

KATARZYNA PACHNIAK

Uniwersytet Warszawski

Katedra Arabistyki i Islamistyki

e-mail: k.pachniak@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5597-6877

DOI: 10.34813/ptr4.2020.4

Raj jedynie dla wybranych – zbawienie w islamie

Paradise only for the chosen – salvation in Islam

Abstract. Death in Islam is an unavoidable phenomenon, and Muslims believe that after it man goes, depending on his actions on earth, to paradise or to hell. However, the problem of whether paradise and salvation belongs only to Muslims, or whether representatives of other religions can also achieve it, is ambiguous in Muslim theology. For centuries, various trends in Muslim theology and philosophy have expressed different opinions on this issue, based on the Qur'an – the Holy Book of Muslims, and hadiths. Overall, however, the opinion in which salvation is limited only to orthodox Muslims is prevailing. The article discusses the theological foundations of salvation in the Qur'an and the Sunna, opinions of Muslim kalam, or medieval speculative theology, as well as the contemporary position of Muslim modernists and fundamentalists.

Keywords: Islam, salvation, merit, paradise, sin.

Teologia muzułmańska odziedziczyła wiele koncepcji po judaizmie i chrześcijaństwie. Islam powstał bowiem na początku VII wieku na Półwyspie Arabskim, w środowisku, które było głównie politeistyczne, ale mieszkali tam też wyznawcy judaizmu i chrześcijaństwa (Hoyland, 2001). Co prawda, nasza wiedza o formach chrześcijaństwa i judaizmu tam obecnych nadal jest niepełna, jednak Mahomet, uważany za proroka islamu i właściwy twórca religii, miał okazję zetknąć się z ideą monoteistyczną. Stąd też nie powinno dziwić, że wiele motywów dotyczących zbawienia jest w islamie bardzo podobnych do tych znanych nam z chrześcijaństwa. Święta Księga islamu, Koran, uznawana przez muzułmanów za słowo samego Boga

objawione prorokowi Mahometowi w latach 610–632, jest pełna odniesień do starszych religii abrahamowych. Dlatego nasze rozważania na temat zbawienia w islamie oraz ekskluzywizmu, charakterystycznego szczególnie dla niektórych nurtów tej religii, zaczniemy od opisu zbawienia zawartego w Koranie oraz hadisach. Nie wydaje się konieczne, aby odtwarzać pełną wizję eschatologiczną, skoncentrujemy się zatem na tych elementach muzułmańskiej soteriologii, które wydają się niezbędne dla wyjaśnienia podstaw ekskluzywizmu.

Zbawienie w okresie klasycznym

Śmierć w islamie jest zjawiskiem nieuniknionym: „Gdziekolwiek byście byli, dosięgnie was śmierć, nawet gdybyście byli na wysokich wieżach” (K 4,78). Każdy człowiek umrze, niezależnie od pozycji społecznej, nie należy się zatem bać śmierci, tym bardziej że po niej nastąpi zbawienie. Termin arabski na zbawienie (*nadżat*) występuje w Koranie jedynie raz, w surze Wierzący: „O ludu mój! Dlaczego wzywam was do zbawienia, a wy mnie wzywacie do ognia?” (K 40,41). Natomiast czasownik *nadża* występuje w Koranie aż 62 razy i oznacza różne formy pomocy czy zbawiania. Koran nie jest zwartym traktatem teologicznym, w którym jakiegokolwiek problemy przedstawia się w sposób uporządkowany. Wręcz przeciwnie, jego styl jest bardzo często niejasny, wiele fragmentów jest ambiwalentnych (*mutaszabihat*), zdania bywają urywane, a przeskakowanie z tematu na temat jest dość gwałtowne. Z tego powodu próżno w nim szukać zwartego wywodu dotyczącego zbawienia, ideę tę należy rekonstruować na podstawie fragmentów rozproszonych w całej Księdze.

