

Bożena Prochwicz-Studnicka,  
Marta Teperska-Klasińska

## CYWILIZACJA ISLAMU. WYBRANE STRUKTURY

### WPROWADZENIE

Podstawowa trudność, jaka powstaje podczas próby przedstawienia choćby w dużym zarysie wybranych cech charakteryzujących cywilizację islamu, polega na tym, że cywilizacja ta nigdy nie była tworem monolitycznym. Wyrosła na bogatym dziedzictwie wcześniejszych kultur i cywilizacji. Budowana przez ludy o odmiennej przeszłości i odmiennych aspiracjach, do chwili obecnej stanowi bogatą mozaikę tak wytworów materialnych, jak i duchowych.

Oblicze cywilizacji islamu zmieniało się w historii. Klasyczny islam (VIII–XIII wiek), noszący wyraźne znamiona hegemonii arabskiej, nie przypomina islamu wielonarodowego i wieloetnicznego, jaki ukształtował się po najeździe mongolskim w XIII wieku. Podobnie współczesny islam na Bliskim Wschodzie (sam w sobie zróżnicowany) ma niewiele wspólnego z islamem w Rosji czy Czarnej Afryce. Przedstawienie nawet najbardziej rzetelne i szczegółowe jednego oblicza nie stworzy pełnego obrazu cywilizacyjnego lub stworzy obraz sztuczny.

Pewną próbą wyjścia z tej sytuacji może być oparcie się na Braudelowskiej koncepcji cywilizacji, która zakłada istnienie w określonej przestrzeni geograficznej względnie trwałych rzeczywistości, zmieniających się bardzo powoli, zasadniczo odpornych na wykreowane przez siebie przewroty polityczne, ekonomiczne, społeczne czy ideologiczne<sup>1</sup>. Fernand Braudel nazywa je „strukturami cywilizacji, jej

---

<sup>1</sup> F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 291, 302.

podstawami, które zazwyczaj są bardzo głęboko osadzone w czasie, należą do «czasu długiego» i mają swoje «oryginalne cechy charakterystyczne». Modelują [one] oblicze cywilizacji, nadają im osobowość. Cywilizacje pilnie ich strzegą, uważając za wartości bezcenne. [...] Cywilizacja na ogół odmawia przyjmowania dóbr kulturowych niezgodnych z którąś z jej głębokich struktur»<sup>2</sup>.

Do podstaw cywilizacyjnych zalicza zatem Braudel obszar zajmowany przez daną cywilizację, strukturę społeczną, gospodarkę, wreszcie psychikę (mentalność, świadomość) zbiorową<sup>3</sup>. Dla historyka spod znaku *Annales* najsilniejszą motywacją psychiki zbiorowej jest religia, która stanowi siłę największą i ponadczasową. Systematyczne badanie każdej z tych struktur z perspektywy „długiego trwania”, stworzenie jednego scalonego obrazu pozwalają dopiero na zbudowanie pewnego modelu cywilizacyjnego<sup>4</sup>.

W niniejszym opracowaniu autorki podjęły próbę ukazania dwóch wybranych infrastruktur cywilizacji islamu (obowiązków muzułmanina i rytuałów cyklu życia) w perspektywie Braudelowskiej, a więc w perspektywie pomijającej idee, rozwiązania czy zdarzenia, których cechą jest zarówno krótkotrwałość, jak i brak ich ciągłości, spójności i obecności we wszystkich obszarach kulturowych cywilizacji islamu<sup>5</sup>.

B. Prochwicz-Studnicka

## RYS HISTORYCZNY

Półwysep Arabski, zwany w starożytności również Arabią, leżący pomiędzy Afryką i Azją, jest nazywany przez jego mieszkańców Dżazirat al-Arab<sup>6</sup>, czyli „Wyspą Arabów”. Obszar tego największego półwyspu na mapie świata z trzech stron oblewają wody: Morze Arabskie od wschodu, Morze Czerwone od zachodu oraz Ocean Indyjski od południa, a od północy rozciąga się Pustynia Syryjska. Półwysep w znacznej części pokrywają tereny pustynne (pustynia południowa: ar-Rub al-Chali, środkowa: ad-Dahna i północna: an-Nafud) oraz suche stopy, kamieniste wyżyny i nieliczne pasma górskie. Monotonne, pustynne oblicze gorącego i suche-

<sup>2</sup> Idem, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006, s. 62.

<sup>3</sup> W dyskursie Braudela psychika zbiorowa odpowiada za sposób, w jaki społeczeństwo reaguje na pewne wydarzenia, za postawy, jakie przyjmuje w różnych sytuacjach, za podejmowane wybory. Ze względu na bardzo powolne przekształcenia, jakich doświadcza psychika zbiorowa, jest ona czynnikiem wyraźnie różnicującym cywilizacje. Pojęcie to bliskie jest pojęciu osobowości społecznej (zob. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 121 i n.).

<sup>4</sup> Zob. F. Braudel, *Historia i trwanie*, op. cit., s. 300; idem, *Gramatyka cywilizacji*, op. cit., s. 33.

<sup>5</sup> Poniższy szkic pomija mniejszościowe i skrajne nurty islamu.

<sup>6</sup> W rozdziale zastosowano uproszczoną transkrypcję polską w oparciu o zasady zamieszczone w pracy J. Daneckiego (*Gramatyka języka arabskiego*, t. 1, Warszawa 2001, s. 150–152). Wyjątek stanowi arabskie ق, które jest oddawane przez ‘q’, a nie, jak proponuje transkrypcja uproszczona, przez ‘k’.

go otoczenia przerywają skrawki żyznej, uprawianej ziemi, oazy i koryta rzek okresowych (*wadi*) oraz uboga fauna i flora. Najstarsze ślady działalności człowieka na Półwyspie sięgają VII tysiąclecia p.n.e. Naskalne rysunki świadczą o tym, że w owym czasie tereny te były wilgotniejsze, bogatsze w świat roślinny i zwierzęcy, a ludność zajmowała się głównie łowiectwem i rolnictwem. Pogarszające się warunki klimatyczne, następujące od około VI tysiąclecia p.n.e., powoli prowadziły do zmiany warunków życia. Pod wpływem pustynnienia Półwyspu pojawili się koczownicy wędrujący w poszukiwaniu pastwisk, a w oazach osiedlili się rolnicy. Około II tysiąclecia p.n.e. mieszkańcy Półwyspu oswoili wielbłąda, symbol tych terenów zwany „okrętem pustyni”, dzięki któremu nomadowie mieli możliwość przeżycia i pozostania w surowym środowisku<sup>7</sup>. Ten olbrzymi obszar od niepamiętnych czasów był zamieszkały przez ludy semickie (między innymi Akadyjczyków, Kananejczyków, Hebrajczyków, Aramejczyków i Arabów), od połowy III tysiąclecia p.n.e. falami migrujące i stale przenikające na bardziej żyzne tereny na obrzeżach Półwyspu: na północ do Syrii, na wschód do Mezopotamii i na południe do Jemenu. Tam też powstały i rozwinęły się ważne centra cywilizacyjne. W Arabii Centralnej aż do VII wieku nie ukształtowały się żadne formy państwowości, a jej mieszkańcy, mimo aktywnych kontaktów handlowych i kulturowych ze światem zewnętrznym, nie odgrywali większej roli politycznej w najstarszej historii Półwyspu<sup>8</sup>.

Starożytny podział Półwyspu Arabskiego na Arabię Południową i Północną odzwierciedlał różnice kulturowe tego regionu<sup>9</sup>. Prowincje centralne i północne to Nadżd i al-Hidżaz, gdzie ukształtował się język i poezja Arabów północnych, tych z wnętrza Półwyspu, a miasta Mekka i Medyna stały się kolebką islamu. Prowincje południowe to Jemen i Hadramaut, znane jako Arabia Felix, gdzie wytworzyła się starożytna cywilizacja Arabów południowych, stanowiących odmienną od Arabów północnych grupę etniczną i językową. Ludy te różniły się także poziomem oraz jakością kultury materialnej i duchowej. Owa różnica przekształciła się z czasem w otwartą wrogość, widoczną w czasie wzajemnych walk, zwłaszcza w momencie nadejścia islamu, bowiem prorok Muhammad wywodził się z Arabów północnych. W VII wieku Arabowie północni zdobyli Arabię Południową i zjednoczyli naród arabski pod sztandarem islamu. Dzieje Jemenu i jemeńskie elementy na trwałe zapisały się w kulturze arabskiej, ale odwieczny podział na Arabów północnych i południowych istniał zawsze.

---

<sup>7</sup> Wielbłąd stanowi nie tylko doskonały środek transportu, zwłaszcza w warunkach pustynnych, ale jest także żywicielem; używany w handlu i rolnictwie, wcześniej także w walkach czy w armii; mięso i mleko służą za pożywienie; z wełny i skóry wyrabia się ubranie, obuwie i namioty; wysuszony nawóz służy za opał; nawet mocz był niegdyś środkiem leczniczym. Półwysep Arabski jest nadal głównym centrum hodowli wielbłądów na świecie.

<sup>8</sup> Szerzej: J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2001, s. 17–60; M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008, s. 31–81; D. Madeyska, *Historia świata arabskiego. Okres klasyczny od starożytności do końca epoki Umajjadów (750)*, Warszawa 1999, s. 60–83.

<sup>9</sup> J. Danecki, *Arabowie*, op. cit., s. 33–34.

Nazwa „Arabowie” nie jest do końca jasna, wywodzi się od arabskiego rdzenia *'rb*, wskazującego pustynię. Można ją także powiązać z hebrajskim *'erew*, oznaczającym coś niezorganizowanego, prawdopodobnie koczowniczy tryb życia, który przeciwstawiał się życiu osiadłemu. Termin ten miał znaczenie pejoratywne, był używany przez ludność osiadłą posługującą się pismem, która uważała nomadów za prymitywnych i gorszych od siebie. Nie wiadomo, jakim określeniem posługiwali się sami koczownicy, mówiąc o sobie. W tekstach biblijnych pojawia się termin „arab” również jako określenie mieszkańców pustyni. Podobne znaczenie ma późniejszy, powszechnie znany termin „beduin”, wywodzący się od arabskiego rdzenia *bdw*, wnoszącego pojęcia „pojawiania się”, „życia na pustyni”, jednak terminy te nie były nazwami własnymi, tylko określeniami pospolitymi nomadów. Funkcję nazw własnych pełniły nazwy poszczególnych plemion, powiązane z eponimami lub totemami, na przykład Taghlib, Kalb czy Kinda. Termin „Arabowie” zaczyna nabierać konkretnego znaczenia dopiero w VII wieku, w chwili wyjścia pierwszych muzułmanów z Półwyspu Arabskiego. Staje się nazwą narodu połączonego wspólną religią, posługującego się językiem północnoarabskim, w większości złożonego z koczowników<sup>10</sup>.

Czasy Arabów w okresie poprzedzającym nadejście islamu tradycyjne źródła muzułmańskie określają mianem *dżahilija*. Termin ten oznacza „okres niewiedzy” i pochodzi od czasownika *dżahila* – „nie wiedzieć”. W kontekście historii świętej islamu nazwa ta odnosi się do czasów pogaństwa, nieświadomości i niezajomości jedyne Boga, konkretnie islamu, i w takim znaczeniu pojawia się w Koranie. W przekonaniu muzułmanów *dżahilija* oznaczała także okres barbarzyństwa, nieokrzesania Arabów. Takie rozumienie zapewne wynikało z negatywnej oceny życia codziennego koczowników przez ludność osiadłą. Z drugiej jednak strony *dżahilija* stanowi pewien ideał, to czas herosów i bohaterów, okres, w którym ukształtowała się specyficzna kultura beduińska, a wraz nią tradycje rycerskości oraz doskonała znajomość języka i poezji, uważanej za jeden z najcenniejszych wkładów do literatury arabskiej. Okres ten umownie trwa od około 500 do 622 roku n.e., czyli emigracji proroka Muhammada z Mekki do Medyny, a praktycznie można go rozciągnąć na całe dzieje Półwyspu Arabskiego przed islamem, od stworzenia Adama po wystąpienie Muhammada w 622 roku<sup>11</sup>.

Struktura społeczna mieszkańców Arabii w okresie przedmuzułmańskim wiązała się z podziałem na ludność osiadłą, skupioną głównie w miastach czy oazach, oraz przeważającą ludność koczowniczą. Ludność osiadła chętniej gromadziła się na południu Półwyspu, ale i na północy znajdowały się oazy i miasta kupieckie. Szczególnie kwitnącym miastem handlowym w owym czasie była Mekka. Ludność osiadła oprócz handlu zajmowała się także rolnictwem, a koczownicy – wypasem bydła, polowaniem, walką oraz napadami (*ghazw*) w celu zdobycia łupów i jeńców. Wspólną cechą dwóch grup była przynależność do plemion, które utrzymywały ze

<sup>10</sup> Ibidem, s. 19–20; M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, op. cit., s. 35–36.

<sup>11</sup> J. Danecki, *Arabowie*, op. cit., s. 61; M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, op. cit., s. 81–83.

sobą kontakty, prowadziły interesy, walki i zawierały przymierza. Zatargi wiązały się głównie z posiadaniem bydła i dostępem do studni oraz obyczajem wielopokoleniowej zemsty rodowej. Ważnie międzyplemienne, ciągnące się niekiedy dziesiątki lat, były cechą charakterystyczną życia społecznego tamtych czasów. Plemiona dzieliły się na szczepy, klany, rody i rodziny połączone więzami krwi oraz solidarnością i lojalnością społeczną (*asabijja*), wspieraną powszechnie uznawanym, niepisanym prawem talionu. Beduini żyli w warunkach znacznie trudniejszych niż ludność osiadła, więc organizacja plemienna zapewniała im bezpieczeństwo, była dla nich wręcz warunkiem przetrwania. Naczelnikiem plemienia był *szajch* lub *sajjid*, który cieszył się wielkim autorytetem i szacunkiem. Wybierano go spośród członków plemienia, biorąc pod uwagę jego mądrość i zalety moralne, a także cnoty składające się na ideał Araba tamtych czasów, a więc dzielność, gościnność, wspaniałomyślność i elokwencję. Takie kolektywne życie stanowiło w owych czasach normę, jednak istniały jednostki, które się z tej społeczności wymykały i żyły poza plemieniem. Ci odszczepieńcy, zwani *sulukami*, byli samotnikami czy też rozbójnikami z różnych powodów żyjącymi z dala od ludzi, skazani na pewną śmierć z rąk wroga lub okrutnej przyrody<sup>12</sup>.

Codziennie życie na obszarach Półwyspu przeniknięte było wiarą w dobre i złe duchy, demony (*dżinny*), które przybierały najróżniejsze postacie, a ich obecność pozwalała wyjaśnić nawet najbardziej niejasne zjawiska. Przed tymi złymi istotami broniono się za pomocą talizmanów, amuletów i zaklęć. Nieodzowne były także praktyki wróżbiarskie i magiczne. Przedmuzułmańscy Arabowie wróżyli z niezliczonych przedmiotów i zjawisk, między innymi z piasku, strzał, lotu ptaków. Pośrednikiem pomiędzy światem nadprzyrodzonym i mieszkańcami Półwyspu był *kahin*, wróż. Świat duchowy wypełniała także wiara w liczne bóstwa – gwiazdne i astralne. Niektóre z nich były wspólne wszystkim Arabom, inne zaś gorliwie czczono tylko w poszczególnych plemionach. Bóstwa były kojarzone z kamieniami i drzewami, które stawały się przedmiotami kultu. Najsłynniejszym kamieniem czczonym w przedmuzułmańskiej Arabii był Czarny Kamień w Mekce, obudowany świątynią zwaną al-Kaba. W okresie *dżahiliji* było to największe sanktuarium reprezentujące politeistyczne wierzenia Arabów, a Mekka już wtedy stanowiła centrum religijne i cel pielgrzymek mieszkańców Półwyspu<sup>13</sup>.

Życie religijne przedmuzułmańskiej Arabii nie ograniczało się tylko do politeizmu, rozwijało się stopniowo pod wpływem kultur i tradycji tworzących dzieje Bliskiego Wschodu. Z Imperium Perskiego docierały tu dawne religie irańskie, zwłaszcza zoroastryzm, z obszarów Bizancjum i Cesarstwa Abisynii – chrześcijaństwo, a ze Wschodu – judaizm. Nieliczne plemiona arabskie, osiadłe głównie na obrzeżach Półwyspu, przejmowały i wyznawały chrześcijaństwo w formie monofizycznej i nestoriańskiej bądź judaizm. Dla koczowników z wnętrza Półwyspu, nie-

<sup>12</sup> E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji arabskiej*, Warszawa 2005, s. 26–28.

<sup>13</sup> J. Danecki, *Arabowie*, op. cit., s. 69; E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji arabskiej*, op. cit., s. 29.

zależnych od wpływów zewnętrznych, czczących swoich plemiennych bogów, jedyną do przyjęcia logiczną kontynuacją tych ruchów była misja Muhammada, który wprowadził ideę monoteizmu od wewnątrz i ogłosił swoim współplemieńcom islam powiązany z ich własnym światem i kulturą<sup>14</sup>.

Muhammad (Mahomet) prawdopodobnie urodził się w 570 roku, tradycyjnie zwanym „rokiem słonia”<sup>15</sup>, w Mekce, z ojca Abd Allaha i matki Aminy. Należał do uboższego rodu Haszymidów z plemienia Kurajszytów, słynącego z handlu i opieki nad sanktuarium. Ojciec Muhammada zmarł przed jego narodzinami, a matka – kiedy miał zaledwie sześć lat. Zgodnie z obyczajem plemiennym chłopcem zajął się dziadek, a po jego śmierci stryj Abu Talib. Muhammad od najmłodszych lat był zatrudniany przy karawanach kupieckich, dzięki czemu wiele podróżował, poznawał nowe miejsca i zwyczaje pozostałych mieszkańców Półwyspu. Nie ulega wątpliwości, że poznał elementy chrześcijaństwa i judaizmu. Cieszył się ogólnym szacunkiem, pracował dla różnych kupców, między innymi dla zamożnej wdowy Chadidży, która wkrótce została jego żoną. Mimo różnicy wieku, jaka ich dzieliła (Muhammad miał około 25 lat, Chadidża około 40), byli szczęśliwym małżeństwem, które było jedynym monogamicznym związkiem Muhammada<sup>16</sup>. Dzięki stabilizacji rodzinnej i materialnej Muhammad mógł bez reszty poświęcić się rozmyślaniom i intensywnemu życiu duchowemu. Zwyczajem Arabów w tamtym czasie były medytacje w grocie góry Hira w pobliżu Mekki. Tam też przyszły prorok spędzał jeden miesiąc w roku. Pewnej nocy, około 610 roku, anioł Gabriel (ar. *Dżibril*) nakazał mu recytować słowo Boże. Był to początek objawień islamu, które miały miejsce aż do jego śmierci w 632 roku, a później zostały spisane w świętej księdze islamu, Koranie. Szczególne znaczenie w islamie ma objawienie, które przeszło do historii pod nazwą „nocnej podróży” (*al-Isra*), kiedy to Muhammad wyruszył w podróż na cudownym wierzchowcu *al-Burak* („Jaśniejący”) z Mekki do Jerozolimy, gdzie ze skały „wstąpił do nieba” (*al-Miradż*) i spotkał się z Bogiem, który przekazał mu podstawowe rytuały muzułmańskie<sup>17</sup>.

Początkowo Muhammad przekazywał treść swoich objawień bliskim, najwcześniejszej islam przyjęła Chadidża, potem niektórzy krewni, następnie Prorok zaczął głosić swoją misję mieszkańcom Mekki, ale nie zdołał wszystkich przekonać. Spo-

<sup>14</sup> J. Danecki, *Arabowie*, op. cit., s. 91–92.

<sup>15</sup> Według tradycji arabsko-muzułmańskiej około 570 roku abisyński władca Jemenu Abraha wyruszył z nieudaną ekspedycją przeciwko Mekce. Towarzyszył mu słoń, dotąd Arabom nieznan, stąd też rok ten określa się „rokiem słonia”.

<sup>16</sup> Po śmierci Chadidży, z którą Prorok miał kilkoro dzieci, w jego życiu zaczął się okres małżeństw poligamicznych. Muhammad miał prawdopodobnie około trzynastu żon, które nosiły zaszczytny tytuł „matek wiernych”. Zawierał związki między innymi z przyczyn politycznych (jego żonami były córki przywódców plemion i późniejszych kalifów) oraz ze względów humanitarnych (poślubił wdowy po zmarłych wojownikach). Na większą liczbę żon pozwalał mu tak zwany przywilej proroczy.

<sup>17</sup> Szerzej: M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988, s. 43–80; E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji arabskiej*, op. cit., s. 31–34; M. Rodinson, *Mahomet*, tłum. E. Michalska-Novák, Warszawa 1991, s. 42–70.

tykał się z niechęcią, a nawet wrogością ze strony samych Arabów, mekkańczyków, dla których islam oznaczał wyrzeczenie się dotychczasowych świętości. Muhammad padł ofiarą prześladowań, a na dodatek w tym samym czasie umarli jego najbliżsi: żona Chadidża i stryj Abu Talib. Ta sytuacja zmusiła go do szukania pomocy. Przyszłość wspólnoty uratowała wyprawa do oazy Jasrib, późniejszej Medyny, zamieszkaanej przez plemiona arabskie (pogańskie, schrystianizowane, zjudaizowane) i żydowskie. Medyńczycy byli głównymi rywalami handlowymi Kurajczytów, co pewnie miało wpływ na ich pozytywny stosunek do Muhammada. Delegacja z tego miasta zaprosiła go jako arbitra, by rozstrzygnął toczące się w nim spory pomiędzy dwoma plemionami arabskimi. Prorok udał się do miasta z grupą wiernych. To przeniesienie się z Mekki do Medyny nazwano po arabsku *hidżrą*, czyli „emigracją”, „wywędrowaniem”, które miało miejsce w 622 roku naszej ery, ustanowionym pierwszym rokiem kalendarza muzułmańskiego.

