

Michał Jońca
(Uniwersytet Wrocławski)

DOKTRYNA PRAWNA ABULA ALA MAUDUDIEGO

ABSTRACT

LEGAL DOCTRINE OF ABUL ALA MAUDUDI

This article contains a description of the most important assumptions of the legal doctrine of a widely unknown thesis in Poland, the one by Abul Al Maududi – a very influential Pakistani theologian and lawyer. In the first place, the author presents the Maududi's vision of Muslim law. Then he analyzes the principle of Allah's exclusive sovereignty and its most important attributes. Subsequently, the issues of the sources of Islamic law are discussed, with particular reference to the Koran and Sunnah, the concept of faith (*iman*), deviation from it (*kufri*) and independent legal reasoning (*ijtihad*). At the end, the concept of *jihad* is analyzed, which Abul Ala Maududi devoted attention to in one of his most famous works.

KEYWORDS: Islam, Maududi, Sharia, Islamic law, ijtihad, jihad, fundamentalism.

Kim był Abul Ala Maududi?

Pakistańczyk Sajjid Abul Ala Maududi (ur. 1903 w Aurangabadzie, Indie) jest jednym z najważniejszych i najbardziej wpływowych ideologów islamu w dwudziestym wieku. Określany niejednokrotnie mianem ojca politycznego islamu Maududi napisał ponad 150 książek i esejów, w tym monumentalną egzegezę Koranu (*tafsir*), której ukończenie zajęło mu niemal 30 lat. Stał się jedną z wiodących postaci na indyjskiej scenie politycznej i założycielem ruchu, a następnie partii, *Dżamati-e-Islami*. Po uformowaniu się Pakistanu w 1947 roku, Maududi rozpoczął działania mające na celu ustanowienie w nowym organizmie politycznym konstytucji bazującej

na wartościach islamskich i, ostatecznie, przekształcenia Pakistanu w idealne państwo islamskie. Przez swoją działalność opozycyjną Maududi był kilkakrotnie aresztowany i osadzany w więzieniach. Zmarł w 1979 roku.

Przyczyn dominacji Zachodu nad światem islamu upatrywał w odejściu muzułmanów od prawdziwej, nieskażonej wiary, co umożliwiło Europejczykom wypełnienie pustej przestrzeni swoimi instrumentami i ideologią. Postulował powrót do doskonałego systemu rządów, opartego na zasadzie całkowitej i jedynej suwerenności Boga uzupełnionej ideą namiestnictwa całej wspólnoty muzułmańskiej. Jego poglądy nie były jednakże czysto fundamentalistyczne, przyjmował bowiem, iż dopuszczalne jest korzystanie ze zdobyczy nauki i techniki celem krzewienia islamskich wartości¹. Zdaniem Maududiego naukę można porównać do ciała, które może zostać wypełnione dowolną duszą, a więc systemem wartości lub filozofii, w tym zgodnych z islamem². Jest twórcą koncepcji „nowej *dżahiliji*”, oznaczającej powtórne nadejście czasów pogaństwa i ciemnoty, którą następnie rozwinął Sajjid Kutb. Maududi podkreślał również doniosłość najważniejszego narzędzia służącego rozpowszechnianiu ideologii islamu, *dżihadu*. Jego koncepcje miały wpływ na najważniejszych ideologów radykalnego islamu XX wieku: wspomnianego wyżej Kutba, palestyńskiego dżihadysty Abdullaha Azzama czy Rudollaha Chomejniego, który stanął na czele rewolucji islamskiej w Iranie. Nadim Paracha, publicysta największego anglojęzycznego portalu w Pakistanie, Dawn.com stwierdził, iż „Abul Ala Maududi stał się dla politycznego islamu tym, kim jest Karol Marks dla komunizmu”³.

Szariat

Rozważania nad prawnymi aspektami doktryny Abula Ala Maududiego należy rozpocząć od przedstawienia dokonanej przez niego charakterystyki prawa muzułmańskiego. Już na wstępie należy podkreślić, iż prawo

- 1 Vali Nasr, który w latach 90. ubiegłego stulecia zrozumiął, jak ważną postacią dla współczesnej myśli muzułmańskiej był Maududi stwierdził wprost, iż „W rękach Maududiego ostatecznie dokonana się transformacja islamu w ideologię”. Zob: V. Nasr, *The vanguard of the Islamic Revolution*, Los Angeles 1994, s. 15.
- 2 V. Nasr, *Maududi and the making of islamic revivalism*, Nowy Jork 1996, s. 53.
- 3 N. Paracha, *Abul Ala Maududi: An existentialist history*, www.dawn.com (dostęp: 1 stycznia 2015).

muzułmańskie, czyli szariat, jest kategorią niezwykle szeroką, można nawet stwierdzić, że wszechogarniającą. Posiłkując się cytatem opracowywanego w niniejszym artykule ideologa szariat jest „kompletnym schematem życia i wszechobejmującym porządkiem społecznym, pozbawionym braków i zbędnych elementów”⁴. Kluczowym dla uniknięcia nieporozumień w postrzeganiu prawa muzulmańskiego jest zrozumienie, iż opiera się ono na dwóch współzależnych cechach: religijnym pochodzeniu i ścisłej, a może nawet nierozzerwalnej, więzi przepisów prawa z islamską teologią, moralnością i kultem⁵.

Na przedstawiony pod postacią szariatu muzulmański model życia składają się prawa i obowiązki, które muszą zostać przyjęte i wykonywane przez każdego członka wspólnoty (*umma*). Maududi dokonał klasyfikacji praw i obowiązków w cztery kategorie:

1. Obowiązki względem Boga. Zdaniem pakistańskiego myśliciela jest to najważniejsza spośród wszystkich kategorii. Fundamentalnym obowiązkiem jest wiara w Jedyne Boga. W dalszej kolejności człowiek zobowiązany jest do przyjęcia boskiego kodeksu, szczerego i bezwarunkowego posłuszeństwa, oddawania czci oraz wykonywania obowiązków składających się na filary islamu.
2. Prawa i obowiązki człowieka w stosunku do samego siebie. Mają one na celu ustalenie pewnych wzorców postępowania celem prowadzenia życia zgodnie z islamską moralnością. W ramach tej kategorii zawierają się koraniczne zakazy picia alkoholu, przyjmowania narkotyków, spożywania wieprzowiny, padliny czy też zakaz cudzołóstwa.
3. Prawa i obowiązki w stosunkach międzyludzkich. Zadaniem szariatu jest zrównoważenie praw jednostki i praw społeczeństwa. Z tego względu zakazy wpisujące się w tę kategorię praw i obowiązków odnoszą się do czynów mogących osłabić więzi społeczne i wprowadzać niezgodę, np. zakazy lichwy, hazardu, przestępstw przeciwko osobie. Z drugiej strony, celem wzmocnienia poczucia wspólnoty, szariat wprowadza rozmaite nakazy, dotyczące w szczególności prawa rodzinnego i obyczajowości.
4. Inne prawa i obowiązki. Abul Ala Maududi do tego zbioru zalicza zasady postępowania względem zwierząt (np. reguły uboju), roślin

4 A.A. Maududi, *The islamic law and constitution*, Lahaur 1980, s. 52.

5 M. Sadowski, *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa /VII–IX w./*, „Przegląd Prawa i Administracji” 2003, nr LV, s. 2.

i innych elementów środowiska (np. zakaz marnotrawstwa wody podczas rytualnej ablucji)⁶.

