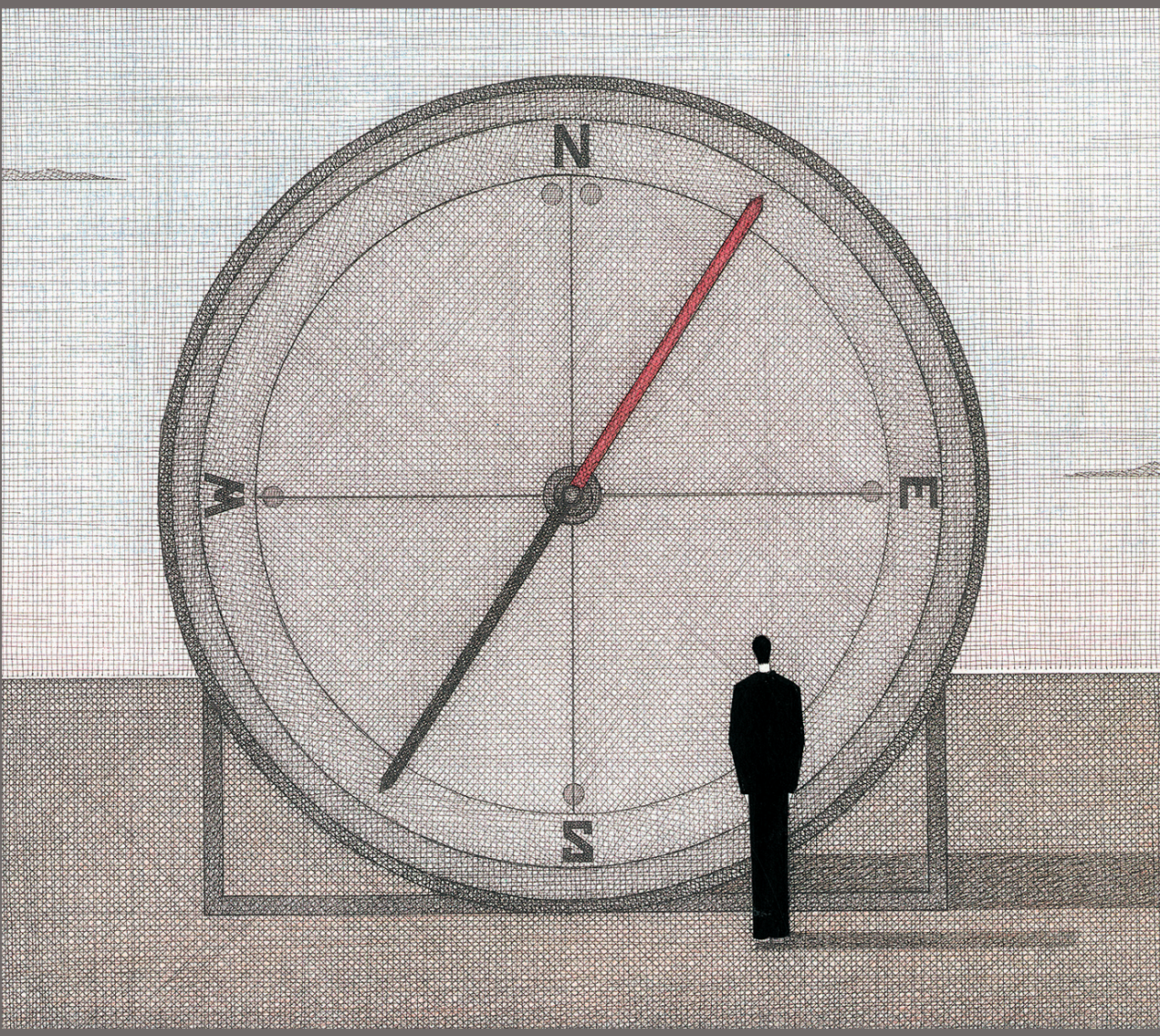
Międzynarodowe studia polityczne i kulturowe wobec wyzwań współczesności

pod redakcją Tomasza Domańskiego



Uniwersytet Łódzki

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytet Łódzki

15 LAT 2000 2015

DOI: http://dx.doi.org/10.18778/8088-086-3.06

prof. dr hab. Marek M. Dziekan, prof. zw. UŁ
Uniwersytet Łódzki
Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych
Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki

Ku demokracji? Muzułmańska koncepcja *ichtilafu* a zachodni pluralizm poglądów

Demokracja to zjawisko, do którego — przynajmniej od początków wieku XX próbują odnosić się zarówno myśliciele muzułmańscy, jak i badacze islamu z Zachodu. Poglądy na temat tego, czy demokracja da się zastosować w świecie islamu czy też nie, są skrajne i nie jest moim celem ich referowanie. Badacze odnoszą się w tym zakresie do rozmaitych elementów i instytucji prawa muzułmańskiego. Uczeni przekonani co do możliwości implementacji demokracji w systemie polityki muzułmańskiej jak dotąd najczęściej odnosili się do instytucji rady konsultacyjnej — *szura*[1]. Jednak, biorąc pod uwagę, że rada konsultacyjna od swoich początków w okresie staroarabskim była powoływana najpierw przez *szajcha* plemienia, następnie przez władcę, a nie pochodziła z wyboru (podobnie jest we współczesnej Arabii Saudyjskiej), uważam, że traktowanie jej jako zjawiska demokratycznego jest nadużyciem ze strony apologetów islamu przekonanych jednocześnie o swego rodzaju wyższości demokracji nad systemem muzułmańskim. To jednak temat na odrębne studium.

[1] Por. np. C.E. Bosworth, M. Marin, A. Ayalon, *Shūrā*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam, CD-ROM Edition v.1.*, Leiden 2001, Brill; T.A. Parray, *„Islamic Democracy" or Democracy in Islam: Some Key Operational Democratic Concepts and Notions*, „World Journal of Islamic History and Civilization", 2012, 2 (2), s. 66–86; R. al-Ghannuszi, *Al-Hurrijjat al-amma fi ad-daula al-islamijja* („Wolności publiczne w państwie muzułmańskim"), Bajrut 1993, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabijja, s. 106–213; A. al-Katib, *Tatawwur al-fikr as-sijasi as-sunni nahw chilafa dimukratijja* („Rozwój sunnickiej myśli politycznej w kierunku demokratycznego kalifatu"), Bajrut 2008, Mu'assasat al-Intiszar al-Arabi (różne miejsca).

W ostatnim czasie, obok *szury* coraz częściej w kontekście demokratyzacji świata islamu pojawia się termin *ichtilaf*, który jest przedmiotem analizy w niniejszym tekście.

1. Rozważania leksykograficzne

W poszukiwaniu najlepszego odpowiednika słowa *ichtilaf* wypada, zgodnie z tradycją arabsko-muzułmańską, odnieść się do źródeł o charakterze leksykograficznym. Zacznę jednak od Koranu, gdzie *ichtilaf* pojawia się w znaczeniu, które zostało przez Józefa Bielawskiego[2] oddane w jednym z kontekstów jako „sprzeczność" (sura 4,82), w kolejnym zaś miejscu, gdzie jest mowa o biblijno-koranicznym motywie „pomieszania języków" jako „zróżnicowanie" (30, 22). Arabski leksykograf i filolog Al-Firuzabadi (zm. 1414), zwyczajem tamtejszych leksykografów definiuje czasownik *ichtalafa* jako przeciwieństwo *ittafaka* („zgodzić się")[3]. Autorzy słownika arabsko-polskiego Janusz Danecki i Jolanta Kozłowska wskazują na znaczenia: 1) różnica; 2) niezgodność, niezgoda, kontrowersja; 3) różnorodność, zróżnicowanie[4]. Ruhi al-Balabakki w słowniku arabsko-angielskim wskazuje na „difference, dissimilarity, unlikeness, discrepancy, contrast" w powiązaniu z synonimem *tanawwu*: „diversity, variety, variousness"[5].

