a Kościołem. Różnica między tym, co religijne, a tym, co wyłącznie polityczne widoczna jest w Ewangelii, gdzie Chrystus mówi do swoich uczniów, by oddali „Cesarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21).

Prorok Muhammad wprowadza, jak wierzą muzułmanie, nową jakość sprawowania władzy i interpretacji religii, szczególnie w jej wydaniu ziemskim. Jest – by rzec obrazowo – Mojżeszem i Konstantynem w jednej osobie. Jako prorok przynosi Księgę ze słowem Boga, interpretuje wiele spośród jej przesłań, ustala nie tylko zasady modlitwy i kultu, ale daje też wskazówki co do postępowania, a nawet ubioru wiernych. Z kolei jako władca prowadzi zbrojne oddziały na wojnę, zawiera sojusze i karze niepokornych. Jest tylko człowiekiem, lecz przecież człowiekiem wybranym – zgodnie z doktryną islamu Muhammad uznawany być powinien za „pieczęć proroków”, albowiem po nim nie będzie już żadnego innego. To on jest punktem odniesienia dla następców, którzy (przynajmniej w teorii) obejmują jedynie funkcję zarządcy imperium, ograniczoną w zasadzie do administrowania całością wspólnoty. Nowego mesjasza nie należy zatem oczekiwać, jako że wysłannik Boga zakończył już swą misję na ziemi. Oczywiście misja samego islamu trwa nadal, zaś przykład proroka Muhammada ma stanowić wzorzec dla pobożnych muzułmanów, którzy są odpowiedzialni za szerzenie objawienia i utrwalania go w każdym zakątku świata.

Ilustracją dalekosiężnych planów misyjnych jest według tradycji jego działalność epistolarna prowadzona z Arabii. Prorok Muhammad wysyłał listy do niewiernych: królów, książąt, biskupów, nakłaniając ich do przyjęcia nowej religii. Spośród licznych adresatów owych listów najczęściej wymienia się dwóch najważniejszych: Cezara i Chosroesa, czyli cesarzy Bizancjum i Persji,

sprawujących władzę na Bliskim Wschodzie. Rzecz jasna, zachęta do nawrócenia została odrzucona, bo przecież trudno było się spodziewać, aby władcy ówczesnych supermocarstw potraktowali poważnie listy nieznanego im człowieka z pustynnego interioru. Tak się jednak złożyło, że niedługo później upada imperium Sasanidów, Persja zaś staje się krajem muzułmańskim. W XV wieku przestaje istnieć Bizancjum, a na jego gruzach wyrasta potężne państwo islamu – Imperium Osmańskie, które przez pewien czas stanowi poważne zagrożenie militarne dla chrześcijańskiej Europy[1].

Pamięć o tych wydarzeniach jest bez wątpienia czymś niezwykle pocieszającym dla muzułmanów, którzy mogą patrzeć na teraźniejszość przez okulary historii. Zwłaszcza wtedy, kiedy teraźniejszość bywa opisywana jako pasmo niepowodzeń, zaś przeszłość jest źródłem inspiracji do rozwiązywania problemów jak najbardziej współczesnych.

Mit Saladyna

Postać proroka Muhammada stanowi nadal wzorzec idealny, także w wymiarze politycznym, przy czym należy pamiętać, że wzorzec to prawie niemożliwy do skopiowania. Nikt nie może obwołać się współczesnym Muhammadem bez obawy popadnięcia w herezję, ale już czym innym jest wierne naśladownictwo Proroka, zwłaszcza w wypadku jego następców – kalifów, a później także sułtanów. Jednym z największych był bez wątpienia Salah ad-Din al-Ajjubi, znany w Europie jako Saladyn. Założyciel dynastii ajjubidzkiej, władca bliskowschodniego imperium, zjednoczył pod swoją komendą Arabów, Kurdów i Turków. Po ogłoszeniu dżihadu przeciwko krzyżowcom położył kres frankońskiemu Królestwu Jerozolimy po zwycięskiej bitwie pod Hittinem (Palestyna) w 1187 roku.

W tradycji muzułmańskiej opisywany jest nie tylko jako znakomity wojownik i strateg, ale także jako wielce pobożny i sprawiedliwy sułtan. Należy jednak pamiętać, że sprawiedliwość w jego wydaniu oznaczała zdecydowane

wsparcie dla sunnickiej wersji islamu, a tym samym zdecydowaną walkę z przedstawicielami szyizmu, przede wszystkim dynastią Fatymidów.

Odwołanie się do Saladyna, czyli do pogromcy krzyżowców i zarazem tego, kto zjednoczył muzułmanów w świętej wojnie – było zawsze pokusą w czasach konfliktu islamu z mocarstwami zachodnimi. Pod koniec ubiegłego i na początku obecnego wieku za współczesnego Saladyna uważał się chociażby Saddam Husajn, co było o tyle łatwe, przynajmniej pod względem geograficznym, że obaj wywodzili się z irackiego Takritu. Prawdą jest, że określenie współczesny Saladyn akurat w wypadku Iraku mogło być odbierane dość dwuznacznie.