W zakresie prawa islamu Abul Ala Maududi zwraca uwagę na dwa pojęcia, *fikh* i *tasawwuf*. *Fikh*, jego zdaniem, jest to nauka prawa wywodzącego się z Koranu i sunny, klasyfikowana według czterech dominujących szkół: hanafickiej, malikickiej, szafi'ckiej i hanbalickiej. To bardzo lakoniczne stwierdzenie wymaga, moim zdaniem, uzupełnienia. *Fikh* to bardzo istotne pojęcie z punktu widzenia nauki prawa, a brak jest zgodności co do zdefiniowania tego terminu i jego stosunku do pojęcia szariat. We współczesnej islamskiej jurysprudencji wyróżnia się trzy kierunki odnoszące się do szariatu i *fikh*:

- a) *fikh* zawiera się w pojęciu szariat i szariat jest kategorią szerszą,
- b) szariat i *fikh* nie są ze sobą zgodne w stosunku części do całości a jedynie w pewnych obszarach ich zakresy są zbieżne,
- c) *fikh* nie jest elementem szariatu i nie ma obszaru, w którym ich zakresy są zbieżne⁷.

Maududi zdaje się skłaniać ku pierwszej z przedstawionych opcji. Eksponując wszechobjemujący charakter prawa muzułmańskiego twierdzi, iż *fikh* jest to uzewnętrzniiona postać prawa, możliwa do zaobserwowania i przynajmniej częściowego zrozumienia przez osoby nie posiadające dostatecznego stopnia wiedzy do głębszej analizy natury szariatu⁸.

Celem dopełnienia zewnętrznego elementu prawa muzułmańskiego Abul Ala Maududi przedstawia jego element wewnętrzny, czyli *tasawwuf*. W znaczeniu szerokim pojęcie to jest synonimem sufizmu, czyli mistycznego nurtu w islamie⁹. W znaczeniu węższym, którym operuje pakistański teolog i prawnik, *tasawwuf* oznacza „stan duszy w czasie spełniania tych [wynikających z *fikh* – dop. autora] obowiązków”. Przykładowo w odniesieniu do modlitwy przestrzeganie wymaganego rytuału: prawidłowość wykonania ablucji czy zwrócenie twarzy w kierunku Kaaby to elementy regulowane przez *fikh* natomiast szczerłość i czystość intencji a także wiara i chęć posłuszeństwa należą do sfery *tasawwuf*. Ważność modlitwy uzależniona jest zarówno od dotrzymania warunków przekazanych przez *fikh* jak i przez *tasawwuf*.

6 A.A. Maududi, *Zrozumieć islam*, Kraków 2002, s. 98 i n.

7 M. Sadowski, *Powstanie i rozwój...*, op. cit., s. 10–11.

8 A.A. Maududi, *Zrozumieć...*, op. cit., s. 91.

9 Abul Ala Maududi bardzo krytycznie wypowiadał się o sufizmie. Jego zdaniem wzbogacanie islamu o elementy obce i bagatelizowanie rytualnych praktyk oznacza odejście od życia w zgodzie z muzułmańskimi wartościami.

Podstawowym celem szariatu jest określenie pewnego schematu życia ludzkiego w harmonii z naturą rozumianą jako oparcie się na cnotach i odrzuceniu nieprawości. Cnota pozwala na prowadzenie życia w zgodzie z prawem Boga i jest identyfikowana z dobrem, natomiast nieprawość jest tego przeciwieństwem. Szariat wskazuje jakie zachowanie jest cnotą, a jakie grzechem ustalając pewne normy zachowania.

Maududi wskazuje na trzy rodzaje czynów cnotliwych (*ma'rufat*). Są to: obowiązki (*fard* lub *wadżib*), czyli nakazy obligujące każdego muzułmanina do odpowiedniego zachowania, zalecenia (*matlub* lub *mandub*), nie przymuszające do określonej postawy ale wskazujące właściwą drogę postępowania, oraz dozwolenia (*halal*¹⁰ lub *mubah*), gdyż zgodnie z szariatem każdy czyn, który nie został prawnie zakazany, jest dozwolony.

Czyn nieprawy (*munkarat*) może zostać zakwalifikowany do jednej z dwóch kategorii: czynów zabronionych (*haram*) albo czynów niepożądanych (*makruh*)¹¹. Każda z wymienionych grup czynów posiada dalsze podziały, m.in. ze względu na osobisty bądź zbiorowy charakter¹²

Operując powyższą kwalifikacją szariat obejmuje obrzędy religijne, moralność, zwyczaje, stosunki rodzinne, porządek społeczny i ekonomiczny, administrację, prawa i obowiązki obywateli, sądownictwo, prawo wojny i stosunki międzynarodowe. Wyznacza co jest wartościowe, użyteczne i dobre, a co szkodliwe i sprzeczne z naturą. Szariat można porównać do żywego organizmu. Jakakolwiek jego część nie może być analizowana w oderwaniu od całości, jakiegokolwiek zmiany w poszczególnych elementach, np. wprowadzanie rozwiązań sprzecznych z zasadami prawa muzułmańskiego stanowią wypaczenie całego systemu.

Z powyższych cech wynika, iż szariat to kategoria znacznie szersza niż prawo w ujęciu okcydentalnym. Maududi uważa, że „prawem w ścisłym tego słowa znaczeniu” są te elementy szariatu, które wymagają ustanowienia i wprowadzenia w życie przez posiadające powszechną legitymizację organy władzy politycznej.

Autor „Islamic law and constitution” wskazuje w swym dziele gałęzie prawa, których reguły determinowane są zasadami szariatu. Istnienie norm regulujących ustanowienie i funkcjonowanie organów władzy

¹⁰ Termin *halal*, mimo iż obecnie kojarzy się głównie z kwestiami kulinarnymi, ma szersze znaczenie i jako taki jest rozpatrywany przez Abula Ala Maududiego.

¹¹ A.A. Maududi, *The islamic law...*, *op. cit.*, s. 50–52.

