

Hassan Jamsheer

Łódź

Chomeini i inni. Doktryna polityczna Rewolucji Islamskiej w Iranie

Obserwowane dziś szerokie zainteresowanie, wykazywane przez ośrodki naukowe, gremia polityczne i opinię publiczną świata, doktrynami i sprawami islamu zawdzięczamy — jeśli tak można powiedzieć — w dużej mierze zjawisku Rewolucji Islamskiej w Iranie¹. Wydarzenia z lat 1978–1979 doprowadziły na początku 1979 r. do spektakularnego upadku monarchii, sprawującej władzę przez ponad dwa i pół tysiąclecia. Zainteresowanie owe było spotęgowane faktem, iż Iran jest wyznania szyickiego, podczas gdy zdecydowana większość ludności innych krajów muzułmańskich należy głównie do wyznania sunnickiego².

Według zasadniczych założeń doktryny szyickiej, władza nad ummą (tj. wspólnotą wierznych) po Proroku Muhammadzie należała się jego zięciowi Alemu, a następnie kolejnym potomkom tego ostatniego w prostej linii męskiej, zwanych imamami. Liczba imamów w za-

¹ Przebieg wydarzeń i ogólne podstawy idei rewolucji irańskiej można prześledzić w pracach: E. Mortimer, *Faith and Power. The Politics of Islam*, Faber and Faber, London 1982, s. 296–376; *The Dawn of the Islamic Revolution*, Ministry of National Guidance, Tehran [b.r.w.]; H.–G. Ebert, H. Furtig, H.–G. Muller, *Die Islamische Republik Iran*, Akademie-Verlag, Berlin 1987; Peter Calvocoressi, *World Politics since 1945*, 7th edition, Longman, London–New York 1996, s. 428–455. Z popularnych publikacji warto zwrócić uwagę na: R. Kapuściński, *Szachinszach*, Warszawa 1983; W. Giełżyński, *Rewolucja w imię Allacha*, Warszawa 1979; idem, *Byłem gościem Chomeiniego*, Warszawa 1981.

² O początkach historycznych podziałów w islamie, w tym szyityzmu, zob. Muhammad ‘Amara, *Al-Chilafa wa naszat al-ahzab al-sijasija* [Kalifat i powstanie partii islamskich], Al-muassasa al-Arabijja lil-dirasat wal-nasr, Bejrut 1977. Natomiast o szyityzmie irańskim i dziejach tego religijnego nurtu, zob. Ali al-Szabi, *Al-Szi’a fi Iran* [Szyici w Iranie], Uniwersytet Tunezyjski, Tunis 1980; Moojan Momen, *An Introduction to Shi’i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi’ism*, New Haven 1985. Należy zaznaczyć, iż na kilka dziesięcioleci przed irańską Rewolucją Islamską działały wśród sunnickich muzułmanów polityczne organizacje islamistyczne, postulujące powrót do źródeł (fundamentów) wiary, spośród których najbardziej znane jest — działające w Egipcie i wielu innych krajach świata islamu — Bractwo Muzułmańskie. Zapoznanie się z myślą polityczną Bractwa umożliwiają następujące dzieła: Hassan al-Banna, *Madżmu’at rasail al-imam al-szahid Hassan al-Banna* [Zbiór traktatów Imama Męczennika Hassana al-Banny], Bejrut [b.r.w.]; *Five Tracts of Hassan Al-Banna (1906–1949)*, translated from Arabic and annotated by Ch. Wendell, University of California Press, Berkley–Los Angeles–London 1978; Sayyid Qutb, *Milestones*, Markazi Maktaba Islami, Delhi 1996; idem, *Ma’alim fil-tarik* [Słupy milowe na drodze], Bejrut–Kair 1983; J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin 1986; R. P. Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, Oxford University Press, London 1969.

sadniczym nurcie szytyzmu wynosi — wraz z Alim — dwunastu. Ostatni z nich, Muhammad al-Mahdi, zniknął w 878 r., aby wedle tego wyznania — powrócić jako Oczekiwany Mesjasz i Przewodnik (*al-Mahdi al-Muntadhar*) po to, ażeby oczyścić świat ze zła i niesprawiedliwości. Podstawowy kierunek szytyzmu, zwany *ithna-aszaria* (tj. dwunastoimamowcy), dominował w Persji jako oficjalna religia państwowa od czasów objęcia władzy w 1501 r. przez szacha Ismaila, założyciela dynastii Safawidów. *Ithna-aszaria* dominują także w centralnym i południowym Iraku; znajdujemy szytów również w rejonie *al-Ahsa'* w Arabii Saudyjskiej, Bahrajnie, południowym Libanie, północnej Syrii i Indiach.

Szytyzm stał się ideologią imperium Safawidów, walczącego w okresie następnym dwustu lat z sunnickim imperium Osmanów³. Zmienne okazały się w tym czasie losy zmagani wojennych i — co za tym idzie — granic między obu imperiami. Safawidzcy szachowie twierdzili, iż wywodzą się od VII Imama i — w dalszej kolejności — od Alego. W kwestiach wiary, przyjmowali oni postanowienia kompetentnych interpretatorów (mudżtahidów czy inaczej ulemów) prawa religijnego (*szari'a*). Ze swej strony wymienione duchowieństwo stroniło od bezpośredniej ingerencji w sferę polityki. Jednakże w XVIII, a szczególnie w XIX w., kiedy to następna dynastia sprawująca władzę w Persji (dynastia Kadżarów: 1796–1925) okazała się niezdolna do skutecznego rządzenia państwem i do jego obrony przed obcymi zagrożeniami, ulemowie zostali coraz bardziej wciągnięci do działalności politycznej — jednak przede wszystkim w charakterze obrońców narodu przed władzami, a nie pretendentów do przejęcia władzy.

Szytyzm — szczególnie zaś jego dwunastoimamowa (*ithna'aszarija*) odmiana — wykazuje doktrynalny sceptycyzm wobec władzy politycznej. To, że władza ma tendencję do stawiania się złą lub nawet „nieislamską”, uzurpatorską, jest naturalnym biegiem rzeczy dopóty, dopóki prawowity Oczekiwany XII Imam nie ukaże się ponownie i nie przejmie steru władzy w swoje ręce. Nastąpi to dopiero wraz z końcem świata. Tymczasem niezależność organizacji religijnej od państwa jest absolutną koniecznością.

Zagadnienie to wyjaśnia bliżej tradycyjna polityczna teoria *ithna'aszarija*, zgodnie z którą jedynie imamowi, chronionemu przez Boga przed popełnieniem błędów lub grzechów, należy się prawowita władza. Wraz ze zniknięciem XII Imama prawowitość wszelkiej władzy politycznej, i to na całym świecie, straciła właściwe uzasadnienie. Wszędzie więc, we wszystkich państwach, stała się ona władzą uzurpatorską. Wymowę tej teorii łagodziło roszczenie władców safawidzkich do pochodzenia od VII Imama, lecz jej rygoryzm powracał z całą mocą za kolejnych dynastii panujących w Persji — Kadżarów i Pahlawich⁴.

W sferze doktrynalnej nie oznaczało to jednak całkowitej rezygnacji z naprawy władzy politycznej. Według niektórych myślicieli szytyzmu irańskiego, których znakomitym przedsta-

³ W. W. Cleveland, *A History of the Modern Middle East*, San Francisco–Oxford 1994, s. 39 n.

⁴ Hamid Algar, *The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran*, w: *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, edited by Nikki R. Keddie, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1972, s. 232–233. Do ciekawszych prac naukowych na ten temat należą: Nikki R. Keddie, *The Roots of the Ulama's power in Modern Iran*, op. cit., s. 211–229; *The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran*, „Past and Present”, 34 (July 1966), s. 70–80; *Iranian Politics 1900–1905: Background to Revolution*, „Middle Eastern Studies”, V/1,2,3 (1969), s. 3–31, 151–167, 234–250; *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891–1892*, London 1966; *Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism*, „Comparative Studies in Society and History”, IV, 3 (April, 1962), s. 265–295; Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785–1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley–Los Angeles 1969; A. K. S. Lambton, *The Persian 'Ulema and Constitutional Reform'*, w: *Le Shi'isme Imamite: Colloque de Strasbourg, 6–9 mai 1968*, Paris 1970, s. 245–269.

wicielem był Muhammad Na'imi (1860–1936) — a warto pamiętać, że torowali oni drogę do powstania teorii władzy Chomeiniego — należy i można powstrzymać absolutyzm i dekadencję władzy. Droga do tego celu prowadzi przez *'ismat*, to znaczy — oczyszczenie władców z błędów i grzechów za sprawą niezachwianego dążenia do realizacji woli Bożej. Zachodzi w dalszej kolejności potrzeba uchwalenia konstytucji, określającej prawa i obowiązki państwa i jego obywateli, oraz zwołania zgromadzenia ludzi roztropnych i życzliwych wobec innych, po to, ażeby sprawować nadzór nad uchwaleniem konstytucji i działaniem państwa. Konstytucja ta nie może zawierać postanowień niezgodnych z islamem, zgromadzenie zaś powinno mieć w swoich szeregach pewną liczbę sprawiedliwych mudżtahidów lub osób przez nich delegowanych⁵. Innymi słowy, nurt myślowy reprezentowany przez Na'imiego postulował zredukowanie do minimum dekadencji i odstępstwa władzy państwowej od wiary islamu.