Saladyn był przecież przeciwnikiem szyitów, którzy w Iraku stanowią większość, i był też Kurdem, a więc członkiem grupy etnicznej wyjątkowo prześladowanej przez byłego prezydenta. Mimo tych dwuznaczności i mimo że Husajn nie był w żadnym razie uznawany za pobożnego muzułmanina, przesłanie o współczesnym Saladynie było dość zrozumiałe w świecie islamu. Po pierwszej wojnie w Zatoce ów współczesny Saladyn bywał postrzegany jako ten, kto postanowił stawić opór Stanom Zjednoczonym i kto miał ambicję zjednoczenia wyznawców islamu w tym, co bardziej lub mniej oficjalnie prezentowano jako sprawiedliwą walkę przeciw innowiercom i ich sojusznikom.

Mit Saladyna wykorzystywał także Osama bin Laden. W swoich publikowanych enuncjacjach opisywał USA i ich europejskich sojuszników jako krzyżowców, którzy po raz kolejny próbują podbić ziemie islamu. Sam występował jako polityczny mesjasz, czyli kolejne wcielenie Saladyna, zawsze gotowy do walki z innowierczym najeźdźcą i nieustannie apelujący o jedność wszystkich (lub niemal wszystkich) wyznawców islamu w zbrojnej powinności. Tak jak w wypadku Husajna wskrzeszenie mitu Saladyna było znakomitym chwytem propagandowym, który odbijał współczesność w lustrze dobrze znanej historii o zwycięstwie i sprawiedliwości wiernych oraz

ostatecznej klęsce „wrogów islamu”. I nawet jeśli po raz kolejny okaże się, że dawna historia ma bardzo słabe przełożenie na teraźniejszość, to i tak przesłanie Saladyna nic zapewne nie straci na aktualności. Albowiem myśl o jednoczącym wspólnotę religijną zwycięzcy zakorzeniona jest mocno w tradycji, szczególnie takiej jak muzułmańska, w której epoka krucjat widziana jest często jako coś, co zdarzyło się niemal wczoraj, i co budzi silne skojarzenia z sytuacją polityczną dnia dzisiejszego.

Mahdi i ukryty imam

O ile jednak postacie proroka Muhammada czy sułtana Salah ad-Dina stanowią po prostu wzorzec idealny, który można odpowiednio przekształcić we współczesną ikonę polityczną, to nieco inaczej wygląda rzecz z osobą mahdiego (dosł. prowadzony przez Boga). W tym wypadku, przynajmniej w wersji sunnickiej islamu, chodzi o niezwykle popularną tradycję ludową, która zapowiada nadejście mahdiego tuż przed Dniem Sądu Ostatecznego. Ma on zaprowadzić prawdziwie sprawiedliwy ład, to jest przywrócić doskonałą wersję islamu oraz zainicjować skuteczną walkę z Dadżdżalem, czyli muzułmańskim antychrystem.

I chociaż podania o mahdim nie znajdują potwierdzenia w tekstach kanonicznych, tak więc są poza prawowiernym nurtem islamu, to jednak ich popularność bywała inspiracją do rewolucyjnych przedsięwzięć. W legendach powtarzanych od wieków w różnych miejscach i o różnym czasie wymieniano kolejne objawienia się mahdiego, co dość skutecznie wykorzystywali niektórzy muzułmańscy przywódcy, bez osłonek twierdząc, że to właśnie oni we własnej osobie są tym właściwym wcieleniem. Jednym z najbardziej cenionych był Ibn Tumart (zm. w 1130 roku), założyciel dynastii almohadzkiej. Almohadzi byli Berberami, zaś Ibn Tumart występował przeciw „niemoralnej” dynastii Almorawidów, oskarżanej o rozwiązłość, a tym samym o odejście od prawdziwego islamu. Tego typu oskarżenia nie straciły w niczym

na aktualności, można ich bowiem skutecznie używać przeciw politycznym przeciwnikom, których postępowanie mało kiedy bywa bezgrzeszne.

W wypadku Berberów chodziło także, a może przede wszystkim o sprzeciw wobec egzekwowania przez Almorawidów tzw. prawa malickiego, dość często uderzającego we wspólnotę berberyjską. Podniesienie sztandaru mahdiego okazało się bardzo skuteczne politycznie. Ibn Tumart obalił „rozwiązał” dynastię i zbudował solidne fundamenty panowania berberyjskich Almohadów. W szczytowym okresie nowe imperium obejmowało swym panowaniem cały Maghreb aż po Tunis i Trypolis, a także znaczną część Egiptu.

Inną postacią, bliską współczesności i szczególnie znaną Polakom dzięki Sienkiewiczowi, był Sudańczyk Muhammad Ahmad, znany właśnie pod imieniem Mahdi. W powieści *W pustyni i w puszczy* Sienkiewicz przedstawia go jako człowieka fanatycznego i okrutnego, który występuje przeciw cywilizowanej władzy, pośrednio sprawowanej przez Brytyjczyków. Oczywiście perspektywa arabska, czy szerzej: muzułmańska, jest całkowicie inna. Mahdi postrzegany jest jako bohater oswobodziciel, wódz powstania przeciw niewiernym okupującym terytoria muzułmańskie. Co więcej Mahdi to także nowe wcielenie pobożnych sultanów, przywracający czystą formę islamu, opartą wyłącznie na Koranie. Sami mahdyści (mahdijja), czyli zwolennicy Mahdiego, w swoim ideologicznym credo do tradycyjnego wyznania wiary dodawali bardzo znaczącą formułę: *Wa inna Muhammad Ahmad bnu 'Abdallah huwa mahdi' l-llahi wa chalifatu rasulihi* – „A Muhammad Ahmad, syn 'Abdallaha, jest Mahdim Boga i następcą Proroka Jego”[2].

