

## ISLAM W AZJI

## MIĘDZY TRADYCJĄ A REFORMĄ

I. MUZUŁMANIE W DZISIEJSZYCH  
KRAJACH AZJATYCKICH

Ocenia się, że jest dzisiaj w świecie 800—850 milionów mu-  
zułmanów. Wbrew powszechnemu przekonaniu, ponad połowa  
z nich żyje nie na Środkowym Wschodzie, lecz w rejonach Połud-  
niowej, Południowo-Wschodniej i Centralnej Azji. Dla porówna-  
nia Arabowie stanowią mniej niż 17% wszystkich muzułmanów.  
Poniższa tabela zawiera dane z 1985 roku, dotyczące liczby muzuł-  
manów w krajach azjatyckich, które posiadają ponad 1% popu-  
lacji muzułmańskiej.

Kraj	Liczba mieszkańców	Liczba muzułmanów	% muzułm.
<b>A. Azja Południowa</b>			
1. Bangladesz	84.803.000	72.848.640	85,9
2. Bhutan	1.300.000	39.000	3,0
3. Birma	35.195.000	1.268.000	3,6
4. Indie	694.309.000	80.540.000	11,6
5. Malediwy	155.000	155.000	100
6. Nepal	15.029.000	455.000	3,1
7. Pakistan	84.501.000	81.966.350	96,8
8. Sri Lanka	15.465.000	1.113.500	7,2
<b>B. Azja Połud.-wsch.</b>			
1. Brunei	160.000	102.720	64,2
2. Indonezja	154.869.000	138.298.000	89,3
3. Kambodża	9.409.000	225.800	2,4
4. Malezja	13.998.000	6.923.000	49,7
5. Filipiny	52.203.000	2.210.000	4,3
6. Singapur	2.437.000	424.000	17,4
7. Tajlandia	49.473.000	1.930.000	3,9
<b>C. Azja Centralna</b>			
1. Afganistan	22.038.000	21.885.000	99,3
2. Chiny	889.865.000	21.356.760	2,4
3. Mongolia	1.869.000	143.000	9,5
4. Związek Radziecki	262.084.000	44.236.000	16,8

Repub. Uzbecka	15.389.000	13.347.000	86,8
Rep. Kazachska	14.684.000	6.178.000	42,1
Rep. Tadżycka	3.806.000	3.262.000	85,7
Rep. Kirgiska	3.529.000	2.320.000	65,6
Rep. Turkmeńska	2.765.000	2.300.000	83,2
Inne	221.911.000	16.829.000	7,5

## II. PRZENIKANIE ISLAMU DO AZJI

Islam przedostał się do Azji z centralnych ziem muzułmańskich świata arabskiego i z Iranu nie wskutek zorganizowanych, połączonych wysiłków ani planowych działań, lecz powoli i nierównomiernie, w ciągu wieków, przeżywając okresy zaniku aktywności, nowych początków i chwilowych zahamowań. Motywy i okoliczności towarzyszące ekspansji islamu do Azji są zróżnicowane, ale najogólniej można je zebrać pod trzema nagłówkami: spokojny handel, podboje militarne oraz nawrócenie się na islam ludów azjatyckich.

### 1. Handel: basen Oceanu Indyjskiego

Islam został przyniesiony do Azji przez muzułmańskich kupców morskich w IX wieku. W wieku X istnieją już ślady wspólnot muzułmańskich kupców pochodzenia arabskiego i irańskiego w przybrzeżnych miastach Sindu i południowych Indii, na wyspach Indonezji, a nawet w Chinach. Dzięki opanowaniu prądów morskich i wiatrów monsunowych, stali się oni dominującą potęgą handlową na Oceanie Indyjskim, przejmując kontrolę nad tamtejszym ożywionym i lukratywnym handlem, a język arabski stał się *lingua franca* portowych miast południowej i południowo-wschodniej Azji.

W pierwszych wiekach nie notowano znaczniejszej liczby nawróceń ludów azjatyckich na islam. W większej części południowych Indii i południowo-wschodniej Azji islam reprezentowany był jedynie przez cudzoziemskich kupców, grupujących się głównie w miastach nabrzeża. Niemniej jednak wspólnoty muzułmańskie stały się trwałymi i rozpoznawalnymi składnikami społeczności przybrzeżnej w basenie Oceanu Indyjskiego i uzyskały wpływy, które przekroczyły ich faktyczną liczebność i niepewny status obywatelski. Dzięki znajomości języka arabskiego i powiązaniom międzynarodowym, kupcy ci występowali często jako pośrednicy lokalnych władców, zarówno w sprawach dyplomatycznych jak i handlowych.

