

KORAN

JEGO POWSTANIE I ZNACZENIE JAKO ŹRÓDŁA PRAWA ISLAMU

Nauka polska nie poświęciła dotąd problemom islamu dużo uwagi. Wymienić można wprawdzie ciekawe studia poświęcone zagadnieniom wybranym, brak jednak w naszych tradycjach naukowych próby przedstawienia islamu, a zwłaszcza jego prawnomoralnego porządku — jako fenomenu historycznego, czy już choćby zjawiska współczesnego. Nie brak zresztą w krótkich informacjach typu encyklopedycznego na temat islamu, czy ujęciach przeznaczonych dla szerokich kół czytelników, pewnych opuszczeń czy już wprost nieścisłości.

Zadaniem tego zarysu jest przedstawienie głównych wiadomości o Koranie podstawowym źródle wiary i prawnomoralnego porządku islamu. Z jednej więc strony zostaną tu przypomniane dzieje powstania świętej księgi islamu, z drugiej jej znaczenie jako źródła jego prawa. Trzeba tu dodać, że ta właśnie sprawa jest często przedstawiana niedokładnie, czy nawet wręcz fałszywie. Autor ograniczy się tu do najważniejszych faktów i podania kilku podstawowych pozycji współczesnej literatury zagadnienia.

Nazwa Koran pochodzi od arabskiego terminu *qur'an*, który z kolei wywodzi się najprawdopodobniej od słowa wyrażającego czynność czytania czy recytacji. Inne nazwy świętej księgi to *kitab* — księga, czy *dhihr* — ostrzeżenie. Koran zawiera — wedle wierzeń wyznawców islamu — objawioną przez Boga naukę i stąd zawarte w nim wskazówki dla ludzi — w postaci zakazów czy nakazów o różnym zresztą stopniu natężenia — mają ciężar gatunkowy *ius divinum*. Treść Koranu objawił Bóg swemu prorokowi i wysłannikowi Mahometowi zapoznając ludzkość w ten sposób z częścią odwiecznych prawd zawartych w Niebieskiej Księdze. Nie było to — wedle teologii islamu — objawienie pierwsze, ale z drugiej strony na pewno ostatnie, w pełni doskonałe i przeznaczone dla całego rodzaju ludzkiego. Już dawniej bowiem Bóg objawiał pewne prawdy swym licznym prorokom, z których główne postacie to Abraham, Mojżesz i Chrystus. Zwłaszcza Abraham zajmuje w perspektywie nauki Mahometa stanowisko pierwszego prawdziwego wyznawcy, a równocześnie protoplasty Arabów przez swego syna Izmaela. Oni to zresztą zbudowali starożytną świątynię Kaabę w Mecce i ustalili pierwsze formy kultu.

Jaki był jednak charakter i los tych dawnych objawień? Po pierwsze miały one charakter cząstkowy, mniej doskonały i pełny niż obja-

wienie udzielone Mahometowi, po wtóre były adresowane do określonych grup ludzkich, a nie do całej ludzkości. Co ważniejsze wreszcie, objawienia te zostały przez ich adresatów spaczone czy nawet zatajone. Stąd widoczna nawet dla ludzkiego oka potrzeba dokonania przez Boga ostatecznej korektury i przekazania rodzajowi ludzkiemu pełnego i ostatecznego już pouczenia jak uzyskać zbawienie i uniknąć wieczystej kary w dniu strasznego sądu.

Żydzi i chrześcijanie mimo spaczenia czy nawet ukrycia przekazanych im prawd określani są jako „ludzie Księgi”. Stąd podstawa do ich odróżnienia w znaczeniu pozytywnym od bałwochwalców — pogan. Te teoretyczne przesłanki uzasadniały w praktyce już wczesnego islamu traktowanie żydów i chrześcijan mieszkających w granicach państwa wiernych jako społeczności zasługujących na tolerancję. Żydzi i chrześcijanie uzyskali na tej podstawie nie tylko możliwość wyznawania swej wiary, ale i pewnego rodzaju autonomię. Zgodnie z poglądami islamu wyznawana przez nich wiara określała wewnętrzne stosunki społeczności chrześcijańskich i żydowskich także w zakresie prawnym. Oczywiście, nie wolno tu zapominać, że z jednej strony nie zawsze stosunki faktyczne odpowiadały tym teoretycznym zasadom, z drugiej zaś tylko wyznawcy islamu posiadali pełnię praw publicznych, podczas gdy innowiercy byli obowiązani do określonych świadczeń i ulegali pewnym ograniczeniom.

Tych kilka uwag na temat znaczenia zesłanego Mahometowi objawienia określa w sposób najogólniejszy wierzenia ustalone na podstawie zawartych w Koranie przesłanek. Dodać tu wypada, że najważniejszy spór teologiczny w dziejach islamu ogniskował się wokół pytania, czy Koran został przez Boga stworzony w chwili objawienia go Mahometowi, czy istniał odwiecznie jako wyraz niezmiennego porządku. Kulminacja tego sporu przypada na wiek IX, przy czym ostatecznie zwyciężyła teza o ponadczasowości Koranu. I jeszcze jedną wstępną uwagę. Wedle nauki islamu wiernych obowiązuje nie tylko objawiona bezpośrednio w Koranie wola Najwyższego. Poza nim bowiem prorok przekazał wiernym szereg wskazówek poprzez swe słowa, czyny czy nawet znaczące milczenie. Wskazówki te obowiązują również, pochodzą bowiem od proroka działającego pod wpływem natchnienia Boga. Zespół tych tradycji przekazanych za pośrednictwem bezpośrednich świadków życia proroka nosi nazwę *sunna*. W ustaleniu prawno-moralnego porządku islamu *sunna* odegrała większą rolę niż Koran. Trzeba tu jednak wyraźnie powiedzieć, że w świetle krytyki przeprowadzonej przez uczonych europejskich tylko nieliczne wątki tradycji można uznać za autentyczne, przy czym nie brak poglądów tłumaczących całą *sunnę* na tle zdarzeń, które zaszły już po zgonie Mamometa.

Trzeba tu wreszcie przypomnieć, że współczesna nauka zerwała z dawnymi próbami wyjaśnienia działalności Mahometa i treści Koranu w sposób poddający w wątpliwość pełnię władz umysłowych

założyciela islamu, czy nawet jego dobrą wiarę. Przyjmuje się więc, że Mahomet działał w głębokim przekonaniu, że jest narzędziem w rękach Boga i ma przekazać ludzkości wolę Najwyższego. Nie idzie się też dzisiaj łatwą drogą doszukiwania się chęci świadomego oszustwa na tle stwierdzenia powstania szeregu objawień Mahometa w formie odpowiedzi na konkretne trudności chwili. I w tych wypadkach, których większość przypada zresztą na okres medyński życia Mahometa, współcześni europejscy uczeni nie doszukują się prób świadomego nadużywania autorytetu proroka i przywódcy dla uzyskania doraźnych efektów politycznych czy tym bardziej osobistych korzyści.

POWSTANIE KORANU

Na Koran składają się głoszone przez Mahometa w ciągu mniej więcej ostatnich dwudziestu lat jego życia nauki. Powstanie tekstu świętej księgi islamu łączy się ściśle z losem i działalnością Mahometa jako proroka i przywódcy wspólnoty wiernych. Data urodzenia Mahometa nie jest pewna, ustalić ją można na lata 570—80, przy czym bardziej prawdopodobna jest wcześniejsza. Mahomet utracił już we wczesnym dzieciństwie rodziców i wychowywał się u krewnych, musiał nawet, być może, zarabiać na życie jako pasterz. Jego sytuacja osobista poprawiła się po zawarciu małżeństwa z bogatą wdową Khadidżą. W interesach żony przyszedł prorok odbywał też długie podróże handlowe i w czasie tych wędrówek zetknął się niewątpliwie z przedstawicielami chrześcijańskich sekt. Żydów znał już od dawna, miał ich za sąsiadów w swym rodzinnym mieście, zresztą i inne pobliskie osady były zamieszkałe przez plemiona żydowskie, czy być może i Arabów wyznających mozaizm.

Już jako dojrzały, przypuszczalnie 40-letni mężczyzna począł doznawać Mamomet wizji i słyszeć tajemnicze głosy. Początkowo obawiał się czy nie są to objawy działania złych mocy, wkrótce jednak uznał, że słyszy głos Boga przekazany mu za pośrednictwem anioła Gabriela (Dżibraila). Z pewnych wzmianek Koranu i przekazów tradycji wynika, że chwile objawień były dla proroka trudne (wydawał wtedy jęki i kazał sobie zakrywać głowę płaszczem). Początkowo Mahomet dzielił się otrzymanym objawieniem z najbliższymi, wkrótce jednak uczuł się powołany do wystąpienia publicznego na terenie swego rodzinnego miasta.

Trzeba tu przypomnieć, że Mahomet był członkiem najmożniejszego w Mecce klanu Korejszytów, a wśród nich rodu Ben Haszim. Nauki głoszone przez Mahometa w Mecce można na podstawie Koranu wyodrębnić i określić. Był więc Mahomet w tym okresie obejmującym mniej więcej lata 610—622, przede wszystkim wizjonerem i nauczycielem dążącym do przekonania swych rodaków o prawdziwo-

ści głoszonej przez siebie nauki. Propagował on przede wszystkim ścisły monoteizm, na tym tle doszło zresztą z czasem do wyraźnego odcięcia się proroka od doktryny chrześcijańskiej w jego rozumieniu dogmatu Trójcy św. Bóg — jest wedle Mahometa — Panem i Stwórcą świata i przyszłym Sędzią każdego w dniu ostatnim. W chwili tego ostatecznego obrachunku dobrzy otrzymają z rąk Najwyższego wieczną nagrodę, źli zostaną skazani na nieustające męki.

Trzeba tu wyraźnie powiedzieć, że w tym okresie Mahomet nie zdawał sobie jeszcze sprawy, w jakim stopniu głoszona przez niego nauka różni się od wierzeń żydów i chrześcijan. Trzeba także pamiętać, że twórca islamu znał bardzo powierzchownie żydowską Torę i oceniał wierzenia żydów głównie na tle mnożących się i zastrzegających w tonie dyskusji, które pozostawiły wyraźne ślady w Koranie. Jeszcze mniej chyba wiedział Mahomet o wierze chrześcijan. W każdym razie jego poglądy w tej mierze powstawały na tle kontaktów z wyznawcami rozpowszechnionych w tym czasie na Wschodzie herezji.

Był więc Mahomet w Mecce przede wszystkim głosicielem nowej nauki o Bogu jako Stwórcy, Panu i Sędzim świata i tylko na dalszym planie pojawiają się wśród jego objawień konkretne zakazy czy nakazy dla wyznawców. Uczeni niemieccy Weil, a zwłaszcza Theodor Noeldeke odnaleźli na tle Koranu szereg kryteriów dzielących jego ustępy powstałe w Mecce od tych, które pochodzą już z okresu działalności Mahometa w Medynie. Zresztą i sury mekkańskie dzielą ci uczeni na trzy odróżniające się zespoły. Podział Noeldekego, mimo że dokonany mniej więcej przed wiekiem, uznawany jest przez naukę do dziś. Jako kryterium odróżnień przyjmuje Noeldeke z jednej strony niezbyt liczne zresztą wzmianki Koranu pozwalające na odtworzenie okoliczności ich powstania czy nawiązujące do pewnych faktów historycznych, z drugiej podobieństwa stylistyczne, filiacje w zakresie treści czy terminologii.

Nauki głoszone przez Mahometa były początkowo słuchane i przyjmowane przez niewielką grupę uczniów, wśród których przeważali mniej znaczni mieszkańcy jego rodzinnego miasta. Wobec niezbyt rozpowszechnionej wśród rodaków Mahometa sztuki pisania większość jego objawień została zachowana w pamięci. Jeżeli się też zważy, że nauki swe wygłaszał Mahomet w formie rytmicznych, czasem rymowanych kadencji, stosując się tu zresztą do tradycji poezji arabskiej, a z drugiej strony przypomni jak szereg wielkich epei czy ksiąg świętych przechował się przez wieki w ustnej tradycji, przypuszczenie to uznać można za wysoce prawdopodobne. Z czasem gdy krąg wyznawców wydatnie się powiększył, a nauczyciel zmienił się w wodza nowej wspólnoty, żołnierza i męża stanu, specjaliści sekretarze dbać będą o zapisanie każdego słowa objawionych prawd. Wrócić tu jednak wypada do najważniejszych faktów z życia Mahometa. Głoszona przez niego nauka nie mogła spotkać

się w Mecce z przychylnym przyjęciem. Mniej tu może ważyła ówczesna krytyka bogaczy, których serca zamknięte są wobec biednych, a ostatecznym celem jest powiększenie mienia. Tego rodzaju słowa proroka nie mogły podobać się bogatym mieszkańcom Mekki, w tym członkom jego klanu — Korejszytom. Z drugiej strony nie należy tego rodzaju akcentów pojawiających się na tle wczesnych nauk Mahometa podnosić do rangi, głównego ich motywu, a z samego proroka czynić społecznego reformatora. Mahomet był przede wszystkim bezkompromisowym głosicielem jedności i wszechmocy Boga i żądał bezwzględności wyznawania tej naczelnej prawdy. Tu też leżał kamień obrazy dla większości, nie tylko bogatych, mieszkańców jego rodzinnego miasta. Wprawdzie już przed wystąpieniem Mahometa wiara w jedyne Boga nie była jego rodakom obca. Wspomniano już o obecności na terenie Arabii żydów i wyznawców chrześcijańskich sekt. Jeżeli się przypomni o antyżydowskich zarządzeniach ówczesnych władców Bizancjum i podejmowanych przez nich przeciw heretykom krokach, przyjęć można, że część prześladowanych szukała schronienia wśród plemion arabskich. Zresztą już przed wystąpieniem Mahometa pojawiali się wśród Arabów wyznawcy jednego Boga zwani *hanifami*. Nic pewnego nie można powiedzieć o ich pochodzeniu czy wyznawanej przez nich wierze, w każdym razie nie ulega wątpliwości, że byli wśród pogańskich Arabów rzecznikami monoteizmu.

Ogół jednak Arabów, a wśród nich i mieszkańcy Mekki, wyznawał politeizm. Mekka zresztą jako ważny punkt wymiany łączyła sprawę kultu z handlem. Dlatego w tradycyjnym miejscu kultu Kaaba mieścił się panteon opiekuńczych bóstw plemion arabskich, a w czasie targów chronił ich uczestników swego rodzaju pokój Boży. W tych warunkach rygorystyczny monoteizm Mahometa był trudny do przyjęcia przez jego współobywateli jako nie tylko sprzeczny z tradycyjnymi wierzeniami, ale i zagrażający ich handlowym interesom. Stąd prorok natrafiał na trudności, które tradycja islamu przedstawia jako prześladowania pierwszych wyznawców, a nawet zamachy na życie Mahometa. Tego rodzaju przekazy powstały już w okresie późniejszym na tle dążeń do wprowadzenia do życia założyciela islamu akcentów cudowności i dramatu. Wydaje się jednak pewne, że Mahomet spotykał się z niechęcią i szykanami, a nawet w pewnej chwili część jego wyznawców musiała opuścić rodzinne miasto i szukać schronienia w chrześcijańskiej Abisynii. W tych warunkach dojrzewa decyzja Mahometa zerwania stosunków ze swym rodem, klanem i miastem i prowadzenia dalszej działalności na bardziej sprzyjającym terenie. Jest to moment trudnego wyboru, jeżeli się przypomni jak bardzo w warunkach organizacji rodowo-plemiennej jednostka jest podporządkowana związkowi krwi i jak samo jej istnienie jest narażone na szwank w wypadku ich zerwania. Decyzja Mahometa przeniesienia

się na teren innego miasta dojrzewiała stąd powoli i nie była pochopna. Prorok nawiązywał kontakty i badał możliwości. Nie wszystkie tego rodzaju próby układały się pomyślnie, nie udały się zwłaszcza projekty przeniesienia działalności Mahometa na teren miasta Taif.

Inaczej wyglądała jednak sytuacja w Yatribie, późniejszej Medynie, czyli „Mieście” domyślne Mahometa. Yatrib zamieszkiwały wówczas plemiona arabskie i żydowskie, które dzielił tradycyjny antagonizm. W danej jednak chwili wszyscy mieszkańcy Yatribu widzieli korzyść w przeniesieniu się na teren ich miasta człowieka, który posiadał już pewien autorytet i pokaźną grupę fanatycznych wyznawców. W wyniku więc długich rokowań doszło do zawarcia między Mahometem a wysłannikami mieszkańców Yatribu formalnej umowy. Z jednej strony mieszkańcy Yatribu przyrzekli Mahometowi posłuszeństwo i pomoc w realizacji jego zamiarów, z drugiej prorok zobowiązał się do pokierowania miejską wspólnotą i dbania o jej pomyślność. Trzeba tu podkreślić, że zarówno umowa ta, jak i wspólnota pierwszego okresu obejmowała wszystkich mieszkańców Yatribu, a więc Arabów i Żydów.

Takie są główne przesłanki decyzji, której urzeczywistnienie przypada na jesień 622 r. (wedle kalendarza arabskiego na dzień 16 lipca). Mahomet przeniósł się w tym dniu na teren swej nowej działalności, zrywając w ten sposób wszelkie węzły łączące go z dawnym środowiskiem. Jest to tzw. *hedżira*, niesłusznie tłumaczona często jako ucieczka, a odpowiadająca raczej pojęciu „przeniesienia się” czy „emigracji”. Mimo że tradycja arabska niezgodnie z prawdą przedstawia hedżirę jako pełną przygód i ryzykowną wędrówkę, to słusznie uważa ją jako datę o kapitalnym znaczeniu otwierającą nową erę. Mahomet w Yatribie znalazł się w nowej sytuacji. Stał tu na czele wspólnoty, której trzonem była z jednej strony grupa jego dawnych wyznawców emigrantów z Mekki, z drugiej nowi konwertyci pochodzący już z Yatribu. Pierwszych nazywa tradycja *muhadżir*, czyli „ludźmi hedżiry”, drudzy noszą miano *ansar*, czyli pomocników. Całość podporządkowanej Mahometowi wspólnoty nosi nazwę *umma*.

Należy tu wyraźnie podkreślić, że przy organizacji nowej wspólnoty — *umma* nie mógł Mahomet nawiązać do dawnych form czy tradycji, związków rodowo-plemiennych. Istniały wprawdzie na rubieżach zamieszkałych przez Arabów terenów buforowe państewka zależne od Persji i Bizancjum, istniały też — niezbyt wyraźne — tradycje dawnych arabskich związków przestrzennych o zasięgu ponadplemiennym — „monarchii”.

W czasach jednak Mahometa i na terenie Yatribu organizacja wspólnoty musiała oprzeć się na w pełni nowej podstawie, tym bardziej, że samo jej powstanie odbyło się w formie zerwania z tradycyjnymi związkami rodowo-plemiennymi. Problemy te o kapital-

nym znaczeniu dla powstania późniejszej organizacji politycznej Arabów-kalifatu zarysowały się więc już od chwili hedżiry. W przyjętej tu perspektywie ważne jest stwierdzenie, że Mahomet musiał w Yatribie przyjąć na siebie nowe zadania kierownictwa wspólnoty opartej wyłącznie na uznaniu prawdziwości głoszonej przez niego nauki i jego roli wysłannika Boga.

Jakie więc zadania stanęły przed Mahometem w Yatribie i w jaki sposób się z nich wywiązał? Prorok musiał z jednej strony dbać o zwartość stworzonej przez siebie wspólnoty przeciwdziałając wszelkim tendencjom odśrodkowym, z drugiej być rzecznikiem jej interesów w stosunkach zewnętrznych. Gdy chodzi o pierwsze zadania medyńskie sury Koranu ukazują nam jak Mahomet dochodzi coraz wyraźniej do przekonania, że członkiem *umma* może być tylko wyznawca. Na tym właśnie tle doszło do wyłączenia z pierwotnej organizacji elementu obcego, nie dającego się wchłonąć — Żydów. Prorok stosuje coraz bardziej bezwzględne metody w dążeniu do usunięcia Żydów poza obręb *umma*, aż do eksterminacji męskich reprezentantów jednego z żydowskich plemion i zabrania kobiet i dzieci w niewolę.

Na tle tego konfliktu z wyznawcami mozaizmu mnożą się w Koranie akcenty ostrej krytyki skierowanej przeciw Żydom i ulega zmianie dawniej ustalony kierunek obowiązujący wyznawców w czasie modłów. O ile bowiem dotąd wierny modląc się obowiązany był zwrócić oblicze w stronę świętego miasta Jerozolimy, to od mniej więcej 2 roku po hedżirze musi się zwracać w kierunku Mekki (to określenie kierunku nosi nazwę *qibla*).

Surową formę rozprawy z Żydami tłumaczą nie tylko tradycyjne zwyczaje, ale przede wszystkim zewnętrzne zagrożenie *umma* przez wrogich Mahometowi Korejszytów. Walka z zewnętrznym wrogiem zmuszała do skupienia wszelkich sił i tym surowszego traktowania wszelkiego rodzaju oponentów.

Odkąd praktyka wskazała, że tylko wyznawca wchodzić może w obręb *umma*, musiały zniknąć dawne wahania proroka czy religia, jaką głosi, da się pogodzić z wierzeniami chrześcijan i żydów. Na tle powstałych w Medynie—Yatribie sur mnożą się akcenty krytyki pod adresem „Ludzi Księgi”, a nowa wiara uzyskuje własne formy. Chodzi tu przede wszystkim o ówczesnych głównych oponentów Mahometa żydów, mniej liczne i gwałtowne są akcenty polemiki i odcięcia się od chrześcijaństwa w rozumieniu — raz jeszcze trzeba to przypomnieć — Mahometa.

Mahomet jako przywódca *umma* musiał dbać o jej spójność wewnętrzną, stanowiąc nowe zasady postępowania, wykonując funkcje rozjemcy i sędziego. Nie sposób zagadnień tych tu dokładnie omówić. Z przyjętego tu punktu widzenia ważne jest jednak stwierdzenie, że Mahomet mógł w tych wypadkach sięgać do tradycyjnych rozwiązań prawa zwyczajowego plemion arabskich. Często jednak

wódz nowej wspólnoty musiał szukać nowych rozstrzygnięć na tle sytuacji, które nie znajdowały odpowiedników w tradycyjnych ustaleniach.

Tego rodzaju trudności były rozwiązywane drogą decyzji Mahometa opartych o jego autorytet proroka i wysłannika Boga. Stąd szereg ustępów Koranu powstałych w Medynie ma za tło doraźne potrzeby wspólnoty *umma*. Rozstrzygnięcia Mahometa miały w tych warunkach ciężar gatunkowy *ius divinum*, a przeciwstawienie się jego decyzjom stawiało opornego poza granicami wspólnoty jako odstępcę. Już w tym więc okresie zarysowują się zasadnicze przesłanki przyszłej politycznej organizacji islamu. Przede wszystkim więc rygorystycznemu monoteizmowi teologii islamu odpowiadać będzie w teorii i przez kilka wieków również w praktyce, zdecydowany monizm organizacyjny. W tej perspektywie trudno na tle, wczesnych zwłaszcza dziejów islamu, doszukiwać się tak podstawowych dla dziejów chrześcijańskiej Europy odróżnień jak *regnum* i *sacerdotium*, *ius canonicum* i *profanum* czy nawet *clerici* — *laici*.

Mahomet jako przywódca *umma* musiał dbać o jej interesy zewnętrzne. Na pierwszy plan wysuwała się od początku sprawa wrogiego stosunku Korejszytów wobec Mahometa i jego zwolenników, na drugi konieczność dalszego rozszerzania wiary, a zarazem zakresu *umma* drogą podporządkowania autorytetowi Mahometa jako proroka i wodza nowych plemion arabskich. Najbardziej palące było jednak zagadnienie stosunków z Mekką. Dochodzi tu od początku do działań wrogich, w których Mahomet był raczej stroną atakującą, a które były prowadzone zgodnie z tradycyjnymi dla Arabów formami wypraw łupieskich przeciw karawanom kupieckim czy stadom przeciwnika.

Na tle przekazów Koranu i tradycji zarysowują się wyraźnie główne zdarzenia tego okresu. Pierwsze z nich to zwycięstwo Mahometa pod Padr, następnie porażka proroka pod Ohod, wreszcie riposta Korejszytów w postaci oblężenia Medyny, zwana przez tradycję „wojną okopów”. Nie należy sądzić, by walki te angażowały po obu stronach duże siły i były szczególnie krwawe. Pewne szczególnie jednak świadczą o zaciętości przeciwników tam zwłaszcza, gdzie w grę wchodził tradycyjny obowiązek wykonania zemsty za przelaną krew członka rodu czy klanu. Z przyjętego tu punktu widzenia ważne jest stwierdzenie pojawienia się na tle tej sytuacji w Koranie szeregu decyzji odpowiadających potrzebom prowadzonej wówczas przez Mahometa wojny. Z jednej więc strony krystalizuje się zasada uznająca nie tylko godziwość wojny, ale podnosząca walkę w interesie wiary do rangi głównego sposobu rozszerzania wiary i władztwa islamu. Korelatem tego założenia jest przyjęcie, że wierny nabywa walcząc w interesie wiary zasługi, a śmierć na polu bitwy gwarantuje najpewniej pozyskanie rajy. W ten sposób już na tle Koranu ujawnia się wyraźnie doktryna świętej wojny, zjawiska tak

dynamicznego w dziejach islamu. Obowiązek udziału w takiej wojnie nie należy co prawda — wbrew spotykanym często w literaturze informacjom — do naczelných obowiązków wyznawcy, spoczywa jednak wyraźnie i stanowczo na wspólnocie wiernych — państwie islamu.

Koleje ówczesnych walk wywołały również potrzebę ustalenia pewnych reguł jej prowadzenia, a co najważniejsze podziału wojennej zdobyczy. Można więc powiedzieć, że na tle medyńskich sur Koranu pojawiają się pewne przesłanki określające stosunek późniejszego państwa islamu tak do obcego otoczenia jak do pozostających w jego granicach innowierczych grup żydów czy chrześcijan.

W sporze Yatribu i Mekki, *umma* Mahometa i Korejszytów coraz wyraźniejszą przewagę uzyskuje społeczność proroka. Równocześnie Mahomet uzyskuje coraz większe sukcesy na terenie sąsiednich osad i wśród beduińskich plemion koczowniczych. Istnieje zresztą wyraźne kryterium uznania władzy Mahometa i przyjęcie głoszonej przez niego wiary w formie świadczenia określonej daniny.

Na tle wzrastającej przewagi Mahometa doszło do rokowań, których inicjatorem była Mekka i które miały przygotować poddanie prorokowi jego rodzinnego miasta. Rokowania te uległy zakończeniu w 628 r., przy czym zewnętrznym wyrazem sukcesu proroka było jego wkroczenie do Mekki, oczyszczenie świętego przybytku Kaaba z bałwanów i ustalenie porządku czynności rytualnej pielgrzymki (*hadź*), (lata 630—32). Równocześnie rozszerza się w tych latach zakres *umma* i liczba wiernych. Dojrzewa też wyraźnie sprawa podjęcia ekspansji na zewnątrz przeciw sąsiednim państwom Persji i Bizancjum. W okresie jednak pierwszych prób wyjścia na zewnątrz zasiedlonych przez Arabów granic Mahomet umiera nagle 18 czerwca 632 r.

Prorok nie rozstrzygnął przed zgonem pytania najważniejszego dla losów stworzonej przez siebie wspólnoty — kto i z jakiego tytułu ma wykonywać w niej zwierzchnią władzę. Na tym tle dojdzie do walk i rozdzwieków, zwłaszcza na tle ustalania władzy zwierzchniej kalifa i określania kręgu osób powołanych do jej wykonywania. Na tle tego zarysu wydarzeń 1 okresu medyńskiego widać więc wyraźnie, w jak licznych wypadkach prorok musiał angażować swój autorytet dla rozstrzygnięcia pilnych spraw.

I w tym okresie nie uległ zanikowi dawny wątek wizjonerski i doktrynalny, ustąpił on jednak wyraźnie na dalszy plan rozstrzygnięciom odpowiadającym potrzebom ówczesnego życia i polemice z przeciwnikami. Sam twórca Koranu nie doprowadził jednak do nadania mu ostatecznego kształtu redakcyjnego. Wprawdzie prorok podzielił swe objawienie na ustępy-sury, tekst świętych nauk przechowywany był jednak głównie w pamięci wyznawców i nie został w ten sposób ustalony. Przypuszczalnie sury medyńskie były już

zapisane przez specjalnych sekretarzy proroka i w tym wypadku jednak brak wersji kanonicznej groził na przyszłość powstaniem różnic.

Zasadniczą więc potrzebą nowej wspólnoty było z jednej strony ustalenie form jej zwierzchniej władzy, z drugiej tekstu objawionej nauki stanowiącej jej rację bytu i podstawę tak wiary, jak i prawno-moralnego porządku. Nie zajmując się tu sprawą powstania w wyniku doraźnych rozstrzygnięć i niełatwych kompromisów zwierzchniej władzy *umma* kalifatu, trzeba tu zwrócić uwagę na sposób ustalenia tekstu Koranu.

Pierwsza próba ujęcia całości tekstu Koranu została podjęta już w 633 r. Pierwszy kalif Abu Bekr za radą swego przyszłego następcy energicznego Omara polecił zebranie tekstu objawionych nauk jednemu z sekretarzy Mahometa Zaid ben Thabit. Zaid zebrał teksty pisane, porównując z nimi przekazy ustne, nie nadał im jednak ostatecznego redakcyjnego kształtu, a co ważniejsze, jego praca nie uzyskała waloru wersji kanonicznej. Jak mówi tradycja ustalony przez Zaida tekst został wręczony przez Omara swej córce, a równocześnie jednej z wdów po Mahomecie — Hafsy.

W dwadzieścia lat później ukazała się już widocznie potrzeba ostatecznego ustalenia tekstu świętej księgi. Źródła arabskie mówią o zgonie na polu walki wielu dawnych świadków życia proroka i nosicieli objawionych prawd. Z drugiej jednak strony zarysowało się już wówczas wyraźne niebezpieczeństwo powstania różnych wersji Koranu na tle zarysowujących się rozdzwiegów i zróżnicowań, mających również swój wyraz regionalny w obszernym już wówczas arabskim imperium. Dzieło ostatecznej redakcji Koranu zostało dokonane za rządów trzeciego kalifa Othmana, który w ten sposób chciał umocnić niewątpliwie i swój zachwiany autorytet. Tym razem zadanie ustalenia tekstu Koranu zostało powierzone komisji, w której główną rolę pełnił znany nam Zaid ben Thabit. Ustalony tekst został przesłany do głównych miast ówczesnego imperium, przy czym inne wersje uległy zniszczeniu.

Przyjmuje się na ogół, że tekst ustalony w ten sposób ma charakter autentyczny. Wprawdzie uczeni europejscy doszukują się tu pewnych interpolacji czy przekształceń, nie mają one jednak, nawet przy słuszności tych przypuszczeń, większego znaczenia. Zresztą Koran w tej właśnie wersji został w praktyce przyjęty przez cały islam, niezależnie od dzielących go różnic. Trzeba tu przypomnieć, że podziały islamu powstały na tle walk o władzę, a zwłaszcza różnego określania kręgu osób powołanych do wykonywania urzędu kalifa. Stąd zasadnicza różnica między dziejami podziałów wczesnego chrześcijaństwa, dokonanych na tle dyskusji teologicznych a historią powstania sekt islamu wywodzących się z opozycji o charakterze przede wszystkim politycznej. Oczywiście, trzeba tu pamiętać, że w takiej sytuacji odszczepieństwo organizacyjne rodzi z reguły pewne

odrębności w zakresie wierzeń czy praktykach kultu i odwrotnie konsekwencją odmiennych zapatrywań teologicznych jest najczęściej zerwanie związków organizacyjnych.

Od zasady uznawania tekstu Koranu przez cały świat islamu istnieją pewne wyjątki. Jedną z grup dysydenckich, która powstała na tle zmagania o władzę w 30 mniej więcej lat po zgonie proroka, tzw. *kharidżyci* kwestionowała autentyczność sury XII przedstawiającej scenę kuszenia Józefa. Zdaniem kharidżytów charakter tego opisu nie odpowiada powadze świętej księgi. Poważniejsze zastrzeżenia wysuwali w przeszłości zwolennicy zasady przyznającej najwyższą władzę jedynie potomkom Mahometa przez jego córkę Fatimę i kuzyna, a równocześnie zięcia proroka — Alego. Określa się ich jako szyitów (od *szia*, czyli stronnictwo domyślne — Alego). Zdaniem szyitów redakcja dokonana z polecenia kalifa Othmana pominięła te dyspozycje Mahometa, które przesądzały o przekazaniu władzy kalifa właśnie Alemu i jego potomkom. Stąd, wedle szyitów, prawdziwa wersja Koranu jest inna, zna ją jednak jedynie imam, czyli ich przywódca religijny i zwierzchnik polityczny. Szyici dzielą się zresztą na szereg odłamów zależnie od uznania tej czy innej liczby potomków Alego jako imamów. Zastrzeżenia te należą dziś raczej do historii. W praktyce tekst Koranu używany we współczesnych krajach szyickich nie różni się od wersji przyjętej na obszarach ortodoksji sunnickiej.

PODZIAŁ KORANU

Redaktorzy przyjęli za podstawę podziału istniejące już prawdopodobnie za życia Mahometa odróżnienia poszczególnych rozdziałów — *sur*. Sury dzielą się na pewną ilość ustępów-wersetów noszących miano *ayat* (znak). Ilość sur wynosi 114, obejmują one 6219 wersetów. Przy układaniu Koranu przyjęto jako zasadę, że zaczyna się on od sur najdłuższych i stopniowo przechodzi w coraz krótsze rozdziały. Od tej zasady istnieją jednak dwa ważne wyjątki. Sura pierwsza tzw. *fatiha* posiadająca charakter zasadniczej modlitwy, a równocześnie wyznania wiary jest najkrótsza. Z drugiej strony dwie sury ostatnie, a więc 113 i 114 nie są najkrótsze. Mają one charakter egzorcyzmu zamykającego ochronnym ujęciem święty tekst.