Sprawy nie ułatwia fakt, że język arabski terminu *ichtilaf* używa jeszcze w wielu innych przypadkach w związku ze współczesnymi prądami intelektualnymi i filozoficznymi na świecie. A zatem „filozofia różnicy" (ang. „philosophy of difference", fr. „philosophie de différence") to *falsafat al-ichtilaf*. Podobnie jest w arabskim przekładzie pracy Gilles'a Deleuze'a *Różnica i powtórzenie* (fr. *Différence et répétition*): *Al-Ichtilaf wa-at-tikrar*[6]. Jako *Al-Ichtilaf* tłumaczona jest również rozprawa Jean-Françoisa Lyotarda *Poróżnienie* (fr. *Le Différend*)[7], podobnie jak

[2] W przypadku tekstu koranicznego odwołuję się do polskiego przekładu J. Bielawskiego: *Koran*, PIW, Warszawa 1986.

[3] Al-Firuzabadi, *Al-Kamus al-muhit* („Ocean wszechogarniający"), Bajrut 1999, Dar al-Kutub al-Ilmijja, t. III, s. 186. Autor ten podaje jeszcze inne znaczenia tego słowa, niezwiązane z interesującym nas kontekstem.

[4] J. Danecki, J. Kozłowska, *Słownik arabsko-polski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996, s. 40.

[5] R. Balabakki, *Al-Mawrid al-Waseet. A Concise Arabic-English Dictionary*, Bajrut 2007, Dar al-Ilm li-al-Malajin, s. 39.

[6] Dżil Duluz, *Al-Ichtilaf wa-at-tikrar*, tłum. W. Szaban, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabijja, Bajrut 2009.

[7] Tak brzmi tytuł polskiego przekładu książki Lyotarda (tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010); M. Wróblewski w artyklule *Zatarg Jeana-Françoisa Lyotarda, czyli o postmodernizmie raz jeszcze*, „Diametros" 2010, nr 24, s. 125–142, proponuje przekład tego tytułu/terminu jako „Zatarg".

termin „różnia" Jacquesa Derridy (fr. *différance*)[8]. W pracach na temat filozofii politycznej terminy te bywają stosowane w odmiennych znaczeniach w jednym tekście.

Wkraczając w obszar terminologii politycznej i politologicznej łatwo zauważyć, że arabski *ichtilaf* to nie bezpośredni odpowiednik naszej „różnorodności" ani „pluralizmu", choć wiele te terminy wiąże. Mamy tutaj do czynienia ze specyficzną koncepcją różnorodności, która ewidentnie postrzegana jest w kontekście sporu, a nie zgody, inaczej niż zdaje się sugerować definicja „pluralizmu" choćby w *Słowniku myśli politycznej* Rogera Scrutona[9]. Warto przy tym zwrócić uwagę na całkowicie odmienne ujęcie tego zagadnienia w algierskim słowniku terminologii politycznej Ameura Mosbahiego i pracy Scrutona. Czytelnik znający język arabski, ale niezbyt dobrze obeznany z meandrami terminologicznymi politologii, w pierwszej chwili być może chciałby oddać *ichtilaf* słowem „różnorodność", zaraz potem prawdopodobnie — „pluralizm". Jednak we wspomnianym arabsko-angielskim słowniku terminologii politologicznej „pluralism" oddawany jest jedynie za pomocą terminu *ta'addudijja*, w dodatku jego definicja odnosi się wyłącznie do stosunków międzynarodowych[10], jak gdyby sugerując, że pluralizm w polityce wewnętrznej nie ma znaczenia. Nieco inaczej ujęty jest termin „pluralism" w słowniku angielsko-arabskim *Al-Mawrid* Munira al-Balabakkiego, gdzie znajdujemy, że jest to pogląd, wedle którego istnieje więcej niż jedna prawda[11]. Ten ostatni jednak nie jest słownikiem terminologii politologicznej. Ciekawe, że Scruton w ogóle nie zwraca uwagi na kontekst stosunków międzynarodowych. W dodatku warto zaznaczyć, że „różnorodność" jako termin politologiczny nie jest znana na Zachodzie, a jako rzeczownik pospolity służy raczej opisowi pewnej rzeczywistości politycznej, religijnej itp., w świecie arabskim zaś wyraźnie zmierza ku temu, aby stać się terminem technicznym nauk o polityce i praktyki politycznej. Stąd nic dziwnego, że politologicznej definicji różnicy/różnorodności nie udało mi się znaleźć w pracach zachodnich, choć termin stosowany jest w rozmaitych dziedzinach wiedzy — choćby w zarządzaniu (tzw. „zarządzanie różnorodnością") czy naukach o kulturze — 21 maja obchodzony jest nawet Światowy Dzień Różnorodności Kulturowej.

[8] M. Kahl, *Mafhum „al-ichtilaf" inda Dżak Dirrida* [„Pojęcie „różni" u Jacquesa Derridy"], http://www.oujdacity.net/national-article-53121-ar.html (dostęp: 18.01.2015).

[9] Por. R. Scruton, *Słownik myśli politycznej*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 279.

[10] A. Mosbah, *Dictionary of Political Science & International Relations Terms English-Arabic*, Al-Dżaza'ir 2006, Office des Publications Universaires, s. 181–182.

[11] M. al-Balabakki, *Al-Mawrid. A Modern English-Arabic Dictionary*, Bajrut 2007, Dar al-Ilm li-al-Malajin, s. 700.

2. *Ichtilaf* w Koranie i *sunnie*

Powyższa analiza jest istotna w kontekście różnic w pojmowaniu tego terminu przez myślicieli z różnych stron arabskiej sceny intelektualnej i politycznej, którą — bez względu na reprezentowane poglądy — określa religia. I jest tak zarówno w przypadku tych, którzy na niej budują swoje poglądy, jak i tych, którzy występują przeciwko religijnemu charakterowi myślenia politycznego. W analizie koncepcji *ichtilafu* we współczesnej arabsko-muzułmańskiej myśli społecznej i politycznej należy odnieść się do źródeł religii muzułmańskiej — Koranu (nie tylko, jak wyżej, na poziomie czysto leksykograficznym) i *sunny* czyli tradycji Proroka.

Koraniczne podejście do *ichtilafu* określa kilka wersetów. Weźmy pod uwagę najważniejsze z nich, gdzie pojawiają się derywaty arabskiego rdzenia *ch-l-f*:

a. „Ludzie byli jednym narodem. I posłał Bóg proroków jako zwiastunów dobrej wieści, ostrzegających. On zesłał wraz z nimi Księgę z prawdą, aby rozsądzać między ludźmi to, w czym oni się różnili (*ichtalafu*). Ci, którym ona była dana, z zawiści poróżnili się (*ichtalafa*) między sobą, kiedy otrzymali jasne dowody. I Bóg poprowadził tych, którzy uwierzyli, ku prawdzie, co do której oni się różnili (*ichtalafu*), za Swoim zezwoleniem. A Bóg prowadzi, kogo chce, ku drodze prostej" (2, 213).
b. „Daliśmy im jasne przykazania, lecz gdy przyszła do nich wiedza, oni się poróżnili (*ichtalafu*) z powodu wzajemnej zawiści. Zaprawdę, twój Pan rozstrzygnie w Dniu Zmartwychwstania to, w czym oni się różnili (*ichtalafu*)" (45, 17).
c. „I z jego znaków jest stworzenie niebios i ziemi, różnorodność (*ichtilaf*) waszych języków i kolorów. Zaprawdę, w tym są znaki dla tych, którzy wiedzą" (30, 22).
d. „A jeśliby twój Pan chciał, to uczyniłby ludzi jednym narodem. Ale oni nie przestają się sprzeczać (*la jazaluna muchtalifin*), z wyjątkiem tych, komu twój Pan okazał miłosierdzie" (11, 118–119).

Wstępnie zatem można podsumować, że *Koran* określa zróżnicowanie jako dzieło Boga, ale raczej go nie pochwala (wyjątkiem jest ostatni cytowany ajat, gdzie można mówić o ambiwalencji zjawiska). Bóg daje ludziom możliwości wyboru, stwarzając rozmaite uczynki i zjawiska — jednak słuszny wybór jest tylko jeden, co zgodne jest z wysnutymi później teoriami prawa muzułmańskiego[12]. Podsumowują to autorzy kuwejckiej encyklopedii prawa muzułmańskiego, powołując się na jednego z klasycznych prawników, że „Bóg potępił różnice i nakazał w sprawach spornych zwracać się ku swej Księdze i sunnie"[13].