Muzułmańscy emigranci umacniali swą tożsamość islamską poprzez pielgrzymkę do Mekki oraz małżeństwa w obrębie rodzin arabskich i perskich. Osiadłe wspólnoty były uzupełniane przez przejezdnych kupców muzułmańskich, których wyprawy do portów Azji trwały co najmniej 18 miesięcy. Warunki atmosferyczne, wydarzenia polityczne albo uszkodzenie okrętu mogły wydłużyć ten okres nawet do trzech lat. Zdarzało się, że kupcy i marynarze poślubiali miejscowe kobiety, od których oczekiwano, że staną się muzułmankami i na muzułmanów będą wychowywać swoje dzieci. Islam przyjmowali często niewolnicy, słudzy i rodzimi pracownicy firm arabskich, dzięki czemu populacja muzułmańska rozszerzyła się powoli, obejmując nie tylko wierznych pochodzenia obcego. Również katastrofy statków i ich konfiskaty oraz bankructwa, a także zmiany polityki lokalnych rządów przyczyniły się do powstania kilku azjatyckich wspólnot muzułmańskich, wywodzących się od kupców i marynarzy, którzy pozostali w Azji bardziej z konieczności niż z wyboru.

Populacja muzułmańska, która na początku składała się niemal wyłącznie ze wspólnot cudzoziemskich kupców, stopniowo powiększała się o jednostki, a następnie całe rodziny pochodzące spośród miejscowych nacji. Masowe nawrócenia lokalnych władców i ludności miały pojawić się jednak dopiero w XIII wieku, a do wystąpienia tego zjawiska potrzebny był nowy czynnik — misjonarz kaznodzieja *sufi*.

## 2. Podbój: północne Indie i centralna Azja

Po początkowych militarnych sukcesach muzułmanów w podboju Sindu i Centralnej Azji nastąpiło zahamowanie tempa rozwoju islamu w Azji. Do wieku XIV władcy muzułmańscy przyłączyli jedynie północną część subkontynentu Indyjskiego. Mahmud z Ghazny, przyciągany bogactwem świątyń hinduskich, a odpychany przez to, co uważał za pogański kult hinduizmu, organizował najazdy, w wyniku których zawładnął większą częścią Pendżabu. Do wieku XII duża część terytorium północnych Indii została podbita przez następców Mahmuda, którzy po ustanowieniu sułtanatu w Delhi w XIII wieku zarządzali z tego miasta znaczną częścią dzisiejszych Indii, Pakistanu i Bangladeszu.

## 3. Nawrócenie się na islam ludów azjatyckich

Choć na skutek podbojów regiony Sindu, Centralnej Azji i północnych Indii dostały się pod władzę muzułmanów, masy ludności pozostały w nich niemuzułmańskie. W okresie wczes-

nego islamu większość członków tureckich szczepów Azji Centr. zachowała tradycyjne praktyki szamańskie, podczas gdy w miastach i na terenach, przez które prowadziły szlaki handlowe, nawracano się na nestorianizm, manicheizm lub buddyzm. Przez całe stulecia po ustanowieniu muzułmańskiego rządu w Pendżabie, Bucharze i Bengalu, przeważająca część ludności wyznawała hinduizm, a uczeni i prawnicy muzułmańscy rozciągali na poddanych hinduskich zaczerpnięte z Koranu pojęcie *dhimmy*, „ludów strzeżonych”, stosowane wcześniej w odniesieniu do chrześcijan, żydów i zoroastrian.

Pierwszym z ludów azjatyckich, który w większości przyjął islam, byli Turkowie. Choć walczyli oni zaciekle, broniąc swych ziem przed podbojami wojsk arabskich, po włączeniu do kalifatów Umajjadów i Abbasydów klany tureckie zaczęły służyć w wojskach kalifów. Zwykle łączyło się to z przyjęciem islamu, przynajmniej w podstawowym zakresie. Muzułmanie tureccy przez swych przywódców wojskowych i politycznych, mieli udział w wydarzeniach historycznych, które doprowadziły do tego, że islam sunnitów zdobył dominującą pozycję zarówno w świecie arabskojęzycznym jak i na subkontynencie Indyjskim.

W Chinach większość tamtejszych muzułmanów odnajduje swe początki w okresie panowania Mongołów, kiedy to darzono względami cudzoziemców. Nie są oni przeważnie pochodzenia chińskiego lecz tureckiego i mongolskiego, zwłaszcza w północnej prowincji Gansu, południowo-zachodniej przygranicznej prowincji Junnan oraz w Xinjiang od czasu jego włączenia do Chin.