W Medynie Prorok przystąpił do organizacji *ummy*, czyli „wspólnoty”, „gminy muzułmańskiej”. Ogłosił swoje dzieło, dokument zwany Konstytucją Medyńską (Medyneńską), regulujący stosunki pomiędzy wszystkimi mieszkańcami miasta pod opieką muzułmanów<sup>18</sup>. Był nie tylko przywódcą duchowym, ale także administracyjnym, wojskowym i politycznym. Założył pierwszy dom modlitwy, meczet, gdzie odprawiano modły i dyskutowano nad sprawami wspólnoty. Ponadto, wysyłał posłów z misją islamu do naczelników plemion i władców pobliskich państw oraz prowadził wojny z oponentami, głównie z nielojalnymi mekkańczykami, których w końcu udało mu się pokonać w 630 roku. Wtedy też rozprawił się z politeizmem przedmuzułmańskim i zniszczył posągi bóstw w al-Kabie, która od tej chwili stała się najświętszym miejscem islamu i centrum muzułmańskiego świata.

Prorok zmarł nagle w 632 roku w Medynie. Tam też został pochowany. Pozostawił niedokończone dzieło, ale zdążył jeszcze wskazać muzułmanom kierunek przyszłych działań wojskowych. Udało mu się zjednoczyć rywalizujące ze sobą plemiona pod sztandarem wspólnej monoteistycznej religii, która zmobilizowała ich do działania i wyjścia poza Półwysep. Ekspansja Arabów w VII wieku była logiczną kontynuacją dawnych tradycji beduińskich: sposobu życia, który polegał na nieustannej walce i napadach (*ghazw*), oraz tendencji do poszukiwania dogodniejszych miejsc, religia zaś stanowiła podstawę budowania państwa, dała muzułmanom poczucie wspólnoty wykraczającej poza podziały plemienne, choć te nadal istniały i przetrwały do dziś. Arabskie podboje zaczęły się i skończyły niemal w całości w pierwszym wieku islamu, głównie za panowania dynastii Umajjadów. Sprzyjała temu sytuacja w świecie zewnętrznym. W tym czasie świat śródziemnomorski podupadał gospodarczo, długim wojnom pomiędzy Bizantyjczykami i Persami towarzyszyły epidemie, które pustoszyły wsie i miasta. Elementem sprzyjają-

---

<sup>18</sup> Nie wszyscy mieszkańcy Medyny uznali zwierzchność islamu i ideę monoteizmu Muhammada. Głównymi przeciwnikami, obok niektórych Arabów, byli Żydzi. Konflikty i spory doprowadziły do wygnania dwóch plemion żydowskich i wymordowania jednego za odrzucenie nauki Proroka oraz zdradę i konszachty z mekkańczykami (szerzej: M. Rodinson, op. cit., s. 148–210).

cym Arabom zdobywcom było nastawienie ludności terenów podbitych, którzy byli już tak zmęczeni nieustannymi wojnami, że obojętne im było, pod czyją władzą się znajdują. Pragnęli tylko bezpieczeństwa i rozsądnych podatków. Arabowie wyruszyli w świat we wszystkich kierunkach drogą lądową. Podbili najbliższe państwa, między innymi Syrię, Palestynę i Egipt, obalili Imperium Sasanidzkie, pokonali Chińczyków nad rzeką Talas (do Chin jednak nie dotarli), zatrzymali się w Indiach, zakładając pierwsze kolonie, a przez Afrykę Północną powędrowali do Hiszpanii i Czarnej Afryki. Niezwyciężonym przeciwnikiem okazało się Bizancjum, które po walkach z Persją stopniowo odzyskiwało siły i stawiało skuteczny opór, a pokonane zostało dopiero w XV wieku przez Turków osmańskich<sup>19</sup>.

Po śmierci Proroka rozpoczęła się epoka jego następców, czyli kalifów. Pierwsi czterej kalifowie, zwani sprawiedliwymi lub prawowiernymi (*chulafa raszidun*), obejmowali władzę w wyniku wolnego wyboru. Doprowadzili do ukształtowania się podstaw imperium i rozpoczęli podboje poza Półwyspem. Siedzibą trzech pierwszych kalifów: Abu Bakra, Umara i Usmana, była Medyna, a czwarty kalif, Ali, przeniósł się do al-Kufy w Mezopotamii. Czasy panowania kalifów prawowiernych nie odznaczały się spokojem. Zaraz po śmierci Proroka trzeba było zaprowadzić porządek wśród zbuntowanych i niezadowolonych plemion arabskich, chcących wykorzystać brak przywódcy do rozbicia muzułmańskiej solidarności. W *ummie* dochodziło także do sporów o sposób sprawowania władzy i wyznaczania kandydatów na kalifa. Część opowiadała się za wyborem obieranym, natomiast inni chcieli, by kalif wywodził się z rodu Muhammada. Ten ród reprezentował Ali, kuzyn i zięć Proroka, a jego zwolenników nazywano *szī'at Ali* („stronnicy Alego”), od czego pochodzi nazwa szyici, mniejszościowego ugrupowania w islamie. Zwolennicy wyborów opowiadali się za rodem Umajjadów, najbardziej wpływową i najsilniejszą gałęzią Kurajczytów, którzy szybko udowodnili, że władza powinna znaleźć się w ich rękach i w 660 roku Umajjada Mu'awija ogłosił się kalifem<sup>20</sup>.

Umajjadzi (661–750) ustanowili swoją stolicę w Damaszku. Kontynuowali podboje i rozszerzyli granice panowania arabskiego, sięgające od granicy Chin na wschodzie po Półwysep Iberyjski na zachodzie. Przeprowadzili znaczące reformy, z których najważniejszą była reforma administracyjna (arabizacja urzędów) i monetarna (wprowadzenie arabskiego złotego dinara i srebrnego dirhama). Był to okres rozwoju ekonomicznego i kulturalnego oraz istnienia prawdziwie zjednoczonego arabskiego imperium. W zreformowanej administracji główną rolę odgrywali Arabowie. Wcześniej opierano się na lepiej wykształconej, niearabskiej, ludności zdobytych terenów. Na upadek dynastii Umajjadów złożyły się zarówno przyczyny zewnętrzne, jak i wewnętrzne. W samym rodzie toczyły się nieustanne kłótnie o władzę, urząd kalifa i wpływowe stanowiska. Innym zarzewiem sporów były tarcia pomiędzy Arabami a muzułmanami niebędącymi Arabami (*maulami*), którzy domagali się równych praw. Teologowie muzułmańscy zaś krytycznie odnosili się do przeja-

<sup>19</sup> J. Danecki, *Arabowie*, op. cit., s. 127–134.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 137–139; M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, op. cit., s. 177–185.



wów luksusu, który Umajjadzi chętnie przejmowali na wzór władców bizantyjskich i wykorzystywali przy budowie swoich zamków i meczetów, zwłaszcza zdobniczo: malarstwo i rzeźbę. Wojna wydana tym sztukom wizualnym wpłynęła na późniejszy rozwój sztuki muzułmańskiej. Od samego początku panowania Umajjadzi mieli licznych wrogów, między innymi szyitów, Arabów południowych i *maulów*. Słabość Umajjadów wykorzystali przedstawiciele innego rodu Haszymidów, Abbasydzi, którzy odwoływali się do swojego pokrewieństwa z Prorokiem poprzez al-Abbasa, stryjca Muhammada. Udało im się zjednać wszystkie niezadowolone z nieprawości Umajjadów grupy i w końcu przejąć władzę w 750 roku<sup>21</sup>.

W wyniku podbojów pod władzą Arabów i islamu znaleźli się wyznawcy różnych religii. Tych, którzy posiadali własne księgi objawione, określano terminem *ahl al-kitab* („ludzie księgi”). Zapewniano im prawną opiekę (czyli *zimma*, stąd też nazywano ich także *ahl az-zimma* – „ludzie opieki”): gwarancję życia, własności i swobodę wyznania. W zamian za to innowiercy musieli uznać zwierzchność muzułmanów i płacić podatek pogłówny (*dżizja*). Można było także przyjąć islam, choć Arabom bardziej zależało na zdobyczach materialnych niż na nowych wyznawcach. Warunkiem przejścia nie-Arabów na islam było przyjęcie statusu klienta (*maula*), połączonego umową z danym plemieniem arabskim. *Maulowie* mieli, podobnie jak innowiercy, ograniczone prawa<sup>22</sup>, ale ich pozycja była znacznie wyższa niż wyznawców innych religii. Z czasem udało im się zrównać w prawach z Arabami-muzułmanami, zwłaszcza za panowania kolejnej dynastii kalifów, gdy władzę zaczęli przejmować nie-Arabowie<sup>23</sup>.

Państwo Abbasydów (750–1258) ze stolicą w Bagdadzie, założoną w 762 roku (wcześniej siedzibą kalifów była al-Kufa), było państwem wielonarodowym i wielokulturowym w przeciwieństwie do „królestwa Arabów” Umajjadów. Dlatego też schematycznie dzieje islamu można przedstawić jako dwa odrębne procesy akulturacji: arabizację i islamizację, które nastąpiły po sobie i ukształtowały cywilizację islamu. Pierwszy proces – arabizacja – miał miejsce za panowania dynastii Umajjadów, był ruchem odśrodkowym, wiązał się z podbojami militarnymi Arabów i narzuceniem ludom podbitym arabskiej władzy oraz wprowadzeniem języka arabskiego do administracji. Kolejny proces – islamizacja – o kierunku dośrodkowym, rozwijał się za panowania dynastii Abbasydów i wiązał się z budową nowej arabsko-muzułmańskiej cywilizacji opartej na dziedzictwie innych, niearabskich kultur<sup>24</sup>.

Abbasydzi zapoczątkowali budowę państwa muzułmańskiego opartą na wielu różnych tradycjach kulturowych. Nie kontynuowali już podbojów, tylko intensywnie budowali państwo od wewnątrz. Do tworzenia jednostek administracyjnych

<sup>21</sup> J. Danecki, *Kultura i sztuka islamu*, Warszawa 2003, s. 41–46.

<sup>22</sup> Innowiercy nie mogli między innymi służyć w armii i świadczyć przed sądem, *maulowie* mieli zaś ograniczone prawo dziedziczenia, a przepisy podatkowe były dla nich mniej korzystne. Mimo to ludność podbita nie zatraciła własnej świadomości narodowej i kulturowej w imperium arabsko-muzułmańskim (idem, *Arabowie*, op. cit., s. 149–151).

<sup>23</sup> Ibidem, s. 148–150.

<sup>24</sup> Idem, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 1997, s. 43–44.

i kulturalnych kalifatu zatrudniano rzeszę doświadczonych nie-Arabów, ale dobra organizacja nie była w stanie powstrzymać powolnego procesu rozpadu państwa, który nastąpił już w drugim wieku ich panowania. Od samego początku Abbasydzi zmagali się z różnymi problemami, wewnętrznymi i zewnętrznymi. Odsunęli się od zwolenników, którym zawdzięczali swój sukces. Wrogo nastawiona opozycja, konflikty społeczne, polityczne i religijne osłabiały państwo. Stopniowo od kalifatu zaczęły odrywać się kolejne prowincje na wschodzie i na zachodzie. W X wieku oprócz kalifatu Abbasydów ze stolicą w Bagdadzie istniały kalifaty Umajjadów w Hiszpanii oraz szyickich Fatymidów w Egipcie, Maghrebie i części Syrii. Powstawały jedna za drugą dynastie (arabskie, berberskie, perskie i tureckie), które dążyły do całkowitej samodzielności. Mimo takiego podziału kalifat abbasydzki formalnie przetrwał prawie pięć wieków, a Bagdad był w ciągu tych stuleci duchowym i kulturalnym ośrodkiem świata arabsko-muzułmańskiego<sup>25</sup>. W słabym politycznie państwie nastąpiło ogromne ożywienie kulturalne i intelektualne. Przystwojona spuścizna narodów podbitych i okres przekładu wybitnych dzieł starożytności rozpoczęły złotą erę oryginalnej kultury arabsko-muzułmańskiej prawie we wszystkich dziedzinach nauki.

Kres dynastii Abbasydów ostatecznie położyła inwazja Mongołów, którzy zdobyli i zniszczyli Bagdad w 1258 roku. Świat arabski upadał, ale islam zwyciężał i święcił triumfy, wchłaniając nowe ludy i opanowując nowe kraje dzięki potężnym monarchiom – Turków osmańskich, Persów i Mongołów. Upadek panowania arabskiego na wschodzie zbiega się z upadkiem panowania arabskiego w Hiszpanii. Kulturę arabską reprezentowała jeszcze przez jakiś czas dynastia tureckich Mameluków w Syrii i Egipcie (1250–1517), ale był to już okres stopniowej dekadencji politycznej i kulturalnej Arabów, która całkowicie upadła za panowania Turków osmańskich<sup>26</sup>.

Pod koniec XVIII wieku kraje Bliskiego Wschodu i Maghrebu znalazły się w stanie politycznego, ekonomicznego i kulturalnego regresu, co sprawiło, że stały się dogodnym celem dla mocarstw kolonialnych, Anglii i Francji. Pierwsze kontakty świata arabskiego z Europą doprowadziły do arabskiego odrodzenia, *nahdy*. Impulsem do ożywienia kultury arabsko-muzułmańskiej była przede wszystkim egipska wyprawa Napoleona Bonaparte (1798–1801), a także działalność europejskich fachowców w niektórych krajach Wschodu. Pod wpływem kontaktów z Europą kraje arabskie zaczęły się reformować na wszystkich płaszczyznach życia. Proces odnowy rozpoczął się w Egipcie i stopniowo przenikał do pozostałych państw<sup>27</sup>.

W okresie międzywojennym schedo po Osmanach została podzielona na europejskie strefy mandatowe. Te granice po dziś dzień są przyczyną wielu konfliktów między poszczególnymi krajami arabskimi. Państwa arabskie zaczęły się usamodzielniać i zdobywać faktyczną niepodległość dopiero w wyniku dekolonizacji.

<sup>25</sup> Szerzej: idem, *Arabowie*, op. cit., s. 172–192.

<sup>26</sup> Szerzej: ibidem, s. 353–365; M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, op. cit., s. 257–271.

<sup>27</sup> Szerzej: M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, op. cit., s. 297–305.

Obecnie świat arabsko-muzułmański jest ogromny i zróżnicowany. Ciągnie się od Indonezji na wschodzie, po Maroko na zachodzie, od Albanii na północy, po Sudan i Somalię na południu. Zamieszkuje go około miliarda ludzi, z czego Arabowie stanowią zaledwie dwadzieścia procent<sup>28</sup>. Islam rozprzestrzenił się nie tylko dzięki podbojom, ale także dzięki kontaktom handlowym czy działalności bractw sufickich<sup>29</sup>.

Ludność zamieszkująca świat arabsko-muzułmański jest zróżnicowana etnicznie i religijnie. Nawet Arabowie nie stanowią jednolitej grupy etnicznej, lecz konglomerat ukształtowany w wyniku wielowiekowego procesu mieszania się ludności koczowniczej z mieszkańcami podbijanych terenów Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Podstawę przynależności do Arabów stanowi autoidentyfikacja oraz używanie języka arabskiego.

Pojęcia „państwo muzułmańskie” i „państwo arabskie” są także dość nieprecyzyjne i mogą być definiowane na różne sposoby, ale najbardziej kompletne określenia definiują państwo muzułmańskie jako państwo, w którym ponad pięćdziesiąt procent ludności stanowią muzułmanie, a arabskie – jako państwo, w którym językiem urzędowym jest arabski.

Różnorodność religijna świata arabsko-muzułmańskiego nie odnosi się tylko do innych wyznań i religii, ale także do samego islamu, z którego wyłoniło się wiele ugrupowań. Zdecydowaną większość muzułmanów stanowią sunnici (około dziewięćdziesiąt procent), określanii jako *ahl as-sunna wa-[a]l-dżama'a*, czyli „ludzie tradycji i wspólnoty”. Sunnici nie są ugrupowaniem monolitycznym, co wynika z odmiennych szkół prawa muzułmańskiego i zróżnicowania kulturowego zamieszkanymi przez nich obszarów. Pozostałe dziesięć procent muzułmanów stanowią inne ugrupowania religijne, z których najbardziej znany jest szyizm. W ciągu wielu wieków burzliwej historii islamu szyici podzielili się na kilka odłamów: zajdytów, isma'ilitów (którzy sami dzielą się na kilka ugrupowań) oraz imamitów (większość szyicka)<sup>30</sup>. Osobną kategorię stanowią liczne ugrupowania wywodzące się z szyizmu, na przykład alawici, druzowie oraz ugrupowania o charakterze synkretycznym, łączącym dogmaty i praktyki różnych religii, na przykład jazydzi, alewici<sup>31</sup>.

M. Teperska-Klasińska

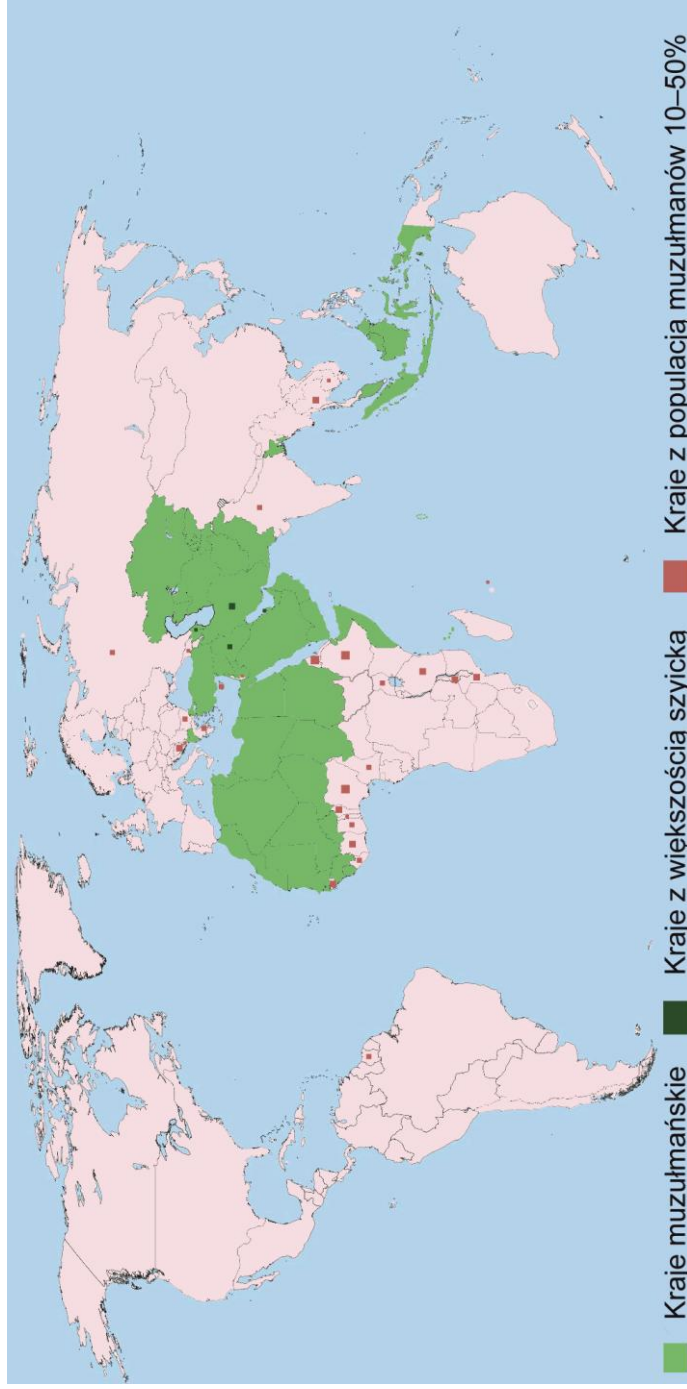
---

<sup>28</sup> Współcześnie pojęcia „Arab” i „muzułmanin” nie są tożsame. Nie każdy Arab jest muzułmaninem, może on być wyznawcą innej religii lub ateistą.

<sup>29</sup> Sufizm (*tasawwuf*): prąd mistyczny w islamie, muzułmański mistycyzm, który powstał w ramach nurtów ascetycznych w VII–VIII wieku na terenie Iraku. Zawiera między innymi elementy chrześcijaństwa, buddyzmu czy hinduizmu. Około XI wieku zaczęły powstawać bractwa sufickie, które wykazywały wielką aktywność religijną i polityczną, dzięki czemu islam zyskał wielu wyznawców. Ruch ten rozwinął się w dwóch formach: ludowej i naukowo-filozoficznej (szerzej: J. Danecki, *Arabowie*, op. cit., s. 298–315).

<sup>30</sup> Odłamy szyickie różnią się liczbą uznawanych przywódców religijnych – imamów (Alego i jego potomków). Zasadniczą różnicą pomiędzy sunnizmem a szyizmem są kwestie polityczne. Ugrupowanie szyickie powstało w wyniku walki o władzę w *ummie*. Ponadto szyizm wykształcił odmienną szkołę prawa, własne zasady religijne i swoisty stan duchowieństwa.