Według Koranu Bóg stworzył człowieka w najlepszej postaci i obdarował go umysłem zdolnym do uznania Boga, w Jego jedności i jedyności (*tauhid*). Ponadto człowiek ma w sobie ukryty głęboko pierwotny stan czystości i niewinności, z którym się urodził, zwany *fitra*. Ten stan nazywa się także „pierwotną naturą” lub „głęboką wewnętrzną dyspozycją [do islamu – K.P.]”. Przez późniejszych teologów było to interpretowane jako drzemające w każdym człowieku naturalne dążenie do islamu, co miałoby wynikać z 30 wersetu 30 sury: „Przeto zwróć swoje oblicze ku religii, jak człowiek gorliwie pobożny, zgodnie z naturą, jaką Bóg obdarzył ludzi przy stworzeniu” (Ezzati, 2002, s. 20–36). Chociaż człowiek o nim zapomina, to jednak dzięki pomocy Boga może na nowo powrócić do tego pierwotnego stanu, odzyskać o nim pamięć, i na tym właśnie polega zbawienie.

Koran bardzo barwnie opisuje raj (*dżanna*) jako nagrodę dla tych dobrze wierzących. Raj to Ogród Szczęśliwości: „na łożach ozdobnie wyszywanych [...]. Pośród nich krążą młodzieńcy nieśmiertelni z czaszami, dzbanami i kielichami [...]. Będą tam hurysy o wielkich oczach” (K 56,10–40); „I wynagrodził ich za to, że byli cierpliwi – ogrodem i jedwabiem. Będą oni tam przebywać wyciągnięci wygodnie na sofach [...]. I będą krążyć pośród nich naczynia ze srebra i puchary z kryształu [...]. I będą krążyć pośród nich młodzieńcy nieśmiertelni” (K 76,12–22); „Tam będzie źródło płynące, tam będą łoża podniesione, puchary postawione, poduszki w rząd ułożone” (K 88,8–16). Raj miał być nagrodą za dobrą wiarę, a nawet

śmierć dla islamu, zatem dostępne w nim było wszystko, co było marzeniem trudnym do zdobycia dla koczowników z pustyni: czysta woda, wino, którego Koran zakazuje, wygodne łoża i piękne naczynia. Ludziom będą tam towarzyszyć *huri*, hurysy, o których Koran i hadisy, czyli tradycje prorockie, wspominają kilkakrotnie. W Koranie są przedstawiane jako piękne dziewice: „I przy nich będą dziewice skromnie patrzące, o dużych oczach, podobnych do pereł ukrytych” (K 37,48–49), lub chłopcy: „Pośród nich krążą młodzieńcy nieśmiertelni z czaszami, dzbanami i kielichami” (K 56,17).

Piekło z kolei jest wspominane w Koranie wielokrotnie jako miejsce męki, *Ge-henna*, jednak brakuje bardziej rozbudowanego opisu mąk, jakich będą w nim doświadczali grzesznicy. Piekło jest gorące, panuje tam wieczny ogień, upał, w którym trwają grzesznicy. Czas dłuży się im w nieskończoność. Wielokrotnie wspomina się, że ludzie będą w piekle przechodzić męczarnie: „nie doznają ulgi od męki” (K 35,36). Ubiór ludzi będzie z ognia oraz roztopionej miedzi i smoły. Będą też poddawani torturom, np. „[...] dla nich będą żelazne różgi z hakami” (K 22,21), „[...] przygotowaliśmy dla niewiernych łańcuchy, kajdany i ogień płonący” (K 66,4).

Fakt, że tekst Koranu pełen jest fragmentów niejasnych, dwuznacznych, a nawet sprzecznych, od samego początku stanowił poważny problem dla jego komentatorów, gdyż ze względu na przekonanie, że jest to święte i niezmiennie słowo samego Boga, należało jakoś owe sprzeczności wytłumaczyć. Uciekano się m.in. do zasady abrogacji (*nasch*), uznając, że treść wersetów późniejszych znosi treść tych, które miały zostać objawione wcześniej (Burton, 1990). W jednym z wersetów koranicznych pojawiają się ważne słowa dotyczące powszechności zbawienia dla przedstawicieli religii monoteistycznych, czyli *ahl al-Kitab* (ludy Księgi): „Zaprawdę, ci, którzy uwierzyli, ci, którzy wyznają judaizm, chrześcijaństwo i sabejczycy, i ci, którzy wierzą w Boga i w Dzień Ostatni i którzy czynią dobro, wszyscy otrzymają nagrodę u swego Pana; i nie odczują lęku i nie będą zasmuceni!” (K 2,62). Te słowa nie pozostawiają wątpliwości, że w Koranie zbawienie należy do wszystkich monoteistów, nie tylko muzułmanom, o ile postępują dobrze i zgodnie z zasadami religii. Jednak w Księdze znajdujemy też inne słowa, które miały abrogować poprzedni werset: „A od tego, kto poszukuje innej religii niż islam, nie będzie ona przyjęta; i on w życiu ostatecznym będzie w liczbie tych, którzy ponieśli stratę” (K 3,85). Zatem Księga nie dostarcza jednoznacznego wyjaśnienia o zbawieniu niemuzułmanów.