W 1258 roku doszło do klęski, która, choć brzmi to jak ironia, wywarła wielki wpływ na rozprzestrzenienie się islamu w Azji. Miasto Bagdad, siedziba kalifa i najważniejszych instytucji islamu, zostało złupione i zniszczone przez Mongołów. Wraz z jego zniszczeniem i zabójstwem kalifa skończył się „stary porządek” kalifatu Abbasydów. Duchową i polityczną próżnię wypełniły nowe siły i ruchy w łonie islamu. Najbardziej dynamicznym spośród nowych ruchów religijnych były bractwa sufitów. Interpretując islam jako wewnętrzną walkę o osiągnięcie związku miłości z Bogiem i zjednoczenie z Nim swej woli, sufici przedstawiali wszechstronny program duchowej drogi oraz dostarczali rozległej literatury, która miała za cel doprowadzić wierzącego do miłostnego zjednoczenia z Bogiem.

Choć we wspólnocie islamskiej od początku znajdowały się jednostki o orientacji ascetycznej i mistycznej, w okresie po zburzeniu Bagdadu zaczynają pojawiać się bractwa muzułmanów nastawionych mistycznie, które zachowują specyficzne tradycje

modlitwy, stroju i organizacji. W okresie od XV do XIX wieku życie religijne muzułmanów zdominowane było przez zakony sufitów. Pełni misyjnego zapału, jako kierownicy duchowi towarzyszyli oni kupcom w czasie ich długich wypraw. W miastach portowych, wtedy, gdy kupcy dokonywali transakcji, sufici nakłaniali do przyjęcia islamu miejscowych władców, ich dwory oraz zwykłych ludzi. Za władcą nawróconym na islam szli często jego poddani, według zasady podobnej do *cuius regio eius religio*. Pod koniec XIII wieku dwaj sławni podróżnicy: Marco Polo i Ibn Battuta mówią, niezależnie od siebie, o istnieniu królestw muzułmańskich na wyspie Sumatrze w dzisiejszej Indonezji. W czasie kolejnych 150 lat islam tak szybko wędrował przez wyspy i przybrzeżne regiony południowo-wschodniej Azji, że w roku 1565 Hiszpanie, przybywszy na Filipiny, spotykali wszędzie muzułmańskich władców i narody.

#### 4. Wpływ sufitów

Silnie suficki charakter islamu w wielu częściach Azji wytłumaczyć można faktem, iż wielu z tych, którzy wprowadzali i głosili tam islam, czerpało rozumienie tej wiary z nauki sufitów. Nie kładli oni nacisku na sformułowania doktrynalne, poza kardynalną zasadą jedności Boga, lecz raczej akcentowali Jego immanentną obecność oraz iluzoryczną naturę wszechświata w stosunku do Jego niezwyklej rzeczywistości. Uczeni zauważyli, że mistyczna interpretacja islamu pokrewna jest religijnemu duchowi ludów azjatyckich. Zorientowany na naturę i adogmatyczny islam sufitów dawał poczucie przynależności do międzynarodowej wspólnoty wierzących, przynosił zbiór wyraźnych wierzeń i był tolerancyjny, gdy chodzi o kontynuację uhonorowanych przez jakiś czas przed-islamskich rytów naturalnych oraz zwyczajowych praktyk. Poza kilkoma ogólnymi zakazami (np. picia alkoholu i jedzenia wieprzowiny) oraz wymaganiami rytualnymi (np. codziennej modlitwy, post Ramadanu), islam nie naruszał w poważnym stopniu tradycyjnego sposobu życia. „Islamizacja” społeczeństwa, będąca zawsze procesem długotrwałym, na większości obszarów południowej i południowo-wschodniej Azji rozpoczęła się w sposób powolny i niezauważalny dzięki orientacji mistrzów sufickich, którzy jako pierwsi głosili i kształtowali islam w Azji.

### III. REFORMA ISLAMSKA

#### 1. Tradycyjny islam w Azji

Islam, który rozwinął się w Azji, przyswoił sobie elementy miejscowych kultur. Żyjąc wśród tureckich i mongolskich ludów Centralnej Azji, muzułmanie nadal ulegali wpływowi tradycji szamanizmu. Na subkontynencie indyjskim, gdzie muzułmanie współistnieli z wieloma wyznawcami hinduizmu oraz, w mniejszym stopniu, z buddystami, było rzeczą naturalną, iż każda z tych grup wywierała wpływ na pozostałe. W południowo-wschodniej Azji zorientowaną panteistycznie tradycja sufistów znalazła żyzną glebę wśród wyznawców tradycyjnych religii naturalnych. Doszło tam do synkretycznej syntezy islamu i religii tradycyjnej.

Sufici wprowadzali charakterystyczną dla nich formę modlitwy zwaną *dhikr*, którą cechowało powtarzanie krótkiej modlitwy, często śpiewanej przy akompaniamencie instrumentów, takich jak bębenek, tamburyn i flet, podczas tańca, w czasie którego obracano się, kołysano i skłaniano. Jej celem było wprowadzenie modlącego się w doświadczalne odczucie wewnętrznej obecności Boga oraz doprowadzenie go do takiego stanu psychologicznego, w którym zapomina się o własnym „ja”, a pozostaje jedynie świadomość Boga.