Sama biografia Mahdiego stanowi niemal paradygmat życia muzułmańskiego mesjasza. Jako młody człowiek uzyskuje tytuł szajcha, duchowego przewodnika, praktykując u jednego z mistrzów safizmu – mistycznej odmiany islamu. Po krótkim pobycie w Chartumie osiada w pustelni, na jednej

z wysp Nilu Błękitnego. Dość szybko gromadzi wokół siebie uczniów, którzy następnie towarzyszą mu w podróży misyjnej wzdłuż życiodajnej rzeki. Krytykuje niesprawiedliwy porządek polityczny i społeczny, zaprowadzony przez rządzącą klasę pochodzenia turecko-egipskiego, która dodatkowo znajduje się pod kuratelą brytyjską. Wołanie o sprawiedliwość i odnowienie religii przynosi mu znaczny rozgłos, zaś poczucie misji każe mu przyjąć tytuł Mahdiego w 1881 roku. Dość twórczo rozwija swoją genealogię: oświadcza, że ze strony ojca jest potomkiem Hasana, syna Alego, a tym samym spokrewniony jest z samym Prorokiem. Ze strony matki połączony ma być więzami krwi z Abbasem, założycielem potężnej dynastii Abbasydów. Jego misja nie wydaje się zbyt skomplikowana ideologicznie i – by tak rzec – strategicznie, dzięki czemu zdobywa ogromną liczbę zwolenników.

Domaga się starcia z powierzchnią ziemi wszelkiego zła i nadużycia władzy, prawdziwej równości wszystkich wyznawców islamu, a wreszcie zniesienia podatków, narzucanych w nadmiarze przez ówczesny establishment. Złą władzą w jego rozumieniu byli nie tylko niewierni Brytyjczycy, co byłoby zrozumiałe, ale także sami Turcy (było nie było władcy potężnego ongiś Imperium Osmańskiego), których Mahdi uznał po prostu za niewiernych. Polityczny wymiar przesłania nowego proroka ma jeszcze swoje przełożenie w modyfikacji prawd religijnych. Mahdi ceni zwłaszcza praktyki ascetyczne, bliskie sufizmowi, ale ze względu na zewnętrzne okoliczności podnosi do rangi pierwszego filaru islamu (tzw. arkan) ideę świętej wojny – dżihadu. Praktyka tak uświęconego czynu zbrojnego okazuje się niezwykle skuteczna. Rosnąca armia Mahdiego stawia opór kolejnym ekspedycjom wojskowym, przy czym najsilniejszą – pod wodzą Anglika Hiksa Paszy, która liczy 10 tysięcy żołnierzy – rozbija doszczętnie w 1883 roku. Rok później Mahdi wkracza triumfalnie do długo obleganego Chartumu, w którym ginie wzmiankowany przez Sienkiewicza generał Gordon. Idea mahdyzmu osiąga swój szczyt, zaś Muhammad Ahmad staje się uosobieniem przywódcy doskonałego.

Pierwszy akt wielkiej epopei kończy się jednak wraz z jego śmiercią (zmarł na tyfus w 1885 roku). Ostateczny cios państwu mahdystów zadaje 13 lat później generał Kitchener, który pokonał pod Omdurmanem armię następcy Mahdiego – Abdallaha ibn Muhammada at-Ta'aisziego. Bitwa ta ma ponadto specyficzny wymiar moralny. Użyto w niej świeżego wynalazku, to jest karabinów maszynowych, co sprawiło, że walka stała się jednostronna.

Na miejscu Kitchener dokonał prawdziwej masakry, w której życie straciło kilkadziesiąt tysięcy Sudańczyków. Polityczny, ale też ideologiczny mesjanizm sudańskich muzułmanów został więc złamany za pomocą śmiercionośnej techniki. Ta lekcja uświadomiła zapewne następcom Mahdiego, że głoszona misja polityczna i ideologiczna powinna mieć odpowiednie zabezpieczenie technologiczne. Bez niego skazana jest na klęskę.

Oczywiście legenda Mahdiego i jej wykorzystanie w historii niekoniecznie musiało być akceptowane przez wszystkich muzułmanów. Stateczni alimowie (uczni muzułmańscy) nie mogli w żaden sposób zaakceptować swoistego „nowinkarstwa” Muhammada Ahmada, który samowolnie dokonał interpretacji prawd islamu. Nie do przyjęcia były również jego pretensje do następstwa po samym Proroku, a tym bardziej zmodyfikowane przez mahdystów wyznanie wiary, co trąciło już oskarżeniem o herezję.

To w naturalny sposób musiało i nadal musi ograniczać skalę wykorzystania samej tradycji, która – przypomnijmy raz jeszcze – ma korzenie ludowe, albowiem postać mahdiego nie znajduje odpowiedniego uzasadnienia w pismach kanonicznych islamu sunnickiego. Jednak to, co wątpliwe w sunnickiej wersji islamu, wygląda zupełnie inaczej w mniejszościowym szyizmie. Tam koncepcja mahdiego stopiła się z ideą tzw. ukrytego imama. Sam termin al-imam al-mahdi, czyli imam kierowany przez Boga pojawił się w końcu VII wieku jako określenie synów czwartego kalifa – Alego. Początkowo stanowił rodzaj hasła bojowego szyitów, walczących o zwierzchnictwo nad kalifatem, później przekształcił się stopniowo w swoistą

doktrynę mesjanistyczną.