<sup>31</sup> J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, op. cit., s. 265–372.



Tab. 1. Państwa muzułmańskie

Państwa muzułmańskie	Populacja muzułmanów % (2010)
Afganistan	99,8
Albania	82,1
Algieria*	98,2
Arabia Saudyjska*	97,1
Azerbejdżan	98,4
Bahrajn*	81,2
Bangladesz	90,4
Brunei	51,9
Burkina Faso	58,9
Czad	55,7
Dżibuti*	97
Egipt*	94,7
Gambia	95,3
Gwinea	84,2
Indonezja	88,1
Irak*	98,9
Iran	99,6
Jemen*	99
Jordania*	98,8
Katar*	77,5
Kazachstan	56,4
Komory*	98,3
Kosowo	91,7
Kirgistan	88,8
Kuwejt*	86,4
Liban*	59,7
Libia*	96,6
Majotta	98,8
Malediwy	98,4
Malezja	61,4
Mali	92,4

Maroko*	99,9
Mauretania*	99,2
Niger	98,3
Oman*	87,7
Pakistan	96,4
Sahara Zachodnia*	99,6
Senegal	95,9
Sierra Leone	71,5
Somalia*	98,6
Strefa Gazy i Zachodni Brzeg Jordanu (Palestyńskie Władze Narodowe)*	97,5
Sudan*	71,4
Syria*	92,8
Tadżykistan	99
Tunezja*	99,8
Turcja	98,6
Turkmenistan	93,3
Uzbekistan	96,5
Zjednoczone Emiraty Arabskie*	76

\* Państwa arabskie

Źródło: opracowanie M. Teperska-Klasińska w oparciu o dane Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, online: <http://features.pewforum.org/muslim-population/>

Tab. 2. Muzułmanie na świecie

Region	Liczba muzułmanów (2010)	% (2010)
Ogółem	1 619 314 000	100
Azja (z pominięciem Bliskiego Wschodu)	872 649 000	54
Bliski Wschód i Afryka Północna	471 548 000	29
Afryka Subsaharyjska	242 544 000	15,0
Europa (z pominięciem Rosji)	27 317 000	1,7
Ameryka	5 256 000	0,3

Źródło: opracowanie B. Prochwicz-Studnicka w oparciu o dane Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, online: <http://www.pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-regional-distribution.aspx>

Tab. 3. Szyyci i sunnici na świecie

	Liczba muzułmanów (2010)	% (2010)
Sunnici	1 410 000 000–1 460 000 000	87–90
Szyyci	162 000 000–211 000 000	10–13

Źródło: opracowanie B. Prochwicz-Studnicka w oparciu o dane Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, online: <http://www.pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-sunni-and-shia.aspx>

Tab. 4. Dziesięć krajów o największej populacji muzułmanów

Kraj	Liczba muzułmanów (2010)
Indonezja	204 847 000
Pakistan	178 097 000
Indie	177 286 000
Bangladesz	148 607 000
Egipt	80 024 000
Nigeria	75 728 000
Iran	74 819 000
Turcja	74 660 000
Algieria	34 780 000
Maroko	32 381 000

Źródło: opracowanie B. Prochwicz-Studnicka w oparciu o dane Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, online: <http://www.pewforum.org/The-Future-of-the-Global-Muslim-Population.aspx>

## WYBRANE STRUKTURY

Na kształt kultury i cywilizacji arabsko-muzułmańskiej wpłynął przede wszystkim Koran oraz sunna proroka Muhammada. Koran jest dla muzułmanów słowem Boga, objawianym prorokowi Muhammadowi za pośrednictwem archanioła Gabriela przez okres ponad dwudziestu lat. Objawienia te – zgodnie z tradycją muzułmańską – zostały spisane już kilkanaście lat po śmierci Proroka w układzie nieodzwierciedlającym chronologii ich przekazywania. Tekst koraniczny dzieli się na sto czternaście rozdziałów (sur), które zostały uszeregowane od najdłuższego do najkrótszego; wyjątek stanowi sura pierwsza, al-Fatiha („Otwierająca”), licząca siedem wersetów. Próba ustalenia kolejności powstawania poszczególnych sur zaowocowała podziałem na sury mekkańskie i medyńskie, czyli te, które zostały objawione Prorokowi podczas odpowiednio pobytu w Mekce (610–622) i Medynie (622–632). Istnieją wszak sury, które zawierają fragmenty pochodzące z obu okresów.

Obok licznych paraleli i nawiązań do tradycji żydowskiej, chrześcijańskiej i staroarabskiej treść Koranu obejmuje prawdy doktrynalne i wskazania o charakterze prawnym i etycznym. Koran był nie tylko źródłem i zasadniczym fundamentem nauk prawno-religijnych, ale także filozofia czy literatura piękna czerpały z niego inspirację. Koran – jak pisze Józef Bielawski – do dzisiaj „kształtuje psychikę ludów muzułmańskich, określa ich sposób życia materialnego i duchowego. [...] To księga zawierająca całą ideologię życia jednostkowego i społecznego wiernych, doktryny religijne, prawne i moralne, ogólne zasady ustroju państwowego, a nawet sposób zachowania – *savoir vivre*”<sup>32</sup>.

Sunna („droga”, „ścieżka”, „zwyczaj”) to przekaz informacji odnoszących się do wypowiedzi proroka Muhammada, wydarzeń z jego życia i zachowań w różnych sytuacjach. Na sunnę składają się hadisy („relacje”, „sprawozdania”, „opowiadania”) – krótkie teksty o postępowaniu Proroka poprzedzone łańcuchem tradentów. Ową „ścieżką Proroka” jako niekwestionowanego autorytetu, działającego z inspiracji i doświadczenia Boga, powinna kroczyć cała gmina muzułmańska (*umma*).

Kształtowanie się tradycji Proroka było długim procesem, trwającym ponad sto lat od jego śmierci. Hadisy funkcjonowały głównie w przekazie ustnym, dopiero w IX wieku rozpoczęły się systematyczny zbiór, spisywanie i krytyka hadisów. Główną tego przyczyną miało być pojawienie się Koranu – zgodnie z tradycją ortodoksyjną – w zamkniętej formie, co jak tłumaczy Danecki, „stworzyło konieczność jego uzupełnienia. Tę konieczność uświadomiono sobie wtedy, gdy islam się rozwinął, gdy nastąpił proces islamizacji świata”<sup>33</sup>. Według tradycyjnego (większościowego) muzułmańskiego stanowiska sunna wywodzi się bezpośrednio od Proroka. Po jego śmierci rolę prawodawców przejęły osoby sprawujące władzę na różnych szczeblach – kalifowie, gubernatorowie prowincji, a także sędziowie. W swojej działalności prawodawczej wykorzystywali oni do pewnego stopnia tradycje Proro-

<sup>32</sup> Koran, tłum. i oprac. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 741.

<sup>33</sup> J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, op. cit., s. 87.



ka (choć wówczas jeszcze nie w formie kompletnej i usystematyzowanej sunny). Potrzeba centralizacji władzy, ale i ograniczenie prawodawczej samowoli władców doprowadziło do przyjęcia koncepcji prawnika asz-Szafi'iego (zm. 820), według którego jako kryterium obowiązujących przepisów prawa należało przyjąć ich pochodzenie od Proroka. W ten sposób od około VIII wieku zaczęto powolne gromadzenie i spisywanie hadisów. Wypracowana metoda weryfikacji hadisów miała pozwolić na ustalenie stopnia ich prawdziwości i odrzucenie fałszywych relacji<sup>34</sup>.

Znanych jest wiele zbiorów tradycji. Te cieszące się największym autorytetem zostały określone mianem „sześciu ksiąg (kanonicznych/prawdziwych)” (*al-kutub as-sitta*). Spośród nich prawo i teologia najczęściej powołują się na hadiszy ze zbiorów al-Buchariego (zm. 870) i Muslima (zm. 875).

Koran i sunna składają się na pierwszorzędne źródła<sup>35</sup> prawa muzułmańskiego (*szari'a*), reprezentowanego przez cztery klasyczne szkoły prawa, ukształtowane w VIII i IX wieku<sup>36</sup>, które wzięły nazwy od swych eponimów – malikicka, hanaficka, szafi'icka, hanbalicka<sup>37</sup>. Różnica pomiędzy poszczególnymi szkołami wynika przede wszystkim z odmiennej oceny poszczególnych źródeł prawa. W dyskursie wszystkich szkół Koran stanowi niekwestionowane źródło prawa, sunna Proroka zaś traktowana jest równoprawnie z Koranem w dyskursie malikickim, szafi'ickim i hanbalickim. Hanafici przydają jej wartość podrzędną względem Koranu.

Znaczenie prawa (a więc także Koranu i sunny) dla kształtu cywilizacji islamu wynika z samej jego koncepcji. Konsekwencją przyjęcia dogmatu o wszechogarniającej, absolutnej jedyności Boga (*tauhid*) jest uznanie Go za jedyną możliwą przyczynę istnienia wszechrzeczy. Takie stanowisko wymaga od człowieka całkowitego posłuszeństwa (wskazuje na to etymologiczne znaczenie słowa „islam” – „całkowite zawierzenie i poddanie się Bogu” lub też „zawarcie z Bogiem związku/przymierza, w którym człowiek Bogu całkowicie się podporządkowuje i zawiera”<sup>38</sup>). Bóg przekazuje człowiekowi dokładne zasady postępowania poprzez swoje prawo. Podobnie jak jedyność Boga, ma ono charakter wszechogarniający. Obejmuje każdy aspekt

<sup>34</sup> Szerzej: ibidem, s. 91–93; K. Kościelniak, *Sunna, hadiszy i tradycjoniści. Wstęp do tradycji muzułmańskiej*, Kraków 2006, s. 14–30. Większość zachodnich orientalistów wykorzystujących w swoich badaniach zasady współczesnej hermeneutyki uważa, że obok hadisów mających swoje źródło w epoce Proroka sunna zawiera także hadiszy nieautentyczne, będące wytworem późniejszej epoki (szerzej na temat sporu o autentyczność sunny zob. ibidem, s. 101–118).

<sup>35</sup> Źródła prawa (*usul al-fiqh*) objęły obok dwóch tekstów – Koranu i sunny, consensus (*idźma*) uczonych i prawno-logiczną metodę wnioskowania przez analogię (*qijas*). Znane były także drugorzędne, sporne źródła prawa, na przykład metoda preferencji prawniczej (*istihsan*) czy zasada blokowania działań prowadzących do zła (*sadd az-zara'i*).

<sup>36</sup> Pełne uformowanie się szkół prawa w sensie doktrynalnym można datować na IX wiek. Szerzej na temat historii kształtowania się prawa: W. B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge 2004; idem, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005.

<sup>37</sup> W islamie szyickim uformowała się odrębna szkoła prawna znana jako dżafarycka. W historii funkcjonowały przez pewien czas również pomniejsze szkoły.

<sup>38</sup> B. Prochwicz-Studnicka, J. Bubka, *Basmala i hamdala – inwokacje do Boga w kulturze arabsko-muzułmańskiej*, [w:] *Modlitwa w językach i tekstach artystycznych*, red. A. Różyło, Sandomierz 2007, s. 75.

życia i zachowania człowieka. Boskie pochodzenie prawa oznacza jego wieczność i niezmiennosc – człowiek ma jedynie możliwość jego interpretowania. Ponadto, jako prawo Boga *szari'a* jest częścią wiary muzułmańskiej. Jakikolwiek wyrok przeciw prawu postrzegane jest jednocześnie w wymiarze etycznym-moralnym jako grzech (mówienie o *szari'a* jako o prawie i moralności jest obce tradycyjnej myśli muzułmańskiej, która zna ideę *szari'a*, gdzie prawo i moralność są substancjalnie tożsame<sup>39</sup>). Podporządkowanie się prawu jest wyrazem wiary, a wypełnianie przepisów prawa gwarantuje nagrodę w życiu przyszłym. Obowiązek przestrzegania prawa dotyczy każdego muzułmanina.

Fundamentalną koncepcją prawa jest *hukm* (Im. *ahkam*), swoistego rodzaju determinanta rzeczywistości, którą Bernard Weiss<sup>40</sup> nazywa „kategoryzacją” (czynów człowieka). Poprzez *ahkam* następuje prawnie ich uporządkowanie. Wszystkiemu, co człowiek czyni, musi być bowiem przypisana konkretna wartość. Typologia *ahkam* obejmuje między innymi kategorie normatywne (ujmujące w normy postępowanie człowieka): *wadżib/fard* („obowiązek”), *mandub* („czyn zalecany”), *mubah* („czyn obojętny”), *makruh* („czyn potępiany”), *haram* („czyn zakazany”).

W związku z charakterem *szari'a* klasyczna nauka prawa, *fiqh*<sup>41</sup>, objęła wszystkie sfery życia człowieka: religijną, polityczną i społeczną. W ramach *fiqhu* obok *usul al-fiqh* („teorii prawa”) rozwinęła się *furu al-fiqh*, nauka o wyprowadzonych ze źródeł normach prawnych. Klasyfikacja działów prawa w ramach dyscypliny *furu al-fiqh* była przedmiotem dyskusji wśród prawników muzułmańskich. Najbardziej rozpowszechniona klasyfikacja objęła podział na *ibadat* („akty wiary”), obejmujące regulacje wypełniania przez człowieka obowiązków wobec Boga, i *mu'amalat* („transakcje”), gdzie znalazły się prawa regulujące zachowanie i postawę ludzi we wzajemnych relacjach.

W klasycznych podręcznikach *fiqhu* w obszarze *ibadat* na początku omawiano zazwyczaj kwestie czystości rytualnej (*tahara*), a następnie obowiązków (*fard/wadżib*). Pozostałe tematy *ibadat*, różnie rozmieszczane w tekstach, mogły obejmować między innymi narodziny, obrzezanie, pogrzeb, problem dozwolonego i niedozwolonego pokarmu, rytualnego zabijania zwierząt, polowań, składania przysięg oraz ekspiacji za krzywoprzysięstwo. W granicach *mu'amalat* dyskutowano kwestie z zakresu prawa rodzinnego, spadkowego, własności, prawa zobowiązań, a także prawa karnego i procedury karnej oraz prawa konstytucjonalnego i prawa regulującego administrację państwa czy prowadzenie wojny<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> B. G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf Al-Dīn Al-Āmidī*, Salt Lake City 1992, s. 7.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 1.

<sup>41</sup> W przeciwieństwie do *szari'a*, obejmującego ustalone przez Boga zasady regulujące życie muzułmanina, *fiqh* wskazuje na naukę prawa, jurysprudencję, akademicką dyscyplinę, poprzez którą opisywano i badano *szari'a*. Zakres znaczeniowy obu terminów zmieniał się w historii myśli prawniczej, a granice pomiędzy nimi nie zawsze były wyraźne.

<sup>42</sup> Klasyczne dzieła *fiqhu* nie miały jednak identycznego schematu. Co więcej, niektóre kwestie omawiane przez jednych autorów w ramach *ibadat*, u drugich były dyskutowane w obszarze *mu'amalat*. Tak działo się na przykład w przypadku małżeństwa czy prowadzenia dżihadu, które niekiedy dyskutowane były w ramach *ibadat*.

Choć współcześnie większość krajów muzułmańskich posługuje się prawem stanowym (od którego bardziej lub mniej wymaga się zgodności z prawem muzułmańskim)<sup>43</sup>, regulacje *szari'a* dotyczące „aktów wiary” (*ibadat*) pozostają obowiązujące.

B. Prochwicz-Studnicka

## OBOWIĄZKI MUZUŁMANINA

Każdy muzułmanin jest zobligowany do wypełniania obowiązków (*fard/wadżib*), które często określa się terminem *arkan ad-din* („podstawy religii”). Obejmują one: wyznanie wiary (*szahada*), modlitwę (*salat*), post (*saum*), jałmużnę (*zakat*) i pielgrzymkę (*hadżdż*). Jako że elementy te należą do kategorii obowiązków, ich zaniechanie pociąga za sobą Bożą karę, a ich wypełnianie jest przez Boga nagradzane. *Arkan ad-din* prawnie należą do działu *ibadat*.

*Arkan al-din* mają charakter obowiązków indywidualnych (*ajn*), co oznacza, że każdy dojrzały (*baligh*), zdrowy psychicznie (*aqil*) i fizycznie (*qadir*)<sup>44</sup> muzułmanin musi je wypełniać. Jednym z warunków tego, by spełniony obowiązek był prawnie ważny (*sahih*), jest zadeklarowanie zamiaru wypełnienia danego obowiązku (*nijja*). Owa intencja może być wypowiedziana ustnie lub jedynie uświadomiona.

Każda szkoła prawa drobiazgowo opisuje poszczególne obowiązki i sposób ich wypełniania. Zarówno kazuistyczność norm prawnych, jak i wielość szkół utrudniają, a nawet uniemożliwiają przedstawienie ich w sposób syntetyczny. Co więcej, w rzeczywistości nie funkcjonują one jako wyizolowane fenomeny prawne: tradycje lokalne – kulturowo-społeczne, a także polityczne nie pozostają bez wpływu na charakter poszczególnych obowiązków (jak i szerzej *ibadat*) i ich wartościowanie. Kluczowy w tym kontekście wydaje się spór tradycjonalizmu z modernizmem wokół koncepcji *ummy* oraz fundamentalnych wartości kulturowych i cywilizacyjnych islamu. Można zauważyć, że w regionach uboższych, mniej rozwiniętych silny jest wpływ myśli tradycyjnej, a spełnianie rytualnych praktyk bliższe jest wymogom prawa, tam zaś, gdzie zmiany o charakterze ekonomiczno-społecznym postępują względnie szybko i gdzie wpływ cywilizacji zachodniej jest silniejszy, ma ono mniej restrykcyjny charakter<sup>45</sup>.

B. Prochwicz-Studnicka

---

<sup>43</sup> Prawne kwestie małżeństwa w poszczególnych krajach muzułmańskich regulowane są przez kodeksy prawa rodzinnego będące próbą połączenia norm *szari'a* z normami wzorowanymi na współczesnym ustawodawstwie europejskim (wyjątek stanowią kraje, w których obowiązującym systemem prawnym jest *szari'a*; klasycznym przykładem jest tu Arabia Saudyjska).

<sup>44</sup> Ten warunek ma zastosowanie głównie w przypadku modlitwy, postu i pielgrzymki.

<sup>45</sup> *The Encyclopaedia of Islam*, [Web CD], Leiden 2003, s.v. *'ibādāt*; G. Wiegiers, *Ibadat*, [w:] *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. R. C. Martin, Vol. 1, New York 2004, s. 328.

## WYZNANIE WIARY

Zaświadcza Bóg, iż nie ma boga, jak tylko On [...]  
Religią prawdziwą w oczach Boga jest islam!

(Koran 3:18–19)

*Szahada* to muzułmańskie wyznanie wiary: „Jest tylko jeden Bóg, a Muhammad jest wysłannikiem Boga” (*la ilaha illa [A]llah wa-Muhammad rasulu [A]llah*), formuła, której treść zawiera dwa podstawowe dogmaty islamu – jedyność Boga i posłannictwo proroka Muhammada. Z tego też względu niekiedy mówi się o dwóch *szahadach* (*szahadatan*).

Słowo *szahada* jest rzeczownikiem odsłownym od *szahida*, mającym znaczenie: „być obecnym”, „widzieć coś na własne oczy”, „być świadkiem czegoś”, „dawać świadectwo (o tym, co się widziało)”, „świadczyć”<sup>46</sup>.

*Szahada* jest ważnym elementem modlitwy, *azanu* – wezwania do modlitwy, wypowiedzana jest w wielu sytuacjach życia codziennego. Głośne wypowiedzenie *szahady* przy świadkach jest niezbędnym warunkiem przejścia na islam.

Poprzez wypowiedzanie *szahady* muzułmanie wyrażają zobowiązanie do oddawania czci jednemu Bogu i podporządkowania się Jego woli, a więc także do spełniania pozostałych obowiązków, które stanowią nieodłączną część *szahady*, są niejako w nią wbudowane<sup>47</sup>.

Tak jak pierwsza część *szahady* zawiera prawdę uniwersalną w kontekście wielkich monoteistycznych tradycji religijnych, tak druga jej część odnosi się wyłącznie do islamu. Pamiętać należy jednak, że ta treść *szahady* odzwierciedla prawdę, zgodnie z którą Muhammad nie jest jedynie prorokiem dla wyznawców islamu. Wedle muzułmańskiej koncepcji pierwotnej, archetypowej natury człowieka, *fitri*, człowiek jako istota religijna nosi w sobie świadomość i pragnienie Boga, a jego człowieczeństwo realizuje się w pełni poprzez zawierzenie i podporządkowanie się Bogu. W dyskursie egzegetycznym i prawnoteologicznym tą prawdziwą religią obecną w człowieku poprzez jego naturę (*din al-fitra*) jest islam. Każdy człowiek rodzi się muzułmaninem, a jedynie uwarunkowania religijno-kulturowe środowiska, w którym wzrasta, decydują o jego wyznaniu i mogą oddalić go od prawdziwej religii<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, [CD], Vaduz 2003, s.v. *szahida*.

<sup>47</sup> Widoczna na tym przykładzie, tak często podkreślana w tradycji muzułmańskiej, jedność wszechrzeczy ma swoje źródło we wspomnianej już koncepcji *tauhidu*.

<sup>48</sup> Szerzej: B. Prochwicz-Studnicka, *U źródeł narcyzmu grupowego w świecie arabsko-muzułmańskim*, [w:] *Narcyzm*, red. J. Sieradzan, Białystok 2011, s. 143–150. Bóg miał przemawiać do człowieka przed Muhammadem (w niebie znajduje się archetyp wszystkich Objawień), ale zarówno żydzi, jak i chrześcijanie sfalszowali własne pisma i w ten sposób odeszli od prawdziwej religii.

Na podstawie uznania proroka Muhammada za „pieczęć proroków” (*chatam an-nabijjin*), na której ostatecznie zakończyć się miały Objawienia dla całej ludzkości, doszło do uniwersalizacji islamu. Friedmann tłumaczy to tak:

W uniwersalnym planie następujących po sobie objawień, z których kolejne unieważniają wcześniejsze, islam – poprzez zniesienie praw ‘ludzi Księgi’ – jest [jeszcze] jednym ogniwem. Jakkolwiek z innego, zasadniczego punktu widzenia jest jedyny w swoim rodzaju. W odróżnieniu od swoich poprzedników uczestniczących w urzędzie prorockim, Muhammad został wysłany raczej do całej ludzkości niż do jednej tylko grupy etnicznej; co więcej, jest on ostatnim prorokiem, po którym nie nastąpi już żaden inny. Znaczy to, że islam zastępuje poprzedzające go prawa, ale nie zastąpi prawa *szari’a*, które ma obowiązywać wszystkich ludzi i przez wszystkie czasy. Wyłączenie islamu z [obowiązującej] reguły abrogacji jest kluczowym elementem stanowiącym o jego wyższości wobec wszystkich innych religii<sup>49</sup>.

B. Prochwicz-Studnicka

## MODLITWA

Odprawiaj modlitwę przy skłanianiu się słońca,  
aż do ciemności nocy, a recytację – o świcie.  
Zaprawdę recytacja o świcie znajduje świadków!  
A nocą czuwaj na modlitwie, to będzie dla ciebie  
zasługa dobrowolna; być może twój Pan pošle  
cię na miejsce chwalebne.

(Koran 17:78–79)

Modlitwa kanoniczna<sup>50</sup> w islamie jest bodaj najbardziej wyrazistą manifestacją przynależności do gminy muzułmańskiej. W islamie sunnickim swoje poddanie Bogu (*islam*) muzułmanie okazują pięć razy dziennie (islam szyicki dopuszcza trzy

<sup>49</sup> Y. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003, s. 26.

<sup>50</sup> Obok modlitwy kanonicznej w kulturze islamu znane są modlitwy, które podobnie jak *salat*, oparte są na cyklu modlitewnym – *raka*. Część z tych modlitw można uznać za warianty modlitwy kanonicznej, a ich forma jest ściśle ustalona przez przepisy prawa. Ponadto praktykowana jest także osobista modlitwa (*du’a*), która ma wyraźnie formę błagalną. Mimo iż może być formułowana własnymi słowami, praktyka muzułmańska wykazuje tendencję do posługiwania się gotowymi tekstami modlitewnymi, w tym także określonymi fragmentami wersetów koranicznych. Mistyczny nurt islamu, sufizm, wypracował różnorodne formy modlitwy, od *fikru* – rodzaju medytacji – po *zikr*, czyli rytuał wspominania (Boga), który w swoim podstawowym znaczeniu jest oddawaniem czci Bogu poprzez wspominanie Jego dziewięćdziesięciu dziewięciu „najpiękniejszych imion” (*al-asma al-husna*). Rytuał *zikru*, w zależności od reguły danego bractwa sufickiego, ma mniej lub bardziej rozbudowaną formę, obejmującą praktyki oddechowe, ruchy ciała, niekiedy także muzykę i taniec. *Zikr* rozumiany jako wspomnianie Boga może być praktykowany przez wszystkich wyznawców islamu, nie tylko przez mistyków. Wreszcie znane są także liczne wezwania do Boga, krótkie formuły o charakterze doksologicznym lub prośbaldnym.

modlitwy). Znaczenie modlitwy kanonicznej nie wynika jedynie z faktu, że jej fundamentalnym elementem jest recytacja Koranu i wyznanie wiary (poprzez tak zwane *taszahud*), ale także z tego, że łączy ona wiernego z tym, co w jego religijnej przestrzeni ma absolutnie najwyższą wartość: z Bogiem, prorokiem i wspólnotą<sup>51</sup>.

Arabskie określenie modlitwy (*salat*) jest zapożyczeniem z języka syryjskiego – *seolta*<sup>52</sup>.

Modlitwa jest jednym z centralnych motywów przewijających się przez cały tekst Koranu. Początki rytualnej modlitwy wiążą się – w jego świetle – z prowadzeniem człowieka przez Boga już od początku jego stworzenia. Wszyscy prorocy, począwszy od Adama, praktykowali modlitwę (na przykład: Koran 10:87; 14:37, 40; 19:31; 19:58–9; 20:14; 30:30–1; 98:5), jest ona konsekwencją wiary w Boga. Doświadczenie Boga przez proroka Muhammada następowało przede wszystkim w doświadczeniu modlitwy<sup>53</sup>.

Muzułmanie modlą się w kierunku Mekki (*qibla*), gdzie znajduje się al-Kaba. Znaczenie al-Kaby jako miejsca świętego łączy się z pierwszym człowiekiem i jego życiem tu, na ziemi – z Adamem, który wygnany z raju miał wybudować al-Kabę, pamiętając jej niebiański archetyp. Zgodnie z tradycją została ona odbudowana po Potopie na polecenie Boga przez Ibrahima (biblijnego Abrahama) i jego syna Isma'ila (biblijnego Izmaela)<sup>54</sup>. Dlatego też *qibla* ma szczególne znaczenie podczas modlitwy. Przypomina, że islam nie jest kolejną religią, ale tą prawdziwą, obecną w człowieku poprzez jego naturę od samego stworzenia. Monoteizm Ibrahima sięga bowiem Adama, pierwszego człowieka i jednocześnie proroka. Tym samym staje się źródłem wszystkich innych religii (główny nurt egzegetyczny w religii objawionej Adamowi u początków stworzenia widzi islam, co pozwala na uznanie Ibrahima w sensie metahistorycznym za mużulmanina)<sup>55</sup>. U podstaw rytualnej modlitwy leży osobista modlitwa proroka Muhammada. Jednak szczegółowe zasady przystępowania do modlitwy, jej przebieg, sytuacje zwalniające z obowiązku jej odprawiania, jak i warunki jej unieważnienia są już dziełem prawa odwołującego się do przesłania koranicznego i sunny.

Początkowo w medyneńskiej gminie wzorem żydowskim modlono się trzykrotnie w ciągu dnia. Zgodnie z tradycją mużulmańską liczba pięciu modlitw została ustalona podczas *al-Miradżu* (Koran mówi jedynie o trzech modlitwach). Najprawdopodobniej jednak w wyniku konfliktu z Żydami, spowodowanego ich krytyczną postawą wobec Muhammada i jego polityczno-ideologicznych działań, Prorok zdecydował się odciąć od tradycji żydowskiej, zwiększając liczbę modlitw (a także zmieniając kierunek zwracania się w trakcie modlitwy z Jerozolimy na

<sup>51</sup> *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *ṣalāt*.

<sup>52</sup> Ibidem; por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, op. cit., s. 131–132.

<sup>53</sup> *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *ṣalāt*; *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. J. D. McAuliffe, Vol. 4, Leiden–Boston 2004, s.v. *prayer*, s. 219.

<sup>54</sup> Ibrahim zabrał syna wraz z matką, niewolnicą Hadzar (biblijną Hagar), w miejsce późniejszej Mekki, gdzie odwiedził ich kilkakrotnie w czasie swojego życia (por. Rdz, 16:15; 21:14–21).

<sup>55</sup> B. Prochwicz-Studnicka, op. cit., s. 144–145.

Mekkę). Możliwe, że wzorem dla proroka Muhammada była tradycja mazdejska, gdzie wierni modlili się pięciokrotnie w ciągu dnia przy rozpalaniu ognia<sup>56</sup>.

Dokładne pory modlitwy są wyznaczone na podstawie obliczeń astronomicznych w oparciu o kalendarz księżycowy. O tym, że zbliża się pora modlitwy, niegdyś przypominało jedynie wezwanie do modlitwy (*azan*)<sup>57</sup> wykonywane zawodowo przez muezinów. Współcześnie dodatkowo czasy modlitw dla poszczególnych miejsc podawane są w środkach masowego przekazu. Muzułmańska tradycja religijna wyróżnia 5 modlitw: o świcie (*salat al-fadžr*), południową (*salat az-zuhr*), popołudniową (*salat al-asr*), o zachodzie słońca (*salat al-maghrib*), nocną (*salat al-isza*).

Modlitwa może odbywać się w każdym rytualnie czystym miejscu, najczęściej na dywaniku modlitewnym (*sadżdżada*), bez obuwia. Rytualnie nieczyste miejsca, w których modlitwa jest niedozwolona, obejmują przede wszystkim śmietniki, łaźnie, cmentarze i rzeźnie. W piątek w meczecie odbywa się wspólna uroczysta modlitwa południowa połączona z kazaniem (*chutba*).

Do modlitwy należy przystępować w stanie czystości rytualnej (*tahara*), którą można osiągnąć poprzez rytualne obmycie się. Prawo wyróżnia ablucje małe/częściowe (*wudu*) i duże/pełne (*ghusl*) polegające na obmyciu całego ciała. Dokonanie jednych bądź drugich uzależnione jest od typu nieczystości wiernego. Każda szkoła prawa muzulmańskiego dokładnie wymienia sytuacje, które wprowadzają wiernego w stan niewielkiej lub wielkiej nieczystości oraz opisuje kolejne czynności składające się na rytuał oczyszczenia. Z reguły małe ablucje wymagane są po oddaniu potrzeby fizjologicznej, dotykaniu intymnych części ciała, dotknięciu osoby innej płci (z wyjątkiem współmałżonka), a także po śnie oraz gdy doszło do utraty przytomności. Zwłaszcza współcześnie w wielu środowiskach małych ablucji nie dokonuje się przed każdą z pięciu modlitw, zależy to od indywidualnej decyzji wiernego. Dużych ablucji należy dokonać po urodzeniu dziecka i okresie połogu, po menstruacji<sup>58</sup>, stosunku płciowym i polucjach.

Modlitwa kanoniczna jest przede wszystkim oddaniem Bogu czci i okazaniem mu pokory i posłuszeństwa. To powtarzany kilkakrotnie, sekwencyjny układ skłonów i czołobić połączony z recytacją Koranu (wybranych sur lub ich fragmentów) oraz ściśle określonych formuł modlitewnych<sup>59</sup>. Jeden taki układ (cykl) nosi nazwę *raka*. Poszczególne modlitwy różnią się od siebie liczbą cykli (od 2 do 4 *raka* w zależności od szkoły prawa).

Tradycja proroka Muhammada w wielu przekazach podkreśla wagę wspólnej modlitwy (wezwanie do modlitwy potwierdza jej wspólnotowy charakter). Kobiety mogą uczestniczyć w zbiorowych modlitwach w meczecie, choć w świetle prawa

<sup>56</sup> J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, op. cit., s. 133.

<sup>57</sup> „Bóg jest najwyższy. Zaświadczam, że jest jeden Bóg. Zaświadczam, że Muhammad jest wysłannikiem Boga. Ruszajcie na modlitwę. Ruszajcie ku zbawieniu. Bóg jest Najwyższy. Jest tylko jeden Bóg” (liczba powtórzeń poszczególnych zdań waha się w zależności od szkół prawa).

<sup>58</sup> Ponieważ menstruacja powoduje utratę czystości rytualnej, kobieta nie może przystąpić w tym czasie do modlitwy kanonicznej. Podobnie ma się rzecz w przypadku połogu.

<sup>59</sup> Przykład modlitwy w porządku hanafickim podaje M. M. Dziekan (*Jak modłać się muzulmanie. Antologia modlitw*, wyb. i oprac. M. M. Dziekan, Warszawa 1997, s. 19–24).

ich uczestnictwo jest dozwolone, nie zaś zalecane<sup>60</sup>. Zajmują one zawsze ostatnie rzędy w meczecie; w niektórych meczetach istnieją także specjalne wyznaczone dla nich miejsca (rozdział płci jest podyktowany chęcią zminimalizowania czynników, które mogą rozpraszać i odwracać uwagę wiernych).

Modlitwa kanoniczna (podobnie jak i wiele innych modlitw) ma charakter wysoce zrytualizowany, gdzie forma wypowiedzi i gestów jest ściśle określona. Jedną z podstawowych cech takiej rytualnej formuły modlitewnej (w typologii Friedricha Heilera) jest jej skuteczność, gwarantowana prawidłowym wypowiedzeniem, a nie wymagająca utożsamienia się z nią i duchowego zaangażowania. Jednakże wzięwszy pod uwagę ten nawykowy, zautomatyzowany charakter odprawiania modlitwy w islamie, szczególnie zaś tej doksolologicznej (do której zaliczyć można modlitwę kanoniczną), wydaje się ona najbliższa sformułowaniu Richarda Schaefflera: „Doksolologia oznacza to ludzkie słowo, dzięki któremu dochodzi do głosu doxa Boża. Doxa Boża zaś jest sposobem, w jaki Bóg zadziałał wobec człowieka i stał się dlań doświadczalny, tym samym «pozwalając rozbłyskać swej chwale»”<sup>61</sup>.

B. Prochwicz-Studnicka

## JAŁMUŻNA

Jałmużny są tylko dla ubogich i biedaków, i tych, którzy przy nich pracują, i dla tych, których serca zostały pozyskane, i na wykup niewolników, i na dłużników, i dla drogi Boga, i dla podróżnego. To jest obowiązek nałożony przez Boga! Bóg jest wszechwiedzący, mądry!

(Koran 9:60)

Nie ma zgody co do tego, kiedy przekazywanie jałmużny (*zakat*)<sup>62</sup> stało się obowiązkiem, choć najczęściej wskazuje się okres medyński<sup>63</sup>. Zasady przekazywania jałmużny zostały uregulowane przez prawo w oparciu o przekaz koraniczny i sunnę Proroka.

W interpretacji muzułmańskiej *zakat* jest oryginalnym arabskim terminem (ręczownikiem powstałym od czasownika *zaka* o znaczeniu między innymi „wzrastać”, „prosperować/wzrastać dzięki błogosławieństwu Boga”, „być czystym”). Etymolo-

<sup>60</sup> *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *ṣalāt*.

<sup>61</sup> B. Prochwicz-Studnicka, J. Bubka, op. cit., s. 80.

<sup>62</sup> Jałmużna obowiązkowa (*zakat*) nie jest tożsama z *sadaq*, która jest jałmużną dobrowolną, klasyfikowaną przez prawo jako czyn zalecany. Wysokość *sadaqi*, jak również forma i czas jej przekazywania nie zostały przez prawo ściśle określone. Przekazywanie jałmużny dobrowolnej (bezpośrednio potrzebującym) jest rozumiane bardziej jako dar osobisty (mający wartość oczyszczającą z grzechów i chroniącą przed złem) niż akt społeczno-religijny, tak jak dzieje się to w wypadku *zakatu*.

<sup>63</sup> M. Gaudefroy-Demombynes, op. cit., s. 400; *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *zakāt*.



gicznie *zakat* miałby wskazywać na oczyszczenie (moralne) siebie i swojego majątku poprzez dzielenie się nim z innymi<sup>64</sup>. W świetle współczesnych badań językoznawczych *zakat* należałoby uznać za zapożyczenie z języka judeoaramejskiego, który posługiwał się terminem *zachuta* w znaczeniu „sprawiedliwości”, „prawości”<sup>65</sup>.

Rozdawanie jałmużny w tradycji islamu wpisuje się w szerszy kontekst koranicznej troski o sprawiedliwość. Jest ona wolą Boga, w którego oczach każdy człowiek dzieli tę samą godność. Stąd też „podporządkowanie się woli Boga” (*islam*) jest także rozumiane jako konieczność wysiłku na rzecz zaprowadzenia sprawiedliwości i równości społecznej. Posiadanie majątku jest w tym kontekście postrzegane jako rodzaj próby, na którą człowiek został wystawiony<sup>66</sup>.

Majątek, który posiada człowiek, jest darem od Boga. Nie jest więc własnością człowieka (ci, którzy go nie posiadają, mają do niego prawo). Rozdawanie go jest zatem także sposobem okazywania wdzięczności Bogu za otrzymane dobra, sposobem symbolicznego oczyszczenia się, czyli wyzbycia się przekonania o tym, że posiadane dobra są rezultatem wyłącznie ludzkiego wysiłku<sup>67</sup>.

Imperatyw zaprowadzania szeroko rozumianej sprawiedliwości przez tych, którzy posiadają, za pomocą tego, co posiadają, jest wspólny tradycji muzułmańskiej i judaistycznej, a podobieństwo to widoczne jest zarówno na poziomie doktrynalnym, jak i prawnym<sup>68</sup>. Prorok Muhammad przejął z tradycji judaistycznej przekonanie o tym, że w kontekście posiadanych dóbr wspomaganie innych ma charakter oczyszczający<sup>69</sup>. W ten sposób zresztą początkowo rozumiano w islamie rozdawanie jałmużny.

*Zakat* obliczany jest zasadniczo od posiadanego majątku. Klasyczne prawo wydziela kategorie majątku, od którego należy odprowadzać *zakat*. Są to przede wszystkim żywy inwentarz, plony, złoto i srebro oraz towary przeznaczone na sprzedaż. Każda szkoła prawa specyfikuje majątek, który wchodzi w zakres poszczególnych kategorii. Na przykład w ramach kategorii plony do produktów, od których należy odliczać *zakat*, hanafici i zaidyci zaliczyli niemal wszystkie plody ziemi, zaś imamiaci jedynie pszenicę, jęczmień, daktyle i rodzynki. Szafi'ici i malikiici prezentują stanowisko pośrednie, wskazując na te plony, które są magazynowane i stanowią jednocześnie podstawowe artykuły żywnościowe – w ten sposób zwolnili z *zaka*tu większość warzyw i przyprawy. Hanbalici jako kryterium stawiali nie tylko magazynowanie płodów rolnych, ale także objętość jako tradycyjny sposób mierzenia ich wielkości. Wykluczili w ten sposób warzywa i większość owoców (które są ważone), z wyjątkiem migdałów i pistacji<sup>70</sup>.

<sup>64</sup> E. W. Lane, op. cit., s.v. *zaka* i *zakat*.

<sup>65</sup> Szerzej: *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *zakāt*.

<sup>66</sup> J. Neusner, T. Sonn, J. E. Brockopp, *Judaism and Islam in Practice. A Sourcebook*, London–New York 2005, s. 112.

<sup>67</sup> K. D. Alavi, *Pillars of Religion and Faith*, [w:] *Voices of Islam*, ed. V. J. Cornell, Vol. 1, *Voices of Tradition*, London 2007, s. 17.

<sup>68</sup> Szerzej: J. Neusner, T. Sonn, J. E. Brockopp, *Judaism and Islam...*, op. cit., s. 124–146.

<sup>69</sup> M. Gaudefroy-Demombynes, op. cit., s. 400.

<sup>70</sup> *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *zakāt*.

Odprowadzanie *zakatu* jest obowiązkowe wówczas, gdy majątek osiągnął minimalną wartość, tak zwane *nisab*. Na przykład *nisab* dla plonów w klasycznym prawie wynosi pięć *ausuq* (miara objętości), która w przybliżeniu równa się około sześćset dziesięciu kilogramom (według hanafitów w przypadku plodów rolnych *nisab* nie ma zastosowania). Wysokość *zakatu* jest różna dla poszczególnych kategorii majątku. Zasadniczo wartość *zakatu* dla złota, srebra oraz towarów przeznaczonych na sprzedaż wynosi dwa i pół procent, zaś plodów rolnych pięć lub dziesięć procent w zależności od sposobów nawadniania. Wysokość *zakatu* od żywego inwentarza zależy od gatunku zwierząt, ich wieku i liczebności stada.

*Zakat* odprowadzany jest zasadniczo raz w roku. Mimo kontrowersji wśród prawników co do formy przekazywania jałmużny powszechną praktyką (zwłaszcza współcześnie) jest forma pieniężna. Cytowany już werset 60 sury at-Tauba („Skrucha”) dał podstawę do szczegółowego określenia na gruncie poszczególnych szkół prawa kategorii odbiorców jałmużny.

Po II wojnie światowej podjęto próbę zredefiniowania znaczenia *zakatu* w kontekście współczesnych wyzwań cywilizacyjnych, jak również zasad jego przekazywania. W dyskurs obok autorytetów prawnoreligijnych włączyli się także ekonomiści, których argumentacja okazała się bardziej przekonująca. Powołano do życia prywatne organizacje, których celem jest pomoc wiernym w spełnianiu obowiązku płacenia *zakatu*. W wielu przypadkach w pobór oraz dystrybucję *zakatu* włączyły się organy rządowe, w kilku krajach pobieranie *zakatu* jest egzekwowane przez państwo (Arabia Saudyjska, Libia, Jemen, Pakistan, Sudan, Malezja). Dodatkowo dokonano reinterpretacji wersetu 9:60 w kontekście współczesności, by *zakat* mógł służyć szerszym celom społecznym (na przykład jałmużna „dla drogi Boga” zaczęła być rozumiana nie tylko jako zbrojny *dżihad*, ale także jako działania pokojowe mające na celu szerzenie islamu). Zmianom tym towarzyszyła chęć przesunięcia znaczenia, jakie nadawano dotychczas *zakatowi* (i które wciąż funkcjonuje w wielu środowiskach) z aktu społeczno-religijnego w kierunku *zakatu* jako fundamentu współczesnego muzułmańskiego systemu społecznego i ekonomicznego<sup>71</sup>.