¹² Zob. szerzej w: S.H. Nasr, *Istota islamu*, Warszawa 2010, s. 120.

politycznej, upoważnionych do zaimplementowania prawa islamu oznacza, że szariat obejmuje dziedzinę prawa konstytucyjnego. Innymi kwestiami regulowanymi przez prawo muzułmańskie w tej materii są m.in. podział władzy, ustrój polityczny, źródła prawa, suwerenność czy prawa i obowiązki obywateli-muzułmanów i obywateli-niemuzułmanów (*dhimmi*).

Szariat jest ponadto źródłem naczelnych zasad prawa administracyjnego. Maududi zwraca tu szczególną uwagę na wzorce administrowania państwem, jakie przedstawili prorok Mahomet i czterech prawowiernych kalifów. Przykładowo, można wskazać tu na zagadnienia dotyczące budżetu państwa, podziału zadań organów administracyjnych oraz norm postępowania w relacjach jednostka – państwo. W tej dziedzinie szariat określa generalne zasady oraz ustanawia szereg zakazów.

Poza obszarem prawa publicznego szariat kształtuje prawo prywatne. System oparty na podziale czynów na cnotliwe i nieprawne, wsparty na środkach przymusu, służy realizacji zasad islamu i organizacji życia zgodnie z tymi wartościami. Według Maududiego szariat daje odpowiedź na każdy problem natury prawnej.

Prawo międzynarodowe, a więc stosunki państwa islamu z innymi państwami, również podlegają zasadom prawa muzułmańskiego. Maududi podkreśla, iż przede wszystkim odnosi się do regulacji zasad prawa wojny i pokoju a także rozmaitych stosunków między podmiotami prawnomiędzynarodowymi.

Generalnie szariat cechuje się stałością i niezmiennością. Nie oznacza to jednak, iż statyczność prawa muzułmańskiego ma charakter absolutny. W pewnych sferach islamscy juryści nie występują wyłącznie w roli swoistego narzędzia do odczytywania norm zawartych w Koranie, sunnie i innych źródłach prawa, ale również w twórczy sposób wpływają na jego interpretację i stosowanie.

Według Maududiego elementy niezienne w prawie islamu można sklasyfikować w następujący sposób:

1. Normy zachowania bezpośrednio i jednoznacznie ustanowione w Koranie i Sunnie, takie jak zakazy lichwy, hazardu, spożywania alkoholu, kary za cudzołóstwo czy zasady dziedziczenia majątku.
2. Dyrektywy wynikające z zasad Koranu i sunny, takie jak zakaz stosowania środków odurzających, unieważnienie transakcji handlowych zawartych wbrew woli strony, instytucja męskiego opiekuna kobiety.

3. Ograniczenia pewnych elementów ludzkiego życia, np. zakaz posiadania więcej niż czterech żon.

Zdaniem Abula Ala Maududiego owe niezmiennie elementy ograniczające swobodę odnoszą się przede wszystkim do tych sfer aktywności, które są szczególnie podatne na błędy i wypaczenia wynikające z ludzkiej niedoskonałości. Szariat jest swoistym drogowskazem zmniejszającym ryzyko zejścia ze ścieżki prawdy.

Elementy zmienne w prawie islamu to odpowiedź na dynamikę świata oraz wynikające z postępu nowe wyzwania, z jakimi musi zmierzyć się ideologia islamu poprzez dostosowanie rozwiązań prawnych. Narzędziami dynamizującymi prawo muzułmańskie są:

1. Interpretacja (*ta'wil*), oznaczająca badania nad znaczeniem nakaźów i zakazów wyrażonych w Koranie i sunnie. Owo narzędzie umożliwia różnorodność wniosków i odpowiednie dostosowanie rozwiązań do dynamicznej rzeczywistości.
2. Analogia (*kijas*), czyli dedukcja stosowana w sytuacji braku konkretnej normy. Przykładem zastosowania analogii jest zakaz używania narkotyków wynikający z wykładni rozszerzającej koranicznego zakazu spożywania alkoholu¹³.
3. Rozumowanie (*idžtihad*), stosowane w przypadku braku możliwości bezpośredniego powołania się na przepisy Koranu lub sunny.
4. Prawna preferencja (*istihsan*), oznaczająca wyznaczenie granic swobody co do czynów, które nie zostały prawnie zabronione, celem ich dostosowania do aksjologii islamu.

Stosowanie powyższych narzędzi interpretacyjnych nie jest oparte na zasadzie pełnej dowolności. Wymagany jest odpowiedni poziom wiedzy i znajomości prawa aby nie naruszyć kompleksowego systemu szariatu¹⁴.

Wyłączna suwerenność Boga

Najważniejszą zasadą w myśli Maududiego jest przekonanie o jedności i wyłącznej suwerenności Allaha. Stanowi to fundament społecznego

¹³ M. Sadowski, *Powstanie i rozwój...*, op. cit., s. 24.

¹⁴ Predyspozycje do legitymowanego stosowania przedstawionych narzędzi interpretacji szariatu Maududi utożsamia z cechami charakteryzującymi *mudžtabid*, które zostały scharakteryzowane w dalszej części niniejszego artykułu.

i moralnego systemu przekazanego przez proroków. W islamie nie istnieje żadna inna suwerenność poza suwerennością Allaha a co za tym idzie, nie ma żadnego innego prawodawcy poza samym Bogiem.

Koncepcji jedności Boga (*tawhid*) nie można rozpatrywać wyłącznie z punktu widzenia religii. Zredukowanie tego dogmatu do twierdzenia, iż „tylko Bóg jest obiektem czci” jest daleko idącym uproszczeniem. Allah jest wyposażony w zupełną prawną suwerenność. Prawny aspekt suwerenności Boga koresponduje z wyrażonym w Koranie przesłaniem, iż tylko On posiada przymiot boskości i tylko On jest godzien czci. Quintan Wiktorowicz zwraca uwagę na fakt, iż w koncepcjach Maududiego widać wyraźne wpływy ibn Tamijji¹⁵. Najśłynniejszy salaficki uczyony czasów średniowiecza dużą wagę przykładał do kwestii suwerenności i wspomnianej już koncepcji jedności Boga. Jego zdaniem *tawhid* obejmuje dwie kategorie: jedność w czci i jedność w panowaniu¹⁶. Owe atrybuty, zdaniem Maududiego, składają się również na koncept boskości Allaha. Negacja suwerenności Boga, jedności w czci czy jedności w panowaniu narusza zarówno koncepcję *tawhid* jak i koncepcję boskości. Koran podkreśla, iż boskiego prawa nie można ograniczać wyłącznie do zasad i reguł dostrzegalnych w naturze. Islam opiera się na nakazie skierowanym wobec ludzi, aby ich życie i porządek społeczny były zgodne z prawem, które Allah zakomunikował poprzez proroków. To właśnie poddanie się ujawnionemu przez Boga prawu Koran określa mianem islamu a jakakolwiek swoboda w tej kwestii jest niemożliwa, co literalnie wynika z treści świętej księgi: „I nie przystaje wierzącemu mężczyźnie lub wierzącej niewieście, aby – gdy Allah i Jego Posłaniec zadecydują o czymś – oni sami podejmowali wybór w sprawie ich dotyczącej. A jeśli kto nie jest posłuszny Allahowi i Jego Posłańcowi ten z pewnością wkracza w wyraźny błąd”¹⁷.