Tymczasem niezależną od państwa organizację religijną ustanawiali mudżtahidowie czy ulemowie, tzn. wyższe duchowieństwo szyickie. Nie byli oni w stanie wprowadzać w życie prawa islamskiego bez posiadania władzy politycznej, a jednak wykonywali swoje zadanie, przekazując wiernym zasady tego prawa i zgodnego z nim postępowania oraz rozwiązywania napotykaných problemów. Ponadto pilnowali, aby wiary nauczano we właściwy sposób, a modły odprawiano zgodnie z obowiązującym rytuałem. Szyityzm reprezentuje więc potencjalnie samodzielną siłę polityczną, wyposażoną w intelektualne zdolności przystosowywania się do zmiennych warunków politycznych.

Warto dodać, iż członkowie społeczności szyickiej w sprawach wiary i jej interpretacji dokonują czynności „przyjmowania za wzór” poglądów jednego z ulemów. Czynność ta, zwana *taqlid* (naśladownictwo, wzorowanie się), odnosi się do żyjącego duchownego, ponieważ w razie wątpliwości można zwrócić się do niego o pełne wyjaśnienie danego nurtującego poszczególnych wiernych zagadnienia. Duchowni, uznawani za wzór do naśladowania, noszą tytuł *mardża' taqlid*, natomiast tytuł *ajatullah* (znak Boga) nie ma związku z żadną funkcją, jest raczej tytułem honorowym, który przyjął się zwyczajowo od początku XX w. i odnosi się zarówno do *mardża' taqlid*, jak i do głównych mudżtahidów szyickich. Zdarzały się przykłady — co prawda nieliczne — kiedy autorytet danego *mardż'* był niekwestionowany, wówczas nosił on tytuł absolutnego wzorca do naśladowania (*mardż' taqlid mutlak*).

Szyityzm ucieleśniał w sobie na ogół samodzielną siłę polityczną, która ma tradycyjnie odpowiednio zhierarchizowaną strukturę oraz intelektualne zdolności przystosowawcze wobec stale zmieniających się uwarunkowań politycznych. Takim momentem była uległość króla perskiego wobec obcych mocarstw — zwłaszcza Wielkiej Brytanii i Rosji — oraz poczucie zagrożenia integralności terytorialnej i życia ekonomicznego kraju. Toteż kiedy wzmaga się ruch odrzucający dekret króla z 1891 r. o przyznaniu Brytyjczykom monopolu na skup, sprzedaż i eksport wszelkiego tytoniu irańskiego, ulemowie włączają się do ruchu protestu, starając się na gruncie szyickiej doktryny społecznej uzasadniać ten powszechny protest ludności. Koncesję tytoniową władze cofnęły w następnym roku, tym samym ustępując ludności i duchowieństwu. Zorganizowana opozycja wobec rządu kontynuowała swoją działalność, której punktem kulminacyjnym była irańska rewolucja konstytucyjna z lat 1905–1911. Od tego czasu sojusz ulemów, nacjonalistów i radykałów przeciwko monarchii pozostał powtarzającym się zjawiskiem w najnowszej historii Iranu.

Dalsze dzieje Persji (Iranu), w dużym skrócie, przebiegały następująco:

— okupacja kraju przez wojska brytyjskie, rosyjskie i osmańskie podczas I wojny światowej;

⁵ Hamid Algar, *The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran*, op. cit., s. 239.

— Rewolucja Październikowa z 1917 r. usunęła głównego patrona panującej w Iranie dynastii Kadżarów;

— I wojna kończy się, m.in., eliminacją rywala osmańskiego;

— po I wojnie brak było jednak w Iranie sprawującego skuteczną kontrolę rządu centralnego, na domiar złego — powstawały ruchy separatystyczne w prowincjach Chuzistanu, Chorasanu, Gejlanu, żeby wspomnieć tylko o niektórych;

— w 1919 r. dochodzi do podpisania z Wielką Brytanią nierównoprawnego traktatu, który praktycznie uczynił Iran brytyjskim protektoratem — traktatu nie ratyfikowanego z powodu sprzeciwu radzieckiego i amerykańskiego;

— w 1921 r. dowódca brygady kozackiej, jedyne go zdyscyplinowanego oddziału wojskowego w ówczesnej Persji, Reza Chan opanował stolicę kraju, Teheran, ustanowił rząd centralny ze sobą w charakterze ministra obrony i spowodował ukanie się panującego szacha Ahmada do Europy na praktyczne wygnanie;

— Rezę Chana popierał i zachęcał do przejmowania pełni władzy brytyjski generał Ironside;

— w grudniu 1925 r., po zapewnieniu poparcia ulemów, dochodzi do koronacji Rezy na szacha Iranu;

— w 1941 r. następuje wkroczenie wojsk radzieckich i brytyjskich do Iranu oraz abdykacja Rezy i koronacja jego syna Muhammada Rezy;

— w latach 1951–1953 irański ruch narodowy agituje na rzecz nacjonalizacji Anglo-Irańskiego Towarzystwa Naftowego; na czele ruchu i — później — rządu staje Mosaddeq, szach ucieka z kraju, następnie powraca po zamachu stanu zorganizowanym przez amerykańską Centralną Agencję Wywiadowczą (Central Intelligence Agency) — tym samym prymat w Iranie przejmuje USA.

Konflikt, który zakończył się rewolucją islamską, bierze swój bezpośredni początek od posunięć podjętych przez szacha w styczniu 1963 r. pod nazwą Białej Rewolucji lub Rewolucji Szacha i Narodu. W warunkach ponoszenia przez budżet państwa sporych wydatków na cele zbrojeniowe, odmowy redukcji tychże wydatków, głośnych wypadków korupcji, w których zamieszani bywali ministrowie i wyżsi urzędnicy, a także odrzucenia przez szacha postulatu przeprowadzenia nowych wyborów parlamentarnych, plany reformatorskie szacha nie są już rozpatrywane przez opozycję i ulemów na gruncie ich merytorycznych — ewentualnie — walorów. Reformy szacha przestały być podstawą do dialogu społecznego.

Szach zamierzał wykorzystać te okoliczności taktycznie na swoją korzyść — przedstawiając ulemów w postaci elementów zachowawczych, a siebie jako postępowego męża stanu. Jeśli idzie o najważniejsze obszary reform w ramach tzw. Rewolucji Szacha i Narodu, to obejmowały one:

— reformę rolną;

— sprzedaż fabryk należących do skarbu państwa w celu pokrycia kosztów reformy rolnej;

— nowelizację prawa wyborczego, łącznie z równouprawnieniem kobiet;

— nacjonalizację lasów;

— powołanie tzw. korpusów likwidacji analfabetyzmu, szczególnie na wsi;

— projekt partycypacji robotników w zyskach przedsiębiorstw przemysłowych.

Niektórzy autorzy wspominają o negatywnej postawie ulemów do idei równouprawnienia kobiet i ich obaw co do ewentualnego podważania swoich wpływów na wsi w wyniku działalności korpusów zwalczania analfabetyzmu⁶. Do sprawy próby wprowadzenia reform przez

⁶ E. Mortimer, op. cit., s. 324.

monarchę powrócimy w dalszych wywodach. W tym miejscu zaś wystarczy zasygnalizować, że ulemowie potępiali szacha za samowolę, styl rządzenia, przepych i — przede wszystkim — za główne kierunki polityki zagranicznej Iranu: całkowitą — ich zdaniem — uległość wobec Stanów Zjednoczonych Ameryki, faktyczny sojusz z wrogiem świata islamu Izraelem, a także za zerwanie stosunków dyplomatycznych z Egiptem. To ostatnie posunięcie dyplomacji irańskiej, podjęte jeszcze w 1960 r., nabierało w 1963 r. dodatkowego znaczenia w kontekście kwestionowania przez rektora sławnej akademii religijnej *Al-Azhar* proizraelskiej polityki Iranu.

