

Rémi Brague: Islam

Według islamu, rozdzielenie sfery politycznej od sfery religijnej nie ma racji bytu. Sama idea jest szokująca, może być bowiem rozumiana jako porzucenie spraw ludzkich na rzecz mocy zła lub też jako wyrzucenie Boga poza to, co do niego należy



Według islamu, rozdzielenie sfery politycznej od sfery religijnej nie ma racji bytu. Sama idea jest szokująca, może być bowiem rozumiana jako porzucenie spraw ludzkich na rzecz mocy zła lub też jako wyrzucenie Boga poza to, co do niego należy - przeczytaj *fragment z książki "Prawo Boga", która ukazała się nakładem naszego wydawnictwa*

Jakkolwiek nie można zredukować islamu do faktu politycznego, to jednak właśnie jako taki wkroczył on na scenę historii. Jeśli odejdziemy nieco od przekazu tradycyjnego, który pochodzi z okresu o sto lat późniejszego od wydarzeń, o których tu mowa, początki islamu są niesłychanie trudne do odtworzenia: społeczne i kulturalne środowisko twórców przekazu jest całkowicie różne od tego, w którym najpewniej rozgrywały się wydarzenia[1].

Zdobywcy

Najdawniejszym faktem, którego data może być dokładnie określona, jest arabski podbój Bliskiego Wschodu i południowego wybrzeża Morza Śródziemnego w VII wieku, nawet jeśli nie znamy jego przyczyn (i być może nie poznamy ich nigdy)[2]. W *Koranie* nie znajdziemy odpowiednika dla misyjnego posłannictwa: „Idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je...” zamykającego *Ewangelię wg św. Mateusza*[3].

Rémi Brague - wszystkie teksty dla Teologii Politycznej

Podbój ten (nie tak szybki jak podbój Aleksandra) był jednak terytorialnie bardziej rozległy, a jego skutki – o wiele trwalsze. W muzułmańskiej świadomości jest on nieustannie przywoływany jako historia cudownego zwycięstwa pozwalająca wygłodniałym Beduinom przenieść się od nędznego życia „wśród piasku i wszy (*raml wa-qaml*)” do fantastycznego bogactwa. Przypominany jest jako namacalny dowód prawdziwości islamu, czyli należna od niego dywidenda. Proszę mi pozwolić na użycie brutalnego sformułowania: Allah popłaca[4]. Późniejszy islam był świadomy, że pobudki zdobywców były wielce

wątpliwej czystości. Omarowi przypisywane są słowa: „Nazywacie Untela męczennikiem; może on już jednak napełnił swoje dwa juki łupami”[5]. Jest rzeczą znamioną, że najstarszym datowanym dokumentem w całej historii islamu jest egipski papirus, rachunek (*entagion*) spisany w językach greckim i arabskim, będący poświadczeniem uiszczenia podatku wpłaconego zdobywcą przez jakiegoś fellaha w roku 643[6].

Związek pomiędzy islamem a polityką jest, być może, jeszcze ściślejszy niż się powszechnie uważa. Jest on nie tylko istotny, ale wręcz konstytutywny. Można tu sięgać do jego początków, takich jak narodziny państwa, jak przekazanie funkcji wykonywanych w ramach koligacji plemiennych państwowemu aparatowi władzy[7]. Z jednej strony, islam stworzył – tak jak miało to miejsce przed nim, w przypadku chrześcijaństwa – oryginalny typ uspołecznienia. Nie był to już jednak Kościół; był to „naród” (*umma*), który wyparł tradycyjne więzy społeczne, w Arabii przedislamskiej oparte na więzach krwi; „Islam zniszczył związki”[8]. Zwyczajowe więzy zostały rozbite i zastąpione przez wspólnotę innego typu.

Arabska ekspansja pociągnęła za sobą w istocie redystrybucję nierówności, które przeniosły się na zewnątrz wspólnoty: stosunki wśród samych Arabów zaczęły się wyrównywać, na rzecz nowej hierarchii ustanowionej pomiędzy zdobywcami a pokonanymi. Ci ostatni otrzymali status prawny obywateli drugiej kategorii, niekiedy wynikający z uzgodnień pomiędzy Mahometem a poszczególnymi ugrupowaniami żydowskimi lub chrześcijańskimi[9].