[12] Chodzi tu przede wszystkim o teorię *kasbu*, czyli „nabywania" uczynków — por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 187, 192, 194; [red.] *Kasb*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, *op. cit.*

[13] *Al-Mausu'a al-fikhijja* („Encyklopedia jurysprudencji muzułmańskiej"), Al-Kuwajt 1993, t. II, s. 296.

Drugim źródłem myśli muzułmańskiej jest tradycja Proroka, a więc zbiór wypowiedzi przypisywanych Muhammadowi[14]. Warto tu zwrócić uwagę na następujące (wybrane spośród licznych) hadisy:

a. „Nie różnijcie, bo poróżnią się wasze serca" (*la tachtalifu fa-tachtalif kulubukum*)[15].
b. „Nie różnijcie się, bowiem ci, co przed wami się poróżnili, zginęli" (*la tachtalifu fa-inna man kablakum ichtalafu fa-halaku*)[16].
c. „Różnica jest złem" (*Al-Ichtilaf szarr*)[17].
d. „Różnice wśród mojej wspólnoty są łaską [od Boga]" (*ichtilaf ummati rahma*)[18].

Sprzeczność między pierwszymi trzema hadisami a tekstem „d" jest jasna, co w samej sunnie nie jest czymś nadzwyczajnym, należy jednak podkreślić, że trzy pierwsze konstatacje pochodzą ze zbioru wypowiedzi Proroka uznanych za autentyczne (*sahih*), ta ostatnia zaś uznawana jest przez większość uczonych klasycznych za *maudu* czyli hadis „z gruntu fałszywy, błędny, »apokryficzny«"[19]. Jego niewiarygodność potwierdzają także współcześni badacze hadisów, jak np. Nasir ad-Din al-Albani (1914–1999)[20]. Formuła ta pojawia się prawdopodobnie po raz pierwszy, ale bez afiliacji, w traktacie Abu Hanify (zm. 767), pt. *Al-Fikh al-akbar* („Wielkie wyznanie wiary")[21], dopiero znacznie później przypisana została Muhammadowi.

3. *Ichtilaf* w prawie muzułmańskim

Koran i *sunna* stanowią dwa podstawowe (spośród czterech) filary prawa muzułmańskiego, szari'atu, w którym *ichtilaf* stanowi już nie zwykły leksem możliwy do dowolnego tłumaczenia, lecz konkretny termin tech-

[14] Por. szczegółowo na temat sunny np. K. Kościelniak, *Sunna, hadisy i tradycjoniści. Wstęp do tradycji muzułmańskiej*, UNUM, Kraków 2006.
[15] Cyt. za: T.Dż. al-Alwani, *Adab al-ichtilaf fi al-islam* („Etyka różnicy w islamie"), Bajrut 2005, Ad-Dar al-Arabijja li-al-Ulum, s. 46.
[16] *Ibidem.*
[17] Abu Bakr Ibn al-Arabi, *Al-Awasim wa-al-kawasim fi tahkik mawakif as-sahaba bad wafat an-Nabi salla Allahu Alajhi wa-sallam* („Obrona i nieszczęścia, czyli o historii poglądów towarzyszy Proroka po jego śmierci"), Al-Kahira 1412 r.h., Maktabat as-Sunna, s. 91. Hadis ten pojawia się także w nieco odmiennej formie: *al-chilaf szarr*, czyli „konflikt jest złem", np. Ibn Kutajba, *Tawil muchtalif al-hadis* („Egzegeza różnic pomiędzy hadisami"), Bajrut-Ad-Dauha 1999, Al-Maktab al-Islami-Mu'assasat al-Iszrak, s. 72. Por. także J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1975, s. 95.
[18] Al-Mulla Ali al-Kari, *Ar-Asrar al-marfu'a fi al-ahadis al-maudu'a* („Odkrycie tajemnic o fałszywych hadisach"), Bajrut-Dimaszk 1986, Al-Maktab al-Islami, s. 108.
[19] K. Kościelniak, *op. cit.*, s. 102.
[20] M.N.D. al-Albani, *Silsilat al-ahadis ad-da'ifa wa-al-maudu'a* („Łańcuch hadisów słabych i fałszywych"), Ar-Rijad 1992, Maktabat al-Ma'arif, t. I, s. 141.
[21] A.J. Wensinck, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development,* Routledge, London and New York 1965, s. 104.

niczny[22], przeciwstawiany często *idżmie*[23], czyli *consensusowi* („zgodzie uczonych/wspólnoty").

Ichtilaf jako problem teologiczny i prawny rozpatrywany był już w drugiej połowie VIII w. (Abu Jusuf, zm. 798), potem powstawało coraz więcej prac analizujących i tłumaczących to zjawisko, co w efekcie doprowadziło do powstania rozmaitych, równoważnych sobie szkół prawa muzułmańskiego. Współczesny, pochodzący z Syrii badacz hadisów (bo w jego monografii przede wszystkim mamy do czynienia z *ichtilafem* jako zjawiskiem szari'ackim) Muhammad Awwama (ur. 1940) dzieli przyczyny powstawania różnic na trzy rodzaje:

— wynikające ze sposobu rozumowania poszczególnych ludzi,
— wynikające z natury badanych tekstów,
— wynikające z natury języka arabskiego, charakteryzującego się mnogością znaczeń synonimicznych i antonimicznych konkretnych leksemów[24].

Inny podział *ichtilafu* odnosi się do jego natury. Dla prawa muzułmańskiego może to być różnica religii (islam, chrześcijaństwo, judaizm itd.), różnica między poszczególnymi odłamami islamu oraz różnice w zakresie jurysprudencji (*fikh*). Te dwie ostatnie odmiany ogólnie ujmuje Awwama jako „różnice w podstawach islamu" (*usul al-islam*) nie wykraczające poza wspólnotę muzułmańską (*umma*)[25]. Różnice te są w prawie muzułmańskim do przyjęcia (z wyjątkiem spraw niepodważalnych, jak np. wiara w anioły czy Zmartwychwstanie), o ile wynikają z głębokiej analizy zagadnienia (*idżtihad*), nie są natomiast wynikiem „zachcianki" (*hawa*).

Jak wynika z powyższych rozważań, *ichtilaf* ma swoje zasady — znane są one w piśmiennictwie muzułmańskim dawnym i współczesnym jako *adab al-ichtilaf* — „etyka różnicy/różnorodności".

---

[22] Por. J. Schacht, *Ikhtilāf*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, *op. cit.*; *idem*: *The Origins…*, *op. cit.,* 95–97; *Al-Mausu'a al-fikhijja*, Al-Kuwajt 1993, t. II, s. 291–313. Samo słowo funkcjonowało i funkcjonuje oczywiście także w życiu codziennym, ale jego zastosowanie w piśmiennictwie naukowym uwarunkowane jest w pierwszym rzędzie znaczeniem prawnym, co wynika z religijnego uwarunkowania wszystkich aspektów życia w kulturze i państwie islamu.

[23] M. Bernard, *Idjmā'*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, *op. cit.*; J. Danecki, *op. cit.*, s. 211–212.

[24] M. Awwama, *Adab al-ichtilaf fi masa'il al-ilm wa-ad-din* („Etyka różnicy w sprawach nauki i religii"), Dżudda 2009, Dar al-Minhadż li-an-Naszr wa-at-Tauzi, s. 21. Autor ten podaje skrajny przykład tego ostatniego zjawiska, które w praktyce czasem uniemożliwia przekład Koranu (ale i innych tekstów arabskich) na języki obce. W surze 81, 17 czytamy: *wa-al-lajli iza asasa* — w przekładzie Bielawskiego: „na noc, kiedy ciemność zapada"; w edycji *Koran z interpretacją i przypisami w języku polskim*, tłum. z arab. A. Ünal, tłum. z ang. J. Surdel: „I na noc, kiedy zmierza ku odejściu". Słowo *asasa* oznaczać może zarówno moment początku nocy po zachodzie słońca, jak i chwilę przed wschodem słońca (por. M. Awwama, *op. cit.,* s. 22–23).