#### 2. Zastrzeżenia w stosunku do tradycyjnych praktyk

Niektórzy muzułmanie mieli zastrzeżenia w stosunku do takich praktyk, jak odwiedzanie grobów, lokalne pielgrzymki, oddawanie czci świętym, wykorzystywanie muzyki i tańca w kulcie, a koncepcje takie, jak: jedność rzeczywistości, stanowiły dla nich „innovacje”, które zrywały z nauką Koranu, *sunną* (tradycją) proroka Mahometa i wskazaniem prawa islamskiego. Chcieli oni oczyścić islam z praktyk, które, jeśli nawet zostały uświęcone przez wieki ich stosowania, były dla nich zafałszowaniem i zniekształceniem prawdziwego nauczania islamu. Głosili z naciskiem, że wspólnota islamska powinna zostać odnowiona przez powrót do swych koranicznych początków, przykładu Mahometa i praktyk pierwszych pokoleń muzułmanów.

W wieku XVIII nawoływanie do reformy i oczyszczenia rozbrzmiewało najsilniej w Arabii pośród zwolenników ruchu Wahabi. Uważali oni sufizm za przyczynę i narzędzie wielu bezprawnych praktyk spełnianych przez muzułmanów. Trzeba przyznać, że ludowy sufizm niósł często ze sobą nadużycia, gdyż wędrowni

derwisze i fakirzy przypisywali sobie moc leczenia chorób, znajdowania zgubionych przedmiotów i spełniania życzeń, twierdząc, że zostali wyposażeni w nadprzyrodzone dary, *karamat*, udzielone im przez Boga z racji ich świętości. Mówiono, że niektórzy z sufistów czerpali z przypisywanych sobie darów osobiste korzyści i wpływy.

Wahabici i inni wcześnie reformatorzy nie tylko skierowali atak przeciw nadużyciom, lecz przedstawili także inną wizję tego, czym islam miał być w świecie. Sufici uważali islam za wewnętrzną drogę znaczoną duchowymi etapami i stanami prowadzącymi mistyka do osiągnięcia jedności z Bogiem. Dla reformatorów takie rozumienie było ucieczką od wyzwań i wymagań właściwego zadania islamu. Utrzymywali oni, że islam był w zamierzeniu ujednoliconym sposobem życia, programem uformowania społeczeństwa w jego aspekcie ekonomicznym, politycznym, rodzinnym i osobistym, zgodnie z wolą Bożą, wyrażoną w Koranie i sunnie. Starali się przesunąć akcent z takiego rozumienia islamu, według którego był on osobistym wysiłkiem osiągnięcia jedności z Bogiem, na inne, zgodnie z którym wezwanie islamu było interpretowane jako program formacji i zmiany społeczeństwa. Chcieli potwierdzić centralną rolę *shari'i* jako jedynej podstawy społeczności islamskiej.

### 3. Rozprzestrzenienie się wahabizmu w Azji

W Arabii wahabici starali się narucić własne rozumienie islamu, niszcząc groby, usuwając ze swych terenów kaznodziejów sufickich i domagając się przestrzegania kar, jakie Koran nakładał w przypadku kradzieży, cudzołóstwa i zabójstwa. W 1740 roku wahabici pozyskali dla swojej sprawy rodzinę Saudi, co miało głębokie konsekwencje dla przyszłego rozwoju wypadków w islamskim świecie, nie mniejsze dla Azji niż dla Środkowego Wschodu i Afryki. Ponieważ rosła fortuna domu Saudich, także reforma wahabitów miała pomyślny przebieg.

W wieku XIX pielgrzymi *hadżdż* z Azji zetknęli się z reformą wahabitów w Świętych Miastach Mekce i Medynie i, powróciwszy do swych krajów, przenieśli tam jej idee. Na subkontynencie Indyjskim wiek XIX był świadkiem pojawienia się teologów i misjonarzy wahabitów, którzy dążyli do reformy społeczeństwa. Na terenie Malezji, Tajlandii i Indonezji poglądy wahabitów wprowadzali pielgrzymi oraz studenci ze Środkowego Wschodu, napotykając czasem na silny sprzeciw. Miejscowi tradycyjni uczeni uważali ich idee za szkodliwe dla islamu, jaki znali i według którego żyli, co prowadziło często do ostrych podziałów

między młodymi zazwyczaj reformatorami, a starszymi, uznanymi przywódcami religijnymi.