W ten sposób ukształtowało się „państwo zdobywcze”[10]. Praca podbitych utrzymywała zdobywców, ci zaś musieli, we wszystkich znaczeniach tego słowa, zorganizować ludzi, od których zależeli. Sytuacja ta była niekiedy postrzegana z całą jasnością. Według formuły przypisywanej Alemu, ludy podbite stanowią „materię muzułmanów”. W podobnym duchu pisywał kalif Omar do Abu Obeyda: „Jeśli ludy przez nas ujarzmione podzielimy pomiędzy siebie, cóż wówczas zostanie dla tych muzułmanów, którzy przyjdą po nas? Dalibóg, nie znajdą już nikogo, do kogo można by mówić i z czyjej pracy można by korzystać!”[11].

Sytuacja ta relatywizowała wewnętrzne napięcia. Jedność pierwszej społeczności, która schroniła się w Medynie, została przypieczętowana w czasie wspólnego rabowania karawan zdążających z Mekki. Jedność społeczności zdobywców konkretyzowała się w czasie wspólnego wykorzystywania podbitych ziem i rolników. Niektórzy późniejsi prawnicy zbudowali teorię, według której ludność niemuzułmańska nie była prawowitym właścicielem swoich dóbr. Odebranie im tego w ciężkiej walce oznaczało jedynie zmuszenie ich, by oddali to, co bezprawnie zabrali[12].

W ciągu całego początkowego okresu ekspansji walka ze wspólnym wrogiem pozwalała atawistycznej rywalizacji pomiędzy plemionami przejawiać się na polu zewnętrznym, co podbojom dodawało dynamizmu.

Krystalizacja jednej religii

Możliwe też, że islam jako religia różniąca się wyraźnie od dwóch innych religii monoteistycznych skryształizował się dopiero w momencie, w którym został narzucony decyzją polityczną pierwszego kalifa z rodu Omejadów Abd al-Malika (był on kalifem w latach 685-705) z dynastii Merwanidów. Wcześniej napisy arabskie odwoływały się do jedyne Boga, nie było w nich jeszcze mowy o Bogu specyficznie islamskim[13]. Bóg islamski, różniący się od chrześcijańskiej Trójcy i skonkretyzowany odniesieniem do Mahometa, pojawia się wyraźnie dopiero w końcu VII wieku. Wówczas właśnie reformy Abd al-Malika narzuciły, między innymi, arabizację administracji i monety niefiguratywne zawierające islamiczne formuły. Zbudowanie w Jerozolimie Kopuły na Skale (691 r.) nadało konkretną formę podwójnej rewindykacji: w stosunku do judaizmu, którego symboliczne miejsce – plac świątynny – zostało zajęte; w stosunku do chrześcijaństwa, ponieważ ta islamska budowla jednocześnie naśladuje ówczesną kopułę Grobu Pańskiego, zawiera też inskrypcje w stylu koranicznym przeciw Trójcy Świętej.

Rémi Brague „Europie trzeba przywrócić duszę” - wywiad

Trzy religie i ich stosunek do polityki

W okresie średniowiecza te trzy religie zachowują związek z polityką. Polityka przybrała jednak konkretną formę jedynie w dwóch przypadkach. Chrześcijaństwo uformowało świat chrześcijański, islam (religia) stał się Islamem (cywilizacją). Judaizm, wręcz odwrotnie, nie miał wówczas wymiaru państwowego. Doświadczył nawet inwolucji: przeszedł do statusu protektoratu, następnie został pozbawiony nawet złudzeń autonomii i stracił swoją tożsamość polityczną. W momencie zburzenia Drugiej Świątyni utracił nawet swoją podstawę geograficzną;

nagle stał się po prostu „judaizmem”, jest to termin, który poprzez odwołanie się do krainy plemienia Judy i zastosowanie takiego właśnie sufiksu oznacza sposób istnienia możliwy w każdym miejscu.

