

**TEKSTY Z DZIEJÓW
ARABSKICH I ISLAMSKICH**

DŹIHAD

Opracował
Janusz Danecki





Publikacja powstała w ramach projektu "Let's Empower, Participate and Teach each other to Hype Empathy: Challenging discourse about Islam and Muslims in Poland (EMPATHY)", realizowanego w ramach Citizens, Equality, Rights and Values Programme (CERV).

Zapraszamy do odwiedzenia strony z materiałami edukacyjnymi opracowanymi w ramach tego projektu: <http://osialmie.sgh.waw.pl>

Projekt finansowany przez Unię Europejską. Wyrażone poglądy i opinie należą wyłącznie do autora(ów) i niekoniecznie odzwierciedlają poglądy i opinie Unii Europejskiej lub Komisji Europejskiej. Ani Unia Europejska, ani Komisja nie ponoszą za nie odpowiedzialności.

Praca naukowa opublikowana w ramach projektu międzynarodowego współfinansowanego ze środków programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pn. „PMW” w latach 2022-2023; umowa nr 5245/GRANT KE/2022/2.



**Dofinansowane
przez Unię Europejską**

DŽIHAD

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Początki: hanaficka szkoła prawa	17
Malikicka szkoła prawa	35
Dżafarycka szkoła prawa: szyizm.....	53
Dżihad według współczesnych	61
Transkrypcja.....	81
Biogramy.....	83
Słownik terminologiczny.....	89

Teksty o dżihadzie według szkoły szafi'ickiej i hanbalickiej, a może i ibadyckiej, planuję dodać w przyszłości.

WSTĘP

Dżihad stał się w dzisiejszym świecie straszakiem, często symbolem islamu. Typowe przeinaczanie rzeczywistości. Jakoś trzeba było zrozumieć i wytłumaczyć traumatyczne wydarzenia 11. września 2001 roku, wojnę w Afganistanie i Iraku, masowy napływ imigrantów z Afryki i Bliskiego Wschodu. Skorzystano ze znanego od wieków terminu dżihad i uznano, że oznacza on świętą wojnę, czyli wojnę religijną.

Na początku XX wieku tę specyficzną odmianę wojny w imię wiary zdefiniował i utrwalił niemiecki orientalista Friedrich Schwally w rozprawie zatytułowanej *Der heilige Krieg im alten Israel* („Święta wojna w dawnym Izraelu”, Lipsk 1901). Pojęcie wojny religijnej przeniesiono na świat islamu, bo błędnie przyjęto, że świat muzułmański jest teokratyczny, bo islam jest religią. Tymczasem islam jest systemem cywilizacji odwołującym się również do wiary.

Ponieważ dżihad był terminem używanym w świecie islamu, skojarzono go w zachodniej interpretacji wyłącznie z religią i wojną za wiarę. Nie w pełni słusznie, uznano bowiem, że w islamie tak jak w dzisiejszym świecie zachodnim istnieje podział między światem wiary, religii i kościoła a światem świeckim. Między tym, co papieskie a tym, co królewskie. A to nieprawda. W islamie tak nie jest: „islamskie” jest wszystko: modlitwa, post, administracja, medycyna, chemia i astronomia. Nie ma

¹ Używam dwóch terminów: tradycyjnego terminu muzułmański oraz coraz powszechniejszego islamski. Są one w gruncie rzeczy synonimiczne, choć się wydaje że islamski wyraźniej wskazuje na związek z cywilizacją islamu.

więc co mówić o religijności, wiara bowiem w tej koncepcji jest wszechobecna. Dżihad stał się częścią tego, co w Rzymie nazwano prawem narodów a w islamie nazywa się *sijar*: stosunkami z innymi.

W świecie arabskim i w islamie termin dżihad nie jest więc wynalazkiem ostatnich lat. Istnieje w języku arabskim jako rzeczownik populary. Jego pierwotne znaczenie to dokładanie starań, dążenie do osiągnięcia celu, wysiłek. Dżihad jest rzeczownikiem odsłownym czasownika *dżahada* (*ǧāhada*) ‘dokładać starań’. Rzeczowniki odsłowne tworzy się od czasowników (zwanych niegdyś po polsku „słowami”). Np. po polsku od czasownika ‘robić’ rzeczownikiem odsłownym jest ‘robienie’, od ‘malować’ – ‘malowanie’ itd. Tak samo w języku arabskim: od czasownika *dżāhada* rzeczownik odsłowny brzmi: *dżihād* (*ǧihād*). Już w najstarszym słowniku języka arabskiego autorstwa Al-Chalīla Ibn Aḥmada (zm. 791) jedyna definicja tego czasownika brzmi: مجاهدة وهو قتالك إياه وجاهدك العدو „A słowa: «skierowałem swoje starania przeciw wrogom» oznaczają, że podejmujesz z nimi walkę”. Czyli że w VIII wieku z tym czasownikiem związane było wyspecjalizowane znaczenie walki.

W początkach islamu, tj. w wieku VIII i IX n.e., termin dżihad wprowadzono do nauki prawa, a konkretnie do działu, którego odpowiednikiem w tradycji zachodniej było *ius gentium*: prawo narodów. Ten rzymski termin w Europie zdefiniował i doprecyzował Hugo Grocjusz (Huig de Groot, 1583-1645), autor *De iure belli ac pacis* (O wojnie i pokoju).

Podobnie działło się w kulturze islamu. Tam utworzono dział prawa poświęcony *ius gentium* i nazwano go *sijar*, co oznacza: „sposoby postępowania”. Twórcą muzułmańskiego prawa narodów był wybitny uczonec Asz-Szajbānī (żył w latach 750-805) reprezentujący szkołę prawa hanafickiego, autor *Kitāb as-sijar* („Księgi zasad postępowania”). Ponieważ dzieło Asz-Szajbāniego powstało w VIII wieku, jest oczywiste, że wyprzedza zachodnie koncepcje spisane przez Grocjusza. W *The Oxford Handbook of the History of International Law*, wydanie on-line z 2012 roku, autorzy nie omieszkali tego zauważyć:

„Contrary to the popular view in Western legal scholarship, which often refers to the 16th–17th-century Dutch jurist, Hugo Grotius, as the ‘father of international law’, Islamic legal scholarship identifies Muhammad al-Shaybānī as having, in that regard, preceded Hugo Grotius by some eight centuries with the compilation and systemization of the rules of Islamic international law under a specialized subject area of Islamic law termed al-Siyar, which covers the laws of war and peace according to the Shari‘ah.”

[Wbrew powszechnemu przekonaniu panującemu w zachodniej nauce często uznającej holenderskiego prawnika z XVI-XVII wieku Hugona Grotiusa za ojca prawa międzynarodowego, to Muḥammad asz-Szajbānī wyprzedza Hugona Grotiusa o jakieś osiem wieków jako kompilator i systematyzator zasad prawa międzynarodowego w islamie w ramach wyspecjalizowanego działu prawa muzułmańskiego określanego mianem *siyar* obejmującego prawo wojny i pokoju w ujęciu szari’atu.]

Obaj autorzy zajmują się w swoich rozważaniach o prawach narodów kwestiami wojny i pokoju.

Dzieło Asz-Szajbāniego europejskiej nauce udostępnił wybitny amerykański arabista Majid Khadduri (1909-2007) w kilku pracach (*War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955; *The Islamic Law of Nations. Shaybānī’s Siyar*, Baltimore 1966). Dzięki swoim publikacjom położył zręby pod europejskie naukowe rozumienie dżihadu i wyjaśnił jego funkcjonowanie w ramach prawa muzułmańskiego. Istotne jest bowiem to, czym jest dżihad z perspektywy świata islamu i jak muzułmanie go rozumieją, a nie jak nam się wydaje, czym on jest. Bo różnice przypominają liczne anegdoty o nieporozumieniach międzykulturowych.

Koncepcja dżihadu kształtowała się w okresie powstawania islamu – przechodzenia świata arabskiego z okresu politeizmu do monoteizmu bliskowschodniego, Prorok Mahomet poznał wówczas religie mono-

teistyczne Bliskiego Wschodu i postanowił je wprowadzić do świata arabskiego. W ten sposób pragnął włączyć świat arabski do nurtu otaczających Półwysep Arabski cywilizacji: chrześcijaństwa, zoroastryzmu i judaizmu.

W okresie przed islamem – zwanym dżahiliją – walka stanowiła podstawę przetrwania społeczeństw Półwyspu. Zarówno walka obronna, ale przede wszystkim agresywna. Na jej określenie w języku arabskim używa się leksyki związanej z rdzeniem *ghzw* niosącym znaczenie napadania, ataku, podboju. Są to rzeczowniki takie jak *ghazw* ‘napad, najazd’, *ghāzin* ‘najeźdźca’, ale także ‘wojownik’ (w liczbie mnogiej: *ghuzāt*); *maghzan*, a zwłaszcza liczba mnoga *maghāzī* ‘podboje’.

W beduińskich legendach nazywanych w tradycji arabskiej „Dniach Arabów” mieliśmy do czynienia z typowymi beduińskimi napadami/najazdami często o charakterze rabunkowym.² Termin *maḡāzī* przeszedł do kultury islamu: stosowano go na określenie walk prowadzonych przez Mahometa. Później tak mówiono o muzułmańskich podbojach, choć już wtedy wszedł do języka historyków nowy termin oznaczający podbój *fath* (w liczbie mnogiej: *futūh*) związany z rdzeniem *ftḥ* „otwierać”.³ Bo podboje z pustyni na Półwyspie przeniosły się na Bliski Wschód, podbijano miasta, „otwierano” bramy do nich. W okresie dżahiliji na pustyniach Arabii celem walki nie było zdobywanie miast. Żeby przeżyć, trzeba było zabrać innym, a więc prowadzono *ḡazw* i *maghāzī*.

Za życia Mahometa walczono o to, by arabscy politeiści porzucili swoje praktyki i przyjęli islam. Politeistów nazywano muszrikami, czyli

² W części prezentującej świat arabski przed islamem przedstawiłem przekład jednego z takich „dni”: „Dzień Quśawy” (Yawm Quśāwa).

³ Istnieje gatunek dzieł historycznych zwanych *futūh*. Najślynniejsze to *Futūh al-buldān* Al-Balādhuriego (zm. 892), *Futūh Miṣr* Ibn ‘Abd al-Ḥakama (zm. 870), a jest ich znacznie więcej. Por. Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge University Press 2000, s. 65-68; Chase Robinson, *Islamic Historiography*, Cambridge University Press 2000, s. 9.

tymi, którzy przypisują Bogu towarzyszy, innymi słowy są politeistami, Stąd też inna ich nazwa: *wathanijjūn* czciciele bożków, bałwochwalcy albo wprost: *kuffār* niewierni.

O nich mówi koraniczny werset miecza: sura 9, werset 5:

„A kiedy przeminą święte miesiące, zabijajcie politeistów, gdziekolwiek ich napotkacie! Łapcie ich, otaczajcie i czatujcie na nich w każdym miejscu. A jeśli okażą skrucę, odprawiaj modły, zapłacą jałmużnę, puśćcie ich wolno, albowiem Bóg jest pełen miłosierdzia, łaskawy”.

Nieco dalej pojawiają się równie bezwzględne słowa wersetu 29 tejże sury:

„Walczcie przeciw tym, którzy nie uwierzyli w Boga i w Dzień Ostateczny, którzy nie zakazują tego, czego zakazał Bóg i Jego Wyśłannik, którzy nie przyjęli prawdziwej wiary od tych, którzy otrzymali Księgę, póki z własnej woli pokornie nie zapłacą dżizji”.

Natomiast inni monoteiści chrześcijanie żydzi i zoroastryjczycy (ich też uważano za monoteistów) nie byli nawracani. Musieli przyjąć zwierzchność nowych władców i płacić podatek za ochronę zwany pogłównym (dżizją). Stąd ani w pierwszym i może drugim wieku islamu podbój nie miał celu religijnego w sensie upowszechniania misji islamu i nawracania na islam. Walka toczyła się z wrogami, a jej cele były materialne. Nic dziwnego, że później w prawie muzułmańskim istotną rolę odgrywały argumenty materialne: zdobycz wojenna, jej podział i związane z tym podatki.

Ale Mahomet walczył również z zagrożeniami ze strony swojego własnego rodu Kurajszytów, którzy byli politeistami w odróżnieniu od muzułmanów z jego gminy będących monoteistami. To był początek religijnego aspektu walki i propagandy wojennej. I późniejszej ideologii.

Po śmierci Mahometa Arabowie wyruszyli nie po to, by szerzyć nową religię, lecz po to, by poprawić swój los. Praktycznie wszyscy przyjęli islam. Świat wokół Półwyspu zamieszkiwali monoteiści: żydzi, chrześcijanie i zoroastryjczycy, których uznano za monoteistów. Nie było sensu ich nawracać, dlatego nastąpił podbój będący walką o dobra materialne i o lepsze warunki życia.

Nie wiemy, czy Prorok Mahomet miał przemyślaną koncepcję budowy nowego świata dla beduińskich mieszkańców Półwyspu. W jego działaniach była jednak akceptacja działań i idei poznanych gdzie indziej: w Jemenie, Syrii, Iranie. A tam były rozwinięte cywilizacje miejskie i panowały religie monoteistyczne: judaizm i chrześcijaństwo, a także zoroastryzm. Podziwiał tamten świat i chciał, by jego arabscy pobratymcy też mogli żyć w takim świecie. To jednak wymagało zmian w wielu dziedzinach życia.

Postanowił temu się poświęcić. Stworzył podstawy nowego systemu funkcjonowania w świecie. Z tego w następnych pokoleniach wyrosła cywilizacja islamu z nową koncepcją społecznego i politycznego funkcjonowania koczowniczych plemion Półwyspu. Łączyła tradycje społeczeństw plemiennych z rozwiniętymi ideami politycznymi chrześcijaństwa, zoroastryzmu i judaizmu.

Ta zmiana oznaczała uporządkowanie praw plemiennych i podporządkowanie ich ponadplemiennemu prawu jednego Boga. Proces kształtowania się prawa muzułmańskiego jest długi i zawyły. Zasady i przepisy tego prawa kształtowały się powoli. Źródłem było objawienie zawarte w Koranie oraz w postępowaniu Mahometa jak przywódcy tworzącej się społeczności muzułmańskiej.

Bardzo szybko, choć nie od razu po powstaniu islamu, okazało się, że potrzebne są regulacje prawne. I choć uważano, że system prawa zwany szari'atem – drogą do wodopoju czyli rajy – został raz na zawsze objawiony przez Boga, to jednak trzeba go było dostosowywać do rzeczywistej sytuacji społecznej. Zajęli się tym praktycy i teoretycy zwani fakihami (po arabsku *faqīh* l. mn. *fuqahā'* oznacza człowieka rozum-

nego) stosując metody nauki prawa (*fiqh* lub *tafaqquh*). Z czasem wokół wybitnych autorytetów skupiali się naśladowcy i uczniowie. Uznano owe autorytatywne postaci za twórców szkół zwanych drogami: madhhabami.

Ostatecznie drogą eliminacji przetrwały cztery szkoły. Wszystkie były sunnickie, bo powstały we wczesnym islamie na przełomie VIII i IX wieku. Szyizm ukształtował swoją teologię i prawo dopiero po zniknięciu ostatniego – 12-go – imama w 873 roku zaczęła się kształtować szyicka ideologia imamicka. Retrospektywnie stworzono system prawny odwołując się do 6-go imama: Dża'fara i szyicki system prawa zaczęto opierać na jego autorytecie. Warto też wspomnieć o niewielkiej grupie odrzucającej sunnicki i szyicki system prawny: ibadytów. To ugrupowanie ukształtowało się w VII i VIII wieku. Dziś ibadyci żyją w Omanie i na Zanzibarze oraz w małych skupiskach w Afryce Północnej: Libii, Tunezji i Algierii.

Każda z tych szkół prawa tworzyła złożony system obejmujący całość życia społecznego. Ogólnie prawo dzieli się na dwa działy; dział związany z oddawaniem czci Bogu (*'ibādāt*) oraz transakcje między ludźmi (*mu'āmalāt*). Ten podział nie oznaczał jednak rozdziału między prawem boskim a świeckim. Całość bowiem systemu pochodziła od Boga, więc była religijna. Dział transakcji jest dzielony na szczegółowe zagadnienia, a więc: prawo rodzinne, prawo karne, finansowe, administracyjne oraz stosunki międzynarodowe. Te ostatnie są szczególnie ciekawe, odnoszą się bowiem do prawa wojny i pokoju.

Ten dział prawa porządkujący działalność wojenną i stosunki z niemuzułmanami – politeistami i monoteistami nazywał się *sijar*⁴.

⁴ Typowym zabiegiem prawniczym stosowanym w przepisach prawa narodów, czyli *sijar* jest klasyfikacja obowiązków nakładanych przez prawo (*farḍ*) na indywidualne i zespołowe. Terminy prawnicze brzmią: *farḍ 'ajn* czyli obowiązek indywidualny, dosłownie: obowiązek [każdej] osoby (*'ajn*). A więc dotyczy on wszystkich muzułmanów razem i każdego z nich z osobna. Z kolei *farḍ 'alā kifāja* oznacza obowiązek oparty na zasadzie wystarczalności (van Ess tłumaczy: Verpflichtung nach dem Modus

Zawarte tam przepisy i zasady postępowania były we wszystkich szkołach podobne, choć różniące się szczegółami. Te różnice wynikały ze stosowanej metodologii badawczej nazywanej *tafaquh* 'zglobianiem wiedzy (prawniczej)'.

Wybitny prawnik szkoły hanafickiej As-Sarachsī (zm. 483/1090) w swoim kompendium prawa zatytułowanym *Al-Mabsūt* (Dzieło rozległe, obszerne) w tomie X zatytułowanym *Kitāb as-sijar* tak definiuje tytułowe *sijar*:

„Powinieneś wiedzieć, że wyraz *sijar* jest liczbą mnogą rzeczownika *sīra*. Tak została nazwana ta księga, ponieważ zawiera objaśnienie postępowania (*sīra*) muzułmanów w kontaktach z: politeistami z obszaru wojny⁵, z ludźmi objętymi traktatami dotyczącymi rękojmi bezpieczeństwa (*amān*), ludźmi podlegającymi ochronie (*dhimma*), odstępcami od wiary, którzy są najwstrętniejszymi niewiernymi, ponieważ najpierw przyjęli islam, a potem go odrzucili, z buntownikami, którzy są gorsi od politeistów, bo pobawieni są wiedzy i odrzucają poprawne objaśnianie wiary. Mówiąc o postępowaniu z politeistami: należy ich wzywać do przyjęcia religii i zabijać tych z nich, którzy odmawiają zgody, albowiem nasza społeczność posiada objawione księgi, nakazuje dobro i zakazuje zła,

der Genüge, *Dschihad gestern und heute*, Berlin/Boston 2012, s. 69, przypis 161), A zatem jest wypełniony, jeśli wystarczająca liczba ludzi uczestniczy w jego wykonaniu. W wypadku *dżihadu*: jeśli dostatecznie wielu w nim uczestniczy, to oznacza, że społeczność go wykonywa. Podobnie jak u nas w obowiązku służby wojskowej, która obowiązuje, ale nie wszyscy jej podlegają. Natomiast wszystkich dotyczy obowiązek szkolny, czyli jest indywidualny.

⁵ Politeiści nazywani są w islamie *muszrikūn*, czyli tymi, którzy przypisują Bogu towarzyszy, a więc uznają więcej niż jednego Boga. Nazywano ich też *wathanijjun*, czyli bałwochwalcami, wyznawcami idoli oraz po prostu *kuffār* – niewiernymi. Te terminy oznaczały w islamie Kurajszytów, którzy nie przyjęli islamu i walczyli z muzułmanami, a później Arabów, którzy nie chcieli przyjąć islamu. Nigdy tych terminów nie odnosiło do wyznawców bliskowschodnich monoteizmów.

jest więc najlepszą społecznością, bo Bóg najwyższy powiada: „Jestecie najlepszą społecznością daną ludziom.” (Koran 3:110).”

(Źródło: As-Sarahsī, *Kitāb al-Mabsūt*, Kair 1324 (Maṭba‘at as-Sa‘āda), t. X, s. 2).

Szkoła hanaficka jest najpopularniejszą w świecie muzułmańskim interpretacją prawa muzułmańskiego. Charakteryzuje się liberalnymi przepisami, co więcej akceptuje wiele lokalnych, często niemuzułmańskich tradycji prawa zwyczajowego zwanego *‘urf*, albo obyczajowości: *‘adat*. Szkoła dorobiła się olbrzymiej biblioteki tekstów: studiów, kompendiów, kodeksów. Wielką rolę w rozwoju i trwaniu Hanafizm był oficjalną szkołą największego państwa islamu: imperium osmańskiego, co oczywiście umocniło rolę szkoły w islamie.

Do najwcześniejszych i najbardziej autorytatywnych należy dzieło Asz-Szajbāniego zwane *Al-Aṣl* (Podstawa). To w nim zawarty jest rozdział poświęcony prawu międzynarodowemu, czyli *sijar*. Do niedawna to dzieło znane było jedynie w rękopisach – licznych w świecie muzułmańskich. Gdy największy zachodni (amerykański) specjalista od muzułmańskiego prawa wojny Majid Khadduri przekładał *Kitāb as-sijar* nie było jeszcze drukowanych opracowań kompendium prawa Asz-Szajbāniego. Korzystał więc z rękopisów. Dziś istnieje już kilka wydań. Tu korzystam z wydania katarskiego z 2012 roku w dwunastu tomach w opracowaniu Muḥammada Boynukalina. W pierwszym lahaurskim wydaniu drukowanym z 1981 r. w opracowaniu Abū al-Wafā’ al-Afghāniego tekstu *Kitāb as-sijar* nie znalazłem.