15 Taki ad-Din ibn Tamijja (1263–1328) – wybitny teolog i jurysta, ostry krytyk wszelkich wypaczeń pierwotnego islamu. Cieszył się wielką sławą z powodu swej erudycji w dziedzinie teologii, prawa i filozofii. Zdaniem ibn Tamijji jedynie Koran i tradycja powinny wskazywać człowiekowi drogę zarówno w życiu indywidualnym jak i społecznym; Por. J. Bielawski, *Mały słownik kultury arabskiej*, Warszawa 1971, s. 220.

16 Q. Wiktorowicz, *A Genealogy of Radical Islam*, „Studies in Conflict & Terrorism” 2005, vol. 28, s. 78.

17 Wszystkie cytaty z Koranu pojawiające się w niniejszym opracowaniu są przywoływane za tłumaczeniem J. Bielawskiego (*Koran*, J. Bielawski (tłum.), Warszawa 1986). W opisie kolejnych cytatów najpierw pojawia się numer sury, czyli rozdziału, w następnej kolejności numer ajatu, czyli wersetu; *Koran*, sura 33 ajat 37.

Maududi, opierając się na przedstawionych powyżej cechach wskazujących na wyłączną suwerenność Boga, wyprowadził trzy podstawowe zasady państwa i prawa islamu:

1. Żaden człowiek, grupa społeczna czy nawet cały naród nie ma przymiotu suwerenności. Jedynym prawdziwym suwerenem jest Allah.
2. Całe prawodawstwo należy do Boga. Nikt nie może ustanawiać praw w oderwaniu od boskich nakazów.
3. Islamskie państwo musi opierać się, bez wyjątków, na prawie Boga przekazanym przez Jego proroków. Władza polityczna jest zobowiązana do całkowitego posłuszeństwa nakazom boskiego prawa i musi występować jako przedstawiciel powołany do usankcjonowania boskiego prawa ludzkimi metodami. W razie naruszenia granic swojego umocowania ich nakazy nie są wiążące.

Wszechwładność Boga jest tylko pozornie ograniczona do sfery ludzkiej wolnej woli. Na poparcie powyższej tezy Maududi argumentuje, iż zdolność myślenia, która wszak wynika z biologicznego uwarunkowania mózgu człowieka, jest dziełem Boga, autonomia naszej woli została nadana przez Niego, cały obszar percepcyjny, w ramach którego można operować wolną wolą jest wytworem Najwyższego i tylko Jego prawom podlega a ponadto harmonizacja ludzkiego życia z jednorodną – opartą na jednolitym prawie – rzeczywistością jest konsekwencją uniwersalnej, wszechogarniającej władzy i prawodawstwa jedynego Suwerena, oddziałującej na każdą sferę ludzkiej aktywności, a więc również na płaszczyznę wolnej woli. Według Maududiego niezależność człowieka od woli Allaha w praktyce nie istnieje, a najwyższy stopień swobody objawia się przede wszystkim w chęci poddania się boskiemu prawu bądź świadomemu odrzuceniu zasad islamu¹⁸.

Najważniejsze źródła prawa – Koran i sunna

Istnieją dwa fundamentalne i niepodważalne źródła prawa w islamie. Pierwszym i najważniejszym źródłem prawa muzułmańskiego jest Koran. Muzułmanie wierzą, iż każda księga objawiona przez proroków, m.in.

¹⁸ Odrzucenie zasad islamu nie powoduje jednak, że człowiek przestaje być muzułmaninem bowiem, zdaniem Maududiego, wszystko co istnieje jest muzułmańskie nawet jeśli próbuje odrzucić swoją naturę; Zob. A.A. Maududi, *Zrozumieć...*, *op. cit.*, s. 4.

Tora czy Ewangelia mają wyjątkowe znaczenie, będąc słowem przekazanym przez Allaha, jednakże to Koran zakończył cykl objawień, czym zasłużył na miano najważniejszej spośród wszystkich ksiąg. Zgodnie z koncepcją „Matki Księgi” (*Umm al – kitab*) Koran należy odczytywać wraz z poprzednio zesłanymi prorokom przesłaniami jako spójną narrację o relacji ludzi i Boga, a więc objawienia otrzymane przez Mahometa nie unieważniają poprzednich tekstów tylko je dopełniają¹⁹. Wypada przy tym zaznaczyć, iż przez Koran należy przede wszystkim rozumieć treść boskiego objawienia a dopiero w dalszej kolejności formę tego przekazu, bowiem kodyfikacji świętej księgi islamu dokonano za panowania kalifa Usmana kilkadziesiąt lat po śmierci proroka Mahometa²⁰.

Według Maududiego Koran jest przejawem dobroci Allaha, oszczędził On bowiem ludziom samotnego dochodzenia do prawdy i obdarował „prawdziwym kodeksem życia”²¹. Ponadto objawienia przekazane przez Mahometa stanowią idealne uzupełnienie idei najwyższej suwerenności Boga, bowiem to właśnie z treści świętej księgi islamu wynikają podstawowe cechy Najwyższego, w tym właśnie jedyna suwerenność, reguły postępowania i wszelkie normy, których powinien przestrzegać człowiek. Brak możliwości modyfikowania treści Koranu przyczynił się do powstania prawa religijnego o wyjątkowym autorytecie, bo uświęconym boskim pochodzeniem. Co więcej, podczas swoich badań nad przesłaniem Koranu Maududi doszedł do przekonania, iż święta księga muzułmanów wyraźnie wskazuje na obowiązek utworzenia islamskiego państwa. Mimo, iż Koran nie zawiera bezpośrednich podpowiedzi co do sprawowania doczesnych rządów to ze względu na jego specyfikę, a więc mnogość występujących w tekście alegorii i nieostrych wyrażen obficie doprawionych symboliką, jest on podatny na rozmaite interpretacje²². Nakierowana na problematykę ziemskiej władzy egzegeza koraniczna dokonana przez pakistańskiego teologa stanęła u podstaw jego rozbudowanej myśli politycznej, której jednakże nie sposób przedstawić w niniejszym niewielkim opracowaniu.