Niewykluczone – jak chcą niektórzy badacze zachodni – że ów mesjanizm był rezultatem wpływów żydowskich i chrześcijańskich, to znaczy rozwinął się dzięki tym chrześcijanom i żydom, którzy przeszli na islam. Sam imam, według najpopularniejszych wierzeń szyitów dwunastkowców (czyli uznających istnienie 12 imamów), jest doskonałym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem, a zarazem najlepszym przywódcą wspólnoty wiernych. Ostatni spośród imamów Muhammad al-Ka'im (dosł. trwający do skończenia świata) pochodził z irackiej Samary i miał urodzić się w 869 roku. Był synem jedenastego imama Alego al-Askariego, i według szyitów zniknął (ukrył się) w dniu śmierci swojego ojca.

Od tamtego czasu żyje w sposób nadprzyrodzony, będąc niewidocznym dla ludzi. Ów „ukryty imam” jest władcą czasu, prawdziwym panem wszechświata, który ma się objawić jako mahdi tuż przed Dniem Sądu, wprowadzając pokój i sprawiedliwość oraz karząc wrogów prawdziwej religii. Podczas jego ukrycia władzę sprawują szyiccy mułlowie i ajatollahowie, pobierając w jego imieniu odpowiednią daninę, która początkowo wynosiła piątą część łupu. Koncepcja „ukrytego imama” miała szczególne znaczenie w relacjach między rządzonymi a rządzącymi.

W praktyce żadna władza świecka w państwie szyitów nie mogła rościć sobie pretensji do prawowierności, szczególnie gdy reprezentowała nurt sunnicki islamu. Skoro bowiem prawdziwym władcą jest „ukryty imam”, zaś jego chwilowymi zastępcami (czy raczej osobami działającymi w jego imieniu) są wybrani członkowie szyickiego kleru (zwanego ruhanijjat), to żaden król, cesarz czy gubernator nie mógł liczyć na pełną akceptację swoich rządów. Sytuacja ta stała się wyjątkowo drastyczna w okresie panowania Rezy Pahlawiego, ostatniego cesarza Iranu.

Podważenie jego moralnego prawa do sprawowania władzy stało się z wszechmiar zrozumiałym i wyjątkowo skutecznym hasłem bojowym, stosowanym w umiejętny sposób przez ajatollaha Chomeiniego. Sam Chomeini z kolei bywał określany przez swoich zwolenników terminem imam, co w wypadku wspólnoty szyitów mogło budzić oczywiste skojarzenia z „ukrytym imamem”. Naturalnie ojciec rewolucji islamskiej nigdy nie przypisywał sobie statusu mahdiego, uznając prawdopodobnie ów tytuł za czysto honorowy, niemniej jednak owa dwuznaczność terminologiczna musiała odgrywać ogromną rolę psychologiczną w przededniu rewolucji, w czasie jej trwania, jak i w okresie budowania Republiki Islamskiej. Niekwestionowany autorytet teologiczny i moralny Chomeiniego w Iranie pozwolił mu na stworzenie fundamentów ideologicznych państwa, które wedle jego zamysłów miało stać się najbardziej odpowiednim miejscem dla wyznawców koncepcji „ukrytego imama”. Jego następcą czy raczej tymczasowym interpretatorem stał się, zgodnie z konstytucją, wali-e faghih, muzułmański prawnik, przywódca państwa. To właśnie on czuwa nad czystością doktryny i zapewnia ideową spójność fundamentów władzy.

Mesjanizm w szatach pragmatycznej ideologii

Postać „ukrytego imama” została wykorzystana bardzo umiejętnie w politycznej propagandzie również po abdykacji szacha i zwycięstwie rewolucji. Jedną z jej konsekwencji był wybuch wojny z Irakiem, która z perspektywy irańskich ideologów miała być po prostu dalszym ciągiem ideowej transformacji tej części świata. Wojna Republiki Islamskiej Iranu ze świeckim reżimem Saddama Husajna została przedstawiona przez Teheran jako niemal manichejskie zderzenie sił dobra z siłami ciemności. Na ówczesnych plakatach Husajn bywał przedstawiany jako odstępca od sprawy palestyńskiej, noszący beret z gwiazdą Dawida, co – biorąc pod uwagę ówczesny kontekst polityczny – sugerowało jeśli nie całkowitą bezbożność

despoty, to przynajmniej jego odejście od „prawdziwego islamu” i zastąpienie go świecką ideologią, rzecz jasna nie do przyjęcia przez gorliwych muzułmanów [3].

Popularna była wówczas reprodukcja obrazu przedstawiającego wojska wiernych, na których czele jedzie na koniu człowiek z twarzą okrytą białą zasłoną. Był to oczywiście „ukryty imam”, który symbolizował boskiego wodza prowadzącego ochotników na bój przeciw siłom zła. Wojna Iranu z Irakiem nie była zatem zwyczajnym fenomenem politycznym i militarnym, lecz prawdziwie religijną misją, realizowaną przez duchowego przywódcę, ajatollacha Chomeiniego, którego, jak wcześniej wspomnieliśmy, określano właśnie słowem imam. Całość wydarzenia była – i to kolejny paradoks historii – niezwykle skomplikowana, albowiem po jednej i po drugiej stronie znajdowali się wyznawcy szyizmu, mniejszościowego nurtu w islamie, który akurat dominuje liczebnie zarówno w Iranie, jak i w Iraku. Ostatecznie okazało się jednak, że wspólnota wiary oraz ideowe przesłanie niekoniecznie przekładają się bezpośrednio na wynik starcia. Polityczny i militarny pat nie zadowolili żadnej ze stron. Sprawili za to, że największymi beneficjentami wojny zostały akurat te państwa muzułmańskie, które obawiały się rozprzestrzenienia rewolucji na cały obszar Bliskiego Wschodu.