Reformatorzy byli przekonani, że islam nie może nie przywiązywać wagi do systemów politycznych, w jakich żyją muzułmanie. W Azji w wieku XIX muzułmanie rzadko, jeśli w ogóle, posiadali polityczną kontrolę nad swymi społeczeństwami. Subkontynentem Indyjskim i Malajami rządzą Anglicy, w Indonezji byli Holendrzy, na Filipinach Hiszpanie (wkrótce wyparci przez Amerykanów). Carska Rosja parła nieubłaganie w stronę Centralnej Azji, Chiny zajęły Xinijang, natomiast Brytyjczycy i Rosjanie walczyli o wpływy dające im kontrolę nad Iranem i Afganistanem. Reformatorzy sprzeciwiali się europejskiej obecności kolonialnej, rzucając rewolucyjne wezwanie pan-islamizmu. Kaznodzieje podburzali muzułmanów do powstania przeciw władcom kolonialnym i wzywali ich do ustanowienia krajów islamskich, gdzie będzie stosowana *shari'a*, aby w ten sposób stworzyć prawdziwe społeczeństwo islamskie. Rządy kolonialne widziano jako główną przeszkodę stojącą na drodze prawdziwej reformy życia muzułmanów.

#### 4. Napięcie między reformą a tradycją

Napięcie, zarówno konstruktywne jak destruktywne, między reformatorami a tradycyjnymi przywódcami muzułmańskimi stanowi istotny składnik tego wzajemnego oddziaływania, jakie charakteryzuje historyczny rozwój islamu w Azji w wieku XX. Tak jak nie można zrozumieć dziejów chrześcijaństwa od XVI wieku, jeśli nie bierze się pod uwagę zagadnień protestanckiej Reformacji i katolickiej kontrreformacji, tak nie można oddzielić kwestii tworzących intelektualny i religijny ferment islamu w dzisiejszej Azji od konfliktu między islamską tradycją a reformą. Schematycznie można przedstawić te napięcia w postaci kontrastujących ze sobą sposobów rozumienia tego, czym islam jest i jak ma być przeżywany w społeczeństwach azjatyckich.

a) Tradycyjny islam w Azji był *religią wnętrza*, na co znaczny wpływ miała mistyczna droga sufitów. Według mistyków, ostatecznym celem islamu było osobiste zjednoczenie wierzącego z Bogiem. Dla reformatorów islam jest przede wszystkim *społecznym programem* całkowitego przekształcenia społeczeństwa.

b) Tradycyjny islam jest *kwietystyczny*, gdy chodzi o politykę. Muzułmanów uczono, by przyjmowali i byli posłuszni prawowitemu władcy, a bunt uważany był za jeden z najcięższych grzechów. Reformatorzy są politycznymi *aktywistami*, a zmiany poli-



tyczne traktują często jako istotny warunek wstępny prawdziwej islamizacji społeczeństwa.

c) Islam w Azji przystosował się do *rodzimy*ch praktyk pobożnościowych. Cześć świętych, odwiedzanie grobów oraz miejscowe zwyczaje i ryty zaczęły być w ciągu wieków traktowane jako „islamskie” i odgrywały ważną rolę w ludowej pobożności. Reformatorzy postulują *purystyczny* powrót do praktyk najwcześniejszych pokoleń muzułmanów.

d) *Nauczanie* islamskie prowadzone było w meczetach lub w domach przez nie posiadających uprawnień nauczycieli, którzy kładli nacisk na pamięciowe opanowanie tekstów i wymagali często niekwestionowanej akceptacji własnych poglądów. Reformatorzy podkreślają potrzebę kształcenia muzułmanów, chcąc, by było ono konkurencyjne pod względem naukowości z edukacją świecką i edukacją religijną prowadzoną przez niemuzułmanów, a równocześnie by było przepełnione zasadami i ideałami islamu.

Tradycyjny islam pozostaje do dnia dzisiejszego ważnym elementem azjatyckiej rzeczywistości. Jego siła leży w mocnym zakorzenieniu kulturowym wśród różnych muzułmańskich ludów Azji. Reformatorzy chcą odnowić wspólnotę islamską, reformując ją zgodnie z nauczaniem Koranu i tradycją Mahometa, w oparciu o doświadczenia pierwszych pokoleń muzułmanów. Utrzymują oni, że odejście wspólnoty muzułmańskiej od jej pierwotnego ducha i praktyk osłabiło społeczność islamską w stosunku do współczesnej cywilizacji świeckiej (odbieranej często jako chrześcijańska).

## 5. Reforma islamska w dzisiejszej Azji

Jedynie nieliczni wierni muzułmanie odrzucają dziś zasadę odnowy religijnej lub zaprzeczają, że społeczność muzułmańska potrzebuje pewnego rodzaju reformy. Nie są oni jednak zgodni co do tego, jakie aspekty życia mają zostać odnowione, jaki zakres ma mieć reforma oraz w jaki sposób i jakimi środkami ma być przeprowadzona. Można wyróżnić dwa główne podejścia leżące u podstaw propozycji reformatorów.