Ostateczne ustalenie tekstu Koranu nastąpiło w X w. Nie chodziło tu zresztą o rozstrzygnięcie ważniejszych wątpliwości, ale jedynie o ustalenie sposobu odczytywania poszczególnych terminów i recytacji całości. Pamiętać bowiem należy, że tekst Koranu został spisany alfabetem nie zaopatrzonym jeszcze w znaki dodatkowe oznaczające samogłoski. Właśnie też na tle potrzeby uściślenia tekstu Koranu doszło w drugiej połowie VIII w. do ustalenia znaków odpowiadających samogłoskom.

Jeśli przypomni się raz jeszcze, że przy redakcji Koranu nie przyjęto rzeczowych kryteriów porządkujących, jeśli się weźmie pod uwagę tak sposób powstawania poszczególnych ustępów, jak i nadaną im przez Mahometa formę, zrozumieć łatwo, dlaczego czytelnik europejski zapoznając się po raz pierwszy z świętą księgą islamu odnosi wrażenie pewnego chaosu. Wrażenie to nie znika w pełni nawet po dokładniejszym poznaniu Koranu, zwłaszcza gdy się to czyni poprzez tłumaczenia. Oczywiście, główna przyczyna tych trudności łączy się z formą Koranu, przyznać jednak trzeba, że i dla znawców języka arabskiego określenie znaczenia poszczególnych ustępów, a nawet wyrazów nie jest łatwe. Na tym tle zrozumiałą jest bujny rozkwit egzegezy i komentarzy do świętej księgi islamu.

Pamiętać również należy, że nie uległa przekreśleniu tradycyjna zasada uznająca, że tylko oryginalny tekst Koranu ma charakter autentyczny. Zasada ta uległa przekreśleniu w Turcji po przewrocie Kemala Attatürka z chwilą wydania urzędowego tłumaczenia Koranu na język turecki.

Przez wieki językiem teologii i prawa był w krajach islamu język arabski i to na terytoriach tak różnych jak Afryka Północna, Indie, Indonezja czy nawet Chiny. Przez długi czas również prawowierni wyznawcy wzdragali się na myśl o mechanicznym powielaniu świętego tekstu. Tego rodzaju opory pojawiły się jeszcze przy końcu XVIII w. w Turcji.

KORAN JAKO ŹRÓDŁO PRAWA ISLAMU

Koran jako Słowo Boże stanowi formalną i nienaruszoną podstawę dla życia jednostki i działania wspólnoty wiernych — państwa. Jako zbiór prawd i dyspozycji Boga posiada walor nieograniczony żadnymi zmianami w przestrzeni czy czasie. Z tych ogólnych założeń wyciągano niejednokrotnie w dziejach islamu konsekwencje praktyczne. Tego rodzaju rygoryzm reprezentowały jednak grupy o mniej czy bardziej wyraźnym dysydenckim charakterze, przy czym dodać należy, że i w takim nawet razie jako drugie źródło prawa wymieniano obok Koranu i *sunna*.

Zasadniczy jednak nurt rozwoju porządku prawnego islamu poszedł inną drogą. Przy uznaniu formalnej zasady, że Koran jest podstawowym źródłem wiary, prawa i moralności nie traktowano go jednak jako „kodeksu” czy zbioru bezpośrednich wskazań dla praktyki. Stąd nie można mówić o „sądzeniu na podstawie Koranu” czy widzieć w nim zbioru obowiązujących przepisów.

Rozwój prawa islamu stanowi odrębne zupełnie od form europejskich i nie w pełni jeszcze znane zjawisko. Nie zajmując się tu dziejami ustalenia porządku prawnego islamu, ograniczymy się do wy-

mienienia głównych przyczyn nie zezwalających na oparcie praktyki prawnej wspólnoty wiernych, a z czasem olbrzymiego imperium arabskiego na przepisach świętej księgi.

Pierwsza przyczyna uzasadnia się ilością zawartych w Koranie przepisów określających sposób zachowania się wiernych w formie stopniowanych w swym natężeniu nakazów czy zakazów. Można ogólnie powiedzieć, że charakter taki posiada nie więcej niż 10% ogółu wersetów. Na tle tej liczby wyróżnić można o wiele mniejszą grupę dyspozycji prawno-moralnych. Najliczniejsze przepisy o charakterze prawnym zaliczyć można, zgodnie z przyjętymi w Europie odróżnieniami, do prawa cywilnego (140), przy czym połowa z nich określa stosunki rodzinne. Około 30 wersetów zajmuje się represjami za czyny przestępne, 13 ma charakter przepisów proceduralnych, 10 tylko zajmuje się organizacją wspólnoty wiernych, bez określenia jednak struktury jej władz naczelnych. Dodać tu również można 25 postanowień zajmujących się problemami życia międzygrupowego, i 10 o treści finansowej czy gospodarczej. Tego rodzaju wyliczenie ma oczywiście charakter najogólniejszy, pozwala ono jednak na uświadomienie sobie, że ta mała ilość postanowień powstałych zresztą na tle warunków panujących w niewielkiej wspólnocie wiernych w Medynie, nie mogła wystarczać dla potrzeb prawnych coraz bardziej rozległego i zróżnicowanego arabskiego imperium.

Koran określa dokładniej tylko pewne zakresy stosunków prawnych — sprawę sukcesji i statut osobowy wyznawców, w tym prawo małżeńskie. W każdym innym zakresie stosunków prawnych — przy utrzymaniu w pełni zasady Koranu jako podstawowego źródła — musiały wystąpić nowe regulatory. Z jednej więc strony rozwiązań odpowiadających nowym potrzebom dostarczała tradycja — *sunna*. Składał się na nią zespół wątków-precedensów związanych z osobą Mahometa i opartych o jego autorytet, z drugiej — i to chyba w o wiele większym stopniu — zasady i formy prawne ludów przez Arabów podbitych, a więc przede wszystkim Bizancjum i Persji.

Dodać tu wypada, że i inne względy przemawiały za koniecznością stosowania wskazań Koranu po przejściu ich przez filtr egzegezy i komentarzy. W samym Koranie mowa jest o przepisach ustalonych w sposób ostateczny i innych zmienionych przez późniejsze objawienia. I inne zresztą dyspozycje Koranu ujęte są z reguły w formę niejasną, ich terminologia zaś wymaga złożonych często zabiegów wyjaśniających.