Obie religie zawierające w sobie wymiar polityczny nie osiągnęły go bynajmniej w ten sam sposób. Chrześcijanie narzucili swoją religię światu antycznemu przeciwko politycznej władzy cesarstwa rzymskiego, w którym byli prześladowani przez niemal trzy stulecia, zanim imperium przyjęło ich wiarę. Islam, po krótkim okresie trudnych doświadczeń, zatriumfował niemal za życia swojego założyciela. W bitwach wywalczył sobie prawo praktykowania własnej wiary w czasach pokoju, a nawet prawo dyktowania wyznawcom innych religii, nazywanych religiami Księgi, warunków, na jakich mogli oni przetrwać. Możemy to streścić w zapożyczonym od współczesnych sformułowaniu: *chrześcijaństwo podbiło państwo, wychodząc od społeczeństwa obywatelskiego; islam, odwrotnie, podbił społeczeństwo obywatelskie, wychodząc od państwa.*

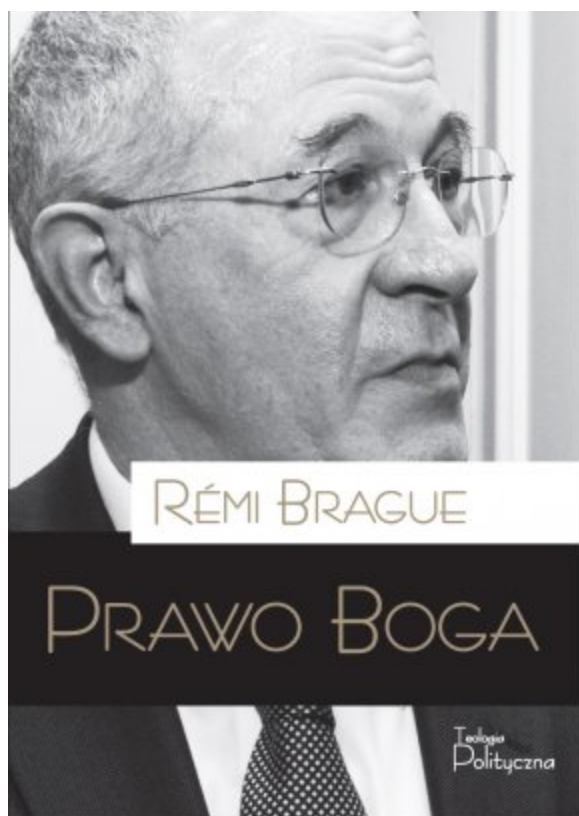
Tak oto chrześcijaństwo postawiło się od razu poza polityką, a jego podstawowe teksty świadczą o nieufności wobec niej: określenia polityczne używane w *Nowym Testamencie* to tytuły prześladowców, a więc odnosiły się do ludzi, którzy niegdyś ukrzyżowali centralną postać tej religii. Niektóre rzekome oczywistości „zachodnie” mają tu swoje korzenie: Bóg i cesarz są rozdzieleni[14], państwo Boga i państwo Szatana są dwoma rodzajami zachowań, a nie dwiema całościami politycznymi; państwo winno kierować się regułami moralnymi, czasem wpisanymi w prawo, jego organizacja nie wywodzi się jednak z prawa religijnego.

Wymiar polityczny współistnieje natomiast z objawieniem koranicznym. W Mekce przekaz skupiał się na zapowiedzi zbliżającego się Sądu, na przypominaniu o straszliwym przeznaczeniu ludów niepokornych, na wołaniu o nawrócenie, jednocześnie moralne i społeczne. Gdy tylko Mahomet osiadł w mieście Yathrib, zwanym odtąd Medyną („Miasto [Proroka]”), został otoczony przez społeczność, której życie należało zorganizować. To, co u proroków bywa najczęściej rozdzielone, zostaje połączone w przypadku Mahometa, który jest jednocześnie prorokiem i królem[15]. *Koran* zajął się prawodawstwem, szczególnie w kwestiach związanych z małżeństwem i dziedziczeniem. Przez tę księgę, jak się uważa, przemawia Bóg, a nie prorok, który jest tylko zwykłym narzędziem. Regulacje polityczne mają wagę ostatecznego objawienia, które zawiera się w prawie. To samo dotyczy słów i gestów proroka (*hadith*) – są traktowane jako przykłady zachowań, które należy przyjąć.

Po śmierci proroka jego miejsce „przejmuje” kalifat; w ten właśnie sposób ulega przedłużeniu funkcjonowanie zasady, na podstawie której Bóg (według najbardziej rozpowszechnionej, choć najpewniej zmyślonej, interpretacji słynnego wersetu) powierzył świat Adamowi[16]. Islamiczna władza polityczna w dalszym ciągu będzie dążyć do osiągnięcia szczęśliwości zarówno na ziemi, jak i w innym świecie[17]. Rozbieżności pomiędzy praktyką a wiarą religijną cały czas nakładają się (lub współistnieją) z rozbieżnościami dotyczącymi wyboru prawowitych przewodników wspólnoty (*imamat*). Wówczas to pojawiają się w sferze religijnej kwestie, naszym zdaniem, do niej nie należące. Wręcz przeciwnie, polityk rozumie te wymiary, które w oczach mieszkańców Zachodu są mu obce: przede wszystkim profetyzm, którego funkcją jest również realizacja idealnego państwa poprzez narzucenie mu Prawa objawionego przez Boga.

Według islamu, rozdzielenie sfery politycznej od sfery religijnej nie ma racji bytu. Sama idea jest szokująca, może być bowiem rozumiana jako porzucenie spraw ludzkich na rzecz mocy zła lub też jako wyrzucenie Boga poza to, co do niego należy. Państwo idealne ma istnieć na ziemi. W zasadzie ono już tu nawet jest: to państwo muzułmańskie.

Rémi Brague



Fragment pochodzi z książki

"Prawo Boga", która ukazała się nakładem naszego wydawnictwa



[1] Zob. metodologiczne rozważania [w:] P. Crone, *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge 1980, s. 3–17; zob. też R.S. Humphreys, *Islamic History. A Framework for Inquiry*, Princeton 1991 i N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oksford 1993, s. 51–152, 214.

[2] Zob. Ch. Décobert, *Le Mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*, Paryż 1991, s. 57; F. McG. Donner, *The Early Islamic Conquest*, Princeton 1981, s. 267–271; A. Morabia, *Le Jihad dans l'Islam médiéval*, Paryż 1993, s. 126, 142; H. Djaït, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paryż 1989, s. 59. Na temat biografii Proroka napisanej przez Ibn Hisham-Ibn Ishâka zob. R. Sellheim, *Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammad-Biographie des Ibn Ishâq*, „Oriens”, 18–19, 1967, s. 33–91.

[3] To być może fragmenty: *Koran*, IX, nr 115, 33 [wg nowego układu sur, zob. bibliografia – przyp. tłum.]; LXI, nr 100, 9; XLVIII, nr 110, 28; zob. R. Paret, *Toleranz und Intoleranz in Islam*, „Saeculum”, 21, 1970, s.

[4] Mowa kalifa [w:] Abû Bakr Ahmad al-Hatib, *Ta'rikh Baghdâd*, t. 11, Kair 1931, s. 149, 14–17; Al-Amiri, *al-I'lâm fi manâqib il-Islâm*, Ryad 1988, s. 173, 17–20, cyt. [w:] T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, t. 1: *Von den Anfängen bis ins 13. Jahrhundert*, t. 2: *Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit*, Zurych – Monachium 1981, s. 19 i 57–58; P. Crone, M. Hinds, *God's Caliph. Religions Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986, s. 105. Zob. także D. Sourdél, *Un pamphlet musulman anonyme d'époque 'abbâside contre les chrétiens*, „Revue des Études Islamiques”, 34, 1966, s. 1–33. Na temat pojęcia dywidendy jakiejś religii zob. Hergé, *Tintin en Amérique*, Tournai 1932, s. 44 [polski przekład: *idem, Tintin w Ameryce*, przeł. D. Wyszogrodzki, Warszawa 2011].