[25] *Ibidem*, s. 17.

4. *Ichtilaf* a polityka w klasycznym okresie rozwoju islamu

Przeniesienia *ichtilafu* z dyskursu ściśle prawno-religijnego na obszar, który w naszym pojęciu określilibyśmy jako świecki pierwszy dokonał Ibn al-Mukaffa (zm. 750), jeden z najwybitniejszych pisarzy — także politycznych — wczesnego islamu, w traktacie *Ar-Risala fi as-sahaba* („Traktat o towarzyszach [kalifa]"). Uczony radzi tam kalifowi w sprawie „różnic w prawach" (*ichtilaf al-ahkam*), że jeśli nie wszyscy wyrażają zgodę na jakąś zasadę odziedziczoną po przodkach i jedni praktykują ją na jeden sposób, inni zaś na inny, to należy te różnice przeanalizować i zdecydować się na tę interpretację, która jest właściwsza i bardziej sprawiedliwa. W przeciwnym bowiem razie rozprzestrzenić się mogą błędy w zakresie stanowionych praw[26]. W ten sposób okazuje się Ibn al-Mukaffa zwolennikiem uniformizacji prawa, choć wywodził się z tradycji perskiej, która preferowała jego różnorodność. Można podejrzewać, że to jeden z elementów islamizacji tradycji perskiej, jakiej pisarz ten dokonywał w swoich dziełach[27]. Występowała ona przeciwko arabskiej tradycji dynastii Umajjadów. Istnieją przekazy, wedle których taką uniformizację sugerowano umajjadzkiemu kalifowi Umarowi II Ibn Abd al-Azizowi (zm. 720), który jednak nie wyraził na to zgody i wydał rozkaz, aby każda prowincja kierowała się zasadami (*ahkam*) swojej własnej szkoły prawnej. Taki przekaz ma tym większą wagę, że właśnie Umar II uważany jest za jednego z najpobożniejszych kalifów z dynastii Umajjadów. Decyzja ta wiązana jest z przytaczanym wyżej hadisem, że „różnice we wspólnocie są miłosierdziem od Boga"[28]. Opinię tę przytacza w swoim dziele Ali al-Kari za wielkim muzułmańskim autorytetem naukowym Dżalal ad-Dinem as-Sujutim (zm. 1505)[29]. Wydaje się, że szerzej można także rozumieć twierdzenie filozofa i historiozofa Ibn Chalduna (zm. 1406), który pisze, że *ichtilaf* wynika po prostu z natury rzeczy. Tekst, do którego odnoszą się interpretacje (w pojęciu szari'ackim) jest stały, ale świat się zmienia, co powoduje, że owe różnice powstają i zmieniają znaczenie Koranu i sunny[30], a zatem również wywodzących się z nich zasad.

Wynika z tego, że tradycja islamu, o ile krytykuje *ichtilaf* w zakresie prawd religijnych, to dopuszcza go w dziedzinie wnioskowanych z niej praw. Wniosek ten jest niezwykle istotny w kontekście rozważań późniejszych myślicieli, także czasów współczesnych.

---

[26] Ibn al-Mukaffa, *Risalat fi as-sahaba* („Traktat o towarzyszach [kalifa]"), [w:] *idem*, *Asar Ibn al-Mukaffa* („Dzieła Ibn al-Mukaffy"), Bajrut 1989, Dar al-Kutub al-Ilmijja, s. 317.

[27] Por. szerzej: J. Danecki, *Nurt perski we wczesnej muzułmańskiej myśli politycznej*, „Bliski Wschód" 2008, nr 5, s. 25–43.

[28] J. Schacht, *Origins…*, *op. cit.*, s. 96.

[29] Ali al-Kari, *op. cit.*, s. 110.

[30] Ibn Chaldun, *Mukaddima* („Prolegomena"), Bajrut 2000, Dar Sadir, s. 330.

5. *Ichtilaf* we współczesnej arabskiej myśli społeczno-politycznej

Jak wspomniałem wyżej, problem *ichtilafu* pojawia się coraz częściej w społeczno-politycznym dyskursie świata arabskiego. Bez wątpienia dyskurs ten należy postrzegać w kontekście powyższych rozważań. Wynika to z faktu, że w kulturze arabsko-muzułmańskiej dystans do tradycji intelektualnej wieków średnich — można powiedzieć śmiało — prawie nie istnieje. Odnosi się to zarówno do myślicieli religijnych, jak i tych, których — przynajmniej w pewnej mierze — określić można jako świeckich, tak politycznych, jak i programowo apolitycznych. Dyskurs ten można podzielić na dwa nurty, a w podziale tym decydującą rolę zdaje się odgrywać stosunek do wspominanego już kilkakrotnie hadisu mówiącego o różnorodności jako Bożym miłosierdziu. Moje badania wykazały, że nowoczesny, wieloaspektowy dyskurs na temat *ichtilafu* rozpoczął się od monografii marokańskiego myśliciela Alego Umlila *Fi szarijjat al-ichtilaf* („O prawomocności różnicy")[31] z 1991 r. Od tej chwili zagadnienie to w rozmaitych ujęciach bardzo często pojawia się w pracach naukowych i popularnonaukowych, także w tekstach publicystycznych. Nie jest moim celem prezentacja wszystkich poglądów na ten temat, a jedynie ukazanie dwóch skrajnie odmiennych głosów w toczącej się dyskusji[32].

5.1. Ali Umlil: *ichtilaf* w arabskiej myśli nowoczesnej

Ali Umlil (ur. 1940), obok Muhammada Abida al-Dżabiriego (1935–2010)[33] i Tahy Abd ar-Rahmana (ur. 1944) należy do najwybitniejszych współczesnych myślicieli marokańskich, których wpływy wykraczają daleko poza kraj rodzinny. Jest nauczycielem akademickim, działaczem na rzecz praw człowieka, dyplomatą, a przede wszystkim autorem licznych książek i artykułów. Niektóre z jego monografii przetłumaczone zostały na język francuski i angielski. Nie stało się tak, niestety, z książką, która jest osią tej części niniejszego artykułu.

Cel dyskutowanej tu książki w bardzo skrótowy sposób podsumowuje egipski dziennikarz Ibrahim as-Sachawi w wywiadzie z Umlilem, ja-

[31] A. Umlil, *Fi szarijjat al-ichtilaf* („O prawomocności różnicy"), Bajrut 1991, Dar at-Tali'a li-at-Tiba'a wa-an-Naszr. We francuskojęzycznej recenzji książki tytuł został przełożony jako „Dans la légitimité de la divergence", por. *Analyse „Dans la légitimité de la divergence" d'Ali Oumlil*, http://magharebia.com/fr/articles/awi/features/2005/10/02/feature-01 (dostęp: 28.11.2014).

[32] Oprócz cytowanych w niniejszym artykule do ciekawszych głosów na ten temat zaliczyć można jeszcze np. rozdział *Min at-tamjiz ila al-ichtilaf* („Od rozróżnienia do różnicy"), [w:] A.S. Banid al-Ali, *Sakafat al-uzn wa-sakafat al-ajn*, („Kultura ucha i kultura oka"), Ad-Dar al-Bajda 2008, Dar Tubkal li-an-Naszr, s. 59-61; T. Abd ar-Rahman, *Al-Hakk al-arabi fi al-ichtilaf al-falsafi* („Arabskie prawo do różnicy filozoficznej"), Ad-Dar al-Bajda-Bajrut 2006, Al-Markaz as-Sakafi al-Arabi.

[33] Por. na jego temat np. M.M. Dziekan, *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej*, Czytelnik, Warszawa 2011, s. 231–253.

ki przeprowadził dla elektronicznego wydania gazety „Al-Ahram", gdzie stwierdził: „W Pana książce *Fi szarijjat al-ichtilaf* podstawowym pytaniem było: jak zbudować demokrację, skoro nie ma u nas kultury różnicy, która stanowi jeden z fundamentów dialogu"[34].