Drugim spisaniem źródłem prawa islamu jest tradycja, czyli sunna. Składa się ona ze zbioru opowieści (*ahadis* – liczba mnoga od *hadis*)

19 R. Aslan, *Nie ma boga oprócz Allaha*, Warszawa 2014, s. 172.

20 Czego zdaje się nie zauważać A.A. Maududi.

21 A.A. Maududi, *Zrozumieć...*, *op. cit.*, s. 15.

22 R. Jackson, *Mawlana Mawdudi and political islam*, Nowy Jork 2011, s. 109 i n.

z życia proroka Mahometa, jego wypowiedzi i uczynków²³. U podstaw jej powstania legła koncepcja zamknięcia prorocstwa, która ukształtowała się najprawdopodobniej w ciągu 200 lat od śmierci Mahometa. Określenie Mahometa mianem „pieczęci proroków”²⁴ doprowadziło do przekształcenia islamu z religii arabskiej w religię uniwersalną. Innym skutkiem były narodziny zespołu tekstów odnoszących się do życia i postępowania proroka. Po początkowych trudnościach w ukształtowaniu formy tradycji proroka ostatecznie opracowano zbiory opowieści, wśród których największą estymą cieszą się zbiory al-Buharięgo oraz Muslimum zwane *sahih*, czyli prawdziwymi²⁵. Historie z życia proroka Mahometa osiągnęły status niemal święty, ogromna ilość reguł prawa szariatu została wykoncypowana właśnie z tego źródła. Sam Maududi dobrze zdawał sobie sprawę z doniosłości sunny i zawartych w niej zasad, zwłaszcza biorąc pod uwagę fakt, iż ogromne zbiory hadisów w o wiele większej liczbie niż Koran zawierają praktyczne wskazówki dla jednostki i całej społeczności²⁶.

Maududi twierdzi, że obok suwerenności Allaha najważniejszym fundamentem islamu jest prorocstwo Mahometa. Z punktu widzenia islamu jako całości doniosłość objawień, które otrzymywał ostatni prorok wynika z faktu, iż wraz z nimi koncept jedności Boga przestał być abstrakcyjną ideą i stał się praktycznym systemem realizującym islamską drogę życia. Nauki Mahometa ukonstytuowały najwyższe prawo (rozumiane jako wola Suwerena) w praktyce, ujednocijając dotychczasowe reguły. Ów prawo zostało ujawnione i przekazane przez Mahometa w dwójakiej formie: Koranu, stanowiącego ucieleśnienie wskazówek i nakazów Boga w sposób dosłowny, oraz tradycji, która z punktu widzenia prawa stanowi dopełnienie Koranu i przedstawia perfekcyjny model życia dla każdego człowieka. Należy podkreślić, iż Mahomet był nie tylko przekazicielem słów Boga ale również namaszczonego przez Najwyższego przywódcą i nauczycielem, którego zadaniem było wyjaśnianie i odzwierciedlanie praw Boga poprzez swoje słowa i uczynki. Rola ostatniego proroka nie zakończyła się w dniu jego śmierci, albowiem jego uczynki za życia stanowią wzór dla każdego muzułmanina. Maududi twierdzi, iż sunna jest

23 Największa szyicka szkoła prawa, dżafarycka, do tradycji zalicza również historie z życia dwunastu imamów; Zob. R. Aslan, *Nie ma boga...*, *op. cit.*, s. 271.

24 *Koran*, sura 33 ajat 40.

25 J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 91.

26 R. Jackson, *Mawlana...*, *op. cit.*, s. 119.

logicznym uzupełnieniem pominiętych w Koranie kwestii, gdyż z racji swej doskonałości Bóg postanowił dopełnić słowa zesłane ludziom przez Mahometa rzeczywistym przykładem, wzorem do naśladowania. W ten sposób człowiek, w swej istocie ograniczony, może we właściwy sposób zrozumieć prawo Boga.

Natura *iman* a natura *kufri*

Naczelną ideą postrzegania islamu w doktrynie Abula Ala Maududiego jest twierdzenie, iż cały Wszechświat, a więc każde ciało niebieskie, istota żywa, każdy rodzaj materii czy energii oparte jest na naturalnych, ustalonych z góry regułach.

Kluczowym dla uchwycenia istoty islamu i życia zgodnie z muzułmańskim etosem jest posiadanie *iman* co oznacza wiedzieć, wierzyć, być przekonanym. Wiara, zdaniem pakistańskiego twórcy, jest silnym wierzeniem wynikającym z wiedzy i przekonania. *Iman* to punkt wyjścia dla islamu, jego immanentna cecha, której brak implikuje zejście z drogi prawdy kosztem wstąpienia na ścieżkę fałszu, czyli *kufri*.

Przyjmując *iman* za punkt odniesienia każdy człowiek może zostać zakwalifikowany do jednej z czterech kategorii:

1. Prawdziwi muzułmanie, którzy mają głęboką wiarę i całe swe życie zawierają Bogu. Allah jest dla nich najwyższą wartością zaś przestrzeganie jego prawa podstawowym obowiązkiem.
2. Wierzący muzułmanie, którzy jednakowoż nie oddają się Bogu w pełni. Dopuszczają się naruszeń prawa czym zasługują na karę.
3. Nieposiadający wiary ale czyniący dobro. Brak wiary oznacza bunt, etyka działania nie wyrównuje niedoborów w sferze *iman*. Sprzeciw i nieposłuszeństwo względem Boga to najcięższe z przewinień, którego nie da się zrekompensować w inny sposób.
4. Nieposiadający wiary i czyniący zło, którzy znajdują się najniżej w hierarchii. Stosują przemoc i ucisk względem innych przez co czeka ich sprawiedliwa kara w Dniu Ostatecznym.

Według Maududiego islam, czyli życie w posłuszeństwie, rodzi się z ziarna *iman*. Brak wiary w człowieku, jakkolwiek przyjmie formę czy naturę, zawsze sprowadza się do zejścia na drogę *kufri*²⁷.

27 A.A. Maududi, *Zrozumieć...*, op. cit., s. 14.

Każdy człowiek rodzi się i pozostaje muzułmaninem bez względu na swoje uczynki. Nie ma więc możliwości zrzeczenia się podleganiu prawu Allaha. Osobę, która nie postępuje zgodnie z zasadami ustalonymi przez Stwórcę, która nie wykorzystuje daru życia zgodnie z uniwersalną ideologią islamu określa się mianem *kafir*, co oznacza „ten, który ukrywa coś”²⁸. W tym wypadku chodzi o człowieka, który poprzez niewiarę ukrywa swoją prawdziwą naturę. Naturą *kufir* jest ignorancja, i to ignorancja najgorsza z możliwych bowiem skierowana przeciw Bogu. Z punktu widzenia islamu jest to największy grzech a zarazem najcięższe z przestępstw.