Właśnie na sprawy zagraniczne największy nacisk kładł w 1963 r. ajatollah Ruhullah Chomeini. Odtąd znajdzie się na czele części duchowieństwa o radykalnie krytycznym nastawieniu wobec władz politycznych. Chomeini identyfikował się z majoryzowanymi i uciskanymi (*mustaz'afin*) masami, domagał się położenia kresu — z jednej strony — wyzyskowi biedoty i — z drugiej — korupcji na wysokich szczeblach władzy. Nie postulując konkretnych reform, odrzucał jednak przesadne przywiązywanie wagi przez rząd do idei urbanizacji i industrializacji, czy też do przyszłej roli inwestycji zagranicznych w ogólnym rozwoju kraju. Co do pozycji Chomeiniego w hierarchii szyickiego duchowieństwa, to była ona wysoka, ale nie najwyższa. Posiadał bowiem tytuł *mardża' taqlid*, lecz spośród kilku ajatollahów z takim tytułem nie on był najbardziej uznanym autorytetem w zakresie wiedzy teologicznej.

Irańska Rewolucja Islamska (1978–1979) nie miałaby takiego przebiegu i — najprawdopodobniej — nie zakończyłaby się spektakularnym sukcesem bez osoby Ruhullaha Chomeiniego (1902–1989). Obok islamskich przeciwników dynastii Pahlawich istniały i działały przeciwieź liczne grupy nacjonalistycznych i lewicowych liberałów. Chomeini prowadził działalność religijno-ideologiczną i organizacyjną. Poczucie misji, wizja przyszłego państwa islamskiego, wiedza teologiczna, własne poglądy i teoretyczny wkład do doktryny społeczno-politycznej szyityzmu oraz szerokie wpływy stanowiły podwaliny rewolucyjnego ruchu islamskiego i późniejszej Republiki Islamskiej.

W okresie kilku dekad swej działalności ugruntowywał w sobie przekonanie co do misji dziejowej duchowieństwa, ulemów, w zakresie:

- przewodzenia, moralnego uszlachetniania oraz obrony społeczeństwa irańskiego;
- potrzeby rozszerzania i pogłębiania wiedzy na temat islamskich wartości;
- bezkompromisowej walki z panującą dynastią Pahlawich;
- całkowitego wyzwolenia wszystkich ziem islamskich spod obcej kontroli.

W istocie rewolucja i obalenie monarchii Pahlawich były konsekwencją procesu historycznego i splotu działań ludzkich. A jednak osią przemian było — z jednej strony — przejęcie przez Chomeiniego roli niekwestionowanego przywódcy duchownego, z drugiej zaś — przeistoczenie społeczeństwa irańskiego w — posłuszną temu przywódcy — *ummę* (wspólnotę religijną)⁷.

⁷ Hamid Algar, *Imam Khomeini, 1902–1962: The Pre-Revolutionary Years*, w: *Islam, Politics and Social Movements*, edited by Edmund Burke and Ira Lapidus, Berkley–Los Angeles–London 1988, s. 264. Spośród laickich myślicieli „przedrewolucyjnych” na szczególną uwagę zasługuje Ali Szari’ati (1933–1977). Czerpał on zarówno z wewnętrznych inspiracji (szyickiej martyrologii), jak i zachodniej (głównie marksistowskiej socjologii). Również korzystał z dorobku takich teoretyków tzw. Trzeciego Świata, jak Frantz Fanon (autor głośnej książki: *Wyklęty lud ziemi*). Dostosował on więc rewolucyjne teorie Marksa, Fanona i innych myślicieli do potrzeb ówczesnego Iranu. Centralną myślą wielu publikacji Ali Szari’ati jest to, że w krajach Trzeciego Świata, łącznie z Iranem, zachodzi potrzeba dokonania dwóch rewolucji jednocześnie: narodowyzwoleńczej (tzn. niepodległościowej) w celu zakończenia wszelkich form obcej dominacji, także na rzecz ożywienia narodowej kultury, spuścizny i tożsamości, i społecznej — w celu

Pochodzący z rodziny wielopokoleniowego duchowieństwa Ruhullah Chomeini kształcił się i działał pod kierunkiem znakomitych mistrzów — m.in. *mardż'a taqlid mutlaq* Hairiego (zm. w 1936 r.) i Berudżerdiego (zm. w 1961 r.). Już w latach 1945–1946 miał on uznany status wśród wyższego duchowieństwa duchowej stolicy szyityzmu irańskiego Qum; uczynił też z niej centrum rewolucyjnej opozycji wobec monarchii irańskiej. W tym ośrodku nauk teologicznych Chomeini prowadził wykłady z dziedzin *hikmet* (filozofii), *'irfan* (mystyki), *fiqh* (jurysprudencji) i *achlaq* (etyki).

Już we wczesnych latach czterdziestych, w atmosferze panującej po wkroczeniu wojsk brytyjskich do południowego Iranu oraz radzieckich na teren północnych obszarów kraju i wymuszonej przez sojusznicze mocarstwa abdykacji szacha Rezy, Chomeini wyraził swoją troskę o przyszłość islamu, a przede wszystkim ulemów w Iranie. Rozpowszechnił on wśród wspólnoty mudżtahidów okólnik, w którym nawoływał do wykazywania jedności w obliczu niemoralnych zjawisk życia publicznego, ostrzegając głównych adresatów swego przesłania, iż nowy szach Muhammad Reza, syn zdetronizowanego, będzie prawdopodobnie kroczył drogą swego ojca — czyli zwalczania wiary, gdy tylko nadarzy się ku temu sposobność.

W warunkach osłabienia władzy centralnej oraz względnej swobody i fermentu intelektualnego reformiści islamscy domagali się na początku lat czterdziestych ograniczenia przywódczej roli duchowieństwa w życiu społecznym oraz likwidacji instytucji *taklid*. W broszurze, zatytułowanej *Kaszf al-asrar* [Ujawnione tajemnice], Chomeini polemizował z poglądami ówczesnych reformistów szyickich, wyrażanymi m.in. przez Ahmada Chosrawiego (zabitego notabene w 1946 r. za swoje antyklerykalne poglądy) w książce *Asrari hazar sala* [Tajemnice milenijne]. „Pragnąc ograniczać władzę ulemów i eliminować prestiż, którym darzy ich ludność, popełniacie największą wobec kraju zdradę”. Droga ta — zdaniem Chomeiniego — wiedzie do katastrofy, ponieważ w konsekwencji doprowadzi do penetracji państwa przez obce wpływy i do jego ruiny. Narodowy interes i tradycje muzułmańskie są nierozzerwalnie ze sobą powiązane. Reformy zaś byłego szacha Rezy Pahlawiego w swej istocie były przykrywką do przywłaszczania sobie przez Zachód zasobów materialnych Iranu.

Chomeini uznaje zwolenników podobnych poglądów za zarówno ofiary, jak i agentów imperializmu, zainteresowanego zniekształceniem wyznania szyickiego i dyskredytowaniem jego instytucji religijnych. Wydając swoją polemiczną broszurę *Kaszf al-asrar*, nie tylko podejmuje tezy zawarte w *Asrari hazar sala*, lecz także korzysta z okazji, aby zdecydowanie potępić rządy Pahlawiego w związku z poparciem udzielonym przez niego siłom antyklerykalnym. Nie postuluje wówczas zniesienia monarchii, ale — wybór osoby sprawiedliwego króla, posłusznego prawom Boga oraz szanującego życie, godność i własność obywateli, króla wybranego przez zgromadzenie wykwalifikowanych mudżtahidów⁸.