Dla Umlila — *ichtilaf* jednoznacznie kojarzy się z demokracją (*dimukratijja*) i pluralizmem (*ta'addudijja*). Umlil dokonuje zatem przewartościowania tego terminu[35], choć w swojej analizie wychodzi niewątpliwie z jego klasycznego znaczenia, powołując się choćby na fundamentalną, wspomnianą wyżej pracę Ibn Kutajby. Ale już we wstępie do *Szarijjat al-ichtilaf* zastrzega: „Nasza analiza *ichtilafu* sięga do głębi demokracji, bowiem system demokratyczny akceptuje różnice, uprawomocnia je, systematyzuje i stanowią one jego fundament. Jest to system, który akceptuje pluralizm (*ta'addudijja*)"[36]. Odnosząc się pośrednio do głosów, że pluralizm (różnorodność) prowadzi do rozbicia jedności, podkreśla jednocześnie, że tak się może dziać, ale to nie oznacza, że negatywne skutki demokracji należy usuwać nie poprzez likwidację samej demokracji, lecz poprzez naprawę popełnionych błędów metodami demokratycznymi.

Według Umlila *ichtilaf* obejmuje nie tylko kwestie analizowane przez klasycznych teologów i prawników, ale także zagadnienie stosunku do „innego" na terenach obcych — w tym kontekście analizuje teksty arabskich podróżników, np. Al-Biruniego (zm. 1048) i na własnym obszarze (np. do chrześcijan zamieszkujących świat islamu), gdzie stanowią większość oraz na terenach, gdzie stanowią mniejszość (tu analizie poddana została sytuacja morysków — muzułmanów w Andaluzji, którzy po upadku emiratu Granady zostali zmuszeni do przyjęcia chrześcijaństwa[37]). Koncentracja na muzułmańskim „jedynobóstwie" — *tauhid* sprawiała przez całe dzieje islamu, że to właśnie uniformizm i przekonanie o własnej racji stanowiło główną oś intelektualnych dysput o różnorodności. Prawda może być tylko jedna i to właśnie my ją poznaliśmy — takie były poglądy każdego z uczonych klasycznych[38]. Koran jest jeden — podkreślali, po cóż więc *ichtilaf*?[39]

---

[34] *Ali Umlil: al-madanijja hija al-hall wa-al-muwatana hija al-huwijja al-dżami'a* („Ali Umlil: społeczeństwo obywatelskie jest rozwiązaniem, a poczucie narodowe jest wspólną tożsamością"), „Al-Ahram ar-Rakami", 25.05.2014, http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=1607373&eid=955 (dostęp: 03.02.2015).

[35] W jednym z późniejszych wywiadów Umlil stwierdził w tym kontekście: „Sądzę, że prawo do różnicy (*ichtilaf*) oznacza prawo do pluralizmu (*ta'addudijja*), to zaś — prawo do demokracji, ponieważ demokracja jest sposobem zarządzania pluralizmem." A.A. az-Zajn, *Al-Mufakkir wa-al-bahis Ali Umlil* („Myśliciel i badacz Ali Umlil"), http://rawafednet.blogspot.com/2011/05/blog-post_8087.html (dostęp: 06.12.2014).

[36] A. Umlil, *op. cit.*, s. 10.

[37] G.A. Wiegers, *Moriscos*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, *op. cit.*; W. Skuratowicz, *moryskowie*, [w:] *Mały słownik kultury świata arabskiego,* pod red. J. Bielawskiego, Wiedza Powszechna, Warszawa 1971, s. 373–375; M. Carr, *Blood and Faith. The Purging of Muslim Spain 1492–1614*, The New Press, New York 2009.

[38] A. Umlil, *op. cit.*, s. 56. Cytowany wyżej M. Awwama analizuje słynne stwierdzenia niektórych średniowiecznych uczonych w kontekście *ichtilafu*, że „my mamy rację, choć możliwe, że się mylimy, inni zaś mylą się, choć istnieje prawdopodobieństwo, że mają rację". M. Awwama, *op. cit.*, gł. s. 144–147.

[39] A. Umlil, *op. cit.*, s. 57.

W podsumowaniu swoich rozważań marokański uczony wzywa do uznania prawa do różnicy poglądów i opinii, do pluralizmu, z którego wynika poszanowanie praw człowieka, o które walczy sam jako działacz społeczno-polityczny. Umlil ma jednak świadomość, że bez względu na upływ czasu, społeczeństwo świata arabsko-muzułmańskiego pozostaje w kręgu myśli religijnej, a dla uczonych średniowiecznych, których dzieła pozostają żywe po dziś dzień, sednem zróżnicowania w społeczeństwie muzułmańskim pozostawało zróżnicowanie religijne. Było ono bez wątpienia ważniejsze niż różnice w pochodzeniu czy języku. W takim kontekście pisali swoje dzieła uczeni tamtych czasów, stojąc na pozycji rzeczywistej lub wyimaginowanej wyższości. Sytuacja zmieniła się mniej więcej w XVIII w., kiedy muzułmanie musieli stanąć oko w oko z potęgą Zachodu. W tym momencie jednak nie uznali swojej „niższości", lecz zaczęli podkreślać konieczność zjednoczenia wobec zagrożenia. I w takiej sytuacji idea różnorodności znów nie miała odpowiedniej gleby do rozwoju.

Umlil sam w sposób zwięzły i niezwykle trafny podsumowuje swoje rozważania na temat *ichtilafu* w wywiadzie, jakiego udzielił Abd al-Ilahowi Balkazizowi: „W naszym dziedzictwie (*turas*) nie ma w zasadzie niczego, co skłaniałoby do uznania zróżnicowania (*ichtilaf*) i jego praktykowania. To dziedzictwo wyrastające z jedności (*wahda*) i jedyności (*tauhid*): jedność ummy, jedność grupy (*dżama'a*), jedność lektury (*kira'a*)... I pomimo tego, że dzieje społeczeństw muzułmańskich znały prawdziwy pluralizm religijny (*mazahib*, *adjan*, *milal*), to jednak zanikł on na poziomie dyskursu, ponieważ każda z tych grup uznawała, że to właśnie ona ma rację, podobnie na poziomie władzy". Dalej myśliciel stwierdza, że kolejne etapy rozwoju historycznego świata arabskiego związane były z kolonializmem — znów — był jeden wróg, którego należało pokonać, dlaczego więc różnić się i dzielić? Potem powstawały partie w niepodległych państwach, państwach o systemie jednopartyjnym — jeden bowiem był cel: umocnienie narodu (społeczne, ekonomiczne itp.), a ku temu trzeba iść wspólnie — do tego potrzebna jest jedna partia, jednocząca naród. Dla myśli narodowej *ichtilaf* to synonim podziałów (*tadżzi'a*) — a zatem jest elementem negatywnym. Podobnie dla tzw. „islamu politycznego" to synonim podziału *ummy*, która powinna zjednoczyć się w realizacji szari'atu[40].

5.2. Taha Dżabir al-Alwani: *ichtilaf* w tradycjonalistycznej myśli muzułmańskiej

Taha Dżabir al-Alwani (ur. 1935) pochodzi z Iraku, ale po wielu latach spędzonych w Stanach Zjednoczonych i Arabii Saudyjskiej ostatecznie zamieszkał w Egipcie. Uznawany jest za jeden z ważniejszych autorytetów w zakresie

[40] Rozmowa z myślicielem w: Abd al-Ilah Balkaziz, *Al-Islam wa-al-hadasa wa-al-idżtima as-sijasi* („Islam, nowoczesność i społeczeństwo polityczne"), Bajrut 2010, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabijja, s. 125–126.

prawa muzułmańskiego. Napisał kilkanaście prac z tego zakresu, z których najważniejsza z naszego punktu widzenia jest monografia *Adab al-ichtilaf fi al-islam* („Etyka różnicy w islamie"), wydana po raz pierwszy w 1984 r. W 2011 r. ukazał się angielski przekład monografii[41]. Należy podkreślić, że pod takim samym tytułem ukazało się jeszcze wiele prac różnych autorów muzułmańskiego, tradycjonalistycznego nurtu myśli arabsko-muzułmańskiej. Niewielu z nich wykracza jednak poza analizę klasycznych zasad *ichtilafu* — nie czyni tego np. przywoływany już w tym artykule M. Awwama.