Oslabiona pod koniec lat 80. ub. wieku wskutek wysiłku zbrojnego Republika Islamska Iranu nie stanowiła już bowiem takiego zagrożenia ideologicznego jak jeszcze dekadę wcześniej. Mimo braku sukcesów w eksporcie politycznego mesjanizmu, Teheran bynajmniej nie zaprzestał rozwijania własnej ideologii u siebie. Nowy system sprawowania władzy stał się odbiciem dawnej tęsknoty do rządów sprawiedliwego zastępcy „ukrytego imama”. W praktyce oznacza to połączenie kilku elementów ideowych wywodzących się z rozmaitych kręgów kulturowych, i to mimo oficjalnych deklaracji o wierności tradycji muzułmańskiej.

Perspektywa tradycjonalistów, czyli osób stanowiących w przeważającej mierze ruhanijjat, oraz pewnej grupy intelektualistów zbliżona jest, jeśli nie tożsama, z poglądami rządzącego establishmentu. Wszyscy oni są przywiązani do koncepcji welajat-e faghih , argumentując przy tym, że fi lozofi a islamu (włączając w to filozofię polityczną) oraz religia są nierozłączne i niezmienne w czasie. Otwarcie odrzucają koncepcje cywilizacji zachodniej, w tym jej filozofię polityczną, uznając ją za intelektualną dewiację i rodzaj kulturowej inwazji niewiernych. Twierdzą, że sprawiedliwy system władzy politycznej opiera się na wiedzy doskonałego znawcy prawa islamu (wali-e faghih), tak więc legitymacja władzy w żaden sposób nie może być żyrowana przez głos wyborców.

Ajatollah Misbah-Jazdi, czołowy teoretyk tej koncepcji, uważa wręcz, że usprawiedliwienie władzy wali-e faghiha jest poza zasięgiem ludzkich możliwości, ponieważ to właśnie sam doskonały znawca prawa znajduje się, jako wybrana osoba ludzka, najbliżej wszystkich imamów, i to on jest usprawiedliwieniem czynów, myśli i działania wszystkich wiernych. Innymi słowy: to nie obywatele, wyborcy czy nawet współpracownicy w wierze uprawomocniają rządy doskonałego prawnika. Jest dokładnie odwrotnie – wali-e faghih , jako najlepszy znawca nakazów Boga, nadaje sens istnieniu wiernych w Republice Islamskiej. Jego władza gwarantuje przestrzeganie praw islamu, które bez jego osobistego nadzoru mogłyby zostać złamane.

Muhammad-Dżawad Laridżani, kolejny z najbardziej znanych teoretyków myśli współczesnego islamu, odrzuca możliwość elekcji przedstawicielskiej. Powiada, że rozumowanie liberałów, iż to Bóg dał ludziom prawo wybierania swoich rządów, nie ma nic wspólnego z prawdziwie muzułmańską ideą welajat-e faghih. To zresztą zrozumiałe, jeśli poddać analizie cały fundament ideowy, na którym opiera się struktura doskonałego państwa islamu.

Doskonała wiedza (ma'rifat), wręcz oświecenie płynące od Boga samego jest, jak mniema Laridżani, najlepszą gwarancją tworzenia prawdziwie

sprawiedliwego państwa. Owo oświecenie jest dostępne wyłącznie nielicznym, trudno więc składać odpowiedzialność na lud, który nie zawsze potrafi zrozumieć złożoność nauki islamu i który – bez odpowiedniego nadzoru – mógłby zwyczajnie pobłądzić [4]. Zabezpieczeniem przed ewentualnymi błędami są wobec tego postanowienia ustawy zasadniczej, dające ogromne uprawnienia szyickim duchownym. Według konstytucji Iranu „w okresie nieobecności Dwunastego Imama (Niech Bóg przyśpieszy Jego pojawienie) w Republice Islamskiej przywództwo świeckie i Imamát wspólnoty wiernych spoczywa na sprawiedliwym prawniku (wali-e faghih), osobowości charyzmatycznej, świadomej epoki, odważnej, przywódczej, 0z inicjatywą, która zgodnie z literą art. 107 staje się za nie odpowiedzialna”[5].

Nadzwyczajna władza, w tym aprobowanie składu Zgromadzenia czy osoby prezydenta, znajduje się więc w rękach osoby niewybieralnej, która jest przy tym zwolniona od jakiegokolwiek odpowiedzialności publicznej. Wali-efaghieh odpowiada jedynie przed Bogiem, chociaż konstytucja przewiduje jego usunięcie (podobnie jak i wybór) przez Radę Ekspertów, której członkowie są duchownymi szyickimi i pochodzą z powszechnych wyborów (art. 108 i art. 111)[6]. Oczywiście wymagania w stosunku do najwyższego przywódcy (jak oddaje się często perski termin wali-e faghieh w językach europejskich) obejmują nie tylko kwalifikacje w dziedzinie teologii, lecz są związane z doskonałością osobistą. Podkreślał to ajatollah Chomeini, nawiązując do tradycji orfanu, czyli myśli gnostyckiej, która stanowiła część spuścizny sufizmu. Vanessa Martin pisze: „Chomeini podczas swoich wykładów podkreślał inne jeszcze aspekty orfanu, mianowicie samowiedzę i etykę.