Zatem *Kaszf al-asrar* zapowiada późniejszą doktrynę władzy, utrwaloną dziś w Konstytucji Republiki Islamskiej Iranu, doktrynę *wilajet al-faqih*. Właśnie w *Kaszf al-asrar* autor postulo-

likwidacji wyzysku, niedostatku i kapitalizmu, w imię budowy społeczeństwa sprawiedliwego, dynamicznego i bezklasowego. Inteligencji (*ruszanfikran*) przypada w udziale dzieło przeprowadzenia tych dwóch rewolucji. Szczęśliwie się składa, iż inteligencja irańska żyje w społeczeństwie, którego kultura religijna (szyityzm) zasadniczo ma charakter radykalny i zarazem znajduje się w zgodzie z celami obu wspomnianych rewolucji. Zob. Ervand Abrahamian, *'Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution'*, *Islam, Politics, and Social Movements*, op. cit., s. 289–297; Farhang Rajaei, *Islam and Modernity: The Reconstruction of an Alternative Shi'ite Islamic World View in Iran*, w: *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family and Education* (The Fundamentalist Project, vol. II), edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby, The University of Chicago, Chicago–London 1993, s. 103–125.

⁸ Hamid Algar, *Imam Khomeini, 1902–1962: The Pre-Revolutionary Years*, op. cit., s. 276.

wał wprowadzenie w życie postanowień Konstytucji z 1907 r. w kwestii powołania rady mudżtahidów z kompetencjami sprawowania nadzoru nad zgromadzeniem narodowym (*madżlis*).

Dalsze lata życia Chomeiniego to działalność w środowisku ulemów i ośrodków religijnych w charakterze ascetycznego duchownego i bardzo popularnego wykładowcy ze wspomnianych wyżej dziedzin. Ma niespotykaną dotąd liczbę słuchaczy i uczniów. Toteż kiedy zmarł (1961 r.) główny mudżtahid szyitów Berudżerdi, coraz częściej w Iranie mówiło się o Chomeinim jako o *mardż'a*. Odpowiadał też — jak się okazało — powszechnym społecznym oczekiwaniom na bardziej wyrazisty typ przywództwa religijnego, społecznego i politycznego. Przywództwo jego — nie przekonujące jeszcze wśród wyższego duchowieństwa — potwierdziło się podczas akcji masowego protestu z czerwca 1963 r. oraz podczas prześladowań i wieloletniego wygnania go z kraju, również w czasie sprawowania przezeń naczelnej władzy w państwie po proklamacji powstania na początku 1979 r. Republiki Islamskiej Iranu.

Tymczasem, na początku lat sześćdziesiątych, Chomeini, który ustępował — wiedzą i statusem uczonego — Szari'atmadariemu i paru innym spośród wyższego duchowieństwa szyickiego, zyskiwał stopniowo na znaczeniu, będąc rzecznikiem takich poglądów, jak potrzeba sprawowania przez ulemów ich tradycyjnej, już politycznej funkcji oraz walki z absolutyzmem i obcą dominacją, Chomeini zawdzięczał swoją sławę otwartej, odważnej, bezkompromisowej wrogości wobec panującego reżymu — zwłaszcza kiedy w 1963 r. autokratyczne działania władz zantagonizowały wobec siebie wiele środowisk religijnych i warstw społecznych⁹.

Głównym czynnikiem, skupiającym na Chomeinim w 1963 r. uwagę opinii publicznej, była zapewne jego odwaga polityczna. Chodzi o jego bezpośrednią krytykę w marcu 1963 r. pod adresem szacha podczas wykładów i mów skierowanych do uczestników seminarium i studentów wyższej szkoły religijnej Fajdhijja w mieście Qum. Relacjonuje się, że przy pewnej okazji podniósł w jednym ręku kopię Koranu, a w drugim — konstytucję, oskarżając szacha, że nie dotrzymał złożonej przysięgi na rzecz obrony islamu i konstytucji. Skupił przez to na sobie i swoich zwolennikach represje władz politycznych, tajnej policji i specjalnych oddziałów wojska. 22 marca 1963 r. szkołę Chomeiniego zaatakowali spadochroniarze i siły bezpieczeństwa, poddając studentów brutalnym i — w wielu wypadkach — krwawym represjom; samego Chomeiniego aresztowano.

Zwolniony po kilku dniach, powrócił już jako znany przeciwnik irańskiego panującego systemu politycznego do surowej krytyki rządu i jego polityki. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na ważną okoliczność, iż ówczesne środki masowego przekazu i wiele popularnych publikacji uznały opisaną postawę duchowieństwa irańskiego za agitację przeciwko wspomnianemu programowi rządowemu reformy rolnej i równouprawnienia kobiet. Poglądy te nie wytrzymują krytyki, bo Chomeini i inni najwyżsi rangą duchowni (Szari'atmadari i Milani) podkreślali wręcz, że nie mają żadnych obiekcji do zasad reformy rolnej. W sprawie równouprawnienia kobiet zaś uznano całą rzecz za sztucznie wywołaną, skoro w Iranie wybory nie są rzeczywistym odzwierciedleniem woli wyborców.

Krytykując władze w 1963 r., Chomeini wysuwał następujące główne argumenty:

- panujące w Iranie antydemokratyczne rządy i naruszenie konstytucji;
- zapowiedź władz przyznania immunitetu przebywającym w Iranie amerykańskim doradcom i personelowi wojskowemu;
- utrzymanie stosunków dyplomatycznych, handlowych i innych z Izraelem, państwem wrogiem światu muzułmańskiemu.

⁹ Idem, *The Oppositional Role of the Ulema in Twentieth-Century Iran*, op. cit., s. 245.

W jednej ze swych ówczesnych deklaracji Chomeini nazwał przyznany Amerykanom immunitet zniewoleniem Iranu. Twierdził, że Iran znajduje się pod kontrolą amerykańską i że Ameryka (czyli USA) jest wrogiem islamu, m.in. dlatego, że popiera Izrael. Twierdził, że kraj, pozbawiony wolności, muzułmański, jest rządzony za pomocą bagnatów, podczas gdy Zgromadzenie Narodowe — niewyłonione przez wolne wybory — jest ciałem nielegalnym i wręcz stoi w sprzeczności z zasadami Koranu¹⁰. Nawoływał — w konkluzji — do powstania narodowego i obalenia panującego reżymu. W tym dziele armia powinna stanąć po stronie narodu. Ludność ma prawo domagać się od ulemów, aby przerwali swoje milczenie w tej materii. W swych mowach religijnych powinni odważnie i zdecydowanie dokonać dzieła przebudzenia narodowego.

Wypowiedzi te oraz krytyka szacha doprowadziły w dniach czerwcowych 1963 r. do kolejnych — tym razem na znacznie szerszą skalę — krwawych wydarzeń, które na domiar złego zbiegły się w czasie z nader ważną dla szczytów rocznicą męczeństwa wnuka Proroka Muhammada Husaina, obchodzoną co roku w dniu 10. miesiąca *muharram* hidżry. Chomeini żąda od władz realizacji postanowień konstytucji, okupionej przecież krwią przodków. Na wypowiedź szacha, że ulemowie są pasożytami, odpowiada, że nie mogą być pasożytami ci, którzy żyją za nader skromną sumę trzydziestu tumanów (waluta irańska) miesięcznie, lecz sam szach, który kazał sobie zbudować okazałe pałace i napełnił obce banki swoimi niewyobrażalnymi bogactwami.

W tym dniu rocznicowym, przypadającym 4 czerwca 1963 r., przed świtem władze aresztowały Chomeiniego. Wraz z rozpowszechnieniem tej wiadomości wśród ludności procesje zorganizowane z tej okazji przekształciły się w Teheranie w demonstracje o charakterze politycznym, które już od następnego dnia zaczęły obejmować Uniwersytet Teherański, samą stolicę i inne miasta kraju. W ciągu kilkunastu dni ostrych represji padło wielu zabitych (źródła szacowały ich na setki, a nawet tysiące). Szczególnie okrutnie specjalne oddziały wojska i policji obeszły się ze studentami miasta Qum.

Pomimo stosowania tak drastycznych środków opozycja pozostawała przez jakiś czas aktywna. Sam Muammad Reza Pahlawi podejmował wysiłki na rzecz rozładowania wyjątkowo napiętej sytuacji obietnicą dalszych reform, ogłoszeniem terminu kolejnych wyborów na październik tego samego roku i uwolnieniem z aresztu Chomeiniego. Ten jednak nawoływał do bojkotu wyborów, na skutek czego ponownie (tym razem do maja 1964 r.) musiał przebywać w areszcie.