POCZĄTKI: HANAFICKA SZKOŁA PRAWA

Z czterech szkół sunnickich – madhhabów – hanafici cieszyli się największą popularnością, ponieważ dynastia kalifów abbasydzkich – ostatnia i najdłużej panująca (750- 1258) opierała się na nauczaniu Abū Ḥanify (zm.767). Pozostałe szkoły: Mālika Ibn Anasa, Asz-Szāfi'iego (zm. 822) oraz Ibn Ḥanbala (zm. 855) przetrwały do dziś ale ich zasięg był mniejszy niż hanafizmu.

Asz-Szajbānī (750-805)

Abū 'Abd Allāh Muḥammad asz-Szajbānī urodził się w mezopotamskim mieście Wasīt, a wychował i kształcił w Al-Kūfie. Jego nauczycielami byli wybitni prawnicy i teologowie: Abū Ḥanifa, twórca szkoły hanafickiej prawa mużmańskiego, Abū Jūsuf wybitny prawnik hanaficki, a także Sufjān ath-Thaurī (zm. 778¹ oraz Al-Auzā'ī (zm. 774)².

Asz-Szajbānī jest twórcą mużmańskiego prawa międzynarodowego – *si- jar* – oraz autorem wielkiego kompendium prawa hanafickiego *Al-Aṣṣ*

¹ Abū 'Abd Allāh Sufjān ath-Thaurī: prawnik, maḥaddith (osoba zajmująca się gromadzeniem i analizą hadisów) i asceta. Uważa się go za twórcę madhhabu, który jednak nie przetrwał. Reprezentował pogląd, że dżihad jest obowiązkowy jedynie jako walka obronna.

² 'Abd ar-Raḥmān al-Auzā'ī: prawnik i maḥaddith, twórca własnego madhhabu. Uczeń Al-Auzā'iego – Al-Fazārī – upowszechnił jego idee dotyczące koncepcji *si- jar* i dżihadu.

(Podstawa). W stolicy imperium abbasydzkiego Bagdadzie związany był z kalifem Hārūnem ar-Raszīdem (władał 786-809). Umarł w Al-Kūfie. Pogrzebano go obok filologa Al-Kisā'iego. „Pogrzebaliśmy prawo z gramatyką” – skomentował Hārūn ar-Rašīd.

Kitāb as-sijar Asz-Szajbāniego

Księga *Kitāb as-sijar fī arḍ al-ḥarb*, czyli „Księga postępowania na obszarze wojny”

Na początku Asz-Szajbāni cytuje tradycje Mahometa – hadisy – odnoszące się do spraw wojennych – przede wszystkim spraw natury finansowej, takich jak podział zdobyczy wojennej czy opłat za zastępowanie w walce (to się nazywa *ṣun'* – w tradycji europejskiej zwane tarczowym: *scutagium*).³

Następnie przechodzi do problematyki wojskowej, a więc postępowania wojsk na terenach wroga, podziału zdobyczy wojennej, podziału świata na terytorium islamu i wojny, zawierania traktatów wojennych, gwarancji bezpieczeństwa, apostazji, odstępstwa od wiary i rabunku. Dalej następuje suplement dotyczący szczegółowych zagadnień prawnych.

Asz-Szajbāni posługuje się popularną w późniejszej literaturze teologicznej formą dialogu.

³ *Scutagium* (łac.), tarczowe, w zachodniej Europie XII i XIII wieku oznaczał opłatę nakładaną na osoby uchylających się od stawiennictwa wojskowego. Tarczowe uwzględnia angielska Wielka Karta Swobód (Magna Charta). Arabskim odpowiednikiem *scutagium* był *džu'* oznaczający opłatę za zastępstwo w wykonywaniu służby wojskowej, w szczególności wynajęcie zastępcy, a co za tym idzie podatek pobierany od muzułmanów nie odbywających służby wojskowej. Służył do dobrojenia i wyposażenia tych, którzy służyli w wojsku.

Tekst

(*Kitāb as-sijar fī arḍ al-ḥarb* w: Asz-Szajbānī, *Kitāb al-aṣl*, t. VII, s. 421 i nast.)

Gdy Wysłannik Boga wysłał armię lub oddział, osobiście nakazywał ich dowódcom bogobojność, a obecnym z nim muzułmanom zalecał dobroć. A potem powiedział:

Ruszajcie do walki w imię Boga i na ścieżce Boga (*ughzū fī sabīl Allāh*). Walczcie z tymi, którzy nie wierzą w Boga. Nie kierujcie się nawiścią, nie zdradzajcie, nie torturujcie i nie zabijajcie dzieci. A jeśli napotkacie swoich wrogów politeistów, nawoľujcie ich do przyjęcia islamu. Jeśli przyjmą islam, przyjmijcie ich i pozostawcie w spokoju. A potem poproście ich, by ze swoich siedzib przenieśli się do siedziby emigrantów. Jeśli się zgodzą, przyjmijcie ich i pozostawcie w spokoju. Jeśli nie, powiedzcie im, że są jak muzułmańscy koczownicy, których tak samo jak muzułmanów obowiązuje prawo najwyższego Boga, chociaż nie otrzymują ani *faj*⁴ ani *ghanīmy*⁵. Jeśli odmówią, wezwijcie ich do płacenia *dżizji*⁶. Jeśli się zgodzą, przyjmijcie ich i pozostawcie w spokoju. Jeśli oblegacie miasto lub twierdzę, a ich mieszkańcy domagają się, byście ich podporządkowali woli najwyższego Boga, nie zgadzajcie się, albowiem nie wiecie, jaka jest wola najwyższego Boga.

Podporządkujcie ich waszej woli, i nakazujcie im to, co uważacie za słuszne. A jeśli oblegacie miasto lub twierdzę, a ich mieszkańcy domagają się, byście ich poddali ochronie Boga lub Proroka, nie róbcie tego i nie dawajcie im ochrony Boga ani Proroka, lecz dajcie im swoją ochronę i ochronę waszych ojców, łatwiej bowiem odstąpić od ochrony waszej i waszych ojców.

⁴ *faj* – dochody gminy muzułmańskiej uzyskane z opodatkowania innowierców.

⁵ *ghanīma* – zdobycz wojenna uzyskana w wyniku działań wojennych, podboju itp.

⁶ *dżizja* – podatek pógłówny obowiązujący w świecie islamu wyznawców religii monoteistycznych (żydów, chrześcijan i zoroastryjczyków) za ochronę (*dhimma*) i obsługę administracyjną państwa muzułmańskiego.

[s. 422]

W czasach Proroka jedną piątą zdobyczy (*chums*⁷) dzielono następująco: jedna część dla Boga i Wysłannika, jedna część dla jego (Proroka) bliskich, jedna dla biednych, jedna dla sierot i jedna dla wędrowców.

Natomiast Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṭmān i ‘Alī dzielili *chums* na trzy części: dla sierot, biednych i wędrowców.

Gdy spytano ‘Alego Ibn Abī Ṭāliba o jego pogląd na temat podziału *chumsu*, odparł, że uważa tak jak jego rodzina, ale nie chciał się sprzeciwić Abū Bakrowi i ‘Umarowi.⁸

[s. 423]

‘Abd Allāh Ibn al-‘Abbās stwierdził: ‘Umar zaproponował nam, byśmy z *chumsu* opłacali koszty zawarcia związków małżeńskich i opłacali nasze zobowiązania. Chcieliśmy, by nam przekazano tę część *chumsu*, na to jednak ‘Umar się nie zgodził.

Wysłannik Boga w Dniu Chajbaru⁹ podzielił *chums* następująco: Część należną swoim krewnym rozdzielił między Banū Hāszim i Banū al-Muṭṭalib¹⁰. Wtedy ‘Uthmān i Dżubajr zwrócili się do Wysłannika Boga:

⁷ *chums* dosł. jedna piąta; zdobycz wojenną dzielono na pięć części. Jedna piąta (po arabsku *ḥums*) była przeznaczona dla rodziny Proroka i dzielona na różne cele, głównie społeczne.

⁸ Pełny oryginalny tekst jest nieco inny, zawiera bowiem odwołanie do autorytetów. By nie zaciemniać przekładu, uprościłem argument: Muḥammad powołując się na Abū Yūsufa a ten na Muḥammada Ibn Ishāqa, który z kolei cytował Abū Ġa’fara rzekł: Spytałem: Jaki był pogląd ‘Alego Ibn Abī Ṭāliba o *chumsie*? Odparł: Jego pogląd był taki jak jego rodziny, ale nie chciał się sprzeciwić Abū Bakrowi i ‘Umarowi. Osobą, która tu przekazuje informacje jest brat stryjeczny Proroka ‘Abd Allāh Ibn al-‘Abbās.]

⁹ Dzień Chajbaru albo Bitwa w Chajbarze (Ghazwat Chajbar): wyprawa wojenna Mahometa na Chajbar w 628 r. przeciwko zamieszkałym tam żydom, którzy jakoby szykowali się do ataku na muzułmanów w Medynie. Tekst o tej bitwie w części III.

¹⁰ Banū oznacza ród. Al-Muṭṭalib i Hāszim (V wiek) byli braćmi, pradiadkami Mahometa. Ich rody były zatem spokrewnione. Prorok wywodził się z rodu Hāszima.

– Jeśli chodzi o pochodzenie jesteśmy równi z Banū al-Muṭṭalib, a ty im dałeś, a nas pominąłeś.

Wysłannik odparł:

– Byliśmy razem z rodem Banū al-Muṭṭalib w czasach dżāhiliji i islamie.

Prorok dzielił *chums* na ścieżce Boga i wypłacał na potrzeby wspólne ludzi. A kiedy pieniędzy było dużo przydzielał również na inne cele.

Ibn al-‘Abbās opowiadał: Pewien człowiek odnalazł w zdobyczy wojennej własnego wielbłąda, którego wcześniej schwytali politeiści. Poprosił Wysłannika Boga, by mu go oddano. Wysłannik rzekł: „Jeśli go odnalazłeś przed podziałem, jest twój. A jeśli go odnalazłeś po podziale, jeśli zechcesz możesz go odzyskać za opłatą.”

‘Abd Allāh Ibn ‘Umar opowiadał, że jego niewolnik uciekł i przeszedł na stronę wroga. Uciekł mu również koń, którego przejęli wrogowie. Kiedy Chālid Ibn al-Walīd ich pokonał, zwrócił Ibn ‘Umarowi niewolnika i konia. Było to w czasach Wysłannika Boga.

Niewolnik Ibn ‘Umara został pojmany przez Bizantyńczyków. Chālid Ibn al-Walīd wymienił go za dwóch Bizantyńczyków i zwrócił Ibn ‘Umarowi.

‘Umar Ibn al-Chaṭṭāb nadał mieszkańcom Babilonii (As-Sawādu) status ludzi chronionych (*ahl adh-dhimma*).

(...)

Ibrāhīm Ibn Jazīd an-Nachāī przebywał w fortyfikacji, gdy wezwano go do walki. On jednak najął kogoś i zapłacił kosztą jego najmu (*dżā‘ala*).

(...)

[s. 436]

O wojsku, gdy prowadzi walkę na obszarze wojny

Kiedy wojsko atakuje obszar wojenny, na którym ogłoszono już wezwanie do przyjęcia islamu, wojsko wzywa ponownie do przyjęcia

islam, postępuje dobrze, dobrze też postępuje, jeśli nie wzywa ponownie. Atakować można i dniem i nocą, nie ogłaszając wezwania do przyjęcia islamu. Można spalić twierdze politeistów, albo zalać je wodą.

A kiedy przejmuje się zdobycz wojenną, nie powinno się jej dzielić na obszarze, gdzie trwa wojna, lecz dopiero po jej bezpiecznym przeniesieniu na obszar islamu.

Abū Jūsuf: Spytałem Abū Ḥanifę o to, co się dzieje z żywnością i paszą dla zwierząt, gdy znalazły się w zdobyczy wojennej, a ktoś w potrzebie zjadł tę żywność i nakarmił swoje wierzchowce. Odparł, że nie ma w tym nic zdroźnego.

Spytałem, co się stanie, jeśli w zdobyczy znajdzie się broń, którą muzułmanin weźmie do walki bez pozwolenia imama. Odparł, że nie ma w tym nic złego. Powinien jednak oddać ją, gdy ustanie wojna. Spytałem:

– Dlaczego pozwalasz mu wziąć żywność i pokarm?

– Dlatego, że mamy tradycję Wysłannika Boga o tym, że w Dniu Chajbaru wierni zdobyli pożywienie i zjedli je, zanim doszło do podziału. Pasza jest dla nas tym samym co żywność. Żywność i pasza dostarczają ludziom siły, bez nich nie można się obejść.

Spytałem:

– A dlaczego dopuściłeś broń, by mógł dzięki niej walczyć?

– A czy widziałeś, jak muzułmanin, na którego spadły strzały politeistów, brał je i strzelał nimi do wroga? Albo jak zaatakowany mieczem, wyrwał go i atakował nim? Czy w tym coś złego?

– Oczywiście, że nie – odparłem.

– A zatem w obu tych wypadkach nie dzieje się nic złego.

– Czy uważasz za niedopuszczalne, że przed podziałem łupów wojennych ktoś korzysta z odzieży lub dobytku?

– Uważam to za niedopuszczalne.

– Jeśli wierzący potrzebują odzieży, wierzchowców i dobytku, to czy imam ma prawo rozdzielić je między nich, zanim dotrą do obszaru islamu?

– Jeśli tego potrzebują, nie ma nic złego w rozdzielaniu między ludźmi. Jeśli jednak nie potrzebują, uważam dzielenie za niedopuszczalne.

– Dlaczego? – spytałem.

– Ponieważ dopóki przebywają na obszarze działań wojennych, nie są w stanie zabezpieczyć zdobyczy. Zauważ, że gdyby inne wojska weszły na teren wojny, miałyby również prawo do tej zdobyczy.

– Czy uważasz, że imam może rozdzielać jeńców przed wyjściem do obszaru islamu, gdy są oni potrzebni.

– Nie może.

– A co zrobić z jeńcami, którzy nie są potrzebni? Należy ich wszystkich sprzedać?

– Gdy dopuścić do ich sprzedaży, oznaczyłoby to samo co ich rozdzielenie.

– Jak więc ich przetransportować?

– Jeżeli imam ma wystarczającą liczbę zwierząt jucznych, należy ich na nich przetransportować. A jeżeli nie ma, powinien sprawdzić, czy ktoś związany z muzułmanami ma wolne miejsce do transportu. Jeśli stwierdzi, że ktoś ma wolne miejsce, powierza im ich transport, jeśli okażą dobrą wolę.

– A jeśli ani imam ani ktoś związany z muzułmanami nie ma wolnych miejsc, a mają je zamożni ludzie, to czy można ich przetransportować na jucznych zwierzętach tych ludzi?

– Tak, jeśli tylko zechcą mogą ich przetransportować na swoich zwierzętach. Jeśli nie, wynajmuje się kogoś, kto przetransportuje zdobycz. Natomiast jeńcy powinni przejść, jeśli tylko są w stanie.

– A jeśli nie są w stanie iść?

– Mężczyzn się zabija, a kobiety i dzieci oszczędza. Wynajmuje się kogoś, by je przetransportował.

Muhammad twierdził, że dopuszczalne jest wówczas dzielenie zdobyczy na obszarze wojny, choć uczeni spierali się w tej sprawie.

(...)

Kolejny rozdział dotyczy w dalszym ciągu zdobyczy wojennych. Po nim następuje omówienie relacji między obszarem wojny i islamu, a na koniec jest mowa o układach między stronami.

[s. 463:]

Rozdział o zawieraniu pokoju

– Jeżeli zawarto pokój i mamy obywateli chronionych (*ahl ad-dhimma*), to czy nakłada się podatek ziemski (*charādź*) od poszczególnych mężczyzn czy od ziemi, proporcjonalnie do możliwości?

– Tak, nakłada się.

– A czy znasz jakieś tradycje dotyczące pobierania podatku ziemskiego od ludzi chronionych?

– Tak. Przekazano mi, że ‘Umar Ibn al-Chaṭṭāb na jeden dżarīb¹¹ powierzchni ziemi rolnej nałożył podatek jednego dirhama a do tego jeden *qafīz*¹² ziarna. Na jeden *dżarīb* winorośli – dziesięć dirhamów, a *dżarīb* daktyli – pięć dirhamów.

Powiedziano mi, że na głowę mężczyzny nałożono dwanaście dirhamów, albo dwadzieścia cztery, albo czterdzieści osiem dirhamów.

– Czy to znaczy, że od biedaka, który nie ma majątku i żyje z pracy swoich rąk, pobiera się dwanaście dirhamów, człowieka posiadającego majątek – dwadzieście cztery, a od bogacza czterdzieści osiem?

– Tak.

– A czy od kobiet i dzieci coś się pobiera?

– Nie.

– A czy pobiera się od niewidomych, starych niedołączonych mężczyzn, obłąkanych, kalekich, niedołączonych i nędzarzy nic nie posiadających i niezdolnych do pracy?

– Od nikogo z nich nie pobiera się pogłównego (*charādź ra’s*).

¹¹ *dżarīb* ok. 2000 m².

¹² *qafīz* miara objętości zbóż ok. 40 litrów.

– Czy również od niewolnika, wyzwolenca (*mukātab*), *mudabbar*¹³ i *umm al-walad*¹⁴?

– Tak. Ani oni ani ich właściciele nic nie płacą.

– Czy własność *dhimmich* taka jak stado owiec, bydło, wielbłądy, konie oraz osobista własność podlega podatкови?

– Nie.

– Czy ziemia należąca do *dhimmich*, którzy są niedorośli, są kobietami lub wyzwolencami (*mukātab*) podlega opodatkowaniu.

– Tak, będą musieli zapłacić podatek, podobnie jak każdy dorosły i zdrowy *dhimmī*.

– Jeżeli *dhimmī* zostaje muzułmaninem pod koniec roku albo na początku następnego, gdy przypada płacenie podatku pogłównego, czy uważasz że powinno się od niego pobierać podatek pogłówny choć został muzułmaninem?

– Nie.

– Dlaczego?

– Ponieważ ten podatek nie jest długiem, który należy spłacić, lecz pogłównym, które należy unieważnić, gdy ktoś zostaje muzułmaninem. Wtedy nic takiego nie należy pobierać.

– Jeśli *dhimmī* umiera jako niewierny i zostawia majątek, czy od jego majątku winno się pobierać podatek pogłówny?

– Nie.

– Dlaczego?

– Ponieważ ten podatek nie jest długiem, który należy spłacić.

– A jeśli *dhimmī* byłby zadłużony, to czy jego podatek byłby rozdzielony między tych, którym był winny?

– Nie.

– Czy więc podatek zostanie anulowany i nie będzie należny?

¹³ *mudabbar* niewolnik, który uzyska wolność po śmierci swojego pana.

¹⁴ *umm al-walad* dosł. ‘matka dziecka’ niewolnica, które urodziła dziecko swojemu panu.

– Tak.

– Jeśli *ḍimmī* przez kilka lat nie płacił podatku pogłównego, to czy będzie zobowiązany spłacić zaległości?

– Nie. Pobrany zostanie podatek pogłówny za bieżący rok, ponieważ podatek pogłówny w żadnym wypadku nie jest długiem, który na nim spoczywa.

To jest opinia Abū Ḥanīfy, natomiast Abū Jūsuf i Muḥammad (Asz-Szajbānī) twierdzą, że należy pobierać podatek pogłówny za minione lata, jeśli brak spłaty nie wynikał z choroby albo innej przyczyny.

(...)

[s. 470:]

Traktaty z mieszkańcami obszarów wojny

– Czy zdarzyło się, że grupa mieszkańców obszaru wojny poprosiła muzułmanów o zawarcie traktatu na określoną liczbę lat bez płacenia pogłównego (*dżizji*)? Czy muzułmanie powinni na to przystać?

– Tak bywało. Imam muzułmanów powinien się temu przyjrzeć. Jeśli ci ludzie mieliby przewagę nie do pokonania, układ z nimi były dla muzułmanów dobrym wyjściem. Więc należy się układać.

– A jeśli imam zawrze układ, a potem stwierdzi, że jest on niekorzystny dla muzułmanów, bo nie zapłacono żadnego odszkodowania, to czy ma wypowiedzieć układ i unieważnić, a potem ruszyć do walki?

– Tak.

– A gdyby muzułmanie zostali oblegani przez wroga w mieście i gdyby wróg poprosił o zwarcie ugody na lata za określoną coroczną opłatą, to czy muzułmanie mogliby się układać i płacić politeistom, bojąc się śmierci i wiedząc, że ugoda byłaby dla nich korzystniejsza.

– Tak, w tej sytuacji byłoby to dopuszczalne.

(...)

[t. VII, s. 472:]

Rękojmia bezpieczeństwa dla osób z obszaru wojny

– Wyobraź sobie, że człowiek z obszaru wojny otrzymał rękojmię bezpieczeństwa i przybywa jako kupiec na obszar islamu. Tam kupuje muzułmańskiego niewolnika i wraca z nim na ziemię wojny. Jaka będzie pozycja tego niewolnika?

– W chwili przybycia na obszar wojny będzie wolnym człowiekiem.

– Dlaczego? – spytałem.