Ponieważ ani Koran, ani też sunna, czyli tradycja, której częścią są hadisy, nie zapewniały rozwiązań we wszystkich kwestiach prawnych i teologicznych, które stawały przed rozrastającą się muzułmańską *umma*, społecznością wierzących, od końca VIII wieku rozwijał się muzułmański *fiqh*, jurysprudencja, której zadaniem była kodyfikacja szariatu. Rozwinęły się cztery mazhaby, czyli szkoły prawne, które wychodząc od Koranu i sunny, ustaliły przepisy prawne. Islam nie czyni rozróżnienia między regulacjami, które w zachodnim rozumieniu należą do prawa religijnego i do prawa cywilnego. Kwestia zbawienia „innych”, czyli niemuzułmanów, także była jednym z punktów rozważań *fiqhu*. Muzułmańscy teologowie nie mieli wątpliwości, że wyznawcy judaizmu i chrześcijaństwa powinni nawrócić się na islam,

który jest jedyną prawdziwą drogą wiary. Szczególnie chodziło tutaj o tych, którzy żyją, gdy na ziemi jest już prorocstwo Mahometa, gdyż mając wybór jedynej słusznej religii, tkwią w błędzie i odrzucają prawdę kosztem fałszu (Ibn Hazm, 1980). Takie interpretacje były we wczesnej muzułmańskiej teologii powszechne, podkreślając polaryzację społeczności: albo się jest muzułmaninem, albo odrzuca się Boga. Skoro niemuzułmanie, mając wolny wybór, nie przyjmują islamu, oznacza to, że zasługują na piekło. Moralna teologia islamu została skonstruowana w taki sposób, że odrzucenie praktyk *fiqhu*, muzułmańskiej jurysprudencji, traktowano jako równoznaczne z zaprzeczeniem Bożej jedności i jedyności (*tauhidu*), co czyniło z wszystkich odrzucających *kuffar* (niewiernych).

Ogólna refleksja jest zatem taka, że w średniowiecznej muzułmańskiej teologii szukanie zbawienia poza islamem było nie do pomyślenia, co więcej, gdy ta religia podzieliła się na liczne odłamy i nurty, pojęcie zbawienia zaczęło rozumieć bardzo wąsko: jako należne tylko jednej grupie. W muzułmańskim kalamie (teologii spekulatywnej) nurty skłaniające się ku racjonalizmowi, takie jak mutazylici, uznawały, że człowiek jako kierujący się rozumem jest odpowiedzialny za wszystkie swoje postęпки, w tym za nieprzyjęcie islamu, zatem powinien ponieść za to karę. Z kolei aszaryci uważali, że nie można karać za to osób, które nigdy nie miały okazji zetknąć się z Bożym objawieniem (Wolfson, 1976).

Słynny muzułmański teolog i filozof, cieszący się wielkim autorytetem, Abu Hamid al-Ghazali (zm. 1111) uznawał, że niemuzułmanów można podzielić na trzy kategorie. Pierwsza to ludzie, którzy żyją na odległych terenach i nigdy nie słyszeli o objawieniu proroka Mahometa. Z tego względu można im wybaczyć. Druga kategoria to osoby, które z różnych względów miały kontakt z wypaczonym przesłaniem islamu, a nie znalazły okazji, aby ten pogląd zweryfikować. Im także należy wybaczyć. Z kolei żadnych szans na wybaczenie nie mają ludzie trzeciej kategorii, którzy są sąsiadami muzułmanów i dobrze znają islam, a jednak go nie przyjmują. Dla nich nie ma przebaczenia i mogą jedynie trafić do piekła (Al-Ghazali, 1993, s. 84).