W 1964 r. opozycja skupiona wokół radykalnego duchowieństwa i ajatollaha Chomeiniego koncentrowała swoją uwagę na sprawach dotyczących bilateralnych stosunków irańsko-amerykańskich, uwypuklając rażącą — według nich — nierówność stron, czy też ewidentną dominację Amerykanów. Mowa była zatem o pożyczce amerykańskiej rządu 200 mln dol. na zakup sprzętu wojskowego oraz o projekcie ustawy — zgodnie z którą miano przyznać amerykańskiemu personelowi wojskowemu, przybywającemu do Iranu w związku z obsługą tej broni, immunitet dyplomatyczny. Chomeini głosił, iż nawet za zbrodnie popełnione przeciwko Irańczykom Amerykanie mieli być sądzeni na ziemi irańskiej przez sądy wojskowe USA. Chomeini porównał to z koncesjami, zwanymi w przeszłości kapitulacjami, a przyznanymi dawniej mocarstwom europejskim — przywilejami, które w dodatku szach Reza, ojciec panującego szacha, anulował.

¹⁰ „Le Monde”, Juin 12, 1963; A. K. S. Lambton, *Persian Land Reform, 1962–1966*, Oxford 1969, s. 112; Hamid Algar, *The Oppositional Role of the Ulema in Twentieth-Century Iran*, op. cit., s. 246–247.

Wystąpienia te i jego nieprzejednana postawa doprowadziły do wydalenia Chomieniego w 1964 r. do Turcji, skąd w następnym roku przeniósł się do Iraku, gdzie — jak czynili jego poprzednicy — przebywał w mieście Nadżaf, dotychczas najważniejszym (w związku z istnieniem tam grobowca I Imama Alego i Akademii Teologicznej *Al-Hawza Al-Ilmijja*) centrum szytyzmu. Historyczne znaczenie tego wydarzenia wynika z okoliczności, iż ważnym momentem zaznaczającym samodzielność ulemów szyickich była tradycja przebywania wielu ich najwybitniejszych przedstawicieli w świętych miastach tego wyznania, Nadżaf i Kerbala, czyli na terytorium sąsiedniego Iraku. Ten zwyczaj zaczęto praktykować już w XVIII w. — ściślej od czasu kilkuletniej okupacji Persji przez sunnitów afgańskich i upadku dynastii Safawidów.

W Nadżaf, w *chutbie* (kazaniu) wygłoszonym 14 listopada 1965 r. — nie wymieniając Iranu ani władz tego kraju — poruszył to, co, jego zdaniem, stanowiło o integralnej więzi islamu z życiem politycznym i społecznym: „Islam ma system [rządów] i program przystosowany do [rozwiązywania] wszystkich rozmaitych spraw społecznych: formy rządów i administracji, regulacji powiązań międzyludzkich, relacji między państwem a ludnością, stosunków z obcymi państwami oraz wszelkich innych zagadnień politycznych i ekonomicznych. Meczet zawsze stanowił centrum przywództwa i kierowania, także rozpatrywania i analizowania problemów społecznych”. Nawoływał następnie do jedności i współpracy muzułmanów w pomyślnym rozwiązywaniu swoich problemów, m.in. Palestyny i Kaszmiru. Na zakończenie wezwał do zwrócenia baczej uwagi na sprawy natury politycznej, przy zwiększeniu skuteczności działań w tej dziedzinie¹¹.

W kwietniu 1967 r., tym razem w liście otwartym do premiera Iranu Huweidy, Chomeini uznaje cały program reform za nieuczciwe wprowadzenie opinii publicznej w błąd. Przed wszystkim jednak uważa swoje długoletnie wygnanie za wielką krzywdę wyrządzoną mu za to, że ośmielił się kwestionować przyznanie immunitetu Amerykanom przebywającym w Iranie, co uderza w „same podstawy naszej suwerenności”. Sposób swego wygnania uznał za sprzeczny zarówno z prawem muzułmańskim (*szari'a*), jak i konstytucją państwa irańskiego. Zaznaczył, iż bacznie obserwuje — jak to określił — nieszczęścia spadające na poddany ciąglem represjom bezbronny naród Iranu, a przy okazji powtórzył zasadnicze postulaty zawarte w wyżej wspomnianej deklaracji¹².

Chomeini pozostał na wygnaniu przez kilkanaście lat, kontynuując swoją działalność. Zapewne najbardziej interesujące są dla nas jego poglądy, tworzące bądź rozwijające swoistą doktrynę władzy sprawowanej przez duchowieństwo, opierających się na Niebiańskich nakazach. Poglądy te stanowią kontynuację i rozwinięcie jego wcześniejszych myśli, a stały się powszechnie znane dopiero po dojściu duchowego przywódcy Iranu do władzy politycznej.

Właśnie w mieście Nadżaf Chomeini ogłosił swoje poglądy na temat islamskiej władzy politycznej i ustroju w formie 24 wykładów (między 13 dniem miesiąca *thil-q'ada* a 1 *thil-hadz-dza* 1389 roku hidżry, czyli 22 stycznia — 19 lutego 1970 r.) skierowanych do uczestników seminarium duchownego akademii teologicznej. Na podstawie notatek słuchaczy owe wykłady odtworzono i opublikowano pod tytułem *Al-hukuma al-islamijja* [Rządy islamskie]¹³. Dzieło to stanowi przełom we współczesnej myśli społeczno-politycznej islamu w ogóle i szytyzmu

¹¹ Ibidem, s. 249–250.

¹² *Islamic Revolution of Iran*, Islamic Propagation Organisation, Tehran 1991, s. 275 n.

¹³ Ajatullah Chomeini, *Al-hukuma al-islamijja* [Rządy islamskie], wyd. II, *Al-maktaba al-islamijja al-kubra*, Tehran 1981. Do tej książki nawiązuje też iracki przywódca szyicki Muhammad Baqir as-Sadr, w pracy zatytułowanej: *Al-islam jequdu-l-hajat* [Islam przewodnikiem życia], wyd. II, Teheran 1403 rok hidżry.

w szczególności, a myśli w nim zawarte znalazły odbicie w wielu publikacjach fundamentalistów muzułmańskich, nawołujących do powrotu do źródeł wiary.

Chomeini stoi na gruncie tradycji dwunastoimamowego szytizmu, według której tekst święty (*an-nass*) i namiestnictwo (*wassija*) przywódcy wspólnoty wiernych (*ummi*) są elementami zasadniczymi. Głosił on: „Posłaniec [Muhammad], któremu Bóg powierzył świat, ażeby rozstrzygał sprawy międzyludzkie, otrzymał w postaci objawienia (*wahij*) słowa Boga, nakazujące podanie ludziom osoby swego następcy. Zgodnie z tym wykonał on ów nakaz i mianował osobę Księcia Wiernych (*amir al-mu'minin*) Alego na kalifa i tak się stało (...) w imię dalszego pełnienia misji. Gdyby tego nie uczynił, wówczas jego posłannictwo nie byłoby spełnione”¹⁴.

Proroctwo w doktrynie szyickiej jest namiestnictwem szczególnym, ponieważ jego czas — będąc ograniczony — już minął, podczas gdy imamat jest namiestnictwem ogólnym, bo dalej trwa w czasie. Według Chomeiniego imamat ma nader wysoki status, a jego namiestnictwu podlega wszelkie istnienie. Oryginalny wkład Chomeiniego do szyickiej doktryny imamatu — nacechowanego dotychczas konserwatywnym tradycjonalizmem religijnym — polega na uwypukleniu kilku aspektów społecznych i myśli związanych ze sferą sprawowania władzy w taki sposób, iż powstaje rewolucyjny światopogląd i ruch destabilizujący zastane struktury nie tylko w samym Iranie. Elementami składowymi tej zrewidowanej doktryny są:

- opis — negatywnie ocenianej — sytuacji życiowej muzułmanów;
- wskazanie na ważną rolę społeczną niższych warstw ludności (*mustaz'afin*);
- werbalizowanie sprzeczności zachodzących między istniejącym stanem rzeczy a wymogami islamskiej nauki i praktyki;
- konceptualizacja teorii namiestnictwa duchownego—znawcy prawa islamskiego (*wilajet al-faqih*), zrywającej z wszelkimi przejawami pasywności duchowieństwa względem sfer polityki i sprawowania władzy¹⁵.

Rozwijając swoje myśli, Chomeini głosi, że imperializm dążył i nadal dąży do spowodowania i utrwalenia stanu dezintegracji świata islamu. Czynił to (po I wojnie światowej) za pomocą rozdrobnionych państweczek ze swoimi agentami na ich czele. Po opanowaniu świata islamu i jego rozbiciu imperializm koncentrował swoje wysiłki — w dodatku do eksploatacji ekonomicznej i dominacji militarnej — na przekreśleniu cywilizacyjnego charakteru *ummi* i zniekształceniu jej „tożsamości intelektualnej” — co w obu wypadkach wywodzi się z islamu.

