

Katarzyna Pachniak

Teoria dzihadu  
od początków islamu  
do końca XVIII wieku



Uniwersytet Warszawski  
Wydział Orientalistyczny  
Katedra Arabistyki i Islamistyki



*Teoria dżihadu  
od początków islamu  
do końca XVIII wieku*



Katarzyna Pachniak

*Teoria dżihadu  
od początków islamu  
do końca XVIII wieku*



Uniwersytet Warszawski  
Wydział Orientalistyczny  
Katedra Arabistyki i Islamistyki

Warszawa 2021

RECENZENCI:

prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska

prof. dr hab. Janusz Danecki

REDAKCJA I KOREKTA:

Tomasz Zaparty

PROJEKT OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH:

Tomasz Zaparty

SKŁAD I ŁAMANIE:

Tomasz Zaparty

*Żaden z fragmentów tej publikacji nie może być reprodukowany w żaden sposób ani w żadnej formie graficznej, elektronicznej lub mechanicznej, włącznie z reprodukcją fotograficzną, nagraniem, przepisaniem na maszynie, przekazywaniem lub kopiowaniem elektronicznym, bez uprzedniej zgody wyrażonej na piśmie przez wydawcę.*

ISBN: 978-83-944120-8-1

DOI: 10.32690/ar10.1

© Uniwersytet Warszawski, Wydział Orientalistyczny, Katedra Arabistyki i Islamistyki, 2021  
© Autor, 2021

Projekt został sfinansowany ze środków Katedry Arabistyki i Islamistyki Wydziału Orientalistycznego UW.

Wydawca: Uniwersytet Warszawski, Wydział Orientalistyczny

00-927 Warszawa, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28

<http://orient.uw.edu.pl/wydawnictwa-wo/>

Wydanie I

*Mojej Mamie*





## Spis treści

<b>Spis treści</b> .....	7
<b>Wprowadzenie</b> .....	9
<b>Rozdział I Wojna a dżihad we wczesnym okresie islamu</b> .....	21
Walka w czasach Proroka.....	21
Literatura staroarabska.....	22
Wojny Proroka.....	29
Dżihad w Koranie.....	34
Wojna w hadisach.....	45
<b>Rozdział II Dżihad w tekstach prawnych</b> .....	49
Dżihad uczonych z wczesnego okresu: Kitāb as-siyar Al-Fazārīego oraz Kitāb al-ğihād Al-Mubāraka.....	54
<i>Kitāb as-siyār</i> Aš-Šaybānīego.....	62
Al-Māwardī i rozpad kalifatu.....	75
Ibn Rušd i kwestia dżihadu w <i>Bidāyat al-muğtahid</i> .....	83
Podsumowanie.....	89
<b>Rozdział III Dżihad rozumiany w sensie duchowym</b> .....	93
Mistycy muzułmańscy o dżihadzie.....	99
<b>Rozdział IV Dżihad w okresie zagrożenia</b> .....	109
Wyprawy krzyżowe.....	109
Najwcześniejsza dżihadowa odpowiedź na krucjaty: As-Sulāmī.....	111
Dżihad Ibn ‘Asākira.....	122
Dżihad w czasach Ajjubidów.....	127
Traktaty krzyżowe z okresu mameluckiego.....	132
Nowe elementy w traktatach dżihadowych.....	134

<b>Rozdział V Odpowiedź na inwazję mongolską – Ibn Taymiyya .....</b>	<b>141</b>
Stosunek do chrześcijaństwa .....	145
Fatwy przeciwko Mongołom .....	149
Fatwa z Mardin oraz fatwa przeciwko nusajrytom .....	159
Teologiczne uzasadnienie użycia przemocy .....	168
<b>Rozdział VI Dżihad do końca XVIII wieku .....</b>	<b>173</b>
‘Abd al-Ġānī an-Nābul(u)sī i jego koncepcja dwóch rodzajów dżihadu.....	177
Pre-wahhabickie nurty konserwatywne – Qāḍīzādeli .....	183
Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb i jego ruch.....	190
Życie Muḥammada Ibn ‘Abd al-Wahhāba.....	192
Doktryna Ibn ‘Abd al-Wahhāba .....	200
Zakończenie.....	212
<b>Bibliografia.....</b>	<b>217</b>
Źródła.....	217
Opracowania.....	219
<b>Indeks.....</b>	<b>241</b>

## Wprowadzenie

We współczesnym świecie wśród terminów związanych z islamem mało jest bardziej popularnych i budzących większe emocje niż muzułmański dżihad. Tłumaczony jest on często jako „święta wojna”, „wojna z niewiernymi”, lecz te przekłady nie oddają dokładnie znaczenia tego wieloaspektowego i złożonego pojęcia, którego historia w myśli muzułmańskiej jest długa i skomplikowana: od początków islamu, kiedy znalazło się w Koranie, księdze uznawanej przez muzułmanów za objawione słowo Boże, do najbardziej aktualnych tekstów dzisiejszych dżihadystów, pragnących walczyć z całym światem, który nie myśli podobnie jak oni. Naiwnością byłoby przypuszczać, że przez czternaście stuleci pojęcie dżihadu było interpretowane identycznie, i że wśród samych muzułmanów nie istniały co do niego spory, wreszcie, że w każdym przypadku potrafimy odtworzyć, co muzułmanie w danym okresie rozumeli przez dżihad. Również w dzisiejszych czasach przedstawiciele rozmaitych ugrupowań dżihadystycznych oraz faqihowie i teologowie interpretują to pojęcie na różne sposoby. Wbrew częstym wyobrażeniom ludzi Zachodu chrześcijaństwo nie było pierwszym i jedynym celem dżihadu. Większość teoretyków muzułmańskich zgodnie przyznawała – i przyznaje –, że największym zagrożeniem dla islamu są *murtadd*, apostaci, czyli ci muzułmanie, którzy odstąpili od religii. Kryterium tego, co to znaczy odstąpić od religii jest bardzo szerokie. To zagrożenie wewnętrzne traktowano niezwykle poważnie i uznawano, że powinno być zwalczane z całą mocą, jako naruszenie wewnętrznego ładu i spokoju społeczności.

Średniowieczny dżihad nie był niepodlegającą żadnym regułom chaotyczną walką z „niewiernymi”. W okresie klasycznym rozważania nad

dżihadem stanowiły część dzieł z dziedziny muzułmańskiej jurysprudencji, czyli *fiqhu*, i zajmowały w nich bardzo wiele miejsca. Drobiazgowo studiowano okoliczności, w których dżihad jest możliwy, przeciwko komu można go ogłosić, kto powinien walczyć, na jakich zasadach, jakie jest finansowanie dżihadu itp. Od samego początku istniała bowiem różnica między dżihadem, tym szczególnym rodzajem działania militarnego, a zwykłą wojną, i to również starano się drobiazgowo określić. Koran, czyli święta Księga muzułmanów, nie daje nam jasnego wykładu na temat dżihadu. Szerzej jest o nim mowa w 9 i 10 surze koranicznej, poza tym jednak musimy rekonstruować rozproszone fragmenty. I chociaż można uznać, że dżihad w znaczeniu, jaki zwykle się mu przypisywać narodził się wraz z nową religią, to jednak sama wojna była nieodłącznym elementem życia Arabów na Półwyspie.

Dżihadu nie da się analizować bez dobrego rozumienia burzliwych wydarzeń w kalifacie muzułmańskim, a w czasach współczesnych – praktycznie na całym świecie, oraz nieodłącznie ze sobą związanych muzułmańskich teologii i prawa. Wielopoziomowe połączenie tych wszystkich czynników ukształtowało pojęcie świętej wojny. Można też wyraźnie prześledzić ciągłą linię inspiracji od najwcześniejszego okresu islamu do czasów dzisiejszych: współcześni teoretycy dżihadu czerpią ze starych pojęć, starają się nałożyć ówczesne warunki i okoliczności na te dzisiejsze, usprawiedliwiając to wszystko niezmiennością słowa Bożego i Bożej woli. Z tego powodu opowieść o dżihadzie jest też opowieścią o mentalności muzułmanów. Jeśli zachodniego czytelnika dziwi, jak można z łatwością usprawiedliwiać wojnę dążeniem do pokoju, powinien się odwołać do casusu *bellum iustum*, znanego od starożytności i opisywanego na przykład przez świętego Augustyna. Z punktu widzenia muzułmanów dżihad jest taką właśnie wojną sprawiedliwą, toczoną w słusznym celu, którego uwieńczeniem jest pokój.

Gdy dyskutujemy temat dżihadu w islamie, na pierwszy plan wysuwa się pytanie, czy pojęcie dżihadu zawsze jest tożsame z wojną? Z pewnością interpretacji nie ułatwia fakt, że brakuje jednej powszechnie przyjętej definicji wojny. Można ją określić jako zorganizowany konflikt między państwami, narodami, grupami społecznymi lub etnicznymi, jednak jest to stwierdzenie

bardzo ogólne. Wojna jest przeciwieństwem pokoju, dla Clausewitza była kontynuacją pokoju innymi środkami oraz zmuszeniem przeciwnika do podporządkowania się i wypełnienia woli zwycięzcy. Dodawał on także, że każda epoka ma swój własny rodzaj wojny, z własnymi ograniczeniami oraz szczególnymi założeniami wstępnymi.<sup>1</sup> W polskim prawie Józef Ehrlich definiuje wojnę jako stan walki prowadzonej przede wszystkim za pomocą publicznej siły zbrojnej, między dwoma lub więcej podmiotami prawa narodów albo przynajmniej grupami mającymi charakter podmiotów prawa wojny, przy zerwaniu stosunków pokojowych między stronami. Jednak rozważając relację wojny i dżihadu musimy brać pod uwagę, po pierwsze, czasy, jakich dotyczą nasze rozważania, po drugie zaś szczególne uwarunkowania religijne. Podstawy dżihadu zostały bowiem objawione w Koranie, który ma dla muzułmanów status czystego i niezmiennego słowa Bożego. Z tego powodu wszystko co zostało w nim powiedziane jest uważane za święte. Skutkuje to brakiem podziału na sferę *sacrum* i *profanum* oraz zupełnie innym pojmowaniem tych całkowicie przenikających się domen. Niżej przedstawimy, jak Koran wypowiada się na temat dżihadu i prześledzimy rozwój tej koncepcji. Jednak warto zwrócić uwagę, że chociaż pojęcia wojny oraz dżihadu nie zawsze muszą być tożsame, gdyż nie każda wojna musi być dżihadem, to jednak świętość jednego i drugiego wynika właśnie z tego, że jest o nich mowa w Koranie – wszystkie znajdujące się tam nakazy, zakazy i stwierdzenia mają status świętości, gdyż mówi o nich sam Bóg. Ponadto Bóg angażuje się we wszystkie rodzaje działań, co nadaje im nimb świętości: „Lecz Bóg wspiera Swoją pomocą tego, kogo chce” (K 3:13), a także 8:7-12; 9:14, 25-26; 33:9-10.

Klasyczna tradycja dżihadu opiera się na założeniu, że istnieje wzajemna relacja między słusznym i równym porządkiem społecznym oraz wolą Boga. Religia i polityka są w niej zależne od siebie nawzajem. Dżihad nie jest zatem zwykłą wojną, lecz instrumentem, który ma pomóc wypełnić Bożą obietnicę, że wszyscy ludzie zostaną poddani Jego woli. Z tego powodu dżihad jest uznawany

---

<sup>1</sup> C. von Clausewitz, *O wojnie*, tłum. A. Mirtowicz, L. Koc, F. Schoener, księgi I – VIII, Test, Lublin 1995; R. Kuźniar, *Polityka i siła – studia strategiczne. Zarys problematyki*, Scholar, Warszawa 2006.

za dążenie do zdobycia moralnej doskonałości w wymiarze indywidualnym i społecznym, oraz jest moralną i religijną walką. Jej prowadzenie należy do wyższego porządku wartości etycznych, a jednym ze sposobów osiągnięcia tego celu jest *qitāl* (walka), *ḥarb* (wojna), *ma'araka* (bitwa).<sup>2</sup> Wojnę prowadzi się nie tylko za pomocą walki zbrojnej, równie ważne są działania wspierające, ekonomiczne, logistyczne, także moralne. Zatem płaszczyzny dżihadu i wojny, spraw religijnych i ziemskich, przenikają się wzajemnie. W takich okolicznościach szczególnego rozumienia nabiera *ius ad bellum*, czyli kryteria analizowane, aby ustalić, czy rozpoczęcie wojny jest zasadne. W najgłębszym etycznym rozumieniu dżihadu *ius ad bellum* wynika z faktu, że islam jest w przekonaniu muzułmanów najlepszą religią na ziemi, zatem wielkim dobrem jest skłonienie ludzi, aby go przyjęli. Skoro dżihad to instrument Boga, który jest nieskończonym dobrem, nie może być rzeczą złą. Ze względu na silne przenikanie domeny religii i polityki pojęcie „wojna religijna” traci swoje uzasadnienie, przynajmniej w islamie klasycznym – każda wojna na podłożu religijne, opiera się i jest prowadzona w imię zasad stworzonych przez Boga.

Jednak gdy analizujemy pojęcie dżihadu, należy pamiętać, że słowa Koranu to, podobnie jak w przypadku wielu innych zaleceń religijnych, tylko ogólna podstawa. Ze względu na fakt, że wiele wersetów jest ambiwalentnych, a Koran zawiera jedynie ogólne wskazówki, pojęcie to przekształcało się wraz z rozwojem społeczności muzułmańskiej i biegiem wydarzeń historycznych. Gdy odnosimy do tekstu Koranu koncepcje Quentina Skinnera, musimy pamiętać, kto był adresatem tych słów i w jakim kontekście się pojawiły.<sup>3</sup> Słowa o dżihadzie były zachętą do walki dla członków arabskich plemion, którzy, jak można

<sup>2</sup> F.M. Donner, *The Sources of Islamic Conception of War*, w: J. Kelsay, J. Turner Johnson (red.), *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, Greenwood Press, New York, London 1991, s. 31-71.

<sup>3</sup> Q. Skinner, *Visions of Politics. Regarding Method*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 2002. Por. także J. Grygienc (red.), *Quentin Skinner, Metoda historyczna i wolność republikańska*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016. Interesującym przykładem zastosowania metodologii Skinnera do współczesnej radykalnej muzułmańskiej myśli politycznej jest analiza K. Traby poświęcona Sayyidowi Quṭbowi, w: K. Traba, *Radykalny islam: studium wybranych aspektów myśli polityczno-religijnej Sayyida Quṭba*, UW, Wydział Orientalistyczny, Warszawa 2020.

przypuszczać, wizję monoteistycznego Boga mieli jeszcze dość mglistą, gdyż ta dopiero się kształtowała. Ich nawrócenie miało w sobie wiele z podporządkowania politycznego, przyjęcia dominacji, do której byli przyzwyczajeni w czasie plemiennych wojen w okresie przed islamem. Z tym wyjątkiem, że w tym przypadku plemię zastąpiła rosnąca grupa arabskich Beduinów, którzy przyjęli wiarę monoteistyczną.<sup>4</sup> Do nich było skierowane to przesłanie, które nakazywało im staranie, walkę, rozumianą w owym momencie w podtekście głównie jako walka regionalna, w wymiarach, które obejmował ich ówczesny horyzont geograficzny, ale także mentalny. Dodatkowo to staranie nabrało wyraźnie wojskowego charakteru w reakcji na wrogie działania Mekkańczyków przeciwko Muḥammadowi i jego towarzyszom, pierwszy wierzącym.

Natomiast sto lub nawet sto pięćdziesiąt lat później dżihad staje się przede wszystkim pojęciem z dziedziny prawa muzułmańskiego, z dobrze określonymi warunkami i strukturą, która nabrała znaczenia wewnątrz samej religii. Do tego musiała okrzepnąć właśnie religia, która, wbrew twierdzeniom samych muzułmanów, nie ukształtowała się w gotowej formie wraz z powstaniem Koranu. Naiwnością byłoby sądzić, że jakakolwiek wielka religia monoteistyczna, i nie tylko, powstaje w gotowej formie w ciągu dwudziestu lat. Arabowie za czasów Kalifów Sprawiedliwych zaczęli podbijać świat, jednak w tym okresie sam islam z jego dogmatami dopiero się kształtował, a w arabskim podboju przeważały cechy charakterystyczne dla wojny zdobywczej, która ma na celu poprawę bytu najeźdźcy: Arabowie wyszli z suchej i jałowej pustyni, aby opanować rozległe i żyzne tereny, a także narzucić mieszkającym tam monoteistom podatki, które zapewniały im samym byt i pozwoliły budować kalifat w domenie materialnej i duchowej. W tym też momencie musiał się zmienić dyskurs dżihadu: nie było już politeistów, przeciwko którym w głównej mierze skierowane było początkowe przesłanie. Dżihad stał się tematem dyskutowanym w muzułmańskich traktatach prawnych, zaś wpływ na jego rozwój pojęcia omawianej przez Cyncerona i świętego Augustyna *bellum iustum*,

---

<sup>4</sup> F. Donner, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Harvard University Press, Harvard 2010.

„wojny sprawiedliwej”, ciągle jeszcze nie jest dostatecznie zbadany. W tej kwestii interesujące jest prześledzenie napięcia między myśleniem o akcie wojennym inspirowanym przez Boga, co uzasadnia traktowanie innych wyłącznie jako przedmiotów działań w imię uświęconej idei, a zasadami wojny sprawiedliwej, która uwzględnia reguły mające obowiązywać wszystkie strony.<sup>5</sup>

Etyka muzułmańskich działań wojennych, czy to w formie dżihadu czy też wojny, zaczęła powstawać na podstawie zasad wyznaczonych w Koranie, w pierwszych dziesięcioleciach po śmierci Muhammada w Medynie. Wówczas zaczęły się wyprawy wojenne Arabów, podboje ziem należących do Cesarstwa Bizantyjskiego, Imperium Sasanidzkiego oraz dalszych terenów.<sup>6</sup> Jednak na samym początku zasady świętej wojny wydają się dosyć płynne. Samo pojęcie dżihadu także zaczęło się rozwijać stosownie do poszerzającego się horyzontu Arabów, zaczęto różnicować rodzaje dżihadu, np. ofensywny i defensywny, dżihad toczony na terenach muzułmańskich i poza nimi, o czym będzie mowa na dalszych stronach. Chociaż podstawy dżihadu przypadają na okres samego Proroka i początki wielkich podbojów, to jednak doktryna ukształtowała się w pełni, wraz z towarzyszącymi jej praktykami społecznymi, w pierwszych dziesięcioleciach panowania Abbasydów, w traktatach muzułmańskiej jurysprudenji. Ustalając zasady prawne sprawiedliwej wojny faqihowie odwoływali się przede wszystkim do Koranu oraz hadisów.

Ogólne zasady muzułmańskiej etyki wojennej nie są dalekie od chrześcijańskich zasad wojny sprawiedliwej: wojnę można toczyć w samoobronie, w celu pomocy innym muzułmanom znajdującym się w opresji oraz wtedy, gdy zostaną pogwałcone reguły traktatów i sojuszy. Zwraca się uwagę na unikanie

---

<sup>5</sup> Por. np., H.A. Hellyer, „Jihad Re-examined or Jihad Repaired? Bellum Iustum in a World of International (Dis)-order”, *Santa Clara Journal of International Law*, vol. 10, 2012, s. 35-44.

<sup>6</sup> Na temat tych wypraw: F. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, Princeton 2014; R. Hoyland, *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford University Press, Oxford 2014; W. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquest*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; H. Kennedy, *Wielkie arabskie podboje. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, tłum. Mateusz Wilk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.



gwałtownych zachowań, złości, niepotrzebnego przelewu krwi, oszczędzanie ludności cywilnej oraz humanitarne traktowanie jeńców wojennych. Muzułmańska jurysprudencja uznawała temat wojny za istotny, szeroko opisując w traktatach rozmaite aspekty jej toczenia, dotyczące okoliczności brania jeńców i ich traktowanie, wymianę; oszczędzanie kobiet, dzieci i nie-walczących; wysiłki dyplomatyczne, traktowanie posłów; prawo do azylu; zachowanie w czasie samej bitwy; możliwości używania różnych rodzajów broni; zachowanie się na terytorium wroga itp. Nie jest to równoznaczne z faktem, że wszystkie te zalecenie były przestrzegane, jednak w teorii działania wojenne wszelkiego typu, będące częścią dżihadu lub też nie, podlegały konkretnym zasadom wywodzącym się z muzułmańskiej etyki.

Sami faqihowie nie zawsze byli zgodni w interpretacji poszczególnych kwestii dżihadowych, to samo możemy zresztą odnieść nie tylko do analizowanego przez nas tematu, ale do większości problemów w muzułmańskiej teologii i etyce. Ze względu na mnogość nurtów teologicznych i religijnych interpretacja części kwestii była poddana wymogom chwilowych potrzeb, a proces ten ułatwiała niejednoznaczność fragmentów koranicznych z jednej strony, z drugiej zaś duża liczba hadisów. Najlepszym przykładem jest tutaj sam *casus belli* – zdaniem większości teologów ograniczony do agresji na muzułmanów oraz konieczności ich obrony.

Opisując wczesne podboje osmańskie Linda Darling użyła wyrażenia *contested territory*, które można odnieść też do wczesnego dżihadu muzułmanów: obszar, na którym funkcjonuje państwo, w którym z kolei między różnymi zamieszkującymi je grupami trwa spór, dotyczący odmiennych znaczeń pojęcia i wartości wojny, najazdu, dla własnych interesów i celów.<sup>7</sup>

Moim celem jest prześledzenie teorii dżihadu, i będę się nią interesować w znacznie większym stopniu niż praktyką działań wojennych. Chciałabym uchwycić, jak kształtowała się ta koncepcja, jakie czynniki i zmienne wpłynęły na jej

---

<sup>7</sup> L.T. Darling, „Contested Territory: Ottoman Holy War in Comparative Context”, *Studia Islamica*, 91, 2000, s. 134.

rozwój, jak dostosowywała się do zmieniających się uwarunkowań politycznych, historycznych i społecznych. Postaram się przeanalizować dżihad w ścisłym związku z burzliwymi dziejami kalifatu, gdyż jego teorię stworzyli i ukształtowali ludzie, nadając jej jedynie wymiar bożej sankcji. Wyraźnie stanie się widoczne, jak na koncepcje dżihadu wpłynęły takie wydarzenia jak podboje muzułmańskie we wczesnym okresie, rozkwit potęgi kalifatu, a później okres zagrożenia, kiedy muzułmanie przestali być zdobywcami i musieli sami zacząć się bronić wobec przeważającej potęgi wroga, najpierw podczas wypraw krzyżowych, później najazdu Mongołów. Punktem wyjścia mojej pracy stanie staną się czasy przedmuzułmańskie i rola, jaką odgrywała w nich wojna. Islam jako religia nie zaistniał w próżni, lecz rozwinął się na Półwyspie, łącząc tradycje starsze, tak judeochrześcijańskie, jak i zwyczaje arabskich plemion przedmuzułmańskich, dla których działania wojenne były istotnym elementem kultury. Podstawą etyki wojennej jest po dziś dzień Koran, jak wierzą muzułmanie objawione słowo samego Boga, zatem kolejnym punktem mojego zainteresowania będzie rozwój pojęcia walki w tej Księdze, jak również w hadisach, tradycjach prorockich. W rozdziale poświęconym dżihadowi w traktatach *fiqhu*, pisanych w okresie podbojów, przedstawię próbę systematyzacji tego pojęcia dokonaną przez muzułmańskich prawników z wczesnego okresu, lecz również przez Ibn Ruśda (zm. 1198). W tym czasie ukształtowały się podstawowe założenia i reguły dżihadu, na podstawie zaleceń świętych tekstów, lecz również praktyki społecznej. Wyraźnie widać, że dżihad nie był, przynajmniej w teorii, nieskoordynowanym działaniem dokonywanym jedynie dla zdobycia łupów i pozbawionym jakichkolwiek reguł. Ta zasada obowiązuje aż do dzisiaj – w działaniach najbardziej skrajnych grup dżihadystycznych, które posuwają do bardzo krwawego terroryzmu, widoczna jest chęć znalezienia dla okrutnych zbrodni uzasadnienia teologicznego, w samych świętych tekstach lub też we wczesnej teorii dżihadowej, która będzie przedmiotem mojej analizy. Mnogość, złożoność i ambiwalencja wielu pasusów zostawiają dżihadystom duże pole do manipulacji, jednak wydaje się oczywiste, że korzenie współczesnych teorii terroryzmu muzułmańskiego tkwią w pojęciach z okresu klasycznego, przejętych w pełni, zmanipulowanych lub odpowiednio skontekstualizowanych. Z tego powodu pełne zrozumienie współczesnego dżihadu i związanych z nim zagrożeń jest możliwe jedynie wsparte znajomością klasyki. Dżihadowi od XIX wieku do czasów obecnych zamierzam poświęcić odrębne

studium, z przekonaniem, że obecna praca pomoże zrozumieć współczesne mechanizmy.

Muzułmanie często podkreślają, że najważniejszym rodzajem dżihadu jest *ġihād akbār*, wielki dżihad, czyli ten, który człowiek toczy we wnętrzu z własnymi słabościami, i jego znaczenie jest przeważające w stosunku do dżihadu zbrojnego. Aczkolwiek nie zgadzam się z tą opinią, w rozdziale poświęconym większemu dżihadowi pokażę, że miał on także swoje miejsce w teoriach dżihadowych, i niejednokrotnie walka zbrojna była uzupełnieniem tej toczonej wewnątrz.

Na przeobrażenie teorii dżihadowej wpłynęła znacząco zmiana okoliczności: na ziemię muzułmańską wkroczyli krzyżowcy, którzy pragnęli odzyskać „grób Chrystusa z rąk niewiernych”. Krucjaty nie były jednorazowym epizodem – krzyżowcy pozostali na ziemiach islamu przez dziesiątki lat i stworzyli własne organizmy państwowe. Ich relacje z ludnością miejscową były złożone, na ogół nacechowane wrogością, ale niekiedy też łączyły ich z muzułmanami skomplikowane gry wzajemnych interesów i sojuszy. Kolejnym zagrożeniem stali się Mongołowie, którzy bezlitośnie spustoszyli ziemię kalifatu. Na dodatek przyjęli islam, stawiając pod znakiem zapytania zasadę, że muzułmanin nie powinien walczyć z muzułmaninem. Nie bez znaczenia pozostawał fakt, że kalifat muzułmański od dawna nie był już jednością, podzielił się pod względem politycznym i religijnym, rozpadł na mniejsze domeny kontrolowane przez miejscowe, często efemeryczne dynastie, nawet jeśli oficjalnie były one podległe władzy jednego kalifa. Do rosnącego rozdźwięku przyczyniły się też spory religijne, przede wszystkim między sunnitami i szyitami oraz odłamami wywodzącymi się z szyizmu. Ta sytuacja dwójako zainspirowała i zmieniła teorię dżihadu. Przede wszystkim trzeba było odejść od rozumienia dżihadu wyłącznie jako działania ofensywnego, a zacząć pojmować go również w kategoriach defensywnych. Nie znaczy to, że we wcześniejszej teorii nie uwzględniano takiej sytuacji, lecz dopiero w obliczu prawdziwego zagrożenia te koncepcje nabrały znaczenia faktycznego. Ponadto mocy nabrały też rozważania o walce wewnątrz *ummy*: czy usprawiedliwiony jest dżihad wobec członków własnej społeczności, przeciwko innym muzułmanom, którzy wierzą inaczej? Kto

posiada monopol na prawdę religijną i na jej egzekwowanie? Czy usprawiedliwione jest prowadzenie dżihadu wobec członków gminy muzułmańskiej, podział na muzułmanów „lepszych” i „gorszych”? Z punktu widzenia współczesnego dżihadu właśnie te kwestie nabierają szczególnego znaczenia, w kontekście walki wewnątrz islamu i zabijania innych muzułmanów w imię religii. W rozdziałach IV i V przedstawię najważniejszych autorów piszących w czasach krucjatowych oraz Ibn Taymiyyę i jego koncepcję dżihadu stworzoną w czasie najazdu mongolskiego. Ibn Taymiyya to jeden z najważniejszych autorów z kręgów dżihadystycznych, wielki autorytet dla współczesnych dżihadystów, nawet jeśli manipulują jego opiniami odrywając je od właściwego kontekstu.

W ostatnim rozdziale dokonam przeglądu teorii nurtów konserwatywnych, które powstawały w XVII i XVIII-wiecznym Imperium Osmańskim, zwieńczonych poglądami Ibn ‘Abd al-Wahhāba, kolejnego „ojca” współczesnego dżihadyzmu. Wyrażam przekonanie, że połączenie koncepcji koranicznych z opiniami faqihów z wczesnego okresu, a także teologów z okresu zagrożenia aż do końca XVIII wieku stanowi bazę, na której opierają się współcześni dżihadyści, którzy jedynie modyfikują lub na nowo zestawiają stare teorie. Jednocześnie mam nadzieję pokazać, jak złożone były koncepcje dżihadu, w jakim stopniu podlegały czynnikom religijnym, politycznym i społecznym, jak szerokie spektrum poglądów obejmowały. Dżihad to nie tylko proste hasło świętej wojny, to pojęcie głęboko związane z mentalnością, w najgłębszym znaczeniu religijnym islamu rozumiane jako wojna sprawiedliwa i potrzebna, jako działanie, które jest usprawiedliwione, bo ma uczynić świat lepszym. W tym rozumieniu wojna, działanie zbrojne nie zawsze jest złem, lecz zdaniem części muzułmanów służy szlachetnemu celowi – rozszerzaniu i zabezpieczeniu domeny prawdziwie wierzących. Kryterium i definicja prawdziwie wierzących stały się jednym z najważniejszych punktów teorii dżihadu – i tak dzieje się do dzisiaj.

Metodologia badawcza stosowana w tej pracy jest, jak w większości prac orientalistycznych, mieszana. Opieram się na tekstach źródłowych, które będę analizowała w warstwie komparatystycznej i w szerokiej kontekstualizacji. Ważne

jest zatem dla mnie nie tylko to, co ktoś napisał, ale również kontekst, w jakim to uczynił, czyli szerokie odniesienie do okoliczności i warunków politycznych, historycznych i społecznych. Chociaż muzułmanie bardzo starali się, aby znaleźć dla teorii dżihadu Bożą sankcję, to jednak była ona i jest zjawiskiem czysto ziemskim. Jednym z ważnych punktów koncepcji dżihadu było zdobywanie łupów oraz nowych ziem. Nie zawsze jesteśmy w stanie określić, na ile zalecenia, aby zdobywanie dóbr materialnych nie przysłaniało głównego celu walki o i za islam, były realizowane w praktyce. W rzeczywistości etykietkę dżihadu z pewnością niejednokrotnie nadawano również walce, której pierwszoplanowym celem były zdobycze terytorialne i zyski finansowe. Bardzo trudno jest w praktyce oddzielić zwykłą wojnę od dżihadu, chociaż teoretycy wymieniali warunki, które musi spełnić walka, aby móc ją nazywać dżihadem. Można jednak odnieść wrażenie, że często ograniczało się to jedynie do wezwania do dżihadu, a pozostałe okoliczności zależały już od celu konkretnego działania. Dlatego teorię dżihadu zawsze należy rozumieć wyłącznie na tle wydarzeń, które ją kształtowały, podobnie jak jej podstawy w Koranie również powstały w ścisłym związku z wojenną kulturą plemiennej Arabii przedmuzułmańskiej, a także okolicznościami powstawania islamu. Jednak przekonanie, że Koran jest czystym słowem Bożym, nieomylnym i niezmiennym, nadał im ten niezwykle wysoki status.

Ponieważ w islamie brakuje rozdziału na sferę *sacrum* i sferę *profanum*, wszystko ma status świętości i należy do dziedziny, którą w naszej kulturze zajmują się badania nad religiami. Z tego powodu w analizie zostaną też zastosowane elementy swobodnie interpretowanej fenomenologii religii „nowego stylu”.<sup>8</sup> Ta metodologia kładzie nacisk na interpretację przekonań i koncepcji w znaczeniu takim, jakie miały dla ich twórców i ówczesnego otoczenia. Jedynie taki punkt widzenia pomoże nam dobrze zrozumieć dżihad, z jego podstawami, głęboko zakorzenionymi w kulturze wczesnego islamu, zarówno religijnej, jak i plemiennej.

---

<sup>8</sup> A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, TN KUL, Lublin 2003, szczególnie s. 258-259.

Niekiedy będę się też odwoływała do wspomnianego już wyżej Quentina Skinnera, a zwłaszcza jego eseju „Znaczenie i rozumienie w historii idei”.<sup>9</sup> Skinner wyraża, przekonanie, że koncepcji i idei nie można abstrahować i analizować sztucznie, w oderwaniu od kontekstu. Pytania związane z „tu” i „teraz” oraz bieżące intencje autorów są ważniejsze niż „odwieczne” problemy, które pozbawione kontekstu mogą być z perspektywy czasu źle zrozumiane. Metoda Skinnera powstała w odniesieniu do historii Zachodu, i stosowanie jej do wczesnego okresu islamu traktuję jako rodzaj zabawy intelektualnej, pokazującej uniwersalność pewnych rozwiązań i metod.<sup>10</sup>

Na zakończenie pragnę raz jeszcze podkreślić, że praktyka dżihadu interesuje mnie w stopniu drugorzędym, w tej pracy chciałabym przede wszystkim uchwycić rozwój teorii. Dżihad był i jest zjawiskiem niezwykle ważnym dla całego świata, szczególnie obecnie, co w tragiczny sposób pokazały zamachy w Europie i działalność Państwa Islamskiego, Dawla Islamiyya. Współczesny muzułmański terroryzm i obecna teoria dżihadu wykorzystują i na nowo komponują stare wątki, dorzucając do nich jedynie elementy wynikające z rozwoju technologicznego i kładąc nacisk na walkę wewnętrzną, z innymi muzułmanami, którzy są uznawani za „źle wierzących”. Dlatego też klasyczna teoria jest kluczem do zrozumienia tego kompleksowego i wielopłaszczyznowego zjawiska, które dzisiaj w równym stopniu dotyczy świata islamu, jak i świata Zachodu.

---

<sup>9</sup> Q. Skinner, „*Meaning and Understanding in the History of Idea*”, *History and Theory*, vol. VIII, no. 1, 1969, s. 3-53; F. Biały, «Quentin Skinner: doniosłość i znaczenie. Komentarz tłumacza „Znaczenia i rozumienia w historii idei”», *Refleksje*, nr 9, 2014, s. 171-175, 187-191.

<sup>10</sup> Prekursorem w stosowaniu metody Skinnerowskiej do badań orientalistycznych w Polsce jest wspomniany już wyżej Krzysztof Traba, który odniósł ją do analizy poglądów Sayyida Quṭba. Skłoniło mnie to do próby postawienia Skinnerowskich pytań w odniesieniu do klasycznego islamu.

## Rozdział I

# Wojna a dżihad we wczesnym okresie islamu

### Walka w czasach Proroka

Ludzie walczyli między sobą od zarania dziejów: o pożywienie, ziemię, władzę. W tej walce zawsze był istotny czynnik nadprzyrodzony: bogowie mieli w wojnie dopomóc w pokonaniu przeciwnika, niekiedy wojny toczono w ich imię. Mitologie są przepełnione opowieściami o walkach, jakie toczyli ze sobą sami bogowie. Jeżeli uznać, że w owych mitach są zakorzenione najgłębsze, pierwotne wyobrażenia ludzkości, jej archetypy i percepcja świata, wykreowane przez zbiorową podświadomość, wydaje się oczywiste, że wojna i walka rzutowały na postrzeganie wizerunku bogów i ich wzajemnych relacji.<sup>11</sup> W czasach, kiedy różne grupy ludności i państwa-miasta miały oddzielne panteony bóstw,<sup>12</sup> zwycięstwo w wojnie było jednoznaczne ze zwycięstwem bóstwa triumfujących. Walczyły ze sobą również plemiona przedmuzułmańskiej, w większości politeistycznej Arabii. Samo pojawienie się w Koranie pojęcia walki nie jest zatem niczym nowym, za nowe można natomiast uznać ujęcie walki na drodze Boga.

---

<sup>11</sup> Na ten temat, por. C.C. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, tłum. R. Reszke, RK, Warszawa 2016; K. Maurin, A. Motycka (red.), *Fenomen Junga. Dzieło, inspiracje, współczesność*, Eneteia, Warszawa 2002; M. Piróg, *Archetyp i symbol*, w: H. Machoń, *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, PWN, Warszawa 2017, s. 75-86.

<sup>12</sup> M.D. Goodman, A.J. Hollady, *Religious Scruples in Ancient Warfare*, „The Classical Quarterly, New Series”, vol. 36, 1, 1986, s. 151-171.

Najwięcej informacji o walce w okresie przedmuzułmańskim dostarcza nam poezja staroarabska, ale także późniejsze źródła, pisane już w okresie muzułmańskim, do których trzeba podchodzić jednak z dużą ostrożnością.<sup>13</sup> Koran nie przedstawia żadnej zwartej narracji o losach Muḥammada oraz najwcześniejszej społeczności, w tym opisów toczonych przez niego wojen. Jednak wiadomości o tych wydarzeniach znalazły się później w różnego typu gatunkach literackich, przede wszystkim w hadisach, *sirach* (biografiach Proroka), *achbarach* (różnego rodzaju opowieściach historycznych), *maḡāzī*, czyli opowieściach o kampaniach wczesnego islamu. Nie ulega wątpliwości, że te opowieści, w znacznej mierze hagiograficzne i prezentujące nie tyle autentyczną historię walki, ile raczej późniejsze o niej wyobrażenie, dodatkowo przefiltrowane przez kontekst czasów, w których powstały, należy postrzegać w ich tle kulturowym, religijnym i geograficznym, podobnie jak ogólnie pojęcie wojny w islamie. Odniesiemy zatem do nich analizę kontekstualną.

## Literatura staroarabska

Opowieść o wojnie w tradycji przedmuzułmańskiej zaczniemy od poezji staroarabskiej. Z pewnością zamieszczone tam opisy można traktować pod wieloma względami jako elementy kształtowania mitycznych początków. Niepiśmienne arabskie plemiona przedmuzułmańskiej Arabii nie miały swojej historiografii, lecz posiadały świadomość historyczną, a walki i wojny stanowiły jeden z jej kluczowych elementów. Poeta w okresie przed islamem nie tylko opisuje walkę; on sam walczy i bierze udział w potyczkach swojego plemienia. Nie wiemy, czy walki wyglądały faktycznie tak, jak były opisywane, jednak tradycja poetycka nadała im konkretny kształt. Najślynniejszym wojownikiem tego okresu, a zarazem poetą był ‘Antara Ibn Šaddād, słynny tak ze swojej *mu’allaqi* oraz miłości do ‘Abli, jak i awanturniczego trybu życia.<sup>14</sup> Wzmianki

<sup>13</sup> F. Donner, *The Sources of Islamic Conceptions of War*, op. cit.

<sup>14</sup> Urodził się jako niewolnik, syn wziętej do niewoli Etiopki. Na temat statusu tego typu, por. B. Lewis, *Race and Slavery in the Middle East. A Historical Enquiry*, Oxford University Press, Oxford 1992. Jego poezje: *Šarḥ dīwān ‘Antara*, ed. Šalabī, Bejrut 1992; J.E. Montgomery, *Dīwān Antarah Ibn Shahhad*, New York University Press, New York 2018; *‘Antarah Ibn Shaddād. War Songs*, red. J.E. Montgomery, tłum. J.E. Montgomery, R. Sieburth



o walkach pojawiają się także w poezji Zuhayra Ibn Abī Sulamy oraz u ʿAmrū Ibn Kulṭūma.

Walka pojawia się też w literaturze prozatorskiej, w gatunku zwanym *ayyām al-ʿArab*, „dni Arabów”.<sup>15</sup> Opiewały one przeszłość plemienną, wyczyny przodków oraz potyczki, jakie toczyły ze sobą plemiona północnej Arabii w czasach przed islamem. Byli z nich dumni także pierwsi wojownicy islamu oraz społeczność w czasach abbasydzkich. Właśnie w tym okresie przybrała na sile narracja historyczna gloryfikująca islam kosztem tego, co było wcześniej, czyli nurt dyskryminacji kultury przedmuzułmańskiej, określanej pejoratywnym terminem *ġāhiliyya*. Chociaż starano się odrzucić wszelkie elementy niemonoteistycznego wzorca, nie przystającego do historii zbawienia, jednak nie udało się przytłumić dumy z bohaterskiej i walecznej przeszłości przedmuzułmańskich Arabów, gloryfikującej ich cnoty wojenne niezależnie od religijności, jaką wyznawali. Miał tu miejsce proces kształtowania pamięci historycznej: ponieważ Arabowie przed islamem byli społeczeństwem przyzwyczajonym do tradycji oralnej, a stopniowe przechodzenie do tekstualności następowało wraz z rozwojem islamu, dopiero we wczesnych czasach abbasydzkich okres przedmuzułmański stał się ważnym modelem kulturowym i wzorcem postrzegania przedmuzułmańskiej przeszłości.<sup>16</sup> Nastąpiło to już po okresie wielkich arabskich podbojów, jednak należy uznać, że w ten sposób Arabowie, kształtując swoją pamięć historyczną, poza innymi szlachetnymi cnotami beduińskimi, dowartościowywali też walkę i wojnę.<sup>17</sup>

---

New York University Press, New York 2018; *Poezja staroarabska. Wiek VI – XIII. Wybór*, tłum. J. Danecki, A. Witkowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1997, s. 125-136.

<sup>15</sup> W. Caskel, „Ajjam al-ʿArab: Studien zur altarabischen Epik”, *Islamica*, 1930, vol. 3., fasc. 5, s. 1-99; Ğ. al-Mawla, M.A., al-Biġawī, *Ayyam al-ʿArab fi al-ġāhiliyya*, brak wydawnictwa, Kair 1942; Jones, A., „The prose literature of pre-Islamic Arabia”, w: J.R. Smart (red.), *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*, Curzon Press, Richmond Surrey, 1996, s. 229-241.

<sup>16</sup> R. Drory, „The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making”, *Studia Islamica*, 83, 1996, s. 33-49.

<sup>17</sup> M. Rodionov, M. Suvorov, „Tribal Spirit and Tribal Moral Code on South Arabian Colloquial Poetry”, *Manuscripta Orientalia*, 25 (1), 2019, s. 9-20.

Trudno dzisiaj dokładnie stwierdzić jak traktowano tę tradycję we wcześniejszym okresie, chociaż Al-Mas'ūdī przekazał, że kalif Mu'āwiya I spędzał trzecią część nocy słuchając opowieści o wyczynach przodków, dawnych wojnach i *ayyām al-'Arab*. Kolejną jedną trzecią spał, a następnie budził się i kazał sobie czytać księgi o historii.<sup>18</sup>

*Ayyām al-'Arab* opisują nie tyle wojny, ile raczej potyczki i konflikty między plemionami. Niekiedy brały w nich udział całe plemiona, niekiedy zaś tylko rody lub pojedyncze zwaśnione osoby. Termin *yawm*, który ogólnie oznacza w języku arabskim „dzień”, w tym specyficznym kontekście plemiennej, przedmuzułmańskiej Arabii oznacza walkę zbrojną, jednak nie jest stosowany w takim znaczeniu do walk toczonych przez Proroka. Pod względem literackim gatunek *ayyām al-'Arab* ma bardzo spójną strukturę<sup>19</sup>: każda opowieść zaczyna się od opisanego przyczyn konfliktu między plemionami, styl narracji jest żywy, opisowy i urozmaicony pełnymi dramatyzmu dialogami. Czytelnik poznaje okoliczności dramatu, a także główne *dramatis personae*. Towarzyszy temu zwięzły opis minionych walk oraz bliższe, niekiedy anegdotyczne informacje na temat uczestników konfliktu, z opisem ich cech oraz wyczynów. Ostatnią częścią tego prozatorskiego opisu są poematy, opiewające minione wydarzenie. Zaliczane są do typu *fahr* – poematów panegirycznych. Przyczyny konfliktów były zróżnicowane: naruszenie terenów danego plemienia, przejęcie jego stad, pastwisk, źródeł wody. W warunkach pustynnej Arabii miało to kluczowe znaczenie, gdyż oznaczało zagrożenie dla bytu plemienia. Konflikty wybuchały też z powodu naruszenia honoru, obrazy lub o kobiety. Nie można też wykluczyć, że walki były jednym ze sposobów spędzania czasu w ówczesnym społeczeństwie. Często walki zaczynały się w małej skali, od starcia kilku mężczyzn z plemion, do czego solidarnie przyłączali się pozostali mężczyźni, aby ocalić honor rodu i plemienia. Spór przeradzał się stopniowo w wojnę

<sup>18</sup> Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-dahab*, ed. C. Barbier de Meynard, Paris 1869, t. V, s. 77-78. Tekst arabski <https://archive.org/details/lesprairiesdor05masuoft/page/n7/mode/2up>

<sup>19</sup> Na ten temat: M. al-Qādī, „La composante narrative des „journées des Arabes” (ayyām al-'Arab)”, *Arabica*, 56, 1999, s. 358-371.

plemienną, o większym lub mniejszym natężeniu. Po jej zakończeniu plemię, które miało mniej zabitych wypłacało okup krwi plemieniu pokonanemu.<sup>20</sup>

Wielkie znaczenie w tych walkach miała silna solidarność grupowa Arabów, która sprawiała, że obowiązkiem było wspieranie członka swojego plemienia w walce, w sporze. Zewnętrzne konflikty między grupami w sposób naturalny wzmacniają solidarność wewnętrzną grupy.<sup>21</sup> Ponadto w opartej na więzi plemiennej kulturze dżahiliji obowiązkiem była lojalność wobec związków krwi. Silny nacisk na poczucie jedności oraz świadomość grupową wywoływały wojowniczość, widoczną szczególnie poprzez chęć obrony. W tej kulturze nie promowano indywidualności, a odejście od polityki plemienia wywoływało ostracyzm. Lojalność wobec plemienia zdecydowanie przeważała nad poczuciem przynależności do „arabskości”. Wynikało to z braku spoiwa, jakim była religia. Kiedy nadszedł islam, na istniejące więzi plemienne z wszystkimi ich uwarunkowaniami nałożyło się poczucie przynależności do jednej wiary.

*Ayyām al-‘Arab* to bardzo szczególny gatunek i nie znajdujemy w nim rozważań nad celem wojen ani szczegółami technicznymi bitew lub ich strategią. Tego typu informacje są „przemycane” przy okazji gloryfikacji walecznej przeszłości i cech przodków, takich jako śmiałość, dzielność, zapal bitewny, które w czasie spisywania tego gatunku uznawano za wyjątkowe. Chociaż w *ayyām al-‘Arab* nie pojawiają się wydarzenia fantastyczne, gatunku tego nie można traktować jak relacji historycznej, gdyż granica między fikcją historyczną a realizmem jest trudna do wyznaczenia i dzisiaj już właściwie niemożliwa do zweryfikowania.<sup>22</sup> Jednak takie opowieści plemienne miały i mają głęboki

---

<sup>20</sup> Por. np. analiza O. Capezio, „Il poeta al-Find al-Zimmānī et le sue figlie in battaglia”, *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 10, *Supplemento Poesia: la poesia araba: studi e prospettive di ricerca*, 2015, s. 71-86.

<sup>21</sup> M. Sherif, *In Common Predicament: Social Psychology of Intergroup Conflict and Cooperation*, Houghton Mifflin, Boston 1966.

<sup>22</sup> S. Leder, *Conventions of fictional narration in learned literature*, w: idem (red.), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic Literature*, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden

wymiar historyczny i wpływ społeczny.<sup>23</sup> Zadaniem *ayyām al-‘Arab* było gloryfikowanie i dowartościowanie przeszłości przedmuzułmańskiej, i jako taki ten gatunek pełni ważną funkcję, a jednocześnie pokazuje, jak istotną rolę w odbiorze społecznym miała walka: wojna nie była czymś złym, lecz stanowiła przyjęty sposób rozwiązywania konfliktów, podkreślała dumę i honor, przynosiła zaszczyt. Z czasem zmienił się adresat opowieści: w czasach, kiedy *ayyām al-‘Arab* przekazywano ustnie, w kontekście niepiśmiennego plemiennego społeczeństwa Arabii, słuchaczami byli wszyscy członkowie grupy, natomiast w czasach spisania *ayyām al-‘Arab* adresaci to wykształcona część społeczeństwa abbasydzkiego, która miała kontynuować dumę z beduińskiej tradycji.<sup>24</sup>

Jaka jest zatem ta tradycja? W *ayyām al-‘Arab* znajdujemy wizerunek wojowniczego społeczeństwa ówczesnej Arabii, z wartościami i normami w znaczącym stopniu, chociaż nie wyłącznie, skoncentrowanymi wokół wojny. Kultura wojenna jest najczęściej wynikiem kulturowej adaptacji do trudnego, gwałtownego środowiska, tak też było w przypadku Beduinów, żyjących w surowych i niełatwych warunkach geograficznych, w których wojna była jednocześnie metodą walki o przetrwanie, tak jednostki, jak plemienia.<sup>25</sup>

Przytoczmy kilka fragmentów opisujących konflikty zbrojne, a także cnoty wojenne, gdyż opiewany w poezji i prozie ideał wojownika ukształtował postrzeganie samej walki oraz walczącego, i do dzisiaj ma wpływ na

---

1998, s. 34-59; J.A.C. Brown, „The social context of pre-Islamic poetry: poetic imagery and social reality in the Mu‘allaqat”, *Arab Studies Quarterly*, 25, 3, s. 29-50.

<sup>23</sup> Dowodzi tego A. Shryock w swojej analizie roli historii oralnej we współczesnej Jordanii. Por. A. Shryock, *Nationalism and the Genealogical Imagination. Oral History and Textual Authority on Tribal Jordan*, University of California Press, Berkeley 1997. Ogólnie na ten temat: J. Vansina, *Oral Tradition as History*, James Currey Publishers, Oxford 1985.

<sup>24</sup> Więcej o przekazie *ayyām al-‘Arab* por. I. Toral-Niehoff, *Talking About Arab Origins: The transmission of the ayyām al-‘Arab in Kūfa, Baṣra and Bahgdād*, w: J. Scheiner, D. Janos (red.), *The Place to Go. Contexts of Learning in Baghdād, 750-100*, Darwin Press, Princeton 2014, s. 43-69.

<sup>25</sup> J. Helbing, *Tribale Kriege: Konflikte im Gesellschaften ohne Zentralgewalt*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2006.

propagowany wzorzec dżihadysty. „Nieprzyjaciołom ja pierwszy skoczę do oczu, A gdy przyjdzie łup dzielić, stoję na uboczu” (Aš-Šanfarā).<sup>26</sup> Pojawia się motyw zemsty: „W górskiej szczelinie w okolicach Salu są jeszcze ślady po krwi niepomszczonej... Mój wnuk pomści mnie na pewno w walce, bo to tylko uśmierzy jego srogi gniew”, „Cała się przeszłość odbiła w cienkim ostrzu miecza, co mało używane lśni jak błyskawica. Zemściliśmy się srogo za naszych współpracowników i mało który uszedł naszym uderzeniom. Szybko połykali ze strachu hausty powietrza i jak najszybciej uciekali w szalonym popłochu. A kiedy Huzajlicy stępiли swe miecze, to czymże, nieboracy, mogli się obronić? Wśród wydm ich wielbłądy padły na kolana i zapadły się w piasku ich miękkie racice. Dopiero rankiem do ich koczowiska dotarły echa hańby w beznadziejnej walce”, „On z pola walki nigdy nie uciekał, gdy oddział ruszał wprost na wojsko wroga” (Ta'bbata Šarran).<sup>27</sup> „W czasie spotkania stanęliśmy na prawo, synowie naszych ojców stanęli po lewej. Atakowali wszystko, co było przed nami. Oni wrócili z łupem i z jeńcami... Czy już nie pamiętacie, jak nasze oddziały wznosiły włócznie i strzelały z łuków? Mielśmy zbroje z żelaza i jemeńskiej skóry, a w dłoniach zakrzywione albo proste miecze. Mielśmy mocne zbroje, a nad pochwą miecza widać było jedynie maleńkie otwory”; „Bronimy wszystkich, którzy są w pobliżu ilekroć pochwę opuszcza błyszcząca biel miecza. Jesteśmy szczodrzy, gdy mamy co dawać, ale zniszczymy wszystkich, gdy napadną na nas” (‘Amrū Ibn Kulṭūm). Ten sam poeta wspomina także, że walka była domeną nie tylko mężczyzn: „Niesiemy w palankinach kobiety z plemienia Dżuszam Ibn Bakr, są piękne, posłuszne, z najwspanialszych rodzin. One są w znowie ze swymi mężami: jeśli spotkają oddziały z chorągwią, zbroje i mecze zniszczą, jeńców zakują w żelazo... Kobiety można bronić jedynie ciosami unosząc ręce wysoko do góry, aby uderzyć kijem napastnika”.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> *Poezja arabska*, op. cit., s. 5.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 17-20.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 73-76; D. Amaldi, „Women in pre-Islamic poetry”, w: F. de Jong (red.), *Verse and the Fair Sex. Studies in Arabic Poetry and in the Representation of Women in Arabic Poetry, A Collection of Papers Presented at the 15th Congress of the Union Européenne*

Al-Ḥārīt Ibn Ḥilliza z plemienia Bakr był czynnie zaangażowany w konflikt między jego własnym plemieniem a plemieniem Taḡlib, który doprowadził do poetyckiej potyczki wodzów obu plemion: „Czy pamiętacie jeszcze tamte czasy, kiedy plemiona walczyły ze sobą, a każde miało swój wojenny okrzyk? W Al-Bahrajnie szliśmy do ataku, nasze wielbłądy biegły bez postoju aż do Al-Hisy... Rozbój plemienia Kinda splamił nasze imię. Oni napadli na swoich grabieżców a my musimy za to wszystko płacić. Musimy cierpieć za winy Hanify i ponieść karę za czyn rozbójników. (...) Osiemdziesięciu ludzi z plemienia Tamim ujęło włócznie, w których tkwiło przeznaczenie. Na kamiennej pustyni Nita pozostawili ludzi z plemienia Rizah, aby nie mogli przekląć swych morderców. Porzucili ich ciała pocięte mieczami i powrócili z łupem, z krzykiem poganiaczy... Al-Ghallak poprowadził bezlitosnych jeźdźców, którzy nie chcieli oszczędzić nikogo. Zabili Tahglibitów. Nie ma ich kto pomścić... Jedynie cios śmiertelny może ich powstrzymać, który rozetnie ciało aż do kości. Stawiliśmy im czoło. Krew płynęła strugą. Niczym woda z rozciętych mieczami bukłaków.”<sup>29</sup> Słynny wojownik i poeta ‘Antara Ibn Šaddād chełpił się: „Ja tkwię na siodle mocnego pływaka, a ciało moje pokrywają blizny po ranach zadawanych przez dzielnych rycerzy. Raz ja zadaję ciosy, innym razem by uniknąć zemsty chronię się pośród wojska o napiętych łukach. A kto mnie widział w boju, ten wie, jestem pierwszy gdy ruszają do walki, ostatni, kiedy dzielą łupy... A ja z nimi walczyłem. Moje szybkie ciosy spadały prostą włócznią o najtwardszym ostrzu. A ich szerokie rany były niczym źródła, z których płynęła najczerwieńsza krew... Włócznią przebiłem ciało poprzez szaty – nawet szlachetność przed ostrzem nie broni. A jego zwłoki – od stóp aż do szyję – musiałem rzucić na pożarcie lwom. Rozbijam nawet najwspanialsze zbroje przez złącza zręcznie spojone gwoździemi; zbroje na grzbietach dzielnych wojowników walczących o swoje

---

*des Arabisants et Islamisant (Utrecht/Driebergen, Septembre 13-19, 1990)*, Publications of the M.Th. Houtsma Stichting, Utrecht 1993, s. 77-84.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 78-88.

prawa. (...) Pchnąłem go włócznią i spadłem na niego, indyjskim mieczem o błyszczącym ostrzu”.<sup>30</sup>

## Wojny Proroka

Jak wynika z powyższych słów, walka była nieodłącznie związana z życiem plemion Arabii, a nadejście islamu nadało jej nowy cel i charakter – religię. Prorok islamu również toczył walki z arabskimi plemionami, które pod licznymi względami zachowały wiele cech potyczek Arabii przedmuzułmańskiej. Wiarygodność najwcześniejszych źródeł muzułmańskich, w tym *siratów*, czyli biografii Proroka, była kwestionowana, jednak nie dysponujemy innymi informacjami dotyczącymi życia Proroka.<sup>31</sup> Najwięcej wiadomości podaje Ibn Ishāq w swojej *As-Sīra an-nabawiyya*<sup>32</sup>, a także Al-Wāqidī w *Kitāb al-mağāzī*.<sup>33</sup> Co prawda, średniowieczni uczeni muzułmańscy zarzucają obydwu autorom nieścisłości<sup>34</sup>, jednak nie posiadamy innego materiału. Walki między Muḥammadem a wrogami islamu, w których Prorok brał udział osobiście, są określane w tych dziełach terminem *ğazawāt*, co oznacza wypadki, ataki. Zostały one opisane w sposób dość faktograficzny, autorzy nie podejmowali głębszej refleksji, jaki był ich cel. Być może w okresie, w którym pisali, w świadomości panowało przekonanie, że jest to walka o islam. Autorzy nie przywiązywali też wagi do tego, które z przytaczanych relacji są autentyczne. Jednak zawarta w tych traktatach narracja odpowiada koranicznemu rozwojowi pojęcia walki i pokazuje, że głosząc islam Prorok nie miał od razu gotowej idei walki, lecz rozwijała się ona

---

<sup>30</sup> Ibidem, s. 130-131.

<sup>31</sup> Istnieje na ten temat bogata literatura. Zainteresowany czytelnik może sięgnąć do pracy M. Grodzkiego, który omawia najważniejsze koncepcje zachodniej szkoły sceptyków, kwestionujących przyjętą przez muzułmanów wersję początków islamu. *Panteon sceptyków. Przegląd współczesnych teorii naukowych poświęconych genezie islamu*, Wydział Orientalistyczny UW 2017. Por. także E. Landau-Tasserion, „On the reconstruction of lost sources”, *Al-Qanṭara*, XXV, 1, 2004, s. 45-91.

<sup>32</sup> Ibn Ishāq, *As-Sīra an-nabawiyya*, ed. ‘A. Ibn Hidām, Bejrut 2000.

<sup>33</sup> Al-Wāqidī, *Kitāb al-mağāzī*, ed. M. ‘Atā, 2 t., Bejrut 2004.

<sup>34</sup> A. Al-Dawoody, *The Islamic Law of War. Justifications and Regulations*, Palgrave, McMillan, New York 2011, s. 12.

stopniowo, w zależności od biegu wydarzeń, a w największym stopniu od reakcji Mekkańczyków, którzy byli zdecydowanie wrodozy wobec zwolenników nowej religii. Mieli oni poddawać pierwszych muzułmanów torturom i prześladowaniom.<sup>35</sup> Właśnie z tymi prześladowaniami łączy się epizod tak zwanej pierwszej hidżry, czyli ucieczki osiemdziesięciu trzech zwolenników Mahometa do monoteistycznej, chrześcijańskiej Etiopii, gdzie mieli się schronić przed czyhającym na nich niebezpieczeństwem.<sup>36</sup> Trudno dzisiaj potwierdzić ten fakt z niezbitą pewnością. Druga hidżra nastąpiła w 622 roku, kiedy Prorok ze swoimi zwolennikami został wypędzony z Mekki i udał się do Medyny. Z pewnością opisy wymuszonej migracji pierwszych muzułmanów miały podkreślić ich determinację w pozostawaniu przy swojej religii mimo utraty domostw, dóbr i pozycji społecznej. Według *siratów* agresorami byli Mekkańczycy, zaniepokojeni nową religią, burzącą stary porządek społeczny oparty na politeizmie. Ze względu na niedostatek potwierdzonych źródeł badacze polemizują, czy to Muḥammad rozpoczął działania wojskowe i od początku był nastawiony na ich prowadzenie, jak sugeruje Firestone<sup>37</sup>, czy też była to stopniowo narastająca reakcja Proroka wymuszona agresją Mekkańczyków, jak twierdzi Al-Dawoody. Uważam, że dla niniejszej pracy nie ma to znaczenia, gdyż moim celem nie jest próba zrekonstruowania prawdy historycznej, i tak przy niedostatkach materiałów źródłowych niemożliwa, ile analiza rozwoju pojęcia w kształcie takim, jak jest to opisane w dostępnych źródłach. Nie jest istotne, czy podawane przez kronikarzy fakty odzwierciedlają prawdę historyczną, czy też raczej rozwój pewnego mitu, używając terminologii Andersona, początków wspólnoty wyobrażonej.<sup>38</sup> Bardziej koncentruję się na tym, jak późniejsza społeczność chciała postrzegać początki

---

<sup>35</sup> Ibn Ishāq, *As-Sīra*, t. 1, s. 236.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 239-251.

<sup>37</sup> R. Firestone, *Jihād. The Origin of Holy War in Islam*, Oxford University Press, Oxford 1999.

<sup>38</sup> B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, Warszawa 1997.



swojej historii, jak tworzyła owe mity założycielskie, które stały się podwaliną islamu, a na potrzeby niniejszego studium, pojęcia dżihadu.<sup>39</sup>

Analizując tę sytuację z punktu widzenia dzisiejszych teorii wojny, według których konflikt nie musi polegać jedynie na działaniach zbrojnych, lecz jego częścią są też wypędzenia, uznać należy, że hidżra (lub hidżry, jeśli wziąć pod uwagę tę do Etiopii, domniemanie nawet dwie<sup>40</sup>), były częścią działań agresji. Ponadto w kategoriach Arabii wypędzenie poza granice plemienia skazywało człowieka na trudny los, a nawet na śmierć, pozbawiając tak ważnej w owym okresie opieki społeczności.<sup>41</sup> W reakcji na te działania po przybyciu do Medyny i organizacji tamtejszej gminy, co uznaje się za początki tworzenia muzułmańskiej *ummy*, Prorok wzmocniony przez tamtejsze plemiona zaczął działania wojenne, które bez wątpienia pozostawały w tradycji przedmuzułmańskich wypadów, *ġazw*, potyczek między plemionami walczącymi w ten sposób o ziemię i zwierzęta. Owe rajdy były częścią plemienną i pustynną kultury przedmuzułmańskiej Arabii, można je nawet uznać za stały pewien sposób regulujący ówczesne życie ekonomiczne.<sup>42</sup> Prorok był dziedzicem tej kultury, zatem w naturalny sposób przyjął tę formę regulowania konfliktów, czyli poprzez wyprawę zbrojną, dodając do niej treść religijną. Nie należy automatycznie uznawać *ġazawāt* za formę dżihadu, gdyż kronikarze określają w ten sposób także wyprawy Proroka, które w ogóle nie miały tła wojskowego.<sup>43</sup> Chodzi raczej o ogólną tradycję regulowania konfliktów, która przybierała formę zbrojną oraz o fakt, że walka była częścią życia społecznego Arabów przed islamem i w chwili jego powstania.

---

<sup>39</sup> Na temat struktury społecznej w Arabii, por. E. Landau-Tasseron, „Alliances among the Arabs”, *Al-Qantara*, XXVI, 2005, s. 141-175.

<sup>40</sup> Informacje na ten temat znalazły się u Ibn Ishāq, *As-Sīra an-nabawiyya*, op. cit.; M. Lings, *Muhammad. His Life Based on the Earliest Sources*, Inner Tradition, United Kingdom 2006, s. 81-84.

<sup>41</sup> Na ten temat, por. S. Agilinko, *A Comparative Study of the Just War and Islami Jihad Traditions: An Analytical Approach*, MA thesis, University of Lancaster, 2002.

<sup>42</sup> T.M. Johnstone, *Ghazw*, w: EI2.

<sup>43</sup> Al-Wāqidī, *Kitāb al-maġāzī*, t. 2, s. 185-195.

Wypadki z okresu medyneńskiego można ogólnie podzielić na zbrojne oraz te, których celem było zawarcie pokoju. Nie jest moim celem ich omawianie<sup>44</sup>, warto jednak odnotować, że słynna bitwa pod Badrem była pod wieloma względami typowym *ḡazwem*: doszło do niej, gdyż Mekkańczycy usłyszeli, iż muzułmanie planują z Medyny napad na mekkańskie karawany, co miało być rewanżem za utracone dobra pozostawione w Mekce.<sup>45</sup> Muḡammad stosował w Medynie trzy rodzaje strategii: zawierania traktatów z plemionami żyjącymi w pobliżu Medyny; próbę przekonania części Mekkańczyków do przyjęcia islamu poprzez przyjaznych sobie ludzi pozostających w Mekce; oraz próbę przejęcia mekkańskich karawan. Pod koniec 623 roku w rewanżu Mekkańczycy wysłali wyprawę Kurza Ibn Ġābira w celu zdobycia stad i dóbr należących do muzułmanów. W odpowiedzi Prorok wysłał do Mekki grupę mężczyzn, która miała tam dokonać działań wywiadowczych, jednak dopuściła się ataku, chociaż był to święty miesiąc radżab, szanowany jako okres, w którym nie można prowadzić działań wojennych. Początkowo Muḡammad miał potępić to zachowanie, jednak ostatecznie przyjął zdobyte w ten sposób łupy i przekazał objawienie: «Będą ciebie pytać o miesiąc święty i walkę w tym miesiącu. Powiedz: „Walka w tym miesiącu jest sprawą poważną, lecz odsunięcie się od drogi Boga, niewiara w Niego i w święty Meczet, wypędzenie z niego jego ludu jest rzeczą jeszcze poważniejszą przed Bogiem; przecież prześladowanie jest gorsze od zabicia”. Oni nie przestaną was zwalczać dopóki nie odwrócą was od waszej religii, jeśli to potrafią. »(K 2:217). Ostatecznie Mekkańczycy przegrali bitwę pod Badrem, lecz w rewanżu podjęli serię ataków na muzułmanów. Na tym przykładzie widać, jak szereg wzajemnych ataków, noszących cechy typowych *ḡazawāt*, zyskuje w Koranie sankcję religijną.<sup>46</sup> Ponadto te ataki stały się jednym ze wspomnianych

<sup>44</sup> J.M.B. Jones, *The Chronology of the Maghāzī: A Textual Survey*, w: U. Rubin (red.), *The Life of Muhammad. The Formation of the Classical Islamic World*, vol. 4, Ashgate, Aldershot 1998, s. 193-228.

<sup>45</sup> Ta bitwa, nazywana też *yawm al-furqān*, miała miejsce 13 marca 624 roku. Jest wspomniana w Koranie, 3, 123-125: „Bóg już dopomógł wam pod Badr, kiedy byliście poniżeni...”, odniesienia do niej znajdują się także w hadisach. Hadisy wspominające o bitwie pod Badrem, por. <https://sunnah.com/search?q=Badr>.

<sup>46</sup> Okoliczności bitwy pod Badrem były dużo bardziej złożone. Opis zamieszcza Ibn Ishāq, *As-Sīra*, t. 2, s. 23, 33-35, 60-63.

wyżej mitów założycielskich islamu: kiedy wyznawców wiary w jedyne Boga atakuje wróg, należy się z nim rozprawić, jest to dozwolone wszelkimi sposobami. Muzułmanie mieli prawo do obrony wszelkimi metodami w imię „wyższego celu”, zaś podstępny „niewiernych” należy starać się ubiec. Mekkańczycy, hipokryci odrzucający wiarę w jedyne Boga, to symbol zła, wroga do pokonania, a Prorok i jego postępowanie to najwyższy przykład. W ten sposób usankcjonowana zostaje walka w celu uznanym za słuszny.

W dzisiejszym stanie badań trudno jest odpowiedzieć na pytanie, czy te wojny były już „świętymi wojnami”, czy też należy je traktować jako czysto ziemskie wyprawy pozostające w tradycji przedmuzułmańskich plemion arabskich, chociaż uczestniczący w nich mogli wierzyć, że działają z Bożego nakazu. Być może te czynniki przemieszały się. Bez wątplenia były to wzajemne akty agresji Mekkańczyków oraz właśnie nawróconych muzulmanów. Firestone sugeruje, że należy je postrzegać jako akty czysto przyziemnej wrogości, którym „dorobiono” sankcję Bożą, aby usprawiedliwić gwałcenie obowiązujących zasad plemiennych: walki wewnątrz plemienia, ataku w świętym miesiącu itp.<sup>47</sup> Z kolei Al-Dawoody ostro z nim polemizuje, twierdząc, że opiera się na fałszywych przesłankach, iż to Prorok był agresorem wobec Mekkańczyków, podczas gdy, zdaniem Al-Dawoody’ego, było odwrotnie.<sup>48</sup> Należy jednak podkreślić, że Al-Dawoody zdaje się uznawać *a priori* wiarygodność źródeł, w których są opisane bitwy z okresu życia Proroka, czyli przede wszystkim jego życiorysy, i na tej podstawie konstruuje swoją teorię walki Proroka jako motywowanej czysto religijnie odpowiedzi na agresję Mekkańczyków, zaś jego wyprawy na inne plemiona jako próbę przedstawienia im islamu i zawarcia traktatu pokojowego.<sup>49</sup> Nieporozumienie wynika jego zdaniem z faktu, że biografowie Proroka wszystkie jego wyprawy określali jako *ġazawāt*, również te, które miały charakter pokojowy lub dyplomatyczny. Jednak bitwy pod Badrem, Uhudem oraz „bitwa Rowu”,

---

<sup>47</sup> Firestone, op. cit., s. 112-134.

<sup>48</sup> Al-Dawoody, op. cit., s. 34.

<sup>49</sup> Dobitnym przykładem takiej nadinterpretacji jest na przykład stwierdzenie, że domniemane przybywanie delegacji do Proroka w „roku delegacji” świadczy o upadku religii Mekkańczyków, klęsce ich gospodarki i prestiżu wśród Arabów, s. 36.

a właściwie wszystkie wojenne działania podejmowane przez Proroka za jego życia, miały charakter defensywny.<sup>50</sup> Ta teza jest bardzo dyskusyjna, chociaż postawiona z dużym przekonaniem na podstawie dość subiektywnej analizy istniejącego materiału źródłowego. Autor nie bierze pod uwagę, że ów materiał pochodzi z okresu dużo późniejszego, pomija także jego cel, kontekst i adresata. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby w *siratach*, hagiograficznych opowieściach o życiu Proroka, adresowanych do nowo nawróconych i nadal nawracanych na islam, upamiętniających nie tak odległe, ale już mitologizowane początki islamu, przedstawiano się go jako działającego wbrew zasadom plemiennym agresora. Nawet działanie agresywne musiało mieć sankcję etyczną.

Raz jeszcze podkreślam, że na potrzeby tego studium nie jest ważna próba zrekonstruowania przebiegu faktów (zakładając, że w ogóle byłaby możliwa), lecz interesuje nas sam rozwój pojęcia. Idąc za Skinnerem, adresatem *siratów* Proroka, pisanych wiele lat po jego śmierci, mieli być pobożni muzułmanie, którym przedstawiano wygodną oraz dowartościowującą Proroka i początek islamu wersję wydarzeń. Jestem przekonana, że stan badań źródłowych nie pozwala nam na dokładną i wiarygodną rekonstrukcję przebiegu wydarzeń i motywacji bohaterów, dlatego decyduję się na rekonstrukcję nie owych hipotetycznych faktów, lecz rozwoju idei przedstawionej w tekstach. Najbardziej logiczny wniosek jest taki, że za życia Mahometa działania wojenne, defensywne i ofensywne, przeplatały się z dyplomacją. Jednak nie można zaprzeczyć, że pojęcie dżihadu rozwijało się, o czym najlepiej świadczy sam Koran.

## Dżihad w Koranie

Koran, podobnie jak w przypadku wielu innych pojęć, nie przedstawia nam wyraźnej definicji dżihadu, jednak fragmentów dotyczących walki i uzasadnienia przemocy jest w nim całkiem sporo.

---

<sup>50</sup> Ibidem, s. 39.

Gdy dyskutujemy temat dżihadu w Świętej Księdze, na pierwszy plan wysuwa się pytanie stawiane już we Wprowadzeniu, czy pojęcie „dżihad” zawsze jest tożsame z wojną? Z pewnością wyjaśnienia nie ułatwia fakt, że brakuje powszechnie przyjętej jednej definicji wojny. Można ją określić jako zorganizowany konflikt między państwami, narodami, grupami społecznymi lub etnicznymi, jednak jest to bardzo ogólne stwierdzenie. Wojna jest przeciwieństwem pokoju, dla Clausewitza była kontynuacją pokoju innymi środkami oraz zmuszeniem przeciwnika do podporządkowania się i wypełnienia swojej woli. W polskim prawie Józef Ehrlich definiuje wojnę jako stan walki przede wszystkim za pomocą publicznej siły zbrojnej między dwoma lub więcej podmiotami prawa narodów albo przynajmniej grupami mającymi charakter podmiotów prawa wojny, przy zerwaniu stosunków pokojowych między stronami. Jednak analizując wzajemną relację wojny i dżihadu musimy brać pod uwagę, po pierwsze, czasy, jakich dotyczą nasze rozważania, po drugie zaś szczególne uwarunkowania religijne. Podstawy dżihadu zostały bowiem przekazane w Koranie, który ma dla muzułmanów status czystego i niezmiennego słowa Bożego. Z tego powodu wszystko, co zostało w nim powiedziane jest święte. Konsekwencją jest brak podziału na sferę ziemską i boską oraz zupełnie odmienne pojmowanie tych całkowicie przenikających się domen. Niżej przedstawimy, jak Koran wypowiada się na temat dżihadu i prześledzimy rozwój tego pojęcia. Jednak warto zwrócić uwagę, że chociaż pojęcia wojny oraz dżihadu nie zawsze muszą być tożsame, gdyż nie każda wojna jest dżihadem, to jednak świętość jednego i drugiego wynika z tego, że jest o nich mowa w Koranie – wszystkie znajdujące się tam nakazy, zakazy i stwierdzenia mają status świętości, gdyż mówi o nich sam Bóg. Ponadto Bóg angażuje się we wszystkie rodzaje działań, co nadaje im nimb świętości: „Lecz Bóg wspiera Swoją pomocą tego, kogo chce.” (K 3:13), a także 8:7-12; 9:14, 25-26; 33:9-10).

Rdzeń, od którego wywodzi się słowo dżihad, *ǧ-h-d*, oznacza w pierwszym rzędzie podejmowanie wysiłku, starania w dążeniu na drodze do Boga, niekoniecznie zbrojnego. Rdzeń ten pojawia się w Koranie w obydwu znaczeniach, czyli starania i walki, czterdzieści jeden razy, w tym w dziesięciu przypadkach w sposób całkowicie jednoznaczny odnosi się do walki. Jak

zaznacza Ella Landau-Tasserón w swoim artykule dotyczącym dżihadu w *Encyclopaedia of the Qur'ān*, słowo to występuje w różnych kontekstach: wezwania do wiary w Boga, kroczenia jego ścieżką, podejmowania wysiłków finansowych w celu szerzenia wiary w Boga, a także poświęcania siebie samego, co może być związane z walką, lecz nie musi.<sup>51</sup> Ten argument wysuwają często obrońcy tezy, że islam dąży jedynie do pokoju, podkreślając, że podstawowym znaczeniem dżihadu w Koranie jest podejmowanie starań.<sup>52</sup> Można uznać, że znaczenie dżihadu jako podejmowania wysiłków było wcześniejsze, bardziej pierwotne od walki. Jednak wysuwając ten argument pomijają się niezwykle istotny fakt zmiany terminologicznej, do której doszło z nieznanymi nam powodów: w Koranie często i otwarcie jest mowa o przemocy i wojnie, tylko zazwyczaj do ich wyrażenia używa się innych terminów arabskich: przede wszystkim pochodzących od rdzeni *ḥ-r-b* (prowadzić wojnę, walczyć) oraz *q-t-l* (walczyć, zabijać). Fragmenty, w których znalazły się te rdzenie dotyczą praktyki prowadzenia wojny, zbierania armii, zdobywania i dzielenia łupów, traktowania jeńców wojennych itp. Terminem używanym w tym kontekście w Koranie najczęściej jest *qitāl*. Nie znamy powodów, dla których w nieco późniejszym okresie, już po spisaniu Koranu, w czasie podbojów, właśnie termin dżihad, a nie *ḥarb* lub *qitāl*, zaczął być używany w odniesieniu do prowadzenia walki o islam na drodze Boga, stając się z prawnego punktu widzenia pełną kompleksową doktryną o dokładnie określonych wszechstronnych warunkach.<sup>53</sup> Nie ma jednak wątpliwości, że jeśli chcemy zrozumieć, co Koran mówi o walce, którą później zaczęto rozumieć pod określeniem „dżihad”, należy wziąć pod uwagę wszystkie rdzenie i fragmenty odnoszące się do przemocy czy walki, a nie tylko te, w których występuje ten termin. Melchert sugeruje, że ta zmiana terminów miała za przyczynę ascetyczną tradycję wycofania się ze świata, w której,

<sup>51</sup> E. Landau-Tasserón, *Jihād*, EQ, 3:35-43.

<sup>52</sup> Tak na przykład utrzymuje J.T. Johnson, „Tracing the contours of the jihad of individual duty”, *Journal of Church and State*, 53, 2011, s. 53: „pojęcia dżihadu miecza nie znajdujemy w Koranie, gdzie rdzeń *j-h-d* jest używany do oznaczenia wewnętrznej walki toczonej na drodze Boga”.

<sup>53</sup> M.A.S. Abdel Haleem, „Qur'ānic 'jihād: a linguistic and contextual analysis”, *Journal of Qur'anic Studies*, 12, 2010, s. 147-166.

paradoksalnie, wojna i walka zajmowały poczesne miejsce.<sup>54</sup> Z tego powodu termin *qitāl*, w Koranie najczęściej używany na określenie walki zbrojnej, zaczął być stopniowo w traktatach prawnych zastępowany przez termin *ǧihād*. Jednak w Koranie znajdujemy też fragmenty, w których ten ostatni oznacza walkę zbrojną. Z kolei A. Rippin zwraca uwagę, że we wczesnych tekstach egzegetycznych do Koranu, autorstwa Muqātila Ibn Sulaymāna (zm. 767) i Abū ‘Ubayda (zm. 838), nie było rozróżnienia między terminami *qitāl* i dżihad, ponadto brakuje sugestii, że istnieją różne rodzaje dżihadu oraz że dżihad (lub *qitāl*) może odnosić się do czegokolwiek innego poza działaniem wojennym. Z trudnością znalazło by się w nich też wsparcie dla przekonania, że dżihad mógł w tych wczesnych czasach oznaczać wysiłek.<sup>55</sup> Wynika z tego, że interpretacja tekstów nie jest jednoznaczna i dokładne rozumienie pojęcia dżihadu wymyka się naszej wiedzy.

Wśród trzydziestu sześciu przypadków występowania rdzenia *ǧ-h-d* jedynie dziesięć odnosi się ewidentnie do wojny i prowadzenia działań zbrojnych, pozostałe zaś głównie do wysiłku, jak np. w surze 22:78: „W Bogu dokładajcie prawdziwych starań (*ǧāhidū*)”. E. Landau-Tasseront sugeruje, że *ǧ-h-d* należy rozumieć w znaczeniu walki, gdy występuje z takimi zwrotami jak „wyruszajcie” lub „na drodze Boga”, np. „... i ci, którzy z zapalem walczą na drodze Boga (*al-muǧāhidūna fī sabīl Allāh*) swoimi dobrami i swoim życiem...” (4:95); „Wyruszajcie – lekko i ciężkozbrojni! Walczcie waszymi majątkami i waszymi duszami (*wa ǧāhidu bi-amwālikim wa anfusikim*)” (9:41); „Cieszyli się ci, których pozostawiono w ich mieszkaniach po odejściu Posłańca Boga. Oni czuli niechęć do tego, by walczyć<sup>56</sup> (*yuǧāhidū*) swoim majątkiem i swoimi duszami na drodze Boga...” (K 9:81). Zatem termin ten odnosi się do walki

---

<sup>54</sup> Ch. Melchert, *Ibn al-Mubārak’s Kitāb al-Jihād and Early Renunciant Literature*, w: R. Gleave, I.T. Kristó-Nagy, *Violence in Islamic Thought. From the Qur’ān to the Mongols*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, s. 49-70.

<sup>55</sup> A. Rippin, *Reading the Qur’ān on Jihād: Two Early Exegetical Texts*, w: R. Gleave, I.T. Kristó-Nagy, *Violence*, op. cit., s. 33-49.

<sup>56</sup> W tłumaczeniu Bielawskiego: „by zмагаć się”.

zbrojnej, gdy pojawia się w oczywistym kontekście wojennym.<sup>57</sup> Chociaż we wspomnianych wyżej wersetach nie ma mowy wręcz o walce zbrojnej, a o walce „waszymi duszami i waszymi majątkami na drodze Boga” (K 9:41), to jednak na odniesienie do walki mogą wskazywać wersety występujące bezpośrednio wcześniej lub później. Jednak, jak słusznie zaznacza autorka, w wielu fragmentach, w których pojawia się rdzeń *ğ-h-d*, trudno jest dzisiaj zdecydowanie określić, czy i na ile termin miał dotyczyć walki zbrojnej. Stanowiło to problemu już dla średniowiecznych komentatorów Koranu, którzy interpretowali te fragmenty jako odniesienie do walki zbrojnej, walkę z własnymi słabościami, walkę o przestrzeganie prawa, nakazów religijnych i sunny, dążenie do pozyskania wiedzy religijnej (*ilm*); posłuszeństwo Bogu – chociaż żaden z tych celów nie został w Koranie wymieniony *explicite*. Jako przykład takich ambiwalentnych wersetów wymieńmy: „Zaprawdę, ci, którzy uwierzyli i którzy wywędrowali razem, i którzy walczyli na drodze Boga... (K 2:218); „Kto usilnie walczy, walczy dla siebie samego.” (29:6). W Koranie nie pojawia się też termin na określenie popularnego w późniejszej literaturze „większego” dżihadu, który człowiek toczy w swoim wnętrzu (*ğihād bi-ān-nafs*). Byłaby to zatem nie tyle walka wiernych z niewiernymi, ile konieczność udowodnienia Bogu swojego starania, wysiłku podejmowanego, aby uzyskać od Boga nagrodę. Najprawdopodobniej jedna z najstarszych chronologicznie wzmianek o walce pojawia się w surze 22:39-41: „Tym, z którymi się walczy (*yuqātālū*), dane jest pozwolenie [na walkę?]..., ponieważ zostali skrzywdzeni i tym, którzy zostali wypędzeni bezprawnie ze swoich domostw”. Uznaje się, że werset ten powstał jeszcze w okresie mekkańskim, jednak przed wypędzeniem Muḥammada i jego towarzyszy do Medyny, i oznaczałby przyzwolenie na walkę z tymi, którzy ich skrzywdzili.<sup>58</sup> Do określenia walki używa się tutaj czasownika *qatala*. W znaczeniu odnoszącym się do działań wojennych pojawia się on w Koranie czterdzieści cztery razy. Jednak mimo tej mnogości występowania, gdyż o walce mówi się też niekiedy nie

<sup>57</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>58</sup> Jak zwraca uwagę J. Danecki, tłumaczenie podane przez J. Bielawskiego nie oddaje znaczenia tego wersetu, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Dialog, Warszawa 2007, s. 244-245.



wykorzystując pochodnych jednego ani drugiego rdzenia, nie znajdujemy w Księdze wykładu doktryny wojennej. Może to dziwić zważywszy na fakt, że, jak wynika z omawianych wyżej fragmentów twórczości przedmuzułmańskiej, wojna była częścią życia ówczesnych społeczeństw i z pewnością podlegała regułom, które w czasie walki o islam zmieniły tylko swój kontekst religijny. Ponadto doktryna wojenna musiała się zmieniać w czasie działalności Proroka, jednak ani sam Koran, ani też *siraty* nie dostarczają zbyt wielu szczegółów na ten temat. Trudno stwierdzić, jaki typ działań wojennych jest uznawany za obronny, jaki zaś jest atakiem. Jako przykład takiej dwuznaczności przytacza się dobrze znany werset: „Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami” (K 2:190). Współcześnie te słowa interpretuje się niekiedy jako wskazanie na wojnę wyłącznie obronną, apologetycy posuwają się nawet do stwierdzenia, że Koran zakazuje atakować. Jednak były i są też inne interpretacje: muzułmanie nie powinni przekraczać wyznaczonych przez Boga granic, ich motywacja nie powinna być finansowa, nie należy walczyć z tymi, którzy nie stoją w opozycji do prawdziwej wiary, nie powinni się też w czasie działań dopuszczać czynów okrutnych: okaleczać zwłok, walczyć z dziećmi. Zatem walka powinna toczyć się jedynie wtedy, gdy jest nie do uniknięcia i absolutnie konieczna. Te słowa wywodzą się ze słynnego współczesnego komentarza koranicznego Abū Ala al-Mawdūdiego *Tafhīm al-Qurʿān*.<sup>59</sup> W tej interpretacji nie chodzi zatem o dżihad obronny, lecz o ograniczenia w walce ofensywnej.

Dżihad był też uważany za sposób na odróżnienie prawdziwie wierzących od hipokrytów. Koran potępia hipokrytów w wielu wersach, a część z nich odnosi się do walki, np.: „Powiedziano im: Przybywajcie! Walczcie na drodze Boga! Albo: Brońcie się! Oni powiedzieli: Jeślibyśmy umieli walczyć, to z pewnością poszlibyśmy za wami. Oni tego dnia bliżsi byli niewiary aniżeli wiary” (K 3:167). Niekoniecznie musiało się to odnosić do działań wojennych (K 3:142; 9:16, 47:31), chociaż niewykluczone, że właśnie działania wojenne były podtekstem wersetów 9:44; 9:88. („Ci, którzy wierzą w Boga i w Dzień Ostatni, nie będą prosić o pozwolenie, aby walczyć swoimi majątkami i swoimi

---

<sup>59</sup> Sayyid Abul Aʿlā al-Mawdūdī, *Towards Understanding the Quran*, 1, s. 151, przyp. 201.

duszami”; „Lecz Posłaniec i ci, którzy uwierzyli wraz z nim, zmagali się w walce swoim majątkiem i swoimi duszami”). Do walki zbrojnej nie musi się też odwoływać werseł 22:78: „I starajcie się w walce za sprawę Boga prawdziwym staraniem” (*wa-ğāhidū fi Allāhi ḥaqqa ġihādihī*), którego dalszy ciąg odnosi się do starań w praktykowaniu religii Abrahama, traktowanego przez islam jak pierwszy monoteista. Jednak pozostaje faktem, że kontekst walki, pojawiający się w wersetach z późniejszego okresu, skutecznie przysłonił znaczenie związane ze staraniami innego typu.

Wspomniany wyżej termin *qatala* (walczyć) wraz ze swoimi pochodnymi występuje w Koranie w odniesieniu do działań wojennych czterdzieści cztery razy, poza tym pojawia się też w innych kontekstach. Jak wspomniano wyżej, w Koranie nie pojawia się spójna doktryna wojenna, zresztą w Piśmie brak zwartego wykładu w jakiegokolwiek dziedzinie. Trudno się temu dziwić zważywszy, że, jak się wydaje, działalność Proroka od początku nie przebiegała zgodnie z narzuconym z góry planem i wiele jej elementów rozwijało się dynamicznie wraz z biegiem sytuacji. Nie rozważając zmian w samym przesłaniu religijnym, które również dostosowywało się do sytuacji, należy zauważyć, że w przypadku fragmentów dotyczących walki Prorok bez wątpienia reagował nimi na zmieniające się okoliczności. Z tego też powodu etykę wojenną przedstawioną w Koranie uznaje się za wypadkową starszych tradycji wojowniczych plemion Arabii, rodzącej się nowej religii oraz potrzeb wynikających z bieżącego prowadzenia walki. Z drugiej jednak strony, wiele elementów tego procesu jest nam bardzo słabo znanych, podobnie zresztą jak w przypadku innych kwestii, dotyczących życia czy religijności Proroka. Dokładna znajomość wydarzeń z lat 610-632 pomogłaby nam w zrekonstruowaniu doktryny wojennej, jednak, przy obecnym stanie badań, i być może już nigdy nie będzie to możliwe, zatem zachodzi odwrotny proces: idąc za chronologią wersetów koranicznych, również mającą wiele punktów niejasnych, staramy się wyróżnić elementy dotyczące walki i dopasować je do znanych nam fragmentarycznie wydarzeń, w ten sposób komponując obydwie elementy w całościowy obraz, który jednak jest mglisty i niepewny. Sytuacji z pewnością nie ułatwia dwuznaczność Koranu. Weźmy na przykład znany fragment: „Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają, lecz nie

bądźcie najeźdźcami (*wa-la ta 'utadū*). Zaprawdę, Bóg nie miłuje najeźdźców” (K 2:190). Może to być zrozumiane zarówno jako nakaz wojny defensywnej, przy jednoczesnym zniechęcaniu do wojny, jak i jako zakaz przesadnych działań, czyli okaleczania i atakowania osób nie będących wojownikami. Uznawano, że takie przesadne zachowania były charakterystyczne dla działań przedmuzułmańskiej Arabii, które islam zwalczał, zatem rozumiano ten werset jako nakaz powstrzymywania się od plądrowania, ataków na kobiety, dzieci, starszych i kalekich, okaleczania ciał zabitych wrogów, nieuzasadnionego niszczenia dobytku.<sup>60</sup> Z dwuznacznościami koranicznymi jego komentatorzy radzili sobie zasadą abrogacji (*nash*) lub specyfikacji (*'amm wa-hāṣṣ*). Ta pierwsza polegała na przekonaniu, że werset późniejszy znosi treść wcześniejszego, ta druga zaś na twierdzeniu, że dany werset dotyczy jedynie konkretnej grupy lub konkretnego wydarzenia.

Ponieważ doktryna dżihadu rozwijała się wraz z karierą Proroka, w najwcześniejszych wersetach nie ma mowy o walce, Bóg jedynie zaleca unikanie niewiernych. Podczas pobytu w Mekce nie ma nakazu zdecydowanej walki, dopiero okres działalności proroka w Medynie, kiedy faktycznie trwała wojna o narzucenie islamu, obfituje w wersety zachęcające do walki, a wręcz ją nakazujące. Jednak w samym okresie medyńskim początkowo mówi się o walce w odwecie: „Wolno walczyć tym, którzy doznali krzywdy – Zaprawdę Bóg jest wszechwładny, by im udzielić pomocy! – i tym, którzy zostali wypędzeni bezprawnie ze swoich domostw...” (K 22:39-40). Następnie przychodzi rozkaz walki, w której ostatecznie nie powinno się przestrzegać żadnych zasad i potępiono wszystkie rodzaje układów z niewiernymi: „Bóg i Jego Posłaniec są wolni od zobowiązań względem tych spośród bałwochwalców, z którymi zawarliście przymierze... A kiedy miną święte miesiące, wtedy zabijajcie bałwochwalców, tam gdzie ich znajdziecie; chwytajcie ich, oblegajcie i przygotowujcie dla nich wszelkie zasadzki! (...) A jeśli oni naruszają swoje przysięgi po zawarciu przymierza i jeśli atakują waszą religię, to zwalczajcie wtedy imamów niewierności!” (K 9:1-12).

---

<sup>60</sup> Ibidem, t. I, s. 78.

E. Landau-Tasserón proponuje następującą klasyfikację koranicznych wersetów dotyczących dżihadu: a) nakaz walki; b) nawoływanie do walki; c) cel walki; d) opis walki; e) pozwolenie na zaprzestanie walki; f) traktowanie zakładników; g) łupy.<sup>61</sup> Zdecydowanie najwięcej wersetów należy do pierwszej kategorii. Wśród nich znajdują się te najbardziej znane, w tym słynny *āyat as-sayf*, werset miecza: „A kiedy miną święte miesiące, wtedy zabijajcie bałwochwalców, tam gdzie ich znajdziecie; chwytajcie ich, oblegajcie, i przygotujcie dla nich wszelkie zasadzki” (K 9:5); „Zwalczajcie tych, którzy nie wierzą w Boga i w Dzień Ostatni, którzy nie zakazują tego, co zakazał Bóg i jego posłaniec i nie poddają się religii prawdy – spośród tych, którym została dana Księga – dopóki oni nie zapłacą daniny własną ręką i nie zostaną upokorzeni” (K 9:29). Te dwa wersety są przez wielu muzułmańskich późniejszych komentatorów i teologów uznawane za ostatnie wersety z okresu medyneńskiego, nakazujące walkę i jako takie narzucające zasadę *nashu*, abrogacji. Nawet jeśli niektórzy teologowie z różnych powodów nie uznawali tej techniki, i tak osiągnięto consensus, że właśnie te dwa fragmenty zawierają obowiązkowy nakaz walki.<sup>62</sup>

Jak podkreśla Peters, wersety nakazujące pokój: „A jeśli oni odejdą, nie prowadząc z wami walki, i zaofiarują wam pokój, to wówczas nie wskaże wam Bóg przeciwko nim żadnej drogi” (K 4:90); „A jeśli oni skłonią się do pokoju, to i ty się ku niemu skłoń i zaufaj Bogu!” (K 8:61) stosowano, gdy zawarcie pokoju było zgodne z interesami muzułmanów i dla nich korzystniejsze.<sup>63</sup>

Znane wersety 190-195 z sury 2 sugerują, że muzułmanie nie powinni być najeźdźcami, gdyż Bóg ich nie miłuje, jednak zaraz dalej czytamy: „I zabijajcie ich, gdziekolwiek ich spotkacie, i wypędzajcie ich, skąd oni was wypędzili... Gdziekolwiek oni będą walczyć przeciwko wam, zabijajcie ich!”. Jest

<sup>61</sup> E. Landau-Tasserón, s. 39.

<sup>62</sup> D. Powers, *The exegetical genre nāsikh al-Qurān wa-mansūkhuhu*, w: A. Rippin (red.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Clarendon Press, Oxford 1988, s. 117-138; A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx (red.), *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Brill, Leiden, Boston 2010.

<sup>63</sup> R. Peters, *Islam and colonialism: the doctrine of jihad in modern history*, Mouton, The Hague, Paris, New York 1979, s. 32-36.

to nakaz bezwzględnej walki i odwetu na wrogach islamu, chęć odzyskania tych obszarów, rozumianych dosłownie i w przenośni, z których muzułmanie zostali wypędzeni. O wypędzeniu jest też mowa w wersecie 246 tej samej sury: „... Oni powiedzieli: A dlaczego nie mielibyśmy walczyć na drodze Boga, skoro zostaliśmy wypędzeni z naszych domostw i od naszych dzieci?” Co interesujące, Koran wspomina o narzucaniu pokonanym przeciwnikom podatków (K 9:29), jednak nie wspomina o warunkach, na jakich sami muzułmanie mogą się poddać.

Zachęta do walki pojawia się w wielu wersetach: „O Proroku, Pobudzaj wiernych do walki!” (K 8:65); „Walcz na drodze Boga! – Ty będziesz obciążony odpowiedzialnością tylko za siebie samego! – I zachęcaj wierzących! (K 4:84). Równie liczne są werseety, w których obiecuje się im odpłatę i straszy Bożym gniewem, jeśli nie będą walczyć: „... i tym, którzy walczyli i zostali zabici, – My, z pewnością, odpuścimy ich złe czyny...” (K 3:195); „Niechże walczą na drodze Boga ci, którzy za życie tego świata kupują życie ostateczne! (K 4:74); „A jeśli nie wyruszyacie, to Bóg ukarze was karą bolesną i zmieni was na inny naród.” (K 9:39); „Lecz Posłaniec i ci, którzy uwierzyli wraz z nim, zmagali się w walce swoim majątkiem i swoimi duszami. Dla nich będą dobra i oni będą szczęśliwi! (K 9:88), także 22:58-59; 33:23-24; 61:10-13.

Cel walki rzadko jest wyraźnie określany, poświęcono mu niewiele wersetów, najwidoczniej uznając, że jest on wiadomy sam w sobie. Wśród tych powodów, które wspomniano, wymienia się odwet za wypędzenie z Mekki i naruszenie traktatów: „Zapłatą dla tych, którzy zwalczają Boga i jego Posłańca i starają się szerzyć zepsucie na ziemi, będzie tylko to, iż będą oni zabici lub ukrzyżowani albo też obetnie im się rękę i nogę naprzemianległe, albo też zostaną wypędzeni z kraju” (K 5:33); „Czyż nie będziecie zwalczać ludzi, którzy złamali swoje przysięgi i którzy usiłowali wypędzić Posłańca?” (K 9:13); „Wolno walczyć tym, którzy doznali krzywdy – Zaprawdę, Bóg jest wszechwładny, by im udzielić pomocy! – i tym, którzy zostali wypędzeni bezprawnie ze swoich domostw, jedynie za to, iż powiedzieli: „Pan nasz – to Bóg!” (K 22:40). Można wysnuć wniosek, że sugerowanym w Koranie celem prowadzenia wojny jest nawrócenie politeistów na islam, wymuszenie posłuszeństwa na *ahl al-Kitāb*

i narzucenie im płacenia podatków, oraz zwalczanie każdego, kto starałby się skłócić muzułmanów i odciągnąć ich od religii.

Z fragmentu „I niechaj wierni nie wyruszają wszyscy. Dlaczegoż by nie miała wyruszyć z każdej frakcji jakaś grupa...” (K 9:122), wynika, że walka nie była nakazana wszystkim, a w późniejszych komentarzach taka interpretacja przeważa nad nakazem walki dla całej społeczności.<sup>64</sup>

Kłęska i wycofanie są sprawą dyskusyjną. O wycofaniu wspomina werset: „O wy, którzy wierzycie! Kiedy spotkacie niewiernych posuwających się w marszu, to nie odwracajcie się do nich plecami! A kto tego dnia odwróci się do nich plecami – jeśli nie czyni tego powracając do bitwy albo przyłączając się do oddziału – to ten ściągnie na siebie gniew Boga, a jego miejscem schronienia będzie Gehenna!” (K: 15-16).

W wersecie 8:65 wyrażono przekonanie, że muzułmanie mogą pokonać wrogów w liczbie dziesięciokrotnie przewyższającej ich liczbę: „Pobudzaj wiernych do walki! Jeśli wśród was jest dwudziestu cierpliwych, to zwyciężą dwustu, a jeśli jest stu wśród was, to oni zwyciężą tysiąc niewiernych...” (K 8:65). Jednak zaraz w następnym wersecie Bóg dopuszcza pokonanie liczby przeciwników tylko dwukrotnie większej: „Teraz ulżył wam Bóg; On wie, że jesteście słabi. A więc jeśli będzie wśród was stu sprawiedliwych, to oni zwyciężą dwustu, a jeśli będzie was tysiąc, to oni zwyciężą dwa tysiące – za pozwoleniem Boga”.

Pozwolenie na branie zakładników również jest sprawą dwuznaczną. Werset 67 z sury 8 zakazuje tego: „Nie jest odpowiednie dla proroka, aby brał jeńców, dopóki on nie dokona całkowitego podboju ziemi”, natomiast w surze „Muhammad” czytamy: „Kiedy więc spotkacie tych, którzy nie wierzą, to uderzcie ich mieczem po szyi; a kiedy ich całkiem rozbijecie, to mocno zaciśnijcie na nich pęta. A potem albo ich ułaskawcie, albo żądajcie okupu, aż wojna złoży swoje ciężary” (K 47:4). Wynikałoby z tego, że muzułmanie mogą brać do niewoli

---

<sup>64</sup> E. Landau-Tasseron, op. cit., s. 41.

niewiernych i pobierać od nich okup. Jednak ten z kolei werset stoi w sprzeczności z cytowanym już werselem nakazującym zabijanie politeistów 9:5. Komentatorzy znów odwoływali się do zasady *nashu*, jednak co do ogólnych wskazań nie było zgody i dwuznaczność tekstu koranicznego pozwala na manipulacje aż do dzisiaj.

Kilka wersetów jest też poświęconych łupom: «Zapytają cię o łupy. Powiedz: „Łupy należą do Boga i Posłańca...”». (K 8:1); „I wiedźcie, iż cokolwiek weźmiecie w postaci łupów, to piąta część należy do Boga i jego Posłańca...” (K 8:41).

Pomijając szczegóły rozważań nad dżihadem, nie ma wątpliwości, że to pojęcie zaistniało w Koranie, określane terminem dżihad lub *qitāl*, i oznacza tam przede wszystkim walkę zbrojną, chociaż wojna w Arabii to nie tylko zastosowanie w praktyce nakazów religijnych, ale też połączenie ich z wydarzeniami politycznymi czasów, w jakich powstawał islam.

## Wojna w hadisach

Drugim po Koranie źródłem dla etyki wojny w islamie jest sunna z będącymi jej częścią hadisami. Jak już kilkakrotnie wspomniano wyżej, wiele aspektów koncepcji wojny z okresu przedmuzułmańskiego zostało włączonych do Koranu i sunny tworząc podstawy pojęcia świętej wojny<sup>65</sup>, dołączono też wiele elementów *muruwyy*<sup>66</sup>, rozumianej jako zestaw cech honorowych beduińskiego rycerza.<sup>67</sup> Prorok, jak posiadacz cnót *muruwyy*, które połączyły się w jego osobie z wartościami związanymi z islamem, stał się nowym typem bohatera, również bojownika. Część aspektów podejścia Proroka do wojny, szczególnie tych rysujących się na podstawie *siratów*, omówiono już wyżej. Gdy uwzględnimy również hadisy, obraz pozostaje zasadniczo niezmienny, z tego też powodu nie

---

<sup>65</sup> W. Montgomery Watt, *Islamic Conceptions of the Holy War*, w: Murphy T. (red.), *The Holy War*, Ohio State University Press, Columbus 1976, s. 142.

<sup>66</sup> B. Fares, *Murū`a*, EI2.

<sup>67</sup> T. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in Qur`an*, McGill University Press, Montreal 1966, s. 74-102.

poddaję hadisów szczegółowej analizie, przestając na uwagach ogólnych.<sup>68</sup> Każda z wielkich kolekcji hadisów zawiera rozdział zatytułowany *Kitāb al-ġihād* lub podobnie, w którym zebrano tradycje prorockie związane z prowadzeniem wojny. W sunnie Proroka przedstawia się jako osobę, która w mekkańskim okresie swojej działalności nie interesowała się *ġazawāt*, podejmując je jedynie w samoobronie. Chociaż po przyjęciu islamu przez takie osoby jak ‘Umar Ibn Ḥaṭṭāb, uznawany za wzór beduińskich cnót rycerskich, zaczęła rosnąć presja, aby Muḥammad podjął działania zbrojne, ten miał doradzać cierpliwość. Wynikało to ponoć nie ze słabości militarnej, lecz etycznego przekonania, że „walka jest nienawistna” i należy jej unikać zawsze, gdy to jest możliwe: „Zapłatą za zło jest zło jemu podobne. A kto przebaczy i naprawi, to znajdzie zapłatę u Boga... Leczenie, kto jest cierpliwy i kto przebacza – zaprawdę umie okazywać zdecydowanie w działaniu” (K 42:39-43). Jest to oczywiste odejście od staroarabskiej zasady talionu na rzecz moralnej wyższości wybaczenia. Istnieją współczesne interpretacje, że Mahomet był w tym okresie zwolennikiem biernego oporu, poprzez nieużywanie przemocy.<sup>69</sup> Trudno stwierdzić z niezbitą pewnością, czym była motywowana polityka Proroka w owym okresie: czy przekonaniem etycznymi, czy też czuł się jeszcze zbyt słaby, aby przeciwstawić się Mekkańczykom, jednak zasada cierpliwości i unikania niekonicznej walki ma w sunnie silne wsparcie.

Jednak w Medynie Prorok zmienił swój stosunek do walki, co znalazło odzwierciedlenie tak w Koranie, jak i w sunnie. Stopniowo dopuścił wypadki i rajdy, również w celu finansowania powstającej gminy muzułmańskiej, jak i jako zadośćuczynienie za zostawione w Mekce dobra. Pozostaje otwarte pytanie, czy te wyprawy można określić jako wojskowe ekspedycje, czy też były to raczej drobne wypadki w celu nękania Mekkańczyków i pokazania im konieczności

<sup>68</sup> W tej kwestii, por. na przykład, A. Asfaruddin, *Early Competing Views on Jihad and Martyrdom*, w: E. Kendall, E. Stein, *Twenty-One Century Jihad. Law, Society, and Military Action*, I.B. Tauris, London, New York 2017, s. 70-82. R. Denaro, *Definitions and narratives of Martyrdom in Sunni Hadith Literature*, ibidem, s. 82-97.

<sup>69</sup> Por. np., R.E. Crow, P. Grant, S.E. Ibrahim (red.), *Arab Non-Violent Political Struggle in the Middle East*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, Colorado 1990.



zawarcia pokoju z muzułmanami.<sup>70</sup> Znow pozostawiamy to pytanie bez odpowiedzi, gdyż w pewnym sensie jest to przenoszenie na ówczesny typ walki naszych pojęć: nie mamy wielu podstaw, aby rzetelnie oceniać, co było małą, a co dużą wyprawą. Można uznać, że *ġazawāt* nie były wielkimi wyprawami, toczyły się w skali plemiennej, i z pewnością nie można ich w żaden sposób porównać z ekspedycjami, jakie Arabowie organizowali po śmierci Mahometa. Zasadniczą cechą hadisów jest to, że koncentrują się one na osobie Proroka, w znacznym stopniu pomijając kontekst, dlatego odniesienia do wojny w hadisach są mniej opisowe i precyzyjne niż w *siratach*. M. Bonner podkreśla też, że w hadisach, w kwestii dżihadu, jak i też innych, znajdujemy wielką rozbieżność opinii.<sup>71</sup>

Zarówno z *siratów*, jak i hadisów wynika, że w okresie medyneńskim, szczególnie w pierwszych latach, doszło do swoistego połączenia pewnych przedmuzułmańskich wojennych wartości etycznych z potrzebami walki w warunkach organizującego się w Medynie państwa-miasta. Jak wspomniano w poprzednim podrozdziale, te wymogi pomogły się ukształtować etyce wojennej w nowych warunkach, stopniowo modyfikując pojęcie dżihadu.<sup>72</sup> W okresie medyneńskim wojna stała się nieodłączną aktywnością muzułmanów. Abstrahując od charakteru działań wojennych: czy były to większe wyprawy, czy też działania zaczepne, czy ich charakter był ofensywny, czy też defensywny, czy ich celem było zdobyciu funduszy, czy też podporządkowanie polityczne plemion, to wojna zdominowała życie rodzącej się społeczności muzułmańskiej w Medynie. Kronikarz As-Suyūfī podaje, że w owym czasie muzułmanie spali lub czuwali

---

<sup>70</sup> Tak sugeruje na przykład, autor współczesnej biografii Mahometa M. Husayn Haykal, *The Life of Muhammad*, North American Trudt, Indianapolis 1976, s. 204.

<sup>71</sup> M. Bonner, *Jihad in Islamic History*, op. cit., s. 46-47.

<sup>72</sup> A. Görke, „The relationship between maghāzi and ḥadīth in early Islamic scholarship”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, London, 72, 2, 2011, s. 171-185; M.Q. Zaman, „Maghazi and the Muhaddithun: Reconsidering the Treatment of Historical Materials in Early Collection of Hadiths”, *International Journal of the Middle East Studies*, 28, 1, 1996, s. 1-18; *La vie du prophète Mahomet*, Colloque de Strasbourg, 23-24 Octobre 1980, Paris 1983.

z bronią pod ręką<sup>73</sup>, i to wydaje się ujmować stosunek ówczesnych Arabów do wojny.

W hadisach wielokrotnie wyraża się przekonanie, że islam powinien być propagowany poprzez walkę na całym świecie. W zbiorach znajdziemy w wielu wersjach hadis o Proroku wyrażającym przekonanie, że został wysłany, aby walczyć z ludźmi dopóki cała ziemia nie będzie zdobyta dla islamu i nie wypowiedzą oni wyznania wiary. Dżihad i wiara są najlepszymi z uczynków człowieka.<sup>74</sup> W licznych, lecz pochodzących raczej od Towarzyszy Proroka, a nie od niego samego hadisach porusza się kwestie łupów wojennych i *ǧizyi*, podatku, jaki mają płacić ci, którzy na islam się nie nawracają, lecz godzą się mu podporządkować. Jak za chwilę zobaczymy, jest to jeden z bardzo ważnych tematów dżihadowych omawianych w traktatach *fiqhu*. Porusza się także kwestię przywództwa: do przewodzenia dżihadowi jest wyznaczony imam, dobry, sprawiedliwy władca społeczności. Liczne są też hadisy, które zwracają uwagę na wewnętrzną stronę walki, na dżihad, który toczy się własnej duszy, do czego powrócimy w rozdziale III.

---

<sup>73</sup> As-Suyūfī, *Lubāb an-nuqūl fi asbāb an-nuzūl*, Dar Ihya al-ulum, Bajrut 1978, s. 128.

<sup>74</sup> "الإيمان بالله والجهاد في سبيله", An-Nawawī, *Riyāḍ al-ṣāliḥin*, <https://sunnah.com/riyadussalihin/11>

## Rozdział II

### Dżihad w tekstach prawnych

Burzliwy okres po śmierci Proroka, naznaczony konfliktami wewnętrznymi o władzę, panowaniem Kalifów Sprawiedliwych, kształtowaniem się odłamu szyickiego oraz podbojami świata poza Półwyspem Arabskim, sprzyjał działaniom wojennym, czyli praktyce wojny i dżihadu, lecz w mniejszym stopniu teoretycznemu rozwojowi pojęcia. W najwcześniejszym okresie po powstaniu islamu Arabowie skupiali się na podbojach oraz konsolidowaniu kalifatu, w mniejszym stopniu na pisaniu, jednocześnie dokonywał się też powolny proces przejścia od tradycji oralnej, istotnej zwłaszcza w domenach życia duchowego i intelektualnego, do tradycji tekstualnej. Jednak z czasem Arabowie, a właściwie muzułmanie, bo twórcami życia intelektualnego kalifatu stali się też przedstawiciele innych nacji nawróconych na islam, rozwinęli obfitą literaturę obejmującą większość znanych gatunków literackich. Dżihad stał się bardzo ważnym elementem muzułmańskiej literatury prawnej, gdyż właśnie do domeny *fiqhu*, czyli jurysprudencji, zaliczano tę tematykę. Podobnie jak w wielu innych dziedzinach, podstawą dla rozwiązań prawnych był Koran i sunna, jednak zaczęto poruszać bardzo szczegółowe kwestie dotyczące prowadzenia dżihadu, które nie znalazły omówienia we wcześniejszych tekstach. Zmienił się horyzont mentalny, geograficzny i religijny muzułmanów, a także charakter prowadzonych przez nich walk. O ile koncepcje dżihadu zaproponowane w Koranie pozostawały w ścisłym związku z arabską tradycją wojny oraz przebiegiem wydarzeń w młodej kształtującej się *ummie*, o tyle późniejsze teorie dostosowały się do zmienionych warunków dżihadu,

prowadzonego już nie przez broniącą swojego bytu grupkę Arabów, lecz przez potężny kalifat.

Po śmierci Proroka zaczęła się szybka ekspansja islamu, a traktaty prawne miały dostarczyć teologiczne uzasadnienie do tych wypraw. W sposób oczywisty ofensywne rozumienie dżihadu przeważało nad tym defensywnym, pojmowanym jako ochrona muzułmanów i ich dóbr przed agresją. Jednak głównym celem dżihadu, jaki został zaprezentowany w traktatach prawnych, nie było nawracanie na siłę (z wyjątkiem politeistów, lecz tych Arabowie rzadko napotykali na swojej drodze w czasie ekspansji). Dżihad miał na celu szerzenie islamu poprzez podbój kolejnych terytoriów dla muzułmanów, natomiast mieszkający tam *ahl al-Kitāb*, monoteiści, mogli pozostać przy swojej religii pod warunkiem płacenia specjalnych, wyższych podatków. Jeśli chcieli nawrócić się na islam, otrzymywali wszystkie prawa obywatelskie. Walka ta była prowadzona tak dla religii, jak i dla organizacji państwowej, która była konieczna, aby zabezpieczyć i ochronić religię. Jak już wspominałam, w islamie brakuje podziału na sferę *sacrum* i *profanum*, te dwie domeny przenikają się, gdyż wszystkie dziedziny życia znajdują podwaliny w Koranie – świętym słowie Bożym. Zatem dżihad nie musiał mieć koniecznie motywów religijnych w naszym rozumieniu tego terminu. Jego powodem mogła być chęć ekspansji terytorialnej lub ochrony tego terytorium, poprawy warunków ekonomicznych itp. Jednak w muzułmańskiej interpretacji państwa i religii te kwestie należą do wspólnej domeny: propagowania i zabezpieczenia religii jak najlepszego funkcjonowania.<sup>75</sup>

Dżihad oprócz znaczenia zbiorowego miał też znaczenie indywidualne dla każdego pobożnego wiernego. W pierwszym rozdziale wspomniano już o tym, że termin ten oznacza „podejmowanie starań” w celu szerzenia religii, i w takim znaczeniu pojawia się też w Koranie, a także w hadisach, które silnie

---

<sup>75</sup> Y. Friedmann, *Tolerance and coercion in Islam: interfaith relation in the Muslim tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1955; H.M. Zawati, *Is Jihād a Just War? War, Peace, and Human Rights under Islamic and Public International Law*, The Edwin Meller Press, Lampeter 2001.

podkreślają, że najważniejszym dżihadem jest post i pielgrzymka, czyli zachowania ascetyczne. Uczestnictwo w dżihadzie obejmującym działania wojenne jest traktowane na podobieństwo aktu pobożności rozumianego jak dwa wyżej wspomniane. Walka wojenna to walka o zwiększenie wpływu islamu, co jednak nie oznaczało, że dżihad nie miał pewnych założeń i był zdany na los przypadku. Działania wojenne miały wiele ograniczeń, które w pod wieloma względami przypominały założenia *bellum iustum* w chrześcijaństwie.<sup>76</sup> Nawracanie lub podporządkowywanie niewiernych było misją moralną muzułmanów, która nie miała szczególnych ograniczeń czasowych, jej koniec miał nastąpić, gdy cała ziemia podporządkuje się islamowi. Z ducha traktatów dotyczących dżihadu lub *siyaru* wynika, że stan wojny nie jest w muzułmańskiej *ummie* niczym niezwykłym, chociaż nie jest też, oczywiście, czymś dobrym.

Na początku dokonamy krótkiego przeglądu typów muzułmańskich traktatów poświęconych dżihadowi, które ukazywały się od najwcześniejszego okresu.<sup>77</sup> W drugiej połowie VIII wieku zaczęły się pojawiać prace, w których opowieści o wyczynach wojennych łączyły się z myślą prawną dotyczącą zasad prowadzenia wojny, te zaś próbowano ustalić odwołując się do historycznych (lub domniemanie historycznych) precedensów. Traktaty tego typu można podzielić na dwie główne grupy. Do pierwszej zaliczamy opowieści o wyczynach wojskowych Proroka, niekiedy włączano tam także relacje z podbojów pierwszych kalifów. Niestety, niewiele tych relacji zachowało się bezpośrednio, a Martin Hinds sugeruje, że przed Ibn Hišāmem (zm. 833) wszyscy biografowie Proroka, łącznie z Ibn Ishāqiem (zm. 767), uważanym za główne źródło tego pierwszego, pisali relacje właśnie w stylu określanym jako *mağāzī*, czyli opowieści o wyczynach wojennych.<sup>78</sup> Ich celem nie było przekazywanie ani ustalanie reguł prowadzenia

---

<sup>76</sup> Na ten temat istnieje bogata literatura. Por. np.: M. Evans (red.), *Just War Theory. A Reappraisal*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005; N. Fotion, *War and Ethics*, Continuum, London, New York 2007; O. O'Donovan, *The Just War Revisited*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

<sup>77</sup> Na ten temat, por. np., A.M. al-Sumaih, *The Sunni Concept of Jihad in Classical Fiqh and Modern Islamic Thought*, University of Newcastle, Newcastle 1998; M. Cook, *Understanding Jihad*, California University Press, Los Angeles 2005.

<sup>78</sup> M. Hinds, *Al-Mağāzī*, EI<sub>2</sub>

wojny, lecz ponieważ relacjonowano w nich wyczyny samego Proroka, stanowiły elementy sunny i zapewniały przykład regulacji prawnych. Drugi typ prac to księgi *siyaru*, czyli postępowania z obcymi narodami, innymi słowy początki muzułmańskiego prawa zagranicznego. Za jedną z najwcześniejszych uznaje się księgę słynnego syryjskiego prawnika Al-Awzā'iego (zm. 773), niestety, zaginioną, chociaż jej fragmenty zachowały się w polemice, jaką z autorem prowadził Abū Yūsuf (zm. 798) w *Ar-Radd 'alā siyar al-Awzā'ī*.<sup>79</sup> W tej samej pozycji znalazły się też fragmenty poświęconego *siyarowi* dzieła autorstwa samego Abū Ḥanīfy, twórcy hanafickiej szkoły prawnej. Kolejne dzieło to *Kitāb as-siyar* Al-Fazāriego, wydane częściowo z manuskryptu znalezione w Maroku. Ten traktat, aczkolwiek niekompletny, jest napisany w formie dialogu z opiniami innych autorów na temat dżihadu (por. niżej).

Na przełomie VIII i IX wieku pojawił się nowy rodzaj pisania na temat dżihadu: w traktatach prawnych, których głównym tematem były *ḥarāğ*, czyli podatki, oraz gospodarowanie *amwāl*, skarbem państwowym.<sup>80</sup> Najsłynniejszy zachowany traktat na ten temat z wczesnego okresu to dzieło wspomnianego wyżej Abū Yūsufa.<sup>81</sup> Istnieje dostrzegalna różnica między traktatami pochodzącymi z Al-Hidżazu, pisanymi przez uczonych ze szkoły malikickiej, a tymi powstającymi w Syrii, wśród uczonych ze szkoły szafi'ickiej. W tych pierwszych, tworzonych na terenach położonych poza ścisłym centrum walki, za obowiązkowy uznawano jedynie dżihad defensywny, podczas gdy w Syrii, gdzie toczyła się wojna przygraniczna z Bizancjum, obowiązek obejmował także dżihad ofensywny. Ponieważ prawnicy z tej szkoły byli związani z dworem

<sup>79</sup> Abū Yūsuf, *Ar-Radd 'alā siyar al-Awzā'ī*, ed. A. al-Afğānī, Kair, brak daty wydania.

<sup>80</sup> Na ten temat, por. A. Ben-Shemesh, *Taxation in Islam*, Brill, Leiden 1969; A.A. Duri, „Notes on Taxation in Early Islam”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17, 2, 1974, s. 136-144.

<sup>81</sup> Autorami innych traktatów tego rodzaju z wczesnego okresu są Yaḥyā Ibn Ādam (zm. 821) oraz Ibn Sallām (zm. 838). Dzieła tego typu były pisane również w późniejszym okresie, a autorem ostatniego, był jak się wydaje, Ibn Rağab (zm. 1392). R.P. Mottahedeh, R. al-Sayyid, *The Idea of the Jihād in Islam before the Crusades*, w: A.E. Laiou, R.P. Mottahedeh (red.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 2001, s. 25.

kalifów, z czasem takie podejście zaczęło przeważać w całym kalifacie.<sup>82</sup> Ta myśl osiągnęła apogeum w szkole Aš-Šāfi'iego, który uznał, że walka z niewiernymi jest głównym celem dżihadu. Jednak nawet wtedy dla faqihów z Al-Hidżazu obowiązek walki z niewiernymi był wątpliwy, gdyż narzucali go teolodzy związani z panującą w Damaszku dynastią Umajjadów, której Arabowie z Półwyspu nie traktowali z szacunkiem.

Niewykluczone, że stopniowe coraz silniejsze postrzeganie dżihadu poprzez normy prawne wynikało z konieczności normalizacji zjawiska, które na początku postrzegano w kategoriach apokaliptycznych. Koran jest przeniknięty wizjami apokaliptycznymi, być może odziedziczonymi po Sasanidach.<sup>83</sup> Jednak w drugim wieku hidżry stało się już raczej oczywiste, że zwycięstwo Boga na ziemi w postaci zapanowania szari'atu i narzucenia islamu nie jest kwestią natychmiastową, zatem zaczęto się interesować okolicznościami prowadzenia wojny i organizowania życia na podbitych terenach. Z wielu regulacji, na przykład warunków zawierania rozejmu, od którego można było odstąpić w zmienionych okolicznościach, wynika też, że wojnę zaczęto postrzegać jako stan stały na terenie kalifatu. Niewykluczone, że te okoliczności sprawiły, iż w tekstach poświęconych dżihadowi zaczęto stopniowo przechodzić od epickich opisów *mağāzī*, znanych z najwcześniejszego okresu literatury dżihadowej, do traktowania dżihadu w kategoriach ściśle prawnych i używania tych narzędzi, które wykorzystywano w IX wieku do tworzenia prawa: czyli powoływania się na cytaty koraniczne oraz hadisy.<sup>84</sup>

Jak zobaczymy niżej, w klasycznym prawie muzułmańskim rozdziały dotyczące dżihadu dotyczyły bardzo szczegółowych kwestii i obejmowały wiele zasad. Omawiano zarówno okoliczności rozpoczynania, prowadzenia i finansowania dżihadu, jak i zachowanie muzułmanina, w tym także przywódcy społeczności, wobec niemuzułmanów w czasie działań dżihadu i po nim. Nie jest

---

<sup>82</sup> J. Chabbi, *Ribāṭ*, EI2.

<sup>83</sup> M. Cuypers, *A Qur'ānic Apocalypse. A Reading of the Thirty-Three Last Surās of the Qur'ān*, Lockwood Press, London 2018.

<sup>84</sup> R.P. Mottahedeh, R. al-Sayyid, *The Idea*, op. cit., s. 28.

możliwe przeanalizowanie wszystkich prac dotyczących dżihadu, zdecydowałam się zatem na poświęcone dżihadowi fragmenty, które znalazły się w najbardziej klasycznych i, moim zdaniem, interesujących traktatach poświęconych dżihadowi, autorstwa muzułmańskich faqihów: w *Kitāb as-siyar* Al-Fazārīego, *Kitāb al-ğihād* Al-Mubāraqa, *Kitāb as-siyar* Aš-Šaybānīego, *Kitāb al-aḥkām as-sulṭāniyya wa-āl-wilāyāt ad-dīniyya* Al-Māwardīego oraz w *Bidāyat al-muğtahid* Ibn Rušda. Trzy pierwsze traktaty powstały w podobnym czasie, czyli pod koniec VIII wieku, zatem we wczesnym okresie islamu, kiedy doktryny jeszcze się rozwijały, lecz dobiegał końca okres wielkich podbojów. Ich autorzy zebrali w nich zatem doświadczenia z czasów wojen, a także starali się skodyfikować muzułmańską doktrynę wojny na podstawie nowych doświadczeń. Ponadto, dwa pierwsze traktaty, Al-Fazārīego i Al-Mubāraqa, powstały w kontekście wojny z Bizancjum. *Kitāb as-siyār* Aš-Šaybānīego jest dzisiaj uznawany za początki rozważań nad muzułmańskim prawem międzynarodowym. *Kitāb al-aḥkām as-sulṭāniyya wa-āl-wilāyāt ad-dīniyya* Al-Māwardīego to klasyczny traktat z okresu upadku kalifatu, kiedy władza centralna kalifa zaczęła słabnąć i do głosu zaczęły dochodzić dynastie „protektorów” kalifatu. Natomiast ostatni traktat, autorstwa wybitnego filozofa, ale także praktykującego prawnika Ibn Rušda, powstał pod koniec XII wieku w muzułmańskiej Andaluzji, kiedy kalifat jako zwarta jednostka polityczna już od pewnego czasu praktycznie nie istniał. Jednak wielką zaletą tego traktatu jest jego przeglądowość: Ibn Rušd gromadzi zalecenia dotyczące dżihadu zebrane z różnych szkół prawnych, pokazując tym samym istotną różnicę opinii w realizacji zaleceń prawa Bożego.

### Dżihad uczonych z wczesnego okresu: Kitāb as-siyar Al-Fazārīego oraz Kitāb al-ğihād Al-Mubāraka

Ponieważ te dwa traktaty powstały w bardzo podobnym kontekście, zostaną omówione wspólnie. Obydwa należą do tego samego nurtu dzieł pisanych przez uczonych, którzy domniemanie brali udział w walce we wczesnym okresie islamu, byli zatem zarazem teoretykami i praktykami dżihadu. Takie postacie pojawiają się na kartach dzieł poświęconych wczesnej tradycji islamu. Jak zauważa



Bonner, już w najwcześniejszych czasach w kronikach odnotowuje się udział uczonych w walce o islam. Jeden z pierwszych przykładów to Ḥālid al-Kalā'ī (zm. ok. 722/23), który miał brać udział w nieudanym oblężeniu Konstantynopola w latach 717/718. Wspomina o nim, np. Aṭ-Ṭabarī.<sup>85</sup> Od X wieku źródła stopniowo zaczynają go przedstawiać z wyraźną nutą hagiograficzną, nie tylko jako osobę, która opisywała pierwsze podboje w Syrii, ale również sama brała w nich czynny udział. Inny uczoney z wczesnego okresu, który zgodnie z tradycją uczestniczył w podbojach, to Makḥūl ad-Dimašqī, faqih z Syrii (zm. 731). Przypisuje mu się osobiste uczestnictwo w wyprawach, a także autorstwo opisów *mağāzī*. W *Kitāb al-ğihād w Muṣannaf*, zbiorze hadisów 'Abd ar-Razzāq<sup>86</sup>, znalazły się przypisane mu wypowiedzi, w których miał wyrażać przekonanie, że walka w dżihadzie jest *farḍ 'ayn*, osobistym obowiązkiem każdego wiernego. Jedną z tradycji przekazuje, że jeśli w społeczności islamu nie znajdzie się żaden wojownik (*ğāzī*), ani też społeczność nie wyposaży ani nie wskaże nikogo jako wojownika, wówczas Bóg ześle na nią nieszczęście. W innej przekazano słowa Makḥūla ad-Dimašqī, że walka na drodze Boga (*ğihād fi sabīl Allāh*) jest obowiązkiem, gdyż stanowi bramę do raju i Boga.<sup>87</sup> Z drugiej jednak strony, w tym samym zbiorze znajduje się wypowiedź jednego z Towarzyszy, którego zapytano, czy *ğazw* (walka) jest obowiązkowa dla każdego. Ten miał odpowiedzieć: „Nie wiem”. Pokazuje to wyraźnie, że status walki nie był na samym początku oczywisty, zwłaszcza że dynastię Umajjadów traktowano jako uzurpatorów, którzy wydarli władzę prawowitym następcom Proroka. Ponadto w tym samym zbiorze znajdują się

---

<sup>85</sup> Aṭ-Ṭabarī, *Tā'riḥ*, t. XI, s. 81, 83, 87, 94, 98; Bonner, *Jihad in Islamic History*, op. cit., s. 98.

<sup>86</sup> Ta księga jest szczególnie istotna, gdyż zawiera wiele, prawdziwych lub domniemych wypowiedzi ważnych osobistości z dwóch pierwszych stuleci islamu. Na temat *Muṣannaf*, H. Motzki, „The *Muṣannaf* of 'Abd al-Razzāq al-San'ānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A.H.”, *Journal of Near Eastern Studies*, 50, 1, 1991, s. 1-21; A. Asfaruddin, *Early Competing Views on Jihad and Martyrdom*, w: E. Kendall, E. Stein, *Twenty-One Century*, op. cit.

<sup>87</sup> 'Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, t. V, s. 171-173; J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Walter de Gruyter, Berlin 1992, t. I, s. 111-113.

tradycje, które kładą nacisk na duchową stronę „ponoszenia starań”, uznając za największy wysiłek realizację obowiązków, szczególnie pielgrzymki do Mekki.<sup>88</sup>

Obydwaj uczeni, Al-Fazārī i Al-Mubārak, należeli zatem do pierwszych teologów wysyłanych wraz z ekspedycjami wojskowymi, którzy mieli za zadanie opisywać i przede wszystkim religijnie sankcjonować rzeczywistość, a także pierwszych, których traktaty o dżihadzie przetrwały w całości. Tworzyli w czasach, kiedy żywa była jeszcze pamięć Proroka i jego wypraw, a także pierwszych podbojów muzułmanów.<sup>89</sup> Z drugiej strony, był to już czas konsolidowania potęgi państwa, także tworzenia jego podstaw prawnych, czas powstawania i gromadzenia sunny. Al-Fazārī, uczony o wielkim autorytecie, miał też tendencje do narzucania swoich rozwiązań prawnych.

Można postawić sobie pytanie, czy fakt, że obydwaj pisali na granicy arabsko-bizantyjskiej, w strefie zwanej *tuġūr*, miał wpływ na ich koncepcję dżihadu, zwłaszcza w kwestii roli imama w prowadzeniu wojny, a także zarządzania podbitym terytorium.<sup>90</sup> Z pewnością tak, gdyż idąc za Skinnerem, ich traktaty powstawały dla konkretnego odbiorcy i w konkretnych otoczeniu, kształtowane przez warunki działań wojennych w tym właśnie regionie. Bizantyjczycy byli uważani za potężnych i głównych wrogów islamu, zatem walka z nimi była priorytetem. Obydwaj autorzy byli zarazem teoretykami i domniemanie praktykami dżihadu, być może sami walczyli i w swojej twórczości wypowiedali się też z punktu widzenia osób walczących. Obydwu uznaje się za przykładowych bohaterów, zarówno jako dzielnych wojowników, jak i osoby, które dawały przykład pobożnego postępowania. Otwarta pozostaje kwestia ich rzeczywistego udziału w walce, czego jednak nie zdołamy zweryfikować w obecnym stanie badań.<sup>91</sup> Z traktatów obydwu autorów wyłania

<sup>88</sup> A. Asfaruddin, *Early Competing Views*, op. cit.

<sup>89</sup> M. Bonner, „Some Observations”, op. cit., s. 6.

<sup>90</sup> B. Spuler, „La „Sira” du prophete Mahomet et les conquetes des Arabes dans le Proche-Orient dans le sources syriaques”, w: T. Fahd (red.), *La vie du prophete Mahomet*, Colloque de Strasbourg, 23-24 Octobre 1980, Paris 1983.

<sup>91</sup> Por. także J. van Ess, *Theologie*, op. cit., s. 111-113.

się podwójna właściwość dżihadu: po pierwsze, jest to konkretne działanie toczone na mocy prawa muzułmańskiego pod przywództwem konkretnego autorytetu, na ogół imama, na wyznaczonych zasadach i przeciwko zdefiniowanemu wrogowi.<sup>92</sup> Jednocześnie jest to też działanie, którego muzułmanin powinien się podjąć na mocy zasad etyki i moralności, aby dzięki uczestnictwu w nim zasłużyć na szczęście wieczne. Jako *exemplum* niezmiennie służą zachowania Proroka z sunny.

Abū Ishāq al-Fazārī (zm. ok. 804) pochodził z Iraku, lecz po pobycie w Damaszku osiedlił się w Mopsuestii na granicy kalifatu z Bizancjum, gdzie obserwował poczynania wojenne i nadawał im moc prawną. Jego *Kitāb as-siyar* jest uznawane za jeden z najstarszych zachowanych tekstów prawnych dotyczących zetknięcia domeny islamu z *dār al-ḥarb*, terytorium wojny.<sup>93</sup> Znajdują się w nim zarówno ogólne zalecenia dotyczące dżihadu, jak i reguły postępowania wobec terytoriów niemuzułmańskich.<sup>94</sup> Jest to traktat w całości poświęcony zasadom wojny, a nie pobożnemu poświęcaniu swojego życia dla Boga. Ponad połowa zachowanego tekstu składa się z odpowiedzi na zadawane pytania, dotyczące tematyki wojennej, co było popularnym sposobem pisania muzułmańskich traktatów w okresie średniowiecznym, na przykład z pytań i odpowiedzi składały się traktaty *kalamu* – muzułmańskiej teologii spekulatywnej. Do tekstu włączono też fragmenty wczesnych komentarzy

---

<sup>92</sup> Warto jednak zwrócić uwagę, że w tytułach swoich dzieł używają odmiennych terminów: Al-Mubarāk terminu *ḡihād*, natomiast Al-Fazārī terminu *siyar*. Używanie tych terminów było kwestią dość złożoną, chociaż w znacznej mierze odnosiły się do tego samego aktu: walki zbrojnej na drodze Boga. Na temat niuansów ich używania w traktatach *fiqhu*: por. Ch. Melchert, *Ibn al-Mubarāk's Kitāb al-Jihād and Early Renunciant Literature*, w: R. Gleave, T. Kristó-Nagy, *Violence in Islamic Thought from the Qur'ān to the Mongols*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, s. 49-69.

<sup>93</sup> M. Hinds, *Maghāzī and Sīra in Early Islamic Scholarship*, w: T. Fahd (red.) *La vie du prophète Mahomet*, Colloque de Strasbourg, 23-24 Octobre 1980, Paris 1983, s. 57-66.

<sup>94</sup> Ten traktat zachował się w pięciu częściach, jednak stan manuskryptu pozwolił na edycję tylko drugiej części oraz indeksu tytułów z pozostałych części. Al-Fazārī, *Kitāb as-siyar*, ed. F. Hammāda, Bejrut 1987; por. także M. Muranyi, „The Kitāb al-Siyar of Abū Ishāq al-Fazārī (Manuscript of the Qarawiyīn Library)”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6, 1985, s. 63-97.

koranicznych, a także *maghāzī*.<sup>95</sup> Jest to dość wyjątkowe jak na typ traktatów *siyar* i różni się od omawianego niżej traktatu *Kitāb as-siyar* Aš-Šaybānīego. Opowieści o wyprawach wojennych z czasów Proroka przeplatają się z pytaniami i odpowiedziami dotyczącymi prawa prowadzenia wojny, a styl nie ma w sobie rygoryzmu typowego traktatu *fiqhu*. Zdaniem M. Bonnera, taka stylistyka może odzwierciedlać tradycje wcześniejsze, nieznane nam z innych przykładów, albo też lokalne.<sup>96</sup> Z drugiej strony, być może autor zamierzał w ten sposób podkreślić rolę uczonych, znawców tradycji takich jak on sam, którzy dzięki tej znajomości potrafią tworzyć nowe prawo.

Z kolei pochodzący z Marwu ‘Abd Allāh al-Mubārak (zm. 797) słynął jako tradycjonista oraz niezwykle pobożny muzułmanin. Należał do ścisłego kręgu bezpośrednich uczniów Abū Hanīfy. Przypisuje mu się uczestnictwo w dżihadzie przeciwko Bizancjum, jednak podobnie jak w przypadku Hālida al-Kalā‘iego oraz Makhūla nacisk na jego wyczyny wojenne rośnie w późniejszych relacjach.<sup>97</sup> W rozdziale o *ġihād akbar*, większym dżihadzie, wróć do jego osoby jako ważnego reprezentanta nurtu duchowego, ascetycznego dżihadu. Większość jego traktatów zaginęła, natomiast traktat *Kitāb al-ġihād* zachował się, nie zwracając do teraz szczególnej uwagi badaczy.<sup>98</sup> Ch. Melchert sugeruje, że podobnie jak duża część traktatów pochodzących sprzed połowy IX wieku, *Kitāb al-ġihād* nie jest dziełem samego Al-Mubāraka, lecz został spisany przez jednego z jego uczniów.<sup>99</sup> Pod względem formy jest to księga hadisów, autor zamieścił w nim też fragmenty *maghāzī*, jednak nie skupiał się na narracyjnym opisie wypraw, jego celem było raczej udzielenie pouczających

<sup>95</sup> Al-Fazārī, *Kitāb as-siyar*, s. 206 i dalsze.

<sup>96</sup> M. Bonner, „Some Observations concerning the Early Development of Jihad on the Arab-Byzantine Frontier”, *Studia Islamica*, 75, 1992, s. 11; idem, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, Eisenbrauns, New Haven 1997; M. Bonner (red.), *Arab-Byzantine Relations in the Early Islamic Times*, Routledge, New York 2017. Ogólnie por. też A. Morabia, *Le Ğihād dans l’islam médiévale: le ‘combat sacré’ des origines au XIIIe siècle*, Michel, Paris 1993.

<sup>97</sup> M. Bonner, *Aristocratic Violence*, op. cit., s. 120.

<sup>98</sup> Al-Mubārak, *Kitāb al-ġihād*, ed. N. Hammād, Kair 1978.

<sup>99</sup> Ch. Melchert, *Ibn al-Mubārak’s Kitāb al-Jihād*, s. 69.

przykładów poprzez przytaczanie tradycji. Ponadto Al-Mubārāk dość dużo miejsca poświęca etycznemu wymiarowi dżihadu, czyli zasługom i odpłacie, jaką otrzymają bojownicy.<sup>100</sup> Melchert klasyfikuje również ten traktat jako należący do tradycji literatury ascetycznej, zachęcającej do dokonywania dobrych czynów. W tym przypadku dobrym uczynkiem jest dżihad, traktowany jako wyraz wewnętrznej walki człowieka, mającej zarazem przywieść go do posłuszeństwa Bogu, jak i zobojętnić na sprawy tego świata.<sup>101</sup> Z takiego punktu widzenia omawianie spraw dżihadu, nawet z drobnymi szczegółami, jest sprawą drugorzędną, a sama walka nie jest celem samym w sobie, lecz wyrazem podporządkowania Bogu. Ponieważ jednak w tym wczesnym okresie literatura dopiero się rozwijała, wartości ascetyczne pojawiały się przy okazji dyskusowania rozmaitych tematów, w tym przypadku walki, dżihadu. Można uznać, że w tym też czasie stopniowo termin *qitāl* zostaje zastąpiony przez termin „dżihad”, który coraz wyraźniej przejmuje znaczenie walki zbrojnej. Al-Mubārāk koncentruje się także na aspekcie relacji między Bogiem a społeczeństwem i na rozumieniu obowiązku dżihadu w tym kontekście, stosunkowo mało miejsca poświęcając osobie imama.

Prowadzenie dżihadu traktuje się w tych rozważaniach jako zasługę równą wypełnianiu podstawowych *arkān*, takich jak post, pielgrzymka czy modlitwa. Al-Mubārāk powołuje się na hadis Al-Buḥārīego, który o tym wspomina.<sup>102</sup> Autor podkreśla ochotniczy charakter walki, wynikający z moralnych zobowiązań bojowników, jednocześnie nie przywiązując wagi do zadań imama, który miałby stać na czele walki. W takiej interpretacji dżihad staje się moralnym obowiązkiem wiernego wynikającym z jego relacji z Bogiem,

---

<sup>100</sup> M. Bonner zwraca uwagę, że w Syrii ten traktat był znany jako *Kitāb faḍl al-ḡihād*, „Księga zasług dżihadu”, op. cit., s. 19, a M. Muranyi zauważa, że podobny tytuł nosił manuskrypt tekstu zachowany w Hiszpanii, op. cit., s. 71-73. Por. także: Ch. Melchert, *Ibn al-Mubārāk’s Kitāb al-Jihād*, op. cit.; M. Baig, *The Non-Military Aspects of Kitāb al-Jihād*, w: E. Kendall, E. Stein (red.), *Twenty-First Century Jihad*, op. cit., s. 97-111.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 69.

<sup>102</sup> Al-Mubārāk, s. 35, Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 2782, <https://sunnah.com/bukhari/56>.

w mniejszym zaś stopniu obowiązkiem wobec imama.<sup>103</sup> W koncepcji autora pojawiają się pojęcia dżihadu jako *fard 'ayn*, obowiązku indywidualnego, oraz *fard kifāya* – obowiązku zbiorowego, którego wykonywanie jest powierzone armii i stojącemu na jej czele kalifowi.<sup>104</sup> Dżihad rozumiany jako *fard kifāya*, czyli akt dobrowolny, a obowiązkowy jedynie dla armii, pojawia się w dziele *Muwatta' al-Imām Mālik*, wczesnej kolekcji hadisów zebranych przez Mālika Ibn Anāsa, a także w interpretacjach w *Umm* samego Aš-Šāfi'iego oraz uczonych z Iraku.<sup>105</sup> Al-Mubārak przytacza hadisy na poparcie obydwu koncepcji, ale nie wydaje się, aby w sposób oczywisty identyfikował się z jedną lub drugą.<sup>106</sup> Należy podkreślić, że niekiedy stylistyka traktatów prawnych z wczesnego okresu utrudnia jednoznaczną interpretację: uczeni cytują hadisy ograniczając komentarz do minimum lub nie zamieszczają go w ogóle. Zachęcając do udziału w świętej wojnie Al-Mubārak przytacza słynny hadis Proroka: „Każdy prorok ma swój monastycyzm (*rahbāniyya*). Monastycyzmem tej społeczności jest dżihad na drodze Boga”.<sup>107</sup>

Zamieszczone w traktacie hadisy dzielą się na trzy główne grupy tematyczne: hadisy następców Proroka dotyczące odpłaty (*ağr*); hadisy następców i Towarzyszy dotyczące intencji bojownika (*niyya*); hadisy Proroka dotyczące zasługi i odpłaty.<sup>108</sup> Autor uważa, że odpłata indywidualna za udział

<sup>103</sup> Być może, jak sugeruje Bonner, nacisk, jaki Al-Mubārāk kładł na ochotniczy charakter udziału w dżihadzie oraz porównywanie go do pielgrzymki i innych obowiązków, wynikał z jego własnego charakteru: uchodził za archetyp gorliwego bojownika-ochotnika, jednocześnie był ascetycznym muzułmaninem z zapalem wypełniającym wszystkie obowiązki religijne. M. Bonner, *Some observations*, s. 26-27.

<sup>104</sup> Al-Mubārāk, *Kitāb al-ğihād*, s. 44-48.

<sup>105</sup> M. Bonner, *Aristocratic Violence*, op. cit., 107. O dobrowolnym dżihadzie w szkole malikiickiej, por. R. Mottahedeh, R. al-Sayyid, *The idea of the jihād in Islam before the Crusades*, w: A.E. Laiou, R. Mottahedeh (red.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, D.C. Dumbarton Oaks, Washington DC 2001, s. 23-29.

<sup>106</sup> Al-Mubārāk, *Kitāb al-ğihād*, s. 32 i dalsze.

<sup>107</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>108</sup> M. Bonner, *Aristocratic Violence*, op. cit., s. 123-124; Ch. Melchert, *Ibn Mubārāk's*, op. cit., s. 58-59.

w dżihadzie, *ağr*, powinna pochodzić od społeczności, a nie od pojedynczych jednostek. Z kolei zdaniem Al-Fazārīego *ağr* nie jest nagrodą płynącą od Boga, lecz zapłatą, którą najemnicy, *ağīr*, otrzymują za świadczenie swoich usług.<sup>109</sup> Jednocześnie autor uznaje, że osoba, która otrzymuje tego typu zapłatę za swoje usługi, nie powinna brać udziału w podziale łupów.<sup>110</sup> Al-Mubāarak zdaje sobie sprawę, że zachowanie w czasie działań wojennych wymyka się spod kontroli imama oraz teologów, z tego powodu sugeruje, że normy zachowania powinny zostać ustalone odgórnie.

Al-Fazārī i Al-Mubāarak odwołują się też do intencji bojownika (*niyya*). Rodzi się pytanie, jaka powinna być odpłata dla kogoś, kto udaje się na wyprawę z jednej strony z intencją dobrych zasług (*faḍl*), z drugiej jednak również dodatkowych łupów (*naḥal*). U Al-Mubāaraka przeważa przekonanie, że czysta intencja walki w dżihadzie zmazuje grzechy bojownika.<sup>111</sup> Wskazanie na intencję bojownika w pewien sposób sytuuje dżihad w domenie relacji między człowiekiem a Bogiem: tylko Bóg zna dokładnie zamiary człowieka. Al-Mubāarak sugeruje także, że pojedynczy osobnik bierze udział w dżihadzie dla własnego zbawienia oraz zasługi, lecz jednocześnie czyni to dla potrzeb i celów całej *ummy*. Zatem pełne znaczenie dżihadu objawia się w realizacji celów i dobra całej *ummy*.

Kwestia odpłaty oraz obowiązkowości dżihadu znalazła się też w tradycjach zebranych w *Kitāb al-ğihād* z *Kitāb al-muṣannaf* autorstwa Ibn Abī Šayby (zm. 849).<sup>112</sup> Jego *Kitāb al-ğihād* dzieli się na dwie części: ponad dwieście pięćdziesiąt tradycji poświęcono zasługom płynącym z dżihadu, natomiast w dziesięciu pojawia się pytanie, czy dżihad jest obowiązkowy. W tych hadisach

---

<sup>109</sup> Al-Fazārī, op. cit., s. 195, 279 i dalsze. Por. także M. Bonner, „Ja’āil and Holy War in Early Islam”, *Der Islam*, 68, 1991, s. 45-64.

<sup>110</sup> Al-Fazārī, op. cit., s. 112-113.

<sup>111</sup> Al-Mubāarak, s. 50-51.

<sup>112</sup> Ibn Abī Šayba, *Kitāb al-muṣannaf*, ed. M. Al-Ğum’a, M. Luḥaydān, Ar-Rijad 2004, t. VII, s. 5-70. Jest to jeden z największych zbiorów hadisów z wczesnego okresu, obejmujący ponad trzydzieści siedem tysięcy tradycji.

do głosu dochodzą Syryjczycy, wypowiadający się na temat jego obligatoryjności.<sup>113</sup> Natomiast w hadisach z *isnādami* tradentów pochodzących z Al-Kūfy, Basry, Medyny i Mekki przeważa przekonanie, że dżihad jest równie ważny jak pozostałe obowiązki, a jego obligatoryjność nie jest pewna. Obraz, jaki jawi się nam z wczesnych opracowań poświęconych dżihadowi, w dużej mierze skomponowanych z hadisów jako podstawowych elementów tworzenia prawa we wczesnym okresie islamu, jest zatem niespójny, wynika z niego, że w VIII wieku nie było zgody, jak traktować dżihad, czy jest on obowiązkiem indywidualnym, czy też zbiorowym, i jaki jest jego status: czy można go zrównać z innymi obowiązkami, czy też nad nimi góruje? Hadisy, które stanowią podstawę dla tych wczesnych traktatów, nie są jednoznaczne i dają podstawę do obydwu interpretacji.

Ponadto autorzy obydwu traktatów omawiają kwestie zachowania na terytorium wroga oraz wobec wroga. Poruszano takie tematy, jak traktowanie zakładników, zwłaszcza kobiet i dzieci, traktowanie własności wroga, wnoszenie i postępowanie z Koranem na wrogim terytorium, aby w razie niebezpieczeństwa uniknąć jego zbezczeszczenia oraz drobiazgowo kwestie podziału łupów. Do tych kwestii wrócimy niżej omawiając twórczość Aš-Šaybānīego.

### *Kitāb as-siyār* Aš-Šaybānīego

Aš-Šaybānī to bardzo ceniony prawnik ze szkoły hanafickiej, uczeń samego Abū Ḥanīfy. Urodził się ok. 750 roku w Al-Kūfie, od wczesnych lat poświęcał się nauce *fiqhu*. Był *qāḍīm* związany z dworem kalifa Hārūna ar-Rašīda. Zmarł w 803 lub 805 roku. Napisał wiele dzieł, z których, co jest niezwykle jak dla tak wczesnego okresu, niemal wszystkie przetrwały.<sup>114</sup> *Kitāb as-siyar al-kabīr* oraz *Kitāb as-siyar aš-šağīr*<sup>115</sup> należą do jego najbardziej

<sup>113</sup> Ibidem, s. 69-70.

<sup>114</sup> Na jego temat: E. Chaumont, *Al-Shaybānī*, EI<sup>2</sup>; K.R. Bashir, *Islamic International Law. Historical Foundations and al-Shaybani's Siyar*, Elgar Publishing, Cheltenham 2018.

<sup>115</sup> Aš-Šaybānī, *Kitāb as-siyār al-kabīr*, Kair 1957, brak nazwiska autora edycji; *Kitāb as-siyār aš-šağīr*, tłum. ang. M. Khadduri, *The Islamic Law of Nations. Shaybānī's Siyār*, The John Hopkins Press, Baltimore 1966.



znanych traktatów i są wielokrotnie cytowane jako początki rozważań nad muzułmańskim prawem międzynarodowym. Autor porusza w nich szereg szczegółowych problemów związanych z prowadzeniem dżihadu, zwłaszcza pod kątem relacji kalifatu z państwami niemuzułmańskimi. Wskazuje na to sam tytuł traktatu: *siyar* to dziedzina *fiqhu*, która zajmuje się właśnie tymi relacjami.<sup>116</sup> W koncepcji Aš-Šaybānīego kluczowego znaczenia nabiera podział świata na dwie domeny: *dār al-islām* i *dār al-ḥarb*. Wszystko, co jest poza terytorium islamu to świat wojny lub *dār al-aḥd*, terytorium rozejmu, na których zachowanie muzułmanów jest ściśle skodyfikowane. Te pojęcia nie występują w Koranie ani też w literaturze hadisów, jak się wydaje, zostały wprowadzone przez Aš-Šāfi'īego. Ridwan al-Sayyid sugeruje jednak, że najstarszym traktatem, w którym te pojęcia wystąpiły po raz pierwszy, jest praca Muḥammada Ibn al-Ḥasana znanego jak An-Nafs az-Zakiyya (Czysta Dusza). Badacz dodaje, że chociaż zrekonstruował ów traktat na podstawie fragmentów zawartych w innych traktatach z dziedziny zajdyckiego *fiqhu*, jednak nie udało mu się dotychczas znaleźć wstępu.<sup>117</sup>

Życie Aš-Šaybānīego przypada na czasy, w którym od władców wymagano rozszerzania domeny islamu, zatem można powiedzieć, że na niektórych terenach kalifatu muzułmańskiego stan wojny był niemalże permanentny. Nawet jeśli zawierano rozejm, nie uznawano go za stan stały, lecz przejściowy, trwający do chwili, w której władca muzułmański będzie na nowo gotów podjąć działania zbrojne. Chociaż wojnę o islam traktowano jak obowiązek wiernego, przestrzegano wielu zasad: wojnę musiał usankcjonować autorytet prawny, istniały ściśle zasady traktowania zakładników, szczególnie kobiet i dzieci. Aš-Šaybānī był hanafitą, zatem zaproponowane przez niego rozwiązania należały do hanafickiej szkoły prawnej.

---

<sup>116</sup> M. Munir, „Islamic International Law (Siyar): An Introduction”, *Hamdard Islamicus*, XXXX, nr 4, Octobre-December 2012, s. 37-60.

<sup>117</sup> R. al-Sayyid, „The Hijras (Emigration), the Conquests, Dar al Islam (the Territory of Islam), and the Changing Situations”, *Al-Tafahom*, s. 20-21. <https://tafahom.mara.gov.om/storage/al-tafahom/en/10/pdf/02.pdf#page=10&zoom=page-actual,41,-120>

W interpretacji Aš-Šaybānīego typ wojny, który miał poszerzyć terytorium islamu kosztem terytorium wojny był jedyną wojną ofensywną uważaną za legalną. Z przedstawionych wywodów wynika jasno, że w początkach rozwoju muzułmańskiego prawa międzynarodowego uważano, iż państwa niemuzułmańskie nie mają statusu prawnego, zatem ich władcy nie mogą pertraktować z kalifatem na równych warunkach. Jednak brak statusu prawnego nie oznaczał, że muzułmanie nie mogą w ogóle pertraktować czy też wchodzić w interakcję z mieszkańcami terytorium wojny. Z tego powodu autor omawia zachowanie armii na terytorium wroga, w tym tak ważną kwestię jak zabijanie jeńców oraz traktowanie własności wrogów, jak również kary, jakie nakłada się na terytorium wojny.

Drobiazgowo regulacje dotyczą tych traktatów zawieranych między dwoma rodzajami terytorium, które pozwalały na interakcję w dziedzinie politycznej, gospodarczej oraz kulturowej między światem islamu a światem niemuzułmańskim. Jednak, jak zauważa Khadduri, w myśleniu muzułmańskich faqihów z tego okresu wyraźnie ujawnia się przekonanie, że prawdziwy pokój może istnieć jedynie, gdy cały teren stanie się *dār al-islām* i zapanuje na nim prawo Boże.<sup>118</sup> Dlatego Aš-Šaybānī traktuje wojnę państwa islamu przeciwko jego niemuzułmańskim sąsiadom jako obowiązek, zarówno *farḍ ‘ayn*, indywidualny, jak i *farḍ kifāya* – obowiązek zbiorowy. Tym drugim dżihad jest wtedy, gdy wojna jest prowadzona w normalnych warunkach, to znaczy w celu ekspansji. Wówczas organizacja tego obowiązku spoczywa na kalifie, a uczestnikami są ochotnicy oraz zawodowa armia. Chętne osoby mogą też dostarczać zaopatrzenie: broń, konie itd.<sup>119</sup>

Kiedy zaś napadnięte zostaje terytorium muzułmanów, wojna staje się obowiązkiem każdego muzułmanina, który jest w stanie mu sprostać.

Kalif, jako najwyższy autorytet, zaczynając wojnę musi rozważyć wszystkie czynniki, to znaczy czy wojna ma sens i jest opłacalna dla muzułmanów. Podlega to niezależnemu osądowi władcy, który w niektórych

---

<sup>118</sup> M. Khadduri, op. cit., s. 17-19.

<sup>119</sup> Aš-Šaybānī, sekcje 21-25.

sytuacjach może dojść do wniosku, że lepiej zawrzeć traktat pokojowy. Jednak rozejm nie jest zawierany na stałe: kiedy okoliczności się zmieniają i znów korzystniej jest ogłosić dżihad, władca ponownie może go formalnie wypowiedzieć.<sup>120</sup> Jako prawnik Aš-Šaybānī przywiązywał dużą wagę do formalnego wypowiedzenia wojny: bez tego aktu dżihad był w pewnym sensie „nielegalny”. Wskazuje to wyraźnie na chęć sformalizowania prowadzenia wojny, podobnie jak każdego innego z obowiązków człowieka wobec Boga, na chęć jak najdokładniejszego określenia jej warunków, aby samym muzułmanom zapewnić nie tylko ochronę w tym życiu, ale także komfort w życiu pozagrobowym.

Wojna, zdaniem prawnika, to odpowiednia i uzasadniona droga do osiągnięcia koniecznego i wyznaczonego celu. W tym przypadku ów cel jest określony przez słowo samego Boga zawarte w Koranie. Wojna w islamie, przynajmniej w teorii wyrażanej w traktatach faqihów, ma wyraźny kontekst religijny – jej celem jest doprowadzenie do sytuacji, w której na jak największym obszarze będzie panowało prawo Boże. Aš-Šaybānīego zajmuje zatem nie tyle samo uzasadnienie prowadzenia takiej wojny, ile raczej określenie jej dokładnych warunków, zgodnie z muzułmańskimi zasadami religijnymi i moralnością. Wojna ma w sobie aspekt moralny, lecz powinna być prowadzona według określonych zachowań i konkretnej etyki.

Wojnę, czyli atak na terytorium *dār al-ḥarb*, można zacząć jedynie po wyraźnym wypowiedzeniu działań wojennych i wezwaniu jego mieszkańców do nawrócenia, niekiedy nawet dwukrotnym. Zakazany jest zatem atak zniemacki oraz pozostawienie ludzi bez szans na poprawę w postaci dobrowolnego przyjęcia islamu.<sup>121</sup> Ludzie na podbijanym terytorium mogą przyjąć islam lub zgodzić się na płacenie trybutu.<sup>122</sup> Oddziały muzułmańskie otrzymują pouczenie, że należy

---

<sup>120</sup> Aš-Šaybānī, *Kitāb as-siyār*, op. cit.

<sup>121</sup> Aš-Šaybānī, *Kitāb as-siyār*, op. cit.

<sup>122</sup> Na przykład piszący w X wieku teolog i teoretyk polityki Al-Mawārdī uważał, że ludzi takich można podzielić na dwie kategorie: tych, którzy słyszeli o islamie i zaproponowano im nawrócenie, lecz je odrzucili – ci mogą stać się przedmiotem ataku w każdej chwili. Druga kategoria, którą można potraktować bardziej wyrozumiale, to ludzie, którzy nigdy

walczyć w imię Boga i dla rozszerzenia domeny islamu, a także, że ich postępowanie ma odzwierciedlać sąd Boży nad ludźmi. Autor powołuje się na cytat koraniczny: „My nie karaliśmy nikogo, zanim nie wysłaliśmy posłańca” (K 17:15), zatem atak bez wcześniejszego wezwania jest zabroniony. Należy jednak podkreślić, że *ahl al-Kitāb*, ludzie Księgi, nie mieli obowiązku przyjmowania islamu, lecz musieli się mu podporządkować, uznać jego zwierzchność i płacić *ǧizyę*. Takie podejście odzwierciedlało przekonanie, że islam należy najpierw próbować narzucić „sercem i językiem”, a dopiero w ostatecznej instancji mieczem, chociaż bez wątplenia w praktyce groźba miecza była zdecydowaną metodą perswazji.

W dalszej kolejności autor dyskutuje różne rodzaje ataku, jakie są dozwolone na terytorium wroga. Najwięcej miejsca poświęca oblężeniu, dopuszczając użycie łuków, machin oblężniczych, zalew wodą oraz atak ogniem. Z jednej strony zaleca uważność, aby nie ranić grup chronionych: kobiet, dzieci, osób w podeszłym wieku. Jednak Aš-Šaybānī przyjmuje, że mogą oni stać się przypadkowymi ofiarami, gdyż twierdzi, że gdyby z ich powodu nie można atakować miast, muzułmanie w ogóle musieliby powstrzymać się od walki, ponieważ trudno znaleźć miasto, w którym nie byłoby tych grup.<sup>123</sup> Autor nie traktuje takiego postępowania jako grzesznego, gdyż, jak się wydaje, ogólny szlachetny cel dżihadu usprawiedliwia różne występki. Aš-Šaybānī uznaje, że ostatecznie dozwolone jest nawet zabicie muzułmanów, którzy przypadkowo znajdą się na linii ognia. Ci, którzy popełnią taki występki, oczywiście nie z rozmysłem, nie podlegają prawu okupu krwi, gdyż ogólny wyższy cel usprawiedliwia środki.

Interesujące rozważania autor prowadzi w kwestii rękojmi bezpieczeństwa (*amān*). Jest ona gwarancją nietykalności, a może być przyznana

---

o islamie nie słyszeli. *Al-Ḥawāʾ al-kābir fī maḏhab al-imām aš-Šāfi ʿī*, Bejrut 1994, t. 14, s. 113-114. Wielu teologów uważało, że jedynie fakt, iż ktoś nigdy o islamie nie słyszał może usprawiedliwić niewyznawanie tej religii. Na przykład Al-Ġazālī rozważając kwestię zbawienia dla monoteistów-niemuzułmanów twierdził, że może ono dotyczyć jedynie tych, którzy nigdy o islamie nie słyszeli.

<sup>123</sup> Aš-Šaybānī, *Kitāb as-siyār*, r. 117.

każdej osobie z wrogiego terytorium przez dorosłego mężczyznę-muzułmanina. Autor posuwa się nawet dalej, twierdząc, że również muzułmańska kobieta, a nawet niewolnik mogą przyznać taką rękojmię.<sup>124</sup> Istniały też rękojmie zbiorowe, które mogły być przyznane grupie ludzi, na przykład mieszkańcom miasta, na czas negocjacji.<sup>125</sup> Nie w każdych warunkach *amān* był ważny i Aš-Šaybānī wspomina o muzułmańskich kupcach mieszkających w *dār al-ḥarb*, którzy zagwarantowali taką rękojmię pewnej grupie osób. Jednak z prawnego punktu widzenia nie była ona ważna, gdyż ci kupcy byli rezydentami terytorium wojny, gdzie wszelkie kontrakty tracą swoją ważność.<sup>126</sup> Autor dyskutuje także kwestię, czy o *amān* mogą się dopominać zakładnicy. Twierdzi, że tak, jednak pod warunkiem, że można zagwarantować ich uczciwość (*‘adl*) i taka prośba powinna zostać złożona zanim osoba dostanie się do niewoli. Wynika z tego, że o rękojmię należy się ubiegać, kiedy tylko zaistnieje okoliczność, że teren zamieszkania zmieni się w terytorium wojny.<sup>127</sup>

Jeśli chodzi o *ius ad bellum*, czyli kryteria tego, kiedy można prowadzić wojnę, Aš-Šaybānī nie poświęca tej kwestii wiele miejsca, z czego wynika, że nie miała ona pierwszorzędного znaczenia dla ówczesnej społeczności. Być może był tutaj przedstawicielem tradycji tych prawników, którzy sugerowali, że kalif powinien zaczynać wojnę jedynie wtedy, gdy zostanie zaatakowane terytorium islamu.

Aš-Šaybānī, wychodząc jak każdy muzułmanin z założenia, że państwo islamu jest najwyższym dobrem, jest też przekonany o jego niezwykłych wartościach etycznych, stąd też przypisuje dużą wagę właściwemu zachowaniu na terytorium wroga. Wiele miejsca poświęca zatem *ius in bello*. Nie oznaczało to, oczywiście, że te zasady zawsze były stosowane w praktyce, jednak w teorii dbano, aby muzułmanie nawet w sytuacji wojny nie przekraczali granic objawionych przez Boga zasad. Rozważanie *ius in bello* wymagało przede

---

<sup>124</sup> Ibidem, r. 50, 64.

<sup>125</sup> Ibidem, r. 634-637.

<sup>126</sup> Ibidem, r. 631.

<sup>127</sup> Ibidem, r. 102-109.

wszystkim wstępnego określenia, kto jest wrogiem i gdzie toczą się działania wojenne. Aš-Šaybānī, zgodnie z innymi faqihami, twierdzi, że na terytorium islamu mogą mieszkać także Żydzi i chrześcijanie, jednak status walki z nimi nie wynika z ich religii, lecz z faktu, czy się podporządkowali islamowi. Jeśli tak, należy ich pozostawić w spokoju, jeśli nie – ich teren zmienia się *dār al-ḥarb*, a oni sami są *ḥarbiyya* – ludźmi wojny. Nie wszyscy mieszkający na wrogim terytorium podlegają niszczącej sile wojny w takim samym stopniu. Wyznaczono kategorie niewalczących, których nie można było zabijać, jednak nie oznaczało to, że unikalni oni innych rodzajów przykrości. Przeciwnikowi można zadawać szkody dotyczące jego osoby, poprzez na przykład, obcinanie członków; szkody dotyczące jego wolności, poprzez obrócenie w niewolę oraz przejście jego własności. Jeśli jest to przeciwnik, który zaatakował muzułmanów, nie ma ograniczeń w zadawaniu mu szkód, dozwolone jest zabijanie, zwłaszcza mężczyzn, nawet tych wziętych do niewoli. Jeśli jest to większa grupa, przywódca muzułmański musi zdecydować, czy zależnie od interesów muzułmanów mają oni być wzięci do niewoli, czy zabici.<sup>128</sup>

Zdecydowanie podkreślano zakaz humanitarnego traktowania niewalczących, w tym kobiet i dzieci. Jednak chociaż Aš-Šaybānī twierdzi, że kobiet nie wolno zabijać w żadnym razie, niektórzy prawnicy, na przykład Aš-Šāfi'ī, uznawali, że inaczej należy traktować kobiety należące do *ahl as-Kitāb*, inaczej natomiast politeistki, których zabijanie było dozwolone.<sup>129</sup> Aš-Šaybānī uznał, że kobiety wzięte do niewoli mogą być traktowane jako łup. Autor podejmuje dyskusję dotyczącą kobiet zamężnych wziętych jako łup. Uznaje, że dopóki kobieta i jej mąż pozostają na jednym terytorium, ich ślub jest ważny i nikt nie ma prawa go naruszyć. Jednak gdy jedno z małżonków znajdzie się na terytorium islamu, to nawet gdy drugie zostanie tam później przywiezione, ich związek zostaje naruszony. Wynikało z tego, że w *dār al-islām* nie działają akty prawne zawarte poza nim, zwłaszcza dotyczące niemuzułmanów, podczas gdy na wrogim terytorium należało je uszanować. Z kolei gdy kobieta zamężna

<sup>128</sup> Ibidem, r. 94. Por. także J. Kelsay, „Religion, Morality, and the Governance of War: the Case of Classical Islam”, *The Journal of Religious Ethics*, 18, 2, 1990, s. 129.

<sup>129</sup> Taką informację podaje Ibn Rušd w *Bidāyat al-muğtahid*, s. 405, por. niżej.

znajdzie się jako łup na ziemi islamu, to muzułmanin ma prawo uprawiać z nią seks lub ją poślubić, niezależnie od tego, czy była wcześniej zamężna.<sup>130</sup>

Ponieważ, jak już zwracałam uwagę, wszelkie kwestie są omawiane przez faqihów bardzo drobiazgowo, Aš-Šaybānī rozważa także problem transportu łupów w postaci ludzi na terytorium muzułmańskie.<sup>131</sup> Uznaje, że jeśli byłyby z tym jakieś trudności, to imam może podjąć decyzję o zabiciu mężczyzn, jednak dla kobiet i dzieci transport musi się znaleźć.

Wszyscy autorzy zgadzali się, że nie wolno zabijać dzieci, odwołując się do tradycji o rozkazach Proroka wydawanych oddziałom muzułmańskim. Aš-Šaybānī uzasadnia, że zakaz zabijania dzieci wynika z faktu, że nie dorosły one jeszcze do wieku, w którym mogłoby odrzucić islam, zatem karanie ich śmiercią jest bezpodstawne.<sup>132</sup> Dzieci są zależne od swoich rodziców i religii, którą ci im narzucili, zatem nie są za nią odpowiedzialne w takim stopniu jak dorośli. Aš-Šaybānī wdaje się też w rozważania, czy dzieci, które zostały przywiezione na terytorium islamu jako zakładnicy, a następnie zmarły, zasługują na muzułmański pogrzeb.<sup>133</sup> Regulacje dotyczące dzieci odnosiły się do tych wziętych do niewoli, gdyż nie przewidywano, że dzieci mogą brać udział w akcjach wojskowych, zaś jeśli w nich ginęły, to raczej przypadkowo, albo w takich działaniach jak oblężenie miasta. Preferowano branie dzieci do niewoli, gdyż powstawała wówczas szansa nawrócenia ich na islam.<sup>134</sup> Jednak nawet te „uprzywilejowane” kategorie niewalczących mogły być poddane innym formom opresji: wzięciu do niewoli, gwałtom. Ponadto kobiety i dzieci traktowano też

---

<sup>130</sup> Aš-Šaybānī, r. 212-257.

<sup>131</sup> Ibidem, r. 72-81.

<sup>132</sup> Ibidem, r. 28, 30.

<sup>133</sup> Ibidem, r. 408.

<sup>134</sup> Ogólnie na temat niewolnictwa w islamie: J.A.C. Brown, *Slavery & Islam*, Oneworld Academic, London 2019; W.-G. Clarence-Smith, *Islam and the Abolition of Slavery*, Oxford University Press, Oxford 2006; R. Brunschvig, *ʿAbd*, EI2

jako pewien rodzaj własności mężczyzn, zatem branie ich do niewoli uznawano za szkodę wyrządzoną męskim przeciwnikom.

Jeśli chodzi o łupy autor podkreśla, że należą się one każdemu dorosłemu mężczyźnie uczestniczącemu w dżihadzie, zarówno w postaci osób, jak i rozmaitych dóbr. Jednak powinny zostać podzielone dopiero, kiedy zostaną przewiezione w bezpieczne miejsce, w domyśle poza wrogim terytorium. Jeśli nie ma możliwości przetransportowania ich na tereny islamu, należy je zostawić. Jedyny wyjątek od tej reguły zachodzi, gdy muzułmanie znajdują się w rozpaczliwej sytuacji i na miejscu potrzebują środków i materiałów. Dotyczyło to jedzenia oraz broni, która jednak powinna po wykorzystaniu w bitwie być zwrócona jako łup i przeznaczona do podziału.<sup>135</sup> Wynikało to z faktu, że wszyscy muzułmanie mieli prawo do udziału w łupach, zatem przedwczesne ich dzielenie mogłoby doprowadzić do skrzywdzenia części z nich. Szczególnym łupem były zwierzęta i broń, gdyż używano ich do walki. Jeśli nie mogły zostać przetransportowane na tereny islamu, należało je zniszczyć, aby pozbawić wroga możliwości użycia ich przeciwko muzułmanom.<sup>136</sup> Ponadto w niektórych sytuacjach również ludzie mogą być traktowani jako łup.<sup>137</sup>

Z powyższych rozważań wynika, że traktowanie ludzi oraz własności różniło się nie tylko zależnie od wieku i płci w przypadku tych pierwszych oraz rodzaju w przypadku tych drugich, ale również zależało od terenu: czy było to terytorium islamu, czy też wrogie terytorium wojny. Aš-Šaybānī ogólnie traktuje terytorium wojny i wroga jako teren pozbawiony statusu prawnego, co ma takie konsekwencje, że działające tam instytucje oraz zawierane akty nie są legalne. Przestrzega na przykład, że małżeństwa zawierane poza domeną islamu są, jak już wspomniano wyżej, nielegalne, podobnie też wyzwalenie niewolników na innym terenie nie ma mocy prawnej.<sup>138</sup> Działa to również w stosunku do niemuzułmanów: jeśli wkraczają oni na ziemię islamu, wszystkie przepisy

<sup>135</sup> Aš-Šaybānī, r. 59; M. Khadduri, op. cit., s. 57-58.

<sup>136</sup> Aš-Šaybānī, r. 83.

<sup>137</sup> Ibidem, r. 90.

<sup>138</sup> Ibidem.



prawne i kontrakty oraz akty zawarte przez nich poza domeną islamu nie obowiązują w *dār al-islām*. Jednak, jeśli już się tam znajdują, akty zawarte między nimi a muzułmanami posiadają moc prawną. Dotyczy to nawet morderstwa – jeśli zostało one popełnione poza terytorium islamu, nie interesuje muzułmańskich faqihów.

Inna interesująca kwestia z domeny *ius in bello* dotyczyła samych muzułmanów, a mianowicie tego, w jakim stopniu wymaga się od nich wypełniania na terytorium wroga nakazanych przez religię obowiązków. Aš-Šaybānī uznaje, że chociaż jest to zalecane, to nie można od muzułmanów wymagać, aby w *dār al-ḥarb* zawsze dawali świadectwo swojej muzułmańskiej religijności i tożsamości.<sup>139</sup> I tak dowódca armii nie jest władny narzucać kar przewidzianych przez Koran – *ḥudūd*, na przykład za kradzież. Może to uczynić tylko muzułmański zarządca terytorium – w domyśle, po tym jak zmieni się ono w domenę islamu.<sup>140</sup> Inny podnoszony problem dotyczy zachowań samobójczych, na przykład osoby, która nie ustaje w walce mimo śmiertelnych ran lub załogi płonącego statku. Powstaje pytanie, co jest ważniejsze: walka do końca czy też ucieczka. Mimo nieprzychylnego stosunku islamu do samobójstwa, Aš-Šaybānī uznaje, że w tych przypadkach dalsze narażanie swojego życia jest uzasadnione, co oznacza, że cel dżihadu jest ważniejszy niż ograniczenia dotyczące samobójstwa.<sup>141</sup>

Aš-Šaybānī dyskutuje również dozwolone metody zawarcia rozejmu. Jego zdaniem może to nastąpić, kiedy mieszkańcy domeny wojny uznają wyższość islamu, albo poprzez konwersję albo poprzez podporządkowanie się, co dotyczy jedynie *ahl al-Kitāb*. Nie można zatem zawierać traktatu z władcą, który jest politeistą i nie zgadza się przejść na islam, a jedynie pragnie płacić

---

<sup>139</sup> Ibidem, r. 56-75.

<sup>140</sup> Ibidem, s. 124-128.

<sup>141</sup> Samobójstwo w islamie jest zakazane na mocy wersetu koranicznego: „O wy, którzy wierzycie... Nie zabijajcie się! Zaprawdę, Bóg jest dla was litościwy!” (K 4:29). Ogólnie na temat samobójstwa, por. F. Rosenthal, „On Suicide in Islam”, *Journal of the American Oriental Society*, 66, 3, 1946, s. 239-259. O złożonych relacjach między samobójstwem a męczeństwem, por. N.S. French, *And God Knows the Martyrs. Martyrdom and Violence in Jihadi-Salafism*, Oxford University Press, Oxford 2020.

trybut. W warunkach zawierania traktatów istnieje wiele niuansów, na przykład prowadzono rozważania, co się dzieje, gdy mimo istniejącego traktatu grupa ludzi na wrogim terytorium atakuje muzułmanów. Jak twierdzi Aš-Šaybānī, sprawców należy ukarać, ale sam traktat zachowuje swoją ważność. Gdy zaś sprawców nie można zidentyfikować, władca powinien zapłacić okup krwi.<sup>142</sup> Zasady zalecają także, aby w każdym przypadku zawierania rozejmów zachować zdrowy rozsądek, zatem gdy imam dojdzie do wniosku, że zawarcie rozejmu bez płacenia trybutu pozostaje w interesie muzułmanów, można się na to zgodzić, zwłaszcza gdy wrogowie są silni i lepiej zawrzeć z nimi przymierze na równych warunkach.<sup>143</sup> W szczególnych okolicznościach możliwe jest też zawarcie traktatu, w którym muzułmanie płacą trybut.<sup>144</sup>

Z tych interpretacji jasno wynika uprzywilejowane traktowanie ziemi islamu jako wyłącznej domeny obdarzonej mocą prawną, co jest konsekwencją postrzegania islamu jako jedynej prawdziwej religii, a jego Bożego prawa jako jedyne ważnego. Nie oznacza to automatycznie pozbawienia niemuzułmanów praw, jednak obowiązują one jedynie zgodnie z szari'atem, zaś stan wojny lub podporządkowania niemuzułmanów znosi ich własne prawa. Kierując się tak kategorycznym przeświadczeniem, że islam jest jedyną religią, która zapewnia człowiekowi szczęście, Aš-Šaybānī, a także inni muzułmańscy prawnicy i teologowie, uzasadniali wojnę na płaszczyźnie etycznej: ma ona na celu nie tylko obronę islamu, ale także szerzenie jego przesłania, aby zapewnić szczęście całej ludzkości. To szczęście ma być zabezpieczone przez muzułmańską *ummę*, która jest tworem zarazem politycznym, jak i religijnym oraz społecznym. Takie wartości jak pokój, stabilność, dobrobyt, przewodnictwo duchowe i religijne są kluczowe dla społeczeństwa. Jeśli wojna jest jedynym sposobem, aby je zabezpieczyć, należy ją uznać za prawomocną i moralną. Ponadto, i to jest ważny punkt rozważań, dla Aš-Šaybānīego wojna jest prawomocnym środkiem w szerzeniu islamu poza granicami *dār al-islām*, a organizacja państwowa

<sup>142</sup> Aš-Šaybānī, rozważania dotyczące zawierania rozejmu r. 480-627.

<sup>143</sup> Ibidem, r. 603.

<sup>144</sup> Ibidem, r. 606-607.

– kalifat, organizmem, na którym spoczywa obowiązek zabezpieczenia tego zadania.<sup>145</sup>

Aš-Šaybānī, jako wybitny prawnik, zdaje sobie sprawę, że prawo Boże może podlegać różnym interpretacjom, czego najdobitniejszym przykładem było istnienie kilku szkół prawa muzułmańskiego. Szkoły te różnią się w szczegółowych interpretacjach przepisów dotyczących dżihadu, co stanie się wyraźnie widoczne w podrozdziale, w którym przeanalizujemy rozważania Ibn Rušda na temat dżihadu, dotyczące właśnie odmiennych interpretacji między poszczególnymi szkołami i faqihami. Aš-Šaybānī nie uważa jednak tych różnic za nic złego, gdyż twierdzi, że umysł ludzki interpretujący prawo i tak jest tylko niedoskonałym odbiciem Boga. Posłuszeństwo prawu Bożemu jest dla Aš-Šaybānīego wyznacznikiem przynależności wiernego do gminy muzułmańskiej – jeśli człowiek nie przestrzega praw, w tym również praw wojny – oznacza to, że nie jest prawowiernym muzułmaninem. Właśnie z tego powodu prawa prowadzenia dżihadu są niekiedy tak drobiazgowo, można to zresztą uznać za zasadę dotyczącą stosowania szari'atu we wszystkich jego regulacjach: bardzo szczegółowa kodyfikacja miała pomoc wiernemu w trzymaniu się „drogi prostej” wyznaczonej przez Boga.

Aš-Šaybānī rozważa, na przykład, kwestię, czy niemuzułmańskie dzieci, które zostały przywiezione na terytorium islamu jako część łupów i nie zdążyły przejść na islam, a umarły, zasługują na odprawienie modlitwy pogrzebowej?<sup>146</sup> Odpowiedź jest jeszcze bardziej szczegółowa, autor bierze pod uwagę różne hipotetyczne możliwości: czy dzieci przybyły na terytorium islamu ze swoimi

---

<sup>145</sup> N. Artoul Zehr porównuje koncepcję wojny przedstawioną przez Aš-Šaybānīego z teorią świętego Tomasza z Akwinu. Zauważając wiele podobieństw między dwoma autorami, podkreśla, że chociaż dla obydwu wojna jest etycznym środkiem zabezpieczenia państwa Bożego, to Aš-Šaybānī zgodnie z zasadami muzułmańskiego prawa i etyki dopuszcza ją także jako prawomocny środek propagowania islamu. Tomasz z Akwinu nawołuje natomiast do oddzielenia władzy religijnej i świeckiej, podczas gdy w islamie nie jest to możliwe. N. Artoul Zehr, „Thomas Aquinas and Muhammad Shaybani on War, Law and Statecraft: an Experiment of Theory and Method in Comparative Religious Ethics”, *Soundings: In Interdisciplinary Journal*, 98, 3, 2015, s. 354-376.

<sup>146</sup> Ibidem, r. 610.

niemuzułmańskimi rodzicami (wówczas nie zasługują na taką modlitwę), czy też rodzice przeszli na islam (wówczas zasługuje). Czy pierwsze wjechało dziecko, czy też jego niemuzułmański ojciec itd. Taka drobiazgowość w traktowaniu problemów związanych z bardzo różnymi aspektami prowadzenia dżihadu pokazuje, do jakiego stopnia muzułmanie uznawali wiarę człowieka za związaną z zewnętrzną realizacją aspektów prawa Bożego. Bycie muzułmaninem niezmiennie oznaczało podporządkowanie przepisom szari'atu w najdrobniejszych jego aspektach, a odejście od nich było równoznaczne, przynajmniej w teorii, z odejściem od religii. Wojna, państwo, religia i pokój istniały w tej koncepcji w stałym układzie, którego celem było zabezpieczenie panowania szari'atu na jak największym terytorium: przez pokój, rozejm lub wojnę.

Podsumowując traktaty dżihadowe z wczesnego okresu islamu z punktu widzenia ich wpływu na późniejsze koncepcje dżihadu, za kluczowe uznaję wspomniane wyżej pojęcia *farḍ kifāya* – obowiązku zbiorowego, czyli traktowania dżihadu jako obowiązku, który powinien wypełniać imam i zawodowa armia, a nie tylko indywidualny wierny, w opozycji do *farḍ 'ayn*, obowiązku indywidualnego. *Farḍ kifāya* rozważał Aš-Šāfi'ī (zm. 820) w kontekście wskazania odpowiedniej liczby walczących na granicach kalifatu.<sup>147</sup> Napięcie między dwoma pojęciami, *farḍ 'ayn* i *farḍ kifāya*, będzie obecne zarówno w klasycznej, jak i współczesnej teorii dżihadu. Przesunięcie akcentów z obowiązku zbiorowego na indywidualny miało istotne znaczenie, angażując w dżihad wszystkich członków społeczności i jednocześnie obciążając ich odpowiedzialnością za wykonywanie tego obowiązku w tym i przyszłym życiu.

Na zakończenie tych rozdziałów zastanówmy się nad adresatem traktatów wyżej wymienionych autorów. Czy były one skierowane do całej społeczności wierzących, czy też do rządzących? Odpowiadając na to pytanie należy wziąć pod uwagę adresata bezpośredniego i pośredniego. Musimy pamiętać, że ówczesne społeczeństwo było w dużej części niepiśmienne, i powiedzenie o kierowaniu

<sup>147</sup> M. Bonner, „Ja'āil and Holy War”, s. 59-61.

czegokolwiek do całej społeczności należy traktować w znaczeniu przenośnym. Traktaty takie powstawały dla wykształconych członków społeczeństwa, szczególnie tych, którzy mieli wpływ na decyzje polityczne, ale także na życie duchowe wiernych. Można zatem uznać, że autorzy kierowali je do rządzących, sugerując im, jakie powinny być regulacje dżihadu i jak powinni postępować. W domenie podstaw prawa zagranicznego było to szczególnie ważne – chodziło o to, aby na obcych, zdobywanych terytoriach wprowadzić zasady postępowania, które jednocześnie pozostawałyby zgodnie z religią. Ważnym bezpośrednim adresatem tych traktatów byli też imamowie i osoby, które miały bezpośredni kontakt z wiernymi, gdyż w czasie kazań mogły przekazywać zarówno wezwania do dżihadu, jak i jego regulacje. Szczególnie wyraźne stanie się w to w późniejszym okresie zagrożenia islamu. Zatem z tego punktu widzenia regulacje dżihadowe przenikały do mas społecznych, chociaż ich przedstawiciele niekoniecznie musieli czytać te traktaty. Pozostaje pytanie, co było pierwsze: teoria czy praktyka? Wydaje się, że podobnie jak w przypadku średniowiecznej muzułmańskiej teorii politycznej, teoria następowała krok za praktyką: dobrze to widać na przykładzie opisywanych wyżej różnic w koncepcjach z terenów przygranicznych i tych z Półwyspu Arabskiego.

## Al-Māwardī i rozpad kalifatu

Al-Māwardī (zm. 1058), mieszkający w Bagdadzie teolog i znawca prawa, był blisko związany z dworem kalifów abbasydzkich, służył nawet jako wysłannik kalifa do perskich wezyrów Bujjidów. Byli oni protektorami kalifatu w okresie, kiedy jego świetność już podupadła i rozpadł się on na małe domeny rządzone przez niezależnych władców, a pozycja kalifa, jako jednego władcy skupiającego w swoim ręku atrybuty władzy świeckiej i religijnej, była jedynie iluzją. Al-Māwardī jest autorem słynnego dzieła o teorii politycznej, *Kitāb al-aḥkām as-sultāniyya wa-āl-wilāyāt ad-dīniyya* (Księga zasad władzy i urzędów religijnych).<sup>148</sup> Opisał w nim delegowanie władzy na rozmaitych

---

<sup>148</sup> Al-Māwardī, *Kitāb al-aḥkām as-sultāniyya wa-āl-wilāyāt ad-dīniyya*, Dār al-fikr, Kair 1983; na temat tego traktatu: K.M. Ishaque, „Al-Aḥkām al-sultāniyah: Laws of Government in Islām”, *Islamic Studies*, 4, 3, 1965, s. 257-314.

urzędników kalifatu, co od dawna było powszechną praktyką, jednak niezauważaną w traktatach z dziedziny muzułmańskiej teorii politycznej.<sup>149</sup> Warto przyjrzeć się spojrzeniu na dżihad tego uczonego, żyjącego w czasach i warunkach zupełnie odmiennych niż omawiani wyżej teoretycy z wczesnego okresu islamu.

W swoim traktacie Al-Māwardī poświęca odrębny rozdział *imāra al-ğihād*, czyli emiratowi dżihadu. Opisuje, jak wygląda przekazanie obowiązku prowadzenia dżihadu przez kalifę emirowi, na jakich zasadach i w jakich warunkach się go prowadzi. Prowadzenie dżihadu dotyczy, jego zdaniem, głównie walki z *mušrikūn*, czyli politeistami. Przywództwo dżihadu obejmuje sześć kwestii: po pierwsze, jest to mobilizacja armii. Jej częścią jest, na przykład, przygotowanie odpowiednich zwierząt, które powinny być w dobrym zdrowiu i stanie, poprzez odwołanie do wersetu koranicznego: „Przygotujcie przeciwko nim, ile możecie sił i oddziałów konnicy...” (K 8:60); przygotowanie armii, która może się składać z oddziałów stałych i ochotników opłacanych z zakatu; kontrolowanie oddziałów, aby nie wkradli się do nich niewierni i nie siali zamętu. Zgodnie z duchem obecnym w całym jego dziele, Al-Māwardī przestrzega, że emir powinien pozostawać ponad podziałami i nie faworyzować tych, którzy należą do jego nacji lub szkoły prawnej.<sup>150</sup>

Al-Māwardī dzieli niewiernych na dwa rodzaje: pierwsi to ci, do których wysłano przesłanie islamu, lecz je odrzucili i zaczęli walczyć. Emir może podjąć przeciwko nim działania zbrojne zgodnie z interesem muzułmanów i w sposób najbardziej dla nich okrutny, czyli wypędzić ich z domów oraz nieustannie zadawać ciosy im samym i ich dobrom, oraz przez ogłoszenie wojny i regularną walkę. Druga grupa to ludzie, do których nie dotarło przesłanie islamu, chociaż w dzisiejszych czasach, twierdzi autor, jest ich niewielu, zamieszkują jedynie dalekie wschodnie rubieże. Tych z kolei nie powinno się atakować, jeśli nie są świadomi możliwości ataku, ani też nocą, najpierw należy przedstawić im

<sup>149</sup> W tej kwestii K. Pachniak, *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abū Hāmida al-Ğazālego*, Dialog, Warszawa 2001.

<sup>150</sup> Al-Māwardī, *Kitāb al-aḥkām*, s. 47-73.

wezwanie do islamu, a dopiero kiedy je odrzucą, można ich zaatakować po wypowiedzeniu im wojny. Jeśli emir zainicjuje zaatakowanie takiej grupy wcześniej, należy zapłacić okup krwi, przynajmniej takie jest stanowisko szkoły szafi'ickiej.<sup>151</sup>

W kwestii nakłaniania bojownika do śmierci przez emira, czyli śmierci traktowanej w kategoriach samobójstwa, Al-Māwardi uznaje ją za dozwoloną w dwóch przypadkach: jeśli taka śmierć może porwać innych żołnierzy do walki, aby go pomścić, lub jeśli spowoduje, że niewierni stracą chęć i serce do walki.<sup>152</sup>

Muzułmanin może zabić lub skazać na śmierć każdego niewiernego mężczyznę, z którym będzie miał do czynienia, niezależnie od tego, czy jest on walczący, czy też nie. Chronione są jedynie kobiety i dzieci, dopóki nie walczą. Autor wskazuje, że istnieje sprzeczność opinii dotycząca osób starszych oraz mnichów w klasztorach. Niektórzy uznają, że dopóki takie osoby nie walczą, nie wolno ich zabijać, inni natomiast twierdzą, że nawet wtedy swoim zapalem mogą zachęcać do walki i powodować tym samym szkody wśród mużulmanów, zatem ich zabijanie jest dozwolone. Autor powołuje się na przykład słynnego poety z okresu przedmużulmańskiego i przeciwnika Mahometa, Durayda Ibn aṣ-Ṣimmy, który został zabity w 630 roku. Chociaż liczył sobie wówczas około stu lat, Mahomet miał przeciwko temu nie oponować.<sup>153</sup>

Ścisłe zalecenia dotyczą organizacji armii przez emira, a także organizacji bitwy: dowódca powinien strzec armii przed zasadzkami, wybierać najlepsze miejsca do ataku, zapewniać odpowiednie zaopatrzenie i sprawiedliwie je rozdzielać; ustawiać armię odpowiednio do bitwy, a także posiadać wiedzę o taktyce i rozumieć posunięcia wroga. Emir powinien też działać motywacyjnie: wiernym należy obiecywać odpłatę na tamtym świecie, jeśli są to ludzie uduchowieni, zaś udział w łupach, jeśli są to osoby przyziemne. Musi także szukać rady i konsultacji oraz tak zorganizować wszystkie działania,

---

<sup>151</sup> Ibidem, s. 50-53.

<sup>152</sup> Ibidem, s. 54-56.

<sup>153</sup> Ibidem, s. 57-58.

---

aby umożliwić muzułmanom wypełnianie obowiązków religijnych. Jednocześnie emir musi pamiętać, że powinnością żołnierzy jest walka, a nie interesy lub rolnictwo.<sup>154</sup>

W dalszej kolejności Al-Māwardī omawia obowiązki walczących (*muğahidūn*), którzy przede wszystkim nie powinni uciekać w obliczu wroga. Dozwolone jest to jedynie wtedy, gdy siły przeciwnika są dwukrotnie większe i opór nie ma sensu lub grozi śmiercią – autor daje tutaj przykład swojego realizmu. Emir nie powinien też traktować szczególnie tych spośród wrogów, którzy są z nim spokrewnieni lub związani w jakiś inny sposób. Rozważania te Al-Māwardī wspiera licznymi odwołaniami do sunny i opisami zachowań Proroka. Bojownicy są także zobowiązani okazywać posłuszeństwo swojemu przywódcy, nie dyskutować z nim i słuchać jego rozkazów. Z kolei dowódca musi wykazywać cierpliwość, idąc za wezwaniem wersetu koranicznego: „O wy, którzy wierzycie. Bądźcie cierpliwi i współzawodniczcie w cierpliwości?” (K 3:200).<sup>155</sup>

Al-Māwardī wspomina także o sytuacji, w której wrogowie w odpowiedzi na wezwanie przyjmą islam. Uzyskują wtedy takie same prawa jak muzułmanie, muszą wypełniać te same obowiązki i mogą zachować swoją własność. Ich ziemia staje się *dār al-islām*, na którym będzie obowiązywał szari'at. Jeśli jakaś grupa ludzi, niezależnie od jej liczebności, przyjmie islam w czasie bitwy, wówczas walka zostaje przerwana i mogą oni zachować swoją własność, a emir nie ma prawa jej skonfiskować od nowo nawróconych. Poruszano tutaj drobiazgowo kwestie, dotyczące na przykład nieletnich, a nawet jeszcze nienarodzonych dzieci takiego nawróconego, rozważając kwestię czy one również automatycznie stają się muzułmanami. Al-Māwardī przytacza opinię Abū Ḥanīfy, że jeśli niewierny przyjmuje islam na ziemi islamu, jego nieletnie dziecko nie staje się automatycznie muzułmaninem, dzieje się tak tylko, gdy przyjmuje islam w domenie *dār al-ḥarb*. Tam z kolei nie dotyczy to jego żony

---

<sup>154</sup> Ibidem, s. 60-66.

<sup>155</sup> Ibidem, s. 67.



i nienarodzonego dziecka.<sup>156</sup> Te regulacje były, jak widać, bardzo drobiazgowe, gdyż przejście granicy między byciem muzułmaninem a byciem niewiernym oznaczało całkowitą zmianę w prawnym statusie osoby. Stając się częścią muzułmańskiej *ummy* człowiek zyskiwał wiele praw, ale też i obowiązków wobec Boga, które musiał wypełniać.

Drugi przypadek jest taki, że Allāh zapewnia zwycięstwo nad wrogami, jednak pozostają oni niewierni i nie przyjmują islamu. Wówczas, jak pisze Al-Māwardī, ich kobiety i dzieci zostają wzięte do niewoli, a dobra traktowane jako łup, zaś tych, co nie zginęli w walce uznaje się za jeńców. Emir może postąpić w stosunku do nich na cztery sposoby: kazać ich zabić przez odcięcie głów; wziąć ich do niewoli i traktować jak niewolników; może wziąć za nich okup w postaci pieniędzy lub niewolników; może też im wybaczyć.<sup>157</sup>

Następnie Al-Māwardī prowadzi szczegółowe rozważania dotyczące zawierania rozejmu oraz traktowania i dzielenia łupów, z których przytoczmy fragment dotyczący traktowania kobiet: mężczyzna może utrzymywać stosunki seksualne z kobietą wziętą do niewoli lub jako łup dopiero, gdy zostanie mu ona oficjalnie przyznana i to po upływie okresu jednego miesiąca. Jeśli uprawiał z nią seks wcześniej, zostaje ukarany, jednak nie karą koraniczną (*ḥadd*), a koniecznością zapłacenia *mahru*. Jeśli kobieta zachodzi w ciążę, uznaje się jego ojcostwo, a matka otrzymuje status *umm al-walad*.<sup>158</sup> Jednak jeśli w ciążę zajdzie niewolnica nie będąca własnością mężczyzny, zostaje on potraktowany jako

---

<sup>156</sup> Ibidem, s. 70 i dalsze.

<sup>157</sup> Ibidem, s. 72-73.

<sup>158</sup> *Umm al-walad* to status niewolnicy, która urodziła swojemu panu dziecko. W interpretacji większości prawników muzułmańskich takiej niewolnicy nie wolno było sprzedać. Por. M.S. Gordon, K.A. Hain, *Concubines and Courtesans: Women and Slavery in Islamic History*, Oxford Scholarship, Oxford 2017; Y.Y. Mirza, „Remembering the Umm al-walad. Ibn Kathir’s Treatise on the Sale of the Concubine”, w: M.S. Gordon, K.A. Hain, *Concubines*, op. cit., s. 297-322.

---

złodziej i ukarany przez obcięcie ręki, a dziecko nie jest traktowane jak jego własne.<sup>159</sup>

Interesującą częścią traktatu Al-Māwardiego są rozważania na temat dżihadu przeciwko innym grupom niż innowiercy.<sup>160</sup> W tej części dzieła autor wylicza dżihad przeciwko odstępcom od islamu (*murtadd*), buntownikom i bandytom. Pierwsza kategoria dotyczy wszystkich osób, które były muzułmanami, z urodzenia lub nawrócenia, i od islamu odeszły. W pierwszym rzędzie należy się starać przekonać ich do powrotu do islamu, a kiedy wyrażą na to zgodę i okażą skruchę (*tawba*), trzeba pilnować przestrzegania *arkān al-islām*. Jeśli natomiast nie okażą skruchy, dozwolone jest ich zabijanie, i to zarówno kobiet, jak i mężczyzn. Abū Ḥanīfa uważał, że nie należy tego czynić w przypadku kobiet, ale Al-Māwardi powołuje się na przykład Proroka i kobiety imieniem Umm Rumān zabitej na jego rozkaz za odstępstwo od wiary. Takie osoby należy zabijać mieczem, a po egzekucji ich ciała nie poddaje się obmywaniu ani nie zmawia nad nim modlitwy. Ciało nie może też być pochowane na żadnym muzułmańskim cmentarzu. Dobra zabitego zostają przekazane do skarbcza do dyspozycji wszystkich muzułmanów.<sup>161</sup> Gdy nie są to pojedynczy odstępcy od religii, mogą zebrać się w grupę i uciec z domeny islamu. Wówczas stosuje się do nich takie same zasady walki, jak w przypadku zwalczania wrogów w *dār al-ḥarb*, można ich atakować nocą, z zaskoczenia itd. Schwytanych można zabijać, chyba że uznają swoje błędy, aczkolwiek zdaniem szkoły szafi'ickiej nie należy czynić z nich niewolników, podobnie nie można brać do niewoli ich dzieci. Następnie autor wdaje się w długie rozważania, co należy czynić z dobrami takich osób, komu i w jakiej formie je przeznaczać.

Ważne kwestie poruszane przez Al-Māwardiego dotyczą kryterium oceny osoby jako odstępcy od wiary. Są to problemy niezwykle istotne również dzisiaj, kiedy dżihadysty wykorzystują tę etykietkę w stosunku do swoich wrogów politycznych. Autor stwierdza, że jeśli ktoś jest oskarżony o odejście od

---

<sup>159</sup> Al-Māwardī, *Kitāb al-aḥkām*, s. 70.

<sup>160</sup> Ibidem, s. 74-77.

<sup>161</sup> Ibidem, s. 74-75.

islamu, lecz temu zaprzecza, należy zaakceptować jego słowa nie domagając się od niego złożenia przysięgi na wierność (*bay'a*).<sup>162</sup> Jeśli zostanie dostarczony dowód jego odstępstwa od wiary, a on mu zaprzeczy, zostanie uznany za muzułmanina po dwukrotnym wypowiedzeniu wyznania wiary. Z kolei za *murtadda*, odstępcę od wiary, uznaje się osobę, która nie zgadza się płacić zakatu prawowitemu imamowi i odrzuca twierdzenie, że to jest jej obowiązek. Jeśli natomiast nie zgadza się zapłacić, chociaż przyznaje, że jest to jej obowiązek, jest traktowana jak buntownik i można z nią walczyć.<sup>163</sup>

Druga, poza niewiernymi, kategoria osób, z którymi można prowadzić dżihad, to buntownicy, wyrażający poglądy sprzeczne z tymi przyjętymi przez *ummę*. Dopóki nie sprawiają zagrożenia, nie wypowiadają posłuszeństwa imamowi, nie zajmują szczególnego terytorium i się nie izolują, należy ich zostawić w spokoju i nie prowadzić przeciwko nim wojny. Imam powinien starać się udowodnić, na czym polega fałsz w ich opiniach i zmusić ich do powrotu do islamu. Może też dyskretnie ukarać przywódców rebelii. W tej części traktatu uwagę zwraca dość łagodne traktowanie buntowników. Al-Māwardī przytacza słowa Proroka, który miał powiedzieć, że krew muzułmanina można przelewać jedynie w trzech przypadkach: odrzucenia wiary, *ziny* popełnionej przez osobę stanu wolnego<sup>164</sup> oraz zabicia człowieka w przypadku innym niż *talion* (zemsta).<sup>165</sup> Jeśli grupa buntowników izoluje się na odrębnym terytorium, nie zaczyna się wojny przeciwko nim dopóki nie wypowiadają posłuszeństwa i nie odrzucają swoich obowiązków. Jeśli jednak wybierają własnego imama i zaczynają zbierać podatki na własne potrzeby, należy z nimi walczyć i przywrócić do społeczności islamu. Al-Māwardī wymienia kilka cech, które pod

---

<sup>162</sup> Na temat znaczenia przysięgi w islamie, por. E. Tasserón-Landau, *The Religious Foundations of Political Allegiance: a Study of Bay'a in Premodern Islam*, Hudson Institute, Washington 2010.

<sup>163</sup> Al-Māwardī, *Kitāb al-ahkām*, s. 76-77.

<sup>164</sup> Na temat *ziny*, por. np.: S. Ahmed, *Law relating to fornication (Zina) in Islamic legal system*, Andhra Legal Decisions, Hyderabad 1990; R. Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty First Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, szczególnie s. 53-65.

<sup>165</sup> Al-Māwardī, s. 79-80.

względem prawnym różnią traktowanie buntowników od podejścia do niewiernych i odstępców od wiary. Celem walki emira z nimi nie jest ich zamordowanie, lecz nawrócenie; powinien walczyć z nimi twarzą w twarz, a nie zniecacka; nie powinien dobijać rannych; nie powinien też zabijać więźniów, lecz wypuścić wolno może tylko tych, co do których ma pewność, że zaprzestaną walki, pozostałych należy uwięzić do końca wojny. Emir nie ma prawa brać od nich łupów ani niewolić ich kobiet i dzieci. Jednak nie powinien też zawierać z nimi żadnych czasowych porozumień w zamian za trybut, gdyż nie będą one ważne. Nie może też ścinać ich palm ani palić ich dobytku.<sup>166</sup>

Ostatni typ to walka z tymi, którzy trwają w nieposłuszeństwie oraz z bandytami.<sup>167</sup> Do tej grupy zalicza się różne grupy bandytów mordujących i napadających na ludzi. Przewidziane dla nich kary są surowe: można ich zabijać, krzyżować oraz obcinać ręce i stopy. Taka najwyższa kara dotyczy przede wszystkim przywódców bandytów, pozostałym można wymierzać kary wedle uznania. Dobieranie kar zależy od kategorii ich uczynków: czy jedynie zabijali, czy też dodatkowo kradli własność, a także od tego, czy okazali skruchę. W zależności od tych czynników po ich zabiciu dozwolone jest dokonanie rytualnego obmycia zwłok ukaranych i modlitwy nad nimi bądź też nie.<sup>168</sup>

Traktat Al-Māwardīego to przykład realizmu politycznego uwzględniającego realia epoki. We fragmentach dotyczących dżihadu autor odwołuje się do Koranu i sunny, ale także do przyjętych już rozwiązań prawnych, szczególnie ze szkoły hanafickiej oraz szafi'ickiej. Na przykładzie tego traktatu staje się wyraźnie widoczne, do jakiego stopnia dżihad podlegał ścisłym regulacjom z najdalej idącymi konsekwencjami: dotyczy to nie tylko samej walki czy organizacji armii, lecz nawet takich kwestii jak odmawianie modlitwy nad zwłokami pokonanych bądź status dzieci urodzonych z niewolnicami wojennymi. W interpretacji autora dżihad nie stanowi już dłużej obowiązku przywódcy państwa, który może scedować swoje uprawnienia na emira

---

<sup>166</sup> Ibidem, s. 82-83.

<sup>167</sup> Ibidem, s. 84-87.

<sup>168</sup> Ibidem.

– wynikało to z realizmu politycznego i niemożności toczenia przez samego kalifa wojen na całym terytorium kalifatu. Kategorie osób, z którymi walczone, były w dużym stopniu uznaniowe, w znacznej mierze od interpretacji samego dowódcy zależało, czy zaliczy przeciwników do grupy buntowników czy też odstępców od wiary, a taka klasyfikacja pociągała za sobą odmienne konsekwencje w traktowaniu.

### Ibn Rušd i kwestia dżihadu w *Bidāyat al-muğtahid*

*Bidāyat al-muğtahid wa-nihāyat al-muqtašid* to wielkie kompendium prawne, obejmujące podstawowe kwestie muzułmańskiego *fiqhu*, zaś „Księga o dżihadzie” stanowi jeden z jego rozdziałów. Autor traktatu, słynny filozof z muzułmańskiej Andaluzji, Ibn Rušd (1126-1198), najwybitniejszy arystotelik islamu i autor komentarzy do dzieł Arystotelesa, jest dzisiaj znany przede wszystkim jako filozof, którego twórczość miała wpływ na scholastykę łacińską. Zapomina się niekiedy, że był też wybitnym prawnikiem, wywodził się z rodziny o prawniczych tradycjach, a jego ojciec i dziadek byli sędziami w Kordobie. Ponadto był też lekarzem, pracował jako nadworny medyk księcia Abū Ya‘qūba z dynastii Almohadów. *Bidāyat al-muğtahid wa-nihāyat al-muqtašid*<sup>169</sup>, dzieło o trudnym do przetłumaczenia tytule (Początek dla mudżtihadu [tego, który zajmuje się idżtihadem, czyli samodzielną interpretacją] i koniec dla tego, który nakłada sobie ograniczenia), jest jego najbardziej znanym traktatem prawnym, napisanym w większej części w drugiej połowie lat 60. XII wieku. Dla naszych celów interesująca jest jego forma: Ibn Rušd, sam należący do przeważającej w Andaluzji szkoły prawnej malikiickiej, zestawia w nim spory i kontrowersje między przedstawicielami czterech muzułmańskich szkół prawnych. Ten typ traktatów nosi nazwę *iḥtilāf*, czyli dysputa, spór, i był popularny w literaturze

---

<sup>169</sup> Ibn Rušd, *Bidāyat al-muğtahid wa-nihāyat al-muqtašid*, Dār al-ma‘rifa, Bejrut, 1982, t. I – II, *Kitāb al-ğihād*, t. I, s. 380-418. Angielskie tłumaczenie: R. Peters (tłum., przypisy), *Jihad in Mediaeval and Modern Islam*, E.J. Brill, Leiden 1977. Na temat tego traktatu: L. Bercher, „Averroës Bidayat al-mujtahid”, *Revue Tunisienne de Droit*, nr 34, 1955, s. 30-37; Y. Dutton, „The Introduction to Ibn Rushd’s “Bidāyat al-mujtahid”, *Islamic Law and Society*, t. 1, nr 2, 1994, s. 188-205.

*fiqhu* od początków jej istnienia.<sup>170</sup> W swoim traktacie Ibn Rušd, przedstawiając kontrowersyjne kwestie, przytacza sprzeczne wersety z Koranu lub hadisy dotyczące danego problemu, a dogłębniej interesuje się argumentacją poszczególnych szkół na poparcie takiej lub innej opcji. Pozostaje to z pewnością w związku z jego znajomością logiki Arystotelesowskiej oraz przekonaniem, że filozofowie, jako najwyższa grupa w poznaniu, mogą posługiwać się *burhān*, czyli logiką właśnie.<sup>171</sup> Na ogół Ibn Rušd przedstawia argumenty poszczególnych szkół obiektywnie, bez komentarza nad wyższością szkoły malikickiej, której sam był przedstawicielem.

Ibn Rušd uznaje, że rozważania nad dżihadem obejmują dwie zasadnicze kwestie: prawa prowadzenia wojny oraz opłacania walczących. Autor oddziela dżihad od domeny wojny, określanej jako *ḥarb* lub *qitāl*, gdyż ostatecznym celem dżihadu jest, jak twierdzi, propagowanie islamu, nie zaś zdobycze materialne lub terytorialne. Islam to uniwersalna misja dla ludzkości, zatem dżihad istnieje nieustannie w odniesieniu do podziału ówczesnego świata na domeny *dār al-islām* (świat islamu) oraz *dār al-ḥarb* (świat, terytorium wojny). Jednak dżihad rozumiany jako działania wojenne jest ostatecznością, gdyż pierwszym elementem w kontaktach państwa islamu ze światem zewnętrznym powinno być pokojowe zachęcanie do islamu. Autor powołuje się na praktykę z czasów Proroka, który miał wysyłać listy do władców sasanidzkich oraz Bizancjum i Egiptu, przekonując ich do nawrócenia się na islam. Następnym krokiem miała być propozycja, że mieszkańcy tej domeny mogą zostać włączeni do imperium islamu jako chronione mniejszości, które jednak płacą specjalny podatek, *ǧizya*. Dopiero odrzucenie tych warunków staje się powodem do prowadzenia działań wojennych. Uczestnictwo w dżihadzie prowadzonym, aby zdobyć *dār al-ḥarb* to

<sup>170</sup> Na temat tego typu literatury, por. J. Schacht, *Ikhtilāf*, EI<sub>2</sub>.

<sup>171</sup> Ten punkt widzenia filozof przedstawił w traktacie *Faṣl al-maqāl*. Por. Ibn Ruszd, *Traktat rozstrzygający o określaniu związku między objawieniem (szariʿat) a filozofią (hikma)*, tłum. z arabskiego, opracowanie, przypisy K. Pachniak, *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, 7, [42], Wydawnictwa IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 37-57, K. Pachniak, „Faṣl al-makal Ibn Ruszda”, *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, 7, [42], Wydawnictwa IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 33-37.

*farḍ kifāya*, czyli obowiązek zbiorowy, powierzony tym, którzy są w stanie go ponieść, oraz zawodowej armii z kalifem na czele.<sup>172</sup>

Ibn Ruṣd, podobnie jak inni faqihowie zajmujący się dżihadem, wiele miejsca poświęcił nie tylko wyjaśnieniu okoliczności jego rozpoczynania, ale także opisaniu różnych szczegółowych warunków prowadzenia tej wojny. Między innymi autor odnosi się do zasad zawieszenia dżihadu. Problem ten budził wiele kontrowersji z powodu rozbieżności między przytaczanymi już w poprzednim rozdziale wersetami 8:61 a 9:5 i 9:29. Część teologów, przekazuje autor, uważa, że wersety pokojowe są ważniejsze i pozwalają władcy na zaprzestanie dżihadu, jeśli zmieniają się okoliczności. Inni natomiast, powołując się na zasadę *nashu*, czyli abrogacji, stoją na stanowisku, że walkę z innowiercami należy prowadzić nieustannie, i wliczają w to także *ahl al-Kitāb*, czyli żydów, chrześcijan, sabejczyków i zoroastrijszczyków, dopóki nie uda się ich nawrócić, czyli nie staną się częścią *dār al-islām*. Z traktatu Ibn Ruṣda wynika ewidentnie, że teologowie muzułmańscy spierali się w tym punkcie, nie zgadzając się co do celu dżihadu. Jednak, jak sugerują jego rozważania, większość uznawała, że celem walki nie jest wymuszenie na niemuzułmanach przymusowego przyjęcia islamu. Powoływali się oni na wersety: „Nie ma przymusu w religii! Prawość wyróżnia się od nieprawości” (K 2:256) oraz „A gdyby zechciał twój Pan, to uwierzyliby wszyscy, którzy są na ziemi” (K 10:99). Ponieważ te wersety stoją w sprzeczności z „wersetem miecza”, kluczową kwestią stało się wyjaśnienie tej kontrowersji. Część teologów powoływała się na zasadę abrogacji, uznając, że „werset miecza” znosi wcześniejsze treści, jednak inni uznawali, że należy ten werset rozumieć w pełnym kontekście, a mianowicie w odniesieniu do politeistycznych Arabów. W takim rozumieniu głównym celem dżihadu jest nie przymusowe nawrócenie, lecz podporządkowanie sobie wrogich sił, które odmawiają zgody na szerzenie przesłania islamu. Gdy tak się stanie, innowiercy zostaną obłożeni podatkami, lecz jednocześnie, pozostając pod władzą muzułmanów, będą mogli docenić zasługi i zalety islamu i nawrócą się z własnej woli.<sup>173</sup> Jednak niezależnie od

---

<sup>172</sup> Ibn Ruṣd, *Bidāyat al-muḡtahid*, op. cit., s. 380-381, 386-389.

<sup>173</sup> Ibidem, s. 389-39

rozważań teoretycznych, należy pamiętać, że praktyka islamu w tej kwestii, podobnie jak w wielu innych, odbiegała od rozważań zawartych w księgach. Przede wszystkim określenie *dār al-islām* bardzo szybko okazało się iluzoryczne, gdyż kalifat rozpadł się na szereg bardziej albo mniej niezależnych jednostek, które niejednokrotnie rywalizowały między sobą, a niekiedy nawet zawierały sojusze z państwami nie-muzułmańskimi.

Ibn Rušd stwierdza, że większość faqihów zgadza się, iż dżihad jest obowiązkiem zbiorowym (*farḍ kifāya*), a nie indywidualnym (*farḍ ‘ayn*). Mają w nim uczestniczyć dorośli wolni mężczyźni, którzy posiadają odpowiednie środki, a także stan zdrowia.<sup>174</sup>

Wrogiem, którego należy zwalczać, są politeiści.<sup>175</sup> Można im zadawać szkody dotyczące ich własności, można ich zranić albo pozbawić wolności osobistej, to znaczy uczynić niewolnikami. Nie ma tu znaczenia status i płeć politeisty. Opinie, zauważa Ibn Rušd, różnią się, jeśli chodzi o mnichów: w tym przypadku niektórzy uważają, że nie wolno im robić krzywdy i brać do niewoli. Odmiennie zdania dotyczą też traktowania jeńców: imam może ich wyzwolić, zabić, obrócić w niewolę, uwolnić za okup. Jednak niektórzy uczeni zwracają uwagę, że jeńców nie wolno zabijać. Ibn Rušd w tym miejscu, jak i na dalszych stronach przyznaje, że kontrowersje wynikają z faktu, iż wersety koraniczne stoją ze sobą nawzajem w sprzeczności, a sunna jest niespójna. Na poparcie tych słów przytacza owe wersety: „Więc kiedy spotkacie tych, którzy nie wierzą, to uderzycie ich mieczem po szyi; a kiedy ich całkiem rozbijecie to mocno zaciśnijcie na nich pęta. A potem albo ich całkiem ułaskawcie, albo zażądajcie okupu” (K 47:4), z drugiej strony zaś: „Nie jest odpowiednie dla Proroka, aby brał jeńców, dopóki on nie dokona całkowitego podboju ziemi” (K 8:670). Ten drugi werset oraz okoliczności, w jakich został objawiony, czyli bitwa pod Badrem, zdaje się wskazywać, że lepiej jest zabijać jeńców niż brać ich do niewoli.<sup>176</sup> Zdaniem uczonego ta sprzeczność i dwuznaczność wersetów

<sup>174</sup> Ibn Rušd, *Bidāyat al-muḡtahid*, s. 380-381.

<sup>175</sup> Ibidem, s. 387 i dalsze.

<sup>176</sup> Ibidem.



Koranu oraz sunny to główny powód rozbieżności w opinii teologów. Ibn Ruśd tego nie krytykuje, ani nie ocenia, tylko obiektywnie stwierdza fakt.

Uczony dogłębnie wdaje się w kontrowersje między poszczególnymi teologami w sprawie niuansów dotyczących traktowania i zabijania jeńców w zależności od płci, a także ich wyzwania. Porusza na przykład takie problemy, jak niezgodę co do zabijania kobiet, a także niewalczących: wieśniaków i służby. Wspomina, że nie można torturować jeńców, ich ciała nie powinny też być okaleczane. Przy ogólnym konsensusie dotyczącym zabijania niewolników bronią, istnieją spory czy można ich palić w ogniu. Podobna kontrowersja dotyczy traktowania własności wrogów: budynków, bydła i zbiorów. Niektórzy teologowie dozwolali na zniszczenie wszystkiego, część zakazywała niszczenia tylko kościołów, inni natomiast ogólnie niszczenia budynków i drzew. Za każdym razem Ibn Ruśd precyzyjnie przytacza wersety lub hadisy, które dają podstawę do powstania sprzecznych opinii.<sup>177</sup> Szczegóły tej debaty nie są istotne, natomiast ważny wydaje się fakt, że muzułmańskie szkoły prawne miały często odmienne zdanie w różnych kwestiach dotyczących dżihadu, niezmiennie powołując się na Koran i hadisy, które dawały duże pole do manewru. Konsekwencje tego trwają do dzisiaj: współcześni dżihadyści wybierają dowolną interpretację zgodną z ich własnymi poglądami i powołują się na jej religijne podłoże.

Kolejny ważny punkt rozważań Ibn Ruśda to wstępne warunki wojny. W tym punkcie wszyscy uczeni zgadzali się, że wróg musi najpierw usłyszeć wezwanie do islamu, zatem wcześniej nie można go atakować. Podstawą takiego postępowania jest werset: „My nie karaliśmy nigdy, zanim nie wysłaliśmy posłańca” (K 17:15). Kontrowersja między uczonymi dotyczy tego, ile razy to wezwanie ma być powtórzone. Przytaczając źródła tego sporu Ibn Ruśd wymienia jeszcze jedną przyczynę odmiennych opinii: uczeni nie zgadzają się, czy większą wagę należy przywiązywać do słów Proroka przytoczonych w hadisach, czy też do samego opisu jego czynów, pozbawionych dodatkowej

---

<sup>177</sup> Ibidem, s. 398, 401-404.

wypowiedzi. Większość z nich była zdania, że ważniejsze są słowa, ale w tej kwestii, podobnie jak w innych, nie było konsensusu.<sup>178</sup>

Spory dotyczą także zasad zawierania rozejmu: jedni uczeni uznają, że można to uczynić w każdym momencie, kiedy imam uzna rozejm za zgodny z interesem *ummi* (szkoły malikicka, hanaficka i szafi'icka), inni natomiast są przekonani, że tylko w stanie najwyższej konieczności i potrzeby, zatem walka powinna trwać do końca. Nie ma też zgody, jak muzułmanie powinni zachowywać się w sytuacji, gdy są w mniejszości i sami zostają zmuszeni do płacenia trybutu niemuzułmańskim wrogom. Niektórzy uczeni twierdzą, że można się zgodzić na płacenie niewielkiej sumy dla dobra społeczności, inni zaś uznają, że muzułmanie w żadnym wypadku nie powinni płacić trybutu niewiernym, chyba że zagrożone jest ich życie.

Kontrowersja związana z faktem, czy można zawrzeć rozejm bez naglącej potrzeby wynika z interpretacji wersetów K 9:5 („A kiedy miną święte miesiące, wtedy zabijajcie bałwochalców, tam gdzie ich znajdziecie”) oraz K 9:29 („Zwalczajcie tych, którzy nie wierzą w Boga i w dzień ostatni, którzy nie zakazują tego, co zakazał Bóg i jego Posłaniec, i nie poddają się religii prawdy...”) oraz przeciwstawnej im treści wersetu: „A jeśli oni skłonią się do pokoju, to i ty się ku niemu skłoń, i zaufaj Bogu!” (K 8:61). Podobnie jak w innych kwestiach, także tutaj nie ma zgody co do procedury *nashu*: czy wersety z sury dziewiątej abrogują ten ostatni. Zwolennicy pokojowego rozwiązania twierdzą, że ten werset jest uzupełnieniem dwóch poprzednich, i pozwala imamowi na zawarcie rozejmu, gdy uzna to za stosowne. Na potwierdzenie powołują się na zachowanie Proroka w czasie zawierania paktu pod Hūdaybiyyā w 628 roku, kiedy rozejm nie był wymuszony koniecznością, lecz wynikał z decyzji Proroka. Jednak zwracają uwagę, że należy ściśle trzymać się tego precedensu i traktat nigdy nie powinien być zawarty na okres dłuższy niż ten pod

---

<sup>178</sup> Ibidem, 386.

Ḥudaybiyyā, czyli na lata cztery lub na dziesięć, bo tutaj również relacje nie są zgodne.<sup>179</sup>

Podrozdział istotny z punktu widzenia interpretacji metod współczesnych dżihadystów dotyczy celów dżihadu toczonego przeciwko ludom Księgi z wyjątkiem Kurajczytów i chrześcijan arabskich: należy ich albo nawrócić na islam albo zmusić do płacenia *ǧizy*. Jak pisze Ibn Rušd, *ǧizyę* można też pobierać od zoroastrjczyków na podstawie słów Proroka z sunny: „Traktuj ich [zoroastrjczyków] jak ludzi Księgi”. Jednak spór dotyczy politeistów, którzy nie należą do *ahl al-Kitāb*: czy można od nich pobierać ten podatek? Szkoła malikicka naucza, że można go pobierać od wszelkich politeistów, inni czynią wyjątek jedynie dla politeistów pochodzenia arabskiego. Istnieje też grupa twierdząca, że *ǧizyę* można nakładać jedynie na ludy Księgi i zoroastrjczyków. Przyczyną tej niezgody opinii po raz kolejny są sprzeczne wersety koraniczne i tradycje. W przypadku sprzecznych treści w wersecie koranicznym i hadisach, część uczonych brała pod uwagę, czy hadis odnosi się do czasu wcześniejszego niż domniemane datowanie objawienia wersetu, czy też do czasu późniejszego. Jeśli odnosił się do okresu późniejszego, pojawiały się opinie, że taki hadis abroguje treść Koranu.<sup>180</sup> Jednak nie było to stanowisko powszechne, i pewna grupa uznaje, że zasady ogólne z Koranu zawsze powinny być stosowane łącznie z tymi szczegółowymi, to znaczy przeznaczonymi dla konkretnej grupy ludzi w danym czasie.

## Podsumowanie

Z powyższych rozważań, chociaż nie pretendują one do całościowego przeglądu średniowiecznych tekstów prawnych o dżihadzie, co byłoby zresztą bardzo trudne, wynika niezbicie, że dżihad w okresie klasycznym był traktowany jako pojęcie podlegające zasadom *fiqhu* – muzułmańskiej jurysprudencji. Według jej zasad nie było podziału na domenę religii oraz świeckości, zatem dżihad to pojęcie zarazem religijne i podlegające konkretnym, ziemskim regulacjom.

---

<sup>179</sup> Ibidem, s. 400 i dalsze.

<sup>180</sup> Ibidem, s. 403-408.

I chociaż w aparacie metodologicznym zwraca się niekiedy uwagę na konieczność dokonania rozróżnienia między religią a moralnością<sup>181</sup>, to jednak nie dotyczy to islamu: religia kształtuje moralność, jest jej sednem i podłożem.

Część interpretacji odpowiada średniowiecznemu chrześcijańskiemu rozumieniu wojny, przede wszystkim ogólny duch, podział na domeny, które można zaklasyfikować jako *ius ad bellum* oraz *ius in bello*.<sup>182</sup> Szczególnie ta druga grupa zachowań zaprzętała umysły teologów, a regulacje jej dotyczące były w wielu punktach bardzo szczegółowe. Wynikało to ze zgodnego z ogólnym duchem islamu przekonania, że Bóg objawił swoje nakazy i zalecenia godnego postępowania, zatem należy się ich trzymać. Ponadto kluczowego znaczenia nabiera wymiar etyczny: szerzenie islamu jest obowiązkiem i misją każdego pobożnego muzułmanina, a w myśleniu o dżihadzie dominuje podział ziemi na dwie domeny: *dār al-islām* oraz *dār al-ḥarb*. Do jakiego stopnia te dwa światy są przeciwstawne widać chociażby na przykładzie działania prawnego – świat wojny statusu prawnego nie posiada, nabiera go dopiero, gdy stanie się częścią domeny islamu.

Z muzułmańskiego punktu widzenia wojna może być etyczna i sprawiedliwa, a nawet nakazana, jeśli spełnia pewne konkretne warunki. Muzułmańscy prawnicy i teologowie podjęli się w swoich tekstach opracowania reguł dżihadu wywodzących się z Koranu oraz hadisów w kontekście rzeczywistych działań wojennych. Zabijanie wroga było dozwolone, wspominałam wyżej o przypadkach, w których przewidywano nie tylko zabijanie dorosłych walczących mężczyzn, ale także kobiet, dzieci czy nawet, w pewnych skrajnych okolicznościach, przypadkowo „zaplątanych” w walkę

---

<sup>181</sup> D. Little, S. Twiss, *Comparative Religious Ethics: A New Method*, Harper & Row, San Francisco, New York 1978.

<sup>182</sup> J. Kelsey, *Arguing the Just War in Islam*, Harvard University Press, Harvard 2007; M. Legenhausen, „Islam and Just War Theory”, [https://www.academia.edu/2522530/\\_Islam\\_and\\_Just\\_War\\_Theory\\_](https://www.academia.edu/2522530/_Islam_and_Just_War_Theory_). Interesujące może być analizowanie chrześcijańskiej sprawiedliwej wojny w kontekście wypraw krzyżowych, które stykały dwa światy: chrześcijaństwa i islamu. Por., np., L. Walters, „The Just War and the Crusade: Anthiteses or Analogies?”, *The Monist*, 57/4, 1973, s. 584-94.

muzułmanów. Wszystko było bowiem podporządkowane głównemu celowi: etycznej misji szerzenia islamu.

Od samego początku uwagę zwraca wielość interpretacji w traktowaniu zjawiska dżihadu. Wydaje się jasne, że stosunek do dżihadu we wczesnych tekstach prawnych w pewnej mierze zależał od położenia geograficznego siedziby autora tekstu, a i w połowie II wieku hidżry istniały między autorami znaczące rozbieżności. Ci, którzy mieszkali i pisali poza głównym nurtem, w Al-Hidżazie, i nie byli związani z kręgami dworskimi, jak Abū Salama Ibn al-Raḥmān (zm. 722), byli zdania, że dżihad powinien być przede wszystkim defensywny, a dopiero w drugim rzędzie można atakować. Z kolei cytowani przeze mnie wyżej autorzy z kręgów związanych z Umajjadami, ponadto funkcjonujący w strefie wojny z Bizancjum, uważali wojnę ofensywną wręcz za obowiązek. I tak chociaż ci pierwsi odwoływali się do wersetu: „Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami” (K 2:190), tak już Aš-Šāfi‘ī (zm. 820) na początku IX wieku, a później jego kontynuatorzy, na przykład Al-Mawārdī (zm. 1058), wykorzystywali rozwinięte w międzyczasie narzędzia teologiczne, takie jak zasadę *nashu*, aby abrogować ten werset na rzecz tych dopuszczających atak. Aby nie odchodzić całkowicie od treści wersetu, jego znaczenie przeniesiono na zakaz atakowania niewalczących (choć, jak widzieliśmy wyżej, było tu dużo wyjątków). Dzięki takim zabiegom dżihad ofensywny zyskał ramy prawne, które pozwoliły władcom na prowadzenie agresywnej polityki wobec niemuzułmanów. Należy przy tym zaznaczyć, że definicje niemuzułmanów mogły być różne, dla niektórych autorów byli nimi jedynie politeistyczni Arabowie, dla innych natomiast nie-Arabowie i niemuzułmanie.

Dopiero od drugiej połowy VIII wieku, kiedy podboje zbliżyły się do końca, pojęcie dżihadu zaczęło też w szerszym stopniu obejmować wartości etyczne, niezwiązane bezpośrednio z walką. Jednocześnie w tym okresie termin „dżihad” zaczął być coraz bardziej utożsamiany z koranicznym *qitālem*, a różnica między tymi terminami zaczęła się zacierać.

Widzimy zatem, jak różnorodne czynniki: religijne, polityczne, geograficzne, społeczne, wpływały na kształtowanie się pojęcia dżihadu w tekstach prawnych.

## Rozdział III

### Dżihad rozumiany w sensie duchowym

Chociaż przedmiotem mojego zainteresowania w tej pracy jest przede wszystkim aspekt dżihadu związany z walką, nie można pominąć dyskusji nad *ğihād al-akbār*, tak zwanym większym dżihadem, który każdy wierny ma toczyć w swoim wnętrzu. Aczkolwiek z analizowanej przeze mnie literatury dżihadowej wynika, że rozumienie dżihadu jako walki zbrojnej było w pewnych okresach islamu przeważające, a z pewnością bardziej spektakularne, to jednak pominięcie wątków związanych z większym dżihadem byłoby takim samym uproszczeniem tego zjawiska, jak upieranie się przy marginalnym znaczeniu walki w rozumieniu dżihadu. Obydwa te aspekty funkcjonowały, a nawet, na przykład w okresie krucjatowym, z powodu czynników wewnętrznych i zewnętrznych przenikały się w myśli islamu, zatem dopiero kompleksowa ich analiza pozwoli zrozumieć zjawisko dżihadu.

Pojęcie „większego dżihadu” w formie *ğihād al-akbār* nie znalazło się w Koranie dosłownie, pojawiło się w hadisach, zaczęło się zatem kształtować w późniejszym okresie, możemy uznać, że równocześnie z podbojami. Niewykluczone, że na jego rozwój miały wpływ czynniki psychologiczne: nie wszyscy muzułmanie mogli podjąć się udziału w dżihadzie zbrojnym, walczyć, wyruszyć ze swoich domów, lecz mimo to nie chcieli tracić szansy na zbawienie. W Koranie szukali wskazówki na bardziej duchowe staranie na drodze Boga, a mogli ją znaleźć na przykład w wersecie 6 z sury 29: „Kto usilnie walczy (*ğahada*), walczy dla samego siebie”, lub 78 z sury 22 „I bądźcie gorliwi w walce za sprawę Boga gorliwością, na jaką on zasługuje! On was wybrał i nie uczynił żadnej trudności w waszej religii, religii waszego ojca Abrahama”, (por. także

29:69; 25:43; 79:40-41).<sup>183</sup> Część komentatorów tych wersetów wskazywała na to, że wewnętrzna walka duchowa (*muğāhada fi an-nafs*) nie powinna mieć niczego wspólnego z postawą agresywną, lecz musi się sprowadzać do walki (*muğāhada*) z własnymi słabościami (*aḥwaʿ*) oraz pożądlivościami (*ṣahawāt*), lub do przeciwstawiania się złu zewnętrznemu poprzez mówienie o tym.<sup>184</sup>

Szczególnego znaczenia pojęcie mniejszego i większego dżihadu nabrało w hadisach.<sup>185</sup> Al-Bayhaqī w *Kitāb az-zuhd al-kabīr* cytuje hadis: „Zwróciliśmy się od mniejszego dżihadu ku większemu dżihadowi”.<sup>186</sup> Przytacza go również Al-Bağdādī, dodając, że Prorok, zapytany czym jest większy dżihad, odparł, że to walka duszy (*nafs*).<sup>187</sup> Ten hadis wzbudził poważne dyskusje wśród muzułmańskich tradycjonistów, z których część uznała go za słaby, niemniej nadal ma znaczenie w interpretacjach pojęcia dżihadu. Szczególnie gorliwie tę wypowiedź atakował Ibn Taymiyya, twierdząc, że jeśli miałyby to być słowa przypisywane Prorokowi po powrocie z bitwy pod Tabūk, to hadis ten jest słaby i nikt, kto znał czyny i słowa Proroka, nie powinien się na niego powoływać. Dżihad przeciwko niewiernym jest bowiem jednym z najważniejszych czynów oraz najważniejszym działaniem, w którym człowiek może dobrowolnie uczestniczyć.<sup>188</sup> Jednak mimo opinii wyrażanej przez część wpływowych uczonych, co więcej, działających w szczególnych okolicznościach historycznych, jak Ibn Taymiyya w okresie najazdu Mongołów, pojęcie większego dżihadu, wewnętrznego starania, cieszyło się niezmiennie pewną popularnością w części kręgów muzułmańskich. Dwuznaczność samego tekstu

<sup>183</sup> Duchowość w okresie wczesnego islamu, por. M.M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam. Studies in Ancient Arab Concepts*, Brill, Leiden 2009.

<sup>184</sup> Omówienie tych pojęć w Koranie: T. Izutsu, *Etico-Religious Concepts in the Qurʾān*, McGill University Press, Montreal 2002.

<sup>185</sup> G. Picken, 'The Greater' Jihad on Classical Islam, w: E. Kendall, E. Stein (red.), *Twenty-First Century Jihad. Law, Society and Military Action*, I.B. Tauris, London 2015, s. 126-141.

<sup>186</sup> Al-Bayhaqī, *Kitāb az-zuhd al-kabīr*, ed. A. Haydar, Bejrut 1987, s. 165.

<sup>187</sup> Al-Bağdādī, *Tārīḥ Bağdād*, t. 13, s. 523-524.

<sup>188</sup> Ibn Taymiyya, *Al-Furqān bayna awliyāʿ ar-rahmān wa-awliyāʿ aš-šayṭān*, ed. A. Yahyāʿ, Ar-Rijad 2007, s. 77-78.



koranicznego dawała podstawy do wysuwania na plan pierwszy, w zależności od okoliczności oraz środowiska, dżihadu mniejszego lub większego, chociaż o tym drugim nie mówi się w Koranie *explicite*. Oprócz przytoczonego hadisu istniały też inne, w których wspomina się o najdoskonalszej formie dżihadu. Za najlepszą uznaje się taką osobę, która zważa na swoje działania i słowa, najlepsi pod względem wiary są ci, którzy starają się zachowywać moralnie (*huluq*), najlepszymi spośród *muhağirūn* byli ci, którzy odwrócili się do rzeczy zakazanych przez Boga, a najlepsza forma dżihadu to ta, którą się toczy w duszy.<sup>189</sup>

Nie ma dzisiaj możliwości rozstrzygnięcia prawdziwości jakichkolwiek tekstu z tego wczesnego okresu. Jednak zarówno z fragmentów Koranu, jak i części hadisów wynika jasno, że w owym okresie pojęcie dżihadu jako walki duchowej funkcjonowało obok pojęcia walki rozumianej w sensie dosłownym. Trudno nam dzisiaj orzec, na ile te pojęcia się uzupełniały, a na ile ze sobą konkurowały, najpewniej funkcjonowały równolegle.

Do najwcześniejszych ascetów piszących o dżihadzie należał omawiany w poprzednim rozdziale ‘Abd Allāh Ibn al-Mubārak (zm. 796), słynący ze swojej pobożności, doskonałej pamięci, zapału dla nauki, a także tendencji ascetycznych. Jego *Kitāb al-ğihād*, to, jak już wspomniano, zbiór hadisów i wypowiedzi muzułmanów z wczesnego okresu na temat wojny.<sup>190</sup> W tej części rozważań chciałabym skoncentrować się na tych aspektach traktatu, które wyraźnie podkreślają duchowy aspekt walki. Sam autor pochodził z terenów dzisiejszego Turkmenistanu, do Syrii udał się, aby brać udział w dżihadzie z Bizantyjczykami, gdzie zasłynął jako człowiek o wielkim autorytecie, który

---

<sup>189</sup> Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-ğāmi‘ aš-ṣağīr*, Bejrut 1988, t. 1, s. 252.

<sup>190</sup> Ch. Melchert, *Ibn al-Mubārak’s Kitāb al-Jihād*, op. cit.; F. Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism. ‘Abdallāh Ibn al-Mubārak and the Formation of Sufi Identity in the Second Islamic Century*, Brill, Leiden 2015; M. Baig, *The Non-Military Aspects of Kitāb al-Jihad*, w: E. Kendall, E. Stein (red.), *Twenty-First Century Jihad*, op. cit., s. 97-112.

mógł upomnieć samego kalifa, że nie przestrzega dżihadu.<sup>191</sup> Późniejsi kronikarze nazywają go wybitnym wojownikiem i wspominają o jego udziale w wielu bitwach.<sup>192</sup> Ibn al-Mubārak był jedną z tych postaci, które walczyły na terenach przygranicznych, zwanych *tuġūr*, o których wspominamy też w rozdziale poświęconym dżihadowi w *fiqhu*. Wśród nich nie brakowało nawet Towarzyszy Proroka, co jak najbardziej świadczy o tym, że w tych czasach walka była jedną z nieodłącznych form pobożności.<sup>193</sup> W opisach udziału Ibn al-Mubāraka podkreśla się, że nie szukał w bitwach próżnej chwały i uczestniczył w dla Boga.

Chociaż, jak wspomniano wyżej, można mieć wątpliwości, czy Ibn al-Mubārak był samodzielnym autorem dzieła, czy też zostało ono skompilowane przez uczniów przebywających w jego otoczeniu, niezmienny pozostaje fakt, że przekazuje ono nie tylko opinie autora o samym dżihadzie, ale jest także istotne z punktu widzenia naszej wiedzy o mentalności i organizacji wczesnego środowiska muzułmańskiego. *Kitāb al-ġihād* to traktat opierający się głównie na sunnie i przywołujący wypowiedzi oraz czyny samego Proroka, a później również jego najwybitniejszych następców, Towarzyszy i kalifów. Są one w traktacie ułożone chronologicznie, co zapewnia nam wartościową możliwość przeglądu rozwoju tradycji wojennych. Najważniejsze tematy poruszone przez autora to, obok opisów wczesnych bitew oraz wzmianek o walkach z Bizantyjczykami, intencja związana z uczestnictwem w dżihadzie, jak i odpłata za nie; porównanie odpłaty za uczestnictwo w dżihadzie z odpłatą za pobożność; toczenie większego dżihadu ze złem w samym sobie. Właśnie ze względu na te ostatnie tematy traktat Ibn al-Mubāraka jest wyjątkowy i pokazuje stosunek do większego dżihadu, który w tym wczesnym okresie autor traktował jako uzupełniający walkę na polu bitwy.

<sup>191</sup> M. Cook, „Muslim Apocalyptic and Jihad”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20, 1996; s. 89-117; idem, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Darwin Press, Princeton 2002.

<sup>192</sup> Wymienia go, na przykład Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāya wa-ān-nihāya*, t. 10, s. 177.

<sup>193</sup> Wymienia ich F. Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism*, op. cit., s. 79-81.

Z powodu tego szczególnego „ascetycznego” ukierunkowania ważne miejsce w traktacie Ibn al-Mubāraka zajmuje *niyya*, intencja, czyli szczerłość, z jaką ktoś przystępuje do aktów pobożności.<sup>194</sup> Traktat swój autor zaczyna właśnie od hadisu, w którym podkreślona jest rola intencji i szczerości w wykonywaniu jakiegoś aktu. „Ktokolwiek walczy szczerze, aby spodobać się Bogu, ten trafia do raju”.<sup>195</sup> W tekście często pojawia się porównanie uczestnictwa w walce do wypełniania obowiązków religijnych, niekiedy w przytaczanych hadisach pojawia się przekonanie, że modlitwa i post są ważniejszą formą walki.<sup>196</sup> Muzułmanie są zachęceni do dobrych czynów przed walką, gdyż walczy się też czynami.<sup>197</sup> W jednym z hadisów walczący zostali podzielni na dwie kategorie: takich, którzy zawsze pamiętają o pobożności, zachowują się godnie, rozdają swoje bogactwa i pamiętają zawsze o Bogu. Właśnie dzięki takim ludziom Bóg odnosi zwycięstwo nad Szatanem. Konsekwentnie, sukces w bitwie miał znaczenie jako największy sukces odniesiony na drodze Boga. Druga grupa to ludzie grzeszni, którzy nie zawsze postępują godnie. Są oni łatwym łupem dla Szatana.<sup>198</sup> Wynika z tego jasno, że postępowanie etyczne zawsze jest w interpretacji Ibn al-Mubāraka największą wartością, nawet w czasie walki.

Ibn al-Mubārak nie dostrzegał różnicy między wysiłkami ascezy a dżihadem. Na potwierdzenie przytaczał hadis, że każda społeczność ma jakąś formę ascezy (*rabhaniyya*), a dla społeczności muzułmańskiej jest to dżihad na drodze Boga.<sup>199</sup> Autor przywołując cytaty z hadisów podkreśla wyższość walki moralnej, którą dowartościowywał także Prorok. Ważną zaletą dżihadu toczonoego przez ascetę było to, że on sam pozostawał poza społeczeństwem, zatem mógł mówić otwarcie, jakie są jego zalety i wady. Ponadto asceta powinien

---

<sup>194</sup> A.J. Wensinck, *Niyya*, El2.

<sup>195</sup> Ibn al-Mubārak, *Kitāb al-ğihād*, s. 34.

<sup>196</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>197</sup> Ibidem.

<sup>198</sup> Ibidem, s. 32-34.

<sup>199</sup> Ibidem, s. 36.

też uczciwie zwracać uwagę władcy, jak należy postępować, gdyż najlepszym dżihadem jest słowo. Ibn al-Mubārak przytacza także hadis o trzech typach osób walczących na drodze Boga: są to ci, którzy poświęcają swoje życie i bogactwo na drodze Boga, a kiedy spotkają wroga, walczą z nim, aż zostanie zabity. Taka osoba to czysty męczennik, który znajdzie się później nieopodal Bożego tronu, i nawet prorocy, z wyjątkiem Mahometa, nie są lepsi od niego. Drugi typ to osoby grzeszne, które zaangażowały swoje życie i majątek w walkę dżihadu aż do zabicia przeciwnika. Taki męczennik zostanie oczyszczony, gdyż miecz usuwa jego grzechy. Wejdzie on do nieba przez jedną z ośmiu bram niebieskich. Ostatni to hipokryta, który będzie walczył ze swoim życiem i majątkiem, aż zwalczy wroga. Ten dostanie się do piekła.<sup>200</sup> Cytując ten i inne hadisy o podobnej wymowie Ibn al-Mubārak najwyraźniej traktował dwa rodzaje dżihadu jako uzupełniające się wzajemnie: uczestnictwo w bitwie dopełnia starań podejmowanych w duszy.

Postawmy sobie pytanie, kiedy zatem idea walki jako świadectwa pobożności pojawiła się w islamie? Jak twierdzi Feryal Salem, jest ona bardzo wczesna i ma związek z tradycją koraniczną. Tym samym autorka odrzuca twierdzenia Bonnera i Sizgoricha, że ów bojowy walor pobożności pojawił się dopiero w VIII wieku, najprawdopodobniej pod wpływem chrześcijańskim, szczególnie w czasie walk z Bizancjum.<sup>201</sup> Ci dwaj badacze uznają, że do czasu zakończenia podbojów, w początkowym okresie istnienia kalifatu, przeważała postawa osób, które kładły nacisk na fizyczną stronę walki. Natomiast rozumienie dżihadu jako walki wewnętrznej zaczęło się rozpowszechniać szczególnie po zakończeniu podbojów w VIII i IX wieku, a jego ważnymi propagatorami byli asceci.<sup>202</sup> Salem z kolei podkreśla, że skoro, jak wspomniano wyżej, od najwcześniejszych czasów na terenach *tuḡūr* walczyli muzułmanie należący do

<sup>200</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>201</sup> F. Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism*, op. cit., s. 77-79; T. Sizgorich, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008, s. 20-21; M. Bonner, *The Emergence of the Thughūr: the Arab Byzantine Frontier in the Early 'Abbāsīd Age*, Princeton University Press, Princeton 1987.

<sup>202</sup> Na ten temat, por. H.S. Neale, *Jihad in Premodern Sufi Writings*, Palgrave, New York 2017.

elity, nawet Towarzysze Proroka, zatem przed VIII wiekiem musiał istnieć czynnik, który wyjaśniałby motywację kierującą podzielonymi jeszcze do niedawna pustynnymi wojownikami. Ta motywacja pozwoliła im zmienić się w potężną zjednoczoną siłę zdolną do walki z Bizancjum. Niewątpliwie zachętę stanowił Koran, który we fragmentach 9:38-41; 2:216; 61:10-13, i innych nakłaniał do walki obiecując za nią odpłatę w przyszłym życiu, łącząc tym samym domenę ziemską i sferę życia pozadoczesnego. Nie mniej ważne są w tej kwestii hadisy, na których oparte jest dzieło Ibn al-Mubāraka, wyraźnie pokazujące, że walka z Bizancjum, w której brał udział sam autor, jest kontynuacją postępowania Proroka Mahometa. Prorok uważał działania wojskowe za chwalebne, zaś społeczność powinna podążać jego śladem. Z wymowy wielu hadisów wynika, że toczenie walki nie jest wartością samą w sobie, lecz wynika z poczucia odpowiedzialności za realizację koniecznego obowiązku. Stanowi także kontynuację postępowania Proroka, jego walki, a był to najwyższy przykład do naśladowania. Czy można na tej podstawie wysunąć wniosek, że we wczesnym okresie muzułmańskim walka była traktowana w kategoriach wypełniania obowiązku religijnego? Jest to chyba nadinterpretacja, gdyż trudno nam obecnie określić stan świadomości religijnej ówczesnego społeczeństwa. Najprościej będzie przyjąć, że w mentalności ówczesnego muzułmanina kategorie obowiązku religijnego i walki, ze wszystkim, co ona za sobą pociągała, również z regulacjami ekonomicznymi, nakładały się na siebie.

## Mistycy muzułmańscy o dżihadzie

Traktat Ibn al-Mubāraka stoi w połowie drogi między dziełami *fiqhu* a nurtem, który Melchert określa jako *renunciant literature*, co oznacza literaturą związaną z *zuhdem*, ascezą, w której także pojawiły się odniesienia do dżihadu.<sup>203</sup> Chociaż w znacznie większym stopniu pierwsi asceci interesowali się dżihadem duchowym, to jednak pojęcie konkretnej walki pojawiało się w ich tekstach i nie odrzucali go całkowicie. Wynikało to w znacznym stopniu z faktu, że obowiązek dżihadu jako walki, niezależnie od różnych dodatkowych i drobiazgowych

---

<sup>203</sup> Por. Ch. Melchert, *Ibn al-Mubārāk's Kitāb al-Jihād*, op. cit., idem, „Exaggerated Fear in the Early Islamic Renunciant Tradition”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 21, 3, 2011, s. 283-300, idem, „Al-Shaybānī and Contemporary Renunciant Piety”, *Journal of Abbasid Studies*, 6, 2019, s. 52-85.

regulacji, z czasem stał się nieodłączną częścią doktryny islamu, a jego realizacja była narzucona wszystkim członkom społeczności. Niesłuszne byłoby twierdzenie, że mistycy odżegnywali się od tego obowiązku, raczej łączyli go z praktykowaniem większego dżihadu. Wyrzeczenia i walka we wnętrzu własnej duszy stały się cechą charakterystyczną sufizmu muzułmańskiego i u mistyków można znaleźć sugestie, że większy dżihad jest w stanie realizować w pełni jedynie asceta, na swojej wyjątkowej drodze zbliżenia się do Boga. Analizując ten problem należy jednak zaznaczyć, że podstawą takiego wniosku są teksty pisane przez samych sufich, zatem obracamy się w środowisku wykształconych mistyków, którzy pozostawili po sobie źródła pisane, a często byli też uczonymi w innych dziedzinach nauk muzułmańskich.

Wiele informacji dotyczących stosunku sufich do dżihadu dostarczają nam pisane przez nich *tafsīry* – komentarze koraniczne, a także wszelkiego rodzaju teksty, w których sam dżihad jest tylko tematem dodatkowym. Al-Ġilānī (zm. 1166) omówił dwoistą naturę dżihadu w swoim traktacie *Fath al-rabbānī*. Dzieli w nim dżihad na wewnętrzny i zewnętrzny. Ten pierwszy to walka z niższą częścią swojego ego, pożądliwościami oraz Szatanem. Natomiast dżihad zewnętrzny toczy się przeciwko innowiercom, którzy przeciwstawiają się Bogu i jego Prorokowi. Jednak dżihad wewnętrzny jest trudniejszy niż ten drugi, gdyż musi być powtarzany, polega na odcięciu się od nawyków niższej formy duszy i podporządkowaniu się prawom islamu. Autor dodaje, że na odpłatę w przyszłym życiu zasłuży każdy, kto jest posłuszny zaleceniom Boga w kwestii dwóch rodzajów dżihadu.<sup>204</sup> Z tych słów wynika, że mistyk uznaje dwa rodzaje dżihadu za uzupełniające się wzajemnie, w konsekwencji na odpłatę w niebie zasługuje jedynie ten, kto uprawia jeden i drugi dżihad.<sup>205</sup>

Jednak w pismach sufickich podkreślano, że dżihad wewnętrzny jest trudniejszy, gdyż należy go toczyć bezustannie, nie znika nigdy, natomiast

<sup>204</sup> Al-Ġilānī, *Fath ar-rabbānī*, Kair 1968, s. 63.

<sup>205</sup> H.S. Neale, *Jihad*, op. cit., s. 61, zwraca uwagę, że podobny pogląd dominował w pismach sufickich przez wieki. Piszący na przełomie XVII i XVIII wieku, czyli sześć stuleci później An-Nābulusī (zm. 1731), wypowiedział się w bardzo podobnych słowach, również wskazując na komplementarną naturę dwóch rodzajów dżihadu, do czego wrócimy w rozdziale VI.

zagrożenie związane z niewiernymi może zniknąć. Mimo to mistycy nie odrzucali bynajmniej walki zbrojnej, traktując ją jednakże w kategoriach wypełniania religijnego obowiązku. Nie cenili zatem walki jako takiej, jako batalii, którą ktoś mógłby toczyć z samej chęci zabijania, lecz uznawali jej zasadność jako jedno z zaleceń muzułmańskiego szari'atu. Mimo przekonania, iż mistycy interesowali się jedynie wewnętrznymi aspektami życia, jego duchową stroną, i nie zawsze pozostawali w zgodzie z zaleceniami szari'atu, w tym przynajmniej przypadku zalecali posłuszeństwo nakazom Boga. Jedynym ograniczeniem w prowadzeniu dżihadu powinno być staranie, aby wojna nie odrywała ludzi od wypełniania pozostałych obowiązków religijnych. Z tekstów mistyków wynika także, że dżihad wewnętrzny nie zwalniał od obowiązku uczestniczenia w wojnie.

Niekiedy pojęcie dżihadu w pismach sufickich wskazywało jeszcze na dodatkowe aspekty: Al-Anṣārī (zm. 1089), wpływowy mistyk pochodzenia perskiego, pisał w swoich *Rasā'il*, że dżihad polega na opieraniu się niższej części swojej duszy, Szatanowi i wrogowi. Jest to walka z wrogiem za pomocą miecza, z niższą częścią swojej duszy za pomocą przymusu, oraz walka z Szatanem dzięki cierpliwości.<sup>206</sup> Walka z Szatanem była trzecim aspektem dżihadu, do czego niektórzy mistycy dołączali jeszcze czwarty: walkę z władcą-tyranem, która z kolei znajduje odzwierciedlenie w ludowej tradycji hagiograficznej.<sup>207</sup>

Przyjmując, że sufi zgadzali się co do konieczności prowadzenia dżihadu wewnętrznego i zewnętrznego, zajmijmy się kwestią, jak postrzegali prowadzenie walki od strony technicznej. Trudno przy tej okazji nie sięgnąć do tak wpływowego autora jak Abū Ḥāmid al-Ġazālī (zm. 1111), teolog cieszący się do dzisiaj szczególną estymą, który zajmował się w życiu wieloma rodzajami

---

<sup>206</sup> Al-Anṣārī, *Maǧmu'a rasā'il farisi*, Tehran 2001, s. 264.

<sup>207</sup> H.S. Neale, *Jihad*, op. cit., s. 62.

nauk islamu.<sup>208</sup> Jego traktat *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* (Ożywienie nauk religii)<sup>209</sup> to kompendium napisane w okresie odosobnienia, kiedy po 1095 roku wycofał się z czynnego życia naukowego w Bagdadzie, pisząc tę syntezę sufizmu i nauk religijnych. Oprócz innych kwestii uczony poruszył w tym traktacie także problem męczeństwa i dżihadu. Al-Ġazālī uznaje obowiązek prowadzenia zbrojnego dżihadu za konieczną powinność każdego wiernego i potępia tych, którzy się od niego uchylają. Nazywa ich hipokrytami, którzy z obawy przed śmiercią unikają walki oraz męczeństwa. Z kolei męczennicy na drodze Boga lekceważą ziemskie przyjemności i zajmują się walką, gdyż to podoba się Panu, a czeka na nich raj.<sup>210</sup> Autor potępia wiernych, którzy zostają w domu, twierdząc, że ich pozycja jest dużo niższa niż tych muzułmanów, którzy ryzykują w dżihadzie swoje życie i dobra. Tym drugim Bóg nie zagwarantował w niebie żadnej odpłaty. Co interesujące, opisując większy dżihad Al-Ġazālī używa terminologii i wyobrażeń związanych z rzeczywistą walką<sup>211</sup>, jednak nie wydaje się, aby ów większy dżihad zastępował u niego konkretne działanie, któremu zresztą nie poświęca w *Iḥyā'* wiele uwagi. Być może wynika to z faktu, że sam nie miał inklinacji do angażowania się w zbrojny dżihad, był przede wszystkim uczonym. W jednym miejscu pisze jednak o bojowniku, który dopuszcza się zachowania samobójczego: w celu wprowadzenia zamieszania w szeregach wroga przepuszcza w pojedynkę szarżę na większą liczebnie grupę wroga. W rozważaniach prawnych takie zachowanie usprawiedliwiałoby samobójstwo.<sup>212</sup>

<sup>208</sup> Na temat różnych aspektów jego twórczości, por. K. Pachniak, „Myśl polityczna Al-Ghazalego na tle arabskiej teorii politycznej”, *Przegląd Orientalistyczny* nr 3-4, 1996, s. 143-152; „Al-Gazali's Critique of the Isma'ili Doctrine”, *Studia Arabistyczne i Islamistyczne*, nr 6, 1998, s. 58-80; *Filozofia polityki muzułmańskiej*, op. cit.; „Pojęcie światła w islamie. Mistyka światła w traktacie *Nisza światła* Al-Ghazalego”, *Ethos*, rok 30, 2017, nr 3(119), s. 136-153.

<sup>209</sup> *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Bejrut, brak daty wydania; tekst arabski: [https://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Revival\\_of\\_the\\_Religious\\_Sciences](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Revival_of_the_Religious_Sciences)

<sup>210</sup> *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, s. 3, s. 216.

<sup>211</sup> *Ibidem*, t. 3, s. 72-83.

<sup>212</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 314-315.



Inny wielki mistyk okresu średniowiecznego, żyjący na przełomie XII i XIII wieku w Hiszpanii Ibn al-‘Arabī, także pisał o dżihadzie, chociaż zasadniczo jego traktaty są poświęcone ezoterycznej stronie sufizmu. Jednak w jego koncepcjach często pojawia się zwrot *fī sabīl Allāh*, który w odniesieniu do walki oznacza zbrojny dżihad. W *Futūhāt al-makkiyya* („Objawienia mekkańskie”) autor pisząc o osobach bliskich Bogu podaje, że są nimi wojownicy. Walczą oni na drodze Boga, na dalekich terenach. Proklamują dżihad tam, gdzie głos Boga nie dociera i tam, gdzie jedność Boga (*tawhīd*) jest kwestionowana. Działanie wojenne połączone z dżihadem są lepsze niż samo działanie wojenne, bez starań wewnętrznych.<sup>213</sup> Ibn al-‘Arabī zostawia szerokie pole do interpretacji co do tego, z kim należy walczyć. Traktując jako obowiązek walkę z tymi, którzy nie uznają *tawhīdu*, sugeruje, że grupa potencjalnych celów walki niepomiarowo się poszerzyła, w zależności od interpretacji można było włączyć do niej chrześcijan, a nawet samych muzułmanów, jeśli zachodziła taka rzeczywista lub wyimaginowana potrzeba. Mistyk porównuje zasługi osoby, która walczy w dżihadzie do zasług człowieka wypełniającego obowiązki Boże, takie jak post czy modlitwa. Stwierdza też, że dżihad wewnętrzny lepiej przygotowuje do toczenia dżihadu zbrojnego. Przestrzega, że muzułmanin, który nie podejmuje zbrojnego dżihadu, przypomina potępionych w Koranie hipokrytów.<sup>214</sup> Ibn al-‘Arabī zauważa także, że ten rodzaj dżihadu toczy się dla wspólnego dobra społeczności. W takiej interpretacji autor wynosi na piedestał bojownika: to dzięki niemu i dzięki dżihadowi społeczeństwo staje się lepsze, gdyż pozbywa się wrogów, zdobywa łupy. W przeciwieństwie do Al-Ġazālego, mistyk z Murcji postrzega dżihad w szerszych kategoriach przynoszących dobro całej społeczności muzułmańskiej, a nie tylko w bardziej „egoistycznej” kategorii koncentrowania się na pracy nad własnym wnętrzem.

Ibn al-‘Arabī w swoich pismach podzielił *muğahidūn* według różnych kategorii.<sup>215</sup> Wymienia wiernych, którzy siedzą spokojnie, oraz tych, którzy

---

<sup>213</sup> Ibn al-‘Arabī, *Futūhāt al-makkiyya*, Bejrut 1986, t. 2, s. 33.

<sup>214</sup> Idem, *Al-Wasāya*, Bejrut 1993, s. 36.

<sup>215</sup> W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, New York, Albany 1998, s. 211; por. także idem, „Theological Roots of Peace and War in Islam”, *Islamic Quarterly*, 34, 1999, s. 145-163.

„z zapalem walczą na drodze Boga”. Te dwie kategorie odwołują się do wersetu 95 z sury 4: „Ci spośród wiernych, którzy siedzą spokojnie – oprócz tych, którzy doznali szkody – i ci, którzy z zapalem walczą na drodze Boga swoimi dobrami i swoim życiem – nie są wcale równi”. Autor twierdzi też, że w islamie muzułmanie ustawiają się w szeregach przy dwóch okazjach: podczas walki oraz w czasie modlitwy – odwołuje się do Koranu 61:4. Z kolei w przytoczonej definicji męczennika autor nawiązuje jedynie do tego, który zginął na polu bitwy.

Ten wojowniczy ton może dziwić u mistyka, którego filozofia należała do bardziej skomplikowanych pod względem intelektualnym, zwłaszcza że propagował wycofanie ze świata, lecz świadczy o tym, że dwa rodzaje dżihadu postrzegano w sposób komplementarny, a ten bojowy był uzupełnieniem i bardziej „przyziemną” kontynuacją dżihadu toczonego we własnej duszy. Dotyczy to nie tylko mistyka z Murcji. H.S. Neal zwraca uwagę, że w poświęconych dżihadowi pismach sufich, niezależnie od przynależności do *ṭarīqi*, czasu i miejsca, w jakim działali i tworzyli, a także formy tej twórczości, zasadniczo powtarza się ten sam ton i to samo postrzeganie dżihadu, jako dwojakiego, uzupełniającego się nawzajem obowiązku. Ton tych pism pozostaje w zgodzie z obowiązującymi zasadami prawnymi, co w tym przynajmniej przypadku przeczy tezie, jakoby mistycy odrzucali zasady prawne. Ponadto z tonu tych pism nie wynika, aby sufi, przynajmniej w większości, postrzegali samych siebie jako osoby wyłączone z życia społecznego i zwolnione z tego powodu z powinności narzucanych innym muzułmanom.<sup>216</sup>

Ważnym elementem traktatów sufickich mówiących o obydwu formach dżihadu była poezja, a także hagiografia. Wprawdzie poezja suficka jako całość jest bardzo uduchowiona, pełna metafor i ukrytych znaczeń, jednak dżihad zajmował w niej znaczące miejsce, szczególnie w tej części twórczości sufich, która była przeznaczona dla szerszego odbioru i miała silny walor dydaktyczny. W takim typie twórczości zasadniczo mniej było rozważań nad terminologią, a więcej treści zrozumiałych dla ogółu społeczeństwa.

---

<sup>216</sup> H.S. Neale, *Jihad*, op. cit., s. 70-71.

W najwcześniejszych hagiografiach, zawierających życiorysy mistyków od pierwszych lat islamu, zamieszczano wiele opowieści i łańcuchów tradentów podkreślających pobożność i ideały ascetyczne. Z czasem zaczęto do nich dodawać opowieści o cudownych wyczynach najważniejszych mistyków. Za najwcześniejszą hagiografię, w której przedstawiono czyny mistyków w bardziej anegdotycznej formie, jest uważana *Ḥilayat al-awliyā'* al-Iṣfahānīego. Ten typ kompozycji, czyli odejście od łańcuchów tradentów i szczegółów dotyczących formalnego nauczania religijnego ku strukturze narracyjnej stał się odąd obowiązujący w hagiograficznej literaturze sufickiej.<sup>217</sup> We wspomnianym traktacie znalazły się opisy zachowań wczesnych ascetów, którzy w charakterystyczny sposób łączyli dwa rodzaje dżihadu. I tak pewnego mistyka opisywano jako osobę, która w czasie kampanii wojskowych zawsze szła pieszo, chociaż miał do dyspozycji konia. Kiedy pewnego razu jeden z jego towarzyszy wymusił na nim obietnicę, że wsiądzie na rumaka, uczynił to na chwilę, a potem z niego zsiadł.<sup>218</sup> W innej opowieści mistyk odmówił udziału w podziale łupów i nie chciał jeść niczego od Bizantyjczyków, twierdząc, że powstrzyma się od tego, chociaż takie zachowanie było dozwolone religijnie. Jadł niezwykle mało i w czasie kampanii praktykował dodatkowe posty. Odmówił także przyjmowania zapłaty za swoje żołnierskie usługi. Niezależnie od prawdziwości tych anegdot, miały one silny podtekst dydaktyczny: prawdziwy bojownik nie tylko wykazuje się nadzwyczajną pobożnością (*warā'*), ale także stanowi wzór bezinteresownego rycerza, który prowadzi dżihad wojskowy nie dla łupów, lecz z powodu religijności i chęci wypełnienia obowiązku. Przeciwstawione jest to zachowaniom tych, którzy łupili Bizancjum z chęci zysku.

W pochodzącej z XIII wieku hagiografii *Tadkirāt al-awliyā'* Faṛīd ad-Dīna 'Aṭṭāra autor przytacza wiele przykładów pobożnych czynów mistyków, dotyczących realizacji obowiązków religijnych, również dżihadu. Na marginesie, warto tutaj dodać, że do dzieł hagiograficznych włączano często życiorysy osób z wczesnego okresu islamu, których związek z sufizmem był jedynie bardzo daleki albo wręcz żaden: to zabieg typowy również dla innych nurtów

---

<sup>217</sup> Ibidem, s. 78.

<sup>218</sup> Al-Iṣfahānī, *Ḥilayat al-awliyā'*, Bejrut 2001, t. 7, s. 349.

muzułmańskich, na przykład alchemii. Na ogół w hagiografiach odróżnia się *muğāhadę*, czyli dżihad większy, od dżihadu i wszelkich działań określanych jako *ğazw*. W pochodzącej z wczesnego okresu osmańskiego hagiografii *Al-Kawākib ad-durriyya* znalazła się anegdota dotycząca An-Nuwayriego (zm. 1333), egipskiego kronikarza związanego z dworem Mameluków, który walczył z krzyżowcami. Opisuje się go jako ascetę, człowieka wstrzemięzliwego i opanowanego, który jednocześnie angażował się w kampanie wojskowe i walczył z Frankami pod Damietą.<sup>219</sup> Również suficka poezja jest pełna odniesień do starań wewnętrznych, a bardzo często dżihad wojenny jest w niej przedstawiany metaforycznie. W hagiografiach i poezji sufickiej wizerunek sufiego-wojownika pojawia się stopniowo. Początkowo asceci są opisywani głównie pod kątem swoich nauk i ideałów ascetycznych, dopiero z czasem styl staje się bardziej swobodny, dochodzi więcej opowieści dotyczących ich życia, w tym również elementów ujmowanych niekiedy anegdotycznie. Niewątpliwie ta zmiana wynikała z okoliczności historycznych, w których walka stała się chlebem codziennym, zwłaszcza kiedy w okresie wypraw krzyżowych i najazdów mongolskich muzułmanie stali się przedmiotem ataków. Z drugiej jednak strony, w rozdziale o wczesnym dżihadzie w traktatach *fiqhu* oraz wyżej w tym rozdziale wspominałam, że wielu ascetów włączyło się w szeregi obrońców *tuğūr*, terenów przygranicznych z Bizancjum.<sup>220</sup> Wśród nich był między innymi Ibn al-Mubārak. Anegdota na temat jego postępowania również znalazły się w *Hilayat al-awliyā'*. W tekście wychwalano jego pobożność, cnoty wyjątkowego bojownika, a także znajomość sunny. Ta ostatnia cecha nabrała istotnego znaczenia ze względu na fakt, że sufi z wczesnego okresu szukali legitymizacji dla swoich poglądów w hadisach. Ibn al-Mubārāk miał łączyć skrajną pobożność z wyjątkowym zapałem do walki. Nazywano go „chwałą bojowników”, podkreślając, że posuwał się nawet do przestrzegania samego kalifa, iż nie walczy z dostatecznym zapałem.<sup>221</sup> Z kolei Šaqīq al-Balhī, mistyk pochodzenia irańskiego, znany jako ten, który całkowicie oddawał się Bogu,

<sup>219</sup> Al-Munāwī, *Kawākib ad-durriyya*, Bejrut 1982, t. 2, s. 435.

<sup>220</sup> Na temat *tuğūr*, por. M. Bonner, „The Naming of the Frontier: 'Awāsim, Tuğūr and the Arab Geographers”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57, 1, 1994, s. 17-24.

<sup>221</sup> Al-Munāwī, *Kawākib ad-durriyya*, t. I, s. 306.

wyróżniał się ponoć wyjątkowym zapałem bitewnym, do tego stopnia, że uczucie przebywania w samym środku bitwy pośród lecących zewsząd strzał porównał do uczucia przyjemności wynikającego z przebywania w łóżku z kobietą.<sup>222</sup> W innej anegdocie siedział w kręgu swoich uczniów i ich nauczał, kiedy nagle dopadł ich wróg. Šaqīq przerwał nauczanie, zdziesiątkował wroga i wrócił do prowadzenia nauk sufickich. W jeszcze innej opowieści przedstawiono potyczkę między muzułmanami i niewiernymi. Kiedy muzułmanie znaleźli się na skraju klęski, przed ich szeregi wystąpił długowłosy młodzieniec, których dzięki nadludzkiej sile pokonał przeciwnika. Jednak później nie okazał radości, lecz zaczął zalewać się łzami. Zapytany dlaczego tak się zachowuje, skoro przyczynił się do zwycięstwa muzułmanów i zdobycia przez nich wielu łupów, odparł, że pokonał wroga w walce, ale uległ swoim namiętnościom.<sup>223</sup>

Podsumowując, należy zatem podkreślić, że chociaż rozróżnienie między większym i mniejszym dżihadem pojawia się w tekstach dopiero w X wieku, to w sufickich traktatach wojna i prowadzenie działań wojennych były jak najbardziej zalecane, obok wewnętrznej walki z niższą częścią swojej duszy. Nie jest też prawdziwe przekonanie, że mistycy lekceważyli zbrojny dżihad. Taka opinia może wynikać z faktu, że później dżihadowi wewnętrznemu nadano nazwę *akbār*, czyli „większy”, jednak w tekstach samych mistyków nie znajdujemy wielu dowodów, że był dla nich ważniejszy, chociaż być może ich zdaniem dżihad wewnętrzny wymagał większych wysiłków. Podane w anegdotycznej i wyolbrzymionej formie opowieści o niezwykłych, często cudownych wyczynach sufich miały na celu tak dowartościowanie tej formy religijności, jak i pokazanie znaczenia podwójnego dżihadu. W obydwu, dopełniających się nawzajem formach dżihadu, *muğāhada* i *ğihād*, mistycy znajdowali się w awangardzie.

---

<sup>222</sup> Al-Iṣfahānī, *Hilayāt al-awliyā'*, t. 5, s. 55; 'Aṭṭār, *Taḍkirāt al-awliyā'*, s. 202-203.

<sup>223</sup> Ibidem, s. 455-456.



## Rozdział IV

### Dżihad w okresie zagrożenia

#### Wyprawy krzyżowe

Wyprawy krzyżowe były czasem szczególnym dla muzułmanów, a także w historii myśli dżihadystycznej. Przyjście na teren muzułmański „obcych”, którzy stopniowo napływali kolejnymi falami, aby „wyzwolić grób Chrystusa z rąk niewiernych”, a potem zostali na ziemi islamu zakładając swoje państwa, było dla muzułmanów szokiem. Nie sposób się oprzeć wrażeniu, że do tej chwili teoria dżihadu w tekstach pisanych przez muzułmańskich alimów była przesycona duchem zwycięstwa, lecz nagle sytuacja się odwróciła.<sup>224</sup>

Jak wynika z tekstów muzułmańskich, świat islamu dość szybko zorientował się w charakterze najazdu, który go dotknął. Muzułmanie nazwali wyprawę krzyżowców dżihadem, co pomijając oczywiste różnice między pojęciem dżihadu a chrześcijańskiej świętej wojny wyraźnie wskazywało na to, że muzułmanie dobrze pojęli, że chrześcijanie podkreślają Bożą inspirację dla

---

<sup>224</sup> C. Hillenbrandt, *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999; B. Catlos, *Infidel Kings and the Holy Warriors, Faith, Power, and Violence in the Age of Crusade and Jihad*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2014; M. Lambert, *God's Armies. Crusade and Jihad: Origins, History, Aftermath*, Pegasus Book, London 2016; P. Chevedden, „The Islamic View and the Christian View on the Crusades: a New Synthesis”, *The Journal of the Historical Association*, 310, 2008, s. 161-310; idem, „The Islamic Interpretation of the Crusade: A New (Old) Paradigm for Understanding the Crusades”, *Der Islam*, 81, 1, 2006, s. 90-136. Por. też klasyczna praca Albrechta Notha, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum*, Ludswig Rohrsheid Verlag, Bonn 1966.

togo konfliktu.<sup>225</sup> Co ciekawe, muzułmanie na ogół uważali, że atak na domenę islamu zaczął się basenie Morza Śródziemnego, od Sycylii, jak utrzymywał piszący w XI wieku prawnik z Wielkiego Meczetu w Damaszku, ‘Alī Ibn Tāhīr as-Sulamī, w *Kitāb al-ġihād*, do którego wrócimy niżej. Z kolei Al-‘Azīmī w swojej *Tā’rīh Ḥalab* („Historii Aleppo”), utrzymuje, że najpierw Al-Firanġ, czyli Frankowie zdobyli panowanie nad Andaluzją, a następnie w roku 1093/4 chrześcijańskim pielgrzymom uniemożliwiono udanie się do Jerozolimy. Ci, którzy bezpiecznie wrócili do domu, rozpowszechniali o tym wieści i w rezultacie chrześcijańscy władcy zorganizowali ekspedycję, to znaczy pierwszą krucjatę.<sup>226</sup> Z kolei autor wielkiej uniwersalnej historii islamu Ibn al-Aṭīr w *Al-Kāmil fī at-ta’rīh* twierdzi, że pierwszy atak na ziemie islamu oraz początek ich zdobywania i ekspansji chrześcijańskiej nastąpił w 1085 roku, od zdobycia Toledo, w 1091 roku chrześcijanie zaatakowali Sycylię i stamtąd rozpoczęli swój atak na Syrię. W dalszym opisie kronikarz myli postacie chrześcijańskich prekursorów wypraw krzyżowych, jednak utrzymuje, że był to skomasowany atak na ziemie islamu.<sup>227</sup> Niezależnie od szczegółów tych opisów, pozostaje faktem, że gdy zaczęła się rekonkwista w Hiszpanii i na ziemie islamu najechali Mongołowie, z potężnego triumfującego kalifatu niewiele już pozostało. Działalność Europejczyków w Hiszpanii miała charakter odzyskiwania zagarniętych wcześniej przez islam ziem, jednak wyprawy krzyżowe były prawdziwym atakiem w samo serce islamu. Nic zatem dziwnego, że świat islamu odpowiedział na to zagrożenie, zarówno pod względem wojskowym, jak i zmianami w koncepcji dżihadu. Jednak należy przy tej okazji pamiętać o swoistej „regionalizacji” koncepcji dżihadu: w opisywanych czasach różniły się one nie tylko zależnie od kontekstu intelektualnego, ale również miejsca. Jak wspominałam w rozdziale o dżihadzie w traktatach *fiqhu*,

<sup>225</sup> H. Dajani-Shakeel, „A Reassessment of Some Medieval and Modern Perception of the Counter-Crusade”, w: R.A. Messier, H. Dajani-Shakeel, *The Jihād and Its Times*, University of Michigan, Ann Arbor 1991, s. 41-71; P. Partner, „Holy War, Crusade and Jihād: An Attempt to Define Some Problems”, w: M. Balard (red.), *Autour de la première croisade*, Sorbonne, Paris 1996, s. 228-340.

<sup>226</sup> Al-‘Azīmī, *Ta’rīh Ḥalab*, ed. I. Za’rūr, Damaszek 1984, s. 353-356.

<sup>227</sup> Ibn al-Aṭīr, *Al-Kāmil fī at-ta’rīh*, Bejrut 1965, t. X, s. 272-273; F. Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, University of California Press, Los Angeles, Berkeley 1984, s. 3-4.



w najwcześniejszym okresie ważny był rozdzźwięk między uczonymi z Al-Hidżazu i tymi z Syrii: ci pierwsi byli bardziej powściągliwi i uważali, że dżihad ma mniejsze znaczenie niż inne obowiązki religijne, drudzy natomiast stali na stanowisku, że jest to najważniejszy obowiązek, gdyż sami angażowali się w walkę. Nie ma wątpliwości, że pozostając w relacjach z kalifami umajjadzkimi w Damaszku dążyli oni do wprowadzenia wzorca, w którym dżihad byłby obowiązkiem, co wynikało z chęci zabezpieczenia sytuacji na granicach. W rozważaniach prawnych znajdziemy zatem różne opinie co do ważności dżihadu: nieuznawanie go za obowiązkowy, zrównanie w ważności z pielgrzymką, oraz przeciwstawianie się ważności dżihadu jako walki. Na przykład uczeni iraccy, głównie z Al-Kūfy i Al-Basry, zrównywali dżihad z pielgrzymką lub odmawiali mu znaczenia.<sup>228</sup> Twierdzili, że dżihad jest jedynie dobrym uczynkiem, niektórzy nawet nie wliczali go do filarów islamu lub wręcz o nim nie wspominali.<sup>229</sup> Sprzeciwu małej i najwyraźniej powiązanej ze sobą grupy uczonych nie można traktować jako reprezentatywnego dla całości obszaru muzułmańskiego, niemniej opozycja wywodziła się z ważnego ośrodka intelektualnego i pokazuje niejednorodność w podejściu do dżihadu zbrojnego nawet we wczesnym okresie islamu.

## Najwcześniejsza dżihadowa odpowiedź na krucjaty: As-Sulamī

Najsłynniejszym, najwcześniejszym zachowanym i najczęściej cytowanym traktatem dżihadystycznym z wczesnego okresu krucjatowego z Syrii jest *Kitāb al-ğihād* As-Sulamiego.<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> K.A. Goudie, *Reinventing Jihād. Jihād Ideology from the Conquest of Jerusalem to the End of the Ayyūbids (c. 492/1099-647/1249)*, Brill, Leiden 2018, s. 30-31.

<sup>229</sup> Ibidem, przypis 76-78.

<sup>230</sup> Zachował się on jedynie w jednym niepełnym manuskrypcie, obejmującym ósmą, dziewiątą i dwunastą część dzieła. Do teraz miał trzy edycje: częściową E. Sivan, „La gèneses de la contre-croisade: la traité damasquin de débout du XII<sup>e</sup> siècle”, *Journal Asiatique*, 254, 1966, s. 197-224; Suhayl Zakkār w: *Arba 't kutub fi al-ğihād mīn 'aṣr al-ḥurūb aṣ-ṣalībiyya*

O jego autorze posiadamy niewiele informacji, wywodzących się głównie z *Ta' rīḥ madīnat Dimašq* Ibn 'Asākira.<sup>231</sup> Zmarł w 1106 roku, a za życia miał krąg uczniów, z kolei jego dzieło wywarło, jak się wydaje, spory wpływ na jego następców. Nawoływał nie tylko do odzyskania Jerozolimy, ale głosił dżihad w szerszym kontekście, wzywając do odzyskania Konstantynopola.

Autor włączył do swojego traktatu hadisy, materiał prawny, a także poezje z wcześniejszego okresu. W wielu fragmentach wersy włączone do tekstu mają za zadanie służyć komentowaniu fragmentów Koranu oraz sunny. As-Sulamī dołącza też do korpusu fragmenty poezji odmalowującej wrogów jako zwykłych ludzi, a nie stworzenia nadprzyrodzone, co wskazuje na to, że taka obawa mogła być rozpowszechniona wśród ludności muzułmańskiej. Inne włączone przez niego do traktatu poezje poruszają kwestie udziału kobiet w walce, co uznawano za niemożliwe, a także typowe tematy męczeństwa, takie jak los człowieka, charakter przeznaczenia, gotowość do zaangażowania się w walkę, ewentualną śmierć, która może być zwieńczeniem końcowego sukcesu. Pojawia się przekonanie, że groźba śmierci nie powinna być przeszkodą w decyzji o uczestnictwie w dżihadzie. Traktat ten stanowi zatem bardzo specyficzny przykład podejścia do walki we wczesnym okresie krucjatowym. Jest też czymś więcej niż tylko zwykłą księgą o dżihadzie, znajdują się w nim elementy *siyaru*, historii Syrii, opis najnowszych wydarzeń. K. Goudie sugeruje, że autor uznawał swój traktat za swoiste kompendium dżihadu, poczynając od motywacji, poprzez uwagi dotyczące prawidłowego prowadzenia wojny, aż do osadzenia dżihadu w kontekście polityczno-historycznym. Ponadto fragmenty tego traktatu miały być wygłaszane słuchaczom, wśród których znajdowali się wybitni alimowie Damaszku.<sup>232</sup> Traktat As-Sulamiego należał bowiem do charakterystycznego dla Syrii z czasów ajjubidzkich gatunku dzieł, które

---

At-Takwīn, Damaszek 2007; N. Morton, N. Christie, *The Book of the Jihad of 'Ali ibn Tahir al-Sulamī (s. 1106): Text, Translation, and Commentary*, Ashgate, Farnham 2015.

<sup>231</sup> Ibn 'Asākīr, *Ta' rīḥ madīnat Dimašq*, Dār al-fikr, Bejrut 1995, paragraf 4935.

<sup>232</sup> K.A. Goudie, *Reinventing Jihād*, op. cit., s. 67.

pierwotnie były głoszone w meczetach przed ważną i dużą publiką jako kazania, a następnie zostały spisane.<sup>233</sup>

Otwarta pozostaje kwestia, jak As-Sulamī postrzegał motywacje krzyżowców. Na podstawie zachowanych tekstów poetyckich recytacji Z. Kedar sugeruje, że od samego początku muzułmanie mieli świadomość, jakie cele przyświecają krzyżowcom atakującym ziemie islamu, lecz na początku łudzili się, że podobnie jak spełzły na niczym wcześniejsze ataki chrześcijan (Bizantyjczyków), tak też stanie się i tym razem.<sup>234</sup> Rekonstrukcja rozumienia doktryny dżihadu As-Sulamiego nie jest pełna ze względu na braki w jego manuskrypcie, jednak ogólnie jego traktat można włączyć do nurtu rozważań nad dżihadem znanego nam z *fiqhu*, w którym traktowano go jako ofensywną doktrynę, której celem było nie tylko zachowanie terytorium *dār al-islām*, ale także rozszerzenie go na cały świat. Autor umieszcza w swoim traktacie opinie prawne, głównie ze szkoły szafi'ickiej. Prowadzenie dżihadu jest uznawane za *farḍ kifāya*, obowiązek zbiorowy, którego realizacja spoczywa na barkach władcy wiernych, kalifie, który ma w tym zadaniu do pomocy odpowiednią liczbę powołanych do tego osób. Na potwierdzenie tego faktu autor przytacza wiele opinii prawników ze szkoły szafi'ickiej, w tym dwie opinie Al-Ġazālego, aczkolwiek w żadnym z zachowanych tekstów samego uczonego takie opinie się nie zachowały. Nie wiadomo zatem, czy faktycznie one zaginęły, czy też As-Sulamī chce się jedynie wesprzeć autorytetem tego powszechnie szanowanego uczonego ze szkoły szafi'ickiej.<sup>235</sup>

Wyprawy krzyżowe wprowadziły pewną znaczącą zmianę do teorii dżihadu opartej na klasycznym *fiqhu*. Dżihad przedstawiano w nim jako ofensywny, natomiast w czasach As-Sulamiego i dla terenów Syrii akcent

---

<sup>233</sup> Na temat specyfiki kazań głoszonych w owym okresie, por. D. Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria. Mosques, Cemeteries, and Sermons under the Zangids and Ayyūbids*, Brill, Leiden-Boston 2007, szczególnie s. 87-114.

<sup>234</sup> B.Z. Kedar, „An Early Muslim Reaction to the First Crusade?”, w: J. Simon, N. Morton (red.), *Crusading and Warfare in the Middle Ages: Realities and Representations*, Ashgate, Farnham 2014, s. 69-74.

<sup>235</sup> As-Sulamī, *Kitāb al-ġihād*, w: N. Morton, N. Christie, *The Book of the Jihād*, op. cit., s. 24-25.

przesunął się na odzyskanie ziem zaatakowanych przez „niewiernych”. As-Sulamī uznawał, że podjęciem walki w obronie Syrii należy zainteresować kalifa, lecz ten bynajmniej nie kwapił się do organizowania pomocy dla jednej z prowincji kalifatu. Autor musiał zatem dokonać pewnych przekształceń w teorii dżihadu, aby dostosować ją do nowych okoliczności. Przede wszystkim, do swojego wezwania do dżihadu włączył wątki eschatologiczne, w skali niespotykanej w VIII wieku, czyli okresie „prawnego” dżihadu. W koncepcji As-Sulamīego pojawiło się nawoływanie do moralnego „oczyszczenia” społeczeństwa ze wszelkich grzechów, co miało być kluczowe dla przywrócenia porządku społecznego. U podstaw takiego rozumienia leżą dwie kwestie. Po pierwsze, nie tylko w islamie istotne było przekonanie, że nieszczęście dla społeczności, w postaci wojny, najazdu, klęski, zarazy, jest karą Bożą za odejście od religii. Te wątki okazały się bardzo istotne również w koncepcji dżihadu w czasach najazdu mongolskiego. Po drugie, do odparcia ataku było potrzebne silne społeczeństwo, wzmocnione nie tylko organizacyjnie i politycznie, ale również, a może przede wszystkim, moralnie, gdyż posłuszeństwo wobec religii, podstawa moralności, jest zarazem podwaliną ładu społecznego.<sup>236</sup>

As-Sulamī przekonuje, że po śmierci Mahometa jego następcy, Kalifowie Prawowierni, ustalili na zasadzie konsensusu, że dżihad jest obowiązkiem. Żaden z nich się od tego nie odżegnał i regularnie dokonywali corocznych *ġazw*. Trwało to aż do czasu, kiedy jeden z kalifów zaniedbał ten obowiązek z powodu swojej słabości, a kolejni poszli jego śladem. Z tego powodu społeczność odeszła z prawidłowej ścieżki, pogrążyła się w zepsuciu i straciła jedność.<sup>237</sup> Kalif, nie wypełniając jednego ze swoich obowiązków, utracił prerogatywy władzy. Następnie autor twierdzi, że z powodu skali zagrożenia napadem Franków dżihad zmienił się z *farḍ kifāya* w *farḍ ‘ayn*, czyli z obowiązku zbiorowego w indywidualny.<sup>238</sup> Dzieje się tak wówczas, gdy liczebność grupy wrogów wzrasta i nie można pokonać ich bez wsparcia. As-Sulamī nawiązuje

<sup>236</sup> Ogólnie na ten temat, por. np. S.H. Hashmi, *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, Princeton University Press, New Jersey 2009.

<sup>237</sup> As-Sulamī, *Kitāb al-ġihād*, s. 42.

<sup>238</sup> *Ibidem*, s. 44.

bezpośrednio do sytuacji Syrii, twierdząc, że jej ziemie są jednym organizmem (*balada wāhida*, dosł. miastem), zatem jeśli któreś z miast nie może obronić się samo, na pozostałych spoczywa obowiązek przysłania obrony. Jeśli i to nie wystarczy, muzułmanie z pobliskich terenów mają obowiązek przysłać pomoc zorganizowaną przez władcę.<sup>239</sup> Jest to oczywista aluzja, że kalif, który nie przysłał pomocy, czekając aż mieszkańcy Aš-Šām poradzą sobie sami, postępuje wbrew religii. Jednak teolog twierdzi też, że jeśli zagrożone jest jedno miasto, na przykład Damaszek, jego obrona jest obowiązkiem indywidualnym jego mieszkańców. Jak się wydaje, są oni zwolnieni w tym przypadku z obowiązku posłuszeństwa wobec władcy. Dżihad w takiej interpretacji funkcjonuje jako obowiązek dwojaki: w pierwszej instancji jest to obowiązek indywidualny, a gdy nie jest możliwa realizacja go w takiej formie, obowiązek obrony spada na przywódcę. Jednak jeśli dżihad jest obowiązkiem indywidualnym, jego prowadzenie nie wymaga pozwolenia kalifa.

Traktowanie dżihadu jako *farḍ ‘ayn* sprawia, że autor dowartościowuje dżihad *akbar*, walkę ze słabościami swojej duszy (*ḡihād anfusikim*). Własna dusza może być gorszym wrogiem niż inny człowiek, zatem należy strzec się, aby nie okazać nieposłuszeństwa Bogu. Zgodnie z tym duchem As-Sulamī potępia tych, którzy zaniedbują obowiązki religijne, takie jak modlitwa i post. Daje też oczywiste świadectwo traktowania najazdu krzyżowców w kategoriach kary Bożej: twierdzi, że jest to ostatnie ostrzeżenie od Boga, przez które doświadcza on swoją społeczność. To zagrożenie jest tak poważne, gdyż poważne są grzechy muzułmanów. Zatem jeśli muzułmanie będą dalej trwać w grzechu, Bóg ich zniszczy. W pierwszej kolejności potrzebne jest doskonalenie wewnętrzne i posłuszeństwo Bogu, a dopiero potem dżihad może przynieść jakieś korzyści.<sup>240</sup> Bez *muḡāhada*, starania, zbrojny dżihad traci swój sens. Takie twierdzenie ujawnia nam, z jednej strony, mistycyzujące intencje autora, gdyż jak wspomniano w rozdziale o dżihadzie wewnętrznym interpretacja tego typu była charakterystyczna dla grup mistyków, z drugiej jednak wydaje się

---

<sup>239</sup> Ibidem, s. 44-45.

<sup>240</sup> Ibidem, s. 55-57.

charakterystyczną cechą dżihadu okresu zagrożenia – sama walka zbrojna nie wystarczy, gdy wydaje się, że Bóg karze społeczność za odstąpienie od wiary.

Badacze nie są zgodni, czyim wpływem inspirował się As-Sulamī podkreślając znaczenie dżihadu wewnętrznego, czy był to Al-Ġazālī czy też Ibn al-Mubārak.<sup>241</sup> Nie wydaje mi się oczywiste, że wynikało to z wpływu konkretnego uczonego. Idea postrzegania dżihadu jako walki wewnętrznej, jak wspomniałam w rozdziale III, była niezmiennie popularna w kręgach sufich, a As-Sulamī uznał ją najpewniej za najlepiej odpowiadającą swojej wizji toczenia walki w okolicznościach nawały, która niespodziewanie spadła na muzułmanów. Można uznać, że dżihad wewnętrzny wymagał w jego oczach większego wysiłku niż ten zbrojny, na podobieństwo, na przykład, postu, który dyscyplinuje duszę. Jednocześnie dżihad wewnętrzny był pewnym rodzajem fundamentu, na którym można było oprzeć praktykowanie zbrojnego dżihadu, i w żadnym razie go nie wykluczał.

As-Sulamī podkreśla obowiązek jedności wśród muzułmanów przy prowadzeniu dżihadu, jeśli tej jedności brakuje, kraj łatwo staje się łupem wroga i tak też stało się w przypadku napaści krzyżowców. Jest to odwołanie do sytuacji politycznej w jego czasach: autor wzywa przywódców poszczególnych regionów kalifatu, aby zjednoczyli się pod przywództwem imama i ruszyli do walki.<sup>242</sup> We wcześniejszych traktatach dżihadowych ten aspekt nie był tak silnie podkreślany, gdyż w okresie ekspansji kalifat był zwartą jednostką polityczną, a przywództwo kalifa było rzeczywiste, nie teoretyczne.

W kontekście jedności As-Sulamī podkreśla wątki eschatologiczne twierdząc, że dżihad to obowiązek, który został nałożony na społeczność aż do dnia Sądu Ostatecznego.<sup>243</sup> Być może autor odwoływał się tutaj do traktatu Ibn

---

<sup>241</sup> To pierwsze twierdzenie wysuwa Sivan, „La gèneses de la contre-croisade”, op. cit., s. 223, przypis 20, drugie zaś N. Morton, N. Christie, *The Book*, op. cit., s. 219, przypis 76.

<sup>242</sup> Ibidem, s. 70-72.

<sup>243</sup> Ibidem, s. 41. Szczegółową analizę wątków apokaliptycznych z hadisów wykorzystywanych w teoriach dżihadu przeprowadził M. Cook, „Muslim Apocalyptic and Jihād”, *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, 20, 1996, s. 77-78.

al-Mubāraka, napisanego w czasie wojen arabsko-bizantyjskich. Zdaniem Arjomada, ten okres i to terytorium stanowiły ważną płaszczyznę powstawania licznych tradycji apokaliptycznych.<sup>244</sup> Wiele z nich włączono do traktatu Ibn Ḥammāda *Kitāb al-ḥitan wa-āl-malāḥim*, również opowieści dotyczące Jerozolimy i Damaszku.<sup>245</sup> Na ogół w traktatach apokaliptycznych opisywano barwnie oznaki końca czasów: zdobycie miast, upadek moralności, zniszczenie bogactw. Wspominano, że między społeczność muzułmańską dostanie się *ḥitan* (nieład, nieporządek), zaś hordy najeźdźców sprzymierzą się z Bizantyjczykami. Opis ów odpowiadał wydarzeniom z czasu najazdu krzyżowców w czasie pierwszej krucjaty, i z lamentów As-Sulamīego wynika, że on sam dostrzegał apokaliptyczny koniec swoich czasów. Wydarzenia w podzielonym już kalifacie były bardzo burzliwe, w latach 90. XI wieku zginęły dwie ważne osobistości świata muzułmańskiego: w 1092 roku zamordowano Nizāma al-Mulka, wpływowego wezyra protektorów kalifatu, czyli sułtanów seldżuckich, z kolei w 1094 roku w kalifacie fatymidzkim w Egipcie zmarł kalif Al-Mustansir, co zapoczątkowało kolejne schizmy. Trwała silna rywalizacja między sunnitami a isma'ilitami, a sam kalif abbasydzki stał się jedynie marionetką w rękach sułtanów seldżuckich. Zbliżał się też koniec piątego stulecia islamu, a w takich przełomowych momentach niezmiennie nasilały się nastroje millenarystyczne.<sup>246</sup> Odwoływano się do astrologii: dom znajdował się w konstelacji Saturna, uznawanego za planetę nieszczęścia, ruiny i zniszczenia.<sup>247</sup> Jednak

---

<sup>244</sup> S.A. Arjomand, *Islamic Apocalypticism in the Classical Period*, w: B. McGinn (red.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 2, Continuum, London 2004, s. 248; por. także idem, *Messianism, Millennialism and Revolution in Early Islamic History*, w: A. Amanat, M.T. Bernhardson, *Imagining the End. Visions of the Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, I.B. Tauris, London 2002, s. 108-125.

<sup>245</sup> Ibn Ḥammād, *Kitāb al-ḥitan wa-āl-malāḥim*, Maktaba at-tawḥīd, Kair 1992.

<sup>246</sup> Powołując się na werset 259 z sury 2: „Uśmiercił go Bóg na sto lat, a potem wskrzesił...”, muzułmanie dopatrują się końca czasów po upływie okresów stuletnich. Sto lat przed opisywanymi wydarzeniami oczekiwania millenarystyczne silnie ukształtowały atmosferę w fatymidzkim Kairze, gdzie doszło do powstania ruchu druzyjskiego, por. J. Van Ess, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: der Kalif al-Ḥākim (386-411)*, Heidelberg Universität, Heidelberg 1977.

<sup>247</sup> C. Hillenbrandt, *The Crusades*, op. cit., s. 37. Na temat astrologii we wczesnym islamie: R. Morrison, „Discussion on Astrology in Early Tafsīr”, *Journal of Qur'anic Studies*, 11, 2, 2009, s. 49-79.

As-Sulamī w mniejszym stopniu przywiązuje wagę do tradycji *malāhim*, natomiast postrzega krucjatę jako karę od Boga za złe postępowanie muzułmanów. Pisze, że kiedy kalifowie z powodu swojej słabości zarzucili praktykowanie dżihadu, ich śladem poszli ludzie, którzy też zaczęli dopuszczać się zakazanych rzeczy. Zatem Bóg postanowił ich ukarać: zniszczył ich jedność, odebrał im powodzenie, sprawił, że zaczęli się darzyć nawzajem nienawiścią. Ponadto sprawił, że wróg wszedł na ich ziemię i je zniszczył, a wszystko po to, aby uleczyć ich serca z błędów.<sup>248</sup> Jednocześnie atak na Jerozolimę jest w jego oczach kontynuacją wcześniejszej ekspansji Franków na Sycylii i w Andaluzji. Tam Frankowie mieli okazję dostrzec, jak podzielone i skonfliktowane są ziemie islamu, szczególnie w Syrii, i kontynuowali swój dżihad przeciwko muzułmanom. Muzułmanie unikali walki z nimi i pozwolili podbić swój kraj, a brak oporów jeszcze zwiększył ambicje i apetyty krzyżowców.<sup>249</sup>

W drugiej części swojego traktatu As-Sulamī interpretuje dżihad w Syrii w kategoriach eschatologicznych, odwołując się do ośmiu tradycji, które wyznaczały terenom Aš-Šām istotne miejsce w eschatologii. Nabiera to szczególnego znaczenia, gdy pamiętamy, że partie dzieła teologa były prezentowane słuchaczom Damaszku w formie recytacji.<sup>250</sup> Ponieważ As-Sulamī zdaje się przywiązywać do tych tradycji wielką wagę, przytoczymy je krótko, aby opisać to ciekawe połączenie apokaliptyzmu z dżihadem. Pierwsza grupa tradycji mówi o tym, że do dnia Sądu Ostatecznego na bałwochwalców będzie podniesiony miecz, a grupa wiernych będzie walczyła aż do tego końca czasów.<sup>251</sup> Druga tradycja jest podobna, dodatkowo wspomina się w niej o tym, że przeciwnicy będą dręczyć grupę muzułmanów i walka z nimi potrwa aż do Dnia Sądu.<sup>252</sup> W kolejnej tradycji wspomina się już bezpośrednio Damaszek i Jerozolimę, ważne miejsca w tradycjach apokaliptycznych: grupa muzułmanów

---

<sup>248</sup> As-Sulamī, *Kitāb al-ğihād*, s. 42.

<sup>249</sup> Ibidem, s. 42-43.

<sup>250</sup> Omawia je szczegółowo K.A. Goudie, *Reinventing Jihād*, op. cit., s. 95-116.

<sup>251</sup> Ibidem, s. 49-50.

<sup>252</sup> Ibidem, s. 51.



będzie walczyć u bram Jerozolimy i u bram Damaszku, rozczarowana postawą tych, którzy ich opuszczą, i ta walka o prawdę potrwa aż do końca czasów.<sup>253</sup> Ta tradycja odwołuje się bezpośrednio do zagrożonych miejsc i ówczesnej sytuacji: podkreśla się w niej rozczarowanie tymi, którzy nie wspomogą chętnych w walce o wyzwolenie i podkreśla rolę jedności społecznej. Kolejna, czwarta tradycja, jest podobna w treści do poprzednich, gdyż również wspomina się w niej o walce aż do osiągnięcia ostatecznego celu, jednak dodano opis zachowania Proroka, który wypowiadając się w tej kwestii miał wskazać ręką na Aš-Šam i Jerozolimę.<sup>254</sup> W kolejnej tradycji, niepełnej z powodu niekompletności manuskryptu *Kitāb al-ġihād*, jest mowa o świetle, które płynie z tekstu księgi i wskazuje na Syrię.<sup>255</sup> Symbolizuje ono czystość i prawość religii, lecz w tej tradycji nie ma bezpośredniej mowy o dżihadzie. W szóstej tradycji pojawia się ‘Alī, który ma walczyć z *bālafsar*. Ten termin musiał być niezbyt jasny już w czasach As-Sulamīego, gdyż podaje on wyjaśnienie, że chodzi o Bizantyjczyków.<sup>256</sup> W kolejnej tradycji czytamy, że ludzie *ġarb* będą się bić o prawdę aż do ostatniego dnia.<sup>257</sup> Znaczenie terminu *ġarb* również nie jest do końca oczywiste. Na ogół tłumaczy się go jako Zachód, jednak nastroczało ono trudności późniejszym komentatorom As-Sulamīego, którzy nie rozumieli jego znaczenia i próbowali wykazać, że chodzi o Syrię. Nie ma również pewności, dlaczego sam autor włączył do swojego traktatu tę tradycję. W innej interpretacji *ġarb* może też znaczyć ostrość lub przenikliwość, co nieco ułatwiałoby interpretację. Ósma tradycja odwołuje się do ‘Abd Allāha Ibn Amra, z którym prowadzono rozmowę na temat podboju Rzymu i Konstantynopola. Gdy zadano mu pytanie, które z miast powinno zostać podbite w pierwszej kolejności, ten w odpowiedzi powołał się na Proroka, który miał rzec, że miasto Herakliusza, czyli Konstantynopol.<sup>258</sup> Konstantynopol odgrywał znaczącą rolę w muzułmańskich

---

<sup>253</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>254</sup> Ibidem, s. 52-53.

<sup>255</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>256</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>257</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>258</sup> Ibidem, s. 54.

tradycjach eschatologicznych: w wielu z nich zdobycie Konstantynopola wieńczyło nadejście końca czasów. Niewykluczone, że w swoim rozumowaniu As-Sulamī skojarzył Konstantynopol z Frankami, starając się przedstawić konieczność odzyskania Jerozolimy jako ciąg dalszy podboju Konstantynopola.<sup>259</sup> Jednak autor, pisząc w konkretnych warunkach historycznych, wydaje się postrzegać dżihad przede wszystkim jako działanie defensywne. Twierdzi, że kiedy wrogowie napadną na tereny islamu, grupa uzbrojonych muzułmanów powinna udać się na podbite ziemie, aby chronić je same, znajdujące się tam dobra, dzieci i kobiety przed wrogiem. Ponieważ taka wyprawa ma na celu zniszczenie i rozbicie wroga, można ją nazwać dżihadem.<sup>260</sup> Autor sugeruje, że taka ekspedycja ma charakter czysto defensywny, czyli odzyskania ziem, które już zostały utracone, a nie zdobywania nowych. Jedynie ostatnia tradycja eschatologiczna sugeruje, że odzyskanie Jerozolimy to wstęp do dalszej walki, dżihadu ofensywnego o podbój Konstantynopola.

Przesunięcie akcentu na obronę jest znaczącą zmianą w stosunku do koncepcji dżihadu pojawiających się w traktatach *fiqhu*, w których ważnym elementem był atak na nowe ziemie, w celu narzucenia prymatu islamu. Wynikało to z pewnością ze zmienionej sytuacji politycznej podczas krucjat: dla osłabionych i zaatakowanych muzułmanów priorytetem było odzyskanie utraconych ziem i zachowanie istniejącego *status quo*. Mamy kolejny dowód na to, w jakim stopniu koncepcje dżihadu dostosowywały się do kontekstu i okoliczności, w ramach ogólnych zasad uznawanych za przekazane przez Boga. Najważniejszą innowacją wprowadzoną przez As-Sulamiego do koncepcji dżihadu są rozważania eschatologiczne, a także włączenie do nich Jerozolimy, jako miasta, w którym mają się rozegrać wydarzenia końca czasów. Tym samym walka o Jerozolimę staje się pierwszym etapem walki o rozprzestrzenienie islamu

<sup>259</sup> O znaczeniu Jerozolimy w tradycjach eschatologicznych, por. O. Livne-Kafri, „Jerusalem in Early Islam: the Eschatological Aspect”, *Arabica*, 53, 3, 2006, s. 382-403; idem, ‘The Muslim Traditions in „Praise of Jerusalem” (Faḍā’il al Quds): Diversity and Complexity’, *Annali*, 58, 1998, s. 165-192; M. Leppäkari, *Apocalyptic Representation of Jerusalem*, Brill, Leiden 2006; N. Christie, „Jerusalem in the *Kitab al-Jihad* of Ali Ibn Abi Tahir al-Sulamī”, *Medieval Encounters*, 13, 2, 2007, s. 209-221.

<sup>260</sup> Ibidem, s. 70-71.

na ziemi i jego powrót na tereny, które wcześniej zajmował, batalii zakończonej zdobyciem Konstantynopola. Zatem wojna, teraz rozumiana w kategoriach defensywnych, w ostatecznym rozegraniu ma się stać wojną ofensywną, która zakończy ziemską historię ostatecznym zwycięstwem islamu. W ten sposób Jerozolima staje się kluczowym elementem w filozofii historii, a dżihad narzędziem prowadzącym do osiągnięcia tego celu.<sup>261</sup> Materiał apokaliptyczny włączony do *Kitāb al-ğihād* As-Sulamīego jest zaczerpnięty z literatury typu *faḏā'il aš-Šām*, czyli wyjątkowej dla kultury islamu literatury wychwalającej zasługi (*faḏā'il*) osobistości lub miast. Ten typ piśmiennictwa jest gęsto szpikowany odniesieniami do Koranu i hadisów.<sup>262</sup>

As-Sulamī jest autorem, który klasyczne, wywodzące się z *fiqhu* myślenie o dżihadzie zmodyfikował dodatkowymi elementami: rozważaniami o znaczeniu autorytetu kalifa i konieczności odwołania się do niego, a także o prowadzeniu wojny defensywnej. W pierwszym przypadku brak autorytatywnego władcy – co wydaje się być skargą wywołaną opieszałością w przyjsciu z pomocą zaatakowanym Syryjczykom – ma zastąpić traktowanie dżihadu jako indywidualnego obowiązku każdego wiernego, co narzuca konieczność zjednoczenia *ummy*. Dodatkowo ważnym elementem jego koncepcji jest traktowanie wtargnięcia krzyżowców na ziemię islamu w kategorii kary za grzechy, ale także dowartościowanie mieszkańców Syrii jako tych, którzy pełnią szczególną rolę w dżihadzie.

---

<sup>261</sup> Jak zaznacza Goudie, stanowi to odejście od wcześniejszych koncepcji *fiqhu*, a także eschatologicznych kategorii, w jakich postrzegał dżihad Ibn al-Mubārak, który widział w nim jedynie środek w eschatologii pojmowanej indywidualnie, w zbawieniu każdego wiernego, lecz nie postrzegał go w kategoriach końca czasów. Goudie, op. cit., s. 117.

<sup>262</sup> Ogólnie na temat typu literatury *faḏā'il*, por. E.A. Gruber, *Verdiest und Rang. Die Faḏā'il als literarisches und gessellschaftliches Problem im Islam*, Klaus Schwarz, Freiburg 1975; autorem najwcześniejszego traktatu tego typu poświęconego Syrii jest Ar-Rabā'ī, *Faḏā'il aš-Šām wa-Dimašq*, Damaszek 1975.

## Dżihad Ibn 'Asākira

Z XII wieku, czyli z wczesnego okresu krucjat, pochodzi też kolejny ważny traktat niosący ideę dżihadu: *Al-Arba 'ūn ḥadīṭan fī al-ḥatt 'alā al-ḡihād* Ibn 'Asākira.<sup>263</sup> Ibn 'Asākir był znaczącym i bardzo płodnym uczonym tworzącym w XII wieku na terenie Egiptu i Syrii, zatem jego świadectwo ma wagę autorytetu. Uważa się go za głównego ideologa odnowienia dżihadu od XII wieku.<sup>264</sup> Był blisko związany z władcą Syrii Nūr ad-Dīnem, którego politykę miał kształtować poprzez otwartą dla niego w Damaszku uczelnię Dār al-Ḥadīṭ.<sup>265</sup> Był autorem wielu traktatów, w tym w tematyce dżihadu dwóch z gatunku *faḍā'il*, o Askalonie i Jerozolimie, *Faḍl Askalān* i *Faḍl Quds*, oraz traktatu wspomnianego wyżej, który jako jedyny przetrwał do naszych czasów. Możemy jednak domniemywać, że treści zawarte w dwóch traktatach o zasługach miast zostały powtórzone w pierwszej części *Ta'riḥ madīnat Dimašq* („Historia miasta Damaszek”), w której autor pisząc o zasługach miasta przytacza wiele epizodów z wczesnej historii islamu, niemal rezygnując ze zwyczajowego w typie literatury *faḍā'il* cytowania opowieści biblijnych.

Podobnie jak w przypadku traktatu As-Sulamīego, także dzieła Ibn 'Asākira były recytowane przez autora damasceńskiej publice, stąd ich moralizatorski i dydaktyczny charakter. Za najlepszy wykład jego idei dżihadu można uznać wspomniany wyżej *Al-Arba 'ūn ḥadīṭan fī al-ḥatt 'alā al-ḡihād*, zbiór

<sup>263</sup> S.A. Mourad, J.E. Lindsay, *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period: Ibn 'Asākir of Damascus (1105-1178) and his Age, with an Edition and Translation of Ibn 'Asākir's The Forthy Hadiths for Inciting Jihad*, Brill, Leiden 2013.

<sup>264</sup> Na jego temat, przede wszystkim J.E. Lindsay (red.), *Ibn 'Asākir and Early Islamic History*, Darwin Press, Princeton 2001; idem, „Ibn 'Asākir and His *Ta'riḥ madīnat Dimashq* and Its Usefulness for Understanding the Early Islamic History”, w: J.E. Lindsay (red.), *Ibn 'Asākir*, op. cit.; S. Judd, R. Scheiner (red.), *New Perspective on Ibn 'Asākir in Islamic Historiography*, Brill, Leiden 2017; idem, „Ibn 'Asākir (1105-1176): Muslim Historian and Advocate of Jihad against Christian Crusaders and Shi'ite Muslims”, <http://www.middlebury.edu/media/view/206881/original/LindsayAbstract.pdf>; Z. Antrim, „Ibn 'Asākir's Representation of Syria and Damascus in the Introduction to the *Ta'riḥ madīnat Dimashq*”, *International Journal of the Middle East Studies*, 38, 2006, s. 109-129.

<sup>265</sup> Y. Lev, „The Jihad of Sultan Nur ad-Din of Syria (1146-74): History and Discourse”, *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, 35, 2008, s. 227-284.

hadisów dotyczących dżihadu z komentarzem autora, który pod wieloma względami należy do nurtu *fiqhu*, jednak w szerszym kontekście, w połączeniu z analizą treści zawartych w *Historii Damaszku*, można też wskazać cechy szczególne dla teorii dżihadu w interpretacji tego autora. Traktat *Al-Arba‘ūn* był odczytywany (*samā’*) w jedenastu sesjach, pierwsza z nich miała miejsce w obecności autora pod Damaszkiem w prywatnym ogrodzie.<sup>266</sup> Datę powstania traktatu można określić jedynie w przybliżeniu, między 1154 a 1170 rokiem. Traktat ten należy do gatunku kolekcji czterdziestu hadisów na dany temat, z których najbardziej znany jest zbiór czterdziestu hadisów o tematyce prawnej *Arba‘ūn an-Nawawī* An-Nawawiego. Ibn ‘Asākir wyjaśnia, że jego traktat powstał na prośbę Nūr ad-Dīna, który chciał, aby zebrać mu czterdzieści hadisów dotyczących dżihadu, o jasnej treści i nieprzerwanym isnadzie, pomocnych w nawoływaniu wiernych bojowników.<sup>267</sup> Pozostaje otwarte pytanie, dlaczego do celu prezentacji doktryny dżihadu wybrano akurat taki gatunek? Być może wynikało to z faktu, że wspierając się autorytetem Proroka można w nim było uniknąć tych regulacji z klasycznych traktatów dżihadowych, które nie były w obecnych okolicznościach odpowiednie. Tradycje wybrane przez Ibn ‘Asākira wydają się być dosyć elastyczne, nadają się do zastosowania w stosunku do wielu wrogów, nie tylko krzyżowców, ale również wrogów „wewnętrznych”, wywodzących się z szeregów samych muzułmanów.<sup>268</sup>

Z analizy traktatu Ibn ‘Asākira wynika, że zdaniem autora dżihad należy kierować nie tylko przeciwko wrogowi zewnętrznemu, ale także wewnętrznemu, zatem walczyć trzeba było nie tylko z krzyżowcami, ale też z państwem isma‘ilickich Fatymidów, którzy od lat 60. X wieku panowali w Egipcie. Uznają, że jest to jeden z pierwszych tekstów, w których walkę tego typu, czyli prowadzoną z innymi muzułmanami, również otwarcie nazywa się dżihadem. Dotychczas muzułmanie unikali bowiem zrównania walki z wrogami wyznającymi odmienną wiarę z walką wewnętrzną z innymi muzułmanami,

---

<sup>266</sup> Korzystam z arabskiego tekstu w edycji S.A. Mourad, J.E. Lindsay, *The Intensification*, op. cit., s. 184.

<sup>267</sup> Ibidem, s. 132.

<sup>268</sup> Ibidem, s. 56-58.

tworząc dla niej odrębne kategorie. Wspominałam o tym przy okazji traktatu Al-Mawārdiego, który nazywał ich buntownikami i doradzał pozostawienie w spokoju, dopóki otwarcie nie kwestionują autorytetu władcy. Na przykładzie tekstu Ibn ‘Asākira widać także wyraźnie zmianę w stylistyce traktatów dżihadowych: nowy element to wspomniane już wyżej włączenie poezji, natomiast mniej istotne staje się powoływanie na zasady *fiqhu*, z kolei częściej pojawiają się odwołania do Koranu i hadisów. W konsekwencji uproszczenia dyskursu, który w ten sposób stracił swój hermetyczny prawniczy charakter, rozważania na temat dżihadu stały się dostępne dla szerszych kręgów społecznych, co zresztą w okresie krucjat miało pełnić ważną rolę propagandową. Podobnie włączenie poezji „uatrakcyjniło” teksty dżihadowe, czyniąc je bardziej interesującymi dla szerszego grona czytelników. Z pewnością odejście od suchych, lecz konkretnych rozwiązań prawnych sprawiło, że czytelnicy tych tekstów, szczególnie władcy, mogli je interpretować z większą swobodą, decydując, jak i przeciwko komu prowadzić dżihad. Odpowiadało to potrzebom czasów wypraw krzyżowych, ale także wewnętrznych walk religijnych wśród muzułmanów.

Ibn ‘Asākir nie zaczyna swojego traktatu od definicji dżihadu, w zamian pierwsze cytowane przez niego hadisy wychwalają dżihad jako akt niezwykle pobożny, porównywany pod względem stopnia pobożności do pielgrzymki. Jednocześnie w czwartej tradycji przytoczonej przez autora dżihad zostaje przedstawiony jako akt o wiele szlachetniejszy niż dostarczanie wody pielgrzymom, ten punkt widzenia zostaje też powtórzony w kolejnych hadisach.<sup>269</sup> W innej tradycji za najlepszych ludzi są uznani ci, którzy podejmują działania na drodze Boga, na dodatek na swoich koniach lub wielbłądach, zaś najgorsi to ci, którzy jedynie czytają Księgę Boga i nic z niej nie wynoszą.<sup>270</sup> Ludzie, którzy giną w dżihadzie, zostali podzieleni na trzy grupy. Pierwsi to ci, którzy poświęcają na drodze Boga swoje życie i majątek, idą ścieżką walki aż napotkają wroga i giną z jego ręki. Tacy ludzie to prawdziwi męczennicy, którzy trafią do raju, a szlachetniejsi od nich są jedynie prorocy. Druga kategoria to ludzie grzeszni, którzy jednak angażują się w walkę

---

<sup>269</sup> Ibidem, s. 138-140.

<sup>270</sup> Ibidem, s. 156-57.

i giną z ręki wroga. Ich dusza zostaje oczyszczona, a grzechy zapomniane, oni również wejdą do raju przez którąś z niebiańskich bram. Ostatnia kategoria to hipokryci: nawet jeśli zginą, nie zostaną oczyszczeni, trafią do piekła, gdyż miecz nie niweczy hipokryzji.<sup>271</sup> Ibn 'Asākir nie wyjaśnia, kogo konkretnie zamierza przyporządkować do kategorii hipokrytów. Jednak jest to wyraźna sugestia, że ostatecznej klasyfikacji prawdziwego męczeństwa dokonuje Bóg, jedynie on zna głębokie i ukryte intencje ludzkie. Inne hadisy podkreślają, że osobę, która nie uczestniczy w *ġazw*, nie wspiera bojowników i nie dostarcza im zaopatrzenia, Bóg dotknie katastrofą w Dzień Sądu Ostatecznego.<sup>272</sup> Przekazywanie zaopatrzenia na dżihad uchodziło zdaniem Ibn 'Asākira za wyjątkowo szlachetnie, gdyż zamieszcza on hadisy wychwalające przekazywanie koni, a także łuków na rzecz dżihadu.<sup>273</sup> Można wnioskować, że autor wspierał rozumienie dżihadu, w którym traktowano go jako obowiązek indywidualny całego społeczeństwa. Brali w nim udział nie tylko bojownicy na polu bitwy, ale każdy, kto mógł się przyczynić do prowadzenia walki.

W koncepcji dżihadu zaprezentowanej przez Ibn 'Asākira nie ma odniesień eschatologicznych, jak u As-Sulamīego, nie pojawiają się też, tak liczne w tradycji, hadisy podkreślające konieczność prowadzenia dżihadu we własnej duszy, podejmowania wysiłku, *muġāhada*. Autor koncentrował się na zachęcaniu do rzeczywistego, zbrojnego dżihadu, co niewątpliwie wynikało z okoliczności: podejmowanie konkretnych działań w obliczu napaści wroga było ważniejsze niż wysiłek wewnętrzny. Jak się zdaje, Ibn 'Asākir nie pojmuje dżihadu w kategoriach wysiłku, dzięki któremu każdy pojedynczy walczący zapracuje sobie na odpłatę w niebie i który jest rozumiany w terminach osobnej relacji z Bogiem, nawet jeśli chodzi o dżihad zbrojny. Ma być to wysiłek całego społeczeństwa, do którego ludzie przykładają się w miarę swoich możliwości. Takim dżihadem powinien kierować władca: Ibn 'Asākir miał takowego w postaci Nūr ad-Dīna, który był adresatem jego traktatu.

---

<sup>271</sup> Ibidem, s. 182.

<sup>272</sup> Ibidem, s. 158.

<sup>273</sup> Ibidem, s. 166-68.

Dobór hadisów u Ibn ‘Asākira można uznać za celowy, z nader obfitej kolekcji tradycji dotyczących dżihadu autor rozmyślnie przytoczył te, które odpowiadały jego wizji postrzegania świętej wojny. Pod wieloma względami nawiązywał do wczesnego traktatu Ibn al-Mubāraka, co więcej pisał o nim w swojej kronice *Ta’rīḥ madīnat Dimašq*. Na tej właśnie podstawie można wysnuć kolejne wnioski o podejściu Ibn ‘Asākira do dżihadu. Opisuje on Ibn al-Mubāraka, zresztą pod wieloma względami słusznie, jako autora, który kładł główny nacisk na męczeństwo i dżihad rozumiany jako oczyszczenie własnej duszy. Jednocześnie przytacza opowieści, które ukazują jego poprzednika jako pobożnego, lecz niezwykle dzielnego bojownika dżihadu: w toczonej przez siebie pojedynkach Ibn al-Mubārak był w stanie pokonać nawet sześciu przeciwników równocześnie, walcząc z nimi jedną ręką.<sup>274</sup> Na zakończenie swojej notki na temat Ibn al-Mubāraka Ibn ‘Asākir opisuje kilka snów, jednak o treści dosłownej, a nie symbolicznej. Ibn al-Mubārak pojawia się w nich w zaświatach i dyskutuje o swoim losie. W jednym ze snów stwierdza on, że najważniejsze czyny to dżihad oraz *ribāṭ*, rozumiany tutaj jako ascetyczne odosobnienie. Zostaną one nagrodzone w przyszłym życiu puszczeniem w niepamięć grzechów oraz zapewnieniem towarzystwa *ḥūr al-‘ayn*, niebiańskich hurys, pięknych kobiet, a także bliskości Boga.<sup>275</sup> Co ciekawe, w tej informacji o Ibn al-Mubāraku, w dotyczących go tradycjach i snach Ibn ‘Asākir kładzie nacisk na *zuhd*, ascezę, chociaż nie wspomina jej bezpośrednio jako drogi do dżihadu. Można zasugerować, że powołując się na postać słynącą z tak ascetycznej postawy w dżihadzie jak Ibn al-Mubārak, na dodatek autor słynnego traktatu dżihadowego, Ibn ‘Asākir jednak dowartościowuje ascezę, dokładając jednocześnie starań, aby dżihad wewnętrzny nie przytłumił walki.

W twórczości Ibn ‘Asākira można dostrzec odrzucenie bądź obojętność wobec tradycji *siyaru*, do której się nie odnosi. Wynikało to również z potrzeby

<sup>274</sup> Ibn ‘Asākir, *T’arīḥ madīnat Dimašq*, s. 448-449.

<sup>275</sup> Ibidem, s. 482. W tradycji muzułmańskiej sny traktowano jako odpowiedź, czy dane czyny będą nagrodzone w życiu pozaziemskim. Por. L. Kinberg, „Interaction between This World and the Afterworld in the Early Islamic Tradition”, *Oriens* 29/30, 1986, s. 30-303. J.C. Lamoreaux, *The Early Islamic Tradition of Dream Interpretation*, SUNY Press, New York 2002.



czasów: podczas wojen krzyżowych to muzułmanie byli przedmiotem ataku i niepotrzebne były szczegółowe regulacje, jak się zachowywać na terenach podbijanych, głównym celem stała się walka w celu odparcia wroga, a nie refleksje o niuansach prawnych wobec tych, których sobie podporządkowywano. Jednocześnie Ibn 'Asākir zdecydowanie podkreśla potrzebę istnienia silnego przywódcy, takiego jak jego patron, Nūr ad-Dīn. Z kolei wychwalając jako przykładowego bojownika dżihadu Ibn al-Mubāraka dowartościowuje w oczach publiki wizerunek żołnierza i ascety, który nie tylko dzielnie walczy z wrogiem, ale też wyróżnia się wszelkimi cnotami, które zapewnią mu wstąpienie do raju.

## Dżihad w czasach Ajjubidów

W XIII wieku w teorii dżihadu doszło do kolejnego przekształcenia, któremu wyraz dał inny autor o nazwisku As-Sulamī, imieniem 'Izz ad-Dīn, w traktatach *Kitāb ahkām al-ġihād* oraz *Taġrīb ahl al-islām fī suknā aš-Šām*. Autor ten pisał na fali odzyskania Jerozolimy w 1187 roku. Jak zauważa C. Hillenbrand, to zwycięstwo okazało się czynnikiem, który uruchomił strumień twórczości literackiej, traktatów prozą i poezji.<sup>276</sup> Bohaterem dużej części tej twórczości stał się sułtan Saladyn.<sup>277</sup> Jednak, wbrew pozorom, nie mamy wielu konkretnych informacji na temat prowadzonej przez niego polityki dżihadu, gdyż wszystko przysłaniają utrzymywane w tonacji hagiograficznej opowieści o wielkiej odwadze bitewnej, dzielności i pobożności Saladyna. Z kolei inne powstające w tym czasie traktaty, których treść była odczytywana publicznie, miały zachęcać do wysiłku poparcia marszu na Jerozolimę, jak wspominałam wyżej, zajmującą ważne miejsce w świadomości eschatologicznej muzułmanów, a także wystawiały cnoty samego miasta i jego mieszkańców, np. *Faḍā'il al-Quds* Ibn al-Ġawzīego.<sup>278</sup> Niestety, istnieje znacząca luka w tekstach dotyczących koncepcji dżihadu z okresu między Nūr ad-Dīnem

---

<sup>276</sup> C. Hillenbrand, *The Crusaders*, op. cit., s. 188-189.

<sup>277</sup> Na ten temat, por. np. D. Nicolle, C. Lane-Poole, *Saladin and the Fall of Jerusalem: Richard the Lionheart, the Crusades and the Battle for the Holy Land*, Frontline Book, London 2016; J. Bellver, „Ibn Barraġān and Ibn 'Arabī on the Prediction of the Capture of Jerusalem 583/1187 by Saladin”, *Arabica*, 61, 2014, s. 252-286.

<sup>278</sup> Ibn al-Ġawzī, *Faḍā'il al-Quds*, Dār al-Āfāq, Bejrut, 1980.

a Saladyńem, chociaż nie ma wątpliwości, że takie powstawały.<sup>279</sup> Z zachowanych tekstów do naszych czasów przetrwały trzy, z tego tylko jeden doczekał się edycji, dwa pozostałe są nadal w manuskryptach i niedostępne do badań.<sup>280</sup> Ów zachowany to *Kitāb al-arba ʿin fī al-ġihād wa-āl-muġāhidīn* Abū al-Faraġa al-Wāsiṭiego. Najprawdopodobniej ten traktat powstał około 1199 roku, przynajmniej posiadamy wzmianki, że w tym okresie odbywały się w Damaszku sesje, na których odczytywano jego treść.<sup>281</sup> Nie bardzo wiadomo, dla jakiej publiki recytowano ten traktat, z pewnością były to osobistości damasceńskie. Sama forma traktatu to kolejny zbiór czterdziestu hadisów o dżihadzie. Mourad i Lindsay sugerują, że Damaszek był miejscem do tego stopnia słynącym w okresie krucjat z zapachu dżihadystycznego oraz ośrodkiem propagandy przeciwko Frankom, że przybywali tam autorzy, którzy wykorzystywali ten zapach do pisania traktatów o dżihadzie i przedstawiania ich szerszej publiczności.<sup>282</sup> Al-Wāsiṭī, w przeciwieństwie do Ibn ʿAsākira, nie miał patrona i swój traktat dżihadowy pisał bez konkretnego adresata, a właściwie dla podtrzymania ognia dżihadu wśród całej społeczności. Al-Wāsiṭī podejmuje w cytowanych przez siebie hadisach dużą część tematów znanych nam ze zbioru Ibn ʿAsākira: samo znaczenie dżihadu jako walki zbrojnej, znaczenie starzeń, czyli *muġāhada*, jednak z wyraźnym zaznaczeniem, że dżihad jest bardziej znaczący niż post lub pielgrzymka. Autor podkreśla także znaczenie męczeństwa oraz odpłatę, która czeka na bojownika w niebie: „ktokolwiek walczy na drodze Boga w czasie, jaki upływa między dwoma wydojeniami wielbłądzicy, ten trafi do raju”.<sup>283</sup> Autor podkreśla również konieczność zjednoczenia społeczności, co wydaje się ważną cechą w rzeczywistości dżihadu krucjatowego. Przytacza także hadis, w którym jest

<sup>279</sup> Np. Goudie wskazuje na tekst Bahāʿ al-Dīna Ibn Šaddāda, znanego z autorstwa biografii Saladyńa, gdyż sam autor wspomina w biografii sułtana, że napisał traktat o zasadach i praktykach dżihadu, z którego sułtan był bardzo zadowolony. Ibn al-Šaddād, *Nawādir as-sultāniyya*, Dār al-mišriyya, Kair 1964; Goudie, op. cit., s. 166.

<sup>280</sup> Są to: *Tuhfat at-tālibīn* ʿAbd al-Ġanīego al-Maqdisiego oraz *Kitāb faḍl al-ġihād wa-āl-muġāhidīn* Abū al-Abbāsa al-Maqdisiego.

<sup>281</sup> Taką informację podaje Zakī ad-Dīn al-Mundirī, *At-Takmila fī wafayāt al-naqala*, Muʿassasat al-risāla, Bajrut 1984, t. 3, s. 47.

<sup>282</sup> Mourad, Lindsay, *The Intensification*, op. cit., s. 60.

<sup>283</sup> Al-Wāsiṭī, *Kitāb al-arba ʿin fī al-ġihād wa-āl-muġāhidīn*, s. 28.

mowa o Bogu nagradzającym tego, kto wspiera bojownika zaopatrzeniem, a także tego, kto funduje meczet, w którym wzywa się do boju na drodze Boga.<sup>284</sup> Jednocześnie autor cytuje hadisy obrazujące, że walka Proroka była ciągłym staraniem, a nie tylko jednorazową bitwą. Jest to prawdopodobnie aluzja do faktu, że odzyskanie Jerozolimy nie stanowi zakończenia walki dżihadowej, gdyż większość terytorium i tak nadal znajduje się w rękach Franków, więc nie należy spocząć na laurach i zakończyć dżihadu. Świadczy o tym fakt, że w zacytowanych hadisach pojawia się stała formuła: „moja społeczność nie przestanie walczyć aż do dnia...”. Jako ośrodek walki wiernych pojawia się Syria, chociaż sam Al-Wāsiṭī był z pochodzenia Irakijczykiem. Nacisk położony na Syrię świadczy, że był świadom roli, jaką w tradycjach eschatologicznych odgrywały Syria i Jerozolima.<sup>285</sup>

Jednak dżihad w okresie Ajjubidów był trudny do prowadzenia, gdyż ich państwo nie było zwartym i jednorodnym bytem politycznym, ale raczej układanką różnych domen, które miały zróżnicowaną politykę wobec Franków, od nienawiści do układów i sojuszy.<sup>286</sup> Ajjubidzi zarówno utrzymywali kontakty handlowe z miastami włoskimi, jak i praktykowali dżihad wewnętrzny przeciwko rozwiąźności i temu, co uznawano za herezje. Zdaniem Humphreysa wyrazem dżihadu było także zakładanie licznych szpitali, madras czy innych sunnickich fundacji, w których praktykowano głęboką religijność sunnicką<sup>287</sup>, jako przeciwwagę do panujących wcześniej isma'iliickich Fatymidów. Było to wyrazem głębszego ożywienia religijności sunnickiej. Z drugiej strony, należy pamiętać o specyfice walki dżihadowej z krzyżowcami: toczono ją na małych, odrębnych frontach, walcząc o poszczególne miasta, gdyż prowadzenie pełnej walki na wszystkich frontach nie było technicznie możliwe.

Autor wspomnianego na początku tego rozdziału najbardziej reprezentatywnego traktatu dżihadowego z XIII wieku, 'Izz ad-Dīn as-Sulamī (zm.

---

<sup>284</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>285</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>286</sup> S. Humphreys, „Ayyubids, Mameluks, and the Latin East in the Thirteenth Century”, *Mamluk Studies Review*, 2, 1998, s. 1-17.

<sup>287</sup> Ibidem, s. 8.

1262), był znanym w tamtym okresie prawnikiem szkoły szafi'ickiej i mudžtahidem, czyli mógł samodzielnie formułować sądy prawne. Jego traktat *Kitāb aḥkām al-ğihād*<sup>288</sup> nie jest jeszcze dobrze przebadany, gdyż badacze interesują się przede wszystkim As-Sulamī jako znawcą prawa. M. Cook uważa, że chociaż ten traktat jest najlepszym znanym nam przykładem traktatu dżihadowego z późnego okresu ajjubidzkiego oraz wczesnego mamelukiego, to jednak nie wnosi do teorii prawnej niczego nowego.<sup>289</sup> Z kolei Talmon-Heller zauważa, że gdy autor uciekł z Damaszku do Kairu, jego traktat służył jako główny pamflet propagandowy w czasie wyprawy krzyżowej świętego Ludwika, co wskazywałoby na jego duży wpływ.<sup>290</sup> W Syrii autor walczył z ustępstwami terytorialnymi, jakie Aṣ-Ṣāliḥ Ismā'īl poczynił na rzecz Franków. Przyczyną tych ustępstw był sojusz Aṣ-Ṣāliḥa z Frankami przeciwko jego własnemu bratu, mużłmaninowi, co pokazuje nam złożoność relacji w okresie krucjatowym. As-Sulamī w ramach protestu odmówił wymieniania imienia władcy w kazaniu, za co odebrano mu stanowisko w damasceńskim meczecie i ostatecznie wygnano z miasta. Autorka zauważa, że teolog głosił anty-krucjatywne kazania w nieodpowiednim momencie, kiedy to sojusz z Frankami i ustępstwa na ich rzecz lepiej służyły polityce władców ajjubidzkich niż wojna.

Traktat *Kitāb aḥkām al-ğihād* jest obszerniejszy niż wspomniane wyżej zbiory czterdziestu hadisów dżihadowych. Został podzielony na pięćdziesiąt dwa rozdziały różnej długości, które dotyczą odmiennych tematów. Zdecydowana większość tematów pojawia się u poprzedników As-Sulamīego; autor przekonuje o ważności dżihadu<sup>291</sup>, odpłaty, jaką bojownicy zyskają za swoje zasługi w niebie oraz namawia do połączenia wysiłków dżihadu w celu wspólnego odparcia wroga.<sup>292</sup> Dżihad przedstawia jako najbardziej szlachetny z uczynków, gdyż płyną z niego dwojakie korzyści: prowadzi do zniszczenia wrogów Boga, oczyszczenia z nich

<sup>288</sup> 'Izz ad-Dīn as-Sulamī, *Kitāb aḥkām al-ğihād*, Dār al-fikr, Bejrut 1996.

<sup>289</sup> M. Cook, *Understanding Jihad*, op. cit., s. 55.

<sup>290</sup> D. Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria*, op. cit., s. 99-100.

<sup>291</sup> 'Izz ad-Dīn as-Sulamī, *Kitāb aḥkām al-ğihād*, s. 56-58.

<sup>292</sup> Ibidem, s. 77-79.

ziemi, wyrwania wrogów z ich rąk, a także oszczędza krew i zdrowie niewiast oraz dzieci. Równie ważne są zyski płynące dla muzułmanów z dżihadu w postaci zdobycia nowych terenów i bogactw, zniewolenia tamtejszych kobiet i dzieci, bojownicy zyskują też nagrodę wieczną w niebie.<sup>293</sup> Tą nagrodą będzie bliskość Boga, która zrekompensuje poległym utratę ich najbliższych.<sup>294</sup>

W stosunku do wcześniejszych traktatów krucjatowych pisanych w Syrii, ten autorstwa 'Izz ad-Dīna zawiera jednak więcej elementów odwołujących się do zasad *siyaru*. Jest to związane z pozycją *faqih*a i wykształceniem autora: kładzie on nacisk na obowiązki imama w prowadzeniu dżihadu, podkreśla konieczność trzymania się zasad prawnych, takich jak wzywianie wroga do przejścia na islam, okoliczności, w jakich można go atakować i niszczyć jego dobra, a także wszelkie okoliczności zawierania rozejmów. Powyższe elementy nie zostały włączone w postaci hadisów, gdyż traktat 'Izz ad-Dīna nie był traktatem typu „czterdziestu hadisów”. Dzięki temu autor zyskał większe możliwości w operowaniu materiałem, gdyż poza hadisami mógł też w nim zawrzeć takie elementy, które w hadisach nie pojawiają się w sposób oczywisty. I chociaż w traktatach z okresu wypraw krzyżowych nie pobrzmiewają typowe dla dzieł *fiqhu* nawoływanie do poszerzania domeny *dār al-islam*, to jednak 'Izz ad-Dīn czyni do tego aluzje poprzez swoje odniesienia do praktyk *siyaru*.

W innym traktacie, zatytułowanym *Tarḡīb ahl al-islām fī suknā aš-Šām*<sup>295</sup>, autor odwołuje się bezpośrednio do swojego miejsca zamieszkania i przez pryzmat Syrii interpretuje sprawiedliwą władzę w islamie, a także miejsce Syrii w dziejach islamu.<sup>296</sup> 'Izz ad-Dīn wykorzystuje w tym celu liczne hadisy wychwalające Syrię, a przede wszystkim Damaszek, i podkreślające ich rolę eschatologiczną.

---

<sup>293</sup> Ibidem, s. 69.

<sup>294</sup> Ibidem, s. 73.

<sup>295</sup> 'Izz ad-Dīn as-Sulamī, *Tarḡīb ahl al-islām fī suknā aš-Šām*, ed. Y. Al-Ḥusaynī, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bejrut, 2014.

<sup>296</sup> Z. Antrim, „A Thirteenth-Century Faḍā'il Treatise on Syria and Damascus”, *Al-Wuṣṭā: the Bulletin of the Middle East Medievalists*, 21, 1-2, 2009, s. 1-9; idem, *Routes and Realms: the Power of Place in the Early Islamic World*, Oxford University Press, New York 2012.

Jednocześnie w przytoczonych tradycjach unosi się nad czysto ziemskimi urokami Syrii: jej warunkami geograficznymi i wspaniałymi ludźmi. Uznaje, że z powodu tych czysto ziemskich zalet, a także miejsca zajmowanego przez Syrię w eschatologicznej, promiennej przyszłości, Syria jest doskonałym miejscem, do którego powinni przybywać ludzie z całego kalifatu. Na tym tle 'Izz ad-Dīn wymienia szczególne zalety Syrii w dżihadzie: „Jedna z grup moich ludzi będzie triumfowała nad innymi... ośrodkiem dla *dār al-mu'minīn*, domu wierzących, jest Aš-Šām”.<sup>297</sup> Zatem to Syria stanie się awangardą dżihadu, który będzie trwał aż do końca świata. Ten traktat bardzo wyraźnie pokazuje nam nowy trend: podczas wpraw krzyżowych traktaty dżihadowe nabierały cech „regionalnych”. O ile w czasach wczesnych wypraw muzułmanów miały one charakter ogólny, opisując toczący się dżihad bez odniesień regionalnych (choć, oczywiście, warunki geograficzne miały silny wpływ na ich treść), to w czasie wypraw krzyżowych się zaczęły koncentrować na poszczególnych regionach, gdyż nie wszystkie ziemie islamu były w takim samym stopniu poszkodowane z powodu najazdu Franków.

## Traktaty krzyżowe z okresu mameluckiego

Ibn Kāṭir (zm. 1373), wpływowy kronikarz i egzegeta z Damaszku, żyjący w czasach schyłku wypraw krzyżowych, poświęcił dżihadowi dzieło *Al-Iğtihād fī ṭalab al-ğihād*, napisane na zamówienie mameluckiego zarządcy Damaszku, w którym wychwala zbrojny dżihad przeciwko chrześcijańskim państwom krzyżowców. On także w swoim komentarzu koranicznym nazwał werset 9:5 *ayat as-sayf*, „wersetem miecza”.<sup>298</sup> Jak zwraca uwagę Asfaruddin, koncepcje podkreślające ważność tego wersetu stały się charakterystyczne dla czasów zagrożenia dla państwowości i dobrobytu muzułmanów ze strony Mongołów i chrześcijańskich państw krzyżowców, chociaż również w najwcześniejszych czasach pojawiali się prawnicy i teologowie uznający, że

<sup>297</sup> 'Izz ad-Dīn as-Sulamī, *Tarğīb*, op. cit., s. 63-64.

<sup>298</sup> Ibn Kāṭir, *Tafsīr*, Dār al-ğil, Bejrut 1990, 2, s. 322.

werset piąty z sury dziewiątej znosi wszystkie wcześniejsze pokojowe fragmenty.<sup>299</sup>

Z okresu mameluckiego posiadamy także ważne dzieło o dżihadzie, którego autorem był Ibn Naḥḥās ad-Dumyātī. Zginął on w 1411 roku w czasie walki z krzyżowcami. Jego traktat *Al-Maṣāriʿ al-aṣwāq ilā masari al-uṣṣāq* został napisany na podstawie doświadczeń własnych, gdyż autor brał udział w potyczkach z krzyżowcami, którzy pod koniec XIII wieku zostali, co prawda, wypędzeni z Syrii, jednak z opanowanego przez siebie Cypru urządzali rajdy na wybrzeże. W swojej pracy autor zbiera tradycje dotyczące dżihadu i oferuje przegląd dotychczasowego piśmiennictwa na ten temat. Innowacją dodaną przez autora, który odwołuje się zasadniczo do klasycznych pojęć dżihadu, są nowe regulacje dotyczące okoliczności, w jakich imam może wezwać wiernych do walki, rozumiane z punktu widzenia praktyki wojny z krzyżowcami; okoliczności, w jakich niewierni mogą walczyć u boku muzułmanów (takie przypadki miały miejsce w praktyce); podział łupów; jak również kwestie związane ze stosowaniem machin oblężniczych do wyrzucania pocisków. Weszły one w szerokie użycie w czasach wypraw krzyżowych, a w traktatach dżihadowych z tego okresu poświęcano im wiele miejsca, gdyż powodowały szkody wśród niewalczących, nawet muzułmanów w oblężonym mieście, czyli wśród ofiar przypadkowych. Jak pisałam w rozdziale II, kwestię machin oblężniczych poruszano także we wcześniejszych traktatach, jednak dopiero teraz nabrała prawdziwego znaczenia. Przy tej okazji pojawił się także ważny problem odpowiedzialności moralnej walczących za spowodowanie takich dodatkowych ofiar. Ibn al-Naḥḥās kontynuował w tym względzie pragmatyczne myślenie obecne już w tych wcześniejszych traktatach, a mianowicie cel uświęca środki, zatem dopuszczał, że nie-walczący, nawet muzułmańscy, również mogli stać się ofiarami.<sup>300</sup> Miał także

---

<sup>299</sup> D. Cook, *Martyrdom in Islam*, Cambridge University Press. Cambridge 2007; A. Asfaruddin, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 149-179; idem, *Dying in the Path of God. Reading Martyrdom and the Moral Excellence in the Quran*, w: S. Günter, T. Lawson (red.), *Roads to Paradise. Eschatology and the Concepts of Hereafter in Islam* (2 t.), Brill, Leiden 2016, s. 162-180.

<sup>300</sup> Ibn Naḥḥās ad-Dumyātī, *Al-Maṣāriʿ al-aṣwāq ilā masari al-uṣṣāq*, Bejrut 2002, t. 2, s. 1024. Warto jednak wspomnieć, że w okresie przedkrucjatowym byli też autorzy, którzy nie dopuszczali użycia takich machin, właśnie ze względu na możliwość spowodowania ofiar dodatkowych, np. żyjący w Maroku autor Ibn Abī Zamanīn w *Kitāb quḍwat al-ḡāzī* (Dār

bardzo zdecydowane podejście do ciągłości prowadzenia dżihadu, uznawał, że wyprawy dżihadu na danym terenie powinny być podejmowane co rok. Rzecz jasna, może być ich więcej, ale nie dopuszcza się, aby było mniej, chyba że wynika to z okoliczności wyższych, typu słabość muzułmanów, przewaga liczebna wroga itp.<sup>301</sup> M. Cook zwraca też uwagę, że w interpretacji tego autora, a także kontynuujących jego tradycje współczesnych dżihadystów, akt dżihadu był równoznaczny z odrzuceniem wszelkich ziemskich więzi i przyjemności, w tym związków z kobietami. Z tego też powodu Ibn Naḥḥās krytykował tych mężczyzn, którzy przedkładają uroki kobiet nad dżihad.<sup>302</sup> Dżihad jest tu wyraźnie postrzegany w kategoriach już nie obowiązku, lecz zaszczytu religijnego, szlachetnej walki dla dobra idei religijnej, która przewyższa wszystkie ziemskie przyjemności i zobowiązania.

## Nowe elementy w traktatach dżihadowych

W czasach wypraw krzyżowych w traktatach dżihadu pojawiły się nowe elementy i wątki, których próżno by szukać wcześniej. Przyczyną ich powstania były zarazem szczególne okoliczności odbywania dżihadu, jak i rozwój literatury dżihadowej jako gatunku literackiego. W skali nieobecnej we wcześniejszych traktatach pojawia się watek martyrologiczny. Okres wypraw krucjatowych sprzyjał zachowaniom męczeńskim i rosła liczba osób, które pragnęły w czasie wypraw ginąć śmiercią samobójczą. Przetrwiała opowieść o mężczyźnie z Mosulu, który w czasie oblężenia Edessy przedostał się do miasta jako szpieg. Tam w stroju ormiańskiego chrześcijanina wszedł do wielkiego meczetu, dostał się na minaret i stamtąd zaczął głośno muzułmańskie wezwanie do modlitwy. Takie zachowanie wywołało panikę wśród żołnierzy, którzy zaczęli opuszczać swoje posterunki. Pozwoliło to żołnierzom muzułmańskim wejść do miasta. Ów śmiałek, imieniem Mūsā, dał przykład skrajnej odwagi (*šāğā'a*), która w tym przypadku nie zakończyła się śmiercią.<sup>303</sup> Inne

---

al-ḡarb al-islāmī, Bejrut 1989, s. 172 i dalsze) stanowczo odrzuca możliwość użycia machin oblężniczych. Jednak autor, zmarły w 1008 roku, żył w zupełnie innych warunkach.

<sup>301</sup> Ibn Naḥḥās, op. cit., t. 1, s. 98.

<sup>302</sup> Ibidem, s. 129; M. Cook, *Jihad in Islam*, op. cit., s. 57.

<sup>303</sup> D. Talmon-Heller, „Muslim Martydom and the Quest for Martydom in the Crusading Period”, *Al-Masāq*, 14, 2, 2002, s. 136.



opisywane przypadki to wznoszenie okrzyków *Allāhu akbar* w sytuacjach ewidentnego zagrożenia. Al-Yūnīnī (zm. 1220), suficki pustelnik z Baalbeku, miał wznosić takie okrzyki, przekonany, że w pobliżu znajdują się joannici. Z radością dodawał do tego, że już wkrótce połączy się ze swoim *ʿašiq*, ukochanym, czyli Bogiem. Niestety, miał się przekonać, że domniemani krzyżowcy byli w gruncie rzeczy gromadą małych buszujących w pobliżu.<sup>304</sup> W tej opowieści zawarta jest oczywista ironia wobec zachowań sufich, jednak brakuje zdecydowanego potępienia tendencji samobójczych.

Akceptacja takiego zachowania podkreśla rozważania dotyczące męczeństwa zawarte we wcześniejszych traktatach: jeśli ryzykowne zachowania miały pomóc jak najlepszemu prowadzeniu dżihadu, były dozwolone. Jest to stosowanie reguły „cel uświęca środki”, analogiczne do pozwolenia na zabijanie nie-walczących, nawet muzułmanów, w celu dobra ogólnego dżihadu.

Apogeum zachowań *ṭalab aš-šahāda* (poszukiwania męczeństwa) było zajęcie Edessy w 1144 roku. Przykład takiego zachowania dał Yūsuf al-Findalāwī, prawnik malicki (zm. 1148). Kroniki opisują go jako wyjątkowego męczennika, który nie zważając na zaawansowany wiek, postanowił czynnie wziąć udział w dżihadzie w obronie Damaszku w 1148 roku. Usāma Ibn Munkiḍ opisuje go w swojej „Księdze pouczających przykładów” jako wzór męczennika, jak Towarzysze Proroka, którzy szli do walki nie w poszukiwaniu sławy, ale chcąc zapewnić sobie drogę do rajy.<sup>305</sup> Męczeńską śmierć Al-Findalāwīego przedstawiono w strofach poetyckich, na przykład Al-Andalusī wystawiał go w poemacie, który został włączony do opisu obrony Damaszku Abū Šāmy.<sup>306</sup> Zaczęto go nazywać *ḥuḡḡat ad-dīn*, „dowodem na religię”, jego śmierć stała się przykładem poświęcenia na drodze Boga. O. Latiff omawia, jak w rozwijała się ta legenda i jak męczeństwo muzułmanów przeciwstawiono oszalałym (*maḡānīn*) krzyżowcom, którzy zabijają jak popadnie i bezmyślnie niszczą środowisko naturalne. Tym szalonym atakom

---

<sup>304</sup> Ibidem, s. 133.

<sup>305</sup> Usāma Ibn Munkiḍ, *Księga pouczających przykładów*, tłum. pol. Józef Bielawski, Ossolineum, Wrocław 1975, s. 179-180.

<sup>306</sup> Abū Šāma, *Kitāb al-rawḍatayn*, t. I, s. 207.

należy przeciwstawić dżihad, prowadzony w celu ocalenia ludzi i religii, a Al-Findalāwī to postać, która dowartościowuje dżihad poprzez swoje w nim uczestnictwo, a także z powodu wieku, godności i doskonałej opinii.<sup>307</sup> W postawie wzorowego bohatera podkreślano także, że udział w dżihadzie defensywnym jest obowiązkiem każdego wiernego.

Innym zabiegiem, który dokonał się w formie traktatów dżihadowych, było wzmiankowane już wyżej włączenie do nich poezji. Próżno byłoby jej szukać w tekstach z wczesnego okresu, które, jak wspomniano, należały przeważnie do ksiąg z dziedziny *fiqhu*. Ponieważ stosunek Koranu do poezji jest dwuznaczny i nie zawsze przychylny, zatem w tekstach dżihadowych z dziedziny *fiqhu* poezja pojawia się rzadko. Poematy wojenne zaczęły powstawać przy okazji wojny z Bizancjum w X i XI wieku, a także w związku z wojną z chrześcijanami w muzułmańskiej Andaluzji.<sup>308</sup> Jednak apogeum rozwoju poezji dżihadu był okres wypraw krzyżowych. W kronikach znajdowały się fragmenty poezji, jakie mieli recytować z okazji dżihadu jego uczestnicy, na przykład Ibn Taġrībirdī przekazuje opowieść o poemacie, który *qāḍī* Damaszku, Al-Harawī, wyrecytował w meczecie w Bagdadzie, gdzie udał się z delegacją, aby prosić kalifa Al-Mustażhira o pomoc po zajęciu Jerozolimy.<sup>309</sup> Poemat ten, pochodzący z początku wypraw krzyżowych, miał się odwoływać do ducha dżihadu, ideałów rycerstwa i braterstwa, a ponieważ poruszył słuchaczy, a nawet skłonił ich do płaczu, pełnił rolę poematu agitacyjnego. Jego autor zwracał się do słuchaczy z pytaniem, jak mogą przemykać oczy wobec

<sup>307</sup> O. Latiff, *The Cutting Edge of the Poet's Sword. Muslim Poetic Responses to the Crusades*, Brill, Leiden 2018, s. 61-65.

<sup>308</sup> Por. C. Hillenbrand, „Jihad Poetry in the Age of the Crusades”, w: T. Madden et al. (red.), *Crusades – Medieval Worlds in Conflict*, Ashgate, Aldershot 2010, s. 9-23. O. Latiff, *The Cutting Edge of the Poet's Sword*, op. cit. Na temat roli poezji współcześnie, szczególnie w Państwie Islamskim: R. Creswell, B. Haykel, *Poetry in Jihadi Culture*, w: T. Hegghammer (red.), *Jihadi Culture. The Art and Social Practices of Militant Islamists*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, s. 22-42.

<sup>309</sup> K. Hirschler, *The Jerusalem Conquest of 492/1099 in the Medieval Arabic Historiography of the Crusades: from the Regional Plurality to Islamic Narrative*, [https://www.academia.edu/3522981/The\\_Jerusalem\\_Conquest\\_of\\_492\\_1099\\_in\\_the\\_Medieval\\_Arabic\\_Historiography\\_of\\_the\\_Crusades\\_From\\_Regional\\_Plurality\\_to\\_Islamic\\_Narrative](https://www.academia.edu/3522981/The_Jerusalem_Conquest_of_492_1099_in_the_Medieval_Arabic_Historiography_of_the_Crusades_From_Regional_Plurality_to_Islamic_Narrative)

klęski, która spotkała ziemię islamu.<sup>310</sup> Ponieważ w podobnym duchu była utrzymana duża część poezji dżihadowej, można uznać, że jej pojawienie się w takiej obfitości w czasie wypraw krzyżowych wynikało ze zmiany w charakterze dżihadu: z ofensywnego stał się defensywny, gdyż to ziemie islamu zostały zaatakowane. Poezja, tradycyjny gatunek literacki Arabów, miała dotrzeć do jak najszerzego grona słuchaczy, odwoływać się do ich emocji w chwili zagrożenia. Praktyczne i pragmatyczne traktaty z dziedziny *fiqhu*, w których do tego czasu omawiano zasady dżihadu, musiały się okazać bronią zbyt słabą na czasy klęski, nie niosły w sobie wystarczającego ładunku emocjonalnego, stąd odwołanie do poruszającej duszę poezji. Z pewnością też przywoływanie poezji oraz jej ogólny duch i podnoszony w niej lament stanowiły rodzaj upomnienia, nie tylko dla zwykłych ludzi, ale też dla rządzących, którzy w opinii niektórych teologów dość opieszale zabierali się za obronę ziemi islamu.<sup>311</sup>

W strofach poetyckich wśród osób cierpiących z powodu wojen krucjatowych w pierwszym rzędzie wymieniano kobiety i dzieci, których wstyd jest naruszony, a cześć bywa gwałcona, co przynosi wielką ujmę na honorze muzułmanów. Podkreśla się dramatyczne upokorzenie i wymuszenie na muzułmanach poddania się. O kobietach wspomina w swoim traktacie *As-Sulamī*, który cytuje jednego z Towarzyszy Proroka, wierszem twierdzącego, że najgorszym grzechem jest dla niego widok zamordowanej młodej pięknej dziewczyny, której czystość pogwałcono.<sup>312</sup> *Al-Abīwardī* i *Ibn al-Ḥayyāt*, poeci z okresu wczesnych krucjat, ubolewają nad chaosem i nieporządkiem, jaki wyprawy spowodowały w społeczeństwie, twierdząc, że odpowiedzialność za porażenie i tragedię, jaka dotknęła Syrię, spoczywa na całej muzułmańskiej społeczności. Szczególnie podkreślają konieczność obrony honoru (*ʿird*), rozumianego jako czystość

---

<sup>310</sup> Ibn Taḡrībīrdī, *An-Nuḡūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wa-āl-Qāhira*, red. W. Popper, *Dār al-kutūb al-miṣriyya*, Kair 1929-1956, t. 5, s. 150-152.

<sup>311</sup> H. Dajani-Shakeel, „Jihad in twelfth-century Arabic Poetry. A moral and religious force to counter the Crusades”, *Muslim World*, April 1976, s. 96-113.

<sup>312</sup> S. Zakkār (ed.), *Arba ʿa kutub fī-āl-ḡihād mīn ʿaṣr al-ḥurūb aṣ-ṣalībiyya*, Dār at-takwīn, Damaszek 2007, s. 97.

muzułmańskich kobiet.<sup>313</sup> Ponadto atmosferę tej poezji przenika przekonanie, że lepsza jest śmierć w dżihadzie niż cieszenie się złudnymi przyjemnościami tego świata. Jednocześnie duch poezji dżihadowej z wczesnego okresu krucjat jest przesycony wrażliwością religijną skierowaną na doskonalenie wewnętrzne i opisującą zachowania i odczucia samych muzułmanów.

Najsłynniejszym i najczęściej cytowanym traktatem dżihadystycznym z wczesnego okresu krucjatowego z Syrii jest omawiany wyżej *Kitāb al-ğihād* As-Sulamīego.<sup>314</sup> Autor włączył do niego hadisy, materiał prawny, a także poezje z wcześniejszego okresu. W wielu fragmentach wersy włączone do tekstu mają za zadanie komentować fragmenty Koranu oraz sunny. As-Sulamī dodał też do tekstu strofy, w których wrogów odmalowuje się jako zwykłych ludzi, a nie stworzenia nadprzyrodzone, z czego wynika, że taka obawa mogła być rozpowszechniona wśród ludności muzułmańskiej. Inne zamieszczone w traktacie wiersze poruszają kwestię udziału kobiet w walce, co uznawano za niemożliwe, a także typowe tematy męczeństwa, takie jak los człowieka, charakter przeznaczenia, gotowość do zaangażowania się w walkę, ewentualną śmierć, która może być zwieńczeniem końcowego sukcesu. Pojawia się też przekonanie, że groźba śmierci nie powinna być przeszkodą w decyzji o uczestnictwie w dżihadzie.

W poezji zamieszczonej w traktatach dżihadowych wyrażano przeświadczenie, że obecność krzyżowców jest karą za grzechy muzułmanów: ten element pojawi się także w okresie najazdów mongolskich w twórczości Ibn Taymiyyi. Bóg postanowił ukarać *ummę* za to, że źle wierzy i odeszła od religii. Pomocą w tej sytuacji może być właśnie dżihad, swoiste odkupienie za popełnione grzechy, w wymiarze indywidualnym oraz zbiorowym. Zajęcie Jerozolimy przedstawiono jako pogwałcenie świętych zasad islamu oraz upokorzenie, na które

<sup>313</sup> B. Farès, *Irāq*, EI2;

<sup>314</sup> N. Morton, N. Christie, *The Book of the Jihad of 'Ali ibn Tahir al-Sulami (s. 1106): Text, Translation, and Commentary*, Ashgate, Farnham 2015; E. Sivan, „La genèse de la contre-croisade: la traité damasquin de débout du XII<sup>e</sup> siècle”, *Journal Asiatique*, 254, 1966, s. 197-224.

muzułmanie o tyle sobie zasłużyli, że było wynikiem ich słabości wewnętrznej. Zachętą może być wspomnianie minionych muźmańskich zwycięstw i triumfów.

W połowie XII wieku oprócz działań krzyżowców doszło także do walk wewnętrznych między władcami Damaszku i Aleppo: Nūr ad-Dīnem i Muğir ad-Dīnem. Kiedy Nūr ad-Dīn przejął kontrolę nad Damaszkiem, w poezji dżihadowej pojawił się nurt *hanīnī*, nostalgii za utraconą ziemią. Twórcy tacy jak Ibn al-Munīr i Ibn al-Qaysarānī wychwalają w swoich strofach Jerozolimę i świętość meczetu Al-Aqṣā, ale także krytykują muźmańskiego wroga jako tego, który na podobieństwo Franków działa wbrew interesom muźmańców, a także utrudnia końcowe zwycięstwo muźmańców.<sup>315</sup>

---

<sup>315</sup> O. Latiff, *The Cutting Edge*, op. cit., s. 82-90; Y. Frenkel, „The Qur'an versus the Cross in the Wake of the Crusade: the Social Functions of Dreams and Symbols in Encounter and Conflict (Damascus, July 1148)”, *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 20-21, 2002-2003, s. 105-132.



## Rozdział V

### Odpowiedź na inwazję mongolską - Ibn Taymiyya

Mongołowie zalewali ziemie islamu falami w latach 1220-1300, niszcząc i pustosząc wschodnie ziemie, puszczając z dymem wielowiekowe zdobycze cywilizacyjne i mordując ludność. Położyli także kres kalifatowi abbasydzkiemu, który znalazł, co prawda, kontynuację w rządach egipskich dynastii Mameluków, jednak wielka muzułmańska *umma* miała się już nigdy nie odrodzić. Nie była to, co prawda, pierwsza fala napływowa przybyszów z Azji Środkowej, lecz Turcy Seldżuci, którzy zajęli kalifat w XI wieku, przyjęli islam sunnicki i mieli się stać jego protektorami i patronami, nie starali się obalić kalifatu oraz gorliwie walczyli z tym, co uznawali za odstępstwo od islamu sunnickiego. Najgroźniejsza okazała się druga fala, która zalała kalifat w połowie XIII wieku, pod dowództwem Hulagu-chana, któremu udało się zająć tereny w Iranie i Iraku oraz zwalczyć nizarytów (asasynów). Zdobycie Bagdadu i zamordowanie kalifa abbasydzkiego w 1258 roku było symboliczną oznaką upadku *ummy*, gdyż w tym momencie kalifat stracił powszechnie uznawanego władcę, który skupiał w swoim ręku prerogatywy władzy religijnej i świeckiej. Wojskową odpowiedzią na to zagrożenie były przekształcenia w samym islamie i dojście do władzy dynastii Mameluków, którzy wywodzili swoje pochodzenie ze stepów i już w IX wieku byli przywożeni do kalifatu jako członkowie osobistych gwardii

możnowładców.<sup>316</sup> Fala Mongołów, która zalała kalifat, była tak wielkim nieszczęściem, że powróciły liczne wizje apokaliptyczne, o których wspominałam już wyżej. Jednak w tym przypadku muzułmanie przeżyli szok, że w apokaliptycznych przepowiedniach i wzmiankach w Koranie i sunnie nie było nawet słowa na temat tego nieszczęścia. Włożyli zatem sporo wysiłku w ponowną interpretację tekstów apokaliptycznych, aby wyjaśnić w ich świetle napaść Mongołów. W kronikach z tamtego okresu wspomina się o apokaliptycznej atmosferze owych czasów oraz o mesjanistycznych ruchach wrogich Mongołom. W ówczesnej literaturze apokaliptycznej Mongołów i ich napaść interpretowano w kategoriach tragedii końca czasów: Goga i Magoga (Yāğūğ, Māğūğ). Bardzo negatywną rolę przypisywano też Turkom, utożsamianym z Mongołami. Opisywano ich jako przeciwników islamu, twierdząc, że Dzień Ostatni nadejdzie dopiero, gdy pokona się ludzi o twarzach jak młotkowane tarcze, noszących obuwie z włosów.<sup>317</sup>

Ibn Taymiyya, teolog i *faqih*, zajmuje w muzułmańskiej kulturze pozycję wyjątkową, także ze względu na wpływ, jaki jego koncepcje wywarły na współczesnych dżihadystów. W tym miejscu warto tylko zauważyć, że jest to postać niejednoznaczna i współcześnie można znaleźć badaczy, którzy twierdzą, że był uczonym pragmatycznym i zapewnił społeczeństwu możliwość konstruktywnego angażowania się w życie społeczne. Michot sugeruje, że Ibn Taymiyya był pobożny bez ekstremizmu, którego starał się unikać także w życiu codziennym, zalecał także ostrożność i dobrą wolę. Zatem rozliczne odwołania dżihadystów do jego twórczości i uzasadnianie radykalnego dżihadyzmu treściami z trzech fatw przeciwko Mongołom wynikają ze złej interpretacji myśli Ibn Taymiyyi.<sup>318</sup> Uznaję to za niezbyt udaną próbą

---

<sup>316</sup> D. Pipes, *Slaves Soldiers and Islam: The Genesis of the Military System*, Yale University Press, New Haven 1981; D. Ayalon, „Mamluk Military Aristocracy: A Non-Hereditary Nobility”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10, 1987, s. 205-220.

<sup>317</sup> N. Hammād, *Kitāb al-fitan*, op. cit., s. 684-685; M. Cook, *Apocalyptic Incidents during the Mongol Invasions*, W. Brandes (red.), *Endzeiten: Eschatologie in den Monotheistischen Weltreligionen*, De Gruyter, New York 2008, s. 293-296, 301.

<sup>318</sup> Y. Michot, *Ibn Taymiyya: Against Extremism*, Dar al-Bouraq, Beytouth 2012.



usprawiedliwiania Ibn Taymiyyi, a właściwie manipulowania jego tekstami, do czego jednak wróćę później.<sup>319</sup>

Twórczość Ibn Taymiyyi, a w konsekwencji i badania nad nim, obejmują całą masę kwestii, tutaj jednak skupimy się tylko nad tymi dotyczącymi dżihadu.<sup>320</sup> Ibn Taymiyya urodził się w 1263 roku, czyli krótko po zdobyciu i złupieniu przez Mongołów Bagdadu. Przyszedł na świat w rodzinie prawników ze szkoły hanbalickiej i w takim duchu został wykształcony. Wczesną edukację pobierał w Damaszku, podobnie jak wielu uczonym w owym okresie przypisuje mu się doskonałą znajomość Koranu i hadisów, studiował także język arabski i leksykografię. Główny hanbalicki sędzia w Damaszku, Šams ad-Dīn al-Maqdisī, nadał Ibn Taymiyyi prawo do wydawania fatw. Posiadał także wiedzę o filozofii i logice, która posłużyła mu do ich krytyki i odrzucenia. Po odbytej w 1292 roku pielgrzymce do Mekki napisał swój pierwszy traktat, zatytułowany *Risāla fī manasiq al-ḥağğ*, dotyczący rytuałów pielgrzymkowych. Już w tym traktacie ujawniły się jego tendencje do dosłownego traktowania zasad religijnych, gdyż wystąpił przeciwko *bid'a*, herezjom lub nowinkom, czyli wszelkim innowacjom w rytuale pielgrzymkowym.

Był jednym z uczonych zaangażowanych w czynne życie polityczne. Gdy miał około 30 lat, poproszono go o wydawanie fatw, a jedną z pierwszych była fatwa przeciwko chrześcijańskiemu duchownemu, znanemu jako 'Assāf an-Našrānī, oskarżonemu o obrażanie Proroka Muḥammada.<sup>321</sup> Odbyła się publiczna debata, w której pozwolono się wypowiedzieć samemu 'Assāfowi an-Našrānīemu. Ten miał zgodzić się na przyjęcie islamu w zamian za ocalenie

---

<sup>319</sup> Polemizuje z nim Jon Hoover, *Ibn Taymiyya between Moderation and Radicalism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016.

<sup>320</sup> Ogólnie na jego temat, np. Y. Rappaport, S. Ahmed (red.), *Ibn Taymiyyah and his Times*, OUP, Lahore 2010; M. Thomas, „Ibn Taymiyyah: Islamic Reformer”, *Studia Missionalia*, 34, 1985; O. Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought. The Taymiyyan Moment*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 173-275.

<sup>321</sup> C. Hillenbrand, *The Crusades*, op. cit., s. 242.

życia, co wywołało silny sprzeciw Ibn Taymiyyi.<sup>322</sup> W rezultacie sam Ibn Taymiyya znalazł się w więzieniu, gdyż wypowiedział się nieprzejednanie przeciwko wyrokowi wydanemu przez zwierzchnika, *nā'ib as-salṭana*. To wydarzenie pokazuje jego bezkompromisowy charakter oraz jednocześnie przywiązanie do rygorystycznie rozumianych zasad islamu. Kilka lat po tym fakcie, w 1299 roku, napisał swoje pierwsze słynne wyznania wiary, *Al-Fatwā al-ḥamawiyya al-kubrā*, w którym wyraził niechętny stosunek do *kalamu*, muzułmańskiej teologii spekulatywnej, a szczególnie do aszaryzmu. Kolejną okazją do zaangażowania w czynną politykę była napaść Mongołów na Damaszek w 1300 roku. Ibn Taymiyya został wysłany jako przedstawiciel miejscowych władz do Īlhān Gāzāna na negocjacje. W tym samym roku brał też udział w wyprawie na szyitów, którzy zostali oskarżeni o współpracę z Mongołami i krzyżowcami. Kiedy pojawiło się kolejne zagrożenie mongolskie, Ibn Taymiyya miał za zadanie organizować opór przeciwko nim i udał się do mamelukiego sułtana Qalāwūna, aby przygotować wyprawę przeciwko Mongołom. Z powodu konfliktów w teologicznym środowisku damasceńskim został na pewien czas wygnany do Kairu, gdzie stanął przed kolejnym sądem i za propagowanie antropomorfizmu skazano go na kilka miesięcy w cytadeli. Po uwolnieniu pozostał w Kairze i nadal zdecydowanie wypowiadał się przeciwko wszelkim nowinkom, co powtórnie ściągnęło na niego gniew kairskich teologów. Tym razem chodziło o praktykę zwaną *tawassul*, czyli pośrednictwo. Ibn Taymiyya uznawał, że między człowiekiem a Bogiem w modlitwie nie może być żadnego pośrednika, podczas gdy zarówno przedstawiciele bractw mistycznych, jak i wielu teologów uznawało odwoływanie się do pośrednictwa Proroka Mahometa lub szlachetnych *awliyā'*. Ibn Taymiyya sądził, że ta praktyka niebezpiecznie skłania się ku idolatrii i może zakończyć się oddawaniem czci innym osobom poza Bogiem. Jego sprzeciw przeciwko *tawassul*, kultowi grobów świętych i innym podobnym praktykom został później podjęty przez Ibn 'Abd al-Wahhāba. Kiedy do władzy doszedł sułtan Baybars, pozostający w bliskich związkach z bractwami mistycznymi, Ibn Taymiyyę wypędzono do Aleksandrii.

<sup>322</sup> Ibn Kafīr, *Al-Bidāya wa-ān-nihāya*, ed. A. al-Turkī, Kair 1998, t. 17, s. 665-666; J. Hoover, *Ibn Taymiyya*, w: D. Thomas, A. Mallet (red.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, t. 4 (1200-1350), Brill, Leiden 2012, s. 853-854.

W tym okresie skoncentrował się na krytyce *falsafy*, filozofii zostającej pod wpływem greckim. Następnie wrócił do Kairu, aby w 1313 roku przyjechać do Damaszku, gdzie otrzymał godność *muğtāhida*, osoby mającej prawo do posługiwania się samodzielną interpretacją. W tym czasie zaostrzyły się dyskusje i konflikty między hanbalitami a aszarytami, i Ibn Taymiyya zdecydowanie krytykował tych drugich. Został ponownie aresztowany, tym razem za wydawanie fatw dotyczących rozwodów, niezgodnych z zasadami nawet jego własnej hanbalickiej szkoły prawnej.<sup>323</sup> Zmarł w 1328 roku w swojej celi w cytadeli, i został uroczysto pożegnany przez wielki tłum ludności Damaszku. Jego grób jest odwiedzany do dzisiaj, co wydaje się pewnym paradoksem zważywszy jego stosunek do kultu grobów.

## Stosunek do chrześcijaństwa

Ibn Taymiyya zasłynął jako osoba nawołująca do dżihadu, a jego słynne fatwy przeciwko Mongołom i nusajrytom do dzisiaj są przedmiotem inspiracji dla współczesnych dżihadystów, którzy uznają je za podstawę uzasadnienia swoich ataków na innych muzułmanów. Wydaje się, że te fatwy we współczesnych badaniach odsunęły w cień stosunek Ibn Taymiyyi do *ahl al-Kitāb*, przede wszystkim chrześcijan, a jednak jest to interesujący problem, zważywszy, że Ibn Taymiyya żył w czasach obecności krzyżowców na Bliskim Wschodzie.

O jego stosunku do chrześcijaństwa dużo mówi list, napisany w 1303/1304 roku do frankijskiego władcy Cypru, prawdopodobnie Jana II z Gibelet (zm. 1315), znany jako *Ar-Risāla al-qubrūsiyya*.<sup>324</sup> W liście tym, napisanym z prośbą o dobre traktowanie muzułmańskich jeńców oczekujących na wykupienie z niewoli, autor wyklada swoje postrzeganie chrześcijaństwa jako

---

<sup>323</sup> Y. Rappaport, *Ibn Taymiyya on Divorce Oaths*, w: M. Winter, A. Levanoni (red.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Brill, Leiden 2004, s. 422-434.

<sup>324</sup> Ibn Taymiyya, *Ar-Risāla al-qubrūsiyya*, ed. 'A. Dama, Dār Ibn Ḥazm, Bejrut 1987, inna edycja *Mağmū' fatāwa*, op. cit., t. 28, s. 601-630. Na jego temat, por. D.S. Cucurella, „Corresponding Across Religious Borders. Corresponding of Ibn Taymiyya to a Crusader in Cyprus”, *Islamochristiana*, 43, 2017, s. 149-171.

religii w relacji do islamu, obszernie wywodząc wyższość tego drugiego, aby dodać wagi swojej argumentacji. Idee przekazane w tym liście zostały później rozwinięte w dziele polemicznym z chrześcijaństwem, *Al-Ġawāb aṣ-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-masīḥ*.<sup>325</sup> Nie będę się wgłębiać w uwarunkowania historyczne, jakie towarzyszyły napisaniu *Ar-Risāla al-qubruṣiyya*, koncentrując się w zamian na stosunku Ibn Taymiyyi do chrześcijaństwa. W pierwszym zdaniu listu znalazło się stwierdzenie, że jest on skierowany do *srġwān*, stojącego na czele ludzi jego wyznania. Nie wiadomo dokładnie, kogo oznacza to wyrażenie, jak twierdzi T. Raff, może to być transliteracja starofrancuskiego wyrażenia „sir Johan”, zatem chodziłoby o Jana z Gibelet.<sup>326</sup> Z kolei De Branco proponuje odczytać *srġwān* jako *sanġawān*, czyli „święty Jan” i sugeruje, że chodzi o Wilhelma z Villaret, mistrza zakonu joannitów.<sup>327</sup> Niezależnie od tego, kto dokładnie był adresatem listu, z pewnością chodziło o przywódcę chrześcijańskiego na Cyprze. W pierwszej części listu Ibn Taymiyya wyklada swój pogląd na historię zbawienia oraz miejsce, jakie zajmuje w niej islam. Ta część listu ma charakter zdecydowanie polemiczny, Ibn Taymiyya próbuje przekonać adresata o wyższości islamu. W drugiej części pisma autor wyklada jego właściwy cel, czyli prośbę od dobre traktowanie muzułmańskich jeńców. Można uznać, że Ibn Taymiyya był głęboko przekonany o słuszności swoich poglądów, skoro prośbę tego typu poprzedził długim wywodem, w którym zamierzał udowodnić niższość religijną przeciwnika. Ten właśnie zabieg najlepiej pokazuje jego głęboką, a jednocześnie bezkompromisową wiarę. Michel sugeruje, że list Ibn Taymiyyi pod względem budowy jest wzorowany na liście, jaki Mahomet wysłał do sąsiednich władców, chcąc ich przekonać do islamu.<sup>328</sup> List Ibn Taymiyyi zaczyna się i kończy odwołaniem do Jezusa. Może to wynikać z faktu, że starając się przekonać chrześcijan do islamu

<sup>325</sup> Ibn Taymiyya, *Ġawāb aṣ-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-masīḥ*, ed. M. Ismā‘īl, 2 tomy, Al-Maktaba al-‘Ilmiyya, Bejrut 2003.

<sup>326</sup> T. Raff, *Das Sendschreiben nach Zypren*, Reinische Friedrich Wilhelms Universität, Bonn 1971, s. 19.

<sup>327</sup> M. Di Branco, „Sul destinatario della Lettera a un sovrano crociato (Risālat al-qubruṣiyyah) di Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya”, *Atti dell’Accademia Nazionale dei Lincei*, 16, 2005, s. 389-394.

<sup>328</sup> T.F. Michel, *A Muslim Theologian’s Response to Christianity: Ibn Taymiyya’s al-Jawab al-Sahih*, Caravan Books, Delmar, New York 1984, s. 74.

Ibn Taymiyya wynajduje wspólne punkty w obydwu religiach, a bez wątpienia jest nim postać Jezusa, chociaż teolog pisze o Jezusie zgodnie z założeniami islamu, przedstawiając go jako proroka Boga, a nie syna Bożego. Zatem wychwalając Jezusa wspomina, że jest on „pieczęcią Proroków”, Mesjaszem prowadzącym prostą drogą, zaś pod koniec listu przeciwstawia go mesjaszowi błądzenia (*dalāla*), czyli Antychrystowi, którego zgodnie z muzułmańskimi opowieściami apokaliptycznymi Mesjasz zabije. Ibn Taymiyya stwierdza, że wiara w dwóch mesjaszy, z których jeden, ten prawdziwy, zabije drugiego, mesjasza zabłądzenia, i przywróci triumf prawdziwej religii, jest wspólna dla przedstawicieli trzech religii monoteistycznych. Prawdziwy Mesjasz to Jezus, syn Maryi, który zstąpi na ziemię przed Dniem Zmartwychwstania i zabije fałszywego Mesjasza.<sup>329</sup>

W dalszym ciągu listu, w celu ustalenia kolejnych więzi między chrześcijaństwem i islamem, autor wynajduje kolejne postaci wspólne w obydwu religiach. Są to Noe, Abraham i Mojżesz, którzy wraz z Jezusem i Mahometem stanowią pięć postaci służących Bogu. Odwołując się do nich Ibn Taymiyya przedstawia historię ludzkości i jej relacji z Bogiem, której kulminacją jest Jezus, „pieczęć Proroków”. Jak twierdzi, po Adamie, a przed Noem ludzie byli monoteistami, a ich wiara była czysta (*iḥlās*), jednak z własnej woli wprowadzili do niej *širk*. Przyczyną tego zła były podszepty Szatana, który dozwolił na zepsucie wiary filozofią i sylogistyką (*burhān*).<sup>330</sup> Autor dodaje, że wiele osób podąża ślepo śladem swoich przywódców, odchodząc ze słusznej ścieżki. Zatem Bóg wysłał Noego, którego zadaniem było przywrócenie ludzi na właściwą drogę. Potem zapanował czas kolejnych proroków, zakończony ponownym okresem zepsucia, w którym zwyciężyła religia *mušrikūn*, a królami ziemi stali się Nimrūd i faraonowie. W odpowiedzi Bóg zesłał Abrahama, który przekonał ludzi do czystej wiary i porzucenia czci dla gwiazd i bożków. Potem Bóg zaczął zsyłać kolejnych

---

<sup>329</sup> Ibn Taymiyya, *Ġawāb*, t. 1, s. 230.

<sup>330</sup> Ibn Taymiyya, *Ar-Risāla al-qubrušiyya*, s. 607. Ibn Taymiyya słynął z niechęci do filozofii i logiki. Napisał traktat *Raḍḍ `ala mantiqiyiyyīn* (Odrzucenie logików). Por. także W.B. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Clarendon Press, Oxford 1993; T.F. Michel, „Ibn Taymiyya’s Critique of Falsafa”, *Hamdard Islamicus*, 6/1, 1983, s. 3-14.

---

proroków wraz z Księgami, i co do tego zgadzają się przedstawiciele wszystkich religii.<sup>331</sup>

Jednocześnie w swoim wywodzie Ibn Taymiyya krytykuje Żydów, twierdząc, że niekiedy zamiast Boga czczą idoli. Czasami zabijają też proroków i uznają za dozwolone to, czego Bóg zakazał. Następnie teolog opisuje Jezusa i jego cuda, twierdząc, że należy do linii proroków, którzy przychodzili przed nim i będą za nim. Ponownie krytykuje Żydów za bunt przeciwko Jezusowi. Ostatecznie ludzie podzielili się na trzy grupy monoteistów, jednak tylko jedna z nich, czyli muzułmanie, idzie prawdziwą drogą. Z kolei chrześcijanie podzielili się na kilka grup, zależnie od poglądów na Trójcę Świętą oraz naturę Chrystusa. Ibn Taymiyya krytykuje chrześcijan, twierdząc, że wyznają poglądy, których nie mógłby wyznawać żaden inteligentny człowiek i których nie ma w żadnym tekście, z wyjątkiem dwuznacznych fragmentów w Ewangeliach. Jak dodaje, pewne fragmenty (*muhkamāt*), czyli pewne, wyraźnie mówią o tym, że Mesjasz (Jezus) jest sługą Boga, a nie jego synem.<sup>332</sup>

Ibn Taymiyya jasno wyraża swój bardzo krytyczny stosunek wobec chrześcijaństwa. Uznaje, że podstawy prawdziwych religii są w chrześcijaństwie zakwestionowane przez doktrynę Trójcy Świętej oraz połączenia natury ludzkiej i boskiej w Chrystusie. Fałsz chrześcijaństwa jest oczywisty dla każdego, kto dysponuje *fiṭra*, czyli wrodzoną dyspozycją do prawdy, a także z punktu widzenia Pism objawionych. Co więcej, większość chrześcijan związanych z religią: kapłani, mnisi, teolodzy, jest tego świadomych, jednak trwają oni w milczeniu w obliczu zwykłych ludzi oraz władców. Jako przykład takich hipokrytów Ibn Taymiyya wymienia „patriarchę Konstantynopola”.<sup>333</sup> Twierdzi, że najbardziej wpływowi ludzie w chrześcijaństwie pozostają pod wpływem nauk fizycznych i matematycznych. Sugeruje też, że w gruncie rzeczy odrzucili oni przesłanie proroków. Poważnie oskarża takich hipokrytów, również o rozmaite triki i oszustwa, które uchodzą za cuda. Dodaje, że autentycznych cudów mogą

---

<sup>331</sup> Ibn Taymiyya, *Ar-Risāla al-qubrūṣiyya*, s. 604-606.

<sup>332</sup> Ibidem, s. 609.

<sup>333</sup> Ibidem, s. 609.

dokonywać jedynie prawdziwi prorocy Boga, a nie oszuści. Ibn Taymiyya twierdzi również, że chrześcijanie, chcąc się odróżnić od Żydów, odrzucili znaczną część praw zatwierdzonych przez Torę i później przez Jezusa. W dalszym ciągu listu Ibn Taymiyya wdaje się w szczegółową krytykę chrześcijańskich praktyk liturgicznych, oskarżając, że jest w nich wiele innowacji (*bid'a*). Ibn Taymiyya był przeciwny wszelkim nowinkom, krytykował je zarówno w islamie, jak i w chrześcijaństwie, uznając za odejście ze słusznej ścieżki wyznaczonej przez proroków.

Podsumowując ów list, jest on reprezentatywny dla poglądów Ibn Taymiyyi na religie inne niż islam, jednak można go uznać za dość specyficzny, jeśli weźmiemy pod uwagę adresata i cel. Ibn Taymiyya zamierzał w nim wstawić się za uwolnieniem muzułmanów z chrześcijańskiej niewoli, a jednak niezbyt dyplomatycznie zdecydował się na dość ostrą krytykę chrześcijaństwa. Wyjaśnić to można jedynie głębokim i prawdziwym przekonaniem Ibn Taymiyyi o wyższości islamu oraz pewną bezkompromisowością w wyrażaniu poglądów, której dowód dawał też przy innych okazjach. Być może decydując się na takie słowa liczył dość idealistycznie na to, że adresat zreflektuje się i ugnie pod ciężarem argumentacji o przewadze islamu.

## Fatwy przeciwko Mongołom

Wśród tekstów Ibn Taymiyyi dotyczących dżihadu największe znaczenie mają trzy słynne fatwy przeciwko Mongołom, w których wyłożył nowe zasady świętej wojny. Zdaniem Ibn Taymiyyi Mongołowie są najgorszymi wrogami islamu, gdyż nawrócili się na islam, lecz nie wypełniają obowiązków prawidłowo, a ich obyczaje odbiegają od „czystego islamu”. Są zatem *kāfirami* – niewiernymi, których można zabijać. Takie stwierdzenie w odniesieniu do Mongołów okazało się kluczowe dla rozumienia dżihadu od tego czasu, jest także bardzo istotne w okresie współczesnym: rozszerzenie granic *takfīru* poszerzyło możliwości stosowania dżihadu. Do tej pory, chociaż wrogowie polityczni stosowali wobec siebie w polemikach etykietkę „niewierny”, jednak ostateczne określenie, kto jest *kāfirem* zostawiano do decyzji Bogu. Niektórych „niepokornych” zaliczano do *buġāt*, czyli buntowników, a do obydwu kategorii,

buntowników i odstępców od wiary, odnosiły się inne rodzaje sankcji. Ibn Taymiyya w pełni wprowadził nową kategorię wroga, wobec którego można było prowadzić dżihad: muzułmanina – odstępcę od wiary.<sup>334</sup>

Trzy fatwy przeciwko Mongołom zostały ogłoszone w bardzo niesprzyjających dla kalifatu okolicznościach, podczas trwającej już od pewnego czasu inwazji mongolskiej.<sup>335</sup> W 1299-1300 roku ilchanidzki władca, który przyjął islam sunnicki, Ġāzān, pokonał armię mamelucką i na trzy miesiące zajął Damaszek. Opuścił miasto dopiero wtedy, gdy rozpowszechniła się pogłoska, że z Kairu nadciąga pomoc dla Damaszku. Ibn Taymiyya zaangażował się wówczas czynnie w kampanię o uwolnienie jeńców. Kiedy w 1301 roku Mongołowie zaczęli kolejną kampanię przeciwko Syrii, Ibn Taymiyya ogłosił dżihad i wezwał społeczność do obrony. W 1303 roku Ġāzān próbował po raz trzeci podbić Bagdad, lecz mu się to nie udało. Kolejnego podboju próbował w 1312 roku jego następca, Uljaytū, nawrócony na szyicką wersję islamu, lecz także bez powodzenia.

Głównym problemem, z którym musiał się uporać Ibn Taymiyya w swoich trzech fatwach, było przyjęcie przez Mongołów islamu. Fakt ten wzbudził wśród ludności muzułmańskiej pewne obawy, czy zasadne jest ogłaszanie dżihadu przeciwko innym muzułmanom. Najprawdopodobniej pierwsza pod względem chronologicznym fatwa pochodzi z okresu 1299-1300, czyli pierwszej inwazji mongolskiej.<sup>336</sup> Druga powstała w okresie 1301-1303. W obydwu Ibn Taymiyya twierdzi, że At-Tatār, czyli Mongołowie, powinni być przedmiotem dżihadu niezależnie od przyjęcia przez nich islamu

<sup>334</sup> E. Sivan, *Radical Islam: medieval theology and modern politics*, Yale University Press, New Haven 1990; T. Raff, *Remarks on an anti-Mongol Fatwā by Ibn Taymiyya*, Brill, Leiden 1973.

<sup>335</sup> Zostały one opublikowane w: Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ fatāwa*, ed. A. Qasim, M. Muḥammad, Maṭābiʿ al-Riyād, Ar-Rijad 1961-67, t. 28, s. 51-508 (pierwsza fatwa), s. 509-543 (druga fatwa), s. 544-553 (trzecia fatwa); por. także D. Aigle, „The Mongol Invasion of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīyaʿh Three „AntiMongols” Fatwas”, *Mamluk Studies Review*, 11, 2, 2007, s. 89-120; idem, *The Mongol Empire between Myth and Reality. Studies in an Anthropological History*, Brill, Leiden 2014; R. Amitai, *The Mongol Occupation of Damascus in 1300: a Study of Mamluk loyalties*, w: M. Winter, A. Levanoni, *The Mamluk*, op. cit., s. 21-39.

<sup>336</sup> Ta fatwa znalazła się w edycji jako trzecia, s. 544-553.



i wypowiedzenia wyznania wiary. Nie można ich też traktować tak, jak buntowników (*ahl al-baġy*), którzy buntują się przeciwko władcy muzułmańskiemu (na temat stosunku do buntowników w traktatach *fiqhu* por. rozdział II). Za buntowników bowiem można było uznać tych, którzy mają inną interpretację (*ta`wīl*) zasad wiary bądź sytuacji politycznej, i kierują się odmiennymi niezależnymi sądami (*iġtihād*). Jednak nie oznacza to, że nie są oni muzułmanami. Ibn Taymiyya powołuje się na przykłady z wczesnej historii islamu: buntownikiem był Mu`āwiya, natomiast charydżytów można traktować jako heretyków, gdyż odmawiali płacenia zakatu. Mongołowie należą do podobnej kategorii, gdyż przyjęli islam, jednak nie podporządkowują się w pełni szari`atowi, więc nie odeszli całkowicie od swojej bezbożnej wiary. Ponadto zmawiają się z chrześcijanami, nie walczą też po stronie islamu i dla islamu. Jednym celem ich walki jest zdobycie przewagi, dlatego też walczą z innymi muzułmanami. Należy ich powstrzymać, zanim nie zmienią zasad islamu. Dżihad przeciwko nim jest zatem uzasadniony.

Najdłuższa jest fatwa druga, która, jak wynika z treści, została ogłoszona w latach 1309-1312, po przyjęciu przez Uljaytū islamu szyickiego.<sup>337</sup> Ibn Taymiyya wypowiada się w niej przeciwko Mongołom z tym większą mocą, że władca mongolski przyjął szyizm, traktowany przez ortodoksyjnego sunnitę jako wyznanie niemuzułmańskie. Uczony skarży się, że Mongołowie nie stosują się do „czystych” zasad szari`atu, lecz traktują je luźno i mieszają ze swoimi zasadami plemiennymi. Odwołują się nieustannie do swoich kodeksów plemiennych, zwanych *yāsa*, które Ibn Taymiyya traktuje jako system pogański.<sup>338</sup> Ponadto przedkładają lojalność wobec swojego Czyngis-chana nad

---

<sup>337</sup> Y.I. Michot, *Un important témoin de l'histoire et de la société mamlûkes à l'époque des Īlkhāns et de la fin des Croisades: Ibn Taymiyya (ob. 728/1328)*, w: U. Vermeulen, D. DeSmet (red.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras: Proceedings of the 1st, 2nd, and 3rd International Colloquium Organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1992, 1993, and 1994*, Peeters, Leuven 1995, s. 335-353.

<sup>338</sup> Ibn Taymiyya, *Maġmū' fatāwa*, op. cit., s. 276; D. Aigle, *The Mongol Empire between Myth and Reality*, op. cit., s. 134-159; D. Ayalon, „The Great Yāsa of Chingiz Khān: a reexamination”, *Studia Islamica*, 33, 1971, s. 97-140; 34, 1971, s. 151-180; 36, 1972, s. 113-158; D. Morgan, *The „Great Yasa in Chinggis Khan” Revisited*, w: R. Amitai, M. Biran (red.), *Mongols, Turks, and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World*, Brill, Leiden 2005, s. 291-308; R.Y. Pochekaev, „Chinggis Khan's Great Yasa in the Mongol

lojalność wobec islamu (*hum yuqātilūna ‘alā Ğinkishān, (...) wa-la yuqātilūna ‘alā islām*).<sup>339</sup> Zwraca też uwagę, że Mongołowie przypisują twórcy imperium, Czyngis-CHANOWI, pozycję należną jedynie prorokowi Mahometowi, twierdząc, że jest synem Boga, podobnie jak Jezus w chrześcijaństwie. Poza tym uczony krytykuje ich swobodę religijną, wyrażającą się w niestosowaniu postów, a także fakt, że niektórzy z nich mają traktować trzy religie monoteistyczne: islam, judaizm i chrześcijaństwo, jako trzy równorzędne drogi dotarcia do Boga, nie uznając prymatu islamu. Innym powodem krytyki było przyjęcie islamu w formie szyickiej: Ibn Taymiyya twierdził, że szyici pomagają chrześcijanom, a konkretnie krzyżowcom, w zdobywaniu terenów kalifatu.

Przy bardziej systematycznej analizie treści fatw można dostrzec, że Ibn Taymiyya starał się przede wszystkim określić pozycję osób biorących udział w konflikcie, a zatem stwierdzić, kim są Mongołowie z punktu widzenia prawa islamu. Autor uznaje, że na przełomie XIII i XIV wieku Mongołowie zmienili swój status: podczas gdy początkowo można ich było bez żadnych zastrzeżeń traktować jako niewiernych, po przyjęciu islamu i złożeniu podwójnego wyznania wiary (*šahādatayn*) stali się muzułmanami. Inną trudnością było to, że Mongołowie wzięli do niewoli wielu mameluków, tym samym zmuszając ich do walki przeciwko innym muzułmanom. Niektórzy jednak wstąpili w ich szeregi dobrowolnie, jaki był zatem status tych wszystkich żołnierzy? Konieczność odpowiedzi na wymienione pytania wynikała z faktu, że część społeczności nie rozumiała, dlaczego powinna walczyć z innymi muzułmanami, Mongołami, których władca Ğāzān cieszył się wielkim prestiżem. Byli oni, co prawda, najeźdźcami, lecz w tamtych czasach układy polityczne w kalifacie były tak złożone, a mozaika sojuszy między poszczególnymi władcami muzułmańskimi i niemuzułmańskimi tak skomplikowana, że zwykli ludzie mogli się czuć zagubieni. W swoich fatwach Ibn Taymiyya stara się wyjaśnić powody klasyfikacji Mongołów jako niewiernych z punktu widzenia zasad muzułmańskiego prawa. W tym celu odwołuje się do kategorii buntowników

---

Empire and Chingissid States of the 13th, 14th Centuries: Legal Code or Ideal „Law and Order”?”, *Golden Horde Review*, 4, 4, 2016, s. 724-733.

<sup>339</sup> Ibn Taymiyya, *Mağmū‘ fatāwa*, op. cit., s. 284.

(*buġa*). Do grupy osób, z którymi należy walczyć Ibn Taymiyya włączył też tych, którzy zaniedbują wykonywanie obowiązków muzułmańskich, takich jak modlitwa czy post; tych, którzy dopuszczają się występku *zīna*, czyli rozwiązłości seksualnej, a także picia wina. Należy też, jak twierdzi, walczyć z tymi, którzy nie przyłączają się do walki z *kuffār*, aby wymusić na nich płacenie specjalnego podatku – *dżizji*. Do tego należy dorzucić ludzi, którzy zaniedbują obowiązek nakazywania dobra i zakazywania zła. Druga fatwa jest pod tym względem jeszcze bardziej wymowna, gdyż Ibn Taymiyya poszerza grupę osób, z którymi należy walczyć o osoby zaprzeczające posiadaniu przez Boga wolnej woli, jego imionom i atrybutom oraz o wszystkich zwolenników nowinek, *bid'a*. Dorzuca tych, którzy nie idą nabożną drogą przodków (*salaf*). Bez wątpienia wszystkie te oskarżenia, aczkolwiek oparte na Koranie, były wymierzone w Mongołów. Kategorie zwolenników nowinek i odrzucających *salaf* były pojemne i podlegały swobodnej interpretacji, dawały się zatem zręcznie dostosować do skomplikowanej mozaiki polityczno-religijnej czasów krucjat. W historii islamu zdarzało się, że etykiety odstępcy od wiary lub buntownika wykorzystywano jako pretekst do zwalczania wrogów politycznych, a właśnie podczas wypraw krzyżowych stało się to szczególnie aktualne: dotychczasowe utarte kategorie wroga i muzułmanina skomplikowały się. Gdyby za Skinnerem zadać pytanie, do jakiego rozmówcy były skierowane fatwy Ibn Taymiyyi, odpowiedź nie byłaby prosta. Sam autor uważał zapewne, że do każdego prawdziwego muzułmanina, ale liczył głównie na przekonanie tych, którzy nie mieli pewności co do statusu Mongołów, stykali się z nimi na swoich terenach i mogli się porwać na walkę z nimi.

Ibn Taymiyya z oburzeniem wypowiadał się o składzie armii mongolskiej, do której wliczał chrześcijan, niewiernych (*kuffār*) i politeistów (*mušrik*). Odpowiadało to prawdzie jedynie częściowo, gdyż trzon armii mongolskiej stanowili żołnierze pochodzenia turecko-mongolskiego ze stepów Azji Środkowej, poza tym na drugim planie znajdowały się oddziały chrześcijan z Gruzji i Armenii, a także muzułmanów siłą wcielonych do armii.<sup>340</sup> Szczególnie

---

<sup>340</sup> R. Amitai, *Whither the Ilkhanid Army? Ghazan's First Campaign into Syria (1299-1300)*, w: N. Di Cosmo (red.), *Warfare in Inner Asian History*, Brill, Leiden 2002, s. 223-225; idem, *The Logistics of the Mongol-Mamlūk War, with Special Reference to the Battle*

jednak krytykował emirów mameluckich, którzy walczyli w armii mongolskiej wraz ze swoimi żołnierzami.<sup>341</sup> Chodziło tu najprawdopodobniej o mameluckiego renegata, dawnego zarządcę Damaszku, Sayf ad-Dīna Qipczāqa, który wraz ze swoimi żołnierzami uciekł do perskich Ilchanidów.<sup>342</sup>

Dodatkowo fatwa druga wylicza jeszcze inne kategorie niewiernych. Autor wspomina o najgorszych spośród tych, którzy wprowadzają nowinki, czyli o rafidytach. Tym terminem określał szyitów, którzy mieli pozostać pod wpływem najgorszych ze wszystkich *zanādiqa*. To ostatnie określenie, bardzo szerokie w muzułmańskim średniowieczu, odnosiło się do heretyków, tych wszystkich, którzy według różnych kategorii mieli odchodzić od dogmatów islamu. Ibn Taymiyya stosuje je wobec szyitów, którzy są, zdaniem teologa, winni osłabienia islamu przez odejście od jego prawidłowych zasad, autor nazywa ich *ḡulāt aš-šī'a*.<sup>343</sup> Terminem *ḡulāt* (ci, którzy przesadzają) określano środowisko wczesnych szyitów, których wierzenia były ekstremistyczne i przesadne.<sup>344</sup> Członkowie niejednolitej i złożonej grupy *ḡulāt* posuwali się aż do ubóstwienia postaci imamów i innych osób żyjących. Chociaż ich wierzenia odzwierciedlają płynną i heterogeniczną religijność we wczesnym islamie, w którym ortodoksja dopiero się kształtowała, w czasach Ibn Taymiyyi były synonimem herezji i odstępstwa od wiary. Ibn Taymiyya kieruje swoje słowa do nusajrytów (alawitów) syryjskich, w czasie, kiedy sułtan Bajbars przeprowadził najazd na ich syryjską warownię<sup>345</sup>, dżahmitów, czyli zwolenników koncepcji o absolutnym determinizmie, itihādiyya, czyli mistyków, zwolenników *unio mystica* z Bogiem,

---

*of Wādī'l-Khaznadār, 1299 C.E.*, w: J.H. Pryor (red.), *Logistics of Warfare in the Age of Crusades*, Ashgate, Aldershot 2006, s. 25-43.

<sup>341</sup> Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwa*, op. cit., s. 530-531.

<sup>342</sup> D. Aigle, *The Mongol Invasions of Bilād al-Shām*, op. cit., s. 99.

<sup>343</sup> Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwa*, op. cit., s. 520.

<sup>344</sup> K. Pachniak, *Ezoteryczne odłamy islamu w muzułmańskiej literaturze herezjograficznej*, Dialog, Warszawa 2012.

<sup>345</sup> Na ich temat K. Pachniak, *ibidem*, s. 183-253; M.S. Guyard, „Le fetwah d'Ibn Taymiyyah sur les Nosairis”, *Journal Asiatique*, 18, 1871, s. 158-198; Y. Friedman, „Ibn Taymiyya's fatāwā Against the Nuṣayri-'Alawī Sect”, 2, 2005, *Der Islam*, 82, 1, 2005, s. 349-383.

a także zwolenników Ibn al-‘Arabiego i Ibn Sab‘īna.<sup>346</sup> Zatem do listy zwyczajowych wrogów, Mongołów, dodaje także tych, którzy podważają islam „od środka”, czyli sekty działające na terenie Syrii.

Poza Ibn Taymiyyą w okresie późnego średniowiecza byli także inni autorzy, którzy przyzwolali na atakowanie wszystkich niewiernych z powodu ich *kufri*, niezależnie od tego, czy brali udział w działaniach wojennych, czy też nie.<sup>347</sup> Wspomina o tym sam Ibn Taymiyya.<sup>348</sup> Usprawiedliwieni, a zarazem chronieni przed atakami, mogli być teoretycznie jedynie ci, którzy nigdy nie słyszeli o islamie, ale już nie ci, którym zaproponowano jego przyjęcie, lecz go odrzucili. Jak twierdził Ibn Taymiyya, każde ludzkie stworzenie musi być muzułmaninem.<sup>349</sup> Aczkolwiek, jak utrzymywał już przed nim Abū Yūsuf, kategoria tych pierwszych jest iluzoryczna, gdyż w owych czasach nie było takich, którzy by o islamie nie słyszeli.<sup>350</sup>

Zdefiniowawszy grupę osób, przeciwko którym należy toczyć dżihad, Ibn Taymiyya zajmuje się uzasadnieniem walki. Znajduje je zarówno w Koranie i hadisach, ale także w precedensach historycznych. Teolog powołuje się na okres historyczny panowania czwartego kalifa, ‘Alego Ibn Abī Tālība. Uważano go za szczególnie burzliwy, gdyż doszło wówczas do takich wydarzeń, jak odłączenie się od gminy charydżytów oraz ogólnie panowała atmosfera określana jako *fitna*, czyli bunt w łonie samego islamu. Ibn Taymiyya porównuje tę atmosferę ze współczesnymi mu czasami, w których nowo nawróceni muzułmanie, nie rozumiejąc idei islamu, zawierają zdradzieckie sojusze z chrześcijanami i muzułmańskimi renegeatami: szyitami. Teolog uznaje, że w Syrii doszło do

---

<sup>346</sup> Na temat tego drugiego, filozofa mistycznego z Andaluzji, por. B.G. Cook, „Ibn Sab‘īn and Islamic Orthodoxy: A Reassessment”, *Journal of Islamic Philosophy*, 8, 2012, s. 94-109.

<sup>347</sup> E. Landau-Tasseran, „Non-combatants in Islamic Legal Thought”, *Center of Islam, Democracy, and the Future of the Muslim World*, 1, 3, December 2006.

<sup>348</sup> Ibn Taymiyya, *As-Siyāsa aš-šari‘iyya fī iṣlāḥ ar-rā‘ī wa-ār-ra‘iyya*, Al-Kuwajt 1987, s. 165.

<sup>349</sup> Ibn Taymiyya, *As-Siyāsa aš-šari‘iyya*, op. cit., s. 167; idem, *Mağmū‘ fatāwā šayḥ al-islām Aḥmad Ibn Taymiyya*, Kair, t. 28, s. 24, 164-165, fatwy 401, 501 i dalsze.

<sup>350</sup> Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, Dār al-ma‘rifa, Bejrut 1990, s. 191.

kolejnej *fitny*, a jej przyczyną są alawici. Należy zatem zwalczać wszystkich odstępców i fałszywych muzułmanów, gdyż wprowadzają chaos do muzułmańskiej gminy.<sup>351</sup> Ibn Taymiyya, porównując czasy sobie współczesne z sytuacją z czasów ‘Alego, twierdzi, że istniał wówczas wśród muzułmanów konsensus, aby poprzeć ‘Alego w walce przeciwko charydżytom, a w szeregach tych drugich nie było żadnych towarzyszy Proroka. Na zasadzie analogii teolog oznajmia zatem, że skoro istniała powszechna zgoda (*iğmā’*) muzułmanów co do walki z charydżytami, tym bardziej uzasadniona jest walka przeciwko Mongołom, którzy twierdzą, że są muzułmanami, lecz nadal stosują swoje kodeksy plemienne. Należy także atakować mameluków, którzy przystąpili do Mongołów, kierując się przykładem Towarzyszy Proroka: w najwcześniejszych czasach islamu zwalczali oni tych wszystkich, którzy odmawiali płacenia zakatu. Ibn Taymiyya, uzasadniając surowe karanie tej grupy, przypomina, że zgodnie z sunną Proroka kara za *irtādd*, apostazję, odstępstwo od islamu, powinna być surowsza niż kara dla tych, którzy są niewierzącymi od urodzenia, niemuzułmanami (*kāfir aṣlī*).<sup>352</sup> Jest to bardzo ważne stwierdzenie, które wywarło silny wpływ na koncepcje współczesne, gdyż nie określając płynnych granic apostazji Ibn Taymiyya pozwala na zabijanie apostatów nawet wtedy, gdy nie mogą się bronić. Z tego punktu widzenia *munazzifūn*, mameluccy renegaci, są nawet gorsi niż sami Mongołowie.

Współcześni badacze podkreślają, że Ġāzān Ḥān dokonał wielu symbolicznych aktów, które pozwalały mu kreować się na przywódcę społeczności muzułmańskiej, podobnie jak przedtem Turcy Seldżuccy. Idąc za przykładem kalifów abbasydzkich miał czarną flagę, nakazał chrześcijanom i żydom mieszkającym na jego terenach płacić specjalny podatek, być może światała mu nawet myśl o przedstawieniu się jako dziedzic kalifów abbasydzkich. Jednocześnie władca mongolski ogłosił *amān*, w którym starał się przekonać ludność Syrii, że przybywa do niej jako obrońca społeczności muzułmańskiej.<sup>353</sup>

<sup>351</sup> Ibn Taymiyya, *Mağmū’ fatāwa*, op. cit., 504-506.

<sup>352</sup> Ibidem, s. 534.

<sup>353</sup> D. Aigle, *The Mongol Invasions of Bilād al-Shām*, op. cit., s. 107-110.

Ibn Taymiyya musiał takie twierdzenia odeprzeć tym bardziej zdecydowanie, że istniało niebezpieczeństwo, iż muzułmańska ludność Syrii zaakceptuje deklarację Ġāzān Hāna. Zatem ważną częścią jego drugiej fatwy stało się udowodnienie, że islam Mongołów nie jest tym prawdziwym, a wręcz mu zagraża. Teolog zauważa, że cały świat islamu w ostatnich latach osłabł z powodu wewnętrznego rozbitcia, dysydenckich ruchów religijnych, a ponadto władcy Jemenu podporządkowali się Ilchanidom. Do degrengolady społeczeństwa przyczynia się też fakt, że do głosu dochodzą szyici. Ponadto władca ilchanidzki sprawuje kontrolę nad świętymi miejscami islamu: Mekką i Medyną, co jest niedopuszczalne.<sup>354</sup> Teolog nie ma wątpliwości, że Ġāzān Hān jest potomkiem królów, jednak podkreśla, że byli to władcy niewierni.<sup>355</sup> Ibn Taymiyya wysuwa przeciwko Ilchanidom zarzut, że nie walczą dla chwały islamu, lecz dla podporządkowania sobie ludzi i korzyści terytorialnych: „Każdy, kto zaczyna być im posłusznym w czasie dżahiliji..., jest ich przyjacielem, niezależnie od tego, czy jest niewiernym, Żydem czy chrześcijaninem. Jeśli zaś ktoś nie zgadza się im podporządkować, jest ich wrogiem, nawet gdyby to był jeden z proroków Boga.<sup>356</sup> Dla Ibn Taymiyyi nie ma większego znaczenia fakt, że Mongołowie przeszli formalnie na islam poprzez wyznanie wiary, gdyż odeszli (*hāriġūn*) od zasad szari'atu i nadal wyznają swoją starą wiarę, która jest kufrem. Ich główne odchylenie polega na tym, że Mongołowie wierzą, iż Czyngis-chan jest synem bożym, podobnie jak chrześcijanie wierzą w Jezusa. Twierdzą, że słońce przeniknęło jego matkę, dodając, że uważają go za największego Proroka Boga.<sup>357</sup>

W uzasadnieniu swoich fatw Ibn Taymiyya, co jest dość nietypowe, podaje bardziej złożone wyjaśnienie teologiczne. Twierdzi, że akty pobożności mają swoje źródło w Bożym nakazie i każdy taki akt ma trzy kategorie: racjonalną (*'aqlī*), wyznaniową (*millī*) i prawną. Kategoria racjonalna obejmuje

---

<sup>354</sup> Ibn Taymiyya, *Maġmū' fatāwa*, op. cit., s. 532-533.

<sup>355</sup> Ibidem, s. 542-543.

<sup>356</sup> Ibidem, s. 525.

<sup>357</sup> Ibidem, s. 521-522.

te kwestie, co do których zgadzają się ludzie myślący racjonalnie; wyznaniowa jest tym, co ludziom różnych wyznań gwarantuje ich święta księga, zaś prawna dotyczy wyłącznie wyznawców Koranu. Mongołowie są dla Ibn Taymiyyi przykładem takiej władzy królewskiej, która nie podlega żadnemu prawu Bożemu ani świętej Księdze. Nie wdając się w rozważania, skąd dokładnie Ibn Taymiyya posiadał informacje o systemie polityczno-religijnym Mongołów oraz jak mają się one do rzeczywistości, co wykracza poza ramy mojego szkicu o dżihadzie, należy zwrócić uwagę, że druga fatwa jest czymś więcej niż tylko prostą opinią prawną. Jest najobszerniejsza z trzech fatw, gdyż stanowi długi wywód, w którym Ibn Taymiyya opisuje i ocenia system władzy oraz religii wśród Mongołów, aby zakończyć swój wywód konkluzją, że w żadnym razie nie są oni muzułmanami. Ponadto Ibn Taymiyya zauważył po raz kolejny, że Mongołowie wyznają formę islamu, w której nadal szanuje się przepisy kodeksów plemiennych *yāsā*, w konsekwencji ludzie są podporządkowani nieokreślonej boskości, a nie konkretnemu prawu, szari'atowi. Teolog uznaje, że kodeks oparty na racjonalizmie (*'aqli*), jak w przypadku Mongołów, nie powinien przeważać na kodeksem opartym na szari'acie, prawie Bożym. Dla Ibn Taymiyyi koncepcja państwa i religii były ze sobą nieodłącznie związane, państwo równało się religii. Co więcej, w swojej opinii teolog wysuwa także argumentację pozwalającą na atakowanie szyitów, czyli tych, którzy jako apostaci są kategorią podrzędną, a taką należy zdecydowanie zwalczać. Te zastrzeżenia, podnoszone szczególnie w drugiej fatwie, są bardzo silnie związane z uwarunkowaniami polityczno-religijnymi, w których przyszło żyć samemu autorowi. Zagrożeniem dla kalifatu, a szczególnie dla Syrii, stali się ci Ilchanidzi, którzy przyjęli szyizm. Tę regulację, która w czasach Ibn Taymiyyi wynikała ze szczególnych okoliczności politycznych, w czasach współczesnych dżihadyści odnoszą do swojej walki na wszystkich frontach, usprawiedliwiając nią zabijanie muzułmanów, którzy nie popierają ich opinii. Czy takie były zamierzenia Ibn Taymiyyi? Wydaje się, że jednak nie.

Można uznać, że Ibn Taymiyya jest jednym z prekursorów odrzucenia stwierdzenia, że dżihad *akbar*, czyli dżihad wewnętrzny, jest ważniejszy niż dżihad toczony mieczem. Idąc jego śladem to przekonanie podtrzymują też współcześni najbardziej zagorzali dżihadyści. Teolog neguje słowa muzułmanów



cytujących rzekomą wypowiedź Proroka odnośnie wyprawy pod Tabūkkiem: „Teraz odeszliśmy od mniejszego dżihadu ku większemu dżihadowi”. Sugeruje, że takie twierdzenie nie ma podstaw, a podobny hadis nie został przekazany przez żadnego z posiadających wiedzę o wypowiedziach i działaniach Proroka. Zwalczanie niewierzących jest bowiem największym z czynów, a właściwie jest to najważniejsze działanie, jakiego może się podjąć człowiek.<sup>358</sup>

Takie stwierdzenie jest bardzo rygorystyczne, gdyż dowartościowuje wszelką formę przemocy przeciwko kategorii niewierzących, która jest u Ibn Taymiyyi definiowana znacznie szerzej niż na przykład w traktatach *fiqhu*. Niektórzy badacze zwracają uwagę, że w przeciwieństwie do np. zamachowców na życie prezydenta Sadata, którzy buntowali się przeciwko swojemu muzułmańskiemu władcy powołując się przy tym na fatwy Ibn Taymiyyi, ten drugi nigdy nie akceptował zaangażowania się w przemoc czysto polityczną, gdyż uważał, że bunt jest niszczący dla społeczności islamu. Akceptował przemoc jedynie z przyczyn religijnych. Powodem wydania jego fatw miałyby być tylko chęć obrony Syryjczyków przed atakiem.<sup>359</sup> Problem ten pozostaje w znacznej mierze poza wymiarem moich rozważań, gdyż dotyczy jądra i dokładnej interpretacji myśli samego Ibn Taymiyyi, a nie rozwoju myśli dżihadystycznej. Jednak można postawić pytanie, gdzie zdaniem teologa przebiegała granica między tym, co czysto polityczne, a tym co religijne? Uznaję, że nawet jeśli Ibn Taymiyya deklarował, iż sam bunt polityczny jest niszczący dla gminy, a najbardziej niszczące jest odstępstwo religijne, to jednak w jego interpretacji te dwie płaszczyzny w znacznej mierze się przenikały.

## Fatwa z Mardin oraz fatwa przeciwko nusajrytom

Wymierzone w Mongołów treści, chociaż zasadniczo podobne pod względem wymowy do omawianych wyżej fatw antymongolskich, znalazły się też

---

<sup>358</sup> Ibn Taymiyya, *Al-Furqān bayna al-awliyā' ar-rahmān wa-āl-awliyā' aš-šaytān*, Dār Ibn Ḥazm, Ar-Rijad 2007, s. 57.

<sup>359</sup> Y. Michot, *Ibn Taymiyya: Muslim under non-Muslim Rule*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 45-58

w tak zwanej fatwie z Mardin, znanej jako *al-masā'il al-mārdīniyya*.<sup>360</sup> Nie jest znana data jej powstania, gdyż w samym tekście Ibn Taymiyyi nie ma żadnych dat, jednak z pewnością można ją datować na okres po 1300 roku. Skonstruowana została na znanej w teologii islamu zasadzie pytań i odpowiedzi. Tym razem pytania zadaje anonimowy mieszkaniec Mardin, miasta w południowej Turcji. To miasto od 1105 roku było warownią muzułmańskiej turkmeńskiej dynastii Artukidów, i od tego czasu niezwykle się rozwinęło.<sup>361</sup> Ibn Taymiyya podkreśla, że Mardin ma niepewny status jako miejscowość położona między *balad al-ḥarb* i *ballad al-silm*, terytorium wojny i terytorium pokoju.<sup>362</sup> Anonimowy mieszkaniec Mardin stawia mu pytanie, czy w takim razie mieszkańcy tych terytoriów powinni je opuścić i udać się na ziemię islamu? A jeśli opuszczenie tych terenów jest im nakazane, lecz tego nie czynią i w ten sposób pomagają wrogowi islamu, czy jest to grzechem, czy też nie? Ibn Taymiyya twierdzi, że w jego czasach Mardin nie znajduje się ani w jednym, ani w drugim obszarze, jego status jest złożony (*murakkab*). Jednocześnie teolog podkreśla, że nie można z góry oskarżać wszystkich mieszkańców miasta o współpracę z wrogiem, nie można zatem ogólnie obdarzyć ich etykietką kafirów. Jednak w innej opinii zalicza ich do ludzi o złym zachowaniu, heretyków (*zindīq*), hipokrytów (*munāfiq*), ludzi wierzących jedynie powierzchownie i zwolenników nowinek.<sup>363</sup> Odwołując się do wersetu koranicznego: „Czyż oni pragną sądu z czasów pogaństwa? Któż jest lepszy w sądzeniu ludzi, którzy posiadają pewność?” (K 5:50), autor czyni znak równości między ludźmi, którzy nie stosują się do zaleceń Boga objawionych Mahometowi a Mongołami. Ci zaś, nawet gdy przyjęli islam, nadal podporządkowują się dwóm kodeksom (*takallamu bi-aš-šahādatayn*), szari'atowi i tradycyjnemu kodeksowi plemiennemu. Z tego punktu widzenia Ibn Taymiyya przypomina mieszkańcom Mardin, że grzechem jest wspieranie tych, którzy porzucają szari'at, czy dotyczy

<sup>360</sup> Ibn Taymiyya, *Maǧmū' fatāwa*, op. cit, t. 28, s. 240-241.

<sup>361</sup> C. Hillenbrand, *A Muslim Principality in Crusader Times: the Early Artuqids State*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, Istanbul 1990; G. Grigore, *The Historical Context of „Fatwā of Mardin” Given by Ibn Taymiyya*, w: I. Özcoşar (red.), *1st International Symposium of Mardin History Papers*, Istanbul 2006, s. 345-350.

<sup>362</sup> Ibn Taymiyya, *Maǧmū' fatāwa*, s. 240.

<sup>363</sup> Ibidem, s. 520-521.

to mieszkańców Mardin, czy innych ziem.<sup>364</sup> Mongołowie, zdaniem Ibn Taymiyyi, mimo przyjęcia islamu praktykują go w bardzo powierzchownej formie, zaledwie wypełniając nakazane prawem obowiązki. Ostatecznie uznaje, że jeśli chodzi o mieszkańców Mardin, to gdy nie mogą wypełniać obowiązków nakazanych muzułmanom, powinni opuścić tereny miasta. Nie powinni też w żaden sposób pomagać wrogom. Jeśli zaś nie mogą tego uniknąć w żaden inny sposób, jak tylko emigrując, wówczas emigracja jest obowiązkiem. W domyśle chodzi tutaj o sytuacje, w których Mongołowie wymuszaliby na mieszkańcach Mardin współpracę jako władcy miasta.<sup>365</sup> Ibn Taymiyya odnosi się też do ewentualnego zarzutu tych, którzy odrzuciliby obowiązek emigracji powołując się na hadis, że po podboju nie ma już hidżry. Twierdzi bowiem, że istnieją dwa rodzaje hidżry. Pierwsza to hidżra wynikająca z nabożności (*taqwā*), kiedy opuszcza się miejsce zdominowane przez grzech. Drugi typ to hidżra z miejsca zdominowanego przez niesprawiedliwość, w którym rządzi władca nieprzestrzegający szari'atu, jest to *hiğra ta'zīr*, czyli kary, forma dżihadu. Ta pierwsza hidżra ma na celu zbawienie duszy, natomiast drugiej dokonuje się z przyczyn politycznych. Na potwierdzenie swoich słów Ibn Taymiyya przytacza hadis, w którym Prorok twierdzi, iż nie ma żadnych zobowiązań wobec muzułmanina, którzy żyje wśród politeistów.<sup>366</sup>

Oprócz fatwy z Mardin Ibn Taymiyya odniósł się do problemu innowierców w fatwach przeciwko nusajrytom.<sup>367</sup> Ta osiadła w Syrii grupa stanowiła już sól w oku mamelukiego sułtana Baybarsa (zm. 1277), który zorganizował atak na nusajryckie warownie w Syrii. Wraz z isma'ilitami i syryjskimi chrześcijanami nusajryci stanęli u boku Mongołów przeciwko Mamelukom, i ci od czasów Bajbarsa próbowali nusajrytow nawrócić lub

---

<sup>364</sup> Ibidem, s. 240.

<sup>365</sup> Ibidem.

<sup>366</sup> Ibidem, s. 210-213.

<sup>367</sup> Po raz pierwszy tekst arabski został opublikowany pod koniec XIX wieku. M.S. Guyard, „Le fetwa d'Ibn Taymiyyah sur les Nosairis”, *Journal asiatique*, 18, 1871, s. 158-198, tekst arabski s. 162-168. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.530717/page/n167/mode/2up>. Pierwsze tłumaczenie bez tekstu arabskiego: E. Salisbury, *Journal of American Oriental Society*, 2, 1851, s. 273-300.

zlikwidować. Pierwsza i główna fatwa antynusajrycka powstała w 1305 lub 1307 roku, kiedy nusajrycy rzucili wezwanie do mesjanistycznej rewolty.<sup>368</sup> Istnieje też druga, krótsza fatwa, którą Ibn Taymiyya skierował zarówno przeciwko nusajrytom, jak i druzom.<sup>369</sup> Nie znamy jej datowania, nie ma też pewności, czy wzmianka o druzach była pierwotna, czy też została dodana w późniejszej redakcji.

Bez wątpienia wierzenia nusajrytów są dalekie od zasad klasycznego islamu, jednak grupa ta należała do zamkniętych, nie dopuszczających osób spoza wspólnoty do swoich tajemnic. Pozostaje zatem pytanie, co i ile Ibn Taymiyya wiedział o nusajryckiej doktrynie?

Pierwsza fatwa jest zbudowana na klasycznej zasadzie: jej wstępną część stanowi anonimowe *istiftā'*, czyli prośba o wydanie opinii prawnej. W odpowiedzi Ibn Taymiyya nazywa nusajrytów częścią grupy karmatów, *bāṭiniyya*. W rzeczywistości nusajrycy nie mieli niczego wspólnego z karmatami, grupą wywodzącą się z wczesnych isma'ilitów, natomiast miano *bāṭiniyya* (zwolennicy treści *bāṭin* – ezoterycznych) odnoszono zarówno do isma'ilitów, jak i w szerszym znaczeniu, do przedstawicieli nurtów ezoterycznych, wywodzących się z szyizmu.<sup>370</sup> Następnie teolog kontynuuje, że są oni większymi heretykami niż Żydzi i chrześcijanie, a nawet większymi niż wielu politeistów. Wynika to z faktu, że wymienione grupy to przedstawiciele innych religii, natomiast nusajrycy są *murtadd*, odstępcami od islamu, apostatami. Czynią też społeczności muzułmańskiej większą szkodę niż niewierni, tacy jak Mongołowie i krzyżowcy. Te słowa są dość zastanawiające, gdyż pod względem zagrożenia politycznego działalność nusajrytów nie była w owym okresie szczególnie spektakularna. Można się zastanowić, czy Ibn Taymiyya faktycznie kierował swoją fatwą do nusajrytów, których nazwa nie pojawia się zbyt często

<sup>368</sup> Ibn Taymiyya, *Maḡmū' fatāwa*, op. cit., t. 35, s. 145-160.

<sup>369</sup> Ibidem, s. 161-162.

<sup>370</sup> Więcej na ten temat. K. Pachniak, *Ezoteryczne odłamy islamu*, op. cit.

w tekście, czy też może jej właściwymi adresatami byli isma'iliści.<sup>371</sup> Pokazuje to, że w czasach Ibn Taymiyyi w oczach muzułmanów sunnickich istniało pewne zamieszanie dotyczące tożsamości grup skrajnych. W tym przypadku mogło ono wynikać z faktu, że warownie nusajrytów na terenie Syrii został podbite przez nizarytów, zwanych też asasynami, grupę wywodzącą się z isma'ilizmu fatymidzkiego. Ponadto wiedza o doktrynie isma'ilickiej była bardziej powszechna, gdyż ta grupa prowadziła szeroko zakrojoną misję nawracania (*da'wā*), wysyłała po świecie muzułmańskim misjonarzy, którzy mieli przekonywać do doktryny isma'ilickiej.<sup>372</sup> Z kolei nusajryci nie byli grupą prowadzącą działalność intensywnego nawracania, ich poglądy uchodziły za tajne i ograniczone tylko do kręgów wtajemniczonych, stosowali tak zwaną *taqiyyę*, czyli doktrynę pozwalającą na ukrywanie opinii religijnych i politycznych. Jednak pewne informacje, jakie podaje Ibn Taymiyya odnoszą się ogólnie do grup ezoterycznych z wczesnego szyizmu, na przykład charakterystyczne dla kręgów *ḡulāt* utożsamianie kalifa 'Umara i Utmāna z Iblisem.<sup>373</sup> Ibn Taymiyya stwierdza też, że do nusajrytów stosuje się szereg innych określeń, takich jak *mulāhidūn*, ismailici, batynici, karamci, nusajryci, *ḥuramiyya*.<sup>374</sup> Z punktu widzenia współczesnych klasyfikacji były to odmienne ugrupowania, jednak na tym przykładzie widać, jak nikła była świadomość podziałów wewnątrz islamu nawet dla muzułmanina zajmującego się kwestiami teologicznymi. Następnie Ibn Taymiyya przedstawia informacje o doktrynie nusajrytów<sup>375</sup>, które są mieszanką poglądów wyżej wspomnianych grup, jednak

---

<sup>371</sup> Na temat tej dyskusji, por. Y. Friedmann, „Ibn Taymiyya's Fātāwa against the Nuṣayrī-ʿAlawī Sect”, *Der Islam*, 82, 2, 2005, s. 349-363. Autor zwraca też uwagę, że istnieją pewne różnice w zachowanych arabskich wersjach fatw.

<sup>372</sup> Więcej na ten temat w: K. Pachniak, *Doktryny ismā'ilickie w dziełach Al-Kirmāniego*, Dialog, Warszawa 2004.

<sup>373</sup> M.S. Guyard, „Le fetwa”, s. 163.

<sup>374</sup> Na temat tej grupy należącej do ruchu *ḡulāt*, por. K. Pachniak, *Ezoteryczne odłamy islamu*, op. cit., s. 141-147.

<sup>375</sup> M.S. Guyard, „Le fetwa”, op. cit., s. 165-167.

nie będę poddawała ich analizie, gdyż nie mają wielkiego znaczenie z punktu widzenia dżihadu.

Nieścisłości w rozumieniu doktryn przez Ibn Taymiyyę nie mają zasadniczego znaczenia dla prowadzonych przeze mnie rozważań, gdyż istotne są zarzuty, jakie ten muzułmański teolog z nurtu hanbalickiego wysuwa przeciwko innym muzułmanom z mniejszościowej grupy, której wierzenia odbiegają od sunnickiej ortodoksji. Ibn Taymiyya stawia pytanie, czy zgodne z prawem jest pozostawanie przez nusajrytów w granicach islamu i pozwalanie na jego obronę? Czy należy ich wysiedlić i na ich miejsce sprowadzić „prawdziwych” muzułmanów? Czy powinni mieć dostęp do finansów publicznych? Jednym słowem, uczony stawia pytania o zmianę w statusie prawnym osób, które teoretycznie są muzułmanami i z przywilejów przynależności do islamu korzystają, gdy uzna się, że muzułmanami jednak nie są. Uczony przekonuje, że dżihad wobec nich, zakaz kontaktów i zawierania ślubów, a także nakazanie im porzucenia „złej” religii spotka się w przyszłym życiu z większą nagrodą niż wojna z Mongołami. Czynią oni bowiem islamowi szkodę większą niż Turcy i Frankowie.<sup>376</sup> Ich celem jest absolutne zanegowanie wiary i zasad islamu. Kiedy tylko mogą przelewają krew muzułmanów. Ibn Taymiyya podaje nawet przykład: pewnego razu zarżnęli pielgrzymów i wrzucili ich ciała do studni Zamzam, kiedy indziej ukradli Czarny Kamień i zamordowali muzułmańskich uczonych.<sup>377</sup> Ich magia i heterodoksja czynią z nich ludzi gorszych niż z Żydów, chrześcijan oraz z braminów z Indiach. W Syrii przyłączyli się do chrześcijan przeciwko muzułmanom, a największym ciosem dla nich było zwycięstwo muzułmanów nad Tatarami (Mongołami). Ibn Taymiyya przypisuje także nusajrytom decydującą rolę pomocniczą w zajmowaniu przez Franków terenów islamu. W dalszej kolejności stwierdza, że muzułmanie nie mogą z nimi zawierać związków małżeńskich, mężczyzna nie może mieć także niewolnicy-nusajrytki, zabijane przez nich zwierzęta są nieczyste, natomiast w szkołach prawnych islamu jest niezgodność co do pozwolenia na spożywanie

<sup>376</sup> Ibidem, s. 167.

<sup>377</sup> Kradzieży Czarnego Kamienia dokonali karmaci. Por. W Madelung, *The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn*, w: F. Daftary (red.), *Mediaeval Ismaili History and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 21-73.

sera pochodzącego od ich zwierząt. Z ich naczyń można korzystać dopiero kiedy zostaną starannie umyte, aby nie pozostały na nich kawałki mięsa z nieczystych zwierząt. Nie można chować ich na muzułmańskich cmentarzach, ani też odprawiać nad nimi modlitw. Jeśli zaś chodzi o wykorzystywanie nusajrytów do strzeżenia granic, przypomina to zaangażowanie wilka do pilnowania stada owiec – jak twierdzi Ibn Taymiyya, zatem również jest ściśle zabronione. Są oni bowiem najbardziej zdrazieccy wobec muzułmanów, najbardziej podatni na zdradzanie religii i państwa, na oddawanie fortec wrogom. Jeśli powstają jakieś okoliczności sprawiające, że powierza im się stanowisko, można im zapłacić za jego wykonywanie jedynie wtedy, gdy wywiązują się należycie z powierzonych zadań. Ponadto uważa się, że można przelewać ich krew i zabierać ich dobra. Z kolei faqihowie różnią się w kwestii postępowania z nimi, gdy okażą skrucę i przyjmą islam, oczywiście Ibn Taymiyyi chodzi tutaj o jedyną słuszną wersję sunnicką. Niektórzy twierdzą, że po nawróceniu ich dobra powinny trafić do skarbcza publicznego, jako rodzaj zapłaty za okazaną łaskę. Jednak nawet wtedy należy ich inwigilować, zabraniać im organizowania zebrań publicznych, noszenia broni itp. Nawet gdy wypełniają wszystkie obowiązki muzułmańskie, trzeba ich nieustannie nauczać zasad islamu sunnickiego. Idąc śladem Abu Bakra i jego towarzyszy, którzy atakowali buntowników, powinno się walczyć z takimi odstępcami od wiary, dopóki nie podporządkują się całkowicie islamowi. Dżihad i zdecydowane postępowanie przeciwko nusajrytom należą zatem do działań, które jak najbardziej podobają się Bogu. Ponadto żaden muzułmanin nie może ukrywać swojej wiedzy na ich temat, przeciwnie, powinien ujawniać ich sekrety społeczności. Nikt też nie może im pomagać, ani sprzeciwiać się środkom podjętym przeciwko nim.<sup>378</sup> W tych twierdzeniach pobrzmiewają echa traktatów *siyaru* i zasad, jakie muzułmanie mieli stosować w czasie działań wojennych wobec grup, z którymi walczyli. Ibn Taymiyya nakazuje wobec apostatów szczególnie surowe postępowanie, traktując ich jako zagrożenie dla islamu o wiele większe niż ci, którzy dobrodziejstw tej religii nie poznali.

Wspomniana wyżej krótka fatwa, w której do nusajrytów Ibn Taymiyya dodaje też druzów, powtarza treści poprzedniej. Autor stwierdza, że chociaż

---

<sup>378</sup> M.S. Guyard, „Le fetwa”, op. cit., s. 167-168.

podają się za muzułmanów, to jednak należą do odłamu założonego przez Muḥammada Ibn Nuṣayra, który uznawał za boga ‘Alego, nie są zatem muzułmanami, Żydami ani chrześcijanami. Są heretykami, więc nie można jeść mięsa zabitych przez nich zwierząt ani poślubić ich kobiet. Nazywa ich apostatami (*murtadd*) i wskazuje, że odmawiają płacenia podatku. Nie modlą się pięć razy dziennie, nie przestrzegają postu ani pielgrzymki.<sup>379</sup>

Ibn Taymiyya ogłosił również fatwę wymierzoną przeciwko, jak sam twierdzi, przywódcy nusajrytów, który utrzymuje, że jest przebywającym w ukryciu dwunastym imamem szyickim, Muḥammadem al-Mahdīm. We wstępie Ibn Taymiyya oznajmia, że na temat tej osoby istnieją zróżnicowane opinie, niektórzy twierdzą, że jest on bogiem, inni, że prorokiem, jeszcze inni zaś, że jest *mahdīm*, czyli mesjaszem. Jego wyznawcy objawiają swoją herezję nie tylko poprzez to twierdzenie, ale również potępiając Towarzyszy Proroka. Ibn Taymiyya uznaje ich za najgorszych heretyków kierowanych przez szatana, nawołując do ich zwalczania dopóki nie zaakceptują prawa islamu i do konfiskaty ich dóbr.<sup>380</sup> Teolog stawia również ważne pytanie, czy wojownik (*muḡāhid*), który podejmuje walkę z takimi apostatami może być uznawany za bojownika świętej wojny? Czy jego status jest równy każdemu innemu bojownikowi, który walczy w obozach nadmorskich przeciwko krzyżowcom? Czy zabijanie nusajrytów jest ważniejsze z religijnego punktu widzenia niż walka z Mongołami? Na te wszystkie pytania Ibn Taymiyya odpowiada pozytywnie.

Na przykładzie tych fatw, w których Ibn Taymiyya ogłosił, że najgorszymi odstępcami od islamu i heretykami w Syrii są właśnie nusajryci i wspierał walkę z nimi, widać, jak rygorystycznie teolog rozumiał sprawy odejścia od islamu. Uznawał, że na śmierć zasługują ci muzułmanie, którzy deifikują człowieka (w przypadku alawitów chodziło o ‘Alego), a także wysuwają świętych przed proroka Mahometa. Na tle tego typu deklaracji interesującym elementem jest

<sup>379</sup> Ibn Taymiyya, *Al-Fatāwa al-kubrā*, Dār al-qalam, Bejrut 1987, t. 3, s. 517.

<sup>380</sup> Ibidem, s. 513-514.



uniwersalizm religijny Ibn Taymiyyi, oraz jego przekonanie, że w pewnych okolicznościach zbawienie może się należeć wszystkim, nie tylko muzułmanom.<sup>381</sup>

Fatwa Ibn Taymiyyi przeciwko nusajrytom nie wywołała fali walki i prześladowań. Grupa istnieje do teraz, co jednak nie znaczy, że fatwy teologa pozostały bez echa. Z punktu widzenia teorii dżihadu, zwłaszcza jej następstw dla współczesnych dżihadystów, te fatwy Ibn Taymiyyi mają kluczowe znaczenie, gdyż *explicite* dopuszczają walkę z muzułmanami, którzy zostali uznani za apostatów zgodnie z bardzo ekskluzywistycznym i wyłączającym rozumieniem islamu. W przypadku nusajrytów, a także innych wymienianych przez Ibn Taymiyyę grup, należących do związanych z kręgami szyickimi odłamów ezoterycznych, to potępienie i dopuszczenie prowadzenia przeciwko nim walki miało nawet większe znaczenie niż nakaz walki z Mongołami. Ci również przeszli na islam, ale nie byli Arabami, ponadto byli najeźdźcami, pustoszyli ziemię islamu. Dżihad przeciwko nim był kontynuacją funkcjonującego od zawsze nakazu walki defensywnej, w obronie islamu. Jednak nacisk, jaki Ibn Taymiyya kładzie na dżihad z muzułmanami należącymi do innych ugrupowań poza sunnickim, świadczy dobitnie o tym, że w sytuacji ogólnego zagrożenia i niepewności, klęski islamu, wroga doszukiwano się wszędzie. Ibn Taymiyya, jako przedstawiciel sunnickiego islamu w ortodoksyjnej wersji hanbalickiej, był przekonany, jak się wydaje, o posiadaniu monopolu na prawdę religijną.

---

<sup>381</sup> Nie będę rozwijać szczegółów tej dyskusji, gdyż wkraczamy tutaj w ogólne aspekty doktryny Ibn Taymiyyi. Na ten temat por. J. Hoover, „Islamic Universalism: Ibn Qayyim Al-Jawziyya’s Salafi Deliberations on the Durations of Hell-Fire”, *The Muslim World*, 99, 1, 2009, s. 181-201. <https://core.ac.uk/download/pdf/20023597.pdf>; idem, *Against Islamic Universalism: ‘Alī al-Harbi’s 1990 Attempt to Prove that Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya Affirm the Eternity of Hell-Fire*, B. Krawietz, G. Tamer (red.), *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, De Gruyter, Berlin 2013, s. 377-399; J. Hoover, *A Muslim Conflict under Universal Salvation*, w: H. Bacon, W. Dosset, S. Knowles (red.), *Alternative Salvations: Engaging the Sacred and the Secular*, Bloomsbury Academic, London 2015, s. 160-171; idem, *Reconciling Ibn Taymiyya’s Legitimation of Violence with his Vision of Universal Salvation*, R. Gleave, Y. Kristó-Nagy (red.), *Violence in Islamic Thought from the Mongols to European Imperialism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2018, s. 113-134.

Poglądy Ibn Taymiyyi oraz szkoły hanbalickiej znalazły godne następstwo i reperkusje w wahhabizmie oraz we współczesnej doktrynie dżihadu. Czy faktycznie doktryna Ibn Taymiyyi była w każdym punkcie tak nieprzejednana, jak się ją dzisiaj interpretuje? J. Hoover zwraca uwagę na intelektualny rozdzźwięk między nawoływaniem do zabijania Mongołów i apostatów a uniwersalistycznym podejściem do kwestii zbawienia. W napisanym ok. 1328 roku, a zatem po wszystkich fatwach przeciwko Mongołom oraz heretykom traktacie, *Fanā' an-nār*, Ibn Taymiyya wyraźnie przyjął mniej nieprzejednane pozycje i w przeciwieństwie do wielu teologów z okresu średniowiecza dopuścił pod pewnymi warunkami zbawienie niemuzułmanów. Jak sugeruje Hoover, wynikać to mogło nie tyle ze zmiany stosunku do niemuzułmanów, ile raczej było logiczną konsekwencją rozwoju jego wieloletniej wizji teologicznej. Autor twierdzi, że celem Bożego stworzenia jest miłość i działanie na rzecz Boga, zaś Bóg w swojej mądrości wszystko stworzył jako najlepsze i w jakimś konkretnym celu. Ponieważ zło, jak wszystko inne na świecie, także jest tworem Bożym, powstało, aby oczyścić, nauczać i motywować ludzi do sławienia wyłącznie Boga i oddawania mu czci.<sup>382</sup> Zmienia to zupełnie perspektywę postrzegania piekła, które staje się dla Boga narzędziem do osiągnięcia ostatecznego celu, miejscem „naprostowania” niedostatecznie wierzących. Z tego punktu widzenia uniwersalne zbawienie jest kulminacją wizji teologicznej, w której Bóg ma konkretne cele stwórcze wobec całego swojego stworzenia: skłonienie go do wyznawania Bożego kultu. I tak jak piekło jest karą dla tych, którzy źle wierzą i ma skłonić ich do poprawy w świecie pozagrobowym, tak konsekwentnie stosowanie przemocy w życiu doczesnym ma być odpowiednikiem tego środka. Z kolei dżihad jest narzędziem służącym do tego celu.

## Teologiczne uzasadnienie użycia przemocy

Podstawy teologicznego użycia przemocy Ibn Taymiyya wyłożył w jednym ze swoich najbardziej znanych traktatów, cytowanym już wyżej *As-Siyāsa aš-šari'iyya fī iślāh ar-rā'ī wa-ār-ra'iyya*. W tym właśnie traktacie stwierdza, że ostatecznym celem ludzkości jest poświęcenie religii wyłącznie Bogu,

<sup>382</sup> J. Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Brill, Leiden 2007.

a najważniejszym celem władcy jest takie zorganizowanie spraw państwa, aby to zapewnić.<sup>383</sup> Bóg wyraźnie pomaga władcom w tym zadaniu, gdyż wysłał na ziemię Proroka z Koranem, jasną wskazówką postępowania. Jednocześnie wysłał miecz, który ma za zadanie pilnować przestrzegania tych zasad i naprawiać wszelkie błędy: „Religia ma oparcie w Księdze (*mushaf*) i mieczu”.<sup>384</sup>

Ibn Taymiyya wyróżnia dwa rodzaje kar (*‘uqūbāt*): te wymierzone ludziom żyjącym pod władzą muzułmańską, oraz wymierzone tym grupom, które okazują arogancję i które trzeba zmuszać do posłuszeństwa siłą.<sup>385</sup> Do pierwszej kategorii należą kary przewidziane w Koranie, zwane *hudūd*, takie jak kara za picie wina, kradzież lub *zinę*. Ibn Taymiyya uznaje, że powinny być bezwzględnie stosowane, nie należy też ich zastępować kaucjami pieniężnymi, gdyż pełnią rolę odstraszającą.<sup>386</sup> Do drugiej kategorii zalicza się dżihad wymierzany w niewiernych i buntowników, dopóki nie podporządkują się i nie przyjmą dominacji islamu. Walka jest w tym przypadku konieczna, aby zapobiec buntowi przeciwko religii. Teolog podkreśla, że ten, który wprowadza do islamu herezję, *bid‘a*, powinien być ukarany surowiej niż osoba, która w ogóle islamu nie zna. Ten drugi szkodzi bowiem jedynie sobie, ten pierwszy – religii i całej społeczności.<sup>387</sup>

W traktacie *As-Siyāsa aš-šari‘iyya* Ibn Taymiyya podkreśla, że celem dżihadu jest karanie nieposłuszeństwa wobec religii oraz omijania obowiązków religijnych.<sup>388</sup> Jednocześnie kary takie mają mieć też charakter pokazowy i odstraszający, teolog powołuje się na przykład władcy, który wymierza karę na podobieństwo ojca wymierzającego karę synowi lub lekarza, który zapisuje lekarstwo pacjentowi.<sup>389</sup> Wymierzanie kary, czy jest to kara *hudūd*, czy też dżihad,

---

<sup>383</sup> Ibn Taymiyya, *As-Siyāsa aš-šari‘iyya*, s. 268.

<sup>384</sup> Ibidem, s. 264.

<sup>385</sup> Ibidem, s. 349.

<sup>386</sup> Ibidem, s. 299-318.

<sup>387</sup> Ibidem, s. 350-359.

<sup>388</sup> Ibidem, s. 308-309.

<sup>389</sup> Ibidem, s. 329-330.

jest zatem rodzajem sprawiedliwego aktu, ale ma też znaczenie profilaktyczne. Podobnie jest z karą w świecie pozagrobowym, ona także w interpretacji Ibn Taymiyyi powinna mieć znaczenie terapeutyczne. W takiej interpretacji Ibn Taymiyya kładzie duży nacisk na możliwość rehabilitacji, lecz głównym celem jest podporządkowanie wszystkich ludzi Bogu.

Podejście Ibn Taymiyyi do dżihadu przeciwko wszystkim zakłócającym porządek państwa elementom wewnętrznym należy rozumieć w szerszym kontekście jego całościowej doktryny, obejmującej wiele elementów teologicznych, nie tylko sam dżihad. Ibn Taymiyya był przedstawicielem hanbalickiej szkoły prawa i w ramach takiej interpretacji szari'atu rozumiał cały świat i relacje między Bogiem a ludźmi.<sup>390</sup> Dla Ibn Taymiyyi szari'at i porządek publiczny pozostawały w ścisłej relacji. Szari'at jest gwarancją porządku publicznego, zabezpieczeniem przed *fasād*, korupcją, która ten porządek niszczy. Jednocześnie teolog bardzo surowo ocenia społeczeństwo, w którym przyszło mu żyć, z powodu moralnego zepsucia, wynikającego z odejścia od zasad religii. Ibn Taymiyya uznaje, że ratunkiem przed tym odejściem jest zabezpieczenie dalszego stosowania szari'atu w sferze publicznej, we wszystkich jej dziedzinach, zaś prowadzenie działań dżihadu jest jedną z dróg tego zabezpieczenia. Zepsucie pojawia się bowiem w dwóch przypadkach: kiedy korupcja społeczeństwa zaczyna przenikać wszystkie aspekty życia publicznego, lub jeśli ulegają jej władcy, którzy rządzą w sposób odbiegający od szari'atu.<sup>391</sup> *Siyāsa šari'īyya*, czyli polityka oparta na szari'acie, polega na połączeniu zasad *fiqhu* z praktycznymi zasadami rządzenia. Jednocześnie tworzy ona pewien rodzaj modelu państwowego, według Ibn Taymiyyi jedyne go zdolnego zabezpieczyć porządek Boży i zagwarantować realizację Bożych obowiązków. Uprawianie polityki wynika z potrzeby utrzymania porządku i dyscypliny, dla dobra szari'atu.<sup>392</sup> *Fasād*, czyli zepsucie społeczeństwa,

<sup>390</sup> Ch. Melchert, *The Relation of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya to the Hanbalī School of Law*, w: B. Krawietz, B. Tamer, *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, De Gruyter, Berlin/Boston 2013, s. 146-162.

<sup>391</sup> A. Belhaj, *Law and Order According to Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya: A Re-Examination of siyāsa šari'īyya*, w: B. Krawietz, B. Tamer, *Islamic Theology*, op. cit., s. 400-422.

<sup>392</sup> M.K. Masud, „The Doctrine of Siyāsa in Islamic Law”, *Recht van der Islam*, 18, 2001, s. 1-29.

pojawia się wtedy, gdy przestaje ono przestrzegać szari'atu i dochodzi do osłabienia (*ta'īl*) wykonywania kar.<sup>393</sup> Dla Ibn Taymiyyi zepsucie w życiu publicznym przekłada się na zepsucie religijne, z którym należy walczyć. Jednym z ważnych powodów zmartwienia był dla teologa fakt, że władcy muzułmańscy odwołują się w pełnieniu obowiązków publicznych do procedur i zasad, które nie wywodzą się z szari'atu. Decydują się na ten krok twierząc, że szari'at nie dostarcza dostatecznych rozwiązań we wszystkich kwestiach. Jest to bardzo niebezpieczne – sugeruje Ibn Taymiyya – gdyż w dłuższym czasie może sprawić, że szari'at zaniknie.

W tym traktacie Ibn Taymiyya nie krytykuje otwarcie Mameluków, ani żadnego innego sułtanatu muzułmańskiego. Jednak można uznać, że w podtekście obawia się przejęcia władzy przez wszystkie te elementy, takie jak Mongołowie czy szyici, które uznaje za awangardę zepsucia w domenie życia publicznego z powodu niedostatecznego przestrzegania szari'atu. Podkreśla, że dobry władca powinien posiadać takie cechy jak *quwwa* (moc) oraz *amāna* (uczciwość).<sup>394</sup> Kierując się nimi, nie powinien zgadzać się na takie rozwiązania, jak stosowanie przepisów spoza szari'atu, nawet gdyby to było uzasadnione dobrem publicznym. Jednocześnie Ibn Taymiyya podkreśla, że państwo jest konieczne dla zachowania porządku religii. Z powyższych uwag wynika, że przemoc zajmowała u Ibn Taymiyyi konkretne miejsce w całej organizacji świata, była jednym z elementów prowadzących do zabezpieczenia porządku Bożego.

---

<sup>393</sup> Ibn Taymiyya, *As-Siyāsa aš-šari'īyya*, s. 94.

<sup>394</sup> *Ibidem*, s. 17.



## Rozdział VI

### Dżihad do końca XVIII wieku

Opisywane w poprzednim rozdziale zmiany, jakie zaszły w teorii dżihadowej pod wpływem zagrożenia, uległy dalszym przekształceniom pod wpływem burzliwych losów kalifatu. Z czasem oprócz zagrożenia zewnętrznego najważniejsze stały się w nim przekształcenia wewnętrzne. Stopniowo Arabowie stali się w kalifacie elementem drugoplanowym ustępując Turkom Osmańskim, którzy zdobyli przewagę przypieczętowaną zdobyciem Konstantynopola w 1453 roku. Do połowy XVI wieku Osmanowie przejęli kontrolę w Europie nad Bałkanami, zagrażali Polsce, Włochom i Austrii. Jednocześnie pod koniec XV wieku muzułmanie utracili ostatecznie w wyniku rekonkwisty Hiszpanię, a Portugalczycy i Hiszpanie zaczęli się angażować i zdobywać tereny Maroka. Walka Imperium Osmańskiego toczyła się na wielu frontach, a jej koleje były zmienne. Po bitwie pod Wiedniem Imperium doznało szeregu porażek, a ze względu na przewagę techniczną Europy polityka Imperium polegała głównie na nastawianiu państw przeciwko sobie. Otwarto też kilka nowych, pozaeuropejskich frontów dżihadu, na których chętnie używano etykiety „świętej wojny”, aby usprawiedliwić nowe podboje terytorialne. Muzułmanie odnosili na nich wiele sukcesów. Jednak nie oznacza to, że wszyscy muzułmańscy władcy uznawali podboje za dżihad i traktowali kierowaną przez siebie walkę jak misję religijną.

Zwolennikiem prowadzenia dżihadu jako misji religijnej był Awrangzeb (zm. 1707) z dynastii Wielkich Mogołów. Należał do tych władców, którzy opowiadali się po stronie ortodoksyjnie rozumianego islamu i jego zaleceń, za czym szła też religijna interpretacja dżihadu. Jednocześnie był też wielkim

zdobywcą, a podboje traktował w kategoriach zdobywania nowych terenów dla islamu. Omówienie jego polityki w stosunku do buddystów i hinduistów to materiał na odrębną pracę. Poprzednicy Awrangzeba byli dość tolerancyjni wobec miejscowych wyznań. Być może fakt, że on sam przedstawiał się jako „obrońca szari’atu” wynikał w pewnej mierze z faktu, że chciał stłumić opór społeczności, jaki wywołało odsunięcie przez niego ojca i braci w walce o władzę. Ponadto stosowanie przez Awrangzeba przepisów szari’atu nigdy nie było jednoznaczne.<sup>395</sup> Podjął wiele działań wojennych przeciwko hinduistom w Multanie i Benaresie, które sam określał jako dżihad. Aby wprowadzić zasady islamu, nakazał zarządom prowincji niszczenie świątyń i szkół niewiernych. Stosowane przez niego środki były wymierzone szczególnie w głoszenie i praktykowanie tych religii. Trudno nam w tej chwili ocenić, czy sam cesarz traktował wszystkie swoje podboje w kategoriach dżihadu, czy też niektóre uznawał jednak za podboje terytorialne. W czasie jego panowania i pod jego patronatem powstał zbiór edyktów religijnych *Al-Fatāwā al-hindiyya*. W tym zbiorze zamieszczono również fatwy dotyczące dżihadu. Znajduje się tam następująca definicja dżihadu: „Dżihad jest wezwaniem do prawdziwej religii oraz zwalczaniem (*qiṭāl*) tych wszystkich, którzy odrzucają taki islam i buntują się przeciwko niemu”.<sup>396</sup> Sugeruje to wojskowy charakter walki i faktycznie Awrangzeb taką walkę podejmował. Jeden z kronikarzy dziejów tego władcy, Saqā Mustād Ḥan, pisząc już po jego śmierci w 1707 roku, przygotował szczegółową relację aktywności dżihadu podejmowanej przez Awrangzeba. Z wielkim zachwytem rozwodził się nad zapałem, z jakim Awrangzeb zabrał się za niszczenie silnych bastionów niewiary, a także usuwanie ze świątyń hinduistycznych bożków ozdobionych klejnotami, które zostały wywiezione i zakopane pod jednym z meczetów. Władca wydał też dekret, w którym oznajmił, że każda pogańska świątynia zbudowana z gliny lub cegły w ciągu ostatnich lat powinna zostać zburzona. Uznawał także, że nie należy pozwalać Hindusom na odbudowywanie świątyń. Saqā Mustād Ḥan skrupulatnie wylicza, ile świątyń zostało zburzonych i splądrowanych przy różnych okazjach. W miejscach tych sikhijskich i hinduistycznych świątyń władca nakazywał

<sup>395</sup> Na jego temat por. np. A. Truschke, *Aurangzeb: The Life and Legacy of India's Most Controversial King*, Stanford University Press, Stanford 2017.

<sup>396</sup> *Al-Fatāwā al-hindiyya*, Dār al-kutūb al-‘ilmiyya, Lebanon, 2000, t. 2, s. 209.



zbudowanie meczetów. Chociaż badacze nie są zgodni, co do dokładnych liczb hinduskich świątyń zburzonych przez Awrangzeba, sugerując, że było ich raczej kilkanaście, a nie setki<sup>397</sup>, nie ulega wątpliwości sam fakt prześladowań. Władca kazał też zbierać *ğizyę* od całej ludności, również wyznania hinduistycznego. Kiedy przybyła do niego delegacja hinduistów, przypominając, że jego poprzednicy nie kazali zbierać tego podatku od ich społeczności, pozostał niewzruszony i nakazał również prześladowanie sikhów.

W innych regionach od XVI wieku islam był raczej w defensywie, a za jedyny obszar, w którym doszło do jego ekspansji w większej skali można uznać Afrykę Zachodnią. Europejczycy nie mieli tam wielkich wpływów, zatem muzułmańskie państwa istniejące w tym regionie i w Sudanie mogły bez przeszkód prowadzić podboje. Ich celem była czarna ludność wyznająca religie miejscowe, a konkurencją w podbojach stali się dopiero Brytyjczycy w drugiej połowie XIX wieku.<sup>398</sup> W Etiopii intensywną walkę z chrześcijanami prowadził w XVI wieku muzułmański władca Aḥmad Grañ. Chociaż historię tego kraju wyznacza nieustanne starcie sił chrześcijańskich i muzułmańskich, za czasów Aḥmada Graña przewaga znalazła się po stronie muzułmanów, walka okazała się szczególnie zaciekle, a dowódca ze szczególnym zapałem nawracał ludność na islam i burzył kościoły etiopskie. Wyprawa Aḥmada Graña jest znana z relacji jego bliskiego towarzysza, Šihāb ad-Dīna, zwanego ‘Arab Faqīh.<sup>399</sup> W jego spisanej w apologetycznym tonie opowieści ta wyprawa stała się prawdziwym dżihadem prowadzonym w celu nawracania „niewiernych”.<sup>400</sup> Jednak w traktatach powstających przy okazji tych dwóch rodzajów dżihadu: etiopskiego oraz indyjskiego, próżno by szukać nowych koncepcji i teorii

---

<sup>397</sup> B. Avari, *Islamic Civilisation in South Asia: A history of Muslim power and presence in the Indian subcontinent*, Routledge, London 2013, s. 115.

<sup>398</sup> P.M. Holt, *The Sudan of the Three Nils: the Funj Chronicles 910-1288 (1504-1871)*, Brill, Leiden 1999.

<sup>399</sup> Šihāb ad-Dīn (‘Arab Faqīh), *Futūḥ al-Ḥabaša – histoire de la conquête de l’Abyssinie*, tłum. fr. R. Basset, Paris 1879.

<sup>400</sup> M. Abir, *Ethiopia and the Red Sea. The Rise and decline of the Solomonic dynasty and Muslim-European rivalry in the region*, Frank Cass, New York 2006, s. 69-97.

dżihadu, ich propagatorzy byli nastawieni na działanie praktyczne, nie tworzenie rozwiązań teoretycznych.

Osmanowie, jak wspomniałam wyżej, toczyli boje o bardzo zmiennych losach. W Azji Mniejszej zwrócili się przeciwko nowej potencjalnej sile, czyli dynastii Safawidów, która opanowała Persję i przyjęła szyizm jako religię panującą. Ostrze sunnickiego dżihadu zwróciło się przeciwko szyitom, i w 1514 roku Osmanowie pokonali Safawidów wypychając ich ze wschodnich regionów Azji Mniejszej. Jednak w perspektywie nie doprowadziło to klęski szyickiej dynastii. W Europie z kolei zwycięski pochód Osmanów został zatrzymany pod Wiedniem. Analizowanie relacji Europy z Imperium Osmańskim, które były długim szeregiem sukcesów i klęsk, to temat na odrębne studium, jednak zaznaczmy, że wszystkie podboje osmańskie można traktować w kategoriach dżihadu. W tym przypadku próżno by szukać nowych koncepcji świętej wojny, które wywarłyby silny wpływ na czasy późniejsze. Osmanowie ograniczali się do wydawania fatw nakazujących dżihad. Nie jest też oczywiste, jak potraktować najazdy piratów z państw Afryki Północnej, którzy nękali Europę rabunkami i brali ludność do niewoli. Nawet jeśli te ataki uznawano za dżihad, były też jednocześnie zwykłymi bandyckimi napadami. Na tym przykładzie ponownie widać, jak płynna jest linia między dżihadem a zwykłym najazdem lub atakiem, którego głównym celem jest chęć zdobycia terenu, ludzi, dóbr, a nie narzucenie islamu lub podporządkowanie religii, nawet jeśli takie ataki prowadzono pod hasłem dżihadu. W całej historii dżihadu czynnik religijno-ideologiczny silnie splata się z tym ekonomicznym, niekiedy w sposób trudno do odróżnienia. Można mieć wątpliwości, czy w opisywanych wyżej przypadkach przestrzegano klasycznych zasad dżihadu dotyczących zaczynania wojny, wzywania ludzi do nawrócenia itd. Jednocześnie jednak należy pamiętać, że władcy muzułmańscy byli skory do nazywania dżihadem każdego typu działań wojennych, niezależnie od tego, czy przeważała w nich motywacja religijna i łączyły się z paleniem świątyń oraz przymusowymi nawróceniami na islam, czy też ważniejszy był w nich czynnik ekonomiczny.

## ‘Abd al-Ġānī an-Nābul(u)sī i jego koncepcja dwóch rodzajów dżihadu

Interesującą koncepcję dżihadu przedstawił szajch ‘Abd al-Ġānī an-Nābulusī (zm. 1731), arabski teolog sunnicki, poddany Imperium Osmańskiego żyjący na przełomie XVII i XVIII wieku. Warto o niej wspomnieć, gdyż stanowi przeciwagę do wojowniczych teorii Qāḍīzādelich oraz wahhabitów i udowadnia, że tendencje mistycyzujące w dżihadzie, chociaż marginalne, jednak niezmiennie były obecne. An-Nābulusī był wpływowym uczonym oraz sufim pochodzącym z Damaszku. Już przed ukończeniem dwudziestego roku życia wydawał fatwy i zajmował się nauczaniem, jednocześnie pociągało go życie mistyka.<sup>401</sup> Należał do dwóch zakonów mistycznych: qādiriyyi i naqšbandiyyi, i zgodnie z przekazem spędził siedem lat w odosobnieniu zgłębiając kwestie Boga. Po wyjściu z odosobnienia wiele podróżował, ciesząc się sławą wybitnego teologa, odwiedził Liban, Egipt, Palestynę, Arabię. Słynął z tolerancji i łagodności, jego dzieła przenika też duch pierwotnego „panarabizmu”.<sup>402</sup> Być może te charakterystyczne cechy ukształtowały się pod wpływem jego miejsca zamieszkania: Syria zawsze była specyficzną mieszanką wielu kultur, a muzułmanie egzystowali w niej wraz z chrześcijanami. Co prawda, dochodziło tam okresowo do prześladowania chrześcijan, jednak brakiem tolerancji wykazywali się przede wszystkim władcy z dynastii niearabskiego pochodzenia, którzy jako neofici nawróceni na islam cechowali się wyjątkową gorliwością religijną.

Ostrze krytyki An-Nābulusīego jest wymierzone w nienazwanego z imienia alima tureckiego, którego nazywa ‘*alim rūmī*, za jego nieprzychylną postawę wobec cieszącego się niezwykle autorytetem wśród wszystkich mistyków Ibn al-‘Arabiego z Andaluzji, a szczególnie wobec jego słynnego,

---

<sup>401</sup> Na temat jego doświadczeń mistycznych: E. Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: ‘Abd al-Ghānī an-Nābulusī, 1641-1731*, Routledge&Curzon, New York, London 2005.

<sup>402</sup> A.K. Rafeq, ‘*Abd al-Ghani al-Nabulsi: Religious Toleranced and ‘Arabness’ in Ottoman Damascus*, w: C. Mansour, L. Fawaz, *Transformed Landscapes, Essays on Palestine and Middle East in Honour of Walid Khalidi*, American University in Cairo Press, Cairo 2009, s. 1-17.

wizjonerskiego dzieła *Al-Futūḥāt al-makkiyya* („Objawienia mekkańskie”). Jak sugeruje E. Sirriyeh, An-Nābulṣī pozostawał pod silnym wpływem Ibn al-‘Arabiego, szczególnie jego nauczania o jedności i jedyności Boga, a także o nieskończonej łasce i wybaczeniu Boga w stosunku do niemuzułmanów.<sup>403</sup> W owym czasie osmańscy przeciwnicy sufiego oraz sufizmu generalnie stworzyli ruch Qāḍīzādelich, i być może krytykowany przez An-Nābulṣīego teolog był jego członkiem.<sup>404</sup> Qāḍīzādeli wywarli niebagatelny wpływ na ruch odnowy religijnej w XVII i XVIII-wiecznym Imperium Osmańskim, do czego wrócimy później.

Ważnym elementem polemiki An-Nābulṣīego z anonimowym teologiem jest kwestia, czy niemuzułmanie mogą iść do nieba. An-Nābulṣī za Ibn al-‘Arabim twierdzi, że jest to możliwe, co spotyka się z krytyką anonimowego osmańskiego teologa. Wyjaśniając tę kwestię An-Nābulṣī powołuje się na hanafickich prawników, którzy odwoływali się z kolei do mutazylickiej zasady Bożej obietnicy i groźby. Uczony twierdzi, że płacąc *ğizyę* niemuzułmanie przyczyniają się do dobrobytu finansowego muzułmanów i dzięki temu zyskują Boże przebaczenie. Zatem po śmierci mogą trafić do raju, gdzie wszyscy będą muzułmanami. An-Nābulṣī dodaje, że Bóg, w swojej nieskończonej dobroci i miłosierdziu, może nawet pozwolić na wstąpienie do raju tym niemuzułmanom, którzy nie płacą *ğizyi*.<sup>405</sup> Jednocześnie uczony wyraża przekonanie, że tylko Arabowie są w stanie dobrze zrozumieć ducha islamu, gdyż określa osmańskiego teologa jako *‘ağamī* (obcego), oskarżając go, że nie jest zdolny do zrozumienia religijnej tolerancji, tak jak ją rozumieją Arabowie, w tym sam Ibn al-‘Arabi.<sup>406</sup> Pokazuje to wyraźne pęknięcie w interpretacji pojęcia muzułmańskiej *ummy*: nie jest ona monolitem wszystkich ludzi wyznających islam, lecz wyraźnie dzieli się na tych lepszych: Arabów, którzy niosą ze sobą w DNA tradycję islamu, oraz „obcych”, którzy, co prawda, przyjęli islam, lecz nie mają za sobą jego

<sup>403</sup> E. Sirriyeh, *Sufi Visionary*, op. cit., s 18-39.

<sup>404</sup> Na temat ruchu Qāḍīzādelich, por. np. M.C. Zilfi, „The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul”, *Journal of Near Eastern Studies*, 45, 4, 1986, s. 251-269.

<sup>405</sup> M. Winter, „A Polemical Treatise by ‘Abd al-Ghani an-Nabulsi against a Turkish Scholar on the Religious Status of the Dhimmis”, *Arabica*, 35, 1988, s. 92-103.

<sup>406</sup> A. Rafeq, *‘Abd al-Ghani al-Nabulsi*, op. cit., s. 8.

wielowiekowej kultury. Bez wątpienia takie myślenie musiało także wpłynąć na teorię dżihadu w Imperium Osmańskim, w którym ziemie arabskie stały się jedynie prowincjami podporządkowanymi Turkom. Chociaż ci ostatni pozostawali gorliwymi muzułmanami sunnickimi ze szkoły hanafickiej, jednak przez wielu Arabów byli traktowani właśnie jak „obcy” i gorsi. Jednocześnie Imperium Osmańskie stało się wielką mozaiką narodowości i religii, zatem bardzo ważne stało się dokładne określenie statusu: kto jest chronioną mniejszością, która może płacić podatki i funkcjonować w spokoju, kogo zaś można podbijać i pacyfikować.

Zważywszy podejście An-Nābulisiego do kwestii tolerancji, tym ciekawsze wydaje się przeanalizowanie jego podejścia do dżihadu. Autor pisał o tej kwestii krótko i głównie w ramach swojej obrony dla Ibn al-‘Arabiego i jego koncepcji *waḥdat al-wuḡūd*, czyli jedności istnienia. An-Nābulisī przedstawia się jako zwolennik koncepcji o dwóch rodzajach dżihadu, małym i dużym, przy czym ten większy każdy wierny ma toczyć w swoim sercu, z własnymi słabościami. Jest to postrzeganie dżihadu charakterystyczne dla sufich, o czym pisałam w rozdziale III. W listach, które An-Nābulisī pisał do swoich przyjaciół i zwolenników, przestrzegał niewymienionego z imienia wojskowego dygnitarza osmańskiego w kwestii dżihadu.<sup>407</sup> Oznajmił mu, że należy dobrze rozumieć, na czym polega praktykowanie dżihadu. Podkreślił, że głównym celem świętej wojny jest prowadzenie działań wojennych przeciwko niewiernym poza terenem, na którym islam rozciąga swoje wpływy społeczne. Wynikałoby z tego, że niemuzułmanie mieszkający na terenach islamu są chronieni, gdyż płacą specjalny podatek. Dzięki niemu zasługują nie tylko, jak pisałam wyżej, na wstąpienie do rajy, ale także na oszczędzenie w walce. Główna różnica między dwoma rodzajami dżihadu, to częstotliwość, z jaką się je toczy: wielki dżihad toczy się przez całe życie, podczas gdy walkę zbrojną w zależności od okoliczności. Z tego powodu dowódca ponosi odpowiedzialność za przygotowanie żołnierzy i trzymanie ich w gotowości do walki w odpowiednim momencie.<sup>408</sup> Zgodnie z tradycją dżihadu, An-Nābulisī

---

<sup>407</sup> S. Akkach, *Letters of a Sufi Scholar: the Correspondence of ‘Abd al-Ghānī an-Nābulisī (1641-1731)*, Brill, Leiden 2011, s. 86-89.

<sup>408</sup> Ibidem, s. 86.

podkreśla, że celem takiej walki jest poszerzanie domeny *dār al-islām*, a obowiązkiem dowódcy jest pobudzanie więzi braterstwa w wierze. Można odnieść wrażenie, że teolog traktował pojęcie wielkiego dżihadu jako bardziej wyrafinowane i przeznaczone dla osób bardziej zaawansowanych w wierze, a także lepiej rozumiejących kulturę arabską, z której korzeniami było ściśle związane.

An-Nābulṣī podejmuje wysiłek takiego opisanie większego dżihadu, aby stał się on zrozumiały dla zwykłych prostych muzułmanów. Z tego powodu wysiłki dżihadu *akbar* zostały odmalowane w kategoriach wojskowych. Twierdzi zatem, że głównym celem obydwu dżihadów jest obrona fortecy, w przypadku wielkiego dżihadu jest nią serce, główna warownia wiary. Tę główną fortecę dodatkowo zabezpieczają pomniejszych, takie jak forteca jałmużny, pielgrzymki itp. Jednak w listach An-Nābulṣīego pojawia się nowy akcent, nieobecny we wcześniejszych rozważaniach o wielkim dżihadzie: autor przedstawia go jako ciągłą walkę między wiarą a sceptycyzmem. Autor opisuje to następującymi słowami: między światem niebiańskim i światem ziemskim istnieje świat pośredni, niższy, zwany *dunya*. Podobnie jest w samym świecie ludzi: ciało człowieka to ziemia, jego dusza to niebiosy, a etyczne powiązanie między ciałem i duszą odpowiada *dunya*. Żołnierzami w tej nieustannej wojnie są dobre i złe myśli. Rozum (*‘aql*) może działać zarazem po stronie islamu, gdyż angażuje dobre akty i odwrotnie, gdy stoi na czele tych złych.<sup>409</sup> Wiara i islam są jak dwie niezdobyte fortece: Mekka i Medyna, zaś wszystkie obowiązki i akty pobożności to wojska, które je zabezpieczają. Walka między dobrem i złem trwa nieustannie. W rozumowaniu teologa dżihad zbrojny jest jednym z gwarantów dobrych, słuszych czynów, które zabezpieczają zwycięstwo ostatecznego dobra, zarówno w perspektywie ziemskiej, jak i na płaszczyźnie etycznej.

Rozumienie dżihadu u An-Nābulṣīego jest ściśle związane z jego ogólnymi poglądami etycznymi, na które tak silny wpływ miała myśl suficka, a szczególnie Ibn al-‘Arabī. Po okresie odosobnienia An-Nābulṣī stał się

---

<sup>409</sup> Ibidem, s. 88.

szczególnie aktywny publicznie, postrzegając swoją rolę w kategoriach przywództwa społecznego, którego częścią było występowanie publiczne.

W tym samym czasie An-Nābulṣī napisał też swój główny traktat, *Kitāb al-wuğūd al-ḥaqq* („Księga prawdziwego istnienia”), w którym broni koncepcji istnienia wyłożonej przez sufiego z Al-Andalus.<sup>410</sup> Między innymi An-Nābulṣī odnosi się tutaj do grzechu, postrzeganego jako rzecz zachodząca na poziomie funkcjonowania świata, który jest terenem do działania Szatana i niewiernych. Twierdzi, że właśnie w realnym świecie grzech nabiera zindywidualizowanego charakteru. Powstaje w duszy i dzieje się to w czasie, grzech nie jest przedwieczny. Grzeszyć mogą wszyscy, nawet prorocy, podobnie ludzie wierzący, jednak, jak uważa An-Nābulṣī, ich grzech jest zawsze mniejszej kategorii niż u niewiernych. Ludzie wierzący mają za zadanie osiągnąć wyższy poziom rzeczywistości, taki jak prorocy, i uwolnić się od swojego własnego grzechu, jednak nie od grzechu w ogóle, gdyż jest to niemożliwe. Zgodnie z prawem grzech jest odstępianiem od zasad szari’atu, jednak sam w sobie pozostaje w zgodzie z tym, co Bóg objawił przez swoje stworzenie. Termin *ḍanb*, czyli grzech, ma zdaniem An-Nābulṣīego także znaczenie obcości, czegoś innego. Negatywnego, „grzesznego” znaczenia nabiera, gdy zaczyna oznaczać odstępianie od tego, co zaleca Bóg.<sup>411</sup>

An-Nābulṣī zajmował postawę wyraźnie krytyczną wobec osmańskich władz Damaszku, jednocześnie wyrażając typowe dla wielu mistyków przekonanie o przynależności do elity i lepszym rozumieniu tajemnic Bożych. Spędził znaczną część swojego życia na obronie sufizmu przed atakami, wychodząc z założenia, że jako osoba na wyższym poziomie rozumienia „jedności istnienia” jest odpowiedzialny za działanie, które potępia normy społeczne, gdy są one fałszywe – nawet w muzułmańskiej *ummie*. Tacy wybrani jak on mają szczególny obowiązek prowadzenia dżihadu, który nie jest skierowany przeciwko niewiernym, lecz wierzącym, a właściwie źle wierzącym. Jednak w przypadku mistyka termin „źle wierzący” nie oznacza tych, którzy nie

---

<sup>410</sup> An-Nābulṣī, *Kitāb al-wuğūd al-ḥaqq wa-āl-ḥiṭāb aṣ-ṣīdq*, ed. B. ‘Alā’ al-Dīd, Damaszek 1995.

<sup>411</sup> Ibidem, s. 68-120, passim.

trzymają się ściśle Koranu i ortodoksyjnie rozumianych zasad islamu. Dla An-Nābulsięgo ten dżihad ma się toczyć na zupełnie innej płaszczyźnie, jest trzecim rodzajem dżihadu: wskazywaniem drogi do poznania *wahdāt al-wuğūd*, jedności istnienia. Drogę tego dżihadu mają pokazywać ci, którzy posiadają lepszą świadomość Boga, idą śladem Ibn al-‘Arabiego. An-Nābulsi ostro krytykował tych wszystkich, którzy przepełnieni arogancją i hipokryzją głoszą w meczetach nauki, w których oskarżają innych. Była to z pewnością aluzja do władz osmańskich oraz oskarżenie ogólnej atmosfery pre-wahhabickiego fanatyzmu, który panował w Damaszku w czasach An-Nābulsięgo. Zwolennicy takiej postawy odrzucali sufizm wraz z jego bardziej ludowymi przejawami, na przykład wizytami u grobów świętych.<sup>412</sup> Niżej wrócimy do tych prekursorów postawy wahhabickiej, jednak warto podkreślić, że dżihad mógł mieć różne wymiary i interpretacje, nie tylko w postaci walki o ortodoksyjnie i konserwatywnie rozumiany islam. Etykietką dżihadu można było też określić toczoną pozamilitarnie, jedynie oratorsko lub duchowo, walkę o różne przejawy islamu – w tym wypadku była to obrona intelektualnego wymiaru religii w interpretacji Ibn al-‘Arabiego.<sup>413</sup>

Powyższy wywód dotyczący An-Nābulsięgo ma za zadanie pokazać różnorodność interpretacji pojęcia dżihadu, która jest charakterystyczna dla wielu okresów kultury islamu. W swoich rozważaniach koncentruję się nad rozumieniem dżihadu jako wojny, które zdecydowanie uznają za przeważające, a przynajmniej najbardziej spektakularne w swoim wydźwięku, jednak nie należy zapominać o tych związanych głównie z sufizmem interpretacjach podkreślających duchowy wymiar dżihadu. Cechą charakterystyczną islamu jest bowiem ciągle napięcie między konserwatyzmem i dosłownym rozumieniem zasad uznawanych za zesłane przez Boga oraz bardzo liberalnym i niekiedy wolnomyślicielskim dążeniem do duchowości.

<sup>412</sup> B. Rosenow von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab World*, University of California, Berkeley 1997.

<sup>413</sup> S. Akkach, *‘Abd al-Ghani al-Nabulsi: Islam and the Enlightenment*, OneWorld, Oxford 2007.



## Pre-wahhabickie nurty konserwatywne – Qāḍīzādeli

Ukoronowaniem konserwatyzmu w XVIII-wiecznym Imperium Osmańskim była koncepcja Ibn ‘Abd al-Wahhāba, o której będę pisać niżej, a której silny wpływ na dzisiejszy światowy dżihad jest nie do przecenienia. Powstała ona w saudyjskiej prowincji Imperium, w tamtejszych szczególnych warunkach polityczno-społecznych, jednak już wcześniej w Imperium nie brakowało nurtów konserwatywnych, a ruchy odnowy religijnej stały się szczególnie silne w XVII i XVIII-wiecznej Turcji. Jak staram się pokazać w moim studium, są one nieodłączną częścią całej historii islamu do czasów współczesnych, chociaż posiłkują się różnymi okolicznościami i zmiennymi losami historii.

Bardzo purytański i wojowniczy ruch Qāḍīzādelich był aktywny od lat 20. do 80. XVII wieku.<sup>414</sup> Powstanie tego, jak i podobnych ruchów było z jednej strony odpowiedzią na rozkwit w XVII i XVIII-wiecznym świecie islamu bractw sufickich, z drugiej też odzwierciedlało wewnętrzne napięcia między Stambułem, miastem cesarskim, a arabskimi prowincjami, fragmentami dawnego kalifatu zepchniętymi teraz do podrzędnej roli terenów podporządkowanych. Qāḍīzādeli rozwinęli się wewnątrz silnie anty-mistycznej grupy kaznodziejów (*wu‘āz*) z meczetów, wśród hierarchii alimów zwanych *‘ilmiye*. Kaznodzieje meczetowi byli nazywani przez swoich sufickich przeciwników *ahl at-ta‘aṣṣub* – ludźmi bigoterii.<sup>415</sup> Rozkwitli, gdy na czele ruchu stanęli Qāḍīzāde Meḥmed Efendi (zm. 1635) oraz Vānī Meḥmed Efendi (zm. 1684). Apogeum ich wpływów przypadło na czasy panowania sultana Meḥmeda IV. W owym czasie Qāḍīzādeli doprowadzili do zamknięcia kawiarni i zakazu palenia tytoniu, pod karą egzekucji. Jak podaje kronikarz Kātīb Çelebi, podczas wyprawy na Bagdad stracono kilkunastu oficerów armii właśnie za palenie tytoniu.<sup>416</sup> Wpływ tej

---

<sup>414</sup> Na jego temat, por. np. M. Sheikh, *Ottoman Puritanism and Its Discontents. Aḥmad al-Rūmī al-‘Aqhiṣārī and the Qāḍīzādelis*, Oxford University Press, Oxford 2016.

<sup>415</sup> D. Terzioğlu, *Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyāzī-i Miṣrī (1618-1694)*, praca doktorska, Harvard University, Cambridge 1999.

<sup>416</sup> S. Evstatiev, „The Qāḍīzādeli Movement and the Spread of Islamic Revivalism in the Seventeenth- and Eighteenth-Century Ottoman Empire”, *CAS Working Paper Series*

purytańskiej frakcji był zatem bardzo silny, a do ich popularności w społeczeństwie przyczynił się fakt zajmowanych przez nich stanowisk – jako kaznodzieje meczetowi głoszący kazania w popularnych meczetach stambulskich mieli silny wpływ na ludność. Nie byli jedyną grupą ożywienia religijnego aktywną w owym czasie na terenie szeroko pojętego Imperium Osmańskiego, jednak jako grupa działająca w stolicy i potencjalnie wpływająca na rządzących zajmowali w tym względzie pozycję uprzywilejowaną. Wraz z omówionym niżej zjawiskiem wahhabizmu dotykamy szerszego, nie do końca jeszcze przeanalizowanego fenomenu. Ożywienie religijne w islamie w XVII i XVIII wieku było jednym z kolejnych etapów długiej tradycji fundamentalistycznej, którą można było zaobserwować już wcześniej, polegającej na stworzeniu „prawdziwego” porządku społecznego, opartego na ścisłym rozumieniu fundamentów islamu, ich interpretacji, która, jak wiercono, jest jak najbardziej zgodna z pierwotnym wzorem panującym za czasów Proroka. Ten ogólny program obejmował wiele różnych elementów, poza samym rozumieniem dżihadu, chociaż to ostatnie odgrywało w nim rolę kluczową, jako nośnik rozpowszechniania świętych idei w samym społeczeństwie i poza nim. Wynikało to z przekonania, panującego również obecnie, że islam to jedyna religia, która może przynieść ludziom szczęście, jedyny system, w którym człowiek prawdziwie realizuje swoje człowieczeństwo.<sup>417</sup>

---

nr 5, 2013, Sofia, s. 4-5; idem, *The Qāḍīzādeli Movement and the Revival of takfir in the Ottoman Age*, w: C. Adang, H. Ansari, S. Schmidtke, *Accusation of Unbelief in Islam*, Brill, Leiden 2015, s. 213-244; Kātib Çelebi, *The Balance of Truth [Mizān al-ḥaqq fī ihtiyār al-aḥaqq]*, tłum. ang. G.L. Lewis, George Allen and Unwin, London 1957, s. 51-52.

<sup>417</sup> O intelektualnej atmosferze ożywienia religijnego w XVIII-wiecznym Imperium Osmańskim por. J. Voll, N. Levtzion (red.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Baltimore 1987; J. Voll, *Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah*, w: J. Esposito (red.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, Oxford 1983; J. Voll, *Linking Groups in the Networks of Eighteenth-Century Revivalist Scholars: the Mizjaji Family in Yemen*, w: J. Voll, N. Levtzion (red.), *Eighteenth-Century*, op. cit., s. 69-92; idem, „Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn ‘Abd al-Waḥḥāb: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madīna”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38, 1, 1975, s. 32-39; idem, „Old ‘Ulama’ Families and Ottoman Influence in 18-th Century Damascus”, *The American Journal of Arabic Studies*, 3, 1975, s. 48-59; B. Haykel, *Revival and Reform in Islam: the Legacy of Muhammad al-Shawkānī*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Jednak należy zaznaczyć, że w szczegółowych badaniach dotyczących rozpowszechniania się tych ruchów odrodzenia religijnego istnieją dwie sprzeczne tendencje. Przedstawiciele jednej opcji, jak John Voll, twierdzą, że ruchy fundamentalistyczne w tym czasie, inspirowane przez odwołujących się do hadisów teologów, rozpowszechniały się w świecie islamu przez nieformalne sieci edukacji i wpływu, które rozwijały się wśród małej grupki nauczycieli skoncentrowanych w Mekce i Medynie.<sup>418</sup> Jednak inni zwracają uwagę, że mimo pewnych ogólnych podobnych cech, mówienie o „wahhabickim” wpływie na całą myśl odnowienia islamu w XVIII wieku nie jest słuszne, i porównywanie tak odmiennych i działających w różnych warunkach myślicieli jak Šah Wālī Allāh al-Dihlawī (zm. 1762) z subkontynentu indyjskiego, czy ‘Uṭmān dan Fodio (zm. 1817) z Afryki Zachodniej jest nieuzasadnione, gdyż opracowali oni odmiennie intelektualne wzorce odnowienia religijnego, a postrzeganie wszystkiego z punktu widzenia schematu narzuconego przez wahhabizm jest uproszczeniem, chociaż z pewnością bardzo wygodnym intelektualnie.<sup>419</sup> Jest w tym wiele racji, gdyż już na przykładzie Ibn Taymiyyi sugerowałam, że chociaż jest on uważany za jednego z ojców założycieli koncepcji dżihadu, jednak jej późniejsze przeróbki i interpretacje zależą od wielu zmiennych. Zarówno Qāḍīzādeli, jak i późniejszy wahhabizm należą do nurtów odnowienia religijnego, jednak nie zawsze w omawianym okresie przybierało ono jedno oblicze – to związane z dżihadem. Fakt, że myśl reformatorska pojawiła się w podobnym czasie mógł wynikać z ogólnej atmosfery, jednak jej szczegóły zależały od kontekstu politycznego i społecznego, w jakim się rozwijała. Zatem ani myśli Qāḍīzādelich, ani też wahhabizmu nie należy, moim zdaniem, postrzegać jako odzwierciedlenia purytańskiej i wojowniczej atmosfery, która miałaby panować w całym Imperium Osmańskim, gdyż tak nie było. Rozwinęła się ona lokalnie i pod wpływem czynników miejscowych, stanowiąc tylko jeden z paradygmatów ogólnego nurtu rewizjalizmu religijnego XVII i XVIII-wiecznego islamu. Problem, dlaczego właśnie te interpretacje przeważyły we współczesnych doktrynach dżihadu zamierzam podjąć w odrębnym studium. Z pewnością wpływ miało na to wiele

---

<sup>418</sup> J. Voll, „Muḥammad Ḥayyā al-Sindī”, op. cit., s. 12.

<sup>419</sup> A. Dallal, „The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850”, *Journal of American Oriental Society*, 113, 3, s. 341-359.

złożonych czynników, jednym z nich były zmiany warunków historycznych w świecie, które dotknęły również państwa islamu. Ożywiony kontakt z państwami Zachodu, które podjęły interwencję nie tylko gospodarczą, ale również intelektualną, zaowocował zmianami w percepcji postrzegania islamu. W XVIII wieku w Egipcie i nie tylko odrodził się ruch badania hadisów, spowodowany chęcią ponownego sięgnięcia do źródeł i przeanalizowania ich w okolicznościach zmian wymuszonych kontaktem z nowoczesnością.<sup>420</sup> Schultze nazywa XVIII wiek w Imperium Osmańskim okresem „muzułmańskiego Odrodzenia”, i chociaż ta teza jest kwestionowana, z pewnością zaszło w tym okresie wiele zmian wewnętrznych, które wynikały z chęci ponownego zdefiniowania muzułmańskiej tożsamości.<sup>421</sup> Wpływ Europy, z przewagą jej handlu i sztuki wojennej, nie musiał jednak koniecznie oznaczać, że przemiany w islamie powstały pod wpływem jednego ogólnego czynnika w uniwersalnym procesie historycznym. Otwarte zostaje pytanie, czy zróżnicowane pod względem etnicznym i społecznym grupy ludności wchodzące w skład domeny ówczesnego *dār al-islām* można podporządkować jakiemuś ogólnemu procesowi? Bezpieczniej byłoby założyć, że pojawiły się ogólne tendencje, jak i obecnie pojawiają się w świecie w związku z jego nieuniknionym procesem rozwoju cywilizacyjnego, które jednak przybrały w różnych regionach odmienne oblicza. Uznaję, że chociaż nadawanie ujednocniającej etykiety „społeczeństwa islamu” jest w badaniach bardzo wygodne, to jednocześnie stanowi uproszczenie pomijające cały szereg złożonych czynników, sprowadzając cywilizację jedynie do jej oblicza religijnego. Pozostajemy tu w kręgu bardziej ogólnych pytań dotyczących rozwoju i paradygmatu cywilizacyjnego: czy istnieje jeden paradygmat wpływający na rozwój cywilizacji na całym świecie lub w dużych jego częściach, czy też kształtuje się on poprzez odrębne wielkie narracje, charakterystyczne dla każdego społeczeństwa. Nie odpowiemy tutaj na to pytanie, gdyż dotyka ono szerokiego

<sup>420</sup> P. Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760-1840*, Syracuse University Press, Syracuse 1998.

<sup>421</sup> R. Schultze, „Was ist die islamische Aufklärung?”, *Die Welt des Islam*, t. 36, 3, 1996, s. 276-325. Przekonanie o „muzułmańskim Oświeceniu” kwestionuje np. R. Peters, *The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religious Riot in Eighteenth Century Cairo*, w: J. Voll, N. Levtzion (red.), *Eighteenth-Century Renewal*, op. cit., s. 93-115.

problemu istnienia alternatywnych dróg do nowoczesności, a także, w przypadku islamu – alternatywnego rozumienia odrodzenia religijnego.

Ruch Qāḍīzādelich, szczególnie pod względem wpływu poza Stambułem, na arabskie prowincje, jawi się nam jeszcze dość enigmatycznie.<sup>422</sup> Trudno ocenić, w jakim stopniu fakt, że Qāḍīzādeli byli kaznodziejami miał wpływ na rozpowszechnianie się ich doktryn poza rodzinnym miastem. Nie byli jedynymi kaznodziejami w Imperium, a na społeczeństwo wpływ mogły mieć tak ich purytańskie koncepcje, jak i mające dużą siłę oddziaływania kazania oraz działalność licznych nurtów sufickich.<sup>423</sup> Zarówno ruch Qāḍīzādelich, jak i późniejszy wahhabizm można postrzegać, jak już wspomniałam, jako reakcję na rozpowszechnienie się liberalnych koncepcji sufich. Ponadto w islamie w XVII i XVIII wieku próżno by szukać wielkiego duchowego przywódcy, charyzmatycznej postaci, która oferowałaby tłumom mesjanistyczne zbawienie. W tę próżnię weszli kaznodzieje obydwu stron, tworząc grunt do różnego rodzaju nowych rozwiązań. Qāḍīzādeli, ogarnięci chęcią uczynienia ze Stambułu nowej Medyny, sprzeciwiali się wszystkiemu, co uznawali za zagrożenie dla mużulmańskiej ortodoksji, w tym również rozwijającemu się w owym czasie ruchowi Sabataja Sevi.<sup>424</sup> Qāḍīzādeli byli zaangażowani w pobicie derwiszów przy Bab Zuwayla w Kairze, co Flemming określiła jako „proto-wahhabicką

---

<sup>422</sup> M.C. Zilfi, „The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul”, *Journal of Near Eastern Studies*, 45, 1986, s. 251-269; idem, *The Politics of Piety: the Ottoman Ulema in Post-Classical Age (1600-1800)*, Minneapolis University Press, Minneapolis 1988; D. Le Gall, „Nakşbandis, and Intra-Sufis Diatribe in Seventeenth-Century Istanbul”, *The Turkish Studies Association Journal*, 28, nr ½, 2004, s. 1-28. Por. także dwie prace doktorskie: N. Öztürk, *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in Seventeenth Century with Special Reference to the Qāḍī Zāde Movement*, Edinburgh University 1981; S. Çavuşoğlu, *The Qāḍīzādeli Movement: an Attempt of Şeriat-Minded Reform in the Ottoman Empire*, Princeton University 1990.

<sup>423</sup> D. Terzioğlu, „Sunna-Minded Sufi Preachers in Service of the Ottoman State: the Naşihatnâme of Hasan Addressed to Murad IV”, *Archivum Ottomanicum*, 27, 2010, s. 241-312.

<sup>424</sup> J. Hathaway, „The Grand and the False Messiah: the Sabbatai Sevi Controversy and the Ottoman Reform in Egypt”, *Journal of the American Oriental Society*, 117, 1997, s. 665-671.

fitnę”, aby później nazwać to wydarzenie „neo-Qāḍīzādeli”.<sup>425</sup> Niezależnie od nazwy oraz czynników determinujących ich rozwój, ruchy oczyszczenia i odnowy religijnej w XVII i XVIII wieku bazowały na podobnym zespole pojęć, zaczerpniętych z wcześniejszych doktryn muzułmańskich. Oprócz dżihadu znalazła się wśród nich koncepcja *al-amr bi-āl-ma'rūf wa-an-nahy 'an al-munkar* (nakazywanie dobra i zakazywanie zła, jedna z zasad mutazylickich), oraz pojęcie *bid'a*, herezji, omawiane przy okazji Ibn Taymiyyi. Istotne były także wszelkie odwołania do spuścizny przodków, *salafu*, i tradycji *ḥalafu*, czyli następców. Wśród Qāḍīzādelich dominowała myśl Ibn Taymiyyi oraz jego ucznia, Ibn Qayyima al-Ġawziyyi, chociaż Osmanowie należeli do hanafickiej szkoły prawnej. Nie można też wykluczyć wpływu innych konserwatywnych nurtów, jak szkoła maturydycka, w interpretacji Al-Buḥārīego (zm. 1438), który uznał za niewiernych nie tylko Ibn al-‘Arabięgo, ale nawet samego Ibn Taymiyyę.<sup>426</sup>

Myśl Qāḍīzādelich pozostawała też pod silnym wpływem purytańskiego teologa osmańskiego Al-Birgiwīego (zm. 1573), moralisty, którego teksty do dzisiaj są popularne w świecie islamu. Al-Birgiwī silnie ubolewał nad rozpowszechnieniem się w świecie islamu herezji, które psują pierwotną religię i odciągają ludzi od nabożności (*takwā*). Teolog zaproponował klasyfikację *bid'a* na herezje w wierze (*fī i'tiqād*), które są równoznaczne z kufrem, oraz inne, które zrównał z ciężkimi (*kabā'ir*) grzechami. Te pierwsze wydają mu się bardziej niebezpieczne i wymagające poważniejszej walki niż sam *takfīr* – w jego przypadku sprawa jest prosta: konieczne jest wyłączenie ze wspólnoty islamu.<sup>427</sup> Idąc tym śladem, również Qāḍīzādeli uznawali nowinki w religii za wielkie

<sup>425</sup> B. Flemming, „Die vorwahhabitische Fitna in Osmanischen Kairo 1711”, *Ismail Hakki Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara 1976, s. 55-65; S. Evstatiev, „The Qāḍīzādeli Movement and the Revival”, op. cit., s. 225.

<sup>426</sup> Kh. El-Rouayheb, *From Ibn Hajar al-Haytamī (d. 1566) to Khayr al-Dīn al-Ālūsī (d. 1899): Changing Views of Ibn Taymiyya among non-Hanbalī Sunni Scholars*, w: Y. Rappaport, S. Ahmed, *Ibn Taymiyya and His Times*, Karachi 2010, s. 304.

<sup>427</sup> Al-Birgiwī, *Aṭ-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya wa-ās-sīra an-nabawiyya al-Aḥmadiyya*, Kair 1937, s. 12-13.

niebezpieczeństwo.<sup>428</sup> W XVII wieku w środowiskach purytańskich powstał traktat, który cieszył się popularnością zarówno wśród Qāḏīzādelich, jak i później wśród wahhabitów, *Ziyarāt al-qubūr* („Wizyty przy grobach”). Jego autorstwo długo przypisywano Al-Birgiwīemu, lecz ostatnio uznaje się, że najprawdopodobniej jego autorem był purytański teolog z Anatolii, Aḥmad al-Aqḥīṣārī (zm. 1634?).<sup>429</sup> Krytyka wizyt przy grobach świętych jest jednym z ważnych elementów koncepcji Ibn Taymiyyi, a także wahhabitów. Al-Birgiwī przejął wiele elementów od Ibn Taymiyyi, chociaż nie przyznaje tego w swoich pracach.

Jeśli ujmować całościowo rozpowszechnianie się inspirowanych szari’atem idei purytańskich w ideologii Imperium Osmańskiego w omawianym okresie, należy podkreślić, że chociaż w tym czasie odwoływanie się do klasycznych wzorców arabskich oraz arabskich autorów cały czas pozostawało istotne, to jednak Osmanowie posiadali już własnych autorów, którzy cieszyli się autorytetem wystarczającym, aby inspirować następców. Szczególny autorytet posiadało dwóch XVI-wiecznych teologów, którzy awansowali do tej rangi z szeregów wojskowych: Šāhzāde Qūrqūd (zm. 1513) oraz Kamāl Pāšāzāde (zm. 1534). Obydwaj byli ważnymi teologami, którzy próbowali na nowo zdefiniować klasyczną doktrynę sunnicką i wyznaczyć granice wiary dla potrzeb państwa osmańskiego. Istotnym punktem ich rozważań była kwestia definiowania wierzących i niewierzących oraz określania, jak należy traktować tych drugich. Był to bardzo istotny element: byli „nadwornymi” teologami dworu osmańskiego, a sami Osmanowie byli często przez Arabów traktowani jako „obcy”, którzy do prawa Bożego włączyli elementy tradycyjnego kodeksu – *qānūn*. Powstały też nowe kwestie związane z niewiarą, które nie były podnoszone w pracach klasycznych: na przykład jak traktować ukrytych niewiernych, którzy potajemnie wyznają swoją wiarę, lub tych, którzy nie

---

<sup>428</sup> S. Evstatiev, „The Qāḏīzādeli Movement and the Revival”, op. cit., s. 231.

<sup>429</sup> A. Kayli, *A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's Work and their Dissemination in Manuscript Form*, praca magisterska, Boğaziçi Üniversitesi, Stambul 2010, za: S. Evstatiev, „The Qāḏīzādeli Movement and the Revival”, op. cit., s. 230-231.

wyznają żadnej wiary? Jak ich zidentyfikować wśród wiernych?<sup>430</sup> Wspomniani wyżej autorzy odnosili się do tej istotnej kwestii, na przykład Šāhzāde Qūrqud wspominał, że owi hipokryci noszą odmienne stroje, nie szanują Koranu ani hadisów, oddają cześć bożkom i słońcu, składają ofiary zwierzęce, wyznają fałszywe prorocstwa oraz praktykują czary.<sup>431</sup>

W XVII i XVIII-wiecznym Imperium Osmańskim nawoływano do bardziej intensywnej walki z wszelkimi nowinkami oraz do ścisłego przestrzegania tego, co dobre, a zakazywanie tego, co złe. Qāḏīzādeli wzywali do oczyszczenia swojego własnego życia, ale także do nawracania wszelkich grzeszników na właściwą ścieżkę. Jak sugeruje M. Zilfi, taką postawę propagowano w kazaniach, jednak traktowano ją jako obowiązek nie tylko intelektualny. Qāḏīzādeli propagowali aktywizm: sugerowali, że każdy członek społeczności powinien czynnie włączyć się w walkę o czystość religijną.<sup>432</sup> Byli ruchem w przeważającej mierze miejskim, który szeroko rozpowszechnił się w Imperium, zdobywając popularność również wśród arabskich poddanych Osmanów. Ci ostatni chętnie podchwycili twierdzenia o konieczności powrotu do pierwotnej wiary, którą rozumieli jako dar Boga dla Arabów, i oczyszczenia jej z naleciałości wnoszonych przez „obcych”, którzy „zawłaszczyli” sobie islam zdobywając w nim przewagę. Sojusz Qāḏīzādelich z władzami osmańskimi dobiegł końca w latach 80. XVII wieku, jednak nie oznaczało to zakończenia różnego rodzaju nurtów odnowienia religijnego, których fala zalała dawny kalifat, chociaż często, jak wspomniano wyżej, ich kontekst oraz wyraz były odmienne.

## Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb i jego ruch

Ruch wahhabicki z Półwyspu Arabskiego jest zjawiskiem związanym tak z klasycznymi nurtami oczyszczenia religijnego oraz tradycją Ibn Taymiyyi, jak

<sup>430</sup> S. Evstatiev, „The Qāḏīzādeli Movement and the Revival”, op. cit., 233-234.

<sup>431</sup> Šāhzāde Qūrqud, *Hāfiẓ al-insān*, ff191a-215b, za: S. Evstatiev, „The Qāḏīzādeli Movement and the Revival”, op. cit., s. 234.

<sup>432</sup> M. Zilfi, *Politics of Piety*, op. cit., s. 137-138.



i z purytańskimi nurtami odnowienia islamu, charakterystycznymi dla Imperium Osmańskiego w XVII i XVIII wieku. Nie był zjawiskiem wyizolowanym, nie powstał też w próżni. W toczonych wyżej rozważaniach starałam się przedstawić trajektorie rozwoju ruchów purytańskich w Imperium Osmańskim, wahhabizm bowiem ogniskuje w sobie najistotniejsze trendy XVIII-wiecznej myśli muzułmańskiej. Wspominałam również, że ruchy odnowy religijnej z tego czasu miały swoją własną specyfikę lokalną, jednak można w nich też znaleźć cechy wspólne. Przede wszystkim powstawały w odpowiedzi na nastroje i napięcia powstające lokalnie, w większym lub mniejszym zakresie, lecz wewnątrz domeny islamu, co różni je zdecydowanie od ruchów z kolejnego, XIX stulecia, kiedy kluczowym elementem stała się walka z zachodnim kolonializmem. Wspólnym wyznacznikiem tych tendencji było też przekonanie o konieczności „naprawy” religii, której zaszkodziło włączenie do niej obcych elementów, pochodzących z innych wyznań. Ta tendencja miała, jak wspomniano, silne oparcie w obecnym w dżihadzie wypraw krzyżowych oraz u Ibn Taymiyyi przekonaniu, że Bóg karze niepokornych wyznawców islamu klęskami za porzucenie czystej religijności.

Jednym z bardzo ważnych elementów w doktrynie wahhabickiej oraz ruchach odnowy religijnej był powrót do rygorystycznie rozumianego *tawhīdu*, doktryny jedności i jedyności Bożej. Zdaniem purytan, jej zasada została zakwestionowana przez przejęte z innych religii nowinki, kult świętych i ich grobów, a tylko powrót do niej sprawi, że ludzie na powrót staną się „prawdziwymi” muzułmanami. Muzułmańscy odnowiciele uznawali, że w celu przywrócenia *tawhīdu* należy powrócić do fundamentów wiary: Koranu oraz hadisów rozumianych w sposób jak najbardziej dosłowny, co było również typowe dla islamu – od stuleci w ten sposób pojmowano powrót do jedynej prawdziwej wiary. Nie należy koniecznie uznawać, że reformatorzy, w tym Ibn ‘Abd al-Wahhāb, postulowali przywrócenie gminy muzułmańskiej w takiej postaci, w jakiej miała ona funkcjonować w pierwotnym okresie. Ważne dla nich stało się raczej takie nowe odczytanie hadisów i Koranu, aby wydobyć z nich wieczną wartość oraz wskazania etyczne. Miało to pokazać, że mimo zmiennego kontekstu i warunków historycznych oraz społecznych, treści Księgi objawionej przez samego Boga zawierają wartości wieczne, trwałe, zarówno

w codziennym życiu każdego wiernego, jak i w ogólnym życiu społecznym.<sup>433</sup> Jednocześnie wielu reformatorów kwestionowało komentarze pisane do tych tekstów, uznając, że są one za silnie nacechowane kontekstem geograficznym i politycznym, i tym samym odzierają te teksty z wiecznego przesłania. Dżihad rozumiany jako podejmowanie działań wojennych nie był, wbrew pozorom, głównym punktem w rozważaniach tych reformatorów i traktując je całościowo, nie sposób uznawać stosunku do dżihadu za najważniejszy czynnik definiujący ruchy ożywienia religijnego.<sup>434</sup>

Mimo to właśnie wahhabizm jest w czasach współczesnych jednym z głównych wektorów współczesnego, globalnego dżihadu. Z tego powodu uznaję, że analiza klasycznej doktryny wahhabickiej jest istotna, gdyż pokaże, jakie czynniki i mechanizmy przyczyniły się do jej popularności wśród dżihadystów XX i XXI wieku. Jak bowiem pisze N. Delon-Bas, stworzony przez odnowicieli islamu system wspierał obecność islamu zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej, a ich samych bardziej interesowały kwestie praktyki religijnej i zgodności z prawem islamu niż z systemami politycznymi.<sup>435</sup> Sam Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb był teologiem, a dżihad nie był pierwszym, ani głównym celem jego działania. Jednak nawiązanie relacji z przywódcą politycznym sprawiło, że jego idee religijne nabrały wyraźnego kształtu politycznego.

## Życie Muḥammada Ibn ‘Abd al-Wahhāba

Życie tego XVIII-wiecznego teologa znamy zarówno z jego własnych dzieł, jak i dzieł polemicznych, kronik (autorami najważniejszych są ‘Uṭmān Ibn Biṣr oraz Ḥusayn Ibn Ġannām) oraz relacji osób podróżujących w owym czasie do Arabii.<sup>436</sup> Jednak to kroniki dostarczają nam najwięcej materiału

<sup>433</sup> J.L. Esposito, *Islam: the Straight Path*, Oxford University Press, Oxford, New York 1998, s. 3-4.

<sup>434</sup> N.J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam: from Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 13.

<sup>435</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>436</sup> Źródła omawia dokładnie N.J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam*, op. cit., s. 13-17.

biograficznego. Szczególnego znaczenia nabiera kronika Ibn Ğannāma, który ponoć przeprowadził się do Nadżdzu, aby być blisko Ibn ‘Abd al-Wahhāba. Jego kronika *Ta’rīḥ Nağd* zawiera opis życia i działalności tego ostatniego oraz fragmenty z jego dzieł.<sup>437</sup> Ibn Ğannām nie był oficjalnym biografem Ibn ‘Abd al-Wahhāba, co pozwalało mu obserwować fakty z większą dozą obiektywizmu, a jego kronika, podobnie jak kronika ‘Uṭmāna Ibn Bišra, nie jest pisana w stylu hagiograficznym, *manāqib*, w którym bohaterów uznawano za świętych cudotwórców.<sup>438</sup>

Ibn ‘Abd al-Wahhāb urodził się w 1702/3 roku w Nadżdzie, w słynnej rodzinie teologów i faqihów związanych z tradycją hanbalicką. Nie posiadamy żadnego opisu wyglądu fizycznego ‘Abd al-Wahhāba, jednak z zachowanych źródeł można wiele wywnioskować odnośnie jego charakteru. Podkreśla się jego niezachwiane przekonania religijne, chęć wprowadzenia zasad Boga w życie prywatnym i społecznym. Miał być absolutnie uczciwy, protestować przeciwko korupcji, hipokryzji, zepsuciu w życiu politycznym. Jego ojciec, ‘Abd al-Wahhāb Ibn Sulaymān, był sędzią oraz pierwszym nauczycielem swojego syna w *fiqhu* i religii.<sup>439</sup> Podobnie jak wielu innym wybitnym i słynącym z religijności postaciom przypisuje mu się wczesną znajomość Koranu, który miał opanować na pamięć już jako 10-letni chłopiec. Wcześniej odbył też pielgrzymkę do Mekki, a następnie przez dwa miesiące przebywał w Medynie. Tradycyjnie studiował także *tafsīr*, hadisy, *adab*, jednak centralnym punktem jego rozważań była doktryna *tawḥīdu*. Na podstawie studiów świętych tekstów islamu nabrał przekonania, że odnowienie religii powinno mieć swoje źródło w powrocie do ścisłego rozumienia jedności i jedyności Bożej, poprzez wykorzenienie wszystkich obcych praktyk, które podważają to rozumienie. Początkowo starał

---

<sup>437</sup> Ḥusayn Ibn Ğannām, *Ta’rīḥ Nağd*, 2 t., Dār aš-Šurūq, Bejrut 1994.

<sup>438</sup> Ogólnie na temat literatury *manāqib*, por. Ch. Pellat, *Manāqib*, EI<sup>2</sup>, A. Asfaruddin, *Excellences Literature*, w: J.W. Meri (red.), *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, Routledge, New York 2006, t. 1, s. 244-45; idem, „In Praise of the Caliphs: Re-Creating History from the Manaqib Literature”, *International Journal of the Middle East Studies*, 31, 3, 1991, s. 329-350.

<sup>439</sup> ‘Uṭmān Ibn Bišr, *‘Unwan al-mağd fī ta’rīḥ Nağd*, Matbu’āt Darāt al-Malik, Ar-Rijad 1982, t. 1, s. 33.

się przekonać ludzi do *tawhīdu* drogą pokojową, głosząc kazania nawołujące do nawrócenia. Kazania te wzbogacał przykładami, dlaczego dane praktyki religijne są herezjami, *bid'a*. Z kronik wynika, że te kazania nie były gwałtowne i nie zawierały oskarżeń, które zdenerwowałyby społeczność miasta, należy je traktować raczej jako napomnienia. Sam kaznodzieja uznawał, że do prawdziwej religii dochodzi się stopniowo, jedynie wtedy ma ona prawdziwą wartość. Jednak w jego interpretacji religia nie ograniczała się do sfery prywatnej: wyznawanie *tawhīdu* przeniosło się też do domeny publicznej. Ibn 'Abd al-Wahhāb był przekonany, że islam, jako religia wszechobejmująca, powinien mieć też przełożenie na życie publiczne – jest to klasyczne odwołanie do nierozdzielności domeny *sacrum* i *profanum*, które leżało u początków islamu i wybrzmiewa przez całe jego dzieje, niekiedy z pełną siłą. Człowiek jest nie tylko istotą publiczną, ale również społeczną, wchodzi w interakcje z innymi ludźmi, dlatego jego etyka, system wartości mają swoje przełożenie na postępowanie całego społeczeństwa.

Po opuszczeniu swojej rodzinnej oazy 'Uyayny, Ibn 'Abd al-Wahhāb udał się do Mekki na pielgrzymkę, a następnie do Medyny, gdzie spotkał osobę bardzo ważną dla dalszego rozwoju kariery, 'Abd Allāha Ibn Ibrahīma Ibn Sayfa al-Nağdīego, słynącego z uwagi do Ibn Taymiyyi. W owym czasie święte miasta islamu były ważnym ośrodkiem, do którego z całego świata muzułmańskiego przybywali uczeni pragnący studiować tam Koran i hadisy. Przyciągała ich tak renoma tych świętych miast, jak i ich peryferyjne położenie geograficzne, mogli się tam bowiem schronić przed ewentualnymi prześladowaniami, jakie spotykały ich w miejscach zamieszkania. Taką postacią był inny teolog, który wywarł znaczący wpływ na Ibn 'Abd al-Wahhāba, przybyły z Indii Muḥammad Ḥayāt as-Sindī z bractwa naqšbandiyya.

Ostatecznie Ibn 'Abd al-Wahhāb porzucił swoje studia w Medynie, aby skłonić się ku bardziej aktywistycznej działalności. Jaki wpływ mieli na to jego nauczyciele, trudno ostatecznie stwierdzić. Udał się do Basry, a następnie wrócił na Półwysep Arabski do Al-Ahsy, skąd udał się do Ḥuraymili, miejsca zamieszkania swojego ojca, aby razem z nim studiować księgi *fiqhu*.<sup>440</sup> Właśnie

<sup>440</sup> 'Uṭmān Ibn Bišr, *'Unwan al-mağd*, op. cit., s. 37-38.

w tym okresie napisał swoje najsłynniejsze dzieło, *Kitāb at-tawhīd*. Po śmierci swojego ojca w 1740 roku kontynuował działalność kaznodziejską, przy wsparciu osób, które oferowały na to pieniądze. Nie ma pewności, czy już w owym okresie namawiał do prowadzenia dżihadu przeciwko osobom, które nie chcą przystąpić do jego nauk. Jak pisze A. al-Yassini, nie ma na to ostatecznych dowodów. Nie miał w owym czasie protektora politycznego, który zapewniłby mu siłę wojskową do przekucia swoich wezwań w czyn.<sup>441</sup> Ciekawą informację podaje Ibn Bišr, twierdząc, że ostatecznie niechęć mieszkańców Ḥuraymili do niego wynikała z jego bardzo rygorystycznego podejścia do spraw seksualnych i nawoływania, aby relacje intymne ograniczały się jedynie do małżeństw. Zbuntowała się grupa niewolników, którzy przygotowali plan zamordowania Ibn ‘Abd al-Wahhāba, jednak bez powodzenia.<sup>442</sup> Być może jest to sugestia, że relacje seksualne na Półwyspie Arabskim były traktowane swobodniej niż by wynikało z nakazów tekstów. Jednak głównym problemem w Ḥuraymili był fakt, że mieszkańcy traktowali nauki Ibn ‘Abd al-Wahhāba jako potencjalnie groźne, zdolne podzielić społeczność, oraz zagrożenie dla miejscowych przywódców.

Po próbie zamachu na swoje życie Ibn ‘Abd al-Wahhāb opuścił Ḥuraymilę i wrócił do swojej rodzinnej oazy, ‘Uyayny, którą rządził ‘Uṭmān Ibn Mu‘ammar. Mężczyźni zawarli pakt, przytwierdzony ożenkiem Ibn ‘Abd al-Wahhāba z ciotką przywódcy. Na jego mocy Ibn ‘Abd al-Wahhāb miał wspierać ambicje ‘Uṭmān Ibn Mu‘ammara do rządzenia Nadżdem, ten drugi zaś miał popierać religijne nauczanie Ibn ‘Abd al-Wahhāba.<sup>443</sup> Chociaż ten sojusz okazał się niestały, jednak jego schemat – alians nauk religijnych i siły militarnej – powtórzy się za jakiś czas z Muḥammadem Ibn Saudem, tworząc jedną z najsilniejszych relacji polityczno-religijnych w świecie islamu, która przetrwała do dziś dnia. Pokazuje też dobrze, że Ibn ‘Abd al-Wahhāb nie chciał wesprzeć swoimi naukami konkretnego plemienia i realizować jego ambicji: jego celem

---

<sup>441</sup> A. al-Yassini, Ibn ‘Abd al-Wahhab, Muhammad, w: J. Esposito (red.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, Oxford, New York 1995, t. 1, s. 159.

<sup>442</sup> ‘Uṭmān Ibn Bišr, *‘Unwan al-mağd*, op. cit., s. 38.

<sup>443</sup> Ibidem.

było rozpowszechnianie purytańskiej nauki o *tawhīdzie* i każdy władca, który zgodził się przyjąć jego ideologię i jej służyć na płaszczyźnie wojskowej, mógł liczyć na przychyłność teologa. Zatem to nie jakaś konkretna forma religii miała wesprzeć władzę, lecz władza, wyrażona przez dominację wojskową, miała służyć konkretnemu rozumieniu religii. To przymierze, które stworzyło nurt nazywany dzisiaj wahhabizmem, w znaczący sposób zaważyło na dziejach współczesnego dżihadu.

Symbolicznymi aktami purytańskiego wahhabizmu stało się zniszczenie świętego drzewa, zniszczenie grobów oraz kamienowanie za *zinę*, co w symboliczny sposób pokazywało rygorystyczne rozumienie *tawhīdu* oraz powrót do dosłownego rozumienia świętych tekstów w przypadku kamienowania za *zinę*, które zostało określone w hadisach, nie w Koranie.<sup>444</sup>

Te trzy akty zostały opisane w kronice. Święte drzewa (palmy?) rosły w pobliżu Unayny, a ludność miała zwyczaj składać pod nimi różne przedmioty licząc na błogosławieństwo. Symboliczny akt ścięcia drzew miał nastąpić po zawarciu przymierza między teologiem i przywódcą. Ibn ‘Abd al-Wahhāb uznał, że oddawanie czci drzewom narusza zasadę Bożej jedności i wysłał mieszkańców oazy, aby je ścięli. Akt ten miał silne znaczenie symboliczne, jako ewidentna oznaka, że zwolennicy *tawhīdu* nie cofną się odtąd przed niczym w celu obrony swojego rozumienia religii. Drugi czyn to zniszczenie nagrobka Zayda Ibn al-Ḥaṭṭāba, jednego z Towarzyszy Proroka. Był on obiektem czci ze względu na szacunek, jakim się cieszył, jedną ze słynnych postaci z najwcześniejszego okresu islamu. Dopuszczając się tego aktu ‘Abd al-Wahhāb pokazał z całą bezkompromisowością, że nie będzie tolerował czci dla nikogo poza Bogiem, nawet dla najbardziej szanowanych postaci. Zniszczenie grobu Zayda Ibn al-Ḥaṭṭāba stało się początkiem długiego szeregu podobnych incydentów, gdyż wahabici z pasją niszczyli groby, które stały się przedmiotem lokalnego kultu i czci, zarówno nagrobki szyickie, jak i groby sufich.

---

<sup>444</sup> Ibidem.

Jeśli chodzi o trzeci incydent, ukamienowanie kobiety oskarżonej o nierząd, nie znamy szczegółów, gdyż w kronice znajdujemy tylko ogólny opis owego wydarzenia. Ponoć kobieta sama zgłosiła się do Ibn ‘Abd al-Wahhāba, nie została przysłana przez rodzinę, ani też oskarżona przez społeczność. Teolog chciał jej wyjaśnić, na czym polega jej niemoralne zachowanie, lecz ona odrzuciła tę naukę i nadal trwała w nierządzie. Po raz kolejny dopuściła się niedozwolonych relacji seksualnych, pokazując, że zamierza trwać w grzechu świadomie. Ponieważ z rozmysłem odrzuciła możliwość poprawy, Ibn ‘Abd al-Wahhāb skłonił miejscowy sąd do ukarania jej kamienowaniem. Sama oskarżona nie dała żadnej szansy, aby jej przypadek potraktować łagodniej i znaleźć pretekst, by nie kwalifikować go jako *zine*.<sup>445</sup>

Jednocześnie Ibn ‘Abd al-Wahhāb miał bardzo złe kontakty z miejscowymi alimami, których oskarżał o niedostateczną znajomość Koranu i hadisów, a także o nadmierne wpływy polityczne, nepotyzm, korupcję i gromadzenie bogactw. Szczególnie krytykował praktykę wydawania wyroków oraz fatw „na zamówienie”.<sup>446</sup> W odpowiedzi alimowie zaczęli szereg krytycznych kampanii pod adresem samego Ibn ‘Abd al-Wahhāba, któremu również zarzucono korupcję, a także zabijanie przeciwników i przywłaszczanie sobie ich dóbr, jak i pod adresem wahhabitów, którzy rzekomo chcieli stworzyć nową szkołę prawną w islamie. Jednocześnie, jak wynika z pism Ibn ‘Abd al-Wahhāba, nie był on szczególnie skory, aby każdą osobę, której zachowanie uznaje się za grzeszne, uważać za wyłączonej ze społeczności muzułmańskiej i jako taką zasługującą na dżihad. W swoich fatwach zarzucał alimom, że mają zwyczaj uznawać za grzeszną każdą osobę, która ma poglądy inne niż oni sami i chcą toczyć przeciwko niej dżihad. Powołują się przy tym na przykład Proroka, jednak, jak twierdzi teolog, odrzucają zupełnie kontekst historyczny sytuacji, w jakiej Prorok wygłaszał takie lub inne stwierdzenia. Zdaniem Ibn ‘Abd

---

<sup>445</sup> Studium na temat zachowań kobiet przed sądem w czasach osmańskich, por. F. Zarinebaf-Shahr, *Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century*, w: A. El Azhary Sonbol, *Women, the Family, and the Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse University Press, Syracuse 1996, s. 79-93; idem, *Crime and Punishment in Istanbul, 1700-1800*, University of California Press, Berkeley, New York 2010.

<sup>446</sup> N.J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam*, op. cit., s. 25.

al-Wahhāba tego typu zachowanie alimów wynika z pobudek politycznych, nie religijnych, gdyż piętnują w ten sposób każdego, kto nie popiera ich poglądów. Teolog przyznaje wprawdzie, że w surze 5:41 Koranu Bóg nakazuje walczyć z niewierzącymi i obłudnikami, lecz sposobem walki nie musi być zbrojny dżihad. Wydaje się preferować perswazję, przekonywanie i nauczanie.<sup>447</sup> Wkrótce Ibn ‘Abd al-Wahhāb naraził się wpływowemu przywódcy Banū Hālid, Sulaymānowi Ibn Muḥammadowi, i ‘Uṭmān Ibn Mu‘ammar zaproponował mu opuszczenie regionu, gdyż nie chciał go zabijać. Ibn ‘Abd al-Wahhāb postanowił udać się do Ad-Diri‘iyyi, gdzie znalazł nowego protektora w osobie Muḥammada Ibn Sauda, zaczynając tym samym nowy rozdział w historii dżihadu.

W pierwszym okresie swojego pobytu w Ad-Diri‘iyyi Ibn ‘Abd al-Wahhāb zachowywał powściągliwość w propagowaniu swojego przesłania i dopiero po pewnym czasie wysłał do Muḥammada Ibn Sauda delegację, która miała zaproponować spotkanie dwóch mężczyzn oraz przekonać tego drugiego, że spoczywa na nim wyjątkowe zadanie ochrony Bożego *tawhīdu*. Najpierw udało się usposobić przychylnie żonę wodza, a potem jego dwóch braci.<sup>448</sup> W 1744 roku w trakcie spotkania Ibn ‘Abd al-Wahhāb zdołał przekonać Muḥammada Ibn Sauda, że jeśli stanie się obrońcą Bożej jedności i jedności oraz poświęci wykorzenianiu wszystkich przejawów *širku*, w zamian Bóg zapewni mu władzę.<sup>449</sup> Ibn ‘Abd al-Wahhāb realistycznie zdawał sobie sprawę, że sam cel obrony religii może nie być dla Muḥammada Ibn Sauda dostatecznie przekonujący, lecz z pewnością wizja poszerzenia swojej domeny stanie się argumentem kluczowym. Jak napisano w kronice, zawarcie tego przymierza zatwierdziła *bay‘a*, przysięga na wierność.<sup>450</sup> Ibn ‘Abd al-Wahhāb zobowiązał się wspierać i uzasadniać teologicznie podboje Ibn Sauda, czyli dżihad prowadzony z pobudek czysto ziemskich zyskał silne wsparcie religijne. Ibn ‘Abd al-Wahhāb stał się imāmem dla poczynań *amīra*, wodza wojskowego. Jedyne Ibn ‘Abd

<sup>447</sup> ‘Abd al-Wahhāb, *Fatāwa wa-āl-masā’il Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb*, Al-Rijad 1398 h., t. 3, s. 19-26.

<sup>448</sup> ‘Uṭmān Ibn Bišr, *Unwan al-mağd*, op. cit., s. 40-41.

<sup>449</sup> Ibidem.

<sup>450</sup> Ibidem, s. 43.



al-Wahhāb mógł deklorować dżihad, a oficjalnie jego motywacją nie miała być chęć ekspansji terytorialnej ani zdobycia bogactw czy też władzy, lecz propagowanie „czystej” religii.

Stajemy tutaj przed istotnym problemem, czy każde działanie wojenne ogłaszane przez Ibn Sauda było w takim razie dżihadem, i jakie są kryteria określania wojny jako takowej.<sup>451</sup> Dotyczy to nie tylko tego konkretnego przypadku, ale szerszego kontekstu dżihadu muzułmańskiego rozumianego z punktu widzenia definicji. Zdaniem badaczy niemal wszystkie działania zawierające w sobie nutę agresji, czy to wobec muzułmanów, czy wobec „obcych”, są dżihadem. Jednak, jak wynika z poprzednich rozdziałów, już w najwcześniejszym okresie islamu, aby jakieś działanie nazwać dżihadem, musiało ono spełniać określone warunki prawne. Przez wieki, i tak jest do teraz, pojęciem dżihadu manipulowali sami muzułmanie, nazywając tak działania motywowane wyłącznie terytorialnie lub gospodarczo. Najlepiej byłoby przyjąć, po Andersonowsku, że w wyobrażonej wspólnocie muzułmańskiej *ummy* dżihadem jest to, co społeczność sama za taki uznaje, jednak nie jest łatwo określić granice tego pojęcia ze względu na różnorodność jego definicji oraz kontekstów wśród samych muzułmanów. Nie wydaje mi się, zresztą, aby miało to większe znaczenie z punktu widzenia moich rozważań, gdyż jest oczywiste, że było tyle definicji dżihadu, ilu teologów, a także rządzących, bo to oni wcielali je w życie.

Zaraz po zawarciu przymierza z Ibn Saudem Ibn ‘Abd al-Wahhāb zaczął wysyłać do okolicznych szajchów listy, w których wyjaśniał, na czym polega jego interpretacja *tawhīdu* oraz zapraszał do przyłączenia się do nich dwóch, pod względem teologicznym i politycznym. Odpowiedź wielu przywódców była pozytywna, chociaż trudno obecnie stwierdzić, czy wynikała z prawdziwego przekonania religijnego, czy też z obawy o potęgę Ibn Sauda. Jednak nie wszyscy byli przekonani do nowej interpretacji Bożej jedności, zatem zaczęto działania wojenne przeciwko Ar-Rijadowi i Al-Wašmowi. Działania wojenne zaczęły się

---

<sup>451</sup> Dokładne wyliczenie działań wojskowych Ibn Sauda znalazło się w: Ch. Moss Helms, *The Cohesion of Saudi Arabia: Evolution of Political Identity*, John Hopkins University Press, Baltimore 1981.

po próbach perswazji, po zerwaniu rozejmów, i zakończyły się zwycięstwem wahhabitów, którzy jednak, jak wspominają kroniki, nie mścili się na mieszkańcach. Pełen podbój Al-Wašmu zajął kilka lat i również nie zakończył się rzezią. Jednak po latach między Ibn ‘Abd al-Wahhābem i Ibn Saudem zaczęło dochodzić do konfliktów, być może powodem był fakt, że Ibn ‘Abd al-Wahhāb nie był szczególnie skory do usprawiedliwiania nadmiernej ekspansji oraz brania łupów. Ibn Saud zmarł w 1767 roku, a następcą został jego syn ‘Abd al-Azīz, który kładł jeszcze większy nacisk na materialną stronę dżihadu, czyli zdobywanie łupów. W wyniku jego działań Ad-Diri‘iyya zasłynęła z luksusu.<sup>452</sup> Ibn ‘Abd al-Wahhāb wycofał się z czynnego życia oraz z pozycji imama w 1773 roku, natomiast podboje Saudów trwały dalej, osiągając szczyt w pierwszej fali ekspansji na początku XIX wieku. Ibn ‘Abd al-Wahhāb aż do swojej śmierci w 1791/2 roku poświęcił się nauczaniu.

## Doktryna Ibn ‘Abd al-Wahhāba

Nie jest możliwe, aby zająć się tutaj wszystkimi aspektami doktryny Ibn ‘Abd al-Wahhāba, której osią był bez wątpienia *tawhīd*. Najważniejszy dla moich rozważań pozostaje dżihad, który, jak się wydaje, wbrew późniejszym interpretacjom nie był głównym punktem w rozważaniach teologa, a z pewnością jego podejście do dżihadu należy rozumieć w szerszym, całościowym kontekście interpretacji Bożej jedności i jedyności oraz chęci usunięcia z religii wszelkich innowacji.

Purytańskie oblicze ruchu wahhabickiego znalazło wyraz w zakazie palenia tytoniu dla mieszkańców Mekki i Dżuddy, jako niezgodnym z zasadami islamu, a także w nakazie Ibn ‘Abd al-Wahhāba wobec ludności, aby przerywała swoje czynności słysząc wezwanie do modlitwy i udawała się do meczetu. Alimowie mieli zaś czytać księgi napisane przez niego samego.<sup>453</sup> Jednak

<sup>452</sup> ‘Utmān Ibn Bišr, *‘Unwan al-mağd*, op. cit., s. 44.

<sup>453</sup> A. Daḥlān, *Ḥulāṣat al-kalām*, Kair 1887, s. 292.

wszystkie te elementy były drugorzędne w stosunku do rygorystycznego rozumienia *tawhīdu*, które zdeterminowało całą doktrynę teologa.

Dżihad jest najbardziej kontrowersyjnym elementem systemu Ibn ‘Abd al-Wahhāba głównie ze względu na użytek, jaki uczynił z niego późniejszy wahhabizm oraz cały czas czynią współcześni dżihadyści, którzy odwołują się do wahhabizmu, odchodząc jednak od pierwotnego rozumienia tej doktryny przez samego autora. W doktrynie Ibn ‘Abd al-Wahhāba dżihad stanowi element rozumienia *da‘wy*, misji rozpowszechniania islamu, która ma być prowadzona dla dobra religii, ale też społeczeństwa. Wydaje się jednak, że najważniejszym elementem w tej misji, w której dżihad traktowano jedynie jako ostateczność, była edukacja, wyjaśnianie i zdobywanie indywidualnej wiedzy o islamie. W rozumieniu Ibn ‘Abd al-Wahhāba miał być to proces masowy: wiedzę o filarach islamu ma posiadać już nie tylko wąskie grono alimów, lecz powinna ona być dostępna dla całego społeczeństwa. Ibn ‘Abd al-Wahhāb wspierał takie rozumienie zaczerpniętym z Koranu przeświadczeniem, że każdy człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny i za nie będzie sądzony.<sup>454</sup> Z drugiej strony jednak Ibn ‘Abd al-Wahhāb zdawał sobie sprawę, że ludzie nie mają odpowiedniego materiału, gdyż znajomość Koranu i hadisów zanika, a przyczyniają się do tego alimowie, gdyż nie zależy im na kształceniu społeczeństwa, tylko na podporządkowywaniu go sobie i zachowanie tym samym monopolu na interpretację świętych tekstów. Ibn ‘Abd al-Wahhāb był wymagający wobec ludzi, gdyż uznawał, że ślepe podążanie za pseudo-autorytetami ich nie usprawiedliwia i każdy ma indywidualnie obowiązek poznawania prawdziwego islamu.

Ibn ‘Abd al-Wahhāb wyszczególnił dwa rodzaje wiedzy religijnej: bezpośrednią znajomość Koranu i sunny oraz wiedzę wynikającą z interpretacji wersów dwuznacznych, *mutašabihāt*. Jednak ponieważ tych drugich jest znacznie mniej, uznawał, że podstawowa wiedza powinna popierać się na

---

<sup>454</sup> ‘Abd al-Wahhāb, *Kitāb at-tawhīd*, w: *Mu‘allafat aš-šayḫ al-imām Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb*, t. 3, Al-Rijad 1387 h., s. 47-48.

interpretacji oczywistych wersetów koranicznych, a nie tych o ukrytych podtekstach.<sup>455</sup>

Jak wielkie znaczenie miała dla Ibn ‘Abd al-Wahhāba wiedza widać na przykładzie postrzegania przez niego pozycji przywódcy społeczności. Powinna to być osoba, która taką wiedzą dysponuje, jest prawowiernym muzułmaninem i wie, jak interpretować Koran i hadisy.<sup>456</sup> Taki pogląd nie odbiegał bynajmniej od klasycznego postrzegania roli władcy. Na przykład Al-Ġazālī, a przed nim inni teologowie rozważający kwestie teorii politycznej oraz roli imama, byli przekonani, że władca powinien posiadać odpowiednią wiedzę teologiczną, a jeśli nie dysponuje nią osobiście, ma się zwrócić do alimów.<sup>457</sup> Ibn ‘Abd al-Wahhāb przyznawał społeczności prawo do wyboru lidera na podstawie tego, jak odnosi się on do nauk muzułmańskich i jak je interpretuje. Nie mówił jednak bezpośrednio, że poddani mają prawo do usunięcia takiego przywódcy w sposób gwałtowny, do czego nawołują współcześni dżihadyści, idąc śladem interpretacji Sayyida Quṭba. W zamian Ibn ‘Abd al-Wahhāb sugeruje, że powinni starać się go pouczyć i przekonać, aczkolwiek przekonywanie i pouczanie władców nie jest w praktyce sprawą rzeczą łatwą w jakiegokolwiek kulturze. Idąc za Skinnerem można postawić pytanie, do kogo było skierowane wezwanie Ibn ‘Abd al-Wahhāba? Z pewnością do społeczności muzułmańskiej, i należy uznać, że niezależnie od pragnień samego teologa, jego horyzont ograniczał się do społeczności Półwyspu Arabskiego, w konkretnym czasie, kiedy był on częścią Imperium Osmańskiego, z głoszonymi na tym obszarze ideami i poglądami. Uwarunkowania religijne i polityczne na Półwyspie, w kolebce islamu, były szczególne, i jak pokazała przyszłość, idee perswazji i przekonywania najlepiej sprawdziły się wsparte konkretnymi działaniami wojskowymi, niezależnie od tego, czy określimy je jako dżihad, czy też nie. Można zatem uznać, że nawoływania Ibn ‘Abd al-Wahhāba, przy całym ich konserwatyzmie, były

<sup>455</sup> ‘Abd al-Wahhāb, *Fatāwa wa-āl-masā’il*, op. cit., s. 1-21.

<sup>456</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>457</sup> K. Pachniak, *Filozofia polityki Ḥamida ad-Dīna al-Ġazālego*, op. cit.

w gruncie rzeczy dość idealistyczne i bez wsparcia konkretną siłą wojskową trafiłyby w próżnię.

Ważnym elementem w działalności edukacyjnej teologa miało być wzywanie ludzi do islamu poprzez prowadzenie działalności prozelickiej, co do dzisiaj pozostaje jedną z głównych idei wahhabizmu.<sup>458</sup> Niewykluczone, że długie kampanie Ibn Sauda o podbicie Ar-Rijadu lub Al-Wašmu trwały kilka lat nie tylko z powodów militarnych, ale również ze względu na fakt, że były poprzedzane korespondencją „edukacyjną”. Taki typ edukacji obejmował kilka etapów, a pierwszym z nich było wyłożenie kluczowej doktryny monoteizmu, za czym szło zobowiązanie do odbywania pięciu modlitw dziennie oraz do obowiązków płacenia zakatu.<sup>459</sup> W *Kitāb kašf aš-šubuhāt* teolog wyjaśnia, jak należy prowadzić dyskusje nawracające, przywołując porównania z Prorokiem i jego Towarzyszami, którzy także przekonywali ludzi do islamu. Jednocześnie zauważa, że powinno się przekonywać przede wszystkim słowem, ale ci, którzy je wypowiadają, mają prawo się bronić, jeśli zachodzi taka potrzeba.<sup>460</sup> Powołując się dalej na przykład Proroka, Ibn ‘Abd al-Wahhāb stwierdza, że nie wszyscy ludzie w czasach Mahometa uznali przesłanie islamu, i podobnie dzieje się też obecnie. Analizując postępowanie Proroka, Ibn ‘Abd al-Wahhāb zauważył, że ten reagował na odrzucanie islamu wzywając ludzi do opamiętania, zaprzeczając ich kłamstwom, w ostateczności sięgając po miecz, co sam Ibn ‘Abd al-Wahhāb zdaje się uważać za rozwiązanie ostateczne. Stwierdza, że ludzie mogą zareagować na wezwanie islamu przyjmując je całkowicie, podporządkowując się islamowi i walcząc na jego rzecz; poprzez pozostanie przy swojej religii, lecz jednocześnie płacenie *ğizyi* w zamian za chroniony status; oraz

---

<sup>458</sup> ‘Abd al-Wahhāb, *Kitāb at-tawhīd*, op. cit., s. 19-20; por. także M. Cook, „On the Origins of Wahhābism”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2, 1992, s. 191-202; H. Algar, *Wahhabism: A Critical Essay*, Oneonta, New York 2002; H. Fattah, „Wahhabi Influences, Salafi Responses: Shaikh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi Movement 1745-1930”, *Journal of Islamic Studies*, 14, 2003, s. 127-148; T.K. Firro, „The Political Context of Early Wahhabi Discours of *Takfir*”, *Middle Eastern Studies*, 49, 2013, s. 770-789.

<sup>459</sup> ‘Abd al-Wahhāb, *Kitāb at-tawhīd*, op. cit., s. 20-21.

<sup>460</sup> ‘Abd al-Wahhāb, *Kitāb kašf aš-šubuhāt*, w: *Mu’allaqāt*, op. cit., t. 1, s. 160-162.

poprzez walkę. Jeśli ma miejsce ten ostatni przypadek, wówczas należy z nimi walczyć.

Ibn ‘Abd al-Wahhāb nie był tak bezwzględny w twierdzeniu, że każdy, kto nie popiera jego poglądów, jest *kafīrem*, jak Ibn Taymiyya. Ograniczał to do przypadków osób, które uznają, że są muzułmanami, otrzymały odpowiednie wykształcenie i akceptują słowo Boże, a jednocześnie dalej popełniają błędy. Przywodzi to na myśl przypadek kobiety skazanej za *zinę*, której uświadomiono, na czym polega jej błąd, ta jednak otwarcie twierdziła, że dalej będzie postępować wbrew zasadom Boga. Teolog twierdził, że nie należy oskarżać osoby, która dopuszcza się występku z niewiedzy lub przypadkiem. Wówczas konieczna jest edukacja, poprzez znalezienie odpowiedniego wersetu z Koranu i wykazanie grzesznikowi, na czym polega jego przewinienie.<sup>461</sup>

W jakich zatem przypadkach należy prowadzić dżihad? Na to pytanie Ibn ‘Abd al-Wahhāb odpowiada w traktacie *Kitāb al-ġihād*, gdzie wyklada swoje poglądy w tej kwestii.<sup>462</sup> Jest on konieczny wówczas, gdy człowiek nie chce się nawrócić ani też podporządkować. Odwołując się do klasycznych pojęć, Ibn ‘Abd al-Wahhāb uznaje dżihad za *farḍ kifāya*, obowiązek zbiorowy, któremu podlegają osoby o wolny statusie (czyli nie niewolnicy), odpowiedniej sytuacji finansowej i dojrzałe. Takie osoby powinny się angażować w dżihad przynajmniej raz w roku, pomijając czas pielgrzymki oraz okresy rozejmów.<sup>463</sup> Teolog nie traktował dżihadu jako obowiązku indywidualnego, a przynajmniej nie ma w jego pismach wyraźnych wskazań w tej kwestii, gdyż, jak się wydaje, postrzegał go w kategoriach dobra całej społeczności islamu. Jednak jednostka ma obowiązek włączenia się w dżihad, gdy spełnia wymienione wyżej warunki.<sup>464</sup> Podobnie jak teoretycy średniowieczni, na przykład Ibn Rušd, Ibn ‘Abd al-Wahhāb przestrzega, że celem prowadzenia dżihadu nie jest zdobycie łupów samo w sobie, ani też zyskanie chwały osobistej, lecz walka na rzecz

<sup>461</sup> ‘Abd al-Wahhāb, *Fatāwa wa-āl-masā’il*, op. cit., s. 37.

<sup>462</sup> Idem, *Kitāb al-ġihād*, w: *Mu’allafāt*, op. cit., t. 2.

<sup>463</sup> Ibidem, s. 359.

<sup>464</sup> Ibidem, s. 361-362.

islam, w celu zapewnienia mu ochrony oraz poszerzenia terytorium. Najważniejszym elementem dżihadu, wyraźnie odróżniającym go od przedmuzułmańskich wypraw, jest jego religijny cel, zawsze musi być on ogłoszony przez imama jako przywódcę religijnej społeczności. Władca nie ma prawa wzywać do dżihadu, a społeczność powinna pozostać posłuszna wezwaniu imama.

Dżihad jest konieczny w trzech przypadkach: kiedy dwie przeciwstawne grupy stają naprzeciwko siebie; kiedy wróg opuszcza swoje własne terytorium i zaczyna atakować tych przeciwników, którzy są najbliżej pod względem geograficznym; oraz kiedy imam wzywa do dżihadu.<sup>465</sup> Nie jest konieczne zwoływanie dżihadu, jeśli jakieś przyzwyczajenia czy nawyki pewnej grupy muzułmanów są uznane za nieodpowiednie, lecz nie wywołują agresji, jest to na przykład picie wina. Powinno być ono karane zgodnie z szari'atem, lecz nie jest konieczne głoszenie dżihadu przeciwko tym, którzy piją, czyli inaczej interpretują święty tekst lub po prostu go nie przestrzegają.<sup>466</sup> Nie powinno się też ogłaszać dżihadu przeciwko tym grupom, z którymi muzułmanów łączą traktaty lub uprawomocnione relacje biznesowe. Pod ochroną pozostają ci, którzy przybywają na terytorium muzułmanów w interesach lub jako posłańcy. Jednocześnie Ibn 'Abd al-Wahhāb bardzo podkreślał znaczenie uczciwości: te osoby, które domagały się ochrony nieuczciwie, powołując się na nieistniejące traktaty czy ustalenia, zasługują na śmierć.<sup>467</sup>

Jeśli dojdzie do walki, Ibn 'Abd al-Wahhāb uznaje, że lepiej jest zmusić przeciwnika do poddania się lub wycofania się niż zniszczyć go całkowicie i zabić. Natomiast osoby przystępujące do walki powinny motywować pobożność i bezinteresowność. Wiara bowiem sprawia, że wojownicy toczą dżihad bez interesu materialnego, dla dobra religii i na chwałę Boga.<sup>468</sup> Ona też odróżnia dżihad od działań wojskowych innego typu, za którymi może stać motywacja

---

<sup>465</sup> Ibidem, s. 360-361.

<sup>466</sup> Ibidem.

<sup>467</sup> Ibidem, s. 395.

<sup>468</sup> Ibidem, s. 394.

finansowa lub terytorialna. Zgodnie z zaleceniami z okresu klasycznego, dżihad powinien być poprzedzony wezwaniem do nawrócenia, bez tego zaczynanie go nie jest dozwolone. Dopiero odrzucenie tego wezwania stanowi odpowiedni pretekst do rozpoczęcia dżihadu. Ibn ‘Abd al-Wahhāb zachęca, aby tych, którzy się nawrócili na islam wynagradzać finansowo, gdyż jest to zgodne z interesem społeczności.<sup>469</sup>

Podobnie jak w średniowiecznych teoriach dżihadu Ibn ‘Abd al-Wahhāb wymienia ściśle określone grono osób, których nie wolno celowo zabijać w walce: są to starcy, dzieci i kobiety, ponadto niewidomi, mnisi i niewolnicy. Oprócz tego Ibn ‘Abd al-Wahhāb uznaje, że należy również oszczędzać szajchów, co nie było powszechne w średniowieczu. Jako argument wysuwa ich mądrość oraz fakt, że nie uczestniczą w działaniach wojennych. Nie należy także zabijać wieśniaków oraz osób płacących *ǧizyę*.<sup>470</sup> Ogólnie zabijanie jest dozwolone jedynie w przypadku, gdy ludzie uporczywie odmawiają odpowiedzi na wezwanie islamu. Jeśli chodzi o kobiety, Ibn ‘Abd al-Wahhāb uznaje, że pozostają one pod ochroną, chyba że zaangażują się w działania przeciwko islamowi. Tak więc niewiasty są pozbawione kobiecego statusu przez następujące akty: wychwalanie *kuffār*, niewiernych, i zachęcanie ich do bitwy, piętnowanie muzułmanów, ujawnianie miejsc przebywania muzułmanów, obrzucanie ich strzałami, oblewanie wodą itp.<sup>471</sup>

Do dżihadu wzywa imam, który jest też odpowiedzialny za to, aby toczył się on zgodnie z zasadami, zarówno dotyczącymi ochrony religii, jak i zachowania własności i życia muzułmanów. Ibn ‘Abd al-Wahhāb wyraża się górnolotnie: imam wie, co się dzieje w sercach, zatem jest odpowiedzialny za wzmocnienie serc muzułmanów i wstrząśnięcie sercami *kuffār*.<sup>472</sup> Również imam ponosi odpowiedzialność za zawieranie wszystkich traktatów z wrogami, szczególnie tych, dzięki którym uzyskują oni chroniony status *ḍimmich*

<sup>469</sup> Ibidem, s. 373-74.

<sup>470</sup> Ibidem, s. 363-65.

<sup>471</sup> Ibidem, s. 371.

<sup>472</sup> Ibidem, s. 376.



w zamian za płacenie podatków.<sup>473</sup> Na nim również spoczywa odpowiedzialność za przekazywanie części łupów do skarbcza publicznego.

Dowódcą wojskowym ekspedycji jest *amīr*, na którym spoczywa obowiązek prowadzenia działań wojskowych oraz prowadzenia oddziałów do boju, jednak zawsze jest on podporządkowany autorytetowi imama i jego rozkazom. To imam musi zaakceptować szczegóły działań wojennych, wyruszenie do bitwy itd.<sup>474</sup> Na dowódcy wojskowym spoczywa natomiast odpowiedzialność za pilnowanie porządku w armii, aby wojownicy nie konkurowali ze sobą ani nie zachowywali się w sposób naganny.<sup>475</sup> Powinien on także zwrócić uwagę, aby decyzje o podjęciu bitwy były racjonalne: gdy liczebność wroga jest przeważająca i muzułmanie nie mają żadnych szans, należy się wycofać, aby ich nie narażać. Jednak osoby lub grupy, które się wycofują, nie mają prawa do udziału w podziale łupów.<sup>476</sup>

Ibn ‘Abd al-Wahhāb uważał, że po zwycięskiej bitwie nie trzeba zabijać wrogów islamu, w tym mężczyzn, wystarczy ich zamykać, gdyż celem dżihadu jest nie tyle fizyczna eliminacja wroga, ile zmiana jego poglądów. Szło z tym w parze przeświadczenie, że takie zachowanie jest lepsze ze względu na konieczność propagowania islamu. Twierdził, że nie powinno się związywać wrogów, aby ich zabić, i ogólnie wiązanie jest dozwolone jedynie, aby zapobiec ucieczce lub uniemożliwić wrogowi zranienie muzułmanina. Więźnia można też związać, gdy imam chce z nim porozmawiać – zyskuje wtedy sposobność, aby zbliżyć się do więźnia bez obawy przed zranieniem, by przedyskutować sprawę wiary. Zanim imam nie podejmie próby przekonania więźnia do islamu, nie wolno go zabijać.<sup>477</sup> Ibn ‘Abd al-Wahhāb uznaje, że jeśli wróg nie jest politeistą, lecz przedstawicielem religii chronionych, nawet po odmowie nawrócenia na

---

<sup>473</sup> Ibidem, s. 401.

<sup>474</sup> Ibidem, s. 375-76.

<sup>475</sup> Ibidem, s. 376.

<sup>476</sup> Ibidem, s. 362.

<sup>477</sup> Ibidem, s. 366.

islam nie należy się spieszyć z jego zabijaniem. Twierdzi, że najlepiej w takiej sytuacji wymieniać wrogów w zamian za muzułmańskich jeńców. Ponadto władcy przeciwników mają prawo, aby domagać się swoich wolnych obywateli, których muzułmanie wzięli do niewoli.<sup>478</sup> Jednak teolog, powołując się na werset 10 z sury 60, sprzeciwia się oddawaniu wrogowi kobiet i dzieci: „Jeśli uznacie je za wierzące [kobiety], to nie odsyłajcie ich do niewiernych”. Zatrzymanie ich przez muzułmanów jest korzystniejsze, gdyż potencjalnie może prowadzić do ich przekonania i nawrócenia.<sup>479</sup> Z kolei muzułmanina w żadnych okolicznościach nie można zwrócić niemuzułmańskiemu wrogowi, nawet gdy łączą ich relacje rodzinne. Należy też wspierać i pomagać każdej muzułmance, która stara się opuścić niemuzułmanina.<sup>480</sup>

Jeśli wróg podejmuje decyzję o nawróceniu się na islam, należy ją zaakceptować, pod warunkiem, że świadkami tego wydarzenia będą dwie godne zaufania osoby. Po nawróceniu niezależnie od statusu takiej osoby, czy to jest człowiek wolny, czy też niewolnik, nie można go wydać wrogowi, gdyż korzysta on z ochrony.<sup>481</sup> Każdy wzięty do niewoli ma prawo pozostać w społeczności muzułmańskiej, jeśli ma na to ochotę. Ibn ‘Abd al-Wahhāb surowo zabrania sprzedawania niewolników *kuffār*.<sup>482</sup>

Jeśli chodzi o własności, Ibn ‘Abd al-Wahhāb uznaje, że nie można wrogowi zabierać wszystkiego wedle własnego uznania, gdyż zakończeniem zwycięskiego dżihadu nie powinna być niepohamowana grabież. Teolog podkreśla, że to właśnie różni muzułmanów od plemion z okresu przedmuzułmańskiego, które traktowały rajdy jako część zwyczaju plemiennego. Zdobywanie łupów nie powinno mieć niczego wspólnego z łupieniem

---

<sup>478</sup> Ibidem, s. 397.

<sup>479</sup> Ibidem, s. 367.

<sup>480</sup> Ibidem, s. 397-400.

<sup>481</sup> Ibidem, s. 399.

<sup>482</sup> Ibidem, s. 400.

i rozbojem.<sup>483</sup> Podział łupów podlega ścisłym regulacjom. Ibn ‘Abd al-Wahhāb wyróżnia łupy zwane *ḡanīma*, całkowite łupy armii muzułmańskiej, których cztery piąte są przeznaczone dla tych, którzy brali udział w dżihadzie. Drugi typ łupów, *fay*, to dobra, które niemuzułmanie przekazują bez działań wojennych. Uznaje się je, zgodnie ze średniowiecznymi zasadami, za wspólne dobro społeczności muzułmańskiej, które wedle woli dowódcy przydziela się niewalczącym, ale także żołnierzom. Podział *ḡanīmy* podlega bardzo konkretnym zasadom. Łupy dzieli się na terytorium, na którym zostały zdobyte.<sup>484</sup> Najpierw wszystkie łupy zaliczane do *ḡanīmy* należy zaprezentować muzułmanom, aby zyskać pewność, że nic z tego nie jest własnością ich samych lub ludów chronionych, w takim wypadku powinny im zostać zwrócone. Wartość pozostałych jest szacowana i dzielona na pięć, z czego jedną piątą przeznacza się dla Boga i Proroka, a resztę dzieli w społeczności.<sup>485</sup> Dowódca nie ma prawa do dysponowania łupami wedle własnego uznania, na przykład do ich przyznawania określonej kategorii wojowników, musi się trzymać ścisłych regulacji i zależy w tym względzie od decyzji imama. Na dalszych stronach Ibn ‘Abd al-Wahhāb prowadzi szczegółowe rozważania dotyczące charakteru łupów i sposobu ich podziału, których powtarzanie nie wydaje się celowe, gdyż niewiele wnosi do ogólnej koncepcji dżihadu, jednak pokazuje, że poddając tę domenę wojny tak szczegółowym regulacjom teolog nie chciał, aby branie łupów zmieniło się w zwykłą grabież, a tym samym stało się głównym celem wojny. Inna sprawa pozostaje, co z jego zaleceniami uczynili Saudowie.

Za pozwoleniem imama można zabierać żywność dla siebie oraz dla zwierząt. Zabijanie zwierząt wroga jest możliwe tylko wtedy, gdy są one absolutnie niezbędne do wyżywienia muzułmanów.<sup>486</sup> Posiadłości i własności wroga można niszczyć jedynie wtedy, gdy wymaga tego dobro ogólne

---

<sup>483</sup> Ibidem, s. 374-375.

<sup>484</sup> Ibidem, s. 383.

<sup>485</sup> Ibidem, s. 375.

<sup>486</sup> Ibidem, s. 363-364.

(*maşlahā*).<sup>487</sup> Zatem jest dopuszczone niszczenie twierdzy wroga, odcinanie mu dostępu do wody oraz aprowizacji, gdyż uznaje się to za część działań wojennych. Jednak, zgodnie z większością zaleceń średniowiecznych, Ibn ‘Abd al-Wahhāb uważa, że należy zwrócić uwagę, aby w atakowanych twierdzach nie było kobiet i dzieci, które mają status osób chronionych.

Teolog odróżnia dwa rodzaje terenów wroga: te, na których mieszkają niemuzułmanie przyjaźni mużułmanom, oraz ziemie zamieszkane przez niemuzułmanów, którzy są ich wrogami. To pierwsze terytorium ma wyższy status, mużułmanie mogą tam wkraczać w celu zabrania własności mieszkańców dla zaspokojenia swoich potrzeb jedynie wtedy, gdy pozwoli na to imam. Bez przeszkód i ograniczeń mogą zabierać z tych terenów taki typ własności, który nie posiada konkretnego właściciela, na przykład drewno na opał. Jednak jeśli jakaś własność ma właściciela, mużułmanin może zabrać tylko jedną piątą. Zakazane jest rozmyślne niszczenie dóbr, które nie mają żadnego związku z działaniami wojennymi, szczególnie uwagę Ibn ‘Abd al-Wahhāb zwracał na palmy daktylowe.<sup>488</sup> Gdy zaś chodzi o terytorium wrogów islamu, można na nie wkraczać i zabierać własności z większą swobodą.

Jednym z celów dżihadu jest doprowadzenie do nawrócenia niewiernych. Zdaniem Ibn ‘Abd al-Wahhāba nawrócenie na islam powinno być jak najbardziej szczerze, a nie wymuszone. Jest jednak skłonny uznać nawrócenia jeńców, chociaż realistycznie zdaje sobie sprawę, że ludzie są gotowi na wiele, aby ocalić życie i takie nawrócenia nie muszą być autentyczne.

Ibn ‘Abd al-Wahhāb twierdzi również, że dla dobra społeczności mużułmanie mogą zawierać przyjazne relacje z niemuzułmanami, którzy nie są im wrogi, na przykład w biznesie. Popiera również rozejmy zawierane ze

---

<sup>487</sup> Ibidem, s. 388.

<sup>488</sup> Ibidem, s. 363.

względów logistycznych, które mogą przynieść muzułmanom więcej korzyści niż prowadzenie dżihadu.<sup>489</sup>

Niekiedy przeciwnicy Ibn ‘Abd al-Wahhāba przypisują mu kategoryczne twierdzenia, że potępiał każdego, kto nie idzie jego śladem, twierdząc, że taka osoba zasługuje na śmierć, również kobiety, dzieci i starcy, a właściwa jest tylko forma religii, którą on sam proponuje. Z tego powodu należałoby likwidować szyitów, sufich oraz wszystkich „nieortodoksyjnych” muzułmanów, nie mówiąc już o przedstawicielach innych religii. Jednak takie dość powszechne twierdzenia nie znajdują do końca potwierdzenia w koncepcjach samego Ibn ‘Abd al-Wahhāba. Całe jego nauczanie przenika duchem swoiście rozumianej edukacji, przekonanie, że najważniejszym celem dżihadu jest niesienie nauki o *tawhīdzie*.

Koncepcja dżihadu Ibn ‘Abd al-Wahhāba w znacznym stopniu odwołuje się do wielu znanych już wątków omawianych w poprzednich rozdziałach powyższej pracy. Wiele w niej elementów z regulacji dżihadu zawartych w klasycznych traktatach z dziedziny *fiqhu*. Nie wydaje się, aby sama w sobie koncepcja dżihadu teoretyka z Półwyspu Arabskiego była dużo bardziej nieprzejednana pod względem odwoływania się do przemocy niż inne. Jednak właśnie Ibn ‘Abd al-Wahhāb stał się dla współczesnych teoretyków dżihadu patronem i „ojcem duchowym”, co wynika w takim samym stopniu z nadinterpretacji jego myśli, jak i użytku, jaki zrobili z niego Saudowie. Sam Ibn ‘Abd al-Wahhāb uważał, że przypisanie etykiety *kafīra*, a w konsekwencji pozwolenie na walkę i zabijanie, musi być poprzedzone wezwaniem do nawrócenia, a także przedstawieniem treści i zalet Koranu oraz hadisów. Jednak taki proces wymagał cierpliwości, a o taką trudno w czasie podbojów, dlatego te zasady nie były respