

PRAWO NATURALNE W ISLAMIE?

Czy prawo naturalne w islamie ma podstawy teologiczne?

W Koranie napisano, że islam przypomina nam o tym, co wpisane jest w naturę (*fiṭra*) każdego człowieka już w chwili jego narodzin:

„Przeto zwróć swoje oblicze ku religii,
jak człowiek gorliwie pobożny,
zgodnie z naturą, jaką
Bóg obdarzył ludzi przy stworzeniu”¹.

Potwierdza to również następujący *hadis*: „Każdy człowiek rodzi się muzułmaninem (dosł.: zgodnie z religią *fiṭra*); to jego rodzice sprawiają, że staje się on izraelitą lub chrześcijaninem”². Jednakże teologowie nigdy nie wypowiedzieli się precyzyjnie na temat islamu jako religii naturalnej³.

Stajemy tu zatem wobec problemu rozumienia natury w islamie. Greckie pojęcie natury, określane przy pomocy arabskiego słowa *ṭab'*, nie występuje w Koranie. Określeniem koranicznym jest, jak już powiedzieliśmy, słowo *fiṭra*, w znaczeniu „pierwotnego stanu człowieka uważającego Boga za Stwórcę”⁴.

Al-Gazâlî twierdzi, że serce każdego człowieka jest od początku predysponowane do wiary: jest zdolne do tego, by wierzyć⁵. Ale duszę trzeba doskonalić poprzez wychowanie, moralność i wiedzę, tak jak ciało rośnie i doskonali się dziękiżywieniu. Wychowanie moralne i religijne jest, według al-Gazâlî, wskrzeszeniem wspomnień o rzeczach mglistych, choć wrodzonych⁶.

Chrześcijańska idea dziedziczonych przez człowieka grzechu pierworodnego zastąpiona jest tutaj ideą upadku (lub grzechu) indywidualnego, który może stać się udziałem każdego człowieka⁷.

¹ *Koran*, 30, 30, PIW, Warszawa 1986, tłum. J. Bielawski.

² Al-Gazâlî, *al-Munquid min al-Dalâl*, s. 11., Wyd Al-Layna al-lubna-niyya li-taryamat al-rawâ'i', Beirut 1979.

³ R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, Roma 1987, s. 96.

⁴ M. Bernand, *La critique de la notion de nature (ṭab') par le kalam*, *Studia Islamica* 51 (1985) 59.

⁵ *Ihyâ'*, III, 365, 5, Ed. Cairo, 1302.

⁶ *Ihyâ'*, III, 56, 12, Ed. Cairo, 1302.

⁷ Wensinck, *La pensée de Ghazzâlî*, Paris 1940, s. 45.

Inny problem stanowi islamskie pojmowanie relacji zachodzących między Stwórcą a stworzeniem.

Istotą Boga jest Jego jedność, a z tym łatwo kojarzy się idea zaufania i oddania się Bogu (*tawakkul*). Prawdziwą rzeczywistością jest jeden Bóg; świat widzialny jest rzeczywistością wtórną.

Podczas gdy chrześcijaństwo uznaje, iż po zakończeniu dzieła stworzenia Bóg działa w przyrodzie za pośrednictwem przyczyn pośrednich, islam twierdzi, że wszystko, co stworzone, pochodzi od Boga. Tym samym istnienie relacji przyczynowo-skutkowej nie jest konieczne; zależy ono jedynie od woli Bożej, albowiem sam Bóg tworzy przyczyny. To, że skutek wiąże się z reguły z jakąś przyczyną, zawdzięczamy temu, że Bóg ma zwyczaj (*'adat*)⁸ łączyć jedno z drugim, aby okazać swą mądrość⁹.

Bóg, który działa zgodnie z własną wolą, zna skutki swoich czynów, zna swe stworzenie. Idea poznania woli Bożej wiąże się bezpośrednio z jednym z najbardziej charakterystycznych dla islamu dogmatów, dogmatem predestynacji.

Przypomnijmy, że w chrześcijaństwie stworzenie odznacza się spójnością samo w sobie, znajduje bowiem ostateczną spójność w Chrystusie będącym dzięki Wcieleniu Osobą (Człowiekiem—Bogiem) historyczną, „w której wszyscy mamy swe przeznaczenie”.

Ponieważ islam nie zna tajemnicy Trójcy Świętej, miłość Boga do człowieka rozumiana jest tutaj inaczej niż miłość człowieka do Boga. Ta ostatnia zakłada istnienie duszy odczuwającej potrzebę dopełnienia; natomiast Bóg kocha sam siebie, albowiem On jest wszystkim i nic nie istnieje poza Nim. Miłość Boga do człowieka oznaczałaby więc przyzwolenie Boga na to, by człowiek mógł się do Niego zbliżyć i Go poznać.

Przeznaczeniem natury duszy ludzkiej jest poznanie Boga. Poznać Go, to znaczy: kochać Go, a kochać — oznacza: być Mu posłusznym. Powinnością człowieka wobec Boga jest nie miłość, lecz posłuszeństwo¹⁰.

Al-Šāfi'i¹¹, który stworzył teoretyczne podstawy klasycznego

⁸ Z greckiego *ethos*. *El-Gazālī* używa także określenia *sunna* jako równoznacznego z *'ada* i określenia *šarṭ* (warunek) jako równoznacznego z *sabab* (przyczyna). Według *al-Gazālī*, „rzecz stworzona jest warunkiem innej rzeczy”. H. A. Wolfson, *The philosophy of the kalam*, s. 550, Harvard University Press 1976.

⁹ *Al-Gazālī, Ihya'*, IV, 256, 13 i 22, Ed. Cairo, 1302.

¹⁰ Wensinck, *La pensée de Ghazzālī*, ss. 20 i 35.

¹¹ Założyciel jednej z czterech szkół ortodoksyjnego prawa islamskiego (*sunni*).

prawa sunnickiego, określa sprawiedliwość (*'adl*) jako „działanie w posłuszeństwie Bogu”.

Katolicki filozof J. Maritain¹² definiuje prawo naturalne jako będące przejawem mądrości Bożej uczestnictwo człowieka w prawie wiecznym.

W islamie jest inaczej: nie ma możliwości współuczestnictwa z bóstwem. Wszecmoc Boga znosi mądrość Bożą, albowiem wszecmoc jest atrybutem najważniejszym po Jedyności. Koran stale podkreśla ten atrybut¹³. Islam to podporządkowanie i oddanie się woli Boga.

Bóg nie obdarza swego stworzenia autonomią; zakładałoby to bowiem pomniejszenie Jego władzy: „Bóg stworzył was i to, co wy tworzycie”¹⁴.

Oczywiście, jeśli nie ma autonomii stworzenia, to nie ma też pojęcia natury czy prawa naturalnego. Wszystko zależy od woli Boga, w każdym momencie i w każdym miejscu.

Jak już mówiliśmy, uzasadnieniem takiego podejścia jest, według teologów muzułmańskich, to, że jakiegokolwiek obiektywne zasady i autonomiczne rzeczywistości oznaczałyby ograniczenie władzy Boskiej, jako że istniałyby one w formie przed-wiecznej i poza kontrolą Boga.

Według al-Aš'arî, użycie niezależnego rozumu w celu poznania wartości etycznych zakładałoby istnienie granic władzy Boga. A przecież w Koranie napisano: „Bóg wie, ale wy nie wiecie”.

Mamy więc do czynienia z teistycznym subiektywizmem. Jest to subiektywizm, ponieważ wartości moralne nie mają własnego bytu, lecz zależą od kogoś, kto decyduje o tym, co jest tą wartością. Teistyczny — albowiem decyzję podejmuje Bóg. Można by to równie dobrze nazwać woluntaryzmem etycznym.

Islamscy teologowie przyznają, że Bóg mógłby stworzyć srebrne i złote góry, albo też człowieka z głową na miejscu nóg. Nie ma wartości moralnych *per se*; wszystko zależy od rozkazu Boga. Przepięstwo byłoby dopuszczalne, o ile Bóg na nie by pozwolił¹⁵. Jednakże — konkluduje al-Gazâlî — „Bóg dał nam do zrozumienia, że On tak nie postąpi, nawet kiedy będzie to możliwe”¹⁶.

¹² *La loi naturelle, ou, loi non écrite*, Fribourg 1986.

¹³ Koran 7, 191; 10, 35; 30, 39; 35, 38. ¹⁴ Koran 37, 96.

¹⁵ Takie stanowisko zajmowali teologowie islamu średniowiecznego. Reformiści naszego wieku dopuszczają obiektywne istnienie dobra i zła, jednak z powodu skostnienia wszelkich nauk w świecie islamskim niewiele jest wypowiedzi na ten temat.

¹⁶ *Tahâfut al-Falâsifa*, VXII, 13, s. 285, Ed. Beirut, 1959.

Prawo naturalne i prawo pozytywne: dylemat dotyczący źródeł prawa

Teologia ta była przedmiotem dyskusji w klasycznym islamie. Zwyciężyli zwolennicy Boskiego woluntaryzmu (*as'arî*) i w ten sposób prawo pozytywne stało się połączeniem objawienia i woluntaryzmu.

Teorią dominującą na temat relacji: rozum-etyka jest w teologii islamskiej teoria „objawienia uzupełnionego przez uzależniony rozum”¹⁷, zgodnie z którą etyczny woluntaryzm zastąpiony został rozstrzygnięciem kwestii etycznych przez ekspertów od interpretacji prawa islamskiego, uważanego za przewodnika po wszystkich sferach życia praktycznego.

Analiza zasad etycznych islamu rozpoczyna się od dyskusji, jaką juryści wieku XVIII i XIX toczyli na temat źródeł prawa¹⁸. Tu szukać należy korzeni analitycznego traktowania pojęć sprawiedliwości oraz obowiązku w ujęciu teoretycznym.

W sporze tym wyróżnić można dwie strony. Zwolennicy niezależności (*ra'y*) utrzymują, iż dla rozwiązania kwestii prawa islamskiego i moralności, sędziowie i uczeni w Koranie powinni opierać się na swym własnym rozumowaniu i zachować niezależność od tekstu, o ile nie mówi on nic na dany temat.

Druga strona utrzymuje, iż prawo winno opierać się jedynie na Piśmie i Tradycji, albo wywodzić się od nich w określony sposób, na przykład na zasadzie analogii (*qiyâs*).

Kwestią tą zajmował się al-Şâf'î. Opierając się na Koranie i Tradycji, krytykował on metody wprowadzania prawa i twierdził, że Sprawiedliwość jest niczym innym jak posłuszeństwem Bogu, a więc prawu objawionemu (*şarî'a*). Ponieważ jednak Koran i Tradycja nie stanowią wyczerpującego zbioru, odgałęzienia i rozwinięcia praw objawionych winno opierać się na ściśle określonych zasadach, tworząc w ten sposób naukę *fiqh*, zajmującą się interpretacją i stosowaniem woli Bożej w rozmaitych sytuacjach życiowych. Te zasady rozwinięcia prawa, uznane przez cztery szkoły prawa islamskiego, to konsens (*iymâ'*) i analogia (*qiyâs*).

Konsens może być dwojakiego rodzaju: może to być konsens wspólnoty (*iymâ' al-umma*) lub konsens znaczących jurystów bądź imamów (*iymâ' al-'a'imma*). Najczęściej spotykane jest to

¹⁷ Hourani, *Combinations of reason and tradition in islamic ethics*, s. 272, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, N. Y., 1985.

¹⁸ Hourani, *Ethics in classical Islam: a conspectus*, s. 16 nn., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, N. Y., 1985.

drugie określenie, jako że wspólnotę definiowano — w zawężonym znaczeniu tego słowa — jako wspólnotę mędrców i uczonych w Koranie.

Przykładem ilustrującym pierwszą z tych odmian jest rytuał pielgrzymki do Mekki, powszechnie stosowany, pomimo że w pierwszych tekstach prawnych żaden autorytet nie wprowadził takiego obowiązku.

Drugi rodzaj konsensusu (*iyma'*) dotyczy interpretacji tekstu koranicznego i Tradycji, bądź też zasad prawnych, których nie ma ani w Koranie, ani w Tradycji, ale które są powszechnie uznawane za obowiązujące.

Analogia (*qiyâs*) jest źródłem praw, cieszącym się mniejszym autorytetem w porównaniu ze źródłami wyżej wspomnianymi, choć prawdopodobnie starszym. Koran, Tradycja i konsens noszą wspólną nazwę tekstów (*naşş*), praw pisanych, stanowiących najwyższy autorytet. Mówi się, że obyczaj (*'urf*) może znieść prawo wywodzące się z analogii, ale nie znosi prawa zawartego w tekstach¹⁹.

Dodatkowymi źródłami praw, różnie wykorzystywanymi przez rozmaite szkoły prawne, są obyczaje (*'urf*), interes publiczny (*istişlâh*) i poszukiwanie sprawiedliwości (*istihsân*).

Ostateczną konsekwencją sformułowań al-Şâfi'i, który uznaje cztery źródła zasad i zaprzecza możliwości korzystania z niezależnego rozumu, jest stopniowe zastępowanie tego, co rzeczywiste, tym, co idealne. Historyczny rozwój prawa był więc niemożliwy. Prawa kostniały: nie pochodziły od społeczeństwa lecz zostały mu narzucone. Nawet doktryna polityczna opierała się na założeniu, że rządzący miał doskonałe kwalifikacje do zajmowania swego stanowiska²⁰.

Okolo wieku X ustalono na zasadzie konsensu, że podwaliny prawa zostały już położone; zamknięto drzwi przed interpretacją indywidualną i niezależną (*bâb al-iytihâd*). Tworzenie prawa ograniczało się do studiowania i komentowania prac już istniejących. Żadna nowa regulacja prawna nie była dozwolona.

Mimo tego, uznawano istnienie rozbieżności pomiędzy różnymi szkołami prawnymi i wewnątrz nich, zgodnie z *hadisem*: „Różnorodność opinii w mojej wspólnocie jest znakiem więzi z Bogiem”²¹.

¹⁹ Jadduri, *Origins and developement of Islamic Law*, ss. 87—88, A. M. S. Press, N. Y., 1984.

²⁰ N. Coulson, *Conflicts and tensions in Islamic Jurisprudence*, ss. 60, 69, University of Chicago Press, 1969.

²¹ J. Esposito, *Islam the straight path*, s. 84, Oxford University Press, 1991.

Należałoby jeszcze wskazać na istnienie tradycji konsensu (*iyma'*) rozumianego w znaczeniu subiektywizmu społecznego: „To, co wierni odbierają jako dobre, jest dobre dla Boga; to, co uważają za złe — jest złe dla Boga”.

Jednakże Koran nie przewiduje takiej możliwości, stwierdzając:

„Przepisana jest wam walka, chociaż jest wam nienawistna.
Być może, czujecie wstręt do jakiejś rzeczy, choć jest dla was dobra.
Być może, kochacie jakąś rzecz, choć jest dla was zła.
Bóg wie, ale wy nie wiecie!”²²

Subiektywizm teistyczny lub woluntaryzm etyczny (wartości etyczne zależą od Boga) jest typowym elementem islamu.

Wnioski

Można powiedzieć, iż fakt, że islam nie zna pojęcia grzechu pierwotnego ani wartości obiektywnych, świadczy o traktowaniu człowieka jako pozbawionego autonomii wobec Boga, a tym samym nie ponoszącego pełnej odpowiedzialności za swe czyny. Skłonność do popełniania błędów nie wynika z wolnego wyboru, jakiego dokonuje natura człowieka (tak jak w przypadku grzechu pierwotnego), lecz bierze się stąd, że człowiek tak został stworzony przez Boga. Również w czynieniu dobra człowiek nie jest wolny; w żaden sposób nie może kierować się swym rozumem; może jedynie akceptować objawienie. Jak już wspomnieliśmy, nie jest możliwe uczestnictwo człowieka w mądrości Bożej. We fragmencie Koranu, poświęconym Adamowi i Ewie, nie wspomina się o Drzewie Mądrości (zakładałoby to bowiem, że człowiek ma do niej dostęp), lecz o Drzewie Życia.

Z drugiej jednak strony, teologowie muzułmańscy i chrześcijańscy pojmują sprawiedliwość i inne pojęcia etyczne jako wartości obiektywne i atrybuty Boskiej natury, i nie wiążą z tym pomniejszenia Boskiej wszechmocy. Koran odrzuca wszelki subiektywizm etyczny, nie precyzując jednak jakiego rodzaju obiektywizm akceptuje.

Nie ma również dowodów na to, że Koran pragnie regulować rozmiate szczegółowe przejawy życia w takiej formie, w jakiej czynią to tradycyjne szkoły.

²² Koran 2, 216.

Tę ostatnią kwestię podkreślili zawsze orientaliści, wywołując — i słusznie — oburzenie muzułmańskich badaczy i religioznawców, albowiem krytyka z zewnątrz idąca w tym kierunku zawsze będzie daremna, albo wręcz zamachem na tożsamość i tradycje danego narodu.

Tylko od wewnątrz, wychodząc od samokrytyki, która uwzględni bogatą tradycję islamską, można przewyciężyć kryzys myśli w świecie islamskim. I tylko poprzez dialog z tym, co na zewnątrz nie jest obce światu islamskiemu, z tym, co mu nie zagraża, a więc wielkimi tradycjami religijnymi, wywodzącymi się ze wspólnego korzenia, żydowską i chrześcijańską, możliwe jest pogodzenie tradycji i doświadczeń rozmaitych ludów i uznanie istnienia jednego Pana Historii.

tłum. Grzegorz Ostrowski