Poza wymienionymi krajami przekazywanie *zakatu* jest w praktyce kwestią sumienia. Muzułmanin zazwyczaj przekazuje jałmużnę obowiązkową do punktów przeznaczonych specjalnie na ten cel (mniej lub bardziej formalnych organizacji lub agencji rządowych zajmujących się pobieraniem i dystrybucją *zakatu*).

B. Prochwicz-Studnicka

---

<sup>71</sup> Ibidem.

## POST

To jest miesiąc ramadan, w którym został zesłany Koran – droga prosta dla ludzi i jasne dowody drogi prostej, i rozróżnienie. Kogo z was zastanie ten miesiąc, to niech pości w tym czasie. A ten, kto jest chory lub w podróży, to przez pewną liczbę innych dni. Bóg chce wam dać ulgę, a nie chce dla was utrudnienia; chce, żebyście dopełnili tę liczbę i żebyście głosili wielkość Boga za to, że on poprowadził was drogą prostą. Być może będziecie wdzięczni!

(Koran 2:185)

Post przestrzegany jest w dziewiątym miesiącu kalendarza księżycowego – ramadan. Trwa od wschodu do zachodu słońca, w tym czasie należy powstrzymać się całkowicie od jedzenia, picia, palenia i kontaktów seksualnych.

*Saum* (także *sijam*) jest rzeczownikiem odsłownym od *sama* – o podstawowym znaczeniu „powstrzymywać się (od czegoś)” w sensie absolutnym. Znaczenia „służenie Bogu [w szczególnie sposób]”, to znaczy „poprzez powstrzymywanie się od jedzenia, picia i kontaktów seksualnych od świtu do zachodu słońca”, „poszczenie”, „post”<sup>72</sup> zostały nadane później (być może pod wpływem judeoaramejskiego lub syryjskiego), kiedy Muhammad lepiej poznał ideę postu u Żydów podczas swojego pobytu w Medynie<sup>73</sup>. W sensie „post”, „poszczenie” słowo *saum* jest już używane w surach medyńskich.

Post muzułmański, podobnie jak post w innych tradycjach religijnych, ma wartość oczyszczającą. Jest wzmocnieniem i potwierdzeniem wiary, a także jej manifestacją. Poddanie się woli Boga poprzez powstrzymanie się od jedzenia, picia i kontaktów seksualnych jest jednocześnie walką z pragnieniami w celu osiągnięcia wewnętrznego pokoju i wolności (w Bogu). W tym sensie post może być rozumiany jako walka z pragnieniami w ogóle, wykraczającymi poza „jedzenie, picie i kontakty seksualne”. Tym samym ramadan jawi się także jako czas pogłębionej refleksji człowieka nad życiem.

Niemniej należy pamiętać, że w przypadku postu, podobnie jak pozostałych obowiązków, nacisk położony jest zasadniczo na wspólnotowe doświadczenie praktyki postu. Jest to przede wszystkim akt społeczny. Widać to nie tylko we wspólnym oczekiwaniu na moment rozpoczęcia postu, wspólnej celebracji Święta Przerwania Postu (*id al-fitr*) czy wspólnych modlitwach w meczetach, ale także w zaleceniach, by podczas postu nie wycofywać się z codziennych obowiązków, ale podejmować ich trud wspólnie z innymi poszczącymi. Wreszcie, przekazywanie jałmużny na zakończenie postu (*zakat al-fitr*), podobnie jak *zakatu* w ogóle, podnosi świadomość biedy oraz uczy solidaryzowania się z tymi, którzy potrzebują pomocy.

<sup>72</sup> E. W. Lane, op. cit. s.v. *sama*, *saum*.

<sup>73</sup> *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *šawm*.

Nie jest pewne, czy Arabowie przed islamem wypracowali tradycję postu. Sama idea postu nie była im obca ze względu na obecność gmin żydowskich i chrześcijańskich na Półwyspie. W poście muzułmańskim można zatem widzieć kontynuację wcześniejszych bliskowschodnich tradycji, a zwłaszcza żydowskiej, zarówno pod względem jego etycznej koncepcji, jak i samego rytu, którym późniejsze muzułmańskie kulturowo-społeczne uwarunkowania oraz dyskurs prawno-teologiczny nadały ostateczny kształt i znaczenie.

Prorok Muhammad miał na wzór żydowski ustanowić post w pierwszych dziesięciu dniach miesiąca *muharram*, pierwszego miesiąca kalendarza księżycowego<sup>74</sup>. Ustanowienie ramadanu jako miesiąca postu jest jego późniejszą decyzją, wynikłą najprawdopodobniej ze wspomnianego już zatargu z Żydami. Badacze wczesnej historii islamu zgadzają się zasadniczo co do tego, że Muhammad zmienił miesiąc i charakter postu tuż po bitwie pod Badr, która rozegrała się w miesiącu ramadan w drugim roku hidżry (624)<sup>75</sup>. Wybór dziewiątego miesiąca mógł być spowodowany szczególnym, świętym charakterem, jaki przypisywano temu miesiącowi jeszcze w okresie *dżahiliji*. Bogata tradycja muzułmańska łączy także z ramadanem początek objawień Proroka (zob. Koran 2:185).

Zgodnie z tradycją ramadan, jak i każdy inny miesiąc kalendarza księżycowego, rozpoczyna się, gdy gołym okiem można zobaczyć nowy sierp Księżyca po nowiu. Jeszcze w niedalekiej przeszłości osoby, które udawały się na obserwację nieba po południu, w dzień poprzedzający rozpoczęcie postu, były oczekiwane tłumnie w centrum miasta. W dalszym ciągu zachowany jest tradycyjny sposób obserwowania Księżyca, a dodatkowo początek ramadanu ogłaszany jest oficjalnie w środkach masowego przekazu. Do tradycyjnych zwyczajów, w zależności od regionu, należą wystrzały armatnie, pokazy sztucznych ogni czy oświetlanie minaretów. Karima Diane Alavi pisze, że wiernych przepelnia wówczas ekscytacja: „Ludzie szybko dzwonią do swoich przyjaciół i bliskich, by życzyć im powodzenia i błogosławieństwa w tym szczególnym miesiącu spotęgowanej pobożności”<sup>76</sup>.

Podstawą prawnej regulacji postu stały się wersety Koranu, przede wszystkim 2:183–185, 187 oraz sunna Proroka. Poszczególne szkoły prawne opracowały drobiazgowo przepisy dotyczące przede wszystkim tego, co oznacza *de facto* przestrzeganie postu, kto jest do tego zobowiązany oraz jakie sytuacje powodują unieważnienie postu<sup>77</sup>.

Z obowiązku poszczenia zwolnieni są między innymi ludzie starsi (każda szkoła prawa określa wiek, który zwalnia z postu), chorzy, kobiety w ciąży i karmiące,

---

<sup>74</sup> Żydzi pościli przez pierwsze dziesięć dni miesiąca *tiszri* na pamiątkę otrzymania przez Mojżesza tak zwanych drugich tablic na górze Synaj. Było to Dziesięć Dni Pokuty, czas związany głównie z rachunkiem sumienia, zakończony Dniem Pojednania – Jom Kippur (zob. Kpł, 16:29–30).

<sup>75</sup> M. Rodinson, op. cit., s. 169.

<sup>76</sup> K. D. Alavi, op. cit., s. 21.

<sup>77</sup> Przerwanie postu (*iftar*) ma miejsce pod warunkiem, że wierny wie, jakie sytuacje przerywają post, podejmując świadomą decyzję i nie jest do niej przymuszany.

podróżujący, osoby wykonujące ciężką pracę fizyczną, a także biorące udział w walkach. W przypadku kobiet post zakazany jest w czasie menstruacji i połogu. Na wiernym ciąży obowiązek „nadrobienia” opuszczonych dni postu możliwie jak najszybciej w innym okresie. Osoby obłożnie chore substytutem postu powinny uczynić przekazywanie jałmużny (w określonej wysokości i liczbie równej liczbie dni miesiąca postu).

Szczególnie w ostatnich dziesięciu dniach postu więcej uwagi poświęca się praktykom religijnym, a zwłaszcza modlitwom nocnym (tak zwanym *tarawih*). Zgodnie z tradycją dwudziestego siódmego dnia ramadanu obchodzone jest święto *lajlat al-qadr* (Noc Przeznaczenia), upamiętniające „zesłanie Koranu” (97:1–5; 44:2).

Pierwszego dnia dziesiątego miesiąca w kalendarzu księżycowym (*szawwal*) po wschodzie słońca ma początek trwające kilka dni Święto Przerwania Postu (*id al-fitr*), jedno z dwóch kanonicznych świąt muzułmańskich, które rozpoczyna się uroczystą wspólną modlitwą w meczecie.

W oparciu o tradycję Proroka ustanowiony został obowiązek indywidualnego przekazania ubogim jałmużny, *zakat al-fitr* (*zakat ar-ramadan*, *zakat as-saum*), które powinno nastąpić przed poranną modlitwą. Zasadniczo jej wysokość równa się wysokości kosztów potrzebnych na utrzymanie jednej osoby (oraz innych pozostających na jej utrzymaniu) w ciągu jednego dnia. Jałmużna ta przekazywana jest w postaci artykułów żywnościowych (choć niektórzy, głównie hanafici, dopuszczają obecnie przekazywanie jałmużny w formie pieniężnej).

B. Prochwicz-Studnicka

## PIELGRZYMKA

W nim [Domu, czyli al-Kabie – B. P.-S.] są znaki jasne – miejsce, gdzie stał Abraham; a kto wszedł do niego, był bezpieczny. Na ludziach ciąży obowiązek względem Boga – na tych, którzy mają ku temu środki – odprawienia pielgrzymki do tego Domu.

(Koran 3:97)

Pielgrzymka odbywana jest od ósmego do dwunastego dnia miesiąca *zu al-hidżdża* (ostatniego miesiąca kalendarza księżycowego). Ma ona charakter obowiązku warunkowego, co oznacza, że obowiązek nałożony jest tylko na te osoby, którym zdrowie oraz warunki materialne na nią pozwalają (zasadniczo chodzi zarówno o możliwość poniesienia kosztów związanych z podróżą i pobytem w Mekce, jak i zapewnienia utrzymania rodziny pozostającej na miejscu). Jednocześnie obowiązek ten ograniczony jest do jednokrotnego odbycia pielgrzymki w ciągu całego życia.

W większości języków semickich funkcjonuje rdzeń *h-dź-dź* (lub *h-w-dź*), jednak jego podstawowe znaczenie jest trudne do określenia. Dla leksykografów arabskich znaczenie czasownika *hadźdża* łączy się z ideą „udawania się (gdzieś)”, „podróżowania” (do jakiegoś miejsca, w celu odwiedzenia go – *zijara*), zwłaszcza do al-Kaby, ale niekoniecznie jest to jego pierwotne znaczenie. Ze względu na zawarte w rdzeniu *h-dź-dź* pojęcia „procesji”, „obchodzenia/okrażania (czegoś)”, „tańca” lub „święta” proponuje się zasadniczo łączyć jego znaczenie z „tańcem/uroczystym okrażaniem obiektu kultu”. Znaczenie to miałoby więc związek z rytualnym okrażaniem al-Kaby (*tawaf*), jednym z głównych rytuałów *hadźdżu*<sup>78</sup>.

W świecie islamu pielgrzymka do Mekki ma fundamentalne znaczenie zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym (wspólnotowym), duchowym, ekonomicznym i kulturalnym. Jest wzmocnieniem i odnowieniem wiary, pogłębieniem świadomości indywidualnej odpowiedzialności przed Bogiem. Właściwe wypełnienie obowiązku pielgrzymki jest dla muzułmanów równoznaczne z darowaniem wszystkich popełnionych grzechów. Ponieważ znaczenie al-Kaby jako miejsca świętego łączy się – jak zostało to już wspomniane – z pierwszym człowiekiem, Adamem, poszczególne rytuały *hadźdżu* są niejako podróżą do „pierwotnego źródła Bożego miłosierdzia”, wejściem w świętą przestrzeń, w której „pielgrzymi stają się ogniwem w kosmicznym łańcuchu prowadzącym ich ku początkom ludzkiego istnienia”<sup>79</sup>.

W wymiarze wspólnotowym *hadźdź* jest nie tylko manifestacją wiary, ale też umożliwia wzmocnienie jedności wszystkich muzułmanów ponad podziałami narodowymi (współcześnie za pośrednictwem mediów także ci, którzy nie odbywają pielgrzymki do Mekki, mogą śledzić jej przebieg i współuczestniczyć w niej w sposób duchowy). Jest wreszcie okazją do cyklicznej wymiany dóbr intelektualnych, ekonomicznych i kulturowych. Zwłaszcza w klasycznym i poklasycznym świecie islamu ten aspekt pielgrzymki miał doniosłe znaczenie. Na przykład tak zwani wielcy kupcy łączyli pielgrzymkę z działalnością handlową. W ten sposób dochodziło do wprowadzania na rodzimy rynek nowych produktów, zdobywania nowych rynków zbytu, zapoznawania się z nowymi zwyczajami i praktykami handlowymi (w tym instrumentami handlowymi i bankowymi). Uczeni udający się na pielgrzymkę, często zatrzymując się po drodze na dłuższy lub krótszy czas, dając wykłady i uczestnicząc w dyskusjach, przyczyniali się zaś do wymiany wiedzy i wędrowki idei. Doświadczenie pielgrzymki dało asumpt do rozwoju literatury, zwłaszcza podróżniczej i geograficznej. Wreszcie obowiązek *hadźdżu* pociągnął za sobą już we wczesnym okresie cywilizacji islamu konieczność rozbudowywania i utrzymywania dróg oraz rozwoju infrastruktury pielgrzymkowej<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> *Encyclopaedia of the Qur'ān*, op. cit., Vol. 4, s.v. *pilgrimage*, s. 92; E. W. Lane, op. cit., s.v. *hadźdża*.

<sup>79</sup> K. D. Alavi, op. cit., s. 25–26.

<sup>80</sup> *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *hadźdżi*.

Zasady odbywania pielgrzymki zostały uregulowane przez prawo w oparciu o przekaz koraniczny (cytowany już werset 3:97 stał się podstawą do zaklasyfikowania pielgrzymki jako obowiązku – *fard/wadżib*) oraz sunnę Proroka<sup>81</sup>.

Warunkiem odbycia pielgrzymki jest wejście w miejscach do tego wyznaczonych (*miqat*, lm. *mawaqit*) w stan uświęcenia (*ihram*), które w głównej mierze polega na dokonaniu pełnych ablucji, obcięciu włosów, paznokci i ogoleniu owłosienia pod pachami. Od tego czasu pielgrzym powtarza wielokrotnie w całym rytuale pielgrzymki *talbiję*, inwokację do Boga, „Oto jestem przed Tobą” (*labbaikja*). Podczas sakralizacji niezbędna jest również intencja, *nijja*, w której należy określić typ odbywanej pielgrzymki (w prawnej typologii pielgrzymki wyróżnia się jej trzy rodzaje – *ifrad*, *qiran*, *tamattu*, w zależności od tego, czy i jak *hadżdż* łączony jest z tak zwaną małą pielgrzymką (*umra*), będącą czynem zalecanym<sup>82</sup>. Mężczyźni przywdziewają specjalny strój (*ihram*), na który składają się dwa kawałki białego płótna bez szwów – jeden zakładany jest na biodra, drugi przerzuca się przez ramię. Kobiety pozostają w swoich tradycyjnych strojach (luźnych, z długimi rękawami i okryciem na głowę), nie mogą mieć one jednak zbyt jaskrawej kolorystyki. Podczas stanu *ihram* muzułmanie muszą powstrzymać się od stosunków seksualnych, używania intensywnych perfum, kłótni, ścinania lub przycinania włosów i obcinania paznokci. Nie mogą polować ani zabijać zwierząt, proponować małżeństwa i zawierać kontraktów małżeńskich. Tradycja muzułmańska wskazuje, iż stan *ihram* z jednej strony pozwala odciąć się wiernemu od świata i skupić uwagę na Bogu, z drugiej podkreśla równość wszystkich muzułmanów wobec Boga.

Celem pielgrzymki nie jest w istocie Mekka jako taka, lecz al-Kaba. Nie jest ona uważana za przybytek Boga; wskazuje raczej na to, że wszechmocny i jedyny Bóg jest obecny wszędzie i że jest źródłem wszelkiego stworzenia. Miejsce, gdzie stoi al-Kaba, jest postrzegane jako centrum wszechświata<sup>83</sup>.

Poszczególne etapy pielgrzymki i rytuały im przynależne zostały powiązane z Ibrahimelem, *hanifem* („tym, który skłania się we właściwą stronę”, „tym, który odwraca się od fałszywej religii i skłania ku prawdziwej”, „wyznawcą prawdziwej religii”<sup>84</sup>), którego tradycja islamu uczyniła centralną postacią świętej historii al-Hidżazu. Po tym jak Ibrahimelem odbudował al-Kabę, odbył do niej pielgrzymkę i wezwał wszystkich ludzi do pielgrzymowania jego wzorem. W al-Kabie umieszczono Czarny Kamień, który został zesłany przez Boga (według jednej z tradycji Ibrahimelem miał dostać go od archanioła Dżibrila (Gabriela) z poleceniem umieszczenia go w al-Kabie). Mahomet, który podczas oblężenia Mekki w 630 roku zniszczył znajdujące się w al-Kabie idole, zachowując jednocześnie samą świątynię, Czarny Kamień (obecnie wbudowany w srebrnej ramie we wschodni narożnik al-Kaby) i rytuały pielgrzymkowe, przywrócił „prawdziwy monoteizm” głoszony przez Ibrahimelem.

<sup>81</sup> *Encyclopaedia of the Qur'ān*, op. cit., Vol. 4, s.v. *pilgrimage*, s. 92.

<sup>82</sup> W zależności od wyboru typu pielgrzymki poszczególne szkoły prawa określają krok po kroku przebieg każdego z nich. W zasadniczych rytuałach nie różnią się one znacznie od siebie.

<sup>83</sup> K. D. Alavi, op. cit., s. 30.

<sup>84</sup> E. W. Lane, op. cit., s.v. *hanif*.

Pierwszym rytuałem pielgrzymki jest *tawaf*, siedmiokrotne okrążenie al-Kaby (znajdującej się obecnie na terenie Świętego Meczetu w Mekce – *al-masdzid al-haram*) w kierunku przeciwnym do ruchu wskazówek zegara. Następnie pielgrzymi podejmują się tak zwanego szybkiego chodu (*sai*) pomiędzy dwoma wzgórzami as-Safa i al-Marwa, rytuału powtarzanego także siedem razy, nawiązującego do poszukiwania w tym miejscu wody przez Hadżar dla swojego syna Isma'ila. Źródło, które wytrysnęło spomiędzy skał w miejscu wskazanym przez Dżibrila, jest znane pod nazwą Zamzam (por. Rdz 21,15-19). Picie wody z Zamzam kończy etap pielgrzymki związany z Mekką.

Pielgrzymi zwyczajowo spędzają noc w dolinie Mina (gdzie współcześnie postawiono blisko pięćdziesiąt tysięcy namiotów), skąd rano wyruszają na równinę Arafat, gdzie dziewiątego dnia miesiąca *zu al-hidżdża* ma miejsce rytuał postoju (*wuquf*). Ten centralny rytuał pielgrzymki jest próbą stanięcia wobec Boga, próbą poprzedzającą Sąd Ostateczny. Dzień ten muzułmanie spędzają na modlitwie, opuszczając Arafat dopiero po zachodzie słońca. Większość pielgrzymów kieruje się ku al-Muzdalifie, gdzie ma miejsce modlitwa o zachodzie słońca oraz modlitwa nocna. Wówczas zbierają kamyki, które posłużą im w kolejnym dniu do kamienowania szatana (z obowiązku spędzania nocy w al-Muzdalifie są zwolnione kobiety, starsi i wszyscy ci, którym nie pozwala na to zmęczenie).

Dziesiątego dnia miesiąca *zu al-hidżdża* w dolinie Mina odbywa się rytuał kamienowania szatana (*rami al-dżamarat*), symbolizowanego przez trzy kamienne słupy. Odpędzanie szatana kamieniami łączy się z ideą odrzucania pokus. Pośród wielu tradycji, do których niniejszy rytuał ma nawiązywać, najczęściej wskazuje się na ten moment życia Ibrahima, w którym Bóg nakazał mu złożenie w ofierze Isma'ila (por. Rdz 22,1-2). Podczas przygotowań do złożenia ofiary szatan miał trzykrotnie odwoływać Ibrahima od tego zamiaru. Kamienowanie szatana ma z jednej strony przywoływać postawę Ibrahima – całkowicie zawierającego i oddanego Bogu, z drugiej, co zostało wspomniane, uświadomić problem pokusy i zachęcać do walki z nią w codziennym życiu.