[5] A.H. al-Ghazali, *Ihyâ' 'ulûm id-Dîn*, XXXVII (Intencja), 2, 4, [w:] *ibidem*, Bejrut 1996, t. 4, s. 406.

[6] *Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung*, Wiedeń 1894, nr 558, s. 139 lub A. Grohmann, *From the World of Arabic Papyri*, Kair 1952, s. 113–115; zob. P. Crone, M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977, s. 157, przyp. 39 i R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997, s. 688.

[7] Zob. E.R. Wolf, *The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam*, „Southwestern Journal of Anthropology”, 7, 1951, s. 329–356.

[8] Wypowiedź Muhammada ibn Maslamy cyt. za: M. Rodinson, *Mahomet*, wyd. nowe, przejrz. przez autora, Paryż 1994, s. 225 [polski przekład: *idem*, *Mahomet*, przeł. E. Michalska-Novák, Warszawa 1994].

[9] Zob. A. Fattal, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Bejrut 1958, s. 18–26.

[10] H. Djaït, *La Grande Discorde...*, s. 41. Zob. także dosadne sformułowania [w:] *ibidem*, s. 39, 43, 47, 59, 65–66, 68, 80, 377; A. Abderraziq mówi o kolonizacji i eksploatacji, *idem*, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, III, 8, 3, [w:] *ibidem*, przeł. A. Filali-Ansary, Paryż 1994, s. 145. Wizja podbojów przedstawiona przez M. Abduh, *Rissalat al Tawhid. Exposé de la religion musulmane* (1897), przeł. B. Michel i M. Abdel Razik, Paryż 1925, s. 123–132, znacznie odbiega od sielanki.

[11] Ali, cyt. za: A. Morabia, *Le Jihad dans l'Islam médiéval*, s. 270; list kalifa cyt. za: Abu Ysuf Yaqb, *Livre de l'impôt foncier*, wyd. i przeł. E. Fagnan, Paryż 1921, s. 218; zob. N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 118 oraz teksty źródłowe cyt. [w:] A. Fattal, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, s. 91.

[12] H. Laoust, *Le Traité de droit public d'Ibn Taimíya. Traduction annotée de la Siyâsa shar'íya*, Damaszek 1948, s. 35–36; wraz z innymi autorami cyt. [w:] A. Morabia, *Le Jihad dans l'Islam médiéval*, s. 237–238, 246. Można także przywołać filozofa Awicenne, *al-Shifâ'*, *al-*

Ilâhiyyât (Métaphysique), X, 5, wyd. G.C. Anawati i S. Za'îd, Kair 1960, s. 453, 2–5; [polski przekład: *idem*, *Metafizyka. Ze zbioru pt. Księga wiedzy, przeł. i wstępem opatrz. M. Gogacz, Warszawa 1973*].

[13] Zob. Y.D. Nevo, *Towards a Prehistory of Islam*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam”, 17, 1994, s. 110.

[14] Mt, 22, 17.

[15] [Encyklopedia Bractwa Czystości] *Rasa'il Ihwan as-Safa'*, t. 3, IV, 1, Bejrut *s.d.*, s. 493–497; Y. Marquet, *La Philosophie des Ikhwân al-Safâ. L'imam et la société*, Dakar 1973, s. 56; A. Abderraziq zaznacza, że jest to tradycyjna identyfikacja, i dystansuje się wobec niej, *idem*, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, II, 6, 1, s. 115.

[16] *Koran*, II, nr 93, 28/30; zob. W. al-Quadi, *The Term 'Khalîfa' in Early Exegetical Literature*, „Welt des Islams”, 28, 1988, s. 392–411, streszczenie [w:] R. Brague, *La Sagesse du monde...*, Paryż 1999, s. 74.

[17] Ibn Khaldun, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun, texte arabe publié d'après les manuscrits de la bibliothèque impériale*, tekst arabski wydał z rękopisów biblioteki cesarskiej M. Quatremère (1858), Bejrut 1996, t. 1, s. 393.