Aref (mystyk) szuka wiedzy o boskości poprzez samego siebie. Aby odnaleźć boskość w sobie, powinien najpierw oczyścić swoją duszę ze zbytniego przywiązania do własnego «ja». Studia nad orfanem służyły temu, aby rozwinąć w sobie siłę charakteru oraz odwagę, potrzebną do stawieniu czoła przeciwnościom. Zarówno jedno, jak i drugie były szczególnymi przymiotami, które Chomeini pragnął zaszczepić swoim uczniom. W przesłaniu kierowanym

do nich podkreślał świadomość duchowej wielkości, odpowiedzialności i zaangażowania. (...) Podobnie czynił wcześniej słynny mistyk muzułmański Ibn 'Arabi, który twierdził, iż «ten, kto zna siebie, zna również swego Pana». (...) Samowiedza i rozwój samodyscypliny miały odegrać ogromną rolę w działalności Chomeiniego, bowiem przed jednostką stawiał cel o wiele większy: «Nie będziemy w stanie zreformować naszego kraju, jeżeli najpierw nie zmienimy samych siebie. Jeżeli chcesz, aby twój kraj był niepodległy, zacznij od samego siebie» [7].

Przekonanie o zdobyciu samowiedzy, a tym samym o uzyskaniu legitymacji do sprawowania absolutnych rządów w imieniu Boga, miało później bardzo praktyczne konsekwencje. W 1988 roku ajatollah Chomeini podjął decyzję o uznaniu koncepcji welajat-e faghih za niepodważalną, o oznaczając zmianę wcześniejszych zapisów w obrębie prawa szariat. Usprawiedliwieniem takiego postępowania, faktycznie niedopuszczalnego w tradycji sunnickiej, było przekonanie, jak twierdzi Martin, o tożsamości arefa z szariatem. No bo skoro aref nasycony jest tą samą boskością co i szariat, to ma prawo dokonywać wszelkich koniecznych modyfikacji w ustawie zasadniczej. Dokonując zmian w obowiązującym prawie, Chomeini postępował więc bardziej według Platońskiego wzorca władcy filozofa, nieograniczanego przez przepisy legislacyjne, aniżeli potrzebną do stawieniu czoła przeciwnościom.

Zarówno jedno, jak i drugie były szczególnymi przymiotami, które Chomeini pragnął zaszcześcić swoim uczniom. W przesłaniu kierowanym do nich podkreślał świadomość duchowej wielkości, odpowiedzialności i zaangażowania. (...) Podobnie czynił wcześniej słynny mistyk muzułmański Ibn 'Arabi, który twierdził, iż «ten, kto zna siebie, zna również swego Pana». (...) Samowiedza i rozwój samodyscypliny miały odegrać ogromną rolę w działalności Chomeiniego, bowiem przed jednostką stawiał cel o wiele większy: «Nie będziemy w stanie zreformować naszego kraju, jeżeli najpierw nie zmienimy samych siebie. Jeżeli chcesz, aby twój kraj był niepodległy,

zaczynij od samego siebie»” [7]. Przekonanie o zdobyciu samowiedzy, a tym samym o uzyskaniu legitymacji do sprawowania absolutnych rządów w imieniu Boga, miało później bardzo praktyczne konsekwencje. W 1988 roku ajatollah Chomeini podjął decyzję o uznaniu koncepcji welajat-e faghih za niepodważalną, co oznaczało zmianę wcześniejszych zapisów w obrębie prawa szariatu.

Usprawiedliwieniem takiego postępowania, faktycznie niedopuszczalnego w tradycji sunnickiej, było przekonanie, jak twierdzi Martin, o tożsamości arefa z szariatem. No bo skoro aref nasycony jest tą samą boskością co i szariat, to ma prawo dokonywać wszelkich koniecznych modyfikacji w ustawie zasadniczej. Dokonując zmian w obowiązującym prawie, Chomeini postępował więc bardziej według Platońskiego wzorca władcy filozofa, nieograniczanego przez przepisy legislacyjne, aniżeli by numer jeden w państwie, która sprawuje władzę zarówno nad legislatywą, egzekutywą, jak i sądownictwem. Z drugiej strony istnieją wybieralne organy państwa jak madzles (parlament) oraz prezydent, który pełni rolę szefa rządu.

Madzles może zastosować procedurę impeachmentu zarówno w stosunku do prezydenta, jak i jego ministrów. Struktura władzy stanowi więc hybrydę, albowiem porządek teokratyczny, kojarzony z islamem, istnieje obok, albo – poprawniej – nad systemem parlamentarnym, rodem z cywilizacji zachodniej. Ziemiński zastępca „ukrytego imama” musi więc politycznie koegzystować z wybieralnymi przedstawicielami narodu, co jest bez wątpienia pomysłem bez precedensu w historii szyizmu. Pomysłem, dodajmy, który jest właśnie pragmatycznym ucieleśnieniem mesjanistycznego przesłania o politycznym zbawicielu. W oczekiwaniu na kolejnego mesjasza Czas kryzysu politycznego i gospodarczego, poczucie frustracji, a zarazem pamięć o czasach doskonałych stanowią niemal zawsze mieszankę wybuchową, co jednak nie musi zaraz oznaczać wybuchu rewolucji. To raczej epoka wrzenia, a może raczej niecierpliwego oczekiwania na zmianę. Pocieszenie może płynąć nie tylko z tego lub innego przesłania politycznego, ale też z nauki o ukrytym sensie

historii, o znaczeniach faktów, które tylko dla wybranych są w pełni zrozumiałe.