Jednokrotne kamienowanie szatana (symbolizowanego przez słup *dżamrat al-aqaba*, zwany też „dużym” – *al-dżamra al-kubra*) zasadniczo kończy stan *ihram*. Desakralizacja polega na obcięciu włosów lub ogoleniu głowy u mężczyzn (symbolicznym przycięciu włosów u kobiet), zdjęciu stroju *ihram* i założeniu zwykłego ubrania. Obcięcie włosów można odczytywać według klucza symbolicznego narodzenia się na nowo (włosy jako *pars pro toto*). Dziesiątego dnia *zu al-hidżdża* przypada jedno z dwu kanonicznych świąt muzułmańskich, Święto Ofiar (*id al-adha*), które nawiązuje do złożenia przez Ibrahima, decyzją Boga, ofiary z barana (por. Rdz, 22:13). Prawo muzułmańskie szczegółowo określa, jakie zwierzę może zostać złożone w ofierze, dla kogo oraz w jakich ilościach należy dokonać rozdziału mięsa. Współcześnie ze względów higieniczno-zdrowotnych zwierzęta są zarzynane w specjalnie na ten cel wybudowanych rzeźniach (po uprzednim uiszczeniu odpowiedniej opłaty przez pielgrzymów).



Trzy dni, od jedenastego do trzynastego *zu al-hidżdża*, upływają na wspólnym świętowaniu pomyślnego zakończenia pielgrzymki. W tym okresie każdego dnia – zgodnie z przepisami prawa – należy kamienować szatana symbolizowanego przez każdy z trzech słupów (także trzynastego dnia *zu al-hidżdża*, jeśli pielgrzym pozostaje w Minie, co zasadniczo jest opcjonalne).

Przed wyjazdem z Mekki pielgrzymi uczestniczą w powtórnym rytuale okrażania al-Kaby (*tawaf*). Ręcznie haftowana wersetami z Koranu tkanina, która okrywała al-Kabę (*kiswa*), jest zastępowana nową (stara zostaje pocięta na kawałki i rozdana pielgrzymom)<sup>85</sup>. Każdy, kto odbył pielgrzymkę, przyjmuje zaszczytny tytuł *hadżdż* lub *hadżdżi* („pielgrzym”).

B. Prochwicz-Studnicka

## RYTUAŁY PRZEJŚCIA

Jak tłumaczył Arnold van Gennep:

Sam fakt istnienia narzuca konieczność sukcesywnego przechodzenia z jednej społeczności do drugiej, z jednej sytuacji społecznej do kolejnej w taki sposób, że życie jednostki staje się serią etapów, których początek i koniec tworzą zamkniętą całość o niezmiennym porządku: narodziny, dojrzałość społeczna, małżeństwo, rodzicielstwo, awans klasowy, specjalizacja zawodowa, śmierć. Każdemu z tych etapów towarzyszą ceremonie. Ich cel jest niezmienny: przeprowadzić jednostkę z jednego ściśle określonego stanu do drugiego – równie ściśle zdefiniowanego<sup>86</sup>.

Większość rytuałów przejścia w świecie islamu ma swoje podstawy prawne, choć nie wszystkie rytuały odczytuje się według klucza doktrynalnego. Ze względu na różnorodność obszarów kulturowych w ramach cywilizacji muzułmańskiej owe rytuały są wypadkową wypracowanych przez prawo zasad normatywnych oraz zróżnicowanej i rozbudowanej obrzędowości właściwej poszczególnym społecznościom muzułmańskim, tworząc w ten sposób niejednorodny twór oscylujący pomiędzy porządkiem prawno-religijnym, społecznym i kulturowym.

Rytuały przejścia w dużej mierze są przykładem długiego trwania pewnych wzorów przejętych przez świat islamu zarówno z kulturowo-religijnych tradycji ludów podbitych, jak i z kultury staroarabskiej (i szerzej starosemickiej), które zostały dostosowane do wymogów islamu.

---

<sup>85</sup> W praktyce kolejność trzech praktyk: przycięcia włosów, złożenia zwierzęcia w ofierze i pożegnane okrażenie al-Kaby jest dowolna.

<sup>86</sup> A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, oprac. J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2006, s. 30.

Zarówno w wymiarze doświadczenia indywidualnego, jak i zbiorowego *ummy* znaczenie rytuałów związanych z cyklem życia wiąże się niezmiennie z poddawaniem się woli Boga, z oddawaniem Mu czci (zob. Koran 2:21, 51:56). Współczesny intelektualista szyicki, Ali Szari'ati (zm. 1977), pisał, że przechodzenie przez różne etapy życia odbywa się w cieniu dialektycznego zmagania się pomiędzy bożym tchnieniem (*ruh* – „duch”, „tchnienie”), które nosi w sobie każdy człowiek, a fizycznym budulcem jego ciała (*turab* – „pył”, „proch”, „ziemia”; *salsal* – „gлина”). Zwycięstwo (w sensie ostatecznym) oznacza umiejętność zapanowania nad owym zmaganiem się dwóch sił: duchowej i materialnej, tworzących ludzką osobowość, umiejętność, której wyrazem jest poddanie się człowiekowi Bogu i okazywanie Mu wdzięczności, co symbolicznie wyrażają poszczególne etapy życia człowieka<sup>87</sup>.

B. Prochwicz-Studnicka

## NARODZINY

Prawny dyskurs w zakresie narodzin jest relatywnie ubogi, a związane z nimi praktyki należą do kategorii czynów zalecanych (*sunna*). Przypuszcza się, że przyczyną takiego stanu rzeczy jest wspomniana już muzułmańska koncepcja *fitry* (zob. powyżej). Dlatego też praktyki włączające nowo narodzone dziecko w społeczność wiernych, takie jak chrzest w tradycji chrześcijańskiej czy obrzezanie w żydowskiej, w świecie islamu nie mają uzasadnienia<sup>88</sup>.

Koran mówi wyraźnie, że człowiek jest stworzeniem bożym<sup>89</sup>. W tym świetle poczęcie dziecka nie jest uwarunkowane decyzją małżonków, lecz wpisane w plan boży, niezależne od człowieka. Dlatego też prawo muzułmańskie zaleca w oparciu o sunnę Proroka, by w sytuacjach intymnych małżonków wypowiadać *basmalę*<sup>90</sup>, by w ten sposób zawierzyć siebie Bogu i zyskać Jego błogosławieństwo, by sam czyn nabrał duchowej pełni<sup>91</sup>.

Zaraz po narodzinach dziecka do jego prawego ucha wypowiada się *azan* (wezwanie do modlitwy), do lewego *iqamę* (drugie wezwanie do modlitwy), których treść zasadniczo jest taka sama<sup>92</sup>.

<sup>87</sup> *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, Vol. 3, Oxford 2001, s.v. *rites de passage*, s. 442.

<sup>88</sup> *The Oxford Encyclopedia...*, op. cit., Vol. 1, s.v. *birth*, s. 221.

<sup>89</sup> Koran 40,68-69; 22,6; 96,2-3; zob. także: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, op. cit., Vol. 1, s.v. *birth*, s. 233-234.

<sup>90</sup> „W imię Boga Miłosiernego Litościwego” (*Bi-smi [A]llahi [a]r-rahmani [a]r-rahim*) – formuła o charakterze prośbaldym, która sama może mieć wartość modlitwy lub stanowić jej część.

<sup>91</sup> B. Prochwicz-Studnicka, J. Bubka, op. cit., s. 69.

<sup>92</sup> Po wezwaniu *Hajja ala [a]l-falah* („Ruszajcie ku zbawieniu”) w przypadku *iqamy* wypowiada się dodatkowo zdanie *Qad qamat as-salat* („Czas modlitwy nadszedł”). *Iqama* recytowana jest przez mueżina po *azanie*, w momencie, gdy rozpoczyna się modlitwa (*salat*).

Jedną z najbardziej wyrazistych praktyk tego etapu w cyklu życia muzułmanina jest rytuał *aqiqa*. Słowo *aqiqa* oznacza między innymi „włosy nowo narodzonego dziecka”, „włosy, z którymi dziecko się rodzi”, a także „kozę lub owcę, którą składa się w ofierze za nowo narodzone dziecko/z okazji obcięcia włosów noworodkowi/w siódmym dniu po narodzeniu dziecka”<sup>93</sup>.

*Aqiqa* jest rytuałem obchodzonym najczęściej w siódmym dniu po narodzinach dziecka. Jego centralnym punktem jest ogolenie włosów noworodkowi i przekazanie ubogim złota lub srebra w wysokości odpowiadającej wadze włosów. Do pozostałych elementów rytuału należy nadanie dziecku imienia oraz zabicie zwierzęcia, z którego przygotowuje się posiłek przeznaczony częściowo dla rodziny, częściowo dla ubogich.

*Aqiqa* jest rytuałem przejętym przez islam z kultury staroarabskiej. Ze względu na bogatą symbolikę włosów znaczenie tego rytuału w *dżahiliji* nie jest dostatecznie jasne<sup>94</sup>. W tradycji muzułmańskiej *aqiqa* jest rytuałem włączania dziecka do wspólnoty religijnej. Według zasady *pars pro toto* obcinanie włosów można zrozumieć jako gotowość rodziców do poświęcenia dziecka Bogu (poprzez nawiązanie do postawy Ibrahima, który był gotowy złożyć swojego syna w ofierze). Zazwyczaj *aqiqa* wyraża także wdzięczność Bogu za narodzenie dziecka<sup>95</sup>.

Warto pamiętać, że rytuał *aqiqa* nie jest obchodzony w każdej części świata muzułmańskiego, jak również znane są regiony, w których obchodzi się go jedynie przy narodzinach chłopców. Obok *aqiqa* istnieje wiele lokalnych praktyk magicznych i magiczno-religijnych związanych nie tylko z narodzinami dziecka, ale i samym poczęciem oraz porodem.

B. Prochwicz-Studnicka

## OBRZEZANIE

W języku arabskim „obrzezanie” (u obu płci) określa się terminem *chitan*, które dodatkowo oznacza część ciała, która jest obrzezana, jak również „przyjęcie wydawane z okazji obrzezania”<sup>96</sup>. Współcześnie na obrzezanie (u obu płci) stosuje się częściej określenie *tahara* („oczyszczenie”), funkcjonujące także w użyciu dialektalnym<sup>97</sup>. Z kolei *chafd* (także *chifad*) stosuje się (choć rzadko) na określenie obrzezania dziewcząt (sam rdzeń *ch-f-d* wnosi pojęcie „obniżania”, „pomniejszania”, a także „czynienia czegoś łagodnym, uległym, ustępliwym”<sup>98</sup>).

<sup>93</sup> E. W. Lane, op. cit., s.v. *aqiqa*.

<sup>94</sup> M. M. Dziekan., *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Warszawa 1997, s. 106.

<sup>95</sup> Zob. M. N. Dessing, *Rites of Birth, Circumcision, Marriage and Death among Muslims in the Netherlands*, Leuven 2001, s. 37–38.

<sup>96</sup> E. W. Lane, op. cit., s.v. *chitan*.

<sup>97</sup> J. P. Berkey, *Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East*, „International Journal of Middle East Studies” 1996, Vol. 28, No. 1, s. 20.

<sup>98</sup> E. W. Lane, op. cit., s.v. *chafada*.

Obrzezanie nie ma wyraźnego uzasadnienia doktrynalnego w islamie. Jest to zwyczaj dużo starszy niż tradycja religijna islamu. Prawo muzułmańskie nie poświęca wiele miejsca tej praktyce. Istnieje różnica w stanowiskach poszczególnych szkół prawnych co do statusu obrzezania. Jeśli chodzi o obrzezanie mężczyzn, zasadniczo uznaje się je za czyn zalecany (*sunna*) lub – w świetle prawnej doktryny szafi'ickiej – za obowiązkowy (*wadżib*). Koran nie wspomina o obrzezaniu. Praktyka ta ma swoje prawno-religijne umocowanie jedynie w sunnie Proroka. Najczęściej wskazuje się na hadisy nawiązujące do przekazu biblijnego (Rdz, 17:24) i mówiące o obrzezaniu Ibrahima<sup>99</sup>. W tym świetle obrzezanie mężczyzn jest rozumiane jako praktyka sięgająca czasów Ibrahima, będąca wyrazem przymierza człowieka z Bogiem. Inne hadisy wspominają o obrzezaniu w kontekście oczyszczenia (*tahara*). Obrzezanie jest tu rozumiane jako jedna z cech charakterystycznych przynależnych naturze człowieka, jego naturalnej skłonności (*fitra*). Obejmują one obok obrzezania obcinanie paznokci, przycinanie brody, usuwanie owłosienia pod pachami i owłosienia łonowego<sup>100</sup>.

W rzeczywistości kulturowo-społecznej niemal całego świata islamu obrzezanie mężczyzn jest zasadniczo jednym z najważniejszych momentów w życiu. Przez wielu obrzezanie uznawane jest za symbol przynależności do islamu, za wymóg religijny<sup>101</sup>. Obrzezanie może być rozumiane także jako symboliczne przejście chłopca pod jurysdykcję Boga – uznanie władzy Boga nad instynktami i dojrzałą wiarą. Wreszcie może oznaczać wejście chłopców w przestrzeń swojej płci, niekiedy dojrzałość seksualną, sygnał końca dzieciństwa i gotowości do małżeństwa<sup>102</sup>.

Wśród autorytetów prawnych brak jednomyślności w kwestii obrzezania kobiet ze względu na słabe umocowanie w źródłach prawa (niewielka ilość często słabych hadisów). Generalnie praktyka ta jest uznawana (podobnie jak w przypadku prawnej interpretacji obrzezania chłopców) za czyn zalecany lub obowiązek (na zasadzie analogii do obrzezania jako obowiązku mężczyzn wynikającego z zasad *fitry*). Ze względu na kilka możliwych typów zabiegu u kobiet (od klitoridektomii po pełną infibulację) w obecnym czasie coraz bardziej wyraźne staje się stanowisko autorytetów prawno-religijnych zachęcające do jedynie częściowego obrzezania (decyzja powinna być uwarunkowana stanem zdrowia dziewczynki, a także samymi przekonaniami rodziców w tej sprawie). Nie wszystkie społeczności mają świadomo-

<sup>99</sup> Zob. *Encyclopaedia of the Qur'ān*, op. cit., Vol. 1, s.v. *circumcision*, s. 337.

<sup>100</sup> Ibn al-Hadżdżadż Muslim, *As-Sahih*, [online], [www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/](http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/) (Book 2, Chapter 11, No. 0495 i 0496); Muhammad Ibn Isma'il al-Buchari, *Al-Dżami as-sahih*, [online], [www.cmje.org/religious-texts/hadith/bukhari/](http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/bukhari/) (Book 72, No. 777 i 779); Malik Ibn Anas, *Kitab al-Muwatta*, [online], [www.cmje.org/religious-texts/hadith/muwatta/049-mmt.php](http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muwatta/049-mmt.php) (Book 49, No. 49.3.3).

<sup>101</sup> Istnieją społeczności, w których obrzezanie mężczyzn nie jest praktykowane lub praktykowane jest nieregularnie, na przykład niektóre społeczności muzułmańskie w Chinach czy w północnych Indiach.

<sup>102</sup> *The Oxford Encyclopedia...*, op. cit., Vol. 1, s.v. *circumcision*, s. 290; Vol. 3, s.v. *rites de passage*, s. 376.

mość takiego stanowiska, nie we wszystkich odnosi ono skutek. W wielu tradycyjnych środowiskach obrzezanie jest bowiem głęboką tradycją obyczajową, niekiedy nawet przymusem kulturowym pod sankcją napiętnowania czy wykluczenia społecznego.

Dodatkowe znaczenie, nadawane obrzezaniu (zarówno chłopców, jak i dziewczynek) w zależności od społeczności i środowisk muzułmańskich, może obejmować, obok tego już wymienionego, także symboliczne oczyszczenie dziecka (oczyszczający charakter rytuału nawiązuje do wspomnianej już *fitry*), zabieg higieniczny, zabieg magiczny – sprzyjający płodności i ogólnemu zdrowiu, przygotowanie do małżeństwa, a także ze względów estetycznych oraz jako wyraz przekonania, że pełnia kobiecości i męskości może być osiągnięta jedynie na tej drodze. W przypadku infibulacji kobiet zabieg tłumaczony jest często jako sposób na zachowanie dziewictwa aż do ślubu<sup>103</sup>.

Wiadomo, że praktyka obrzezania (kobiet i mężczyzn) znana była Arabom w okresie *dżahiliji* (głównie na podstawie świadectw językowych<sup>104</sup>), choć trudno ustalić stopień jej rozpowszechnienia.

W przypadku chłopców we współczesnym świecie islamu obrzezania dokonuje się w bardzo różnym wieku w zależności od lokalnej tradycji. Na przykład u wielu imigrantów muzułmańskich na Zachodzie zazwyczaj (choć nie jest to reguła, a jedynie tendencja) obrzezanie dokonywane jest w szpitalu tuż po narodzinach. W pozostałych regionach świata muzułmańskiego obrzezanie może nastąpić pomiędzy siódmym dniem a piętnastym rokiem życia. Ze względu na tak dużą rozpiętość wieku, w którym możliwe jest przeprowadzenie praktyki obrzezania, widać wyraźnie, że nie powinno być ono traktowane jako rytuał dojrzałości fizycznej, lecz społecznej<sup>105</sup>. Jeśli rytuał obrzezania wykonywany jest pomiędzy dziesiątym a dwunastym rokiem życia (lub później), to jest typowym rytuałem przejścia w tym sensie, że chłopcy wchodzi w świat swojej płci i odpowiedzialności z tym związanej<sup>106</sup>, czego wyrazem jest przejście spod opieki matki pod opiekę ojca (na przykład uczestnictwo we wspólnej modlitwie w meczecie, ograniczona możliwość swobodnego poruszania się w kobiecej części domu itp.)<sup>107</sup>.

Zwyczaje towarzyszące obrzezaniu są bardzo zróżnicowane. Wspólnym elementem jest zwyczaj głośniejszej procesji ulicznej w dniu poprzedzającym obrzezanie, z udziałem chłopca ubranego w uroczysty strój (często dziewczęcy), kąpiel oraz przyjęcie. Recytacja wybranych fragmentów Koranu oraz wizyta w meczecie (lub

---

<sup>103</sup> J. G. Kennedy *Circumcision and Excision in Egyptian Nubia*, „Man” (New Series) 1970, Vol. 5, No. 2, s. 180–181; M. N. Dessing, op. cit., s. 49–51.

<sup>104</sup> Zob. na przykład: *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *khītān* oraz *khafād*; *Encyclopaedia of the Qur’ān*, op. cit., Vol. 1, s.v. *circumcision*, s. 337.

<sup>105</sup> Zob. A. van Gennep, op. cit., s. 84 i n.

<sup>106</sup> *The Oxford Encyclopedia...*, op. cit., Vol. 1, s.v. *circumcision*, s. 290.

<sup>107</sup> Jednak według van Gennepa rytuał obrzezania przeprowadzany we wcześniejszym wieku także można odczytywać według klucza „przejścia”, gdyż ślad owego rytuału trwale i ostatecznie łączy jednostkę z określoną grupą (tutaj: mężczyzn). A. van Gennep, op. cit., s. 89–90.

w niektórych regionach odwiedzenie grobów świętych) także należą do stałych elementów rytuału. W tradycyjnych społecznościach często łączy się obrzezanie kilku chłopców z sąsiedztwa, by zminimalizować koszty przyjęcia.

W przypadku obrzezania kobiet uroczystość jest cicha, uczestniczą w niej jedynie kobiety. Zwyczaj ten praktykowany jest raczej nieregularnie w tym sensie, że istnieją społeczności, w których nie jest on w ogóle znany lub też został zarzucony. Ze względu na kontrowersyjność rytuału trudno o dane szacunkowe, jak również zasięg geograficzno-kulturowy. Rozpiętość wieku w przypadku obrzezania dziewczynek jest podobna do tej u chłopców, zazwyczaj dokonuje się zabiegu w wieku kilku lat.

B. Prochwicz-Studnicka

## MAŁŻEŃSTWO I RODZINA

Instytucja małżeństwa i pozycja kobiety oraz funkcjonowanie rodziny w społeczeństwie arabsko-muzułmańskim zostało w dużej mierze zdeterminowane przez kulturę staroarabską. Z tego względu odniesienie się do okresu *dżahiliji* pozwoli nie tylko lepiej zrozumieć zjawiska muzułmańskie, ale także wskazać treści, które przyniósł ze sobą islam. Role społeczne kobiet i mężczyzn w przedmuzułmańskim patriarchalnym środowisku beduińskim były dość wyraźnie określone. Mężczyźni utrzymywali aktywne kontakty ze światem zewnętrznym, natomiast kobiety zajmowały się gospodarstwem i raczej nie opuszczały domostwa, choć zdarzały się wyjątki. Istniały dla kobiet pewne możliwości działalności w plemienu. Znane są kobiety wyróżniające się ogromnym autorytetem – staroarabskie poetki i wieszczki oraz kobiety przedsiębiorcze, parające się handlem. Do nich niewątpliwie należy pierwsza muzułmanka, żona Proroka, Chadidża. Militarny tryb życia mężczyzn sprawiał, że kobiet było więcej, a to pociągało za sobą skutki nieograniczonego wielożeństwa. Samotna kobieta w kulturze męskiej praktycznie nie miała szans przetrwania bez opieki mężczyzny. Nie posiadała niczego, nie miała także prawa do majątku, a o jej losie decydował ojciec, który narzucał jej męża i rodzaj związku małżeńskiego. Patriarchalne stosunki obejmowały również dzieci, które pomagały w codziennych zajęciach, ale liczyli się głównie synowie, przyszli wojownicy, natomiast wobec niechcianych córek czasem stosowano barbarzyński zwyczaj zakopywania ich żywcem (*wad*)<sup>108</sup>.

Przed nadejściem islamu na Półwyspie Arabskim istniały różne formy związków pomiędzy kobietą i mężczyzną. Ta różnorodność częściowo wynikała z braku wspólnej jednolitej kultury wśród plemion arabskich. Ponadto, rodzaj małżeństwa

---

<sup>108</sup> E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony. Muzułmanka w świetle wiary i kultury*, [w:] *Być kobietą w Oriencie*, red. D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka, Warszawa 2001, s. 20; J. Danecki, *Arabowie*, op. cit., s. 68.

był także uwarunkowany zwyczajami panującymi w danym plemienu, sytuacją społeczną i ekonomiczną oraz strukturą plemienną. Wśród dominujących na Półwyspie plemion patriarchalnych można odnaleźć również ślady tradycji matriarchalnych, głównie na południu. We wspólnotach matriarchalnych zawierano małżeństwa egzogamiczne, natomiast wśród plemion patriarchalnych najczęstsze były związki endogamiczne – wewnątrz bliskiej rodziny, pomiędzy kuzynostwem pierwszego stopnia, w celu zachowania czystości krwi danego rodu.

Małżeństwo arabskie, a potem muzułmańskie nierozzerwalnie wiąże się z posagiem, wianem, darem ślubnym czy opłatą (*mahr*), którą wnosi mężczyzna do związku. W *dżahiliji mahr* był zapłatą, ekwiwalentem czy formą zadośćuczynienia krewnym żony za przyszłych synów, którzy zgodnie ze zwyczajem mieli należeć do grupy plemiennej ojca. Czasami kobieta otrzymywała od przyszłego męża prezent (*sadaq*)<sup>109</sup>.

Przed nadejściem islamu znanym typem związku wśród Arabów było małżeństwo stałe z jedną lub najczęściej wieloma kobietami, połączone z przekazaniem daru małżeńskiego (*mahr*). Mężczyzna chcący poślubić daną kobietę ustalał z jej opiekunem, ojcem lub innym męskim krewnym, wysokość *mahr*, którą mu przekazywał po uzyskaniu zgody na ślub. Ten typ związku w trochę zmodyfikowanej wersji usankcjonował potem islam. Specyficzną formą związku było *zawadz al-istibda*, oparte na współżyciu zamężnej już kobiety z mężczyzną niebędącym jej mężem w celu zapewnienia silnego, zdrowego lub szlachetnego potomstwa. Po pojawieniu się menstruacji kobieta przebywała z wyznaczonym mężczyzną aż do momentu zajścia w ciążę. Kolejną formą kontraktu było *zawadz al-muta*, czyli „małżeństwo czasowe”, zwane także „małżeństwem dla przyjemności”, zawierane na ściśle określony czas, najczęściej w podróży lub w czasie wojen. Mężczyzna przekazywał z tej okazji kobiecie dar małżeński, a po upływie ustalonego terminu związek ulegał rozwiązaniu. Dziecko zrodzone z takiego związku zazwyczaj pozostawało z matką i przejmowało po niej pochodzenie, ponieważ mężczyzna nie musiał go uznawać. Znaną praktyką była również prostytutka. Kobiety zajmujące się tym procederem wywieszały na swoich namiotach specjalną czerwoną chorągiew. Kiedy któraś z nich zachodziła w ciążę i urodziła dziecko, wzywano jej klientów oraz wróża, który wskazywał ojca dziecka. W owym czasie istniały związki pomiędzy wolnymi mężczyznami i niewolnicami. Potomstwo zrodzone w ten sposób stawało się własnością mężczyzny. Ponadto, kobiety mogły stanowić łup wojenny i prawo do nich miała strona zwycięska. Żony mogły być także dziedziczone przez synów po zmarłych ojcach. Znane były też potajemne związki pomiędzy kobietą i mężczyzną, pewien rodzaj konkubinatu nieujawniony publicznie. Poza tym współmałżonkowie mogli umawiać się, by każde z nich utrzymywało kontakty seksualne z innymi partnerami. Istniały także „małżeństwa zamienne”, polegające na wymianie żon, córek lub sióstr, popularne zwłaszcza w biednych plemionach, gdyż obie strony nie przekazywały sobie *mahr*. W plemionach matriarchalnych spotykaną formą małżeństwa było małżeństwo poliandryczne, pozwalające kobiecie

---

<sup>109</sup> E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony...*, op. cit., s. 21.

współżyć z grupą mężczyzn, ale nie większą niż dziesięć osób. Jeśli zaszła w ciążę i urodziła dziecko, wzywała wszystkich mężczyzn i oświadczała jednemu z nich, że jest ojcem, a on nie miał prawa temu zaprzeczyć<sup>110</sup>. Po pojawieniu się islamu większość tych związków została zabroniona. Najważniejsze kwestie dotyczące małżeństwa zostały wyraźnie określone w Koranie i sunnie. Islam usankcjonował związek oparty na podstawie prawomocnej umowy ślubnej, ograniczając poligynię do czterech żon. W świetle prawa muzułmańskiego legalne stosunki seksualne mogą zaistnieć tylko w związku małżeńskim. Islam potępił wszelkie nieformalne związki, nierząd i cudzołóstwo (*zina*), nakładając za to surowe kary (z karą śmierci łącznie). Islam szyicki dopuszcza również formę małżeństwa czasowego (*muta*), które uczeni sunniccy uważają za nielegalne. Kontrowersje te wynikają z różnej interpretacji hadisów i wersetów koranicznych<sup>111</sup>. Ponadto, islam zezwolił swoim wyznawcom na współżycie z nieograniczoną liczbą niewolnic, ale przywilej ten przestał obowiązywać po zniesieniu niewolnictwa.

Prawnie dozwolona w islamie poligynia ma ścisły związek z tradycją arabską oraz sytuacją społeczno-ekonomiczną plemion na Półwyspie w początkowym okresie formowania się religii i *ummy*. Dość luźne związki w *dżahiliji* wymagały reform, a ograniczona poligynia była nie tylko formą stabilizacji życia małżeńskiego, ale także alternatywą ewentualnego cudzołóstwa czy nierządu. Co więcej, praktykowanie wielożeństwa pozwalało otoczyć opieką wdowy i sieroty po zmarłych wojownikach. Sprzyjało też przyrostowi demograficznemu, a bezpłodne czy chore kobiety nie pozostawały samotne. Restrykcyjna monogamia mogłaby stanowić dużą trudność dla początkujących muzułmanów, choć małżeństwa monogamiczne również funkcjonowały. Poligynia w islamie wiąże się z określonymi konsekwencjami. W myśl Koranu muzułmanin może poślubić cztery żony, pod warunkiem, że będzie w stanie traktować je sprawiedliwie. Niektórzy współcześni interpretatorzy twierdzą, że ten warunek nie jest możliwy do spełnienia, więc muzułmanin powinien zawierać małżeństwo monogamiczne. W świecie islamu monogamię wprowadziły oficjalnie Tunezja i Turcja. Obecnie w społecznościach arabsko-muzułmańskich dominuje małżeństwo monogamiczne, związki poligyniczne zdarzają się rzadko i są dodatkowo obwarowane przepisami współczesnych kodeksów. Poza tym nie można zmusić kobiety do pozostania lub zawarcia związku w obrębie poligynii. W takiej sytuacji kobieta ma prawo do rozwodu<sup>112</sup>.

W objawieniach islamu nie brakuje tematów dotyczących kobiet oraz ich miejsca w życiu rodzinnym i społecznym. Islam głosi zasadę równości wszystkich wiernych, ale różnicuje ich pod względem biologicznym i fizjologicznym, a tym samym rozróżnia społeczne funkcje kobiety i mężczyzny. Islam przyznaje kobiecie prawa materialne, a także prawo do dziedziczenia, jednak połowy tego, co przysłu-

---

<sup>110</sup> Abdur-Rahman Abdul-Khaliq, *Marriage in Islam*, Floryda 1997, s. 8; M. Zyzik, *Małżeństwo w prawie muzułmańskim*, Warszawa 2003, s. 89–91.

<sup>111</sup> Szerzej: M. Zyzik, op. cit., s. 111–112.

<sup>112</sup> Szerzej: ibidem, s. 119–133.



guje mężczyźnie, ponieważ na nim spoczywa odpowiedzialność za byt i utrzymanie rodziny. Bycie żoną oznacza wychowywanie dzieci, prowadzenie domu i wypełnianie obowiązków seksualnych. Muzułmanka ma prawo się rozwijać, kształcić, a nawet pracować. Od urodzenia powinna być wychowywana jako dziecko o tym samym znaczeniu, co chłopiec. Okrutny zwyczaj *wadu* został surowo zakazany. Nie zawsze jednak te modele kobiecości i męskości znajdują odzwierciedlenie w rzeczywistości, bowiem islam od samego początku stykał się z głęboko zakorzenionym prawem zwyczajowym i tradycją patriarchalną. Życie codzienne w wielu przypadkach odbiegało i czasem nadal odbiega od zasady muzułmańskiego egalitaryzmu<sup>113</sup>.

Zawarcie związku małżeńskiego w świecie arabsko-muzułmańskim charakteryzuje się bogactwem obyczajów wynikających zarówno z wielowiekowej tradycji kulturowej, jak i specyfiki prawa muzułmańskiego. Prawne i społeczne zatwierdzenie współmałżonków poprzedzają trzy zasadnicze elementy w ich życiu: zaręczyny (*chitba*), podpisanie kontraktu małżeńskiego (*aqd az-zawadż*) oraz uroczystości weselne (*zifaf*), na ogół połączone ze skonsumowaniem małżeństwa. Zaręczyny stanowią wstępną deklarację stron uprawnionych do zawarcia związku małżeńskiego bez jakichkolwiek przeszkód. W związku z tym mężczyzna nie może złożyć propozycji małżeńskiej kobiecie, której legalnie nie może poślubić. Z prawnego punktu widzenia istnieją dwa rodzaje zakazu matrymonialnego: stały i przejściowy. Podstawą trwałego zakazu wejścia w związek małżeński jest określony stopień pokrewieństwa lub powinowactwa oraz relacja z mamką, co dokładnie ilustrują wersety koraniczne i sunna. Zakaz przejściowy dotyczy zaś sytuacji czasowych, po których ustaniu związek może zostać zawarty. Przyczynami zakazu przejściowego są istniejące małżeństwo, rozwód nieodwołalny oraz różnica wiary. Muzułmanin nie może poślubić kolejnej kobiety, mając już cztery żony, kobiety już zamężnej, dwóch siostr lub kobiety i jej ciotki jednocześnie, chyba że przeszkody te zostaną usunięte przez rozwód lub śmierć współmałżonka oraz wymagany po nich okres oczekiwania (*idda*). Islam zabrania muzułmaninowi małżeństwa z politeistką (*muszrika*), ale zezwala na związki z „ludźmi Księgi” (*ahl al-kitab*), czyli żydówkami i chrześcijankami. Kobiety te mają prawo do zachowania i praktykowania swojej wiary, a dzieci zrodzonego z takiego związku są muzułmanami. Muzułmanka natomiast może poślubić tylko i wyłącznie muzułmanina. Znane z okresu *dżahiliji* małżeństwa endogamiczne między kuzynostwem wciąż występują w rejonach muzułmańskich, zwłaszcza wśród rodzin kultywujących tradycję. Nie są one w islamie zakazane, ale nie należą też do czynów zalecanych. Już drugi kalif prawowierny, Umar, zachęcał swoich współplemieńców do małżeństw egzogamicznych<sup>114</sup>.

Wybór partnerów i zaręczyny są zazwyczaj poprzedzone zbieraniem informacji na temat przyszłych narzeczonych, co wynika z kulturowej separacji płci, wciąż dość silnej w niektórych krajach arabsko-muzułmańskich, oraz prawnej zasady,

<sup>113</sup> Szerzej: E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony...*, op. cit., s. 23–27.

<sup>114</sup> M. Zyzik, op. cit., s. 47–51, 55–56.

zabraniającej kobietom i mężczyznom niebędącym w relacji *mahram*<sup>115</sup> przebywania na osobności. Z tego też względu istotną rolę w pozyskiwaniu informacji odgrywają członkowie rodziny, głównie kobiety, które w znacznej mierze przyczyniają się do tworzenia nowych związków. Obyczaje związane z wyborem kandydatów na małżonków różnią się w zależności od regionu geograficznego, a także grupy społecznej, ale zwykle wybór przeprowadzany jest z niezwykłą starannością i troską o los swoich dzieci. Najczęściej najpierw matka przyszłego narzeczonego nawiązuje kontakt z matką przyszłej narzeczonej, by umówić się na wizytę w celu bliższego poznania swojej ewentualnej synowej oraz zbadania, czy propozycja matrymonialna zostanie przyjęta. Jeżeli odpowiedź zachęca do dalszych kroków, to z reguły mężczyźni podejmują odpowiednie działania i męscy krewni przyszłego kandydata na męża składają oficjalną propozycję ojcu wybranki na żonę. Zgodnie ze zwyczajem rodzina przyszłej narzeczonej nie udziela odpowiedzi od razu, tylko prosi o czas do zastanowienia i przeprowadza badanie przyszłego kandydata na męża, zasięgając o nim informacji. Po wyrażeniu zgody na związek następują oficjalne zaręczyny, kiedy to krewni stron zainteresowanych spotykają się, by ustalić postanowienia umowy małżeńskiej. Po omówieniu warunków następuje wspólna recytacja pierwszej sury Koranu – al-Fatiha („Otwierająca”). Akt ten stanowi rodzaj niepisanej i nieformalnej umowy pomiędzy stronami. W świetle prawa muzułmańskiego zaręczyny są klasyfikowane jako czyn zalecany, a nie obligatoryjny, oznaczają przyrzeczenie małżeństwa, a nie obowiązek, dlatego też nie są prawnie wiążące i każda ze stron ma prawo do ich zerwania bez roszczeń odszkodowawczych<sup>116</sup>. Według większości prawników złożenie propozycji małżeńskiej przez jednego kandydata uniemożliwia innym starania o względy tej samej kobiety. Zaręczyny powinny zostać publicznie ogłoszone. Często z tej okazji organizuje się uroczyste spotkania bądź przyjęcia. Teoretycznie uprawniają one przyszłych małżonków do zobaczenia siebie wzajemnie i rozmowy w obecności krewnego *mahram* ze strony kobiety. Jednakże obecnie, zwłaszcza w dużych aglomeracjach, młodzi ludzie znają się wcześniej ze studiów, pracy czy wzajemnych kontaktów, a rodzaj oficjalnych spotkań naręczonych zależy w dużej mierze od społecznych zwyczajów danego kraju i regionu oraz rodzinnych tradycji<sup>117</sup>.

Umowa małżeńska w islamie jest umową cywilnoprawną pomiędzy mężczyzną i kobietą, zawieraną w obecności opiekuna kobiety (*wali*) i dwóch świadków. Opiekunem kobiety jest najczęściej jej ojciec lub inny męski krewny ze strony ojca<sup>118</sup>, który działa na rzecz ochrony jej interesów, uczestniczy w wyborze męża i pomaga

<sup>115</sup> *Mahram*: pozostawanie w stopniu pokrewieństwa wykluczającym zawarcie związku małżeńskiego w świetle prawa muzułmańskiego.

<sup>116</sup> Opinie niektórych uczonych i współczesne przepisy poszczególnych krajów różnie traktują roszczenia odszkodowawcze związane z zerwaniem zaręczyn. Szerzej: M. Zyzik, op. cit., s. 64–65.

<sup>117</sup> Szerzej: ibidem, s. 47–66.

<sup>118</sup> Według szkoły malikickiej, hanbalickiej i szafi'ickiej opiekunem może być tylko mężczyzna, natomiast szkoła hanaficka przyznaje to prawo także kobiecie. Opiekę nad osobą może także przejąć sędzia.

przy omawianiu kontraktu małżeńskiego. Wszystkie szkoły prawa, z wyjątkiem hanafickiej, podkreślają, że obecność i zgoda opiekuna jest potrzebna do zawarcia pełnoprawnego aktu małżeńskiego, jednakże w podejmowaniu decyzji powinien on kierować się interesem swojej podopiecznej, a nie osobistym stosunkiem do wybranka kobiety. Natomiast według nauk szkoły hanafickiej dojrzała<sup>119</sup> kobieta ma prawo bezpośrednio zawrzeć związek małżeński bez niczyjej zgody, ale może z własnej woli upoważnić opiekuna do pomocy przy zawarciu umowy.

Umowa małżeńska dochodzi do skutku poprzez ustną deklarację i akceptację stron (opiekuna kobiety i przyszłego męża) oraz przyszłej małżonki, wyrażających wolę zawarcia nieograniczonego w czasie związku, z określeniem wysokości posagu dla kobiety (*mahr*). Do kontraktu można dołączyć także dodatkowe postanowienia, które nie mogą być sprzeczne z samą umową małżeństwa. Obecnie kobieta może sobie zastrzec monogamię czy prawo do opieki nad dziećmi po rozwodzie. Zgodnie ze staroarabskim zwyczajem kontynuowanym w islamie małżeństwo powinno zostać publicznie ogłoszone, co zdaniem większości prawników nie jest czynem obowiązkowym, ale zalecanym. Podpisanie oficjalnego kontraktu małżeńskiego zmienia status małżonków w sensie prawnym, ale w odbiorze społeczeństwa do czasu wesela i skonsumowania małżeństwa są nadal narzeczonymi.

Zawarcie umowy małżeńskiej skutkuje określonymi prawami i obowiązkami każdej ze stron. Mąż ma prawo żądać od żony współżycia i posłuszeństwa, a jego obowiązkiem jest przekazanie jej podarunku (*mahr*) i zapewnienie jej utrzymania, nawet jeśli małżonka pracuje i zarabia. Żona ma obowiązek podporządkować się mężowi, a także uzyskuje prawo do otrzymania *mahr*<sup>120</sup>.

W *dżahiliji* istniały dwa rodzaje prezentów wręczanych na okoliczność ślubu. Pierwszy z nich, *sadaq*, żona otrzymywała od męża, a drugi, *mahr*, był wypłacany ojcu panny młodej. Wraz z nadejściem islamu wprowadzono zasadę, według której *mahr* jest wypłacany żonie. Obydwa staroarabskie terminy, *sadaq* i *mahr*, zaczęły być używane wymiennie i stały się synonimami. *Mahr* to podarunek małżeński, posag, który kobieta otrzymuje od mężczyzny ze względu na zawarcie z nią związku małżeńskiego. Według prawa muzułmańskiego *mahr* jest jednym z podstawowych praw żony i istotnym elementem kontraktu małżeńskiego. Źródłem i podstawą tego przepisu są Koran, sunna i *idźma*. Prawnicy zgodnie twierdzą, że przekazanie *mahr* jest czynem obligatoryjnym, a ponadto jest wyrazem szacunku i życzliwości w stosunku do małżonki. *Mahr* należy tylko i wyłącznie do żony i tylko ona ma prawo swobodnie nim dysponować. Jest jej zabezpieczeniem materialnym na wypadek rozwodu czy śmierci małżonka. W życiu muzułmanów *mahr* pełni zasadniczą rolę zarówno na płaszczyźnie religijno-prawnej, jak i społecznej.

<sup>119</sup> Większość prawników klasycznych utożsamia dojrzałość („wiek do małżeństwa”: Koran 4:6) z osiągnięciem dojrzałości biologicznej. Współcześnie wiek dojrzałości uprawniający do zawarcia związku małżeńskiego regulują przepisy w poszczególnych krajach (nie we wszystkich). W wyjątkowych sytuacjach, za zgodą sądu, małżeństwo mogą zawrzeć osoby młodsze.

<sup>120</sup> Szerzej: S. W. Witkowski, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego*, Warszawa 2009, s. 89–101; M. Zyzik, op. cit., s. 91–111.

Przedmiotem *mahr*u może być wszystko, co przedstawia wartość materialną, na przykład pieniądze, nieruchomości, biżuteria czy też bydło (popularne w *dżahiliji*), ale jest rytualnie czyste i dozwolone w islamie, czyli wszystko z wyjątkiem alkoholu i wieprzowiny. Teoretycznie można wyznaczyć dolną i górną granicę *mahr*u, ale reguły głoszone przez poszczególne szkoły prawa są odmienne. Wysokość *mahr*u zależy od wielu czynników i cech skrupulatnie określonych przez prawników z różnych szkół, wśród których wymienia się między innymi status społeczny kobiety, wiek, urodę, dziewictwo, pochodzenie, wiedzę, inteligencję czy bogobojność. Obecnie zwyczaje związane z wysokością i formą przekazania daru małżeńskiego zależą od regionu świata arabsko-muzułmańskiego, a tym samym szkoły prawnej i współczesnych regulacji prawnych oraz lokalnych tradycji i prawa zwyczajowego<sup>121</sup>.

Rozstanie współmałżonków wymaga rozwodu (*talaq*). Instytucja rozwodu w świecie arabsko-muzułmańskim jest dość bogata, nieskomplikowana, ale daje zdecydowaną przewagę mężczyźnie. Już w przedmuzułmańskiej Arabii rozwody były częste i bardzo proste do przeprowadzenia. Dlatego też sam Prorok starał się je ograniczyć, potępiając je i czyniąc najmniej miłym czynem z dozwolonych. Islam wprowadził wiele regulacji dotyczących rozwodu, głównie dla kobiety, która w okresie przedmuzułmańskim praktycznie nie mogła sama rozwiązać małżeństwa. Dręczona przez męża mogła jedynie próbować się wykupić. W niektórych plemionach, głównie matriarchalnych, kobiety mogły swobodnie decydować o zakończeniu małżeństwa, przesuwając wejście do namiotu z jednej strony na drugą, ale przeważnie to mężczyzna decydował o rozwodzie. To właśnie w *dżahiliji* ukształtował się jednostronny męski rozwód, specyficzny dla kultury arabskiej, polegający na oddaleniu żony za pomocą zwyczajowej formułki, na przykład „uwalniam cię”. Mężczyzna, ilekroć chciał, na przemian rozwiązywał i scalał swoje małżeństwo, co niekiedy całkowicie destabilizowało życie kobiety. Islam utrzymał tę formę rozwodu, ale z pewnymi ograniczeniami i szczegółowymi przepisami<sup>122</sup>.