Niektórzy chcą powrotu do Koranu dla odzyskania jego pierwotnego ducha. Są oni świadomi, iż dzisiejszy świat różni się bardzo od świata z czasów Mahometa i jego towarzyszy. Chcą więc na nowo odkryć koraniczny *élan* i twórczo go stosować w warunkach, w jakich żyje dzisiejsza społeczność islamska. Islam nie ma być — ich zdaniem — jedynie systemem obrzędów czy praktyk mistycznych, lecz powinien nadawać kierunek wszel-

kim relacjom społecznym, ekonomicznym, politycznym i osobistym. *Shari'e* należy widzieć nie jako zamknięty system prawny, lecz jako sposób życia w nieustannym procesie odnowy poprzez jej stałe, twórcze stosowanie. Taki stosunek do reformy islamskiej znajdujemy w pismach wielu, może nawet u większości intelektualistów muzułmańskich, czy to z dziedziny wychowania, dziennikarstwa, administracji, czy nauk religijnych.

Inni muzułmanie dają wyraz nostalgii za pierwotną wspólnotą wierzących. Czasy pierwszych islamskich pokoleń były, według nich, okresem czystej i nieskażonej wiary, erą islamu silnego i ekspansywnego. Były epoką, kiedy religia i państwo stanowiły jedno, tak w teorii jak w praktyce. Mają zatem nadzieję, iż przez dokładne stosowanie prawa i oczyszczenie innowacji oraz tradycji, które rozwinęły się w następnych wiekach, możliwe jest odtworzenie pierwotnej wspólnoty. Zalecają też surowe przepisy dotyczące stroju, oddzielenia płci w szkolnictwie, w sprawach zawodowych i społecznych, stosowanie przepisów *shari* — w sprawach cywilnych, reorganizację systemu finansowego i bankowego zgodnie z zasadami islamskimi oraz uregulowanie stosunków między krajami islamskimi i nieislamskimi.

Drugie z ukazanych tu stanowisk dziennikarze określają jako „fundamentalistyczne”, a jego współczesnym paradygmatem jest rewolucja irańska. Ci, którzy postulują tego typu powrót do pierwotnego islamu, tworzą głośną, choć politycznie marginalną, mniejszość muzułmanów w większości krajów Azji. Ich poglądy budzą zatroskanie rządowych przywódców, którzy znajdują się często pod presją, aby przychylić się do żądań owych „purytycznych” ruchów reformatorskich.

## 6. Polityczna krytyka reformatorów

Polityczną krytyką reformatorów jest tym, co najbardziej martwi rządzących w wielu państwach, w których przeważają muzułmanie, i co równocześnie stanowi ten aspekt reformy islamskiej, któremu nadaje się największy rozgłos na zewnątrz, aż do utożsamienia go z samą reformą. Krytyka reformatorów jest interpretacją historii islamu oraz próbą wyciągnięcia z niej wskazówek co do działania na dzisiaj. Oto pewien skrót tej krytyki, sporządzony na podstawie pism i mów muzułmańskich reformatorów z Azji, chociaż akcenty i niuanse są u każdego z nich rozłożone nieco inaczej.

Mahomet ucieleśniał w sobie jednocześnie rolę boskiego proroka, wzorowego wyznawcy i przywódcy politycznego. Funkcja proroka stanowiła oczywiście osobiste jego powołanie otrzymane

od Boga i nie miała być, jako taka, przekazana następcom; nie-  
mniej znaleźli się tacy, którzy po śmierci Mahometa mieli z woli  
Bożej nauczać i zarządzać wspólnotą. Według szyitów, byli to  
Ali i kolejni imamowie z rodu Mahometa. Według sunnitów,  
rolę tę wypełniali wiernie prowadzeni przez Boga kalifowie: Abu  
Bakr, Umar, Utman i Ali.

Rola przywódcy wspólnoty i władcy politycznego spoczywała  
wówczas w tych samych rękach. Jedynym prawem była dana  
od Boga *shari'a*, a *umma*, wspólnota religijna, pokrywała się cał-  
kowicie z rzeczywistością polityczną. Okres ten reformatorzy  
uważają za wzorcowy dla późniejszych pokoleń muzułmanów oraz  
za ideał polityczny, ku któremu powinna dążyć społeczność mu-  
zułmańska.

Wraz z upływem czasu i wskutek walk w łonie wspólnoty,  
owa pierwotna jedność została zburzona. Muzułmanami zaczęli  
rządzić kalifowie, którzy nie popierali *shari'i*, ani nie żyli według  
jej wskazań. Stopniowo stawali się oni marionetkami, podczas  
gdy rzeczywista władza polityczna przechodziła w ręce innych  
przywódców, często wojskowych. W krajach muzułmańskich za-  
częto wprowadzać, jako oficjalne, prawodawstwo niereligijne lub  
„świeckie”. Zamiast stawiać sobie za jedyny cel istnienia zbudowanie  
islamskiego życia wspólnotowego przez popieranie *shari'i*,  
narody muzułmańskie stawały się coraz słabiej rozpoznawalne  
dla niemuzułmanów, zarówno gdy chodzi o ideały jak i rzeczy-  
wistość rządów.