– Ponieważ muzułmanin zakupił go w świecie islamu. Rozumiesz przecież, że jeśli niewolnik zabije swojego pana i zagarnie jego majątek, a potem ucieknie do nas, czyli do świata islamu, wówczas wszystko, co zagarnął z tego majątku, w tym niewolnicy tego pana, będzie należało do niego. Stanie się człowiekiem wolnym, nietykalnym.

– Czyżby ten niewolnik miał prawo zabić swojego pana?

– Tak

– Zauważ jednak, że akt zakupu prowadzi do powstania między nimi rękojmi bezpieczeństwa.

– Nieprawda.

Tak uważa Abū Ḥanīfa. Abū Jūsuf i Muḥammad powiadają, że niewolnik zostanie wyzwolony dopiero wtedy, gdy przyjmą go muzułmanie, albo gdy przejdzie do świata islamu pod opiekę swojego pana.

W obu wypadkach będzie człowiekiem wolnym.

As-Sarachsī (XI w.)

Abū Bakr Muḥammad as-Sarachsī (zm. 483/1090) był prawnikiem szkoły hanafickiej. Urodził się w perskim Sarachsie – dziś nad granicą irańsko-turkmenistańską. Znany się stał pod przydomkiem Szams al-A'imma: „Słońce Imamów”. Jego głównym dziełem jest 30-tomowe kompendium prawa hanafickiego zatytułowane *Al-Mabsūṭ* (Dzieło rozległe). Jest to zbiór praw mieszczący

się w długiej linii komentarzy i uzupełnień powstających w ciągu wieków. Jest to bowiem komentarz do *Al-Muḥtaṣar al-kāfi* (Wystarczający skrót) Muḥammada al-Marwaziego (zm. 334/945). Ten skrót był z kolei oparty na *Kitāb al-aṣḥ* Asz-Szajbāniego, do którego *As-Sīyar al-kabīr* As-Sarachsī napisał komentarz: *Šarḥ As-Sīyar al-kabīr. Al-Mabsūṭ* cieszy się opinią najbardziej autorytatywnego opracowania hanafickiego. Tu przytaczam początek części poświęcone prawu narodów: *sijar*.

Bibliografia:

Ahmed Al-Dawoody, *Al-Sarakhsī's Contribution to the Islamic Law of War*, 14 UCLA J. Islamic & Near E.L. 29 (2015), s. 29-44.

Księga *sijar* – prawo narodów

(fragment *Kitāb al-Mabsūṭ li-Šams ad-Dīn as-Sarachsī*, Dār al-Ma'rifa, Bejrut, faksymile, t. X, s. 2 i nast.)

Powinieneś wiedzieć, że wyraz *sīyar* jest liczbą mnogą rzeczownika *sīra*. Tak została nazwana ta księga, ponieważ zawarte jest w niej objaśnienie postępowania (*sīra*) muzułmanów w kontaktach z politeistami z obszaru wojny, z ludźmi objętymi traktatami i rękojmnią bezpieczeństwa (*amān*), ludźmi posiadającymi ochronę (*dhimma*), odstępcami od wiary, którzy są najwstrętniejszymi niewiernymi, ponieważ najpierw przyjęli islam a potem go odrzucili, z buntownikami, którzy są gorsi od politeistów, bo pobawieni są wiedzy i przeczają właściwemu objaśnieniu islamu.”

Jeśli chodzi o stosunek do politeistów: należy ich nawoływać do przyjęcia wiary i walczyć z tymi spośród nich, którzy sprzeciwiają się jej przyjęciu. A to dlatego, że tę społeczność cechuje zawarty w objawionych księgach nakaz czynienia dobra i odrzucania zła. Dzięki temu stali się najlepszą społecznością, o czym mówi najwyższy Bóg: Jesteście najlepszą społecznością, jaka się dostała ludziom: nakazujecie dobro i zakazujecie zła, wierzycie w Boga. Gdyby ludy księgi uwierzyły, uczyniłyby

dobrze. „Wśród nich są tacy, którzy uwierzyli, ale większość z nich to buntownicy” (Koran 3:110).

Podstawą dobra jest wiara w najwyższego Boga. Każdy wierzący powinien tę wiarę nakazywać i do niej nawoływać. Podstawowym zakazem jest wielobóstwo. Jest ono najwyższym stopniem niewiedzy i uporu, dlatego że jest odrzucaniem prawdy bez żadnego uzasadnienia. Każdy wierzący człowiek powinien z całej siły taką postawę odrzucać.

Wysłannik Boga nakazywał, by politeistom najpierw wybaczać, a potem się od nich odwracać. Albowiem najwyższy Bóg powiada: „I wybaczej jak najpiękniej!” (Koran, 15:85). Powiada dalej: „A następnie odwracaj się od politeistów”. Następnie nakazał wzywać do religii pouczeniem i przekonywaniem tymi słowami: „Wzywaj mądrym słowem i piękną nauką, by iść drogą twojego Pana. Spieraj się z nimi, pokazując, co jest lepsze” (Koran 16:111). A potem nakazał walczyć, jeśli oni zaczęli. Najwyższy powiada: „Ci którzy walczyć otrzymali pozwolenie dlatego, że byli pokrzywdzeni” (Koran 22:39), czyli że wolno im było się bronić. Najwyższy powiada: „A jeśli będą z wami walczyć, zabijajcie ich!” (Koran 2:191). Najwyższy powiedział też: „A jeśli skłonni będą zawrzeć pokój, uczyni to.” (Koran 8:61) A potem rozkazał przystąpić do walki. Najwyższy powiada: „Zwalczajcie ich, by nie było zamętu (*fitna*)” (Koran 8:39) oraz: „Zabijajcie politeistów, gdziekolwiek ich napotkacie” (Koran 9:5).

A Wysłannik Boga powiada: „Nakazano mi, abym walczył z ludźmi, aż powiedzą: „nie ma bóstwa innego niż Bóg”. A kiedy to wypowiedzą, ich krew i majątek będzie mi zakazana i tylko Bóg będzie ich rozliczał.” Tak więc dżihad z politeistami stał się obowiązkiem i będzie nim aż do dnia Sądu Ostatecznego.

Al-Kāsānī

‘Alā’ ad-Dīn al-Kāsānī (zm. 1191), hanaficki prawnik, znany pod przydomkiem Mālik al-‘Ulāmā’ (Król Uczonych). Pochodził z Kāsānu (Kosonsoy / Koco-

нось) w dolinie Fergany. Studiował prawo u 'Alā' ad-Dīna as-Samarqandiego. Fāṭima, córka As-Samarqandiego, również zajmowała się prawem. Została żoną i współpracowniczką Al-Kāsāniego. Jego najważniejszym dziełem jest monumentalny podręcznik prawa *Badā'i' aṣ-ṣanā'i' fi tartīb aṣ- ṣarā'i'* (Podstawy sztuki prawniczej. Uporządkowanie przepisów prawa). Po raz pierwszy w części dotyczącej prawa międzynarodowego (*as-sijar*) znalazło się obszerne omówienie podstawowej dychotomii: obszar islamu i obszar niewiary. To ten podział służy do określenia zasady funkcjonowania prawa islamu i do dziś, już jako element dżihadu, generuje wizję polityki skrajnych organizacji takich jak państwo muzułmańskie, czy Bracia Muzułmanie. Ale nie tylko generuje. Bywa, że degeneruje klasyczne koncepcje prawne islamu.

Podział na obszar islamu i niewiary szczegółowo omówił Johannes Bork w niedawno opublikowanym studium: *Zum Konstrukt von dār al-islām und dār al-ḥarb. Die zeitgenössische Rezeption eines Konzepts des klassischen islamischen Rechts*, Berlin/Boston 2020. Tutaj cytuję fragment dzieła Al-Kāsāniego poświęcony podziałowi na świat islamu i świat niewiary.

Al-Kāsānī, *Badā'i' aṣ-ṣanā'i'*, t. IX, s. 518

O różnicach dotyczących obydwu tych obszarów (obszaru islamu i obszaru niewiary)

Na początku potrzebna jest wiedza o tym, co oznaczają dwa obszary – obszar islamu (*dār al-islām*) oraz obszar niewiary (*dār al-kufr*). Pozwoli ci ona poznać zasady (*aḥkām*) wynikające z różnic między nimi. A ta wiedza zbudowana jest z rozumienia tego, dzięki czemu dany obszar staje się światem islamu albo światem niewiary. Nie ma sporu między naszymi towarzyszami, że obszar niewiary staje się obszarem islamu dzięki pojawieniu się w nim praw islamu. Natomiast spierano się o to, co sprawia, że obszar islamu staje się obszarem niewiary. Abū Ḥanīfa twierdził, że staje się strefą niewiary tylko w trzech wypadkach:

Po pierwsze wtedy, gdy pojawiają się w niej przejawy niewiary, po drugie, gdy graniczy z obszarem niewiary i po trzecie, gdy nie będzie już

w niej ani muzułmanina ani przedstawiciela religii chronionej (*dhimmi*) objętego pierwotnym bezpieczeństwem, czyli bezpieczeństwem zapewnionym przez muzułmanów. Abū Jūsuf oraz Muḥammad twierdzili, że obszar islamu staje się obszarem niewiary, gdy pojawiają się tam przejawy niewiary. Uważamy to samo, co oni: że obszar islamu i obszar niewiary polega na przypisaniu obszaru do islamu i do niewiary, a robi się to dlatego, że występuje w nich albo islam albo niewiara. Podobnie raj nazywa się przybytkiem pokoju a piekło przybytkiem rozpadu, ponieważ w raju panuje pokój, a w piekle rozpad. Występowanie islamu i niewiary oznacza pojawienie się ich przejawów. Jeśli na jakimś obszarze są przejawy niewiary, staje się on obszarem niewiary, czyli określenie jest poprawne. Na tej samej zasadzie rodzi się obszar islamu, gdy objawy islamu pojawią się bez dodatkowych warunków. Tak samo obszar niewiary wynika z pojawienia się w nim przejawów niewiary.

Istota opinii Abū Ḥanify jest następująca: Dodanie do słowa świat wyrazu islam albo wyrazu niewiara nie oznacza określania islamu ani niewiary, chodzi bowiem o bezpieczeństwo i strach. W świecie islamu bezpieczeństwo zapewnia się muzułmanom, a strach dotyczy niewierzących. Jeśli zaś bezpieczeństwo zapewnia się niewiernym, a strach jest dla muzułmanów to mamy do czynienia ze światem niewiary. Takie układy zbudowane są na bezpieczeństwie i strachu, a nie na islamie i niewierze, bo najważniejsze jest bezpieczeństwo i strach. Muzułmanie nie będą mieli potrzeby szukania bezpieczeństwa, bo bezpieczeństwo będzie tam trwałe, i świat islamu nie przemieni się w świat niewiary. Podobnie trwałe bezpieczeństwo może zaniknąć tylko wtedy, gdy świat islamu będzie graniczył ze światem wojny i jego przekształcanie się w świat wojny zostanie zatrzymane z powodu istnienia ich obu. Dodanie terminu „świat” do islamu może nastąpić tak, jak wy powiedzieliście i tak, jak my powiedzieliśmy, czyli nastanie w nim trwałego bezpieczeństwa dla muzułmanów, a dla niewiernych nastaje w wyniku ochrony (*dhimma*) i rękojmi bezpieczeństwa. Jeśli zaś dodamy to, o czym mówicie świat niewiary stanie się tym, co powiedzieliście. Jeśli doda się to co

my powiedzieliśmy nie stanie się światem niewiary chyba że z powodu tego co powiedzieliśmy.

Świat islamu nie stanie się z pewnością światem niewiary z powodu zwątpienia i prawdopodobieństwa. A to dlatego, że obowiązuje reguła mówiąca: to co oparte na pewności nie ustaje z powodu zwątpienia i prawdo- podobieństwa. Inaczej jest w świecie niewiary. Świat islamu bowiem opiera się na istnieniu w nim reguł islamu, panuje tam preferowanie islamu. Jak powiedział Prorok: „Islam jest najwyższy i nic go nie przewyższy” (الاسلام يعلو ولا يعلى). Znika więc zwątpienie, że dodanie tego terminu prowadzi do pojawienia się reguł islamu. Zasady związane z niewiarą powstają jedynie wtedy, gdy pojawi się któraś z tych dwóch sytuacji: sąsiedztwo i zniknięcie pierwotnego bezpieczeństwa. A pojawiają się one tylko z powodu jakiejś przeszkody, a przeszkoda pojawia się tylko w tych dwóch sytuacjach.

Tę różnicę poglądów można porównać do sytuacji, gdy w jakimś miejscu należącym do muzułmanów pojawią się politeiści i pokażą tam reguły niewiary, albo gdy będzie to lud chroniony (*ahl adh-dhimma*), który sprzeniewierzył się układowi o ochronie. Czy wtedy stanie się światem wojny? Tu, jak powiedzieliśmy, istnieje spór. Jeśli stanie się obszarem wojny, będą tam obowiązywać wspomniane zasady, a zasady wszystkich obszarów wojny są jednakowe, jak o tym wspomnieliśmy.

O różnicach między obydwoma światami

Jeśli chodzi o zasady, jakimi różnią się oba światy to jest ich wiele rodzajów.

A więc jeśli muzułmanin dopuści się cudzołóstwa w świecie wojny, ukradnie, będzie pił wino, rzuci na muzułmanina fałszywe oskarżenie o cudzołóstwo, za żaden z tych czynków nie będzie pociągnięty do odpowiedzialności, ponieważ władca nie ma prawa stosować kar Boskich (*hudūd*) w świecie wojny, bo nie ma takich kompetencji.

Ale kiedy ktoś, kto się takich występków dopuścił, wróci do świata islamu, przepisy o karach Boskich również nie będą się do niego stosować, ponieważ nie podlegały karze, gdy je popełniał. Gdyby dopuścił się tego w świecie islamu, i uciekł stamtąd do świata wojny, będzie ukarany, ponieważ uczynek podlega karze, a ucieczka do świata wojny nie zwalnia od kary. Również wtedy, gdy zabije muzułmanina, nie podlega karze odpłaty (*qiṣāṣ*)¹⁵, nawet gdy dopuścił się tego z premedytacją.

¹⁵ W muzułmańskim prawie karnym *qiṣāṣ* oznacza prawo talionu, a więc karę taką samą jak przestępstwo, odpłatę zgodną z zasadą oko za oko, ząb za ząb.

MALIKICKA SZKOŁA PRAWA

Malikizm upowszechnił się w zachodnich obszarach świata islamu, tj. w Afryce Północnej, był również dominujący w arabskiej Hiszpanii do XV wieku, a więc do podboju Iberii przez królów katolickich. Eponimem szkoły był Mālik Ibn Anas, ale najśłynniejszą postacią był niewątpliwie Ibn Ruszd znany w Europie od wieków średnich jako Awerroes. Choć stał się u nas w Europie słynny nie z rozpraw prawnych, lecz jako komentator Arystotelesa.

Ibn Abī Zajd al-Qajrawānī (922-996)

Ibn Abī Zajd al-Qajrawānī urodził się w północnoafrykańskim Al-Qayrawānie (leży w dzisiejszej Tunezji). Były to czasy panowania i rozkwitu szyickiej dynastii Fatymidów. Z terenów Ifriqijji Fatymidzi ruszyli na podbój Egiptu i przetrwali do 1171 roku zmieniając radykalnie sytuację na zachodzie świata islamu. Dla większości ludności sunnickiej panowanie Fatymidów było walką o przetrwanie. Al-Qajrawānī, który był sunnitą i malikitą, pracował i nauczał w warunkach podziemia politycznego. Napisał wiele dzieł z zakresu prawa malikickiego. Jego krótka stosunkowo *Ar-Risāla fī fiqh al-imām Mālik* (Przesłanie dotyczące prawa imama Malika) cieszyła się szczególną sławą jako prosty i oszczędny podręcznik malikizmu. Był to katechizm przeznaczony dla młodych muzułmanów napisany za prośbą przyjaciela: „Poprosiłeś mnie – pisze Al-Qajrawānī – bym napisał ci krótki zbiór koniecznych zasad religii stosowanych w mowie, sercu i uczynku, rzeczy obowiązkowych, zalecanych, nadmiarowych

i pożądaných. (...) Pragnąłeś bowiem nauczać o tym dzieci, tak jak je nauczysz recytacji Koranu. Chciałeś, by w ich sercach zrodziło się zrozumienie religii Boga i Jego praw.”

W katechizmie Al-Qajrawāniego znalazł się bardzo skomprimowany opis dżihadu, który cytuję poniżej.

Znacznie obszerniejsza (15 tomów) jest jego *Kitāb an-nawādir wa-az-ziyādāt ‘alā mā fi al-Mudawwana min ġayrihā min al-ummuhāt* (Księga ciekawostek i uzupełnień do tego, co jest w „Al-Mudawwanie” i innych podstawowych księgach). *Al-Mudawwana* Saḥnūna (zm. 854) stała się biblią malikizmu. W swoich „Ciekawostkach i uzupełnieniach” Al-Qajrawāni dżihadowi poświęcił cały trzeci tom. Najpierw wydany przez Matthiasa von Bredowa (*Der heilige Krieg aus der sicht der malikitischen Rechtsschule*, Beirut 1994), a obecnie – od 1999 – całe, 15-tomowe dzieło jest już dostępne w wydaniu Dār al-Ġarb al-Islāmī w Bejrucie opracowanym przez ‘Abd al- Fattāḥa Muḥammada al-Ḥilwa. Umarł w 996 roku.

Wydania Ar-Risāli:

- Ibn Abī Zayd al-Qayrawāni, *Ar-Risāla*, oprac. Aḥmad Muṣṭafā Qāsīm aṭ-Ṭahtāwī, Dār al-Faḍīla [Kair brw?], s. 115
- Ibn Abī Zayd al-Qayrawāni, *Ar-Risāla fi fiqh al-imām Mālīk*, oprac. ‘Abd al-Wārīṭ Muḥammad ‘Alī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Bejrut brw.

Ibn Abī Zajd al-Qajrawāni, *Ar-Risāla fi fiqh al-imām Malik*, oprac. ‘Abd al-Wārīṭ Muḥammad ‘Alī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Bejrut brw., s. 61

Rozdział o dżihadzie

Dżihad jest obowiązkiem wiary [*farīda*], z którego wykonywania jedni mogą zwolnić innych. Nam – malikitom – najmilsze jest, by nie walczyć z wrogiem, jeśli się go przedtem nie wezwało do przyjęcia religii Boga, chyba że to wróg zaatakuje nas wcześniej. Wróg powinien albo przyjąć islam, albo płacić dżizję. Jeśli tego nie uczyni, należy z nim walczyć. Dżizję pobiera się tylko tam, gdzie obowiązuje nasze prawo. Jeśli

wróg zamieszkuje odległy od nas teren, dzizji się nie pobiera. Jeśli zaś przybędzie do naszego kraju, pobiera się ją, albo podejmuje z nimi walkę.

Uciekanie przed wrogiem jest ciężkim występkiem, jeśli wrogów jest tyle samo co muzułmanów lub mniej. Kiedy jest ich więcej, wówczas nie ma w tym nic złego. Zwalcza się wroga zarówno tego, którego władca jest pobożny jak i tego, którego władca jest niesprawiedliwy.

Nie ma nic złego w zabijaniu jeńców, którzy są groźnymi zabójcami.¹ Nie zabija się jednak nikogo, kto otrzymał rękojmię bezpieczeństwa. Nie zabija się kobiet i dzieci. Unika się zabijania mnichów i duchownych, chyba że przystąpili do walki. Zabija się też kobiety, które podjęły walkę.

Dopuszcza się wydanie rękojmi bezpieczeństwa nawet przez najpośledniejszego muzułmanina. Dotyczy to również kobiet i niedorosłych, jeśli rozumieją znaczenie rękojmi. Niektórzy uważali, że jest to dopuszczalne jeśli zgodzi się imam.

Dominique Urvoy, *Sur l'évolution de la notion de Ġihād dans l'Espagne musulmane*, Mélanges de la Casa de Velázquez, t. 9, 1973, s. 335-371.

Ibn Ruszd (1126-1198)

Biografia

Zamiast krótkiej biografii prezentuję tutaj tekst ze słownika biograficznego Ibn Abi Uşajbī'y (zm. 1270), *'Uyūn an- anba' fi tabaqāt al-aṭibbā'* (Źródła wiadomości o pokoleniach lekarzy), wyd. A. Müller (Imru' al-Qays aṭ-Ṭah-ḥān), t. II, s. 75-78, Kair 1893. Ten uroczy życiorys pokazuje charakter oryginalnych, plotkarskich dzieł biograficznych klasycznego islamu.

¹ Tu użyto terminu علاج *'ilǧ*, lmn. علاج *'ullāǧ* oznaczającego dzikiego nieokrzesanego zabójcę, mordercę: por: hasło علاج w arabskiej Wikipedii (dostęp VIII 2023).