Mistyczny wymiar islamu – sufizm – lokował się początkowo poza bieżącym nurtem politycznym, tyle że w miarę upływu czasu coraz bardziej akceptował praktyczny aspekt ziemskiej egzystencji, to znaczy otwierał się na koncepcje zdobywania i sprawowania władzy. Przykładem jest chociażby perska dynastia Safawidów, której założyciele wywodzili się z bractwa sufickiego safawijja. Oczywiście doktryny mesjanistyczne musiały ulec niejakiej przemianie w sytuacji – by użyć współczesnej terminologii – przejścia z opozycji do obozu władzy. Kiedy więc w XVI wieku szach Ismail zasiadł na tronie, zastępując dotychczasowych władców – Turków osmańskich, uznał, że należy dążyć przede wszystkim do stabilizacji kraju, a nie zajmować się niebezpieczną dla rządzących ideologią mesjanizmu. Jeśli bowiem władca nie spełnia pokładanych w nim nadziei, innymi słowy – nie jest zapowiadającym mesjaszem, to rzecz jasna sama koncepcja mesjanizmu może stać się ideologią opozycji, która podważa prawo władcy do rządzenia. Safawidzi, ustanawiając szyizm doktryną państwową, wspierali zatem ulemów nie zawsze chętnych do akceptacji mistycznego wymiaru islamu.

Symbolem nowego podejścia był chociażby Muhammad Bakir al-Madżlisi (zm. w 1700 roku), jeden z najbardziej wpływowych uczonych muzułmańskich dawnej Persji. Sam żywił głęboką nieufność do ezoteryki i przyczynił się do prześladowań ówczesnych zwolenników sufizmu. Wolał, aby uczeni skupili się na islamskim prawodawstwie, a nie zagłębiali się w badania nad istotą prawdy, Boga i świata duchowego. Al-Madżlisi nie wykluczał chyba faktu, że badania te mogłyby zostać uznane za inspirację zmian już jak najbardziej doczesnych. I nie mylił się. Tęsknota za władcą idealnym nie zniknęła. Po drugiej stronie ideologicznego muru znajdował się mułła Sadra, myśliciel z Isfahanu, który miał ogromny wpływ na następne pokolenia Persów. Mułła Sadra zajmował się praktykowaniem mistycznych technik koncentracji i w swoim dziele "Cztery podróże duszy" wręcz oświadczył, że

poznał tajemnice, których wcześniej nie pojmował. Osobiste doświadczenie skłoniło go do sformułowania tezy, że człowiek jest w stanie osiągnąć doskonałość jeszcze na tym świecie.

W Czterech podróży przedstawił idealnego przywódcę politycznego, podróżującego po boskiej sferze i poznającego atrybuty Boga, który następnie powraca do świata ludzi i głosi prawdę o prawie i porządku społecznym, zgodnym z wolą Boga. Prawdziwe przywództwo polityczne musi być zatem oparte na ciągłym procesie doskonalenia duchowego, zaś doświadczenie mistyczne pozwala doskonałemu przywódcy zainicjować rzeczywiste przeobrażenie całego społeczeństwa [10]. Muḥa Sadra nawiązywał do istniejącej już wcześniej w sufizmie koncepcji człowieka doskonałego – al-insan al-kamil, który łączy Boga ze światem na wzór niedostrzegalnej linii dzielącej światło od cienia. Świat, według tej koncepcji, został stworzony i nadal istnieje dzięki człowiekowi doskonałemu, co więcej, jest podtrzymywany w swoim bycie właśnie ze względu na człowieka doskonałego. To al-insan al-kamil jest uosobieniem ostatniego etapu ścieżki sufickiej, do którego dąży każdy adept. Człowiek doskonały ma wiele imion, za pomocą których można opisać jego działanie. Tak pisze o tym Azizoddin Nasafi, trzynastowieczny filozof z Bucharji:

„Wiedz, że każde nieszczęście lub pomyślność, które przychodzą ze świata niewidzialnego do tego świata widzialnego, pojawiają się w sercu Człowieka Doskonałego, i on to dowiaduje się najpierw o tym wydarzeniu. To, co inni widzą we śnie, on widzi na jawie, i to czego doświadczają cherubini i istoty duchowe, on także doświadcza, znaczy to, iż niektórzy z uczniów przyjmują łaskę cherubinów i istot duchowych i przyjmują od nich odbicie ich wiedzy. (...) Serce wiernego jest tronem Boga Najwyższego. Derwiszu! Możesz niekiedy usłyszeć, że w Oceanie położono Zwierciadło Pokazujące Świat, by pojawiło się w nim odbicie każdej rzeczy, zanim dotrze ona do świata i nie wiesz, czym jest to

Zwierciadło i który to Ocean. Ten Ocean to świat niewidzialny, a to Zwierciadło jest sercem Człowieka Doskonałego. Zanim jakaś rzecz, która wypływa z Oceanu świata niewidzialnego, dotrze do brzegu istnienia, odbicie jej pojawia się w sercu Człowieka Doskonałego i Człowiek Doskonały dowiadyuje się o tym wydarzeniu. A jeżeli ktoś znajdzie się w pobliżu Człowieka Doskonałego, to odbicie wszystkich rzeczy, które ten ktoś nosi w sercu, pojawia się w sercu Człowieka Doskonałego”[11].