Szkolnictwo świeckie i chrześcijańskie misje religijne miały na celu oddalenie dzieci i młodzieży od swojej wiary. Z kolei instytucje państwowe i ustawodawstwo miały się wzorować na europejskich odpowiednikach¹⁶.

Wrogowie islamu zniekształcają tę wiarę. Twierdzą, że nie ma ona nic wspólnego z organizacją życia lub społeczeństwa ani z formą sprawowania władzy¹⁷. Życzą sobie, ażeby zerwano więzi między wiarą a sprawami doczesnymi. Gdybyśmy jedynie się modlili i kierowali swoje błagania ku Bogu — czytamy w *Al-hukuma al-islamija* — to wówczas imperializm i nasi wrogowie nie widzieliby w tym niczego nagannego. Oni chcą przywłaszczyć sobie naszą ropę naftową, nasze surowce, życzą sobie otwierać nasze rynki dla swoich towarów i kapitałów. Chcą, abyśmy pozostawali zacofani, słabi, wynędzniali — po to, aby mogli swobodnie „zagarnąć sobie nasze bogactwa, minerały, ziemie i zasoby ludzkie”¹⁸. Wrogowie nie mają jednak

¹⁴ Ajatullah Chomeini, *Al-hukuma al-islamija*, s. 24.

¹⁵ Muhammad 'Amara, *Tajjarat al-fikr al-islami* [Prądy umysłowe w islamie], Dar al-mustaqbal al-'arabi, al-Qahira 1980, s. 224–225.

¹⁶ *Al-hukuma al-islamija*, op. cit., s. 40.

¹⁷ Ibidem, s. 8–9.

¹⁸ Ibidem, s. 15–16.

racji co do szerzonego przez siebie obrazu islamu. Przecież „islam jest religią ludzi walczących o prawdę i sprawiedliwość, religią ludzi dążących do wolności i niezawisłości”¹⁹.

Tak wygląda rzeczywistość świata islamu w opozycji do imperializmu i tak wygląda sytuacja muzułmanów pod dominacją tegoż imperializmu. Dalej, ażeby jeszcze bardziej upokorzyć muzułmanów i utrwalić ich dezintegrację, imperializm założył dla Żydów w sercu świata islamskiego syjonistyczno-rasistowski „twór” (Izrael) ze swoim wojskiem i arsenałem broni. To wyzwanie obnażyło brak kompetencji do sprawowania władzy władców islamskich. „Brak kompetencji z ich [władców] strony umożliwił garstce Żydów zajęcie naszych ziem, zniszczenie naszego Meczetu *al-Aqsa* i jego spalenie bez napotkania na jakikolwiek opór”²⁰.

W samym Iranie szach otworzył kraj przed tworem syjonistycznym, ba — nawet udostępnił ziemie i niebo wojsku i lotnictwu izraelskiemu, ażeby mogły zdobywać umiejętności nie do zdobycia na niewielkim obszarze swego państwa. „Władze [Iranu] marnotrawią środki finansowe, podnosząc przy tym nadmiernie podatki, i dokonują zakupu samolotów typu Phantom, aby Izraelczycy mogli na nich wykonywać loty ćwiczebne! Wpływy izraelskie w naszym kraju doszły do granic nie do tolerowania. Izraelscy wojskowi założyli na naszej ziemi swoje bazy i tworzyli rynki dla swoich towarów”²¹.

Naturalnym skutkiem rabunkowej gospodarki i drenażu finansowego świata islamskiego przez imperializm za pomocą jego instrumentów (tzn. elity rządzące i warstwy wyzyskujące społeczeństwo), była skrajna nędza narodu. Setki milionów głodnych ludzi zostały też pozbawione minimalnych choćby usług zdrowotnych i edukacyjnych. Są oni skazani na bezustanną walkę na rzecz poprawy swojego losu²².

Środki masowego przekazu próbują ukrywać i zniekształcać te problemy społeczne. „Idźcie i zobaczcie sami na wsi. Nie znajdziecie w stu lub dwustu wioskach ani jednej przychodni lub szpitala. Nie myślą o głodnych i nagich ludziach. Nie pozwolili islamowi podjąć się dzieła rozwiązywania ich [biedoty] problemów. A jak wiecie, islam rozwiązał problem biedy; początkowo zalecał dawanie biednym jałmużny, dalej uporządkował tę sprawę systemowo, lecz oni nie pozwalają islamowi dotrzeć do muzułmanów”²³.

Chomeini przechodzi następnie do kategorii duchowieństwa, określanej mianem „duchowieństwa sultańskiego” bądź „duchowieństwa pałacowego”, czyli — dyspozycyjnego wobec władz, a nawet służb bezpieczeństwa. Proponuje, by ich zdemaskować, bo „są wrogami islamu”²⁴.

Ajatollah Chomeini postuluje powrót do pierwotnych myśli i społecznej wizji islamu, bo u swego zarania był równoznaczny z rewolucją społeczną przeciw dekadencji i despotyzmowi, a także w obronie wolności i w imię wyzwolenia rewolucyjnej energii sił społecznych.

W swych *Rządach islamskich* Chomeini zrazu odrzuca monarchiczny ustrój, cytując werset koraniczny:²⁵

Kiedy Królowie wkraczają do miasta,
to je niszczą

¹⁹ Ibidem, s. 8.

²⁰ Ibidem, s. 111.

²¹ Ibidem, s. 114.

²² Ibidem, s. 36.

²³ Ibidem, s. 114. Zob. też *Sura „at-Tauba”*: 60.

²⁴ *Al-hukuma al-islamijja*, s. 143, 17, 132, 133, 145.

²⁵ *Koran, Sura XXVII An-Naml* [Mrówki]: 34. *Koran*, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Warszawa 1986.

i czynią najzamożniejszych z jego mieszkańców
— najbiedniejszymi.
W ten sposób oni czynią.

Przyjmuje on ten werset za dowód odrzucenia przez islam tej formy ustrojowej. Uznaje za rzecz rozstrzygniętą przez Allacha w Świętej Księdze islamu, iż nie ma miejsca na monarchię, dziedziczenie władzy, czy następstwo tronu²⁶.

Przyjmuje też, że nie pozostaje żadna inna droga do realizacji słusznych racji niż droga przez bunt, rewolucję i wypowiedzenie wojny niesprawiedliwym rządóm w imię ustanowienia sprawiedliwości islamskiej. „Zniszczenie skorumpowanych reżymów, despotycznych zdrajców spośród władców narodu, jest obowiązkowym zadaniem wszystkich muzułmanów, gdziekolwiek oni przebywają. Służy to stworzeniu zwycięskiej, politycznej, islamskiej rewolucji”²⁷. Takie działanie byłoby ze wszech miar zgodne ze wskazaniami przesłania Imama Alego, skierowanego do jego synów — późniejszych imamów al-Hasana i al-Husaina.

Nie mają zatem racji ci, którzy nawołują do posłuszeństwa wobec władców. Wiele wersetów Koranu nawołuje do buntu przeciw niesprawiedliwości. Bóg nakazał przecież Mojżeszowi przeciwstawić się Faraonowi — czyli w istocie królowi. I mamy nie bać się niczego — ani więzienia, ani wygnania, ani śmierci. „Działajmy zgodnie z logiką wczesnego islamu. Jeśli zostaniemy zabici, to pójdziemy do Raju, a jeśli zostaniemy pokonani, to pójdziemy do Raju, a jeśli zadamy klęskę wrogom islamu, to też pójdziemy do Raju. Stąd nie boimy się przegranej, a nawet nie boimy się niczego. Sam Prorok, niech modły Allacha i jego pokój będą z Nim, został pokonany w niejednej bitwie. My walczymy mieczem Boga, a nasz ruch będzie kontynuowany”²⁸.

Niemniej twórca nowej koncepcji islamskiego porządku nie wzbudzał nadziei na rychłe zapanowanie rządów islamskich. Konsolidacja filarów takiego ustroju wymaga długiego czasu i wiele wysiłków. „Imperialiści zaczęli przed trzema wiekami od zera. My też możemy zacząć od zera, ale nie dajcie się zmajoryzować przez Zachód i jego miejscowych popleczników”²⁹.