Sytuacja pogorszyła się jeszcze, kiedy większość obszarów  
muzułmańskich dostała się pod kolonialne rządy europejskie.  
Potęgi kolonialne wprowadzały kodeksy praw „stworzonych przez  
człowieka”, zamiast objawionej przez Boga *shari'i*. Tworzyły sy-  
stemy wychowawcze, oparte na świeckich zasadach, albo takie,  
które wpajały wychowankom negatywne opinie o islamie, szerzo-  
ne przez misjonarzy chrześcijańskich. Narzucone zostały także  
liberalne wartości Zachodu: zmieszanie płci, wolność wyznaniowa  
oraz prawa człowieka dla przestępców i niewierzących. Kolejnymi  
przedmiotami krytyki były: ekonomiczna niesprawiedliwość sy-  
stemu kolonialnego, wybiórcze stosowanie zasad liberalnych oraz  
degradacja islamu do statusu „pogańskiej religii tubylców”. Właś-  
nie w czasie kolonialnego *interregnum* została rozwinięta i udo-  
skonalona w Europie idea narodu-państwa, którą wykształceni  
na Zachodzie muzułmanie zaczęli przyjmować jako nowoczesny  
ideał. Nie dało się uniknąć napięć powstałych w łonie azjatyckich  
ruchów niepodległościowych między tymi, którzy chcieli zrekon-  
struować idealne, pierwotne państwo islamskie, oraz nacionali-

stami pragnącymi nowoczesnego narodu-państwa, wzorowanego na modelu europejskim.

Po II wojnie światowej, kiedy większość obszarów muzułmańskich uzyskała niepodległość, przewaga należała zwykle do „świeckich” nacjonalistów i jedno po drugim zaczęły powstawać państwa na modłę europejską. Zachowywano w nich zachodnie kodeksy prawne, dawano pierwszeństwo świeckiemu wychowaniu, podkreślano „rozwój”, utrzymano zmieszanie płci w szkolnictwie i zatrudnieniu oraz przenoszono systemy demokratyczne, bez jakiegokolwiek adaptacji, wprost z europejskich wzorów. Nowe elity rządzące głosiły często, że socjalizm jest najbardziej odpowiednim programem ekonomicznym, który doprowadzi do równomiernego wzrostu i rozwoju.

Oczywistym wyjątkiem od tego wzoru jest Pakistan, zbudowany według koncepcji ustroju islamskiego, któremu przewodzą islamskie ideały. Jednak, zdaniem wielu reformatorów, islamski impuls, stojący za ustanowieniem Pakistanu, został skompromitowany, podporządkowany lub zignorowany przez służących własnym celom i nie zaangażowanych religijnie przywódców. Nieudane próby zwalczania korupcji, dźwignięcia gospodarki oraz zażegnania konfliktów i dążeń etnicznych ze strony pakistańskiego kierownictwa poprzez odwoływanie się do jedności islamu przyniosły w rezultacie utratę wiarygodności „modelu pakistańskiego”. Katastrofalna wojna wewnętrzna, której skutkiem był podział kraju i utworzenie Bangladeszu, z konstytucją, w którą jako świętość wpisana została zasada świeckości, skłoniła myślicieli muzułmańskich do poszukiwania nowego modelu „nowoczesnego państwa islamskiego”.

Wielu sądziło, że model taki stworzyła rewolucja irańska z 1979 roku. Szach, w oczach reformatorów, był typowym przedstawicielem zorientowanej na Zachód elity, która, uważając się za muzułmanów, zastąpiła islamskie wartości i struktury europejskimi i, aby utrzymać się przy władzy, zapewniła sobie sojusze z mocarstwami zachodnimi. Za bezpośrednie skutki odrzucenia zasad islamu na rzecz świeckiego stylu zachodniego uznano niesprawiedliwość ekonomiczną, połączoną z beztróską rozrzutnością, pogwałcenie praw człowieka i atmosferę podejrzliwości oraz tolerowanie zmieszania płci i „wolnomyślicielskiego” stosunku do obowiązków religijnych.