Abū al-Walid Ibn Ruszd

Qāḍi Abū al-Walid Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ruszd urodził się i wychował w Kordobie. Zasłynął z umiejętnego zdobywania wiedzy naukowej. Studiował pod kierunkiem prawnika i znawcy Koranu Abū Muḥammada Ibn Rizqa. Stał się również wybitnym znawcą nauk medycznych. Cechował go dobry styl i jasne wyrażanie myśli. Z zakresu nauk medycznych napisał doskonałe *Al- Kullijāt* (Generalia)². Przyjaźnił się z [Abū] Marwānem Ibn Zuhrem.³

Kiedy napisał swoje wspomniane dzieło o generaliach, zwrócił się do Ibn Zuhra, by napisał dzieło o zagadnieniach szczegółowych, by w ten sposób oba ich dzieła tworzyły pełną księgę o nauce medycyny. Dlatego Ibn Ruszd w zakończeniu swojej książki stwierdza: „To jest opis sposobu leczenia wszystkich rodzajów chorób w możliwie najogólniejszej i najjaśniejszej formie. Pozostaje jeszcze przedstawienie leczenia przypadłości dopadających poszczególne członki. I choć nie jest to konieczne, ponieważ wnika z wcześniejszych ogólnych informacji, to jednak stanowi pewne uzupełnienie i praktykę, albowiem zajmujemy się wówczas leczeniem chorób poszczególnych członków ciała. A na tym polega szczegółowość.

Tę metodę stosowali autorzy podręczników (*kanānīš*). I dlatego w naszych wypowiedziach łączymy rzeczy ogólne ze sprawami szczegółowymi. A sztuka medycyny najbardziej zasługuje na to, by zająć się sprawami szczegółowymi. Niemniej odkładam to do czasu, gdy będę miał więcej czasu wolnego, zajęty bowiem jestem czymś innym. A jeśli ktoś zajmie się tą książką bez owej części a potem zapragnąłby zajrzeć do podręczników, to najprzydatniejszy byłby dla niego podręcznik zatytułowany „Uproszczenie” (*At-Taysīr*), który w naszych czasach napisał Abū Marwān Ibn Zuhr. Ja o tę książkę prosiłem i ją skopiowałem i z tego powodu ujrzała ona światło dzienne. Jest to – jak

² Generalia: ten tytuł oznacza sprawy ogólne, generalia nauk medycznych, już nawet w europejskiej nauce go nie tłumaczono i używano po łacinie arabskiego terminu w formie *colliget*.

³ Abū Marwān ‘Abd al-Malik Ibn Zuhr w tradycji europejskiej znany jako Avenzoar (1094–1162) lekarz praktyk i autor dzieł medycznych. Był uczniem Awerroesa.

powiedziałem – książka zawierająca wypowiedzi cząstkowe, których zresztą jest niewiele i które ściśle są powiązane z ogólnymi. Z tym że połączył on leczenie objawów z prezentacją przyczyn, jak to zwykli czynić autorzy podręczników. Ale temu, kto przeczytał moją książkę, nie jest to potrzebne. Wystarczy mu podanie sposobów leczenia. W sumie temu, kto poznał to, co napisałem w zakresie ogólnych zasad, zdoła ustalić, co przy diagnozowaniu i ustalaniu terapii jest poprawne, a co błędne w kwestiach leczenia u autorów podręczników.

Sędzia Abū Marwān al-Bādżī⁴ powiedział: Sędzia Abū al-Walīd Ibn Ruszd miał piękne poglądy, był mądry, miał silny charakter, nosił wytarte ubrania. Nauki i medycynę studiował u Abū Dża'fara Ibn Hārūna⁵. Pozostawał pod jego opieką dłuższy czas. Przejął od niego wiele nauk filozoficznych. Przed Kordobą jakiś czas był sędzią w Sewilli. Był szanowany przez Al-Manşūra⁶, za którego panowania stał się wpływową postacią. Również An-Nāşir⁷ syn Al-Manşūra darzył go szacunkiem. Kiedy w roku 590 Al-Manşūr ruszył przeciwko Alfonsowi, wezwał do siebie Abū al-Walīda Ibn Ruszda. Gdy ten przybył, okazał mu swój wielki szacunek, i podszedł do niego nawet bliżej niż do Abū Muḥammada 'Abd al-Wāḥida syna szajcha Abū Ḥafsa al-Hintātiego⁸, przyjaciela 'Abd al-Mu'mina – trzeciego albo czwartego spośród dziesięciu najważniejszych osób.

Al-Manşūr czynił owego Abū Muḥammada 'Abd al-Wāḥida swoim zięciem, wydał za niego swoją córkę – tak wielkim cieszył się szacunkiem. 'Abd al-

⁴ Abū Marwān 'Abd al-Malik al-Bādżī (zm. w Marakuszu po r. 1203), sędzia, autor kroniki *Al-mann bi-l-imāma*.

⁵ Abū Dża'far Ibn Hārūn at-Turdżālī (zm. 1180). Pochodził z Trujillo, był muwalladem (zislamizowanym mieszkańcem Półwyspu Iberyjskiego). Był lekarzem na dworze Almohadów w Sewilli, biegły w filozofii. Był nauczycielem Ibn Bādży i Ibn Ruszda.

⁶ Abū Jūsuf al-Manşūr był trzecim kalifem dynastii Almohadów panującej w Afryce Północnej i w arabskiej Hiszpanii w latach 1121–1269.

⁷ Muḥammad an-Nāşir li-Dīn Allāh syn i następcą Al-Manşūra, almohadzki kalif w latach 1199–1213.

⁸ Abū Ḥafsa al-Hintāti (1090–1175) był z Ibn Tumartem współtwórcą dynastii Almohadów, a później uznany za eponima dynastii Hafsydów (1229–1574). Jego syn 'Abd al-Wāḥid został namiestnikiem Ifriqiji, a wnuk – również Abū Ḥafsa – założycielem dynastii sultanów hafsydzkich w Tunisie.

Wāhid miał z nią syna imieniem ‘Alī, który teraz jest panem Ifriqijji. Otóż kiedy Al-Manṣūr przybliżył się do Ibn Ruszda, posadził go koło siebie i rozmawiał z nim. (Ibn Ruszd) wyszedł od niego z grupą uczniów.

Wielu jego przyjaciół już na niego czekało i gratulowało mu pozycji przy Al-Manṣūrze i tego jak go przyjął. Na to Ibn Ruszd powiedział: „Na Boga, nie wymaga to gratulacji. Zdarzyło się, że przywódca wiernych jeden raz podszedł do mnie, a to więcej niż się spodziewałem, a nawet nie miałem na to nadziei.” Tymczasem jego wrogowie rozpuścili wieść, że przywódca wiernych kazał go zabić, gdy wyjdzie. Kiedy już wyszedł cały i zdrowy, nakazał swojemu słudze udać się do domu i przyrządzić pieczone kuropatwy (stepówki) i gołąbki na jego przyjęcie. W ten sposób okazując swoje dobre samopoczucie, chciał zyskać ich przychylność.

Później jednak Al-Manṣūr zemścił się na Abū al-Walīdzie Ibn Ruszdzie. Nakazał mu zamieszkać w Lucenie. Jest to miasto w pobliżu Kordoby, niegdys zamieszkałe przez żydów. I nie miał opuszczać miasta. Zemścił się również na innej grupie szlachejnych mężów. Nakazał im zamieszkać w innych miejscach. Oznajmił, że uczynił to dlatego, bo twierdzono, jakoby zajmowali się filozofią i naukami przodków. W tej grupie byli: Abū al-Walīd Ibn Ruszd, Abū Dża’far adh-Dhahabī, prawnik Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ibrāhīm – sędzia w Bidżaji, Abū Rabī’ al-Kafif, Abū al-‘Abbās al-Qurabī, poeta i znawca Koranu. Trwało to do czasu, aż grupa wybitnych mężów z Sewilli zaświadczyła, że Ibn Ruszd nie ma nic wspólnego z tym, co mu zarzucano. Al-Manṣūr przywrócił jego i całą grupę do łask. Stało się to w roku 595. Abū Dża’fara adh-Dhahabiego uczynił opiekunem studentów i lekarzy. Al-Manṣūr miał zwyczaj mówić o nim: Abū Dża’far adh-Dhahabī jest jak czyste złoto (po arabsku: *dhahab*), przetopienie go jedynie czyni go bardziej czystym.

Sędzia Abū Marwān: O stosunku Al-Manṣūra do Ibn Ruszda świadczy to, że uczestnicząc w spotkaniach naukowych z Al-Manṣūrem, Ibn Ruszd rozmawiając z nim i rozważając różne sprawy, zwracał się do niego tymi słowy: „Słuchaj przyjacielu!”

I jeszcze jedno: Otóż Ibn Ruszd napisał książkę o zwierzętach, w której opisał ich gatunki i wszystkie scharakteryzował. Kiedy wymienił żyrafę, opisał ją następująco: „Widziałem żyrafę u króla Berberów” – mając na myśli Al-Manṣūra. Kiedy dotarło to do Al-Manṣūra, zrobiło mu się przykro. To była jedna z przyczyn dla której zemścił się na Ibn Ruszdzie i skazał na wygnanie.

Powiadają, że Ibn Ruszd wytłumaczył się z tego mówiąc: „Ależ ja powiedziałem: „U króla dwóch lądów” (po arabsku: البرين *al-barrayni*), ale źle to zapisano i wyszło „króla Berberów” (البربر *al-barbar*).”

Śmierć Abū al-Walida Ibn Ruszda nastąpiła w Marrakuszu na początku roku 595. To był początek panowania An-Nāṣira. Ibn Ruszd miał długie życie, pozostawił po sobie syna – zdolnego lekarza. Nazywał się Abū Muḥammad ‘Abd Allāh. Pozostawił też po sobie synów, którzy zajmowali się prawem i służyli w sądach rejonowych.

Cytuje się powiedzenie Abū al-Walida: „Kto będzie się zajmował anatomią, ten jeszcze bardziej uwierzy w Boga.”

Abū al-Walid Ibn Ruszd jest autorem wielu książek: „Księga o poznaniu” *At-Taḥṣil*, w której zgromadził różnice uczonych w sprawie towarzyszy Proroka, ich następców i następców.
[Tu następuje lista kilkunastu dzieł.]

Ibn Ruszd

Bidāyat al-muḡtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid

O tym, jak wytrawny prawnik zaczyna, a jak kończy oszczędny
w słowach skąpiec

Prof. Katarzyna Pachniak w swojej monografii *Teoria dżihadu od początków islamu do końca XVIII wieku* (Warszawa 2021, s. 83-92) szczegółowo prezentuje treść rozdziału, który Awerroes poświęcił dżihadowi, stąd moje uwagi co najwyżej uzupełniają jej opis. Czasem przyjmuję inną nieco terminologię polską, pozwalam bowiem sobie dać się ponieść fantazji, sięgam też do innego, nowszego już opracowania tekstu. To też może prowadzić do różnic interpretacyjnych.

Ibn Ruszd jest żywym człowiekiem. W tekście umieszcza własne obserwacje, często mówi w pierwszej osobie: ja rozumiem to tak, albo: a teraz przejdźmy do tego co ważne. Rzadkie to w napuszonej arabskiej prozie naukowej.

Inne też od typowego dla prozy pozorowanego dialogu, w którym autor pyta i odpowiada. Tak było u Asz-Szajbāniego i tak jest w późniejszej literaturze kalāmu – teologii dyskursywnej islamu.

Dzieło Ibn Ruszda uchodzi za ważny podręcznik prawa malickiego. Tu korzystam z wydania: *Bidāyat al-muġtahid*, oprac. Māġid al-Ĥamawī, Bejrut 1995, t. II, s. 732-744. Dzieło było tłumaczone na język angielski (Imran Ahsan Khan Nyazee). Rozdział o dżihadzie ukazał się w przekładzie na j. angielski: R. Peters, *Jihad in Mediaeval and Modern Islam: The Chapter on Jihad from Averroes' Legal Handbook 'Bidāyat al-mudjtahid' and the Treatise 'Koran and Fighting' by the Late Shaykh-al-Azhar, Mahmūd Shaltūt*, Leiden 1977.

Ibn Rušd Księga dżihadu

Podstawowe treści tego rozdziału dotyczą dwóch następujących spraw: zasad prowadzenia wojny oraz przepisów odnoszących się do majątku wojowników przeciwnika, który przejęli muzułmanie.

Opowieść pierwsza:
Co należy wiedzieć o dżihadzie

W skład pierwszej opowieści wchodzi siedem rozdziałów: Pierwszy dotyczy zasad tej funkcji i kogo ona obowiązuje. Drugi mówi o tych, z którymi się walczy. Trzeci informuje, jakie szkody można wyrządzić nieprzyjacielowi, a jakich nie wolno. Czwarty: jakie działania wojenne są dozwolone. Piąty; przed jaką liczbą wrogów nie wolno uciekać. Szósty: czy dopuszczalne jest zawieszenie broni. Siódmy: dlaczego zwalcza się wroga.

Rozdział pierwszy

Wiedza o tym, jak działa dżihad

Uczeni prawnicy są zgodni, że dżihad ma charakter obowiązku zespołowego (*farḍ ‘alā kifāya*), nie jest obowiązkiem indywidualnym (*farḍ ‘ayn*). Jedynie ‘Abd Allāh Ibn al-Ḥasan twierdził, że opiera się na dobrowolności, Większość jednak uznaje dżihad za obowiązek na podstawie słów Najwyższego: „Przepisana wam została walka, nawet jeśli uważacie ją za odpychającą” (Koran 2:216).

A na to, że jest obowiązkiem zbiorowym (chodzi mi o to, że jeśli część wiernych go wykonuje, to druga część jest od niego zwolniona), wskazują słowa Najwyższego: „Wierni nie muszą wyruszać wszyscy razem” (Koran 9:122) oraz „A wszystkim Bóg obiecał piękną nagrodę” (4:95). Gdy Wysłannik Boga wyruszał na wyprawę (*ghazw*) zawsze część pozostawiał w domu. Jeśli wszystkie te informacje zestawić, okaże się, że to dżihad jest obowiązkiem zespołowym.

Ci, których to dotyczy, winni być wolnymi pełnoletnimi mężczyznami, winni mieć środki pozwalające im wyruszać do walki, być zdrowi, nie mogą być ani chorzy ani kalecy. Co do tego nie ma wątpliwości, albowiem Najwyższy powiada: „Ślepiec niczemu nie jest winny, kulawy nie jest niczemu winny, chory nie jest niczemu winny” (Koran, 48:17) oraz „Niczemu nie są winni ani słabi, ani chorzy, ani ci, którzy nic nie mają” (Koran, 9:91).

Nie ulega żadnej wątpliwości, że dżihad dotyczy wolnych mężczyzn. Wszyscy uczeni prawnicy są zgodni, że warunkiem stosowania tego obowiązku jest zgoda rodziców na udział w dżihadzie. Jeśli jednak ten obowiązek stanie się indywidualny, nie będzie to potrzebne, ponieważ wszyscy będą musieli się podporządkować temu obowiązkowi. Podstawą tego jest autorytatywna wypowiedź Wysłannika Boga, do którego przyszedł pewien człowiek i rzekł:

- Chcę wyruszyć w dżihad.
- A twoi rodzice żyją?

- Tak.
- Więc w ich imieniu idź na dżihad.

Spieranano się, czy potrzebne jest pozwolenie rodziców będących politeistami. Spieranano się też, czy potrzebne jest pozwolenie kredytora, któremu należny był dług. Gdy pewien człowiek spytał Proroka:

– Czy Bóg wybaczy mi moje grzechy, jeśli umrę na ścieżce Boga?

– Tak – odparł Prorok – z wyjątkiem długów. Tak kiedyś powiedział mi Dżibril.

Większość uczonych to dopuszcza, zwłaszcza wtedy, gdy zmarły pozostawił należny dług.

Rozdział drugi

O tym, kim są ci, z którymi się walczy

Zgodnie uznano, że tymi, z którymi się walczy, są politeiści. Mówi o tym Bóg: „Zwalczajcie ich, by nie było zamętu i aby religia należała do Boga” (Koran 8:39). Niemniej przywoływano Mālika, który powiedział: „Nie można rozpoczynać wojny z Etiopczykami ani Turkami, ponieważ Wysłannik Boga powiedział: „Wspierajcie Etiopczyków, póki oni was wspierają!” Spymano Mālika o wiarygodność tego przekazu. Mālik nie potwierdził, oznajmił jednak; „Ludzie nie są skorzy, by ich atakować.”

Rozdział trzeci

O tym, jakie szkody można wyrządzić wrogowi

Szkody mogą dotyczyć zarówno własności, życia, jak i wolności – chodzi mi o przejęcie na własność i zniewolenie. Szkada polegająca na zniewoleniu jest dopuszczalna w odniesieniu do wszystkich politeistów (chodzi mi o mężczyzn i kobiety, starców i dzieci, dorosłych i niedorośłych). Ale nie mnichów. Jedni uważali, że należy ich zostawić w spokoju i nie brać w jasyr, nie należy ich też zabijać ani zniewalać.

Argumentem są słowa Wysłannika Boga: „Zostawcie ich w spokoju i pozwólcie czynić to, z czym się związali”. Argumentem też jest postępowanie Abū Bakra.

Większość uczonych uważa, że imam w postępowaniu z jeńcami ma do wyboru wiele sposobów działania. A więc: może ich ułaskawić, może ich uczynić niewolnikami i może zabić. Może zażądać okupu, nałożyć podatek pogłówny (dżizję). Niektórzy mówili: jeńców nie wolno zabijać. Al-Ḥasan Ibn Muḥammad at-Tamīmī twierdził, że taka była zgodna opinia towarzyszy Proroka.

Przyczyną tej różnicy poglądów była sprzeczność między werse-
tami Koranu w tej sprawie a działaniem.

Rozważmy sprzeczność między tekstem Księgi a czynami Proroka, tj. sunną Proroka. Znaczenie słów Najwyższego jest jasne: „A kiedy natraficie na tych, którzy nie wierzą, będzie bicie po karkach. A kiedy ich ukorzycie, zwiążecie ich i uwalniajcie za okupem lub bez okupu do czasu, aż wojna złoży swój ciężar” (Koran, 47:4). Chodzi o to, że imam po wzięciu do niewoli może albo ułaskawić albo zażądać okupu. Z kolei słowa Najwyższego „Nie godzi się, by Prorok miał jeńców, póki nie rozgromi wrogów na całej ziemi” (Koran, 8:67) i okoliczności ich objawienia w odniesieniu do jeńców pod Badrem wskazują, że zabijanie jest lepsze o zniewolenia.

Tymczasem Prorok niejednokrotnie zabijał jeńców, albo darował im życie, a kobiety brał do niewoli. Abū ‘Ubayd twierdził, że nie brał do niewoli wolnych beduińskich mężczyzn, Również towarzysze Proroka byli zgodni, że można brać do niewoli mężczyzn i kobiety ludów księgi.

Ci, którzy uważają, że werse-
t o postępowaniu z jeńcami unieważ-
nia postępowanie Proroka, mówią: jeńców się nie zabija. Kto zaś uważa, że w wersecie wymienia się zabijanie jeńców i nie ma w nim ograniczenia sposobu postępowania z jeńcami, sam zaś Prorok postąpił jak postąpił, a więc odniósł się do treści werse-
tu. Tym samym znika zarzut doty-
czący odstąpienia od zabicia jeńców z Badru, a tym samym zabijanie jeńców jest dopuszczalne.

Zabijanie jest dopuszczalne, jeśli nie udzielono żadnej rękojmi bezpieczeństwa, Co do tego nie ma sporu między muzułmanami. Natomiast spierano się, kto może jej udzielić, a kto nie. Zgoda panowała w sprawie udzielenia rękojmi przez imama, większość uznawała udzielenie jej przez wolnego muzułmańskiego mężczyznę, choć Ibn al-Mādżiszūn⁹ uważał, że wymaga to zgody imama.

Spierano się też w sprawie rękojmi udzielanej przez niewolnika albo przez kobietę. Większość była za jej uznaniem, ale Ibn al-Mādżiszūn i Saḥnūn¹⁰ powiadali: rękojmia kobiety wymaga zgody imama. A Abū Ḥanifa twierdził, że rękojmia niewolnika jest niedopuszczalna, chyba że walczył.

Przyczyną tego sporu jest sprzeczność między zasadą ogólną a stosowaniem analogii. Zasada ogólna wynika ze słów Proroka: „Okup krwi wszystkich muzułmanów jest taki sam. Nawet najpodlejszy stara się o ich ochronę, albowiem wszyscy są równi.” Tym samym uznaje się rękojmię wydaną przez niewolnika.

A jeśli chodzi o sprzeczność z tym działaniem analogii. Otóż jednym z warunków udzielania rękojmi jest pełnia praw. A niewolnik z powodu bycia niewolnikiem, nie ma jej, a zatem bycie niewolnikiem powoduje, że nie można w stosunku do niego stosować analogii tak, jak się to robi w odniesieniu do wielu innych przepisów prawa. Czyli że w tym wypadku analogia ogranicza stosowanie prawa ogólnego.

Jeśli zaś chodzi o spór w sprawie rękojmi udzielanej przez kobiety to sprowadza się on do interpretacji słów Proroka: „Daliśmy ochronę temu, komu ty dałaś ochronę, o Umm Hāni!”¹¹, a więc w tej sprawie potraktował kobiety na równi z mężczyzną.¹¹

⁹ Abd al-Malik Ibn al-Mādżiṣūn (zm. 780) prawnik, kolega i rywal Mālika Ibn Anasa w Medynie. Uchodzi za autorytet szkoły malickickiej.

¹⁰ Saḥnūn (zm. 854) malickicki prawnik z Al-Qajrawānu, autor autorytatywnego zbioru prawa malickickiego pt. *Al-Mudawwana* (Kodeks).

¹¹ Ibn Ruṣd nawiązuje do hadisu, w którym Mahomet tymi właśnie słowami zwrócił się do Umm Hāni' – córki 'Alego Ibn Abi Ṭāliba, kiedy ten zamierzał zabić kogoś, kto podlegał jej ochronie. Hadis u Al-Buchāriego: nr 357.