Wpływ więc Koranu na życie prawne najwyraźniejszy jest w tych działach, którym poświęca określoną ilość postanowień i tu jednak istnieje szerokie pole dla egzegezy i komentarzy. W innych przypadkach między dyspozycjami Koranu a późniejszymi ustaleniami prawa istnieje już tylko formalny związek przyczynowy, w licznych wreszcie sytuacjach nie można było znaleźć w świętej księdze nawet formalnego punktu wyjścia.

W teorii więc źródeł prawa islamu Koran zajmuje naczelne, ale nie jedyne miejsce. Obok niego źródłem prawa jest znana nam już tradycja *sunna*, dalej tzw. *idźma*, czyli zgoda uczonych w prawie na określone rozwiązanie i wreszcie *qiyas*, przez co należy rozumieć stosowanie wykładni drogą rozumowania *per analogiam*. Prawo islamu uległo w ciągu IX—X w. określeniu w formie kilku szkół, z których cztery utrzymały się w zasadzie do czasów współczesnych, posiadając zresztą charakter ortodoksyjny. Różnią się one zresztą raczej w szczegółach drugorzędnych prawniczej kazuistyki, mimo że u podstaw tych podziałów leżały poważniejsze różnice w zakresie wykładni czy nawet poglądów na rolę prawa. Już w świetle tych ogólnych uwag wiadać wyraźnie, że uczoney w prawie, a tym bardziej praktyk, nie może samodzielnie sięgać do Koranu i stosować jego przepisów na podstawie własnej wykładni.

TŁUMACZENIA KORANU

Przekłady Koranu na języki europejskie pojawiają się już w średniowieczu. Służą one poznaniu świętej księgi islamu głównego przeciwnika ówczesnej chrześcijańskiej Europy, podporządkowanemu jednak założeniom bezwzględnej krytyki. Nowe tłumaczenia Koranu pojawiają się na tle zwiększonego zainteresowania islamem w dobie Oświecenia. I teraz jednak atmosfera dla islamu i jego twórcy nie była przychylna. Ludzie Oświecenia widzieli najczęściej w Mahomecie twórcę religii, której główne akcenty przejawiają się w ciasnocie spojrzenia i fanatyzmie.

Często zresztą XVIII-wieczni krytycy islamu skierowywali pośrednio swe ataki przeciw Kościołowi katolickiemu. Jest to typowy i bardzo przejrzysty kamuflarz stosowany od *Listów Perskich* Monteskiusza do tragedii Voltaire'a — *Fanatisme ou Mahomet le Prophète*. Kamuflarz ten wystarcza do rozbrojenia niezbyt energicznej ówczesnej cenzury, odpowiada ówczesnej modzie i zjednuje czytelników. Warto tu również przypomnieć, że Voltaire uznał za możliwe dedykowanie swego dzieła, skierowanego wyraźnie przeciw każdej religii objawionej — papieżowi Benedyktowi XIV.

Dopiero wiek XIX przynosi pierwsze próby bardziej obiektywnego spojrzenia na islam, jego założyciela i jego świętą księgę. Pojawia się też w tym okresie duża liczba przekładów Koranu na główne języki europejskie, w tym i na język polski. Co prawda przekład polski dokonany przez Tatara polskiego miał na celu także potrzeby praktyczne wyznawców nie znających już często języka oryginału. Zanim zostaną tu wymienione najlepsze współczesne przekłady Koranu na języki: angielski, francuski i niemiecki, pragniemy zwrócić raz jeszcze uwagę na trudności stojące przed tłumaczem świętej księgi islamu.

Pierwsze z nich łączą się z charakterem języka arabskiego, a zwłaszcza samą formą Koranu. Tłumacz natrafia więc na trudności niemal nie do przewyciężenia, pragnąc oddać bogactwo języka i porównań, nastrój wizjonerski pewnych sur, a przede wszystkim atmosferę głębokiego przeżycia religijnego cechujące oryginał. Stąd zdaniem pewnych uczonych europejskich Koran „nie może być tłumaczony”.

Jeszcze trudniejsze zadanie stoi przed tłumaczem, jeżeli się zważy, że przedmiotem przekładu jest tekst o wyjątkowym ciężarze gatunkowym teologicznym i prawno-moralnym. Poszczególne terminy i określenia Koranu, których egzegezą zajmowały się całe pokolenia uczonych islamu, znajdują niełatwy odpowiednik we współczesnym języku europejskim. Tłumacz musi tu co więcej unikać niebezpieczeństwa wprowadzania do tekstu Koranu określeń zaczerpniętych z zakresu teologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza europejskich tradycji prawnych.

W chwili obecnej istnieją już przekłady Koranu na języki europejskie dokonane przez uczonych muzułmańskich, dają one niewątpliwie większe gwarancje ścisłości terminologicznej. Kilka z nich zostanie poniżej również wymienionych.

Czytelnik zapoznający się z świętą księgą islamu w przekładzie powinien pamiętać o wszystkich tych trudnościach. Trudno się też zgodzić z metodą przytaczania tłumaczeń Koranu, bez sprawdzenia zresztą często ich poprawności — jako ilustracji dla wniosków o charakterze islamu jako religii, czy jego wczesnych dziejach. Czytając Koran trzeba pamiętać, że wyznawcy islamu widzieli w nim i widzą autentyczne Słowo Boga. Czytelnik katolik powinien co więcej przypomnieć sobie słowa Grzegorza VII do jednego z muzułmańskich władców Afryki północnej: „Powinniśmy sobie okazywać wśród różnych ludów wzajemnie szczególną miłość. Wyznajemy bowiem jednego Boga i jakkolwiek czynimy to na swój sposób, Jemu codziennie oddajemy cześć i hołd składamy jako Stworzycielowi czasów i Władcy tego świata” (Jaffe — Wattenbach, t. I, nr 4996; Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. XX, kol. 205).

PRZEKŁADY KORANU

Angielskie: Richard Bell: *The Qur'an*. Edinburgh 1937—1939, 2 t. Marmaduke Pickthall: *The Meaning of the Glorious Qur'an. Text and explanatory translation*. Hyderabad — Decan — 1938. *The Qur'an*. Translated by E. H. Palmer, Oxford 1900. Muhammad Ali: *The Holy Qur'an. Arabic text, translation and commentary*. Lahore 1951⁴.

Francuskie: Jeszcze dzisiaj spotkać się można z przekładem dokonanym w latach czterdziestych XIX w. przez Polaka Kazimierskiego i później kilkakrotnie ponownie wydawanym. Wśród licznych tłumaczeń z ostatnich lat najlepsze jest: Régis Blachère, *Le Coran. Introduction au Coran et traduction nouvelle*. Maisonneuve 1947—1951, 4 t.

Niemieckie: Brak tłumaczenia całości, odpowiadającego współczesnym wymogom. Często spotykany przekład całości Henninga w popularnym wydawnictwie Reclams Universalbibliothek. Najlepszego tłumaczenia obszernych wyjątków Koranu dokonał F. Rückert, wydał A. Müller, Frankfurt a. M. 1888.