Idžtihad

System tworzenia norm prawnych, dzięki któremu prawo muzułmańskie nie jest statyczne i odzwierciedla dynamikę zmieniającego się świata, opiera się na szczególnego rodzaju czynności intelektualnej, którą w terminologii islamskiej określa się mianem *idžtihad*. Pojęcie to w dosłownym znaczeniu oznacza wysiłek umysłowy, zaś w szerszym rozumieniu tego słowa jest to taki stopień wiedzy, który pozwala na samodzielne rozstrzygnięcie kwestii prawnych i teologicznych. W prawie szariatu „*idžtihad* oznacza zdolność do wydawania sądu w sprawach, w których nie można bezpośrednio się powołać na przepisy Koranu czy sunny”²⁹. Istnieją trzy stopnie *idžtihad*:

1. *idžtihad fi asz-szar*, czyli zdolność do wydawania sądów ustawodawczych powszechnie obowiązującego prawa,
2. *idžtihad fi al-madhbhab*, oznaczający zdolność do wydawania sądów w systemie prawnym, obowiązujący tylko w ramach tego systemu,
3. *idžtihad fi al-masail*, czyli zdolność do wydawania sądów w konkretnych przypadkach.

Pierwszy, najwyższy stopień *idžtihad* posiadali wyłącznie założyciele czterech ortodoksyjnych szkół prawa, drugi – Jusuf oraz Muhammad, uczniowie Abu Hanify, zaś trzeci jest dostępny dla wszystkich jurystów.

Osobę upoważnioną do wydawania sądów o prawie w oparciu o *idžtihad* określa się mianem *mudžtahid*. Tytuł ten jest zazwyczaj nadawany

²⁸ *Ibidem*, s. 3.

²⁹ M. Sadowski, *Powstanie i rozwój...*, *op. cit.*, s. 16.

wybitnym sędziom i teologom. Opinie wydawane przez *mudžtahid* obowiązują wszystkich wiernych³⁰.

W rozważaniach nad naturą i znaczeniem *idžtihad* Abul Ala Maududi podkreślił, iż proces ten oznacza „najwyższy wysiłek zmierzający do stwierdzenia, jaki nakaz islamu odnosi się do konkretnego przypadku oraz jaki zamiar temu towarzyszy”³¹. Maududi podkreśla, że prawdziwe islamskie prawo zawiera się w Koranie i sunnie zaś każda norma zachowania wyprowadzana przez człowieka musi wywodzić się z tych podstawowych źródeł. Błędny jest zatem twierdzenie, iż *idžtihad* oznacza całkowicie swobodny, niezależny proces intelektualny. Celem *idžtihad* nie jest zastąpienie prawa boskiego regułami stworzonymi przez człowieka. Proces ten służy odpowiedniemu zrozumieniu i implementacji prawa Boga poprzez dynamizację systemu prawa muzułmańskiego w zgodzie z fundamentami islamu i dostosowanie go do zmieniającej się sytuacji.

Według Maududiego istnieje sześć obligatoryjnych warunków właściwego *idžtihad*:

1. Przekonanie o prawdziwości i prawidłowości zasad szariatu. Wywodzi z tego cechy charakteryzujące *mudžtahid*: szczerą intencję podporządkowania się, brak pokusy do podjęcia działań sprzecznych z szariatem, wolę czerpania inspiracji oraz urzeczywistniania wszystkich celów, zasad i wartości wyrażanych prawem szariatu,
2. Odpowiedni poziom znajomości języka arabskiego. Do właściwego zrozumienia Koranu oraz sunny konieczne jest perfekcyjne opanowanie słownictwa oraz zasad gramatycznych języka, w którym oryginalnie zostały spisane,
3. Wiedza i rozeznanie w naukach Koranu i sunny. Oznacza to nie tylko biegłość w znajomości szczegółowych nakazów prawnych islamu oraz umiejętność ich stosowania w praktyce ale również pełne przekonanie o słuszności podstawowych zasad i celów szariatu. Wynika z tego przekonanie o tym, że szariat jest jednocześnie całościowym systemem formującym ludzkie życie oraz, że wyznacza dokładne miejsce każdego aspektu życia w strukturze tego całościowego systemu. Ta wiedza jest warunkiem *sine qua non idžtihadu*, umożliwia uchwycenie najwłaściwszej istoty prawa muzułmańskiego,

³⁰ *Ibidem*, s. 16.

³¹ A.A. Maududi, *The islamic law...*, *op. cit.*, s. 76.

4. Znajomość dzieł i myśli poprzedników, będących *mudžtabid*. Jest to konieczne nie tylko dla odpowiedniej techniki zastosowania *idžtihad* ale, przede wszystkim, przez wzgląd na zagwarantowanie ciągłości ewolucji prawa. Nie jest bowiem celem *idžtihad* każdorazowe burzenie dotychczasowego porządku i wprowadzanie nowych reguł. Chodzi o pewien ciąg myśli, wprowadzanie rozwiązań odpowiadających na wyzwania współczesnego świata, bez zbędnej eliminacji dawniejszych metod,
5. Właściwa orientacja w problemach i wyzwaniach współczesnego świata. *Idžtihad*, który stosuje się w celu rozstrzygnięcia toczących społeczność muzułmańską problemów, musi się opierać na odpowiednim zrozumieniu wyzwań współczesności,
6. *Mudžtabid* powinien mieć nieskazitelny charakter i cechy przywódcze zgodne z islamskim standardem etycznym. Brak tych przymiotów stanowi przeszkodę w skutecznym działaniu i uzyskaniu powszechnej legitymacji. Wynikające z *idžtihad* reguły prawne ogłaszane przez osoby zdemoralizowane, niegodne zaufania, nie mające poparcia społecznego nawet jeśli są prawidłowe i szczerze nie uzyskują legitymacji społeczeństwa i nie będą respektowane przez muzułmanów.

Brak któregokolwiek z powyższych parametrów powoduje albo nieodpasowanie wadliwej normy do systemu prawa muzułmańskiego albo brak akceptacji społecznej danego rozwiązania.

W swoich rozmyślaniach Maududi nie poprzestał jedynie na teoretycznym aspekcie *idžtihad*, wskazał on również, w jaki sposób należy postępować, aby norma prawna wyprowadzona w wyniku tej czynności intelektualnej uzyskała moc prawa obowiązującego. Wyróżnił pięć metod nadania *idžtihad* mocy prawnej:

1. Consensus (*idžma*), czyli jednomyślne postanowienie bądź całej społeczności islamu bądź samych imamów³²,
2. Uzyskanie przez rezultat (owoc) *idžtihad* poparcia społecznego, automatyczna akceptacja normy,
3. Wprowadzenie przez organ państwowy rezultatu *idžtihad* przez włączenie normy do systemu prawa drogą oficjalną,
4. Osoba bądź organizacja, która dokonała *idžtihad*, jest oficjalnie uznana instytucją państwa islamu i prawo przez nie ogłaszane staje się prawem powszechnie obowiązującym,

³² Więcej: M. Sadowski, *Powstanie i rozwój...*, *op. cit.*

5. *Fatwa*, czyli oficjalna opinia muftiego³³ na pytanie sędziego, osoby urzędowej lub prywatnej³⁴.