Podobnego zdania był Ibn Tajmijja (zm. 1328), muzułmański teolog należący do rygorystycznej szkoły prawa hanbalickiego. Odwołując się do wersetu koranicznego: „My nie karaliśmy nikogo, zanim nie wysłaliśmy posłańca” (K 17,15), twierdził, że dzięki swojemu intelektowi człowiek jest w stanie odróżnić dobro od zła i uznać, że jest tylko jeden Bóg. Jednak Bóg, jako nieskończenie dobry, nie karze tych, którzy nie otrzymali przesłania islamu lub otrzymali je w zniekształconej wersji. Nie trafiają jednak też automatycznie do nieba, lecz w dniu sądu ostatecznego zostaną poddani testowi (Ibn Tajmijja, 3, 303–304). Takie interpretacje wskazywały wyraźnie na to, że islam jest uznawany za jedyną prawdziwą religię, której wyznawcy zasługują na zbawienie. Jeśli pod pewnymi warunkami zbawienie może to dotyczyć innych monoteistów, tych, którzy nie mieli okazji się z islamem zetknąć, a nie tych, którzy mieli i go odrzucili, wynika to nie z zalet ich religii, lecz nieskończonej Bożej dobroci i wybaczenia.

Jednak poza opisanymi wyjątkami w muzułmańskiej teologii okresu średniowiecznego obowiązywało stanowisko, że pełne zbawienie można osiągnąć jedynie w islamie.

Zbawienie według współczesnych teologów

Podobnie jak w okresie średniowiecznym, również we współczesności w teologii muzułmańskiej nie ma zgody co do losów innowierców po śmierci. Prześledzimy te koncepcje na przykładzie z jednej strony muzułmańskich demokratów i modernistów, z drugiej zaś fundamentalistów, czyli zwolenników pełnego ekskluzywizmu. W przypadku modernistów pewne złagodzenie pozycji wynikało z faktu, że w kilku państwach arabskich, takich jak Egipt, Liban, Syria, chrześcijanie mieszkali razem z muzułmanami jako poddani tych państw. Ponadto z chrześcijańskimi państwami zachodnimi nawiązywano także relacje polityczne i gospodarcze. Podstawą teologicznych wyjaśnień tolerancyjniejszej postawy stała się doktryna wybaczenia, obecna już w teologii średniowiecznej.

W 1955 roku dwóch egipskich teologów Muhammad Abu Zahra i Muhammad Challaf wyłożyło swoje stanowisko na łamach gazety publikowanej przez uniwersytet religijny w Kairze Al-Azhar. Postawili oni pytanie o los tych niemuzułmanów, którzy swoimi osiągnięciami różnego typu w znaczący sposób przyczyniają się do dobra całej ludzkości. Zastanawiali się nie tylko nad problemem rekompensaty dla nich przyznanej przez Boga po śmierci, ale także ogólnym losem niemuzułmanów w przyszłym życiu (Abu Zahra, Challaf, 1955). Za podstawę rozważań przyjęto pytanie, czy można człowieka obarczać winą za to, że nie jest muzułmaninem ze szczerą intencją (*nijja*). Autorzy doszli do wniosku, że nie można tak czynić w przypadku tych, do których nigdy nie skierowano przesłania islamu i nie wyjaśniono jego zasad oraz przewagi nad innymi religiami. Nie odrzucają oni bowiem islamu i jego dóbr świadomie, lecz tylko z powodu niewiedzy i okoliczności. Na przykład mogą o nim słyszeć jedynie od chrześcijańskich misjonarzy, którzy zniekształcają to przesłanie. Autorzy konkludują, że w takim przypadku należy przyznać, że tacy ludzie mają prawo do zbawienia. Jednak widać wyraźnie, że nawet to złagodzone stanowisko współczesnych modernistów podkreśla wyższość islamu wobec innych religii abrahamowych.