Ważnym elementem rozwiązania małżeństwa muzulmańskiego przez rozwód lub śmierć jest okres oczekiwania, *idda*. Jest to okres ustanowiony przez prawo, w którym kobieta nie może wyjść ponownie za mąż. Głównym celem takiego unormowania w przeszłości było sprawdzenie, czy kobieta jest w ciąży, i wyeliminowanie ewentualnych wątpliwości dotyczących ojcostwa. *Idda* daje także mężowi możliwość zmiany decyzji po oświadczeniu rozwodowym, czyli akcie, który rozpoczyna *iddę*. Okres oczekiwania wdowy trwa cztery miesiące i dziesięć dni, a rozwódki trzy miesiące. Jeśli kobieta jest w ciąży, to *idda* trwa do urodzenia dziecka<sup>123</sup>.

Jedną z form tradycyjnego rozwodu jest jednostronne rozwiązanie związku małżeńskiego przez mężczyznę poprzez oświadczenie męża, zwykłą formułkę, przyjętą na danym obszarze, typu: „nie chcę cię”, „jesteś rozwiedziona”, „rozwód”. Sytuacja

<sup>121</sup> Szerzej: S. W. Witkowski, op. cit., s. 104–116; M. Zyzik, op. cit., s. 67–88.

<sup>122</sup> E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony...*, op. cit., s. 19, 21–22.

<sup>123</sup> Szerzej: S. W. Witkowski, op. cit., s. 131–140.

ta w zasadzie nie wymaga podania żadnych powodów ani też obecności świadków czy nawet obecności żony<sup>124</sup>. Takie oświadczenie męża może być odwoławalne lub nieodwoławalne. Samo oświadczenie nie skutkuje od razu rozwiązaniem małżeństwa, tylko rozpoczyna *iddę*, okres oczekiwania, w którym mężczyzna może słownie lub poprzez swoje zachowanie (na przykład współżycie ze swoją żoną) zmienić swoją decyzję i małżeństwo trwa nadal. Jeśli jej nie zmieni, to po upływie *iddy* małżeństwo zostaje rozwiązane, a ponowny związek tych samych osób wymaga podpisania nowego aktu ślubu. Procedura taka może zostać przeprowadzona dwa razy. Po trzecim oświadczeniu małżeństwo zostaje definitywnie rozwiązane, mężczyzna traci prawo do odwołania swojego oświadczenia w trakcie *iddy*, jak też ponownego poślubienia tej kobiety zaraz po rozwodzie. Była żona musi wyjść za mąż za innego mężczyznę, małżeństwo musi zostać skonsumowane, a następnie rozwiązane i dopiero po upływie *iddy* były mąż może ją poślubić<sup>125</sup>.

Inną formą rozwodu jest rozwód przez przysięgę, który polega na przyrzeczeniu męża, że nie będzie współżył ze swoją żoną. Jeśli dotrzyma obietnicy przez cztery miesiące, małżeństwo zostaje rozwiązane. W *dżahiliji* nie było ograniczenia czasowego takiej przysięgi, z tego względu kobieta żyła w pewnym „zawieszeniu”, ponieważ ani nie była traktowana jak żona, ani nie mogła wyjść za kogoś innego z powodu braku rozwodu. Ograniczenie czasowe dotyczące odmowy żonie współżycia zostało usankcjonowane w Koranie oraz sunnie. Małżeństwo ulega rozwiązaniu po czterech miesiącach, jeśli oczywiście mąż nie zwiąże się ze swoją żoną ponownie. Mąż może również przekazać swoje uprawnienia do rozwodu innej osobie, w tym także swojej żonie (w kontrakcie ślubnym lub później), co nie oznacza, że sam już nie może ze swojego prawa skorzystać. Może to zrobić, a żona nie może jego oświadczenia odwołać.

Kobieta w islamie również posiada możliwości rozwodu. Jedną z takich form jest *chul* („rozwiązanie”) na podstawie wykupu, które polega na tym, że mężczyzna zgadza się na rozwód w zamian za określoną sumę pieniędzy. Kobieta najczęściej oddaje część albo cały *mahr*. Kobieta może także uzyskać rozwód dzięki możliwości interwencji sędziego i złożyć sprawę do sądu na przykład z powodu impotencji męża, choroby umysłowej, braku zapewnienia jej utrzymania czy złego traktowania. Po rozwodzie były mąż jest zobowiązany płacić alimenty żonie do śmierci lub jej ewentualnego ponownego zamążpójścia. Dzieci zgodnie z duchem patriarchy

---

<sup>124</sup> Obecnie w niektórych krajach muzułmańskich wydawane są ustawy zobowiązujące mężczyznę do poinformowania żony o rozwodzie.

<sup>125</sup> Abdur-Rahman Abdul-Khaliq, op. cit., s. 126–134; szerzej: S. W. Witkowski, op. cit., s. 140–152. Według dominującej opinii klasycznych prawników samo trzykrotne wypowiedzenie formuły (od razu) wystarczy, żeby uznać rozwód za nieodwoławalny. Wielu współczesnych prawników nie zgadza się z taką interpretacją, gdyż zgodnie z Koranem i sunną po każdym oświadczeniu musi upłynąć okres *iddy*. Obecnie przepisy dotyczące rozwodu nie są jednakowe. Wiele krajów nie dopuszcza tak zwanego trzykrotnego rozwodu usankcjonowanego tradycją, wystarczy formułę rozwodową wypowiedzieć tylko raz (zob. E. Machut-Mendecka, *Współczesna rodzina muzułmańska*, [w:] *Oblicza współczesnego islamu*, red. E. Machut-Mendecka, Warszawa 2003, s. 78).

należą do ojca (wyjątek: zapis w umowie ślubnej), ale do pewnego wieku mogą pozostać przy matce. Obecnie wiek ten jest ustalany ustawowo w każdym kraju muzułmańskim.

Na całym obszarze zajmowanym przez islam można odnaleźć wiele podobieństw w relacjach rodzinnych. Rodzina muzułmańska, kształtująca się od wieków pod wpływem tradycji plemiennych pustynnej Arabii, jest patriarchalna, patrylinearna i patrylokalna. Współcześnie można spotkać rodziny bardziej tradycyjne i liberalne, ale głową domu zawsze pozostaje mężczyzna. Aktualne ustawodawstwo, kształtujące się od przełomu XIX i XX wieku, jest połączeniem *szari'a* i kodeksów wzorowanych na europejskich. Ten system nie jest jednolity, każdy kraj wprowadza własne normy prawne, postępowe i konserwatywne, stąd też niektóre regulacje, zwłaszcza dotyczące poligamii, rodzajów małżeństw<sup>126</sup> i rozwodów, są różne. Postępowe przemiany dotyczą głównie wzrostu swobód i przywilejów kobiet<sup>127</sup>.

M. Teperska-Klasińska

## ŚMIERĆ

Koncepcja śmierci u Arabów okresu *dżahilijja* miała swoją podstawę w wierzeniach animistycznych. Śmierć była postrzegana jako pewnego rodzaju przeznaczenie, manifestacja niszczącej, nieodwracalnej siły upływającego czasu (*dahr*), która – w przeciwieństwie do świata materialnego – dotykała świat duchowy (ludzi i zwierząt)<sup>128</sup>. Arabowie wierzyli, iż zmarli po śmierci wciąż wiodą jakąś egzystencję, nie znali jednak koncepcji zmartwychwstania i życia wiecznego. Islam przyniósł całkowicie odmienną wizję świata i człowieka, a więc także i śmierci. Bóg jako stwórca wszechświata stał się jedynym źródłem życia, a narodziny i śmierć (nie tylko ludzkości jako takiej, ale każdego z osobna) zaczęły zależeć wyłącznie od Jego woli.

Śmierć postrzegana jest w islamie jako początek nowego życia. Całkowite panowanie Boga nad życiem człowieka odzwierciedlone zostało także w bogatej leksyce związanej ze śmiercią. Egzemplifikacją może być czasownik *tawaffa*, który we

---

<sup>126</sup> Oprócz tradycyjnego i najczęściej praktykowanego małżeństwa w kręgu kultury arabsko-muzułmańskiej, uznanego przez wszystkich prawników muzułmańskich (klasycznych i współczesnych), występują także inne rodzaje związków: wspomniane już „małżeństwo czasowe” (*zawadż al-muta*), akceptowane przez szyitów, oraz małżeństwa budzące ogólne kontrowersje wśród uczonych, między innymi „małżeństwo zwyczajowe” (*zawadż urfi*), które przetrwało z *dżahilijji*, pozbawione wielu uwarunkowań formalnych (nieoficjalna umowa zawarta wobec Boga, niezarejestrowana w urzędzie, utrzymywana w sekrecie), i „małżeństwo na przychodne” (*zawadż misjar*), które pojawiło się w latach dziewięćdziesiątych XX wieku w krajach Zatoki, polegające na tak zwanym systemie wizyt (małżonkowie nie zakładają wspólnego gospodarstwa, umowa może zostać zarejestrowana w urzędzie). Szerzej: M. Zyzik, op. cit., s. 113–118.

<sup>127</sup> E. Machut-Mendecka, *Współczesna rodzina muzułmańska...*, op. cit., s. 63–80.

<sup>128</sup> J. I. Smith, Y. Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford 2002, s. 2; *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *mawt*.

wczesnomedyneńskim użyciu miał znaczenie „zabierania (duszy) człowieka przez Boga”, „decyzji Boga o tym, że życie człowieka osiągnęło swój kres”; stąd *tuwuffija* – „umrzeć” oznacza tak naprawdę „zostać doprowadzonym przez Boga do swojego kresu (o czasie życia)”<sup>129</sup>.

Koran sporo mówi o idei śmierci<sup>130</sup>, nie wspomina natomiast o rytuałach związanych ze śmiercią, przygotowaniem ciała do pogrzebu i samym pogrzebem. Szczegółowe wskazówki w tej materii zostały wypracowane przez prawo muzułmańskie (w dużej mierze w oparciu o sunnę Proroka). Mimo lokalnego zróżnicowania niektórych praktyk towarzyszących umieraniu, śmierci i pochówkowi zasadniczo przeważa kanon prawny, dzieje się tak także w społecznościach imigrantów muzułmańskich na Zachodzie<sup>131</sup>.

Podobnie jak w przypadku koncepcji śmierci, modyfikacji i zmianie uległy także praktyki pogrzebowe wpisane w tradycję staroarabską. Islam zachował z owej tradycji przede wszystkim obowiązek obmycia ciała zmarłego i owinięcia go w całun. Zakazał natomiast składania ofiar i oplakiwania zmarłych. Wprowadził dodatkowo obowiązek modlitwy za zmarłego. Tym samym nastąpiła jakościowa zmiana kierunku – z dotychczasowego skupienia uwagi na zmarłym – ku Bogu, którego z pokorą prosi się o miłosierdzie dla zmarłego<sup>132</sup>.

W przypadku zbliżającej się śmierci, jeśli to możliwe, umierający powinien dokonać rytualnych ablucji oraz rozdysponować jedną trzecią swojego majątku. Zalecane jest wspieranie przez najbliższych osoby umierającej poprzez wypowiedzenie do jego ucha *szahady*. *Szahada* powinna być powtórzona przez umierającego (tak by były to ostatnie słowa, które wypowiada przed śmiercią). Sunna zaleca recytowanie niektórych sur lub wersetów koranicznych, które mają przynieść zmarłemu miłosierdzie Boga i nagrodę po śmierci. Należą do nich między innymi sury 1, 36, 67, 112, 113, 114 czy ostatnie wersety sury 59<sup>133</sup>.

Zwyczaj szybkiego pochówku, właściwy tradycji starosemickiej<sup>134</sup>, został zachowany w świecie islamu. Jeśli to możliwe, pogrzeb następuje nawet w ciągu dwudziestu czterech godzin od śmierci. Obmycie ciała zmarłego, owinięcie go w biały całun i modlitwa za zmarłego należą do obowiązków zbiorowych (*fard kifaja*). Każda szkoła prawa bardzo dokładnie omawia w podręcznikach *fiqhu* zasady rytualnego oczyszczenia ciała, zawinięcia w całun oraz tego, kto i kiedy może tego dokonać. Odstąpienie od rytuału obmycia ciała następuje w przypadku, gdy zmarły był w stanie *ihram* (podczas pielgrzymki do Mekki) oraz w przypadku osoby pole-

<sup>129</sup> E. W. Lane, op. cit., s.v. *wafa*; *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *mawt*.

<sup>130</sup> Szerzej: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, op. cit., Vol. 1, s.v. *death*, s. 505–511.

<sup>131</sup> Szerzej: *The Oxford Encyclopedia...*, op. cit., Vol. 2, s.v. *death*, s. 36; M. N. Dessing, op. cit., s. 141–182.

<sup>132</sup> M. Gaudefroy-Demombynes, op. cit., s. 315.

<sup>133</sup> Zob. także: H. Algar, *Burial. In Islam*, [w:] *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, Vol. 4, No. 6, New York 1999, s. 563.

<sup>134</sup> E. Szymański, *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w islamie*, [w:] *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, red. J. Keller, Warszawa 1978, s. 507.

głej w dżihadzie, zyskującej w ten sposób status męczennika (*szahida*). Jako ekwiwalentne traktuje się także sytuacje nienaturalnej śmierci, takie jak na przykład śmierć podczas porodu, w pożarze, zatonięcie czy wypadnięcie z okna. W przypadku *szahidów* odstępuje się także od owinięcia ciała w całun. Modlitwa pogrzebowa (*salat al-dżanaza*, *salat ala [a]l-majjit*) może zostać odprawiona w każdym rytualnie czystym miejscu. Uczestnictwo kobiet w pogrzebie, silnie zwalczane przez prawo w oparciu o tradycję Proroka, już we wczesnej historii islamu stało się powszechną praktyką<sup>135</sup>.

Zmarłego układa się w grobie, w wykopanej niszy, na prawym boku, w kierunku na Mekkę. Chowanie zmarłego w trumnie do dziś jest przedmiotem kontrowersji wśród autorytetów prawno-religijnych<sup>136</sup>, choć staje się coraz powszechniejsze zwłaszcza wśród muzułmańskich imigrantów na Zachodzie.

Najprawdopodobniej koraniczne wersety interpretowane niekiedy według klucza doświadczenia przez zmarłego jakiegoś rodzaju kary w grobie (m.in. 6:93; 25:21; 32:21; 40:11; 52:47) wraz z zapożyczonymi wcześniejszymi tradycjami semickimi doprowadziły do rozwinięcia teorii o dwóch aniołach, którzy przychodzą do grobu zmarłego i zadają mu pytania odnośnie do podstaw jego wiary. Niekiedy literatura eschatologiczna wspomina aniołów z imienia – Nakir i Munkar, opisuje przebieg rozmowy i kary grobowe jako konsekwencję błędnych odpowiedzi<sup>137</sup>. Dlatego też w niektórych regionach powszechna jest tradycja pozostawiania po pogrzebie przy grobie jednego z żałobników i instruowania (*talqin*) zmarłego co do odpowiedzi na pytania aniołów (wśród muzułmańskich teologów i prawników nie ma zgody w kwestii tego, czy i kiedy powinien nastąpić *talqin*).

Zasadniczo prawo zaleca trzy dni żałoby, dla wdów cztery miesiące i dziesięć dni. W praktyce w wielu społecznościach żałoba trwa znacznie dłużej<sup>138</sup>.

Mimo iż prorok Muhammad zakazał pewnych praktyk, zostały one zachowane w świecie islamu. Należy do nich wspomniane już głośne oplakiwanie zmarłego (*nijaha*), praktykowane w *dżahiliji* początkowo przez kobiety z rodziny zmarłego, potem przez profesjonalne płaczki.

Podobnie rzecz miała się z budową grobów oraz ich zdobnictwem. Na podstawie sunny Proroka, nakazującej, by grób nie wznosił się ponad ziemię (*taswijjat al-qubur*), prawnicy jednomyślnie występowali przeciwko praktyce budowania i zdobienia grobów (dyskusja ta była częścią szerszych doktrynalnych rozważań wokół kultu świętych i pielgrzymowaniu do grobów)<sup>139</sup>. Naganny (ale nie zakazany) charakter takiego działania (*makruh*) nie mógł stłumić rozwoju sztuki sepulkralnej, która stanowi ogromną część artystycznego dziedzictwa w świecie islamu.

B. Prochwicz-Studnicka

<sup>135</sup> H. Algar, op. cit., s. 564; M. N. Dessing, op. cit., s. 171.

<sup>136</sup> Szerzej: M. N. Dessing, op. cit., s. 166–169.

<sup>137</sup> J. I. Smith, Y. Y. Haddad, op. cit., s. 41–42.

<sup>138</sup> *The Oxford Encyclopedia...*, op. cit., Vol. 2, s.v. *death*, s. 36.

<sup>139</sup> *The Encyclopaedia of Islam*, op. cit., s.v. *qabr*.



## BIBLIOGRAFIA

1. Abdur-Rahman Abdul-Khaliq, *Marriage in Islam*, Floryda 1997.
2. K. D. Alavi, *Pillars of Religion and Faith*, [w:] *Voices of Islam*, ed. V. J. Cornell, Vol. 1 (*Voices of Tradition*), London 2007.
3. H. Algar, *Burial*. In *Islam*, [w:] *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, Vol. 4, No. 6, New York 1999.
4. J. P. Berkey, *Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East*, „International Journal of Middle East Studies” 1996, Vol. 28, No. 1.
5. F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1999.
6. F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006.
7. Muhammad Ibn Isma’il al-Buchari, *Al-Dżami as-sahih*, [online], <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/bukhari>, [dostęp: 2011].
8. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 1997.
9. J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2001.
10. J. Danecki, *Gramatyka języka arabskiego*, t. 1, Warszawa 2001.
11. J. Danecki, *Kultura i sztuka islamu*, Warszawa 2003.
12. M. N. Dessing, *Rites of Birth, Circumcision, Marriage and Death among Muslims in the Netherlands*, Leuven 2001.
13. M. M. Dziekan, *Jak modlą się muzułmanie. Antologia modlitw*, Warszawa 1997.
14. M. M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Warszawa 1997.
15. M. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008.
16. *The Encyclopaedia of Islam*, [Web CD], Leiden 2003.
17. *Encyclopaedia of the Qur’ān*, ed. J. D. McAuliffe, t. 1–6, Leiden–Boston 2001–2006.
18. Y. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003.
19. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988.
20. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, oprac. J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2006.
21. Malik Ibn Anas, *Kitab al-Muwatta*, [online], <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muwatta/049-mmt.php>, [dostęp: 2011].
22. J. G. Kennedy *Circumcision and Excision in Egyptian Nubia*, „Man” (New Series), Vol. 5, No. 2.
23. *Koran*, tłum. i oprac. J. Bielawski, Warszawa 1986.
24. E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, [CD], Vaduz 2003.
25. E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony. Muzułmanka w świetle wiary i kultury*, [w:] *Być kobietą w Orientie*, red. D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka, Warszawa 2001.
26. E. Machut-Mendecka, *Współczesna rodzina muzułmańska*, [w:] *Oblicza współczesnego islamu*, red. E. Machut-Mendecka, Warszawa 2003.
27. E. Machut-Mendecka, *Świat tradycji arabskiej*, Warszawa 2005.
28. D. Madeyska, *Historia świata arabskiego. Okres klasyczny od starożytności do końca epoki Umajjadów (750)*, Warszawa 1999.
29. Ibn al-Hadżdżadż Muslim, *As-Sahih*, [online], <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/>, [dostęp: 2011].
30. J. Neusner, T. Sonn, J. E. Brockopp, *Judaism and Islam in Practice. A Sourcebook*, London–New York 2005.
31. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, Vol. 1–4, Oxford 2001.

32. *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life*, [online], <http://www.pew-forum.org>, [dostęp: 2012].
33. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1983.
34. B. Prochwicz-Studnicka, J. Bubka, *Basmala i hamdala – inwokacje do Boga w kulturze arabsko-muzułmańskiej*, [w:] *Modlitwa w językach i tekstach artystycznych*, red. A. Różyło, Sandomierz 2007.
35. B. Prochwicz-Studnicka, *U źródeł narcyzmu grupowego w świecie arabsko-muzułmańskim*, [w:] *Narcyzm*, red. J. Sieradzan, Białystok 2011.
36. M. Rodinson, *Mahomet*, tłum. E. Michalska-Novák, Warszawa 1991.
37. J. I. Smith, Y. Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford 2002.
38. E. Szymański, *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w islamie*, [w:] *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, red. J. Keller, Warszawa 1978.
39. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972.
40. B. G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf Al-Dīn Al-Āmidī*, Salt Lake City 1992.
41. G. Wiegers, *Ibadat*, [w:] *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. R. C. Martin, Vol. 1, New York 2004.
42. S. W. Witkowski, *Wprowadzenie do prawa muzulmańskiego*, Warszawa 2009.
43. M. Zyzik, *Małżeństwo w prawie muzulmańskim*, Warszawa 2003.