Dżihad

Pośród wielu elementów wpisujących się w dziedzinę prawa muzułmańskiego prawdopodobnie najczęściej skrajnych emocji budzi pojęcie *dżihadu*. Wybitny polski arabista, prof. Janusz Danecki uważa wręcz, iż jest to „jedno z najbardziej zagmatwanych i opacznie interpretowanych pojęć w europejskiej kulturze”³⁵. W jednym z pierwszych esejów omawianego w niniejszej pracy Abula Ala Maududiego, zatytułowanego „Jihad in islam”, autor w następujący sposób przedstawia odbiór tego wyrazu na Zachodzie: „Słowo *dżihad* kojarzy się z hordami brodatych fanatyków, którzy z ogniem w oczach i modlitwą na ustach maszerują z ociekającymi krwią niewiernych mieczami”³⁶. Oczywiście, jest to nieco przekolorowany obraz, jednakże niepozbawiony pewnych podstaw. Z drugiej strony, część muzułmanów zagorzale twierdzi, iż *dżihad* oznacza wyłącznie walkę z własnymi słabościami, samodoskonalenie się w wierze. Rozdźwięk między podanymi znaczeniami tego samego zjawiska wynika przede wszystkim z przyjęcia jednego (islamskiego bądź okcydentalnego) punktu widzenia.

Abul Ala Maududi wskazuje na dwie podstawowe przyczyny błędnego rozumienia pojęcia *dżihad*. Po pierwsze, niemuzułmanie częstokroć postrzegają islam wyłącznie w kategorii religii. Po drugie, ludzie Zachodu bardzo często identyfikują muzułmanów jako wspólnotę *stricte* religijną, która stanowi mniej lub bardziej jednorodną społeczność egzystującą w granicach kilku państw północnej Afryki i Bliskiego Wschodu. Przy przyjęciu powyższych założeń termin *dżihad* staje się bezużyteczny. Tak jednak nie jest. Maududi uważa, że w rzeczywistości islam jest wszechogarniającą, rewolucyjną ideologią zmierzającą do zaprowadzenia

33 Mufti to muzułmański znawca prawa, upoważniony do oficjalnego wydawania orzeczeń w wątpliwych przypadkach; Zob. J. Bielawski, *Mały słownik...*, *op. cit.*, s. 381.

34 *Ibidem*, s. 166.

35 J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, *op. cit.*, s. 243.

36 A.A. Maududi, *Jihad in islam*, Bejrut 2007, s. 1.

na całym świecie porządku społecznego opartego na muzułmańskich wartościach i ideach³⁷. Jej krzewicielami są muzułmanie, których autor określa mianem Partii Międzynarodowej Rewolucji zorganizowanej na zasadach islamu. W tym stanie rzeczy *dżihad* to swoiste narzędzie służące do osiągnięcia ostatecznego celu, czyli wdrożenia islamskich wartości na całym świecie³⁸. W swoim najważniejszym dziele dotyczącym tematyki *dżihadu* Maududi pisze: „Islam żąda Ziemi – nie jakiejś jej części ale całej planety – i nie po to, aby odebrać władzę nad światem kilku narodom i przekazać ją jednemu. Islam potrzebuje Ziemi ponieważ cała ludzkość powinna czerpać korzyści z ideologii i miłosierdzia islamu, który każdemu przyniesie dobrobyt i szczęście. Islam dołoży wszelkich starań i użyje wszystkich środków aby doprowadzić do tego stanu rzeczy a pojęciem określającym całokształt tych działań jest *dżihad*”³⁹.

Czasownik *dżahada*, którego rzeczownikiem odsłownym jest *dżihad* oznacza dokładanie starań, podejmowanie wysiłków do osiągnięcia jakiegoś celu⁴⁰. Zdaniem Maududiego dokładnie tak należy rozumieć pojęcie *dżihadu*, które często tłumaczone jest jako „święta wojna” lub „wojna religijna”. Wojna jest określeniem używanym w odniesieniu do konfliktu zbrojnego między narodami lub państwami w celu osiągnięcia indywidualnych bądź narodowych korzyści. Walka w islamie nie należy do żadnej z tych kategorii bowiem islam, jako całokształt, nie dba o interes państwa, narodu czy jednostki. Przeciwnie, dąży do wyeliminowania każdego kraju i każdego rządu, który sprzeciwia się programowi islamu. Celem islamu jest stworzenie jedyne państwa opartego na szariacie, kwestia tego, kto będzie sprawował ziemską władzę (a właściwie namiestnictwo) i podejmował doczesne decyzje jest nieistotna. *Dżihad* to nie tylko walka zbrojna. Jak podkreśla to sam Maududi, ów najwyższy wysiłek może przybrać dowolną postać. Może zatem polegać zarówno na oddziaływaniu na psychikę w celu zmiany światopoglądu jak i obaleniu niemuzułmańskiego systemu politycznego, na demagogii oraz walce zbrojnej, stosowaniu zagrywek socjotechnicznych lub publicznych egzekucjach. Islamski *dżihad* jest środkiem służącym do rozprzestrzeniania panowania islamu, które nie polega wyłącznie na nawracaniu siłą. Może

37 *Ibidem*, s. 5.

38 *Ibidem*, s. 5.

39 *Ibidem*, s. 6–7.

40 J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, *op. cit.*, s. 243.

być też dokonywany przez usuwanie przeszkód, jakie stoją na drodze do zapanowania ideologii islamskiej na całym świecie⁴¹.

Warunkiem koniecznym do zakwalifikowania danej czynności jako *dżihadu* jest podjęcie jej w imię Allaha. Jedynym bodźcem do działania musi być szczerza, pozbawiona egoistycznych pobudek wiara i pragnienie powiększenia chwały Boga. Należy porzucić wszelkie swoje dobra doczesne, poświęcić całego siebie walce w celu zainstalowania wiary i posłuszeństwa jako najważniejszego fundamentu: „Ci, którzy wierzą w Allaha i Dzień Ostatni nie będą ciebie prosić o zwolnienie ze starań ich bogactwem i ich osobami. Allah dobrze zna tych, którzy wypełniają swoje obowiązki względem Niego”⁴².

Walka (lub inne działanie) pozbawiona ideologicznej, wewnętrznej postawy nie może być zakwalifikowana jako *dżihad*. Zdaniem pakistańskiego teologa i prawnika każdy muzułmanin powinien w swoim życiu kierować się jedną, podstawową zasadą: „Wyteż wszelkie siły swego ciała, swej duszy, oddaj całe życie i dobra aby walczyć przeciw złym mocom panoszącym się po świecie, nie po to by po ich unicestwieniu zająć ich miejsce ale po to, aby wyplenić wszelkie zło i niesprawiedliwość i ustanowić Prawo Boga wszędzie i na zawsze”⁴³.