Polskie: *Koran*, tłum. Jan Murza Buczański, 2 t. T. II zawiera przekład, t. I wiadomości ogólne o dziejach Arabów, o Mahomecie — według pracy G. Sale: *Dzieje stosunków Polski z Turcją i Tatarami. Dzieje Tatarów zamieszkałych w Polsce i życiorysy wybitnych Tatarów*. Warszawa 1858. Przekład może dać tylko bardzo ogólny pogląd na tekst oryginału. T. I zasługuje na uwagę tylko w częściach poświęconych dziejom Tatarów w Polsce. Czytelnik ma tu jednak do dyspozycji pracę Kryczyńskiego na ten sam temat.

Punktem wyjścia dla bibliografii wieku XIX na temat Koranu jest V. Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*. T. X: *Le Coran et la Tradition*. T. XI: *Mahomet*, Liège 1907—1908.

Na temat Koranu: Th. Noeldke: *Geschichte des Qorans*. 2. Aufl.: Bd 1—2 bearbeitet von F. Schwally. Bd 3 von G. Bergersträsser und O. Pretzl. Leipzig 1909—1938.

Najlepszy życiorys Mahometa w latach ostatnich to: M. Gauderoy-Demombynes: *Mahomet*. Paris 1957. *L'Évolution de l'Humanité*, t. XXXVI.

O prawie islamu wczesnego okresu podstawowe dzieło to: J. Schacht: *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford 1950. Tegoż autora: *Esquisse d'une histoire du droit Musulman*, znane mi w tłumaczeniu francuskim. Oryginał ukazał się w Algerze w r. 1952.

Można również skorzystać ze wstępów historycznych do systemów prawa islamu. Poleca się obszerne dzieło L. Miliot: *Introduction à l'Étude du droit Musulman*. Paris 1953 i dwie prace autorów muzułmańskich Asaf A. A. Fyzee: *Outlines of Muhammadan law*. Oxford 1949 i o charakterze publicystycznym Said Ramadana: *Islamic law, its scope and equity*. London-Geneva 1961.

LE CORAN

Le Coran constitue la base de la théologie ainsi que de l'ordre juridique et moral de l'islam. Il contient l'enseignement révélé par Dieu. C'est pourquoi ses préceptes ont le poids du *ius divinum*. Selon la théologie de l'islam, la révélation contenue dans le Coran n'est pas la première: celle des Juifs et des chrétiens lui est antérieure. Cependant par l'intermédiaire de Mahomet le Créateur s'adressa à l'humanité tout entière et il le fit certainement pour la dernière fois. C'est dans ce contexte que se situent les raisons théologiques du fait que les Juifs et les chrétiens sont considérés comme les „hommes du livre” et par conséquent traités avec une beaucoup plus grande tolérance que les polythéistes. On peut observer à partir du Coran le cours de la vie de Mahomet et la cristallisation progressive de sa doctrine. La vie du fondateur de l'islam se divise nettement en deux parties: avant et après l'hégire (622). Dans la première, durant depuis 610, il fut avant tout proclamateur de la nouvelle doctrine; les problèmes de l'organisation et des solutions juridico-morales se trouvèrent alors relégués au deuxième plan. Dans ces premières années de son activité, Mahomet ne se rendait pas encore non plus exactement compte des différences existant entre sa doctrine et les croyances juives ainsi que celles des sectes chrétiennes qui lui étaient connues. Le prophète rencontra de l'opposition dans son milieu ce qui explique sa difficile décision de rompre avec sa famille et sa race, de trouver un autre

terrain pour son activité. L'hégire ne fut pas une fuite, mais plutôt une émigration volontairement décidée, une rupture avec le milieu. A Yathrib, appelée plus tard Médine, Mahomet devint par la force des choses le chef de la nouvelle communauté fondée non pas sur les liens du sang ni sur les traditions de l'origine commune, mais sur la communauté de foi et sur l'autorité du chef-prophète. Mahomet eut à cette époque deux tâches importantes à remplir: d'un côté, il dut veiller à l'affermissement de la communauté — *umma* — se réclamant de lui; de l'autre, il lui fallut combattre les Coraïschites, sa propre tribu de la Mecque. C'est dans ce contexte-là qu'il convient d'envisager l'apparition, dans le Coran, de plusieurs principes basés sur des décisions prises par Mahomet, en tant que chef et législateur, en présence des problèmes que posait le moment. Le prophète faisait alors en partie appel aux traditions tribales, mais dans la plupart des cas il établissait des principes nouveaux, fondés sur son autorité de chef et d'envoyé de Dieu. Ce fut en rapport avec les luttes contre les Coraïschites qu'apparurent dans le Coran des prescriptions ayant trait au *ius belli*, aux principes de la répartition du butin pris sur l'ennemi, et, surtout, il y fut élaborée la notion de guerre sainte, *jihād*. A la même époque (Médine) se précisèrent les limites séparant la doctrine de Mahomet du mosaïsme et du christianisme. Les Juifs furent alors par force éliminés de la communauté de fidèles. Au monothéisme rigoureux de la théologie de l'islam correspond le monisme de son organisation. C'est pourquoi les traditions de l'islam ignoraient les divisions tellement typiques pour l'Europe chrétienne romaine comme „Église" et „État" „clergé" et „séculiers", *ius sacrum* et *ius profanum*. La victoire de Mahomet sur ses anciens compatriotes, précédée de négociations, livra au prophète La Mecque. Ce fut alors que celui-ci établit les formes du pèlerinage à la Mecque, devenu un des devoirs essentiels du musulman. Mahomet mourut subitement en 632, sans avoir établi le texte canonique de sa doctrine et sans avoir décidé de sa succession. Ces deux problèmes durent constituer les principales préoccupations du jeune islam. Dans cette perspective, il est intéressant de constater que le texte canonique du saint livre de l'islam fut établi vers le milieu du VII^e., qu'il est considéré actuellement comme authentique et qu'il obtint l'approbation générale malgré les divergences d'opinions relativement à l'autorité suprême de la communauté — le califat.

La portée du Coran en tant que source du droit de l'islam, est réduite dans la vie. Le Coran n'est pas et n'a jamais été un code fournissant des solutions pratiques. Plusieurs causes en sont responsables. D'abord l'élément quantitatif. Seulement 10 pour-cent à peu près des prescriptions du Coran ont le caractère de normes juridico-morales. Ce qui plus est, ces prescriptions ne définissent avec quelque précision que certains groupes de relations juridiques. Il y a lieu de remarquer ensuite que les prescriptions du saint livre de l'islam, formulées le plus souvent d'une façon obscure, souvent même contradictoires, nécessitent des commentaires et des précisions de la part de l'exégèse. C'est pourquoi dans la pratique juridique de l'islam la *Sunna*, concentrée également autour de Mahomet — contrairement d'ailleurs à la vérité historique — a une beaucoup plus grande importance que le Coran. La dissertation se termine par des observations concernant l'histoire de la traduction du Coran en langues européennes et les meilleures traductions de notre époque.