W przypadku Al-Alwaniego mamy do czynienia z wyjątkiem. Nie należy przy tym oczekiwać głębokich analiz *ichtilafu* w kontekście wyzwań współczesnego świata. Al-Alwani, co ciekawe, jednoznacznie pozostaje w kontekście hadisu mówiącego, że „zróżnicowanie jest złem"[42] i ani razu nie przytacza w swej książce hadisu przeciwnego — że zróżnicowanie jest błogosławieństwem dla *ummy*. Wyraźnie nie chce dokonywać konfrontacji z tymi przeciwnymi sobie wypowiedziami przypisywanymi Prorokowi, w odróżnieniu od M. Awwamy, który w swojej pracy poświęca temu zagadnieniu sporo miejsca[43].

O ile jednak Awwama zdaje się pozostawać w „wieży z kości słoniowej" zbudowanej przez klasyczne prawo muzułmańskie, Al-Alwani czyni w tej wieży delikatne wyłomy. Konteksty jego analiz są wyraźnie nastawione na współczesność. Wskazując na podstawy etyki różnicy: szczerość celów i zapoznanie się z wszystkimi możliwościami, dyskusję jako „trening mózgu", wreszcie możliwość przyjęcia rozwiązania dyskusyjnego problemu przez konfrontację poglądów, twierdzi jednak jednoznacznie: „Te i inne cele oraz korzyści można osiągnąć, jeżeli różnica pozostanie w [określonych] granicach, a dyskusja prowadzona będzie zgodnie z wyraźnymi zasadami etycznymi. Jeśli natomiast granice te zostaną przekroczone, a zasady etyczne złamane, różnica przekształci się w spór (*dżadal*) i rozłam (*szikak*), których efekty odbiją się negatywnie na wspólnocie muzułmańskiej i doprowadzą do jej osłabienia. W ten sposób *ichtilaf* przekształci się z czynności budowania w czynność burzenia"[44]. Pamiętać przy tym należy, że mówiąc o zasadach etycznych, zawsze ma na myśli muzułmańską „etykę różnicy".

Al-Alwani dopuszcza różnicę poglądów między muzułmanami a przedstawicielami innych religii i nurtów myślowych (wymienia tu judaizm, chrześcijaństwo, „bałwochwalstwo", ateizm, komunizm). Do pogodzenia stanowisk może jednak doprowadzić wyłącznie nakłonienie przedstawicieli innych poglądów do przyjęcia islamu![45] A więc z zasady „różnica jest

[41] T.J. al-Alwani, *The Ethics of Disagreement in Islam*, tłum. Abdul Wahid Hamid, Herndon 2011 — tekst dostępny online: https://zulkiflihasan.files.wordpress.com/2008/06/the-ethics-of-disagreement-by-taha-jabir-al-alwani.pdf (dostęp: 03.02.2015).

[42] U tego autora w nieco innej, również szeroko znanej wersji: *al-chilaf szarr* — „konflikt jest złem", por. *Adab...*, s. 30.

[43] M. Awwama, *op. cit.*, s. 109 i nast.

[44] T.Dż. al-Alwani, *op. cit.*, s. 25; T.J. al-Alwani, *op. cit.*, s. [11].

[45] T.Dż. al-Alwani, *op. cit.*, s. 28–29; T.J. al-Alwani, *op. cit.*, s. [12–13].

złem" — zgodnie z hadisem „Nie różnijcie, bo poróżnią się wasze serca"[46], wzmocnionym jeszcze inną wypowiedzią Proroka: „Zginęli przed wami ci, którzy różnili się w sprawach Księgi"[47].

Al-Alwani koncentruje się jednak na tym, żeby pokonać różnice — w pierwszym rzędzie dotyczy to wspólnoty muzułmańskiej, co wymaga według niego pogłębienia wiedzy o religii. Doprowadzić ma to do zjednoczenia islamu — a zatem autor ten jest absolutnym zwolennikiem uniformizmu w myśleniu o religii i świecie. Ostatnie dziesięciolecia doprowadziły bowiem do umocnienia się *ichtilafu* z jego negatywnymi skutkami dla wierzących i w ten sposób muzułmanie stali się łatwym łupem dla europejskich kolonialistów[48]. A zatem jedynym wyjściem jest niwelacja różnic i umocnienie się w celu ochrony przed atakami z zewnątrz. Właśnie to ostatnie stwierdzenie uznać można za polityczny program Al-Alwaniego.

Program ten przypomina w dużym stopniu koncepcje wywodzącego się ze Stowarzyszenia Braci Muzułmanów Tunezyjczyka Raszida al-Ghannusziego (ur. 1941)[49], choć ten ostatni nie unika dyskusji nad koncepcją „demokracji muzułmańskiej". Kwestię *ichtilafu* rozpatruje Al-Ghannuszi w pracy na temat dziejów ruchów muzułmańskich w Tunezji, a ich słabości i słabości ruchów muzułmańskich w ogóle dopatruje się w przewadze różnorodności nad jednością[50]. Zaakcentować jednak należy, że również wśród myślicieli muzułmańskich pojawiają się różnice w pojmowaniu *ichtilafu*. W tekście o znamiennym tytule *Konieczność umocnienia kultury różnorodności* wybitny i wpływowy uczony katarski Abd al-Hamid al-Ansari podkreśla jednoznacznie, że jeśli Koran potwierdził istnienie różnorodności, to dlaczego mamy to zjawisko krytykować?[51]

Podsumowanie: *ichtilaf* i demokracja: jak daleko? Jak blisko?

Na koniec wypada więc wrócić do pytania postawionego w tytule tego artykułu: czy akceptacja *ichtilafu* jest jedną z dróg ku demokracji w świecie arabskim? Czy może być jedną ze ścieżek wiodących do celu, jaki stawia przed sobą wielu polityków, a jeszcze więcej myślicieli arabskich? W moim

[46] T.Dż. al-Alwani, *op. cit.*, s. 46; T.J. al-Alwani, *op. cit.*, s. [20].

[47] *Ibidem*.

[48] *Ibidem*, s. 150; T.J. al-Alwani, *op. cit.*, s. [63].

[49] Na temat jego poglądów por. szerzej: M.M. Dziekan, *Islam i polityka we współczesnej Tunezji: Raszid al-Ghannuszi i Harakat an-Nahda*, [w:] *Bunt czy rewolucja? Przemiany na Bliskim Wschodzie po 2010 r.*, pod red. K. Górak-Sosnowskiej i K. Pachniak, Ibidem, Łódź 2012, s. 68–87.

[50] R. al-Ghannuszi, *Hakk al-ichtilaf wa-wadżib wahdat as-saff* („Prawo do różnicy i konieczność jedności szeregu") [w:] *Min tadżrubat al-haraka al-islamijja fi Tunus* („Z doświadczeń ruchu muzułmańskiego w Tunezji"), London 2001, Al-Markaz al-Magharibi li-al-Buhus wa-at-Tardżama/Maghreb Centre for Research and Translation, s. 213–226.

[51] A.H. al-Ansari, *Al-Hadża ila taziz sakafat al-ichtilaf*, http://www.almuslih.net/index.php?option=com_content&view=article&id=237:2012-07-01-10-32-32&catid=37:salafist-discourse&Itemid=206 (dostęp: 03.01.2015).

przekonaniu nie ma jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Wszystko zależy od tego, w jaki sposób owa „różnorodność" będzie rozumiana. Czy na sposób Alego Umlila, czy też Tahy al-Alwaniego. Nie chodzi przy tym o totalną krytykę Al-Alwaniego, Al-Ghannusziego czy też Awwamy. Ich przekonanie o prawie wszystkich ludzi do odmiennych sądów nie pozwala na takie potraktowanie ich poglądów. Pozostaje tylko pytanie o sposób realizacji owej różnorodności: czy będzie to różnorodność przyjęta przez jakąś społeczność z własnej woli, czy też — jak to w obecnych czasach często bywa w polityce — różnorodność narzucona większości przez nieznaczną mniejszość. Czy *ichtilaf* jest pluralizmem poglądów? Bez wątpienia dopuszcza mnogość sądów, ale, jak widać z powyższych analiz, zawsze nakreślone będą pewne ramy, które zachodnia myśl społeczno-polityczna i filozoficzna nazwie „ograniczeniem wolności".