Skoro rzecz ma się tak, to nie ma na co czekać. Należy przygotowywać się do rewolucji — najpierw przez działalność propagandowo-agitacyjną i drogą planowania w kręgu awangardy, następnie przez szerzenie ideologii rewolucyjnej w szerszych kręgach społecznych, aż do momentu, kiedy wiara rewolucyjna doprowadzi do przewrotu. Ostatecznym celem ma być obalenie despotycznych rządów i ustanowienie w ich miejsce sprawiedliwych władz rewolucyjnych. „Musimy usilnie się troszczyć o ustanowienie rządów islamskich. Koran i tradycja zawierają wszelkie reguły i przepisy prawne (...), dotyczące administracji państwa, podatków, praw, kar i innych zagadnień. Nie potrzeba wam nowego ustawodawstwa; powinniście jedynie wprowadzać w życie to, co już skodyfikowano [w prawie religijnym *szari'a*] dla was. Wszystko — Chwała Allahowi — jest gotowe do stosowania”³⁰.

Dochodzimy do ważnego ogniwa myśli Chomeiniego: rządy islamskie reprezentują Boga na ziemi, bo Bóg — a nie naród — jest źródłem władzy. Chomeini rozróżnia jednak „władzę rzeczywistą” w państwie od „spraw organizacyjnych” w administracji i urzędach państwowych. Niemniej wyznaje pogląd, iż wszelka władza należy się uleom i duchowieństwu. Mogą oni

²⁶ *Al-hukuma al-islamija*, s. 12.

²⁷ *Ibidem*, s. 34

²⁸ *Ibidem*, s. 111. Por. Muhammad 'Amara, op. cit., s. 233; Fathi 'Abde-'Aziz, *Al-Chomeini: al-hall al-islami wal-badil* [Chomeini: Rozwiązanie islamskie i alternatywa], al-Qahira 1979, s. 7.

²⁹ *Al-hukuma al-islamija*, s. 20.

³⁰ *Ibidem*, 134.

w sprawach organizacyjnych korzystać z usług specjalistów spoza swego środowiska, ale rola tamtych niezależnie od poziomu wiedzy specjalistycznej będzie zawsze pomocnicza³¹.

Zachodzi więc potrzeba „utworzenia państwa islamskiego pod kierownictwem ulemów”³². „Musimy również korzystać z pracy specjalistów w sprawach administracyjnych, statystycznych i organizacyjnych. Jednakże obszary wyższej administracji państwowej, ustanowienia sprawiedliwości, zapewnienia bezpieczeństwa, budowy właściwych stosunków i więzi społecznych, sądownictwa i wymiaru sprawiedliwości (...) będą wyłączną domeną faqihów”³³. Oni, i tylko oni, posiadają mandat na realizację postanowień i reguł porządku islamskiego. „Faqihowie wykonują — ni mniej ni więcej — wszystko, co wykonywał Posłaniec”³⁴. Faqihowie są namiestnikami Posłańca (Muhammada), po imamach i w ich nieobecności. Zakres uprawnień tych pierwszych obejmuje wszystkie zadania, które podejmowali ci ostatni³⁵. Faqihowie są władcami — panami królów, jeśli władcy nie są jednocześnie faqihami. W każdym razie rzeczywistymi władcami są faqihowie, a sultani powinni zostać wykonawcami woli tych pierwszych³⁶.

Chomeini nie miał żadnych wątpliwości co do drogi wyjścia z tej nader krytycznie ocenianej sytuacji: należy bezwzględnie podporządkowywać się rygorystycznym nakazom Koranu i praw boskich. Kto wobec tego ma wprowadzać prawa te w życie? Kto jest w stanie rządzić sprawiedliwie? Kryteriom może odpowiadać wyłącznie władca wybrany przez mudżtahidów, znających przykazania boskie, a wymierzających sprawiedliwość bez poddania się naciskom czy pokusom tego świata. Reza Pahlawi nie odpowiadał tym wymogom. Całe ustawodawstwo uchwalone za jego czasów było równoznaczne z naruszeniem woli Boga i należałoby je anulować. „Jedynym prawem jest prawo boskie, a wszelkie inne są nieważne i absurdalne”. Rządy ustanowione, zgodnie z prawem islamskim, pod nadzorem teologów — znawców prawa muzułmańskiego (*szari'a*) są wyższe od wszelkich pozostałych istniejących na świecie. Władza nie jest celem samym w sobie, lecz środkiem do ustanowienia sprawiedliwego porządku.

Rozwijając swoje — wspomniane wyżej — myśli, Chomeini twierdzi, iż same prawa nie wystarczą do naprawy społeczeństwa. Potrzebna jest władza wykonawcza; we wczesnym islamie oprócz zbioru praw istniał przecież rząd i aparat wykonawczy z Prorokiem na czele. Chomeini odrzuca dotychczasowe koncepcje szytyzmu zalecające rezygnację z udziału w polityce i rządach. „Islam jest doktryną polityczną; inaczej byłby niczym. Koran zawiera wiele razy więcej wersetów o sprawiedliwości społecznej niż na tematy dewocji. (...) Nie wolno absolutnie twierdzić, że islam składa się z kilku zaledwie reguł dotyczących sfery stosunków między Bogiem a człowiekiem”. Prawo boskie obejmuje „całe życie jednostki od poczęcia aż do grobu (...). Islamskie prawo jest postępowe, perfekcyjne, uniwersalne. (...) To prawo zawiera odpowiedź na wszystko, począwszy od kodeksu karnego aż po prawo handlowe, przemysłowe, rolnicze i sprawy obronności narodowej”. W tej ostatniej materii Koran nakazuje mobilizację wszystkich sił i zasobów do walki z wrogami Boga i wiary.

Potrzeba rewolucji politycznej wynika z deformacji istoty wiary i władzy islamskiej, co miało miejsce już we wczesnym islamie za sprawą rodu Umajjadów. W późniejszych czasach Abbasydzi kontynuowali ten proceder, a po nich czynili to samo kolejni władcy — aż po dzisiejszych. W rezultacie doszło do dezintegracji zjednoczonego państwa islamu. Odrzucając podział wspólnoty muzułmańskiej (*ummy*) na „szereg oddzielnych narodów” i przypisując ten

³¹ Muhammad 'Amara, op. cit., s. 235–236.

³² *Al-hukuma al-islamijja*, s. 149.

³³ *Ibidem*, s. 133–134.

³⁴ *Ibidem*, s. 70.

³⁵ *Ibidem*, s. 75.

³⁶ *Ibidem*, s. 46.

stan rzeczy kolonializmowi i despotyzmowi władców, za jedno z zadań rządu islamskiego Chomeini uznał przywrócenie jedności ummy oraz jej wyzwolenie spod władzy kolonialnej i rządów zależnych od tego kolonializmu.

Wyjście ze stanu dezintegracji i zacofania ummy prowadzi przez bezwzględne stosowanie się do nakazów Koranu i prawa boskiego, przy czym prawa te wprowadzić w życie i rządzić sprawiedliwie może wyłącznie władca wybrany przez wyższe duchowieństwo — mudżtahidów, którzy są znawcami przykazań boskich i na ich podstawie wymierzają sprawiedliwość bez ulegania naciskom i namiętnościom tego świata. Tu dochodzimy do centralnej idei dzisiejszego szyityzmu jako teorii władzy i ruchu politycznego — idei *wilajet al-faqih*, czyli namiestnictwa duchownego–prawnika. Głosi ona, że w nieobecności XII Imama — Mahdiego — i w oczekiwaniu na jego powrót najwyższemu duchowieństwu szyickiemu przysługuje prawo decydowania o sprawach współczesności.

Wychodząc zatem z założenia, iż powołanie rządu islamskiego jest nie tylko możliwe, lecz i konieczne, a jest on przecież przedstawicielem Proroka Muhammada, imamów i Oczekiwanego Imama, należałoby szukać nowoczesnych środków legitymizacji nowej władzy. Rząd ten musi być konstytucyjny, „oczywiście nie w zwyczajnym tego słowa znaczeniu, gdy prawa te są uchwalane przez ludność większością głosów”, lecz w tym sensie, że władcy muszą podporządkować się pewnej liczbie „warunków” określonych w Koranie i sunnie (tradycji) Proroka i imamów. „Rząd islamski jest rządem ludzi stosujących prawo boskie”. Jedynym prawodawcą jest Bóg. Właśnie dlatego na czele rządu jako najwyższy przywódca powinien stanąć faqih, będący ekspertem w znajomości i interpretacji prawa boskiego, do którego realizacji rząd jest powołany. „Kiedy sprawę utworzenia rządu przejmie sprawiedliwy faqih, wówczas sprawować on będzie namiestnictwo nad sprawami społecznościami na podobieństwo namiestnictwa proroka, a ludzie mają obowiązek posłuszeństwa wobec jego osoby”³⁷.

Fakihowie mają, według koncepcji rewolucyjnego szyityzmu, stać się władcami rządzących. Wykwalifikowanych faqihów jest wielu w naszych czasach. Charakterystyczne dla tej kategorii duchownych jest to, że nie ma on hierarchicznej struktury; wszyscy należący do niej są sobie równi. Ten stan rzeczy zabezpiecza przed groźbą „absolutnego namiestnictwa” pojedynczego faqiha. Mogą więc sprawować władzę indywidualnie i zbiorowo.

Chomeini jeszcze wówczas nie precyzuje szczegółów koncepcji władzy faqiha, np. jak postępować w warunkach braku jedności opinii między faqihami lub jak usunąć skorumpowanego faqiha. Warto zasygnalizować, iż w praktyce politycznej rządzącego duchowieństwa irańskiego, zwłaszcza w Konstytucji Islamskiej Republiki Iranu z 1979 r.³⁸, omawiane kluczowe zagadnienia doktrynalne zostały rozstrzygnięte.

Wychodząc ze znanych nam już założeń boskiego pochodzenia władzy, potępienia despotów przez tradycję islamską, uznaje się przedstawicielstwo obywateli państwa za formę sprawowania władzy. Artykuł 6 Konstytucji postuluje, że „sprawami kraju w Islamskiej Republice Iranu zarządza się w oparciu o wolę opinii publicznej, wyrażoną w drodze wyborów — a mianowicie — wyboru prezydenta republiki, posłów Zgromadzenia Narodowego, członków rad itp. — bądź w drodze plebiscytu, w wypadkach przewidzianych przez inne artykuły”.

³⁷ Ibidem, s. 40–41, 80.

³⁸ Konstytucja Islamskiej Republiki Iranu: Elie Kedouri, *Politics in the Middle East*, Oxford University Press, Oxford–New York 1992, s. 343 n.; Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution*, Yale University Press, Yale 1980; *Die Islamische Republik Iran*, op. cit., s. 365 n.; M. Stolarczyk, *Iran. Państwo i religia*, Warszawa 2001, s. 265–318. Uwaga: Konstytucja operuje pojęciem „zasad” zamiast artykułów. Dla naszych celów będziemy stosować przyjęty w literaturze naukowej termin „artykuł”, ewentualnie „artykuły”.

Podczas nieobecności XII Imama, Oczekiwanego Przewodnika, będzie on reprezentowany w Islamskiej Republice Iranu — zgodnie z art. 5 — w charakterze „przywódcy duchownego i Imama ludności przez uczciwego, pełnego cnót, posiadającego wysoki poziom wiedzy, odważnego i skutecznego administratora i znawcę prawa religijnego”. W wielu artykułach (m.in. 107 i 110) Konstytucja rozwija kompetencje tego przedstawiciela Nieobecnego Imama. Temu przywódcy przyznano nadzór nad sprawowaniem rządów i uprawnieniami władz. Ścisłej mówiąc, przywódca przejmując najwyższą władzę nad wszelkimi siłami zbrojnymi, mianując i dymisjonując szefa sztabu generalnego i naczelnego dowódcę sił zbrojnych, także wypowiada wojnę i zarządza mobilizację. Ponadto weryfikuje kwalifikacje i kompetencje kandydatów na stanowisko prezydenta, zatwierdza na stanowisku prezydenta już wybranego kandydata i dymisjonuje go po ewentualnej decyzji Sądu Najwyższego, potwierdzającej przekroczenie ustawowych kompetencji.

Przywódca duchowny mianuje również członków Sądu Najwyższego oraz sędziów Rady Strażników Rewolucji. Rada ta składa się z dwunastu członków, którzy odpowiadają za czuwanie nad zasadami islamu i Konstytucji. Sześciu z nich, określanym mianem „sprawiedliwych osobistości duchownych”, mianuje przywódca duchowny, podczas gdy pozostali, będący prawnikami reprezentującymi różne dyscypliny prawa religijnego, są nominowani przez Wyższą Radę Sądownictwa i dalej mianowani przez Zgromadzenie Konsultacyjne. Właśnie ta szóstka „sprawiedliwych osobistości duchownych” ma głos decydujący w kwestii zgodności uchwalonego przez Zgromadzenie Narodowe prawa z zasadami islamu, bo jeśli opinia tego gremium będzie negatywna, to owe prawo zostanie unieważnione. W dodatku do wspomnianych uprawnień Rada Strażników zatwierdza wybór członków Zgromadzenia Narodowego (art. 91, 93 i 96).

Pierwszym przywódcą, przedstawicielem Niewidzialnego Imama, został ajatollah Imam Chomeini, przywódca Rewolucji Islamskiej (art. 107). Po nim jego funkcje będzie wykonywał następca lub Rada Przywództwa w charakterze kolegijskim — wybranych i mianowanych przez Radę Ekspertów. Skład i status tej Rady określa Rada Strażników Rewolucji.

Co do konstytucyjnych zobowiązań władz w sferach społecznej i gospodarczej to rząd Republiki został zobowiązany do stworzenia jednostkom możliwości zatrudnienia i równych szans w tym względzie (art. 28). Rząd musi zapewnić obywatelom mieszkania i zaspokojenie innych podstawowych potrzeb, jak wyżywienie, ubranie, higiena, opieka medyczna, edukacja i szkolenie zawodowe oraz zapewnić warunki do założenia rodziny (art. 30, 31 i 43). Rząd ma zajmować się planowaniem gospodarki narodowej, a także kontrolą głównych gałęzi przemysłu, handlu zagranicznego, kopalnictwa, bankowości, ubezpieczeń społecznych, systemu nawadniającego i tam, produkcji energii, rozgłośni radiowo–telewizyjnych, poczty, telegramu i telefonu, wreszcie — transportu lotniczego, lądowego i kolejowego.

Na zakończenie warto wspomnieć, iż struktura władzy i program społeczny Irańskiej Republiki Islamskiej stanowią swoisty wyraz myśli społeczno–politycznej Chomeiniego, nawiązującej do tradycji islamu w jej interpretacji szyickiej — innymi słowy, radykalnej w sferze politycznej oraz centralnie zarządzanej, aczkolwiek opiekuńczo zorientowanej, w sferze gospodarczo–społecznej.

Khomeini and Others. The Political Doctrine of the Islamic Revolution in Iran

The author considered the route along which Ayatollah Ruhullah Khomeini emerged as the spiritual leader of the opposition against the rule of Muhammad Reza Pahlavi, the Shah of Iran. Against the background of the history of twentieth-century Iran, he analysed the doctrine of Shiism (an official religion since the beginning of the sixteenth century) and the social movement which came into being upon its foundation in the 1960s and 1970s, and which in its last phase, i. e. in the years 1978–1979, became known as the Islamic Revolution.

From the time when this movement, headed by the Shiite clergy, took over political power the sociopolitical doctrine of Shiism and Khomeini's views became an official interpretation of the Iranian political system.

Shiism — and especially its twelve-imam (*ithna'ashariyya*) variant — reveals doctrinal skepticism towards public authority. The fact that authorities have a tendency to become bad or even „non-Islamic” and act as usurpers, remains a natural course of things until the reappearance of the legitimate Awaited Twelfth Imam who will take over power, an event which will coincide with the end of the world. Meanwhile, the independence of religious organisation *vis a vis* the state is regarded as an absolute necessity.

Without Ruhullah Khomeini (1902–1989) the Iranian Islamic Revolution would have probably not followed the course it did, nor end with such spectacular success. After all, alongside Islamic opponents of the Pahlavi dynasty, ruling since 1925, there existed numerous groups of nationalistic and leftist liberals. Khomeini conducted religious, ideological and organisational activity. The awareness of a mission, theological knowledge, own views, theoretical contribution to the sociopolitical doctrine of Shiism and extensive influence comprised the foundations of the Islamic revolutionary movement and, subsequently, of the Islamic Republic.

Khomeini based himself on the tradition of twelve-imam Shiism, according to which the holy text and the authority (*vassiyya*) of a leader of the community of the faithful (*umma*) are prime elements for conducting social and state issues. Hence his doctrine of *vilayet al-faqih* (spiritual authority) lay at the basis of the discussed doctrine, political system and fundamental laws.