Słowa Proroka: „Daliśmy rękojmię temu, komu ty dałaś rękojmię, o Umm Hāni'!” jedni rozumieją jako akceptację wydanej przez nią rękojmi, a nie słuszność zasady, bo gdyby nie akceptacja Proroka, rękojmi by nie było. To jest zasada: kobieta nie udziela rękojmi, chyba że przystanie na to imam. Drudzy rozumieją, że Prorok potwierdził rękojmię wydaną przez Umm Hāni', a więc potwierdził coś, co już obowiązywało jako zasada prawa, a nie chodziło tylko o jednorazowe potwierdzenie. A więc uważają oni, że kobieta ma prawo udzielić rękojmi. Ten pogląd akceptują również ci, którzy w tej sprawie zrównują kobiety z mężczyznami i uważają, że nie ma tu różnicy między nimi.

Inni, którzy uważają, że kobiety są poniżej mężczyzn, uznają rękojmię udzieloną przez nie za niedopuszczalną. W każdym razie rękojmia nie chroni przed wzięciem do niewoli, a jedynie przed śmiercią.

Wszystkie te kontrowersje można objaśnić różnymi opiniami na temat używania liczby mnogiej męskoosobowej: dotyczy ona kobiet czy nie? Chodzi mi tu o uzus prawniczy.

Jeśli chodzi o szkody wyrządzone ludziom, czyli zabijanie. Nie ma sporu między muzułmanami, że w czasie wojny dopuszczalne zabijanie mężczyzn politeistów, pełnoletnich, biorących udział w walce. Jeśli jednak chodzi o zabijanie jeńców wziętych do niewoli, to istnieje spór, który wspominałem. Natomiast nie ma sporu co do tego, że nie wolno zabijać dzieci i kobiet jeżeli dzieci i kobiety nie brały udziału w walce. Jeśli kobieta bierze udział w walce, rozlewanie jej krwi jest dopuszczalne, co potwierdzał Prorok, zakazując zabijania kobiet i dzieci. O zabitej kobiecie powiedział: „Ona by nie walczyła”.

Spierano się w sprawie mieszkańców pustelni izolujących się od ludzi, a także ślepców, chronicznie chorych, starców nie biorących udziału w walce, niedorozwiniętych umysłowo, rolników, robotników rolnych. Mālik stwierdził, że nie zabija się ślepców, chorych umysłowo i pustelników, zostawia się im ich własność, by mogli przeżyć. Nie zabija się też niedołączonych starców. Tak też twierdził Abū Ḥanīfa i jego zwolennicy. Ath-Thawrī i Al-Auzā'ī twierdzili, że nie zabija się absolutnie starców. Al-

Auzā'ī uważał, że nie należy zabijać robotników rolnych. A Asz-Szāfi'ī powiedział: Wszystkich tych ludzi można zabijać.

Źródłem tych kontrowersji jest niezgodność szczegółów z ogólnymi ustaleniami Księgi w tych sprawach w niektórych tradycjach. Do spraw ogólnych należą słowa Proroka: „Nakazano mi walkę z ludźmi, póki nie powiedzą «nie ma bóstwa innego prócz Boga» zgodnie ze słowami Najwyższego: „A kiedy przeminą święte miesiące, zabijajcie politeistów gdzie tylko ich znajdziecie” (Koran, 9:5). Należy zatem zabijać politeistów, niezależnie od tego, czy są mnichami czy innymi. To samo dotyczy słów Proroka: „Nakazano mi walkę z ludźmi, póki nie powiedzą „nie ma bóstwa innego prócz Boga”.

Tradycje, które wskazują na zachowanie wymienionych grup: Dāwūd Ibn al-Ḥuṣayn powołując się na 'Ikrimę¹² cytującego Ibn 'Ab-bāsa, że Prorok, ilekroć wysyłał swoje wojska powiedział: „Nie zabijajcie pustelników!”. Również Anas Ibn Mālik powoływał się na Proroka, który rzekł: „Nie zabijajcie niedołęznego starca, małego dziecka ani kobiety! I nie zagarniajcie zdobyczy wojennej!” A Mālik opowiadał, że Abū Bakr rzekł: Znajdźcie ludzi, którzy oświadczą, że w pełni poświęcili się Bogu. Zostawcie ich z tym, czemu się poświęcili.” A także: „I nie zabijajcie kobiet, dzieci i wiekowych starców.”

Wydaje się, że najważniejszym powodem sporu jest sprzeczność słów Najwyższego: „Zwalczajcie na ścieżce Boga tych, którzy was zwalczają. Lecz nie przebierajcie miary, albowiem Bóg nie lubi tych, którzy przebierają miarę” (Koran 2:190) z Jego słowami: „zabijajcie politeistów gdzie tylko ich znajdziecie” (Koran 9:5).

Są tacy, którzy twierdzą, że ten werset unieważnia (abroguje, zastępuje) słowa Najwyższego: „Zwalczajcie na ścieżce Boga tych, którzy was zwalczają.” (Koran 2:190), ponieważ od początku walka dotyczyła wszystkich walczących bez wyjątku.

¹² 'Ikrima Ibn 'Amr (zm. 634?) towarzysz (ṣaḥābī) Proroka Mahometa, uczestnik bitwy pod Badrem i podboju Syrii.

Z kolei ci, którzy uważają, że werset „Zwalczajcie na ścieżce Boga tych, którzy was zwalczają” (Koran 2:190) nie został zastąpiony i obowiązuje, a dotyczy tych grup które nie walczą, a więc wprowadza wyjątek do ogólnego stwierdzenia (czyli do: „zabijajcie politeistów gdzie tylko ich znajdziecie”).

Asz-Szāfi'ī odwołuje się do hadisu Sumry¹³, że Wysłannik Boga stwierdził: „Zabijajcie starców będących politeistami, ale oszczędzajcie młodych”. Uzasadnieniem zabijania jest dla niego niewiara i to uzasadnienie rozciąga się na wszystkich niewiernych.

Argumentem tych, którzy uważają, że nie należy zabijać rolników, jest to, że Zayd Ibn Wahb¹⁴ opowiadał: „Otrzymałiśmy list od 'Umara, w którym pisał: „Nie zagarniajcie zdobyczy wojennej dla siebie, nie zdradzajcie, nie zabijajcie dzieci, a chłopów traktujcie z bogobojnością.” A w hadisie Rabāḥa Ibn ar-Rabi'¹⁵ znajduje się zakaz zabijania robotników rolnych będących politeistami: Rabāḥ wyruszył w jedną z wypraw wojennych razem z Wysłannikiem Boga. Rabāḥ i towarzysze Wysłannika Boga przechodzili obok zabitej kobiety. Wysłannik się zatrzymał przy niej i rzekł: „Ona nie wybierała się walczyć”. Potem spojrział w oczy ludzi i rzekł do jednego z nich: „Dołącz do Al-Chālida Ibn al-Walida. Niech nie zabija dzieci, robotników rolnych i kobiet.”

Powodem różnicy między nimi najogólniej mówiąc było różne podejście do argumentu za zabijaniem. Ci którzy uważają, że przyczyną jest niewiara, nie wykluczali żadnego politeisty. Inni twierdzili, że przyczyną jest przydatność w walce (co znajduje wyraz w zakazie zabijania politeistycznych kobiet) i dlatego czynią wyjątek dla tych, którzy nie są zdolni do walki albo z zasady nie są skłonni walczyć, jak rolnicy i robotnicy.

¹³ Sumra Ibn Dżundub al-Fazārī (zm. 59/678-9) tradycjonalista.

¹⁴ Zajd Ibn Wahb (zm. 83) towarzysz Proroka w drugim pokoleniu (tabīṭ).

¹⁵ Rabāḥ Ibn ar-Rabi' towarzysz Proroka, pochodził z Medyny, był źródłem przekazów (hadisów) o Proroku.

Niedopuszczalne jest bezczeszczenie zmarłych. Muzułmanie są zgodni, że zabijanie bronią jest dopuszczalne, natomiast sporne jest zezwolenie na spalanie. Są tacy, którzy są przeciwni spalaniu i obrzucaniu ogniem. Tak twierdził 'Umar i przytacza się podobne twierdzenie Mālika. Natomiast Sufjān ath-Thaurī uważał to za dopuszczalne. Część uważała, że jeśli wróg stosuje tę metodę, jest ona dopuszczalna. W przeciwnym wypadku spalanie nie jest dopuszczalne.

Spór wynika z różnicy między tym, co ogólne a tym, co szczegółowe. To, co ogólne znajduje wyraz w słowach Najwyższego: „Zabijajcie politeistów gdziekolwiek ich znajdziecie!” (Koran 9:5). Nie ma tu wyjątku dla żadnego rodzaju zabijania. Natomiast szczegółowa zasada zawarta jest w słowach, jakie Wysłannik Boga skierował do pewnego człowieka: „Jeśli go pokonacie, zabijcie go, ale nie spalajcie ogniem, albowiem ogniem karać może tylko Pan ognia.”

Większość uczonych prawników dopuszcza ostrzeliwanie twierdz z katapult, niezależnie od tego, czy w twierdzach są kobiety i dzieci czy ich tam nie ma. Albowiem Prorok używał katapult przeciwko mieszkańcom Aṭ-Ṭā'ifu. Jeśli chodzi o twierdze, w których znajdują się muzułmańscy jeńcy i muzułmańskie dzieci, mówiono: Należy się powstrzymać przed ostrzeliwaniem z katapult. Tak uważał Al-Auzā'ī, natomiast Al-Layth powiada: Jest to dopuszczalne. Ci, którzy nie dopuszczają tego, opierają się na słowach Najwyższego: „A jeśli się oddalą to tym z nich, którzy nie wierzą, wymierzmy bolesną karę” (Koran 48:25). Ci, którzy to dopuszczają, zdają się kierować interesem ogółu.

Takie są szkody, jakie można wyrządzić osobie wroga. Jeśli natomiast chodzi o szkody dopuszczalne w kwestii majątku, a więc budynków, zwierząt i roślin, to jest to przedmiotem sporu. Mālik dopuszcza ścinanie drzew, zabieranie owoców i niszczenie domów, ale nie dopuszcza zabijania bydła czy palenia palm. Al-Auzā'ī był przeciwny ścinaniu owocujących drzew, niszczeniu budowli takich jak kościoły. Asz-Szāfi'ī powiada: Domy i drzewa można palić, jeśli są przy twierdzach, ale niszczenie domów i ścinanie drzew jest niedopuszczalne, gdy nie ma przy

Powiedz im, że jeśli to uczynią, otrzymają to, co emigranci i że będą mieli te same obowiązki, co imigranci. Jeśli odmówią i wybiorą własny świat, powiedz im, że będą jak beduini muzułmanie, podlegający prawom Boskim obowiązującym wiernych, ale nie będą mieli udziału w zdobyczy wojennej, chyba że będą walczyć z muzułmanami. A kiedy odmówią, wezwij ich by płacili pogłównie. Jeśli wyrażą zgodę przyjmij ich i za- przestań walki z nimi. A kiedy odmówią, proś Boga o pomoc i walcz z nimi.”

Wiadomo, że Prorok napadał na wroga w nocy i atakował ich w dzień. [747] Ale są i tacy i to większość, że czyny Proroka anulowały jego słowa, choć doszło do tego w początkach islamu, zanim upowszechniło się wezwanie, o czym świadczy wezwanie do emigracji. Są też tacy, którzy preferują odwoływanie się do czynów.

DŻAFARYCKA SZKOŁA PRAWA: SZYIZM

Szyckie podejście do prawa narodów w ogólnym zarysie jest podobne do prawa sunnickiego. Są jednak różnice wynikające z szyickiej historii martyrium – przekonania o męczeństwie imamów oraz zniknięcia i nieobecności ostatniego, dwunastego z nich – Muḥammada – w 874 roku. Szyici sięgają również do tradycji imamów – zwanych ḥabarami odpowiednikami hadisów Proroka, do których zresztą też sięgają.

To po zniknięciu ostatniego imama ukształtowała się prawnicza wizja islamu szyickiego. Zrodziła się też tradycja, że szósty imam Dża'far aš-Šādiq (zm. 765), był twórcą podstaw prawa szyickiego. Pierwsze dzieła stworzyli jednak po ogłoszeniu wielkiej nieobecności dwunastego imama w połowie X wieku wybitni uczeni szyicy z X/XI wieku: Al-Kulīnī (zm. 941), Ibn Bābawayhi (zm. 991), Aṭ-Ṭūsī (zm. 1067).

Tutaj cytuję:

- definicję dżihadu zawartą w dziele Ibn Bābawayhiego (Aš-Šayḥ aš-Šadūq), *Al-Hidāya fi al-uṣūl wa-al-furūq* (Qumm 1432) oraz
- fragment rozdziału o dżihadzie jednego z licznych dzieł Aṭ-Ṭūsiego (zm. 460/) pt. *An-Nihāya fi muğarrid al-fiqh wa-al-fatāwā* (Ostateczne ustalenie. Analiza prawa i porad prawnych).

W XIX wieku Muḥammad Ḥasan an-Nağafi al-Ğawāhirī w swojej encyklopedii prawa dżafaryckiego pt. *Ğawāhir al-kalām fi šarḥ šarā'i' al-islām* (Klejnoty dysput dla objaśnienia praw islamu) w XXI tomie na

ponad czterystu stronach podsumował szyickie koncepcje dżihadu.

Specyfika szyickiego podejścia do dżihadu polega na tym, że dżihad powinien ogłaszać i podejmować przywódca całej społeczności, a więc kalif. W szyizmie przywódcą społeczności jest jednak nieobecny imam, który w nieokreślonej przyszłości ma przybyć na ziemię z zaświatów i podjąć walkę o sprawiedliwość. Powstaje więc problem, czy można ogłaszać dżihad pod nieobecność imama. Problem z czasem rozwiązano uznając, że nieobecny imam powierzył tę kompetencję uczonym szyickim. Powstała teoria *wilāyat al-faqīh* zwierzchności uczonego.

Innym pojawiającym się w tych tekstach pojęciem jest *ribāt* lub *murābaṭa* – gotowość do podjęcia dżihadu w nadgranicznych twierdzeniach gromadzących ochotników zwanych murābiṭami. Ta pojęcie znane jest również w większościowym islamie sunnickim, szczególnie w północnoafrykańskim islamie. To tam powstała instytucja murābiṭów: ochotników gotowych do walki w imię islamu. W tradycji europejskiej murābiṭi znani są jako marabuci, których przede wszystkim kojarzy się z uczonymi mężami. W XI wieku północnoafrykańscy murābiṭi stworzyli dynastię Almorawidów (1050-1120), walczących również w arabskiej Hiszpanii.

Bibliografia

- Davood Feirahi, *Norms of war in Shia Islam*, w: *World religions and norms of war*, edited by Vesselin Popovski, Gregory
- M. Reichberg and Nicholas Turner, New York 2009, s. 255-281.
- E. Kohlberg, *The Development of the Imāmi Shī'i Doctrine of jihād*, ZDMG 126/1, 1976, s. 64-86.

Ibn Bābawayhi (Aš-Šayḥ aš-Šadūq)

Ibn Bābawayhi zwany Asz-Szajch aš-Šadūq – Prawdomówny Mistrz – prawdopodobnie pochodził z Qummu. Urodził w początkach X wieku i kształ-

cił w Qummie i Bagdadzie. Umarł Rajju (dzisiejszy Teheran). Zasłynął jako autor tradycji szyickich imamów zatytułowany *Man lā yahđuruhu al-faqīh* (Księga dla tych, których nie odwiedza prawnik), podręcznika prawa *Al-Hidāya*. Z tego ostatniego pochodzi cytowany tu fragment wykładu o dżihadzie zawierający najważniejsze specyficzne cechy szyickiego podejścia, a więc roli imama w podejmowaniu dżihadu, podkreślaniu dżihadu jako walki z człowiekiem z własną niedoskonałością. Specyficzne jest klasyfikowanie dżihadu w kontekście podziału uczynków. Nie ma tu mowy o obowiązku zespolowym i osobistym, lecz o dżihadzie obowiązkowym i zalecanym (w prawie muzułmańskim używa się terminów *farđ* oraz *sunna* lub *mustaħabb*). One też pojawiają się u Ibn Bābawayhięgo.

Al-Hidāya fi al-uşūl wa-al-furūq (Vademecum podstaw i szczegółów prawa; Qumm 1432), s. 57:

Dżihad jest obowiązkiem nałożonym na człowieczeństwo przez Boga. Jest to obowiązek wypełniany pod nadzorem imama. Dotyczy on bezpośrednio ludzi, dotyczy również ich majątku. Kto nie jest w stanie wyruszyć z imamem osobiście, niechaj wyruszy dzięki majątkowi, a kogo nie jest w stanie podjąć dżihadu dzięki majątkowi, a jest fizycznie sprawny i nie ma argumentu przeciwnego, niechaj rusza osobiście.

Są cztery odmiany dżihadu, dzielące się na dwie kategorie: dżihad obowiązkowy (*farđ*) i dżihad zalecany (*sunna*), który jest powiązany z obowiązkowym. Z dwóch odmian obowiązkowych jedną jest walka człowieka z samym sobą przeciwko nieposłuszeństwu Bogu. To najwspanialszy dżihad. Drugim jest zwalczanie tych niewiernych, którzy żyją obok nas (nawiązanie do sury IX, werset 123: „Wy, którzy wierzyacie! Zwalczajcie tych niewiernych, którzy przebywają w pobliżu was. Niech poznają waszą bezwzględność. Wiedźcie, że Bóg jest z bogobojnymi.”).

Dżihad, który jest zalecany, choć powiązany z obowiązkowym, jest walką z wrogiem obowiązującą całą społeczność. Gdyby społeczność odstąpiła od dżihadu, spadłaby na nią kara, kara dotycząca całej

społeczności. Dla imama dżihad jest uczynkiem zalecanym. Imam jest jedyną osobą upoważnioną do podjęcia dżihadu ze swoją społecznością przeciwko wrogowi.

Natomiast dżihad jest uczynkiem zalecanym. Każdy zalecany uczynek, który ustanawia człowiek, dokłada starań, by go zrealizować, osiągnąć i wprowadzić w życie, jest najlepszym dziełem, gdy się o niego dba i poświęca się mu, jest bowiem wprowadzaniem w życie tego co zalecane.

Prorok powiedział: „Kto ustanawia piękną tradycję, otrzyma w dniu zmartwychwstania nagrodę nie mniejszą niż wszyscy, którzy się jej trzymali. Powiada się, że człowiek zajmujący się utrzymaniem swojej rodziny jest jak ktoś, kto walczy na drodze Boga. Powiada się też, że dżihad kobiety jest piękną oznaką posłuszeństwa. Powiada się, że pielgrzymka jest dżihadem wszystkich ludzi niezdolnych (do walki).

Aṭ-Ṭūsī

Abū Dża'far Muḥammad aṭ-Ṭūsī urodził się w irańskim Ṭūsie w 385/995 roku. Studiował w Bagdadzie u przedstawicieli pierwszego pokolenia uczonych, którzy kształtowali szyicką teologię i prawo (tj. Muḥammad al-Ḥārithī zwany Asz-Szajch al-Mufid i dwaj bracia Ar-Rāḍī). Tytułowano go „mistrzem ugrupowania” (Szajch aṭ-Ṭā'ifa).

Żył w czasach politycznie niespokojnych. Najpierw rządy Bujidów (od połowy X do połowy XI w.) przychylnie traktowały szyitów. Aṭ-Ṭūsī cieszył się poważaniem na dworze. W 1055 r. władzę u boku kalifów abbasydzkich przejęli ultrasunnicy Seldżuci, szyitów zaczęto prześladować. Gdy mu spalono bibliotekę, Aṭ-Ṭūsī schronił się w szyickim An-Naḡafie, gdzie umarł. Pochowano go w jego domu. Potem zbudowano tam meczet, w którym do dziś czci się pamięć po nim.

Jest autorem dwóch (z czterech) zbiorów autorytatywnych tradycji szyickich imamów: *At-Taḥdīb al-aḥkām fi šarḥ Al-Muqni'a* (Doprecyzowanie zasad prawa. Komentarz do dzieła *Al-Muqni'a* – tj. „Wystarczającego” – chodzi o

dzieło jego nauczyciela Aš-Šayḥa al-Mufida) i *Al-Istibṣār* oraz licznych dzieł z zakresu prawa i teologii szyickiej. Klasyk tzw. „szkoły bagdadzkiej”.

Aṭ-Ṭūsī, *An-Nihāya fi muğarrad al-fiqh wa-al-fatāwā*, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bejrut 1980, s. 289-293.

Księga dżihadu i postępowania imama

Rozdział o obowiązku dżihadu, o tym, dla kogo jest konieczny oraz zasadach jego obowiązywania oraz o zasadach ribāṭu.

Dżihad jest jednym z obowiązków islamu, jednym z jego filarów. To obowiązek zbiorowy (*‘alā al-kifāya*), co oznacza, że jeśli wypełnia go wystarczająca liczba osób, inni nie są zobowiązani do jego wypełnienia. Brak uczestnictwa pozostałych nie wywołuje żadnego uszczerbku (*ichlāl*) w sprawach religii. Jeżeli jednak nikt nie wypełnia takiego obowiązku, na wszystkich spada hańba i wszyscy zasługują na karę. Dżihad nie dotyczy kobiet i dzieci, wiekowych starców, szaleńców i chorych, a także tych, którzy nie są w stanie podolać celom dżihadu.