W prasie muzułmańskiej w Azji, po obaleniu szacha i ustanowieniu Republiki Islamskiej, rozległy się głosy radości i nadziei. Entuzjazm jednak opadł. Ekscesy gwardii rewolucyjnej w wymuszaniu przepisów *shari'i*, brutalny sposób, w jaki rząd rozprawiał się z myślącymi inaczej, w tym również z wyznającymi

poglądy oparte na nauczaniu islamskim, brak autentycznej konsultacji społecznej, liczne przypadki emigracji i uciezek Irańczyków oraz odmowa ze strony rządu wynegocjowania końca wojny z Irakiem aż do 1988 roku wywołały ostrą krytykę ze strony azjatyckich reformatorów. W rezultacie reformatorzy nadal poszukują konkretnego modelu uczciwej, skutecznej, reprezentatywnej formy rządu, opartej na islamskich ideałach i dającej wszystkim ludziom nadzieję na pokój, sprawiedliwość i dobrobyt.

## 7. Zastrzeżenia w stosunku do krytyki reformistycznej

Inni myśliciele muzułmańscy nie zgadzają się z interpretacją stosunku między religią a państwem we wczesnych wiekach islamu, jaką przedstawiają reformatorzy. Wskazują oni na to, że projekcja islamskiego narodu-państwa na okres pierwszych pokoleń jest pogwałceniem chronologii. Ponadto wyidealizowany obraz czasów pierwszych kalifów jest nie do pogodzenia ze świadectwami historycznymi. Chociaż muzułmanie byli wierni wskazaniam Mahometa, wkrótce po jego śmierci wśród tych, którzy sprawowali najwyższą władzę religijną, zapanowała chciwość, korupcja i nepotyzm, a miejsce czynników czysto religijnych zajęły: polityka siły, osobiste ambicje oraz interesy plemienne i regionalne.

Krytycy podkreślają, że Koran i *sunna* nie podają projektu ustanowienia państwa. Dostarczają raczej następnym pokoleniom zbioru zasad, do których przyszłe państwo, jakakolwiek byłaby jego forma, musi się stosować, aby być państwem prawdziwie „islamskim”. Do zasad tych należą: proces konsultacyjny, równość polityczna bogatych i biednych, sprawiedliwy podział dóbr, etyczna i religijna natura prawa oraz świadomość prymatu Boga i Jego prerogatyw. Nie można powiedzieć, że Koran i sunna uprawniają muzułmanów do tworzenia jakiegoś jednego typu państwa; to raczej rząd, który spełnia wymienione warunki wstępne, niezależnie od jego formy, może być uważany za islamski.

## ZAKOŃCZENIE

Obecna sytuacja muzułmanów w różnych krajach Azji jest bardzo zróżnicowana. Islam rozwijał się inaczej w każdym z regionów. Na niektórych obszarach, takich jak np. północna część subkontynentu indyjskiego, muzułmanie są spadkobiercami długiej tradycji rządów, która swoje apogeum osiągnęła w czasach Imperium Mogolskiego. W Sri Lance, południowych Indiach i Bir-

mie muzułmanie utrzymali stosunkowo korzystną tradycję handlu. W Malezji i Singapurze tworzą oni najuboższe grupy etniczne, choć w Malezji władza polityczna daje im wpływy, które chcą oni wykorzystać dla osiągnięcia większej aktywności ekonomicznej. Często interesy etniczne biorą górę nad jednością religijną, jak ma to miejsce w Pakistanie, Bangladeszu i Afganistanie. Największa narodowa grupa muzułmanów w Indonezji przyjęła narodową ideologię Pancasila za podstawę dla swego religijnego i kulturowego pluralizmu.

Istnieją również czynniki jednoczące azjatyckich muzułmanów. Mają oni silne poczucie przynależności do jednej, międzynarodowej *ummy*, poczucie solidarności z innymi, walczącymi ludami muzułmańskimi oraz świadomość znaczenia sukcesów bądź porażek muzułmanów na całym świecie dla ich sytuacji we własnym narodzie. To, że mówi się powszechnie o koncepcjach islamskiej reformy czy odnowy, jest samo w sobie czynnikiem jednoczącym. Idee, których sto lat temu bronili uczeni z dziedziny religii, stanowią dzisiaj przedmiot codziennych sporów na łamach gazet i czasopism, na seminariach, w komisjach politycznych i w ludowych kazaniach. Na pierwszym miejscu znajduje się kwestia ustroju islamskiego: stosunku islamu do państwa, idealnej formy państwa islamskiego, zasięgu cywilnego stosowania *shari'i* i metody islamizacji społeczeństwa. Bardziej techniczny charakter mają zagadnienia islamizacji ekonomii: systemów alternatywnych do systemów opartych na odsetkach oraz operatywności islamskiej bankowości. Muzułmanie nie osiągnęli jak dotąd porozumienia co do sposobu rozwiązania tych kwestii. Debaty trwające dziś w Azji możliwe są właśnie dlatego, że muzułmanie tak bardzo różnią się w swych poglądach na temat islamskiej reformy i tradycji.

tłum. s. Małgorzata Wyrodek SAC