Według Maududiego właściwe życie, zgodne z przekazaniem przez Allaha prawem, jest możliwe tylko pod rządami państwa islamu, państwa opartego na muzułmańskich zasadach. Jakakolwiek inna forma państwa oparta na odmiennej ideologii jest niewłaściwa, zła i opresyjna bowiem zaprzecza naturze, staje w opozycji do jedyne go prawa, któremu wszyscy winni być posłuszni.

Dżihad ma zasięg globalny bowiem najwyższa Prawda, a więc prawda objawiona przez Boga, nie jest ograniczona geografją. Jego celem jest eliminacja każdego systemu sprzecznego z islamem i zastąpienie go jednorodnym, muzułmańskim organizmem.

Wielu uczonych, nie tylko muzułmańskich, twierdzi, iż *dżihad* można podzielić na wielki – rozumiany jako walka z własnymi słabościami, oraz mały – oznaczający świętą wojnę toczoną z niewiernymi. Niekiedy dokonuje się również klasyfikacji na *dżihad* ofensywny (podbój) i defensywny (obrona terytoriów muzułmańskich) oraz zewnętrzny i wewnętrzny⁴⁴. Zdaniem

41 M. Sadowski, *Dżihad – święta wojna w islamie*, s. 39.

42 *Koran*, sura 9 ajat 44.

43 A.A. Maududi, *Jihad...*, *op. cit.*, s. 10.

44 M. Sadowski, *Dżihad...*, *op. cit.*, s. 41.

Maududiego takie różnicowanie *dżihadu* jest niepotrzebne, wręcz powinno się go unikać, bowiem prowadzi to do rozszczepienia tego pojęcia i wypaczenia jego uniwersalnego znaczenia. Walka w celu podboju lub w celu obrony własnego terytorium nie jest istotą *dżihadu*, którego ostatecznym celem nie jest podbój a raczej „zaproszenie” niemuzułmanów do życia w zgodzie z naturą, zgodzie z prawdą. Muzułmański *dżihad* jest jednocześnie ofensywny i defensywny, bowiem równocześnie chodzi o rozszerzanie ideologii, eliminowanie niezgodnych z zasadami islamu systemów oraz utrzymywanie siły państwa islamu i ukonstytuowanie jego zasad. Wyodrębnienie małego i wielkiego *dżihadu* również nie jest konieczne, albowiem *dżihad* jest narzędziem służącym krzewieniu jedynej i słusznej prawdy, które ma być używane jednocześnie w odniesieniu do samego siebie jak i innych osób.

Rozpatrując *dżihad* z perspektywy działań militarnych Maududi wypracował szereg zasad implikujących obowiązek udziału w walce w pewnych okolicznościach. Jeżeli określona część społeczeństwa zobowiąże się do uczestnictwa w słusznej wojnie, tzn. prowadzonej w imię Boga przeciwko uciskowi i terrorowi, wówczas pozostali członkowie wspólnoty są zwolnieni z tego obowiązku. Jeżeli jednak nikt dobrowolnie nie zgłosi się do sprawiedliwej wojny wtedy obowiązek ten spoczywa na każdym członku danej społeczności. W przypadku zaatakowania państwa islamu przez siły niemuzułmańskie każdy obywatel tego państwa ma obowiązek udziału w *dżihadzie*. Jeżeli wróg zaatakuje niewielkie i stosunkowo słabe państwo muzulmańskie wówczas konieczność obrony tego państwa spoczywa na sąsiednich krajach islamskich. Jeśli pomoc państw sąsiednich nie przyniesie dostatecznych rezultatów wówczas konieczność przystąpienia do *dżihadu* obejmuje każdego muzulmanina. W takiej sytuacji, zdaniem Maududiego, *dżihad* staje się fundamentalnym obowiązkiem, ważniejszym nawet niż modlitwa, post, jałmużna czy pielgrzymka bo stanowi on realny sprawdzian wiary. Osoba, która odmówi udziału w walce wchodzi na drogę *kufri* i staje się grzesznikiem godnym potępienia⁴⁵.

Bibliografia

- Aslan R., *Nie ma boga oprócz Allaha*, Warszawa 2014.
Bielawski J. (tłum.), *Koran*, Warszawa 1986.

45 A.A. Maududi, *Zrozumieć...*, *op. cit.*, s. 88–89.

- Bielawski J., *Mały słownik kultury arabskiej*, Warszawa 1971.
- Brown R., *Who is „Allah”?*, „International Journal of Frontier Missions” 2006, vol. 23.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007.
- Jackson R., *Mawlana Mawdudi and political islam*, Nowy Jork 2011.
- Maududi A.A., *Islamic law and constitution*, Lahaur 1980.
- Maududi A.A., *Jihad in islam*, Bejrut 2007.
- Maududi A.A., *Zrozumieć islam*, Kraków 2002.
- Nasr H., *Istota islamu*, Warszawa 2010.
- Nasr V., *The vanguard of the Islamic Revolution*, Los Angeles 1994.
- Nasr V., *Mawdudi and the making of islamic revivalism*, Nowy Jork 1996.
- Paracha N., *Abul Ala Maududi: An existentialist history*, www.dawn.com.
- Sadowski M., *Dżihad – święta wojna w islamie*.
- Sadowski M., *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa /VII – IX w./*. „Przegląd Prawa i Administracji” 2003, nr LV.
- Wiktorowicz Q., *A Genealogy of Radical Islam*, „Studies in Conflict & Terrorism” 2005, vol. 28.

ABSTRAKT

DOKTRYNA PRAWNA ABULA ALA MAUDUDIEGO

Niniejszy artykuł zawiera opis najistotniejszych założeń prawnej doktryny nieznanego szerzej w Polsce, a bardzo wpływowego pakistańskiego teologa i prawnika, Abula Ala Maududiego. W pierwszej kolejności autor przedstawia wizję prawa muzułmańskiego w ujęciu Maududiego. Następnie poddaje analizie zasadę wyłącznej suwerenności Allaha i jego najważniejsze atrybuty. W dalszej kolejności rozważane są kwestie źródeł prawa islamu, ze szczególnym uwzględnieniem Koranu i sunny, pojęcie wiary (*iman*), odstępstwa od niej (*kufri*) oraz niezależnego wnioskowania prawniczego (*idżtihad*). Na samym końcu analizie zostaje poddana koncepcja *dżihadu*, której Abul Ala Maududi poświęcił uwagę w jednym ze swoich najbardziej znanych dzieł.

SŁOWA KLUCZOWE: islam, Maududi, szariat, prawo islamu, idżtihad, dżihad, fundamentalizm.