Koncepcja człowieka doskonałego jest najprawdopodobniej odbiciem koncepcji „ukrytego imama”, znaku rozpoznawczego odmiany szyickiej islamu. Mułła Sadra, czerpiąc pełnymi garściami z dotychczasowej tradycji, opracował zatem własną wersję doskonałego przywódcy, łączącego w sobie cechy człowieka doskonałego i „ukrytego imama”. Dodatkowym elementem tejże wersji była ostra krytyka ówczesnych ulemów twierdzących, że to oni, jako rzecznicy „ukrytego imama”, są wyłącznie interpretatorami podstaw (usul) religii. Mułła Sadra potępiał tego typu uzurpację władzy przez uczonych w piśmie, dowodząc, że każdy z wiernych jest w stanie samodzielnie podejmować decyzje, rzecz jasna przy odpowiednim wykorzystaniu rozumu i intuicji duchowej. Oczekiwany doskonały przywódca byłby wobec tego w opozycji do rządzącej warstwy szyickiego duchowieństwa i to mimo ich pretensji do duchowych związków z „ukrytym imamem”.

Sufizm w takim wydaniu stał się doktryną rewolucyjną, przy czym jego rewolucyjność została mocno zabarwiona politycznym mesjanizmem i, co tutaj szczególnie istotne, skierowaną przeciw religijnemu establishmentowi. Oczywiście nietrudno w takim razie postawić tezę, że dawna nauka mułły Sadry kładzie się cieniem na dzisiejszym fundamencie welajat-e faghii i stanowić może oręż ideologiczny przeciwników Republiki Islamskiej Iranu. Przeciwników, podkreślmy, odwołujących się do tradycji religijnej i nadal czekających na nadejście mesjasza. Mesjasza bardziej sprawiedliwego od współcześnie sprawujących władzę.

Tradycja cywilizacji islamu ma do zaoferowania całkiem bogaty zasób koncepcji mesjanistycznych. Dość często mesjanizm ów przekłada się bezpośrednio na sferę polityczną, co pozwalało w przeszłości i pozwala nadal odwoływać się do wiernych, którzy są spragnieni realizacji marzenia o sprawiedliwym państwie. A że doskonała sprawiedliwość to rzecz wyjątkowo rzadka na tym świecie, więc zapewne i idea politycznego mesjanizmu ma szansę odrodzić się w następnym wcieleniu. Bo trudno przypuścić, że zabraknie gorliwych w wierze rewolucjonistów, zawsze gotowych sięgnąć do istniejących wzorców i pociągnąć za sobą kolejne pokolenia, które – jak zawsze – będą domagały się prawych rządów w imię islamu. Problem jedynie w tym, że doskonałe w teorii idee są wcielane w życie przez niedoskonałych z zasady ludzi...

Piotr Kłodkowski

Tekst ukazał się po raz pierwszy w Teologii Politycznej nr 4

[1] Por.: B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód*, tłum. J. Danecki, Gdańsk 2003, s. 127–128.

[2] Por.: J. Bielawski, *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Warszawa 1971, s. 321–322. Przyjęło się pisać w języku polskim mahdi (małą literą) na oznaczenie mesjasza, po to aby odróżnić go od Mahdiego, czyli Muhammada

Ahmada, który bardziej był znany właśnie pod tym przydomkiem.

[3] Por.: P. Chelkowski, H. Dabashi, Narrative Painting and Painting Recitation in Iranian Shi'ism,

[w:] Staging a Revolution. The Art of Persuasion in the Islamic Republic of Iran, London 2000.

[4] Por.: A. Ganji, Hukumat va Marz-i Mašru'ijat, „Kijan”, 13 (Tir-Murdad 1374, czyli czerwiec – lipiec 1993), s. 24; przekład tekstu i interpretacja [w:] A. Kian-Thiébaud, Secularization of Iran: A Doomed Failure?, Paris 1998.

[5] Jest to art. 5 Konstytucji Republiki Islamskiej. Pełny tekst dokumentu [w:] M. Stolarczyk, Iran – państwo i religia, Warszawa 2001.

[6] Przypomnijmy, że w ustawie zasadniczej z lat 1906–1907 roku szach w geście symbolicznym składał przysięgę przed madzleşem, deklarując „bezwarunkowe poparcie i wierność konstytucji”. Mimo że szach był zwolniony od odpowiedzialności karnej, to jednak był zobowiązany do zachowania lojalności względem parlamentu. Nadużywanie owej lojalności i zaufania, nad czym kontrolę sprawował madzleş, mogło doprowadzić do procesu detronizacji, co zresztą rzeczywiście miało miejsce w wypadku Mohammada Alego Szacha Kadżara w 1925 roku.

[7] V. Martin, Creating an Islamic State. Khomeini and the Making of a New Iran, London 2003, s. 41–42.

[8] Tamże, s. 41.

[9] Por.: M. Składankowa, *Zrozumieć Iran*, Warszawa 1996, s. 136.

[10] Por.: K. Armstrong, *W imię Boga*, tłum. J. Kolczyńska, Warszawa 2005, s. 93–94.

[11] A. Nasafi, *Księga o Człowieku Doskonałym*, tłum. A. Musielak, Kraków 1994, s. 68–69.