Choć bardziej wyrafinowane koncepcje Alego Umlila otwierają (pozornie) świat arabsko-muzułmański na zewnątrz, to pamiętać należy, że to koncepcje, będące owocem lektur i analiz przeprowadzanych „zza biurka" — w zaciszu uniwersyteckich gabinetów. Inaczej jest z ideami takimi, jakie reprezentuje Al-Alwani. Wprawdzie i on pracuje za biurkiem, ale poprzez swoją działalność religijną ma większe możliwości perswazji i wpływu na tzw. zwykłych ludzi. Pamiętajmy jednak, że koncepcja Al-Alwaniego zwrócona jest przede wszystkim do własnej wspólnoty i ma na celu jej umocnienie — przypomina to zresztą nawoływania muzułmańskich modernistów z przełomu XIX i XX w.[52] i z pewnością nie chodzi tu o demokrację w takim sensie, w jakim my ją rozumiemy. Nie bez przyczyny postawiłem Al-Ghannusziego obok Al-Alwaniego, choć ten pierwszy jest autorem jednej z koncepcji „demokracji muzułmańskiej". W moim przekonaniu *theos* nigdy nie pogodzi się z tym, że ma swoją władzę podzielić z *demos*.

Ichtilaf polityczny jest więc możliwy, o ile przybierze kształty *ichtilafu* szari'ackiego[53], dopóki nie stanie się to, co najgorsze — dopóki różnica nie przekształci się w konflikt (*chilaf*). I podobnie — może *ichtilaf* polityczny być przyczynkiem do demokracji, o ile nie pociągnie za sobą konfliktu (*chilaf*), który rzadko demokracji służy. Wydaje się więc, że dopóki *ichtilaf* zachowa swoje szari'ackie korzenie, będzie dla budowy demokracji i pluralizmu tak samo złudnym fundamentem jak „rada konsultacyjna".

Bibliografia

1. Abd ar-Rahman T., *Al-Hakk al-arabi fi al-ichtilaf al-falsafi* („Arabskie prawo do różnicy filozoficznej"), Ad-Dar al-Bajda-Bajrut 2006, Al-Markaz as-Sakafi al-Arabi.
2. Al-Albani M.N.D., *Silsilat al-ahadis ad-da'ifa wa-al-maudu'a* („Łańcuch hadisów słabych i fałszywych"), Ar-Rijad 1992, Maktabat al-Ma'arif.

[52] Por. np. M.M. Dziekan, *Jedna Księga, wiele wspólnot*, „Więź" 2003, nr 3, s. 31–40.

[53] Por. np. Al-Fadil al-Chudar, *Adab al-ichtilaf as-sijasi: bajn al-chilaf wa-al-ichtilaf* („Etyka różnicy politycznej — pomiędzy konfliktem a różnicą"), „Morocco World News" 14.07.2014, http://ar.moroccoworldnews.com/?p=60263 (dostęp: 27.12.2014).

3. Al-Alwani T.Dż., *Adab al-ichtilaf fi al-islam* („Etyka różnicy w islamie"), Bajrut 2005, Ad-Dar al-Arabijja li-al-Ulum.
4. Al-Alwani T.J., *The Ethics of Disagreement in Islam*, tłum. Abdul Wahid Hamid, Herndon 2011.
5. Al-Ansari A.H., *Al-Hadża ila taziz sakafat al-ichtilaf* („Konieczność umocnienia kultury różnorodności") http://www.almuslih.net/index.php?option=com_content&view=article&id=237:2012-07-01-10-32-32&catid=37:salafist-discourse&Itemid=206 (dostęp: 03.01.2015).
6. *Ali Umlil: al-madanijja hija al-hall wa-al-muwatana hija al-huwijja al-dżami'a* („Ali Umlil: społeczeństwo obywatelskie jest rozwiązaniem, a poczucie narodowe jest wspólną tożsamością"), „Al-Ahram ar-Rakami", 25.05.2014, http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=1607373&eid=955 (dostęp: 03.02.2015).
7. *Analyse „Dans la légitimité de la divergence" d'Ali Oumlil*, http://magharebia.com/fr/articles/awi/features/2005/10/02/feature-01 (dostęp: 28.11.2014).
8. Awwama M., *Adab al-ichtilaf fi masa'il al-ilm wa-ad-din* („Etyka różnicy w sprawach nauki i religii") Dżudda 2009, Dar al-Minhadż li-an-Naszr wa-at-Tauzi.
9. Al-Balabakki R., *Al-Mawrid al-Waseet. A Concise Arabic-English Dictionary*, Bajrut 2007, Dar al-Ilm li-al-Malajin.
10. Al-Balabakki M., *Al-Mawrid. A Modern English-Arabic Dictionary*, Bajrut 2007, Dar al-Ilm li-al-Malajin.
11. Balkaziz Abd al-Ilah, *Al-Islam wa-al-hadasa wa-al-idżtima as-sijasi* („Islam, nowoczesność i społeczeństwo polityczne"), Bajrut 2010, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabijja.
12. Banid al-Ali A.S., *Sakafat al-uzn wa-sakafat al-ajn*, („Kultura ucha i kultura oka"), Ad-Dar al-Bajda 2008, Dar Tubkal li-an-Naszr.
13. Bernard M., *Idjmā'*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam, CD-ROM Edition v.1.*, Leiden 2001, Brill.
14. Bosworth C.E., M. Marin, A. Ayalon, *Shūrā*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v.1., Leiden 2001, Brill.
15. Carr M., *Blood and Faith. The Purging of Muslim Spain 1492–1614*, New York 2009,The New Press.
16. Al-Chudar Al-F., *Adab al-ichtilaf as-sijasi: bajn al-chilaf wa-al-ichtilaf* („Etyka różnicy politycznej — pomiędzy konfliktem a różnicą"), „Morocco World News" 14.07.2014, http://ar.moroccoworldnews.com/?p=60263 (dostęp: 27.12.2014).
17. Danecki J., J. Kozłowska, *Słownik arabsko-polski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996.
18. Danecki J., *Nurt perski we wczesnej muzułmańskiej myśli politycznej*, „Bliski Wschód" 2008, nr 5, s. 25–43.
19. Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007.
20. [Deleuze G.] Dż. Duluz, *Al-Ichtilaf wa-at-tikrar*, tłum. W. Szaban, Bajrut 2009, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabijja.
21. Dziekan M.M., *Jedna Księga, wiele wspólnot*, „Więź" 2003, nr 3, s. 31–40.
22. Dziekan M.M., *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej*, Czytelnik, Warszawa 2011.