Kto jest w stanie wyznaczyć kogoś innego w swoje miejsce, a sam nie jest zdolny do podjęcia dżihadu, powinien kogoś wyznaczyć, by obowiązek był spełniony. Kto natomiast sam jest w stanie podjąć dżihad, a ustanawia kogoś innego w swoje miejsce, sam nie jest zobowiązany do wykonania obowiązku, chyba że przełożony nad muzułmanami go zobowiąże, by osobiście się tego podjął. Wówczas musi osobiście podjąć dżihad i nie może wyznaczyć zastępcy.

Zobowiązani do podejmowania dżihadu muszą działać w określonych warunkach. Takim warunkiem jest obecność sprawiedliwego imama, bez którego rozkazu nie wolno im podejmować walki (*qitāl*), nie mogą też bez niego jawnie przystąpić do dżihadu. Imam może wyznaczyć osobę do przejęcia przywództwa nad muzułmanami, kogoś kto wezwie ich do dżihadu. A wtedy muzułmanie muszą podjąć dżihad.

Jeśli imam nie będzie obecny, ani ktoś wyznaczony przez niego, podjęcie dżihadu na wroga jest niedopuszczalne. Dżihad z niesprawiedliwym imamem lub bez imama jest błędem, i kto go podejmuje zasługuje na karę. Jeśli wygra, nie będzie pociągany do odpowiedzialności. Jeśli przegra, będzie uznany za występnego. Jeśli jednak muzułmanów zaatakuje wróg i zagrozi samej istocie islamowi, a tym samym zrodzi się obawa zniszczenia islamu lub któregoś z ludów muzułmańskich, wówczas dżihad i obrona będą konieczne. Tu jednak chodzi o walkę, a opisana przez nas sytuacja dotyczy samoobrony, obrony islamu i muzułmanów. Nie chodzi więc o dżihad pod niesprawiedliwym imamem ani też walkę z przeciwnikami po, to by przyjęli islam.

Natomiast *murābāta* – gotowość do walki – na ścieżce Boga jest wielką łaską i zaletą. Choć jej zaletą jest to, że imam występuje jawnie. Trwa od trzech do czterdziestu dni. Jeśli *murābāta* trwa dłużej, stosuje się przepisy dotyczące prowadzących dżihad (*mudżāhidów*) i przynosi takie same zasługi jak udział w dżihadzie. Kiedy nie ma ujawnionego imama, nie ma owej zalety. Kiedy ktoś się zaciągnie w czasie, gdy imam przebywa w ukryciu i ma ograniczone możliwości organizowania *ribātu* (lub *murābaty*), ma obowiązek dochować obietnicy, nawet jeśli położenie imama będzie takie jak wspominaliśmy tzn. nie może ogłosić podjęcia walki z wrogiem, a z kolei ludźmi kieruje jedynie strach przed okrucieństwem wroga. Jeśli ktoś przystąpił do *ribātu*, przeznaczając część swojego majątku na *murābitów* i oczekuje, że pojawi się imam, to wtedy będzie zobowiązany dotrzymać swojej obietnicy. Gdy tak postąpi w czasie, gdy imam będzie miał ograniczone kompetencje, będziemy mieli do czynienia z wykonaniem obietnicy. A kiedy jawnie przystąpi do *ribātu* z obawy przed zamieszaniami i nieporządkami, wówczas również dotrzymuje obietnicy.

Kto za kogoś za opłatą angażuje się w *ribāt* w czasie, gdy kompetencje imama są ograniczone, należy zwrócić opłatę, a dotrzymanie umowy nie obowiązuje. Gdy jednak nie odnajdzie się ten, od którego pobrano opłatę, umowa obowiązuje i *ribāt* należy wykonywać.

Kto osobiście nie może podjąć się ribātu, ale wynajmuje zwierzę pociągowe albo wspomaga murābitów w czymś, co jest im potrzebne, uznaje się jego postępek za wielką zasługę.

Kto przybył na obszar wroga i uzyskał rękojmię bezpieczeństwa, a inni niewierni ich najechali, dozwolone jest, by walczył przeciwko najeźdźcom, bo będzie bronił sam siebie, a nie walczył u boku politeistów i niewiernych.

Rozdział o tym, z którymi politeistami należy walczyć i o sposobach walki z nimi

Dżihad podejmuje się, walcząc ze wszystkimi rodzajami niewiernych, którzy są przeciwni islamowi. Dzieli się ich na dwie grupy:

Grupę tych, którzy muszą przyjąć islam i go zaakceptować. Jeśli tego nie uczynią, należy ich zabić, potomstwo zniewolić, a majątek skonfiskować. Dotyczy to wszystkich niewiernych, ale nie dotyczy żydów, chrześcijan i magów (zoroastryjczyków).

Drugą grupę stanowią ci, od których pobiera się pogłówne (*dżizja*). To owe trzy ludy, które wymieniliśmy. Jeżeli obłożą się ich pogłównym, zaakceptują i podporządkowują narzuconym zasadom, nie wolno z nimi walczyć ani zniewalać ich potomstwa. Natomiast jeżeli odmówią płacenia pogłównego i odrzucą jego zasady podlegać będą takim samym prawom jak inni niewierni. Obowiązywać będzie zabijanie ich, branie do niewoli ich potomstwa oraz konfiskata ich majątku.

Nie wolno walczyć z niewiernymi, jeśli przedtem nie wezwie się ich do przyjęcia islamu, bez wypowiedzenia dwóch szahad, potwierdzenia jedynobóstwa, sprawiedliwości i podporządkowania wszystkim prawom islamu. Jeśli do tego zostaną wezwani, i nie zaakceptują wezwania, walka z nimi jest dozwolona. Jeżeli nie zostaną wezwani, walka z nimi nie jest dozwolona. Wzywającym ich powinien być imam albo ktoś, kto pozostaje pod rozkazami imama.

Nie wolno podejmować walki z kobietami. Jeśli będą one walczyć z muzułmanami i wspomagać swoich mężów i mężczyzn, należy je schwytać. Jeśli okaże się konieczne ich zabicie, to wówczas będzie ono dozwolone i nie będzie w tym nic zdroźnego.

Warunkiem udzielania ochrony prawnej (*dhimma*) innowiercom jest niejedzenie wieprzowiny i niepicie wina, niepobieranie lichwy, niepoślubianie kobiet niedozwolonych w islamie. Jeżeli dopuszczą się cze-
gokolwiek z tego, postawią się poza ochroną prawną i stosować się będą prawa dotyczące niewiernych.

Wobec niewiernych wolno stosować wszelkie formy walki z wyjątkiem trucizny: w ich krajach nie wolno rozrzucać trucizny. Jeśli jakaś ich miejscowość zbuntuje się przeciwko muzułmanom, muzułmanie będą mogli stosować katapulty, ogień i inne środki zapewniające pokonanie ich. Gdyby pośród nich (niewiernych) znalazła się grupa muzułmanów i gdyby ktoś zginął z muzułmanów lub utracił swoją własność, obowiązek płacenia odszkodowania, okupu krwi oraz wynagrodzenia szkód nie spada na (atakujących) muzułmanów i innych. To wszystko przepada.

(*An-Nihāya*, s. 293)

DŻIHAD WEDŁUG WSPÓŁCZESNYCH

W dzisiejszym świecie muzułmańskim dżihad stał się przedmiotem szczególnego zainteresowania muzułmańskich radykałów. Zaczęto go rozumieć już nie jako element prawa międzynarodowego, ale skupiano się na religijnej i radykalnej stronie dżihadu. Twórca Stowarzyszenia Braci Muzułmanów (Dżam‘ijjat al-Ichwān al-Muslimīn) napisał esej o dżihadzie: *Risālat al-dżihād*. Zaczyna od stwierdzenia, że dżihad jest obowiązkiem religijnym (*farīda*) każdego muzułmanina. Tę zasadę utrwalił z jednej strony Sajjid Quṭb, naczelny teoretyk Braci, a potem Muḥammad Faradz, który napisał książkę (długo zakazaną) *Al-Farīda al-ghā’iba* (Zapomniany obowiązek) jako podręcznik organizacji Dżihad stanowiący lekturę działaczy Al-Qā’idy.

Tutaj cytuję fragmenty prac dwóch wybitnych myślicieli związanych z Braćmi: Hasana al-Banna, Sajjida Qutba i niedawno zmarłego Jūsufa al-Qaraḏāwiego.

Ḥasan al-Bannā

Ḥasan al-Bannā (1906-1949) pochodził z Al-Maḥmūdijji koło Aleksandrii w rodzinie o tradycjach hanbalickich. Studiował w Dār al-‘Ulūm – kairskiej wyższej szkole pedagogicznej. W 1927 r. został nauczycielem w Al-Ismā‘īliyyi. Rok później założył tam Stowarzyszenie Braci Muzułmanów (Dżam‘ijjat al-

Ichwān al-Muslimīn) - największą i najbardziej wpływową organizację bliskowschodnią odwołującą się do fundamentalistycznych idei islamu. Ponieważ wyrósł w Egipcie podporządkowanym Anglii, w programie jego organizacji i we własnych ideach politycznych łączył alkę antykolonialną z tradycjami fundamentalistycznie interpretowanego islamu.

Al-Bannā zginął w 1949 r. prawdopodobnie przez tajne służby egipskie w odwecie za zamach na premiera An-Nuqrāsiego dokonany przez członka Braci Muzułmanów.

Źródło: Ḥasan al-Bannā, *Risālat al-ǧihād*, w: *Maǧmū'at rasā'il al-imām aš-šahīd Ḥasan al-Bannā*, Dār al-Qalam, Bejrut b.r.w., s. 34-35, 54-55.

Ḥasan al-Bannā

Dżihad jest obowiązkiem każdego muzułmanina

Bóg ustanowił dla wszystkich muzułmanów konieczny i bezwzględny nakaz (*farīda*), którego nie da się uniknąć, przed którym nie ma ucieczki. Bóg wzbudził też pragnienie podejmowania dżihadu, zapewniając obfite nagrody dla walczących i dla męczenników. Nagrodę jak oni otrzymają tylko ci, którzy postępują tak jak oni, kto poszedł ich śladem ku dżihadowi. Bóg obdarzył ich na tym i na tamtym świecie duchowymi i rzeczowymi przywilejami. Sprawił, że ich przelana krew czy sta niezbrukana jest gwarancją zwycięstwa na tym świecie i symbolem triumfu i szczęścia na tamtym. Ale tym, którzy się sprzeniewierzą grozi przerażającymi karami, określając ich najgorszymi epitetami, zarzuca tchórzostwo i inercję, określa jako słabych i zacofanych. Na tym świecie zgotował im haniebny los, którego mogą uniknąć, jeśli podejmą dżihad. Na tamtym świecie przyszykował im męczarnie, od których się nie wywiną. I choćby mieli całą górę Uḥud złota¹, to inercja i ucieczka

¹ Al-Banna nawiązuje do hadisu: "وَلَوْ أَنْفَقْتَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا قَبِلَهُ اللَّهُ مِنْكَ" Nawet gdybyś zapłacił złotem wielkości góry Uḥud na walkę na drodze Boga, twojej ofiary

pozostaną największym z grzechów, jednym z siedmiu śmiertelnych występków.²

Ani dawniej ani dzisiaj nie spotkasz religijnego czy świeckiego systemu troszczącego się o sprawy dżihadu i wojskowości, łączącego w jednym szeregu całą wspólnotę do obrony wszystkimi siłami słusznej sprawy bardziej niż to czyni islam w swoich naukach, wersetach szlachetnego Koranu, hadisach wspianego Wysłannika. Są one przepełnione tymi wzniosłymi ideami, które wzywają wymowną retoryką i jasnym stylem do dżihadu, walki i służby wojskowej, by umacniać środki obrony i walki we wszystkich jej formach: lądowej, morskiej i wszelkiej innej i w każdej sytuacji i warunkach. (...)

Dlaczego muzułmanie powinni walczyć

Jakiś czas temu zaczęto narzekać, że islam nawołuje do dżihadu i dopuszcza walkę zbrojną po to, by spełniła się zapowiedź koranicznego wersetu: Pokażemy im nasze znaki na widnokręgu i w nich samych, by stało się dla nich jasne, że to jest prawda.” (Koran 41:53)

I oto dzisiaj przyznają, że gotowość do walki jest najlepszą gwarancją pokoju.

Bóg nie po to nakazał muzułmanom dżihad, by był on narzędziem agresji, środkiem zaspokajania osobistych pragnień, lecz po to, by chronił misję islamu, gwarantował pokój i służył wielkiemu posłannictwu, którego ciężar spada na barki wszystkich muzułmanów. A to posłannictwo prowadzi ludzi ku prawdzie i sprawiedliwości. Nakazując dżihad, islam budował pokój.

by nie przyjęto.” Pod górą Uhud w Medynie odbyła się w 625 r. słynna bitwa muzułmanów z Kurajczytami.

² W tradycji Proroka (hadisach) są to: przypisywanie Bogu towarzyszy, czary, zabójstwo, pobieranie lichwy, odbieranie pieniędzy sierotom, ucieczka z pola bitwy, oskarżanie pobożnych niewinnych kobiet o cudzołóstwo.

Najwyższy Bóg powiada: „Jeśli będą skłonni na pokój, zawierajcie go. I polegajcie na Bogu, albowiem jest to On wszystko słyszy i wie wszystko” (8:61)

Ruszając do walki, muzułmanin myślał o jednym: doprowadzić do tego, by zapanowało słowo Boże. Bóg objawił mu tę religię po to, by tego celu nie przystaniało nic innego. Grzechem jest zdobycie sławy, grzechem jest wykazanie się, pożądanie pieniędzy, zdobywanie łupów wojennych, nieuzasadnione podboje. Natomiast nie jest grzechem tylko jedna sprawa: przelewanie krwi i oddanie życia za wiarę, prowadząc innych do walki.

Sajjid Quṭb

Egipcjanin Sayyid Quṭb (1906-1966) jest najbardziej wpływowym teoretykiem islamu fundamentalistycznego. Związany był ze Stowarzyszeniem Braci Muzułmanów a także z indyjskimi myślicielami z Dżamā'at-i Islāmī – przede wszystkim z Abu al-A'īā al-Mawdudim (1903-1979). Jako pracownik Ministerstwa Oświaty wyjechał na stypendium do Stanów Zjednoczonych. Pobyt tam miał wpływ na jego życie i myślenie o świecie. Uznał Zachód za źródło zła i szukał wartości w islamie fundamentalistycznym. Jest autorem licznych dzieł opisujących i konstruujących wizję tradycyjnego islamu (np. *Al-'Adāla al-iḡtimā'īyya fi al-islām*/Sprawiedliwość społeczna w islamie).

Napisał też wpływowy komentarz koraniczny *Fī zilāl al-Qur'an* (W świetle Koranu). Z fragmentów tego tafsīru powstało najważniejsze jego dzieło: *Ma'ālim fi aṭ-ṭarīq*/Kamienie milowe. W okresie naserowskim (1954-1969) był prześladowany, umarł w więzieniu w 1966 roku.

Prezentuję tu przekład fragmentu 6. rozdziału książki *Ma'ālim fi aṭ-ṭarīq* „Kamienie milowe”. Dotyczy rozumienia dżihadu w ujęciu fundamentalistycznym: jako walki ze wszystkimi, którzy nie akceptują monoteizmu i nie są gotowi iść na ugodę z islamem. Oto jak Quṭb objaśnia logikę funkcjonowania dżihadu: Idealne społeczeństwo winno podporządkować się wierze w jednego Boga oraz posłuszeństwu prawu Bożemu. Podstawą społeczeństwa muzułmańskiego jest prawo Boże. „Dopóki ludzie nie zdecydują się w pełni podporząd-

kować Bogu, nie będą muzułmanami, dopóki nie zorganizują się na zasadach prawa Bożego, nie będą społeczeństwem muzułmańskim.”³

Bez wiary społeczeństwo muzułmańskie będzie traciło na rzecz społeczeństwa niewiedzy i w końcu zapanuje dżahilija. Ale obok wewnętrznych przyczyn rozwoju społeczeństwa muzułmańskiego są też przyczyny zewnętrzne. Ekspansji dżahiliji nie zapobiegnie propagowanie islamu. Konieczne jest czynne działanie. Trwa walka a więc dżihād. W tej walce powinien uczestniczyć każdy członek cywilizowanej społeczności muzułmańskiej. To dżihād, który trwał będzie aż po dzień zmartwychwstania.⁴ Tonacja rozważań nabiera groźnych akcentów. Człowieka trzeba koniecznie wyzwolić spod zniewolenia, w jakim się znalazł, a na świecie winna zapanować zwierzchność Boga: *ḥākimiyyat Allāh* oraz panowanie Boga, *rubūbiyyat Allāh*. Do tego potrzebna jest rewolucja powszechna (*thawra szāmila*) skierowana przeciwko zwierzchności ludzi: *ḥākimiyyat al-baszar* – we wszelkich jej formach, potrzebny jest powszechny bunt (*tamarrud kāmīl*) przeciwko panowaniu ludzkiemu, przeciwko rządóm sprawowanym przez ludzi, gdy to ludzie stawiają siebie samych wyżej od Boga. Dżihād jest tutaj interpretowany jako odbieranie władzy tym, którzy zabrali coś, co się należy Bogu i zwrócenie tego Bogu.⁵ Quṭb mówi wprost: *dżihād bi-s-sajf* „walka mieczem”.

Bibliografia

- Janusz Danecki, *Sayyida Quṭba idealne społeczeństwo muzułmańskie*, Eu-hemer - Przegląd Religioznawczy 1990 nr 1-2 (154), s. 81-93
- Lawrence Wright, *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11*, New York 2006.

³ S. Quṭb, *Al-'Adāla al-iğtimā'iyya fi al-islām*, Dār aš-Šurūq, Kair/Bejrut 1981, s. 96.

⁴ Tamże, s. 130.

⁵ Tamże, s. 67.

Sayyid Quṭb, *Ma'ālim fi at-tarīq*, Dār aš-Šurūq, rozdział 6. *Ġihād fi sabīl Allāh*, s. 56-67

(Odwołując się do *Zād al-ma'ād* Ibn al-Qayyima Quṭb wymienia cechy charakterystyczne ruchów muzułmańskich).

Po pierwsze religię islamu cechuje głęboki realizm. Jest ruchem zajmującym się rzeczywistą sytuacją ludzi i stosującym metody odpowiednie do tej sytuacji. Stawia czoło wyimaginowanej ideologii niewiedzy, na której wspierają się istniejące reżimy stworzone przez władze oparte na materialnej potędze. Stąd ruch muzułmański musi wykorzystać odpowiednie siły, by się przeciwstawić tej rzeczywistości. Przeciwstawi jej wezwanie do religii oraz deklarację naprawy przekonań i wyobrażeń. Przeciwstawi się jej siłą i dżihadem, aby usunąć reżimy i władze na nich się wspierające, są one bowiem przeszkodą dzielącą ludzi od możliwości naprawy przekonań i wyobrażeń, przemocą i oszustwem, zmuszając ich do oddawania czci komu innemu niż ich najwspanialszy Pan. To ruch, który w obliczu materialnej władzy nie ogranicza się do wygłaszania oświadczeń. Nie posługuje się stosowaniem materialnej przemocy na sumienia ludzi. Jego metodą, podobnie jak religii islamu, jest wyzwolenie ludzi spod przymusu oddawania czci sługom Bożym i umożliwienie im oddawania czci Bogu jednemu, o czym będzie jeszcze mowa.

Drugą rzeczą cechującą metodę tej religii jest praktyczny realizm. Jest to ruch przebiegający etapami. Na każdym etapie stosowane są środki zgodne z rzeczywistymi wymaganiami i potrzebami. Każdy etap jest związany z tym, który po nim następuje. Ta religia nie radzi sobie rzeczywistością za pomocą czystych teorii ani nie podchodzi do etapów tej rzeczywistości, uciekając się do nierealnych metod.

Ci, którzy studiują teksty koraniczne, by znaleźć cytaty dotyczące podejścia tej religii do dżihadu i nie przestrzegają metody uwzględniania związku tekstów z danym etapem historycznym, wprowadzają wielkie zamieszanie i błędnie interpretują metody stosowane w tej religii.

Wyciągają bowiem z tekstów ostateczne wnioski i zasady, których w nich nie ma. W każdym z nich widzą tekst ostateczny, jakoby reprezentujący ustalone zasady tej religii. I mówią muzułmanów, dla których islam stał się już tylko pustym hasłem: „W islamie walczy się tylko dla obrony!”, będąc duchowo i umysłowo pod naporem bezlitosnej rzeczywistości. Wydaje im się, że przysłużą się swojej religii, usuwając z niej zasadę pozbywania się wszystkich tyranów tej ziemi, podporządkowywania ludzi Bogu jednemu, uwalniania ich od oddawania czci sługom Boga, by służyli wyłącznie Panu sług. W islamie nie zmusza się do przyjęcia wiary, lecz usuwa się wszelkie przeszkody między ludźmi a wiarą. Co więcej obala się rządzące reżimy polityczne albo zmusza, by płaciły pognówne i oznajmiły swoją kapitulację, a swoim narodom dały swobodę wyboru tej wiary, jej przyjęcia albo nieprzyjęcia.

Trzecią cechą tej religii jest to, że wprowadzając nowe środki i metody konsekwentnie nie odchodzi się od ustalonych zasad i wyznaczonych celów. Od samego początku Prorok niezależnie od tego, czy zwracał się do swoich krewnych, do Kurajszytów, czy do wszystkich Arabów, ba, całego wszechświata, odwoływał się do jednej i tej samej zasady, domagając się od wiernych, by zmierzali ku jednemu celowi: szczeremu oddaniu Bogu, odejściu od oddawania czci sługom Bożym. W tej sprawie nie ma rokowań ani ustępstw. Następnie należy zmierzać ku osiągnięciu tego jednego celu zgodnie z wyznaczonym planem obejmującym określone etapy. Na każdym etapie będą stosowane określone metody – tak jak to opisaliśmy w poprzednim fragmencie.

Cecha czwarta: dotyczy prawnego ustalenia stosunków między społeczeństwem muzułmańskim a pozostałymi społeczeństwami – co staje się jasne w doskonałym streszczeniu, które przytoczyliśmy za *Zād al-ma'ād*.⁶ Ta zasada prawna opiera się na przekonaniu, że islam – podanie się Bogu – ma charakter uniwersalny i dotyczy całej ludzkości, a ta

⁶ *Zād al-ma'ād* (Wyposażenie na powrót) tytuł dzieła Ibn al-Qajjima Ibn al-Dżauzi (zm. 1350)

powinna go przyjąć i zaakceptować. Temu wezwaniu do przyjęcia islamu nie powinien się przeciwstawiać żaden system polityczny ani żadna siła materialna. Każdy człowiek bez jakichkolwiek przeszkód powinien z własnej woli móc wybrać go, albo go nie wybierać. Nie może jednak przeciwstawiać się mu ani go zwalczać. Jeśli ktoś tak będzie postępował, islam ma obowiązek walczyć z nim i zabić go, póki się nie podda.

Ludzie o umysłowości defetystycznej, którzy piszą o dżihadzie w islamie i bronią islamu przed „oskarżeniami”, myślą odrzucanie przymusu w islamie z walką o pokonanie materialistycznych sił politycznych, które skłócają ich z ludźmi i nakazują ludziom oddawać cześć innym ludziom a nie Bogu. Między tymi dwiema sprawami nie ma związku i nie ma możliwości ich pomylenia. Z powodu tego pomieszania próbują ograniczyć dżihad w islamie do czegoś, co dziś się nazywa wojną obronną. Ale dżihad w islamie to zupełnie coś innego – nie ma związku z dzisiejszymi wojnami, ich przyczynami ani ich organizacją. Przyczyny dżihadu w islamie należy szukać w naturze islamu – jego istocie i roli na tym świecie. Jego najwyższe cele zostały ustanowione przez Boga, Bóg powiada, że w tym celu wysłał Swojego Wysłannika z posłaniem, uczynił go pieczęcią Proroków i przypieczętowaniem posłannictw.

Ta religia jest powszechnym głosem wyzwolenia człowieka na tej ziemi z oddawania czci ludziom, a także wyzwolenia od zachcianek będących częścią oddawania czci ludziom. Osiąga to dzięki ogłoszeniu boskości Boga jedyne, i jego panowania nad światem. Panowanie Boga nad światem zaś oznacza powszechną rewolucję przeciwko zwierzchności ludzi nad ludźmi we wszystkich formach i postaciach, reżimach i okolicznościach oraz pełny bunt przeciw wszystkiemu, co na ziemi służy wszelkim formom władzy ludzi nad ludźmi. Albo mówiąc inaczej: boskości dla człowieka pod wszelką postacią. Jest to władza, w której wszystko podlega człowiekowi, a źródłem rządów jest człowiek i podlega człowiekowi sprawia, że ludzie są dla innych ludzi panami

w miejsce Boga. Ta deklaracja oznacza przejęcie władzy zagrabionej Bogu i zwrócenie jej Bogu, przegnanie jej grabieżców, którzy sprawują nad ludźmi władzę za pomocą swoich własnych praw, czyniąc siebie panami, a ludzi niewolnikami. Oznacza ona rozgromienie królestwa ludzi i ustanowienie królestwa Boga na ziemi, albo, jak powiada szlachetny Koran: „Jest On bogiem w niebiosach i na ziemi jest bogiem”(43:84), „Władza należy tylko do Boga. Nakazał byście tylko Jemu oddawali cześć. Ta religia jest najcenniejsza!” (12:40), „Mów: Ludu Księgi! Podążajcie, byśmy razem z wami mówili jednym głosem: służymy tylko Bogu i niczego mu nie przypisujemy! Nie będziemy zamiast Boga samych siebie nawzajem uznawać za panów. A jeśli się odwrócą, powiedzcie: Zaświadczajcie, że jesteśmy muzułmanami!”(3:64).

Królestwo Boga na ziemi nie polega na tym, że władzę na ziemi przejmują ludzie, na przykład kapłani, jak to się stało z władzą Kościoła. Nie polega też na tym, że ludzie przemawiają w imieniu bogów, jak to jest w teokracji, czyli świętej władzy boskiej. Natomiast polega ono na tym, że panować będzie prawo Boskie i że sprawy ludzi będą podlegały Bogu, który jasno to określił w prawie. Ustanowienie królestwa Boga i obalenie królestwa ludzi, wyrwanie władzy z rąk grabieżców będących sługami Bożymi i zwrócenie jej jednemu Bogu, panowanie prawa Boskiego, unieważnienie praw ludzkich – to wszystko nie nastąpi na podstawie obwieszczeń i deklaracji tych, którzy rządzą ludźmi i są grabieżcami Boskiej władzy na ziemi.

Przecież oni też nie oddadzą władzy pod naciskiem obwieszczeń i deklaracji. Jakże łatwa byłaby wówczas działalność Proroków w ustanawianiu Bożej religii na ziemi! Z historii Proroków i historii tej religii w ciągu pokoleń wiemy, że było inaczej.

Ta ogólna deklaracja wyzwolenia człowieka na ziemi od wszelkiej władzy innej niż władza Boga oraz głoszenie boskości Boga jedyne i jego panowania na świecie nie ma charakteru teoretycznego, filozoficznego, nie jest biernym poddaniem się, lecz jest czynną, realną i pozytywną deklaracją. Deklaracją, która prowadzi do wprowadzenia

systemu władzy, w którym ludzkość będzie podlegała prawu Boga. A to wyprowadzi ją z podporządkowania sługom Boga do podporządkowania Bogu jedynemu, który nie ma współników. A wtedy nie będzie potrzeby, by były to tylko deklaracje ale ruch stawiający czoło rzeczywistości, stosujący metody odpowiednie dla wszystkich jej problemów.

Ta religia, głosząc wyzwolenie człowieka na ziemi spod wszelkiej władzy z wyjątkiem władzy Boga, musi nieustannie – wczoraj, dziś i jutro – stawiać czoło problemom dotyczącym wiary i wyobrażeń, konkretnym problemom materialnym, politycznym i społecznym, ekonomicznym, rasowym i klasowym, już nie mówiąc o problemach związanych z dewiacjami i przesądami. A wszystkie one mieszają się one ze sobą i współdziałają w niezwykle skomplikowanej formie.

O ile deklaracja odnosi się do przekonań i wyobrażeń, o tyle ruch stawia czoło innym przeszkodom materialnym na czele z władzą polityczną opartą na czynnikach ideologicznych, rasowych, klasowych, społecznych i ekonomicznych. Deklaracja i ruch wspólnie stawiają czoło rzeczywistości ludzkiej środkami dostosowanymi do ich elementów składowych. Oba – deklaracja i ruch – są konieczne do rozpoczęcia wyzwolenia człowieka na ziemi. Człowieka w pełni na całej ziemi. Ta sprawa jest ważna i trzeba to powtarzać.

Ta religia nie wzywa do wyzwolenia Arabów, nie jest posłannictwem przeznaczonym w sposób szczególny dla Arabów. Jej celem jest człowiek, ludzkość, a terenem działania jest ziemia, cała ziemia. A Bóg nie jest wyłącznie panem Arabów, ani tylko tych, którzy wyznają doktrynę islamu. Bóg jest panem światów, a ta religia zmierza do tego, by te światy zwrócić ich Panu, i wyrwać ludzi od oddawania czci innym ludziom. Najwyższą formą oddawania czci z punktu widzenia islamu jest podporządkowanie ludzkości ustanowionym prawom. A to oznacza oddawanie czci tylko Bogu. Kto zaś zwraca się ku komu innemu niż Bóg, odchodzi od religii Boga, choćby nawet przekonywał, że jest z tej religii. Wysłannik Boga twierdził, że podporządkowanie się prawom i władzy Boga jest oddawaniem Mu czci. Natomiast to, co przyjęli żydzi i chrześ-

cjanie, uczyniło ich politeistami odrzucającymi nakazy wiary w Boga jedynego.

At-Tirmidhī, powołując się na ‘Adiego Ibn Ḥātima, opowiadał, że kiedy do Adiego dotarło wezwanie od Wysłannika Boga, uciekł do Syrii, bo już w czasach dżahiliji przyjął chrześcijaństwo. Jego siostra wraz ze swoimi pobratymcami dostała się do niewoli. Wysłannik Boga uwolnił ją i obdarował. Powróciła do swojego brata i namawiała, by przyjął islam i spotkał z Wysłannikiem Boga. O tym spotkaniu ludzie opowiadali: Otóż przyszedł on – tzn. ‘Adī – do Wysłannika ze srebrnym krzyżem na piersi. Wysłannik Boga wyrecytował werset: „Oprócz Boga za swoich panów uznali rabinów i mnichów” (9:31). ‘Adī na to rzekł: „Oni nie oddawali im czci!” „Jak to! – rzekł Wysłannik Boga – przecież zabronili im tego, co dozwolone i dozwolili to, co zakazane. A to oznacza oddawanie im czci.”

Interpretacja słów Boga przez Wysłannika Boga oznacza, że podporządkowanie się prawu i jego zasadom jest częścią wiary. A tu mamy do czynienia z uznawaniem jednych ludzi przez drugich za swoich panów. Tymczasem ta religia to odrzuca i ogłasza, że ludzie na tej ziemi powinni być wolni od oddawania czci komu innemu niż Bóg.

Co za tym idzie stało się konieczne, by w imię islamu na tym świecie podjęto słowem i czynem usuwanie stanu sprzecznego z tą ogólną zasadą. Należy uderzyć w siły polityczne, które podporządkowują ludzi komu innemu niż Bóg, czyli rządzą nimi czymś innym niż prawo Boga i Jego zwierzchność, a ludziom uniemożliwiają swobodne wysłuchanie tej zasady i przyjęcie wiary bez ingerencji władz. A potem ustanowieniu systemu społecznego, ekonomicznego i politycznego pozwalającego rzeczywistemu ruchowi wyzwolenia – po usunięciu panujących sił – czysto politycznych, i ukrytych pod jednym płaszczykiem rasizmu czy klasowości.

Nigdy celem islamu nie było wzbudzanie w ludziach niechęci do przyjęcia jego doktryny. Ale islam nie jest tylko doktryną. Islam bowiem, jak powiedzieliśmy, jest ogólną deklaracją wyzwolenia człowieka spod

podporządkowania innym ludziom Zmierza do usuwania reżimów i rządów, które są oparte na władzy ludzi nad ludźmi i na podporządkowaniu człowieka człowiekowi. Kiedy ludzie będą naprawdę wolni w wyborze takiej wiary, jakiej sobie życzą bez jakiegokolwiek nacisku politycznego dzięki wiedzy rozświetlającej ich dusze i umysły. Ale to nie oznacza, że ich bogiem mogą się stać ich zachcianki, albo że postanowią zostać sługami sług. Albo że jedni uznają drugich za panów innych niż Bóg. System, który będzie rządził ludzkością na ziemi, powinien być oparty na oddawaniu czci jedynie Bogu dzięki przyjęciu praw pochodzących od wyłącznie Niego. Wtedy to w ramach tego ogólnego systemu każdy będzie mógł przyjąć takie zasady wiary, jakie chce. W ten sposób cała religia będzie należała do Boga. Czyli że religijność, podległość, posłuszeństwo i oddawanie czci w całości będą się odnosiły do Boga. Znaczenie terminu religia obejmuje wiarę. Religia jest metodą i systemem, który rządzi życiem. W islamie opiera się on wierze i z zasady zawiera w sobie wiarę. W islamie możliwe jest, by różne społeczności podporządkowały się jego ogólnej zasadzie oddawania czci wyłącznie Bogu. Nawet jeśli niektóre z tych społeczności nie przyjmą wiary muzułmańskiej.

Każdy kto rozumie naturę tej religii – jak ją wcześniej przedstawiono – tym samym rozumie nieuchronność podjęcia w islamie ruchu w formie dżihadu mieczem obok dżihadu przez głoszenie wiary. Rozumie też, że islam nie był ruchem obronnym w wąskim znaczeniu tego słowa, czyli tym, co dzisiaj się określa terminem „wojna obronna”. Taką interpretację przyjmuje się pod wpływem aktualnej sytuacji i w kontekście przebiegłego ataku orientalistów na dżihad w islamie. A tymczasem dżihad jest ruchem zmierzającym do wyzwolenia człowieka na ziemi metodami odpowiednimi dla wszystkich aspektów rzeczywistości otaczającej człowieka na różnych etapach jego rozwoju przy zastosowaniu odpowiednich metod do każdego etapu.

Skoro nie ma konieczności nazywania muzułmańskiego ruchu dżihadu ruchem obronnym, konieczna jest zmiana rozumienia wyrazu

obrona. Rozumiemy przez to obronę człowieka jako takiego przed wszystkim tym, co ogranicza jego wolność i utrudnia jego wyzwolenie. Te ograniczenia odnajdujemy w opiniach i wyobrażeniach, a także w systemach politycznych opartych na ograniczeniach ekonomicznych, klasowych i rasowych panujących w świecie w czasach, gdy się pojawił islam. A których różne przejawy nadal panują w obecnej dżahilijji naszych czasów.

Przy takim rozszerzeniu rozumienia wyrazu obrona możemy zając się rzeczywistymi powodami ekspansji islamu w świecie dzięki dżihadowi, a także zając się naturą samego islamu. A to jest głoszenie powszechnego wyzwolenia człowieka z podporządkowania (*'ubūdiyya*) sługom Boga czyli ludziom i ustanowienie boskości (*ulūhiyya*) Boga i jego panowania (*rubūbiyya*) na świecie, zniszczenie królestwa ludzkich zachcianek i namiętności na tej ziemi, oraz ustanowienie królestwa prawa Boskiego na świecie zamieszkałym przez ludzi.

Próba odszukiwania uzasadnień obronnych w muzułmańskim dżihadzie w formie dzisiejszego wąskiego rozumieniu tego terminu jako wojny obronnej, a także próba poszukiwania podstaw do udowodnienia, że fakty dotyczące dżihadu muzułmańskiego świadczą, że służył on odparciu agresji ze strony sił sąsiadujących z „muzułmańską ojczyzną”, co w terminologii niektórych oznacza Półwysep Arabski. To próba wyrażająca z niezrozumienia natury tej religii i natury roli, jaką miała odgrywać na świecie. Co więcej, zapowiada ona klęskę pod naciskiem obecnej sytuacji pod sprytnym atakiem orientalistycznym na dżihad muzułmański.

Ciekawe, gdyby Abū Bakr, 'Umar i 'Uthmān byli pewni, że Rzym i Persja nie zaatakują Półwyspu, to czy nie podjęłyby podbojów muzułmańskich na kraj świata? A jak przebiegałyby podboje w warunkach materialnych trudności stwarzanych przez reżimy politycznych państw, przez rasistowskie i klasowe systemy społeczne, w obliczu gospodarki opartej na przekonaniach rasowych i klasowych ochraniających również przez materialne siły państwa?

Byłoby naiwnością wyobrazić sobie misję głoszącą wyzwolenie człowieka, rodu ludzkiego na ziemi, całej ziemi, misję – która, stanęłaby przed tak wielkimi trudnościami i zwalczałaby je tylko w mowie i deklaracjach. Walczy wtedy mową i deklaracjami, gdy nie ma bariery między nią a ludźmi, zwraca się do nich swobodnie, a oni są niezależni od wszystkich wpływów, gdy „nie ma przymusu w religii”. Kiedy jednak istnieją materialne przeszkody i wpływy, trzeba je wpierw usunąć siłą, by móc przemawiać do serc i umysłów ludzi wolnych od tych kajdan.

Dżihad jest koniecznością wypełniania misji, której celem w aktualnej rzeczywistości jest głoszenie pełnego wyzwolenia człowieka z wykorzystaniem odpowiednich środków do wszystkich jej problemów. Nie wystarczy wygłaszanie teoretycznych filozoficznych deklaracji. Albo muzułmańska ojczyzna – a używając właściwego terminu: obszar islamu – będzie bezpieczna, albo zagrożona przez sąsiadów. Dążenie w islamie do pokoju nie oznacza owego taniego pokoju dotyczącego bezpieczeństwa spłachetka ziemi, na którym mieszkańcy przyjęli wiarę muzułmańską. Chodzi o pokój, w którym religia w całości będzie należała do Boga, czyli wszyscy ludzie będą oddawali cześć Bogu, i nie będą zamiast Boga jedni uznawali drugich za swoich panów. Nauka, jaka płynie pod koniec wszystkich etapów ruchu dżihadu w islamie, nie dotyczy pierwszych dni misji, ani jej środka. Te etapy są już zamknięte.

Imam Ibn al-Qayyim powiada: Po objawieniu sury 9 „Skrucha” sytuacja niewiernych się ustatkowała⁷. Powstały trzy ich grupy: ludzie zwalczani, ludzie objęci układami oraz ludzie chronieni. Ludzie objęci układami i traktatami przeszli na islam, zostały więc dwie grupy: zwalczani oraz ludzie chronieni. Ludzie zwalczani bali się dżihadu. W ten

⁷ Dziewiąta sura Koranu zatytułowana „Skrucha” (At-Tauba) – zwana też Al-Barā’a „Niezależność” – jest specyficzna, Po pierwsze jest to jedyna sura, której nie poprzedza formułka „W imię Boga miłosiernego i litościwego!” Po drugie dotyczy Niewiernych i innowierców; po trzecie odnosi się do wyprawy Proroka na Tabūk w 6_o roku. W islamie uważa się, że jest usprawiedliwieniem i zachętą do zbrojnego dżihadu (werset miecza ājat as-sajf – 5 oraz werset 9).

sposób mieszkańcy ziemi zostali podzieleni na trzy grupy: wierzący muzułmanie, ludzie akceptowani w islamie i objęci ochroną (ludy chronione, co wynika z poprzedniego akapitu) oraz ludzie zwalczani żyjący w strachu.

Takie jest logiczne stanowisko dotyczące natury tej religii i jej celów. Różni się ono od stanowiska defetystów i ataku przebiegłych orientalistów.

(s. 66)

Jūsuf al-Qaraḏāwī (1926-2022)

Jūsuf al-Qaraḏāwī odegrał ważną rolę w kształtowaniu politycznych funkcji islamu we współczesnym świecie. Urodził się w biednej egipskiej rodzinie w Delcie Nilu. Ukończył studia religijne w Tancie i na Al-Azharze. Związał się z ruchem Braci Muzułmanów. Był prześladowany zarówno w królestwie, jak i w republice. Przeniósł się do Kataru, gdzie rozwinął działalność naukową i polityczną. W 2011 r. wrócił do Egiptu, choć do końca życia działał w Katarze.

Jest autorem wielu fundamentalnych dzieł z zakresu politycznych funkcji islamu. Uważa się go za fundamentalistycznego liberała, choć często był krytykowany za poglądy bliskie skrajnemu fundamentalizmowi.

Dżihadowi i wojnie poświęcił tysiącstronicowe dzieło pt. *Fiqh al-ġihād. Dirāsa muqārana li-aḥkāmihī wa-falsafatihī fi ḏaw' al-qur'ān wa-as-sunna* (Prawo dżihadu. Studium porównawcze jego zasad i jego filozofii w świetle Koranu i sunny).

Odnosi się do roli klasycznych kategorii dżihadu w czasach współczesnych. Tu przedstawiam fragment interpretacji klasycznej dychotomii: świat islamu a świat wojny. Al-Qaraḏāwī uznaje, że świat wojny już nie istnieje (z wyjątkiem wojny z Izraelem), natomiast ważną rolę odgrywają relacje między światem islamu a światem zawieszenia broni, czyli tym, co się nazywa obszarem „traktatowym” (*dār aṣ-ṣulḥ* lub *dār al-'ahd*).

Wszystkie kraje muzułmańskie stanowią obszar islamu (*dār al-islām*)
Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Fiqh al-ġihād. Dirāsa muqārana li-aḥkāmihī*
wa-falsafatihī fī ḍaw' al-qur'ān wa-as-sunna, Kair 2010, s. 894.

Moim zdaniem, a jest to opinię, którą uważam za słuszną, wszystkie kraje obecnie zwane muzułmańskimi, a więc zamieszkałymi przez większość muzułmańską, należy uznawać za obszar islamu. Nawet jeśli część z nich we wszystkich sprawach odwołuje się do prawa muzułmańskiego, to część oficjalnie ogłosiła swój świecki charakter, jak Turcja od czasów Ata Türka. Naszym zdaniem te kraje są jednak pierwotnie muzułmańskie, co więcej są również muzułmańskie historycznie. A ich ludność jest w większości muzułmańska, a wielu z mieszkańców to pobożni muzułmanie. Również ich władcy są muzułmanami, przynajmniej oficjalnie.

Obyczaje islamu i jego przejawy religijne oraz społeczne są powszechnie znane, jak na przykład azan, recytacja Koranu, meczety, piątkowe zgromadzenia oraz muzułmańskie święta, ogłaszanie postu w ramadanie, odbywanie corocznej pielgrzymki, obmywanie zmarłych i zawijanie w całun, modlitwa za zmarłego, grzebanie w cmentarzach muzułmańskich itd.

Większość z nich jest uwzględniana w konstytucji: islam jest religią państwową, co znajduje wyraz w niektórych konstytucjach. Prawo muzułmańskie (szari'at) jest głównym źródłem prawo-dawstwa. Nawet tych krajów, których władcy głoszą ich świeckość, nie można odrywać od sfery islamu, skoro ludność pozostaje muzułmańska.

Oto widzimy Turcję, która nadal ma świecką konstytucję, wojsko głośi ochronę świeckiego państwa, a prawodawstwo pozostaje świeckie, ale rządzi nią władza o charakterze religijnym. Głosowała na nią większość obywateli w wolnych wyborach, a krajem rządzi prezydent związany z islamem, zaś jego żona chodzi w hidżabie.

Nie zgadzam się z niektórymi radykałami, którzy spieszą negocjować muzułmańskość tego kraju i ogłaszają jego wyjście z obszaru islamu.

Gdybyśmy na to przystali, uznali te żądania i związane z nimi sprawy, narazilibyśmy się na wielkie zagrożenie.

Odmawianie takim państwom islamskości zwalnia muzułmanów od zainteresowania nimi, ich obrony, dbania o ich dobro i chronienia przed wszystkim, co złe, no bo przecież wyszły z zasięgu islamu.

My jednak jesteśmy z uczonymi prawnikami (*fuqahā'*), którzy domagają się zaostrzenia warunków wyjścia z obszaru islamu, jak to czynił imam Abū Ḥanīfa, a szafi'ici to jeszcze bardziej zaostrzyli.

Dla muzułmanów cały świat – z wyjątkiem bytu syjonistycznego – jest obszarem traktatowym (*dār al-'ahd*). Jesteśmy z tym światem wokół nas powiązani Kartą Narodów Zjednoczonych, ponieważ my – wszyscy muzułmanie – jesteśmy członkami tej organizacji.

To prawda, że nie weszliśmy do niej w jednym bloku, lecz jako kraje i państwa regionalne, lokalne, powiązane pewnymi organizacjami takimi jak Organizacja Konferencji Muzułmańskiej.

Jesteśmy członkami Narodów Zjednoczonych związanymi ich decyzjami, Oznacza to, że wszyscy jesteśmy zobowiązani do przestrzegania postanowień Organizacji Narodów. Mamy tam swoich przedstawicieli, płacimy ustalone tam składki, jednym słowem wszyscy podlegamy decyzjom i zobowiązaniom, jakie na nas nakłada członkostwo w tej Organizacji. Podpisując przyłączenie się do niej, zawarliśmy pakt i układ, którego prawnie jesteśmy zobowiązani dotrzymywać z wyjątkiem tych spraw, które są sprzeczne z naszym prawem. Te nas nie obowiązują. Niedopuszczalne jest podpisywanie umów sprzecznych z naszym prawem.

Żadne z rozlicznych państw regionalnych nie może podpisywać umów sprzecznych z prawem szari'atu, zwłaszcza zaś dotyczących radykalnych przepisów społecznych. Na przykład takich jak likwidacja wszelkich form dyskryminacji kobiet przez OHCHR (Office of the High Commissioner for Human Rights). Są tam prawa jawnie sprzeczne z naukami Koranu i sunny. Są także mało znane sprawy wynikające z przyczyn naturalnych, jak różnice w dziedziczeniu między dziewczyną a jej bratem, siostrą i bratem, zakaz poślubiania przez muzułmankę

niemużmanina, praw rozwodowych i wielożenstwa, zwierzchnictwa mężczyzny nad rodziną, określania pochodzenia dzieci po ojcu, prawa ojca i matki do ochrony dzieci przed dewiacjami seksualnymi itp.

Prócz Karty ONZ i podległych jej organizacji takich jak UNESCO, UNICEF i inne, obowiązują umowy zawierane między krajami muzułmańskimi a innymi krajami świata, umowy oświatowe, rozwojowe i inne. Między muzułmanami a innymi krajami działają poselstwa, utrzymywane są kontakty dyplomatyczne, są ambasadorowie reprezentujący te państwa w krajach islamu. (...)

Jedynie Izrael jest obszarem wojny

Dla nas muzułmanów jedynym krajem, który uznajemy za obszar wojny jest państwo bytu syjonistycznego – Izrael. Zagarnęło ono sprytem i przemożną siłą nasze ziemie, a przecież wiek temu nie było żadnej godnej uwagi wzmianki o jego obecności na ziemi proroctw, ziemi Nocnej Podróży i Wniebowstąpienia, ziemi Palestyny.

Przeniknęli potajemnie niezauważalnie dla muzułmańskich mieszkańców tego bezpiecznego kraju, jak choroba przedostaje się do ciała. Wspierały ich stowarzyszenia i organizacje w świecie zachodnim, Zwłaszcza Światowa Organizacja Syjonistyczna pod przywództwem Herzla, zwłaszcza po kongresie w Bazylei w 1897 roku. (...)

(s. 901:)

Cele dżihadu osobistego w Palestynie

Obowiązkiem muzułmanów jest odzyskanie tego skrawka ich ziemi i zwrócenia go jego mieszkańcom. Obowiązek ten spada w pierwszej kolejności na ludność Palestyny. Jeśli mu nie podołają, obowiązek przenosi się kolejno na ich sąsiadów, aż obejmie wszystkich muzułmanów.

Ten przepis prawa islamu obowiązuje na każdym skrawku muzułmańskiej ziemi. Tym bardziej kiedy ten skrawek jest ziemią Podróży Nocnej i Wniebowstąpienia, jest krajem świętości, Jerozolimy i Najdalejszego Meczetu błogosławionych przez Boga. A przez to ten obowiązek staje się jeszcze ważniejszy, a nakaz mocniejszy.

TRANSKRYPCJA

Transkrypcja uwzględnia tradycyjne znaki diakrytyczne. Kropki pod spółgłoskami i kreseczki nad samogłoskami przeznaczone dla znających język arabski. Czytelnicy mogą na te znaki nie zwracać uwagi i czytać jak po polsku, a więc ā jak a, ṭ jak t itd. Używam też połączeń dwuliterowych: ch, dż, gh, sz, dh, th. Dwugłoski tradycyjnie zapisuję dwiema literami, a więc au i aj.

Spółgłoska *w* wymawiana jest jak polskie ł.

Połączenie dwuliterowe: dh i th oznaczają niewystępujące w języku polskim międzyzębowe takie angielskie (th) w *thank you* i (dh) w *that*; gh szczelinowe języczkowe g, ch to charczące (również języczkowe) h.

Kreseczka nad samogłoskami (ā, ī, ū) oznacza ich długość.

Dwa apostrofy: ' oraz ' oznaczają arabskie spółgłoski – krtaniową i gardłową - niewystępujące w języku polskim. Odpowiada im przerwa w wymowie: szari'at wymawia się szari–at a nie szarijat.

Pominałem większość identycznych głosek: arabskie b to polskie b, k – k, itd.

Odpowiedniki naukowej transkrypcji w tej stosowanej tutaj:

a	a
ā	ā
d	d
ḍ	ḍ
ḍ̣	dh
ḡ	dź
ḡ̣	gh
ḥ	ḥ
ḥ̣	ch
ī	ī
i	i
q	q
ṣ	ṣ
s	s
š	sz
ṭ	ṭ
ṭ̣	th
u	u
ū	ū
w	w
w	u (w dyftongach aw, au)
y	j
z	z

¹ Nie mylić z „tureckim” ğ.

BIOGRAMY

Słownik zawiera krótkie informacje o najważniejszych postaciach wymienianych w tekstach. Nie uwzględniam, tj. nie powtarzam, informacji o autorach, których teksty są tu cytowane.

A

Al-'Abbās, (zm. 653) stryj proroka Mahometa, kupiec. Przyjął islam już po emigracji muzułmanów do Medyny.

Abū Bakr zwany Aṣ-Ṣiddīq „Prawdomówny” (zm. 634) przyjaciel i najbliższy współpracownik Proroka. Jego córką 'A'isza była żoną Mahometa.

Abū Ḥanīfa, Nu'mān Ibn Thābit (699–767), prawnik i teolog. Uważa się go za założyciela hanafickiej szkoły prawa (madhhabu).

Abū Jūsuf, Ja'qūb Ibn Ibrāhīm (zm. 798), prawnik hanaficki. Uczestniczył w tworzeniu prawnych podstaw kalifatu za pierwszych Abbasydów. Był doradcą kalifa Hārūna ar-Raszida. Pełnił funkcję kadięgo. Jest autorem pierwszego dzieła o systemie podatkowym islamu: Kitāb al-charādż (Księga dochodów).

‘Adī Ibn Ḥātīm z plemienia Aṭ-Ṭayyi’ (stąd przydomek: Aṭ-Ṭā’ī), zm. 688, towarzysz proroka Mahometa, syn poety Ḥātima aṭ-Ṭā’iego. Podobnie jak ojciec był chrześcijaninem. W 630 r. przyjął islam i uczestniczył w pierwszych podbojach arabskich. Jest przekazicielem wiarygodnych hadisów.

‘Ā’isza (zm. 678), córka Abū Bakra, trzecia i najmłodsza żona proroka Mahometa. Odegrała ważną rolę w islamie, zwana Matką Wiernych (Umm al-Mu’minin).

‘Alī Ibn Abī Ṭālib (zm. 661), brat stryjeczny Proroka, czwarty kalif sprawiedliwy, eponim szyizmu.

Ata Türk „Ojciec Turków” tak nazywa się twórcę współczesnej Turcji Mustafę Kemala (1881-1938).

Al-Auzā’ī, ‘Abd ar-Raḥmān: prawnik i maḥaddith, twórca własnego madhhabu. Uczeń Al-Auzā’iego – Al-Fazārī – upowszechnił jego idee dotyczące koncepcji *sijar* i *dżihadu*.

C

Chālīd Ibn al-Walīd, Abū Sulajmān, zm. 642, towarzysz (ṣaḥābī) Proroka Mahometa, wybitny wojownik, dowódca armii arabskich podczas pierwszych podbojów. Należał do kurajczyckiego rodu Banū Machzūm. Początkowo był przeciwnikiem Proroka (np. w bitwie pod górą Uḥud). W roku 629 przyjął islam i przejął dowództwo w bitwie o Mu’tę. Uratował wówczas wojska muzułmańskie przed całkowitą klęską, za co prorok miał mu nadać przydomek „Miecz Islamu” (Sajf al-Islām). Największą sławę przyniosły mu pierwsze arabskie wypady na Mezopo-

tamię i Syrię za pierwszych dwóch kalifów Abū Bakra i ‘Umara. Umarł w syryjskim Ĥimsie w 642 r¹.

I

Ibn al-‘Abbās, ‘Abd Allāh, (zm.688), brat stryjeczny Proroka. Zasłynął jako egzegeta Koranu i autor licznych przekazów z życia Mahometa.

Ibn Ḥanbal (zm. 855) prawnik, eponim szkoły hanbalickiej uważanej za najbardziej konserwatywną.

Ibn al-Mādżišūn, ‘Abd al-Malik (zm. 780) prawnik, kolega i rywal Mālīka Ibn Anasa w Medynie. Uchodzi za autorytet szkoły malikickiej.

Ibn al-Qajjim al-Dżauzija (zm. 1350), damasceńczyk, prawnik szkoły hanbalickiej, uczeń i współpracownik Ibn Tajmijji. Autor licznych dzieł w tym *Zād al-ma‘ād fi hadj chajr al-‘ibād* – Zaopatrzenie na powrót, czyli nauczanie najlepszego ze sług, a także *Aḥkām ahl adh-dhimma* (Zasady dotyczące ludów chronionych).

Ibn Tajmijja (zm.1328), prawnik i teolog hanbalicki.

Ibn ‘Uthmān, ‘Abd Allāh (zm. 693), syn kalifa ‘Uthmāna, jeden z towarzyszy Proroka, autorytet w przekazywaniu hadisów.

‘Ikrima Ibn ‘Amr (zm. 634?) towarzysz (ṣaḥābī) proroka Mahometa, uczestnik bitwy pod Badrem i podboju Syrii.

¹ Klaus Klier, *Ḥālid und ‘Umar: quellenkritische Untersuchung zur Historiographie der frühislamischen Zeit*, Berlin 1998.

M

Mālik Ibn Anas (zm.) prawnik.

S

Saḥnūn (zm. 854) malikicki prawnik z Al-Qajrawānu, autor autorytatywnego zbioru prawa malikickiego pt. Al-Mudawwana (Kodeks).

T

Ath-Thaurī, Abū ‘Abd Allāh Sufjān (zm. 778) prawnik, maḥaddith (osoba zajmująca się gromadzeniem i analizą hadisów) i asceta. Uważa się go za twórcę madhhabu, który jednak nie przetrwał. Reprezentował pogląd, że dżihad jest obowiązkowy jedynie jako walka obronna.

At-Tirmidhī (zm. 892), Abū ‘Īsā Muḥammad Ibn ‘Īsā, jeden z sześciu autorów kanonicznych zbiorów hadisów (zwanych *al-kutub as-sitta* – „sześć ksiąg”). Pochodził z Termezu w Azji Środkowej (w dzisiejszym Uzbekistanie). Podróżował po Bliskim Wschodzie, umarł w rodzinnym mieście. Jego zbiór zatytułowany *Al-Dżāmi‘ aṣ-Ṣaḥiḥ* (Zdrowy, tj. autentyczny, zbiór) zawiera 3956 hadisów.

U

‘Umar Ibn al-Chaṭṭāb (zm. 644) drugi kalif sprawiedliwy, wybrany po śmierci Abu Bakra w 634 r. Rozpoczął na szeroką skalę podboje. Zdobyl m.in. Jerozolimę i Aleksandrię. Nosił przydomek Al-Fāruq (aram. Zbawca).

Umm Hāni’ (zm.) – córka kalifa ‘Alego Ibn Abī Ṭāliba.

‘Uthmān Ibn ‘Affān (zm. 656) wywodził się z rodu Umajjadów. Wcześniej przyjął islam wbrew poglądom swojego rodu, a zwłaszcza Abū Sufyāna, który zwalczał Proroka. ‘Uthmān wybrano na trzeciego kalifa w 646 roku. Podjął dzieło spisania tekstu koranicznego. Został zamordowany, a jego śmierć była przyczyną wybuchu pierwszej wojny domowej znanej w islamie jako fitna.

SŁOWNIK TERMINOLOGICZNY

A

ahl adh-dhimma ludzie chronieni, innowiercy żyjący w krajach islamu podlegający opiece państwa muzułmańskiego, posiadający autonomię i zobowiązani do płacenia pogłównego (dżizji).

amān rękojmia bezpieczeństwa.

C

charādż ogólna nazwa podatku, w szczególności podatku gruntowego. Polski wyraz haracz pochodzi od arabskiego *charadż*.

chums dosł. jedna piąta; zdobycz wojenną dzielono na pięć części. Jedna piąta (po arabsku *ħums*) była przeznaczona dla rodziny proroka i dzielona na różne cele, głównie społeczne.

D

dār al-'ahd albo *dār aṣ-ṣulḥ* obszar traktatowy, na którym obowiązuje układ zawarty ze światem islamu. Nie wszystkie szkoły prawa akceptują istnienie takiego obszaru. Hanafici go odrzucają i traktują jako obszar islamu (*dār al-islām*).

dār al-islām obszar islamu, podporządkowany władzom muzułmańskim.

dār al-kufr obszar niewiary, obszar zamieszkały przez niewiernych, bałwochwalców.

dhimma ochrona. Oznacza prawne zabezpieczenie autonomii niemuzułmanów w państwach muzułmańskich.

dżāhilija, dosłownie: stan niewiedzy; w muzułmańskiej terminologii oznacza okres w historii Arabów zanim objawiony został monoteizm islamu.

dżarīb miara powierzchni ok. 2000 m².

dżizja podatek poglówny obowiązujący w świecie islamu wyznawców religii monoteistycznych (żydów, chrześcijan i zoroastryjczyków) za ochronę (*dhimma*) i obsługę administracyjną państwa muzułmańskiego. Nazywany też *charādż ra's*.

dżu'l zob. *scutagium*

F

faj' – dochody gminy muzułmańskiej uzyskane z opodatkowania innowierców.

faqīh (l.mn. *fuqahā'*) człowiek rozumny: prawnik, specjalista z zakresu nauki prawa (*fiqhu*).

farḍ obowiązek nakładany przez prawo.

farḍ ‘alā kifāja obowiązek oparty na zasadzie wystarczalności.

farḍ ‘ajn czyli obowiązek indywidualny, dosłownie: obowiązek [każdej] osoby (*‘ajn*).

farīda obowiązek religijny, każdy z pięciu filarów islamu.

fath (l.mn. *futūḥ*) podbój militarny.

fiqh nauka prawa, system prawny islamu stworzony przez specjalistów i zastosowany do życia.

fitna zamieszanie, bunt. Termin określający wojny domowe w początkach islamu: po śmierci kalifa ‘Uthmāna w 656 i trwała do 661 r. Druga po szyickich: 680-692, trzecia przejście władzy przez Abbasydów: 644-650, czwarta po śmierci kalifa Hārūna ar-Raszīda: 809-827.

G

ghanīma zdobycz wojenna: uzyskana w wyniku działań wojennych, podboju itp.

ghāzin (l.mn. *ghuzāt*) ‘najeźdźca’, ale także ‘wojownik’

ghazw napad, najazd.

H

hadis (arab. *ḥadīṭ*) relacja z życia Mahometa przekazana przez jego towarzyszy. Relacje te od IX wieku gromadzono w licznych zbiorach, w tym najważniejszych, tzw. „sześciu księgach” (*al-kutub as-sitta*).

ḥudūd (liczba pojedyncza: *ḥadd*) kary Boskich, zwane też koranicznymi: chłosta, obcięcie członków, ukrzyżowanie. Kamienowanie jest pozakoraniczne. Kary *ḥudūd* zwane wymierza się za przestępstwa takie jak kradzież, rabunek, picie alkoholu, cudzołóstwo.

I

imām przywódca, ale także określenie władcy w tym kalifa. W szyizmie oznacza potomków 'Alego. Poza tym imam oznacza osobę prowadzący modły w meczecie.

K

kāfir l.mn. *kuffār* osoba niewierna, niewyznająca monoteizmu, bałwochwalca.

M

mudabbar niewolnik, który uzyska wolność po śmierci swojego pana.

mudžāhid osoba prowadząca dżihād lub w nim uczestnicząca.

maḥaddith osoba zajmująca się gromadzeniem i analizą hadisów.

murābaṭa zob. *ribāt*.

muszrik politeista, dosł. Ten, kto przypisuje Bogu towarzyszy, a więc uznaje więcej niż jednego Boga. Też *wathanī*, czyli bałwochwalca, wyznawca idoli oraz *kāfir* (l.mn. *kuffār*) niewierny.

Q

qafīz miara objętości zbóż ok. 40 litrów.

qiṣāṣ w prawie karnym islamu oznacza prawo talionu, a więc karę taką samą jak przestępstwo, odpłatę zgodną z zasadą oko za oko, ząb za ząb.

qitāl walka zbrojna, w odróżnieniu od dżihadu oznacza fizyczne pokonywanie wroga z użyciem broni, natomiast dżihad oznacza przekonywanie innych do własnych wartości.

R

ribāt, murābaṭa gotowość do walki na granicach świata islamu zwanych *thughūr*. Termin *ribāt* oznacza również miejsce, w którym się gromadzą osoby przygotowane do walki. W zachodniej Afryce oznacza suficki „klasztor”.

S

ṣaḥābī, zob. towarzysz Proroka.

scutagium (łac.), tarczowe, w zachodniej Europie XII i XIII wieku oznaczał opłatę nakładaną na osoby uchylających się od stawiennictwa wojskowego. Tarczowe uwzględnia angielska Wielka Karta Swobód (Magna Charta). Arabskim odpowiednikiem *scutagium* był *dżu'ł* lub *ṣun'* oznaczający opłatę za zastępstwo w wykonywaniu służby wojskowej, w szczególności wynajęcie zastępcy, a co za tym idzie podatek pobierany od muzułmanów nie odbywających służby wojskowej. Służył do dozbrojenia i wyposażenia tych, którzy służyli w wojsku.

sijar prawo regulujące stosunki z innymi narodami wyznania, mużulmański odpowiednik prawa międzynarodowego.

sīra sposób postępowania, biografia, zob też *sijar*.

ṣun‘ zob. *scutagium*.

szahāda wyznanie wiary: „nie ma bóstwa innego niż Bóg”. Drugą częścią *szahādy* jest potwierdzenie prorocstwa Mahometa: „a Mahomet jest Jego wysłannikiem”. To razem „dwie *szahady*” (*szahādatāni*). Szyici dodają trzecią część: „a ‘Alī jest przyjacielem Boga”.

T

tafaqquh ‘zgłębianiem wiedzy (prawniczej), zob. *fiqh*.

tafsīr egzegeza koraniczna, komentowanie Koranu, a także komentarz.

tarczowe zob. *scutagium*.

towarzysz (*ṣaḥābī*) Proroka Mahometa: tak nazywano wszystkich współpracowników Mahometa, którzy za jego życia przyjęli islam. Są źródłem licznych autorytatywnych hadisów.

U

umm al-walad dosł. ‘matka dziecka’ niewolnica, które urodziła dziecko swojemu panu.

W

wathanī bałwochwalca, wyznawca idoli, politeista.