Te wyjaśnienia wzbudziły sprzeciw wśród egipskich teologów, twierdzących, że w XX wieku każda inteligentna i świadoma osoba ma obowiązek szukać prawdy religijnej, a tę można znaleźć jedynie w islamie. We współczesności nie ma już „wymówki”, że ktoś o islamie nie słyszał, a jeśli mimo to go nie przyjmuje, nie ma dla niego usprawiedliwienia. Takiego właśnie zdania był słynny reformator Muhammad Abduh (Abu Zahra, Challaf, 1955, s. 65). Autorzy artykułu dodają, że sami muzułmanie mają obowiązek szerzyć prawdziwą wiedzę o islamie, aby w ten sposób nawracać ludzi i zapewniać im zbawienie. Natomiast fakt, że Bóg nie może karać piekłem tych, którzy nie mają o nim i jego przesłaniu dostatecznej wiedzy, wynika z wiary w naturalną Bożą sprawiedliwość. Uczynki moralnie dobre i służące dobru całej ludzkości mają wartość etyczną same w sobie, zatem wypełniają jeden z warunków zbawienia: sławienie Boga przez szlachetny czyn. Ponadto złagodzeniu uległa klasyczna średniowieczna doktryna, według której każdy człowiek ma moralny obowiązek poszukiwania. Teologowie zasugerowali, aby człowiek ponosił odpowiedzialność za niewyznawanie islamu tylko w sytuacji, w której poznał jego zasady

z wiarygodnych źródeł, lecz je odrzucił. Zatem nie jest już tak, że każdy człowiek ma bezwzględny obowiązek szukania prawdy w islamie, odpowiedzialność została przesunięta na muzułmanów, którzy kategorycznie muszą pełnić misję prozelicką (*dawa*), co nabiera szczególnego znaczenia we współczesnych społecznościach (Sookhdeo, 2014). Z kolei Muhammad al-Banna twierdzi, że wartościowi niemuzułmanie zasługują na zbawienie ze względu na wartość swoich czynów, a kwestia oceny, dlaczego nie zostali muzułmanami, powinna być „delegowana” (*tafwid*) na Boga (Abu Zahra, Challaf, 1955, s. 63). To wyważone stanowisko, aczkolwiek stara się zapewnić podstawy teologiczne dla twierdzenia o zbawieniu niemuzułmanów, jednak wyraźnie podkreśla całkowitą wyższość islamu, pozostawia też sporą dowolność w określeniu tego, czym są owe szlachetne i moralne czyny.

Nie można tutaj pominąć łączącej się ze zbawieniem kwestii dżihadu, który w klasycznej interpretacji obejmuje zarówno ten obronny, jak i atakujący, którego celem jest podporządkowanie świata domenie *dar al-islam* (świata islamu). Modernistyczni teologowie, w tym Muhammad Szaltut (zm. 1963), rektor kairskiej uczelni teologicznej Al-Azhar, byli zwolennikami nowoczesnego rozumienia treści Koranu. Szaltut uważał, że prawdę religijną można odkryć dzięki szczerzej i pełnej zrozumienia dyskusji, zatem agresywny dżihad nie ma tutaj racji bytu. W czasach współczesnych powinien on ograniczać się do obrony, nigdy do nawracania siłą. Można walczyć, gdy islam jest prześladowany, jednak gdy to prześladowanie ustaje, należy zaprzestać walki (Szaltut, 1948).

Przytoczmy również fatwy (czyli opinie prawne) Jusufa al-Karadawiego, który jest wpływowym teologiem, ma tendencje do arabskiego nacjonalizmu oraz jest związany z Braciami Muzułmanami, ugrupowaniem fundamentalistycznym założonym w 1928 roku w Egipcie. Ten uczony urodził się w Egipcie, lecz osiadł w Katarze. Zdobył wykształcenie teologiczne, jest autorem ponad stu książek, a jego głos uznaje się za istotny wśród środowisk muzułmańskich (Polka, 2019). Al-Karadawi rozważa problem zbawienia w szerszej perspektywie rozumienia niewiary (*kufr*) oraz współpracy między muzułmanami i niemuzułmanami. W zbiorze fatw *Fatawa mu'asira* (Al-Karadawi, 2003, 3, 150–195) twierdzi, że *kufr* funkcjonuje na dwóch płaszczyznach – teologicznej oraz prawnej. W przypadku tej pierwszej stwierdza, że jest to kwestia, która dotyczy Boga i sądu ostatecznego, i On podejmie ostateczną decyzję. Natomiast kwestia prawna wyraźnie oddziela muzułmanów i niemuzułmanów, nie ma tu kategorii pośredniej, z czego wynika, że wszyscy niemuzułmanie są wyjęci spod prawa. Jednak, jak zauważa autor, *kufr* teologiczny i prawny nie są równoznaczne, gdyż w kategoriach teologicznych winą za nieprzyjęcie islamu są obarczeni jedynie ci, którzy nie otrzymali o nim wystarczających nauk. Konkludując, niektóre osoby posiadające z punktu widzenia prawnego status kafira zostaną jednak zbawione. Jednocześnie Al-Karadawi zezwala muzułmanom na zawieranie różnego rodzaju relacji z niemuzułmanami, podkreślając jednak, że będą w nich traktowani z punktu widzenia muzułmańskiego prawa. Daje też do zrozumienia, że te wersety koraniczne, w których jest mowa o podejrzliwości w stosunku do innych monoteistów (aczkolwiek należą oni do religii tolerowanych przez islam), współcześnie stosują się do tych, którzy są wobec islamu nieprzejednani wrodoży. *Kuffar* (niewierzący) dzielą

się zatem na dwie kategorie: tych złych i tych dobrych. Jednocześnie Al-Karadawi sugeruje, że różnorodność religijna jest częścią Bożego planu i pozostawia człowiekowi wolny wybór w religii. Ponadto, i tutaj teolog idzie w ślad za średniowiecznymi mutakallimami, zwolennikami teologii spekulatywnej, Bóg kocha sprawiedliwych i odrzuca niesprawiedliwych niezależnie od religii. Podejście al-Karadawiego, aczkolwiek również zakłada supremację islamu, pozostawia jednak otwartą płaszczyznę do możliwości współpracy z innowiercami, chociaż na narzucanych przez islam warunkach.

Przeciwne stanowisko, zarówno w kwestii dżihadu, jak i zbawienia niemuzułmanów, zajmują współcześni teologowie należący do nurtu fundamentalizmu muzulmańskiego oraz nurtu dżihadystycznego. Są oni w swoich poglądach nieprzejednani, wliczając do kategorii kaafirów, czyli niewiernych, również tych wszystkich muzulmanów, którzy mają liberalniejsze poglądy na praktykowanie islamu, nie dążą do wprowadzenia kalifatu i sugerują, że treści zawarte w Koranie powinny ulec kontekstualizacji (Abu Zajd, 2004). W pismach, a także kazaniach imamów z nurtu dżihadystycznego islamu króluje ekskluzywistyczna wersja islamu, w której zbawienie należy się tylko muzulmanom, co więcej, jedynie tym, którzy idą *sirat mustakim*, czyli prostą ścieżką wskazaną przez Boga w szariacie, i walczą *fi sabil Allah*, czyli na drodze Boga. Wszyscy pozostali są uznawani za *kuffar*, niewiernych, ten termin stosuje się zarówno do niemuzułmanów, jak i do „źle wierzących” muzulmanów, czyli przeciwników wprowadzenia państwa opartego na zasadach islamu, zwolenników demokracji itp. Ich przeznaczeniem jest jedynie piekło, i nie ma od tego wyjątków (Gregg, 2014, s. 138–155). Rozumowanie to jest przedstawiane w najprostszych słowach, bez uzasadnienia teologicznego, najwyżej wspierane wyrwanymi z kontekstu cytatami koranicznymi lub hadisami nawołującymi do dżihadu i obiecującymi zbawienie. Pojawiło się w traktacie teoretyka afgańskiego dżihadu Abd Allaha Azzama *Iflak ila kafila (Dołącz do karawany dżihadu)* czy też w 1500-stronicowym dziele Abu Musaba al-Suriego *Dawa ila muqawwa al-islamijja al-alamijja (Wezwanie do muzulmańskiego oporu światowego)*, wielokrotnie wyrażano je także w piśmie *Al-Dabik*, wydawanym w sieci przez władze Daula Islamijja, czyli Państwa Islamskiego (Gambhir, 2014). Dżihadyści obiecują zbawienie jedynie tym, którzy przyłączą się do „awangardy dżihadu”, polaryzując w swoich wizjach świat na tych nielicznych „dobrych” i całą resztę „złych”, którzy w rezultacie poniosą klęskę faktyczną i moralną w świecie doczesnym i przyszłym. Ta niebezpieczna, ekskluzywistyczna wizja zbawienia ma dużą siłę przyciągania w ubogich, marginalizowanych środowiskach, jest również przyczyną konwersji na islam (Pachniak, 2018).

Zatem, podsumowując, chociaż w teologii islamu można znaleźć różne stanowiska dotyczące zbawienia niemuzułmanów, jednak od wieków przeważa przekonanie, że zbawienie jest dostępne jedynie dla muzulmanów jako wyznawców jedynej prawdziwej religii, a dla innych jest możliwe tylko w szczególnych okolicznościach.

Literatura

- Abu Zahra, M., Challaf, M. (1955). Nadwat liwa al-islam. *Liwa al-Islam*, 9, 61–70.
- Abu Zajd, N. (2004). *Rethinking the Quran. Towards a Humanistics Hermeneutics*. Utrecht: Humanistics University Press.
- Azzam, A. [b.r.]. *Iflak ila kafila [al-dżihad]*. [b.m. i b.w.].
- Burton, J. (1990). *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ezzati, A. (2002). *Islam and Natural Law*. London: Saqi Books.
- Fadel, M. (2012). „No Salvation Outside Islam”. Muslim Modernists. Democratic Politics, and Islamic Theological Exclusivism. W: M. H. Khalil (ed.), *Between Heaven and Hell. Islam, Salvation and the Fate of Others* (s. 35–61). Oxford: Oxford University Press.
- Gambhir, H. K. (2014). *Dabiq. The Strategic Messaging of the Islamic State*. Pobrane z: http://www.understandingwar.org/sites/default/files/Dabiq%20Background_Harleen%20Final.pdf [dostęp: 1.06.2020].
- Ghazali, Al- M. (1993). *Fajsal at-tafrika bajna al-islam wa al-zandaka*. Damascus: Dar al-Kutub.
- Gregg, H. S. (2014). *The Path to Salvation. Religious Violence from the Crusades to Jihad*. Nebraska: Potomac Books.
- Hegghammer, T. (2020). *The Caravan. Abdallah Azzam and the Rise of Global Jihad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoover, J. (2009). Islamic Universalism. Ibn Qayyim Al-Jawziyya's Salafi Deliberations on the Durations of Hell-Fire. *The Muslim World*, 99(1), 181–201. Pobrane z: <https://core.ac.uk/download/pdf/20023597.pdf> [dostęp: 1.06.2020].
- (2015). A Muslim Conflict under Universal Salvation. W: H. Bacon, W. Dossett, S. Knowles (eds), *Alternative Salvations. Engaging the Sacred and the Secular* (s. 160–171). London: Bloomsbury Academic.
- Hoyland, R. (2001). *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam*. London: Routledge.
- Ibn Hazm. (1980). *Al-Ihkam fi-usul al-ahkam*. Beirut: Dar Al-Iftah Al-Dżadida.
- Ibn Tajmijja, T. [b.r.]. *Madżmu fatawa szajch al-islam Ibn Tajmijja*. Rijad: [b.w.].
- Karadawi, Al- J. (2003). *Fatawa mu'asira, Maktab al-Islami*. Kair: [b.w.].
- Khalil, M. H. (2012). *Islam and the Fate of Others. The Salvation Question*. Oxford: Oxford University Press.
- (ed.). (2013). *Between Heaven and Hell. Islam, Salvation and the Fate of Others*. Oxford: Oxford University Press.
- Lia, B. (2009). *Architect of Global Jihad. The Life of Al-Qaeda Strategis Abu Muşab Al-Suri*. Oxford: Oxford University Press.
- Pachniak, K. (2018). Muzułmanie w Europie a dżihadystyczny islam. W: B. Bokus, E. Kossowska (red.), *Człowiek w sytuacji nie tylko z perspektywy psychologa* (s. 302–321). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Polka, S. (2019). *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī. Spiritual Mentor of Wasafī Salafism*. New York: Syracuse University Press.
- Sookhdeo, P. (2014). *Dawa: the Islamic Strategy for Reshaping the Modern World*. Virginia: Isaac Publishing.
- Suri, As- A. M. (Umar Abd al-Hakim). (2004). *Dawa ila muqawwama al-alamijja al-islamijja*. [b.m. i b.w.].
- Szaltut, M. (1948). *Al-Kuran wa-al-kital*. Nazaret: Maktab Ittihad asz-Szark.
- Wolfson, H. A. (1976). *The Philosophy of the Kalam*. Boston: Harvard University Press.