23. Dziekan M.M., *Islam i polityka we współczesnej Tunezji: Raszid al-Ghannuszi i Harakat an-Nahda*, [w:] *Bunt czy rewolucja? Przemiany na Bliskim Wschodzie po 2010 r.*, pod red. K. Górak-Sosnowskiej i K. Pachniak, Ibidem, Łódź 2012, s. 68–87.
24. Al-Firuzabadi, *Al-Kamus al-muhit* („Ocean wszechogarniający"), Bajrut 1999, Dar al-Kutub al-Ilmijja.
25. Al-Ghannuszi R., *Al-Hurrijjat al-amma fi ad-daula al-islamijja* („Wolności publiczne w państwie muzułmańskim"), Bajrut 1993, Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabijja.
26. Al-Ghannuszi R., *Min tadżrubat al-haraka al-islamijja fi Tunus* („Z doświadczeń ruchu muzułmańskiego w Tunezji"), London 2001, Al-Markaz al-Magharibi li-al-Buhus wa-at-Tardżama /Maghreb Centre for Research and Translation.
27. Ibn al-Arabi Abu Bakr, *Al-Awasim wa-al-kawasim fi tahkik mawakif as-sahaba bad wafat an-Nabi salla Allahu Alajhi wa-sallam* („Obrona i nieszczęścia czyli o historii poglądów towarzyszy Proroka po jego śmierci"), Al-Kahira 1412 r.h., Maktabat as-Sunna.
28. Ibn al-Mukaffa, *Asar Ibn al-Mukaffa* („Dzieła Ibn al-Mukaffy"), Bajrut 1989, Dar al-Kutub al-Ilmijja.
29. Ibn Chaldun, *Mukaddima* („Prolegomena"), Bajrut 2000, Dar Sadir.
30. Ibn Kutajba, *Tawil muchtalif al-hadis* („Egzegeza różnic pomiędzy hadisami"), Bajrut-Ad-Dauha 1999, Al-Maktab al-Islami-Mu'assasat al-Iszrak.
31. Kahl M., *Mafhum „al-ichtilaf" inda Dżak Dirrida* [„Pojęcie „różni" u Jacquesa Derridy"], http://www.oujdacity.net/national-article-53121-ar.html (dostęp: 18.01.2015).
32. *Kasb*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v.1., Leiden 2001, Brill.
33. Al-Katib A., *Tatawwur al-fikr as-sijasi as-sunni nahw chilafa dimukratijja* („Rozwój sunnickiej myśli politycznej w kierunku demokratycznego kalifatu"), Bajrut 2008, Mu'assasat al-Intiszar al-Arabi.
34. *Koran z interpretacją i przypisami w języku polskim*, tłum. z arab. A. Ünal, tłum. z ang. J. Surdel, Clifton 2011, Tughra Books.
35. *Koran*, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986.
36. Kościelniak K., *Sunna, hadisy i tradycjoniści. Wstęp do tradycji muzułmańskiej*, UNUM, Kraków 2006.
37. Lyotard J.-F., *Poróżnienie*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.
38. *Al-Mausu'a al-fikhijja* („Encyklopedia jurysprudencji muzułmańskiej"), Al-Kuwajt 1993.
39. Mosbah A., *Dictionary of Political Science & International Relations Terms English-Arabic*, Al-Dżaza'ir 2006, Office des Publications Universaires.
40. Al-Mulla Ali al-Kari, *Ar-Asrar al-marfu'a fi al-ahadis al-maudu'a* („Odkrycie tajemnic o fałszywych hadisach"), Bajrut-Dimaszk 1986, Al-Maktab al-Islami.
41. Parray T.A., *"Islamic Democracy" or Democracy in Islam: Some Key Operational Democratic Concepts and Notions*, „World Journal of Islamic History and Civilization", 2012, 2 (2), s. 66–86.

42. Schacht J., *Ikhtilāf*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam, CD-ROM Edition v.1.*, Leiden 2001, Brill.
43. Schacht J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford 1975.
43. Scruton R., *Słownik myśli politycznej*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002.
44. Skuratowicz W., *moryskowie*, [w:] *Mały słownik kultury świata arabskiego,* pod red. J. Bielawskiego, Wiedza Powszechna, Warszawa 1971.
45. Umlil A., *Fi szarijjat al-ichtilaf* („O prawomocności różnicy"), Bajrut 1991, Dar at-Tali'a li-at-Tiba'a wa-an-Naszr.
46. Wensinck A.J., *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Routledge, London and New York 1965.
47. Wiegers G.A., *Moriscos*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam, CD-ROM Edition v.1.*, Leiden 2001, Brill.
48. Wróblewski M. *Zatarg Jeana-Françoisa Lyotarda, czyli o postmodernizmie raz jeszcze,* „Diametros" 2010, nr 24, s. 125–142.
49. Az-Zajn A.A., *Al-Mufakkir wa-al-bahis Ali Umlil* („Myśliciel i badacz Ali Umlil"), http://rawafednet.blogspot.com/2011/05/blog-post_8087.html (dostęp: 06.12.2014).

Streszczenie

Przedmiotem analizy jest w niniejszym tekście koncepcja różnicy zdań, znana w klasycznym prawie islamu jako *ichtilaf*. Stanowi ona jedną z osi rozważań z zakresu filozofii polityki i prawa m.in. wybitnego współczesnego „liberalnego" myśliciela marokańskiego Alego Umlila oraz pochodzącego z Iraku, ale działającego poza jego granicami (m.in. w USA i Egipcie) teologa Tahy Dżabira al-Alwaniego. Ich monografie na temat *ichtilafu*, pisane z rozmaitych punktów widzenia, są przedmiotem dociekań mających na celu zbadanie, w jakim stopniu *ichtilaf* w ujęciu współczesnych arabskich teoretyków polityki i prawa może być interpretowany jako zachodni *pluralizm* i stać się czynnikiem o charakterze demokratyzacyjnym.

Abstract

The main scope of this text is the analysis of the concept of difference, known in classical Islamic law as *ikhtilaf*. It is a one of important problems of the philosophy of politics and law, undertaken, among others, by outstanding contemporary "liberal" Moroccan thinker Ali Oumlil and originating in Iraq, but working abroad (e.g. in the USA and Egypt) theologian Taha Jabir al-Alwani. Their monographs on *ikhtilaf*, written from various points of view, are the the subject investigations

aimed at examining to what extent *ikhtilaf* in terms of contemporary Arab political theory and law can be interpreted as western *pluralism* and can become a factor of the democratization process.

Słowa kluczowe
Ali Umlil, Taha Dżabir al-Alwani, *ichtilaf*, różnica, pluralizm, islam, Arabowie, polityka, demokracja, prawo muzułmańskie.

Key words
Ali Oumlil, Taha Jabir al-Alwani, *ikhtilaf*, difference, pluralism, Islam, Arabs, politics, democracy, Islamic law.

Prof. zw. dr hab. **Marek M. Dziekan**, kierownik Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki Uniwersytetu Łódzkiego. Jest autorem kilkuset prac naukowych, popularnonaukowych i przekładów. Wydał kilkanaście książek, m.in. *Arabia magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem* (1993), *Symbolika arabsko-muzułmańska* (1997), *Irak. Religia i polityka* (2005), *Cywilizacja islamu w Azji i Afryce* (2007), *Dzieje kultury arabskiej* (2008), *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej* (2011), *Dwa studia o poezji staroarabskiej* (2012). W swoich badaniach zajmuje się głównie historią cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, problematyką islamu klasycznego i współczesnego oraz myślą polityczną w islamie. Członek Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN, Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego (prezes), Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych oraz Union Europeenne des Arabisants et Islamisants; redaktor naczelny międzynarodowego czasopisma „Rocznik Orientalistyczny".

Twoje ulubione miejsce do studiowania w Łodzi

Pomysł na przygotowanie tej monografii pojawił się w związku z chęcią podsumowania bogatego dorobku naukowego samodzielnych pracowników nauki Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego. Publikacja ma na celu ukazanie eksperckiego potencjału tego zespołu, który zajmuje się bardzo szerokim spektrum międzynarodowych problemów politycznych, społecznych, ekonomicznych i kulturowych.
Interdyscyplinarność jest traktowana jako ważny atut prowadzonych przez nas badań politologicznych oraz kulturowych. Jest ona jednocześnie wyrazem konsekwentnego dążenia do posługiwania się nowoczesnymi metodami naukowymi, łączącymi harmonijnie wiedzę z zakresu nauk społecznych, humanistycznych i ekonomicznych.
Autorzy w swoich opracowaniach podjęli zarówno szczegółowe wątki związane z wyzwaniami strategicznymi występującymi w wybranych regionach świata, jak też bardziej uniwersalne rozważania nad warsztatem badawczym naukowca zajmującego się międzynarodowymi studiami politologicznymi i kulturowymi.

prof. dr hab. Tomasz Domański

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63

ISBN 978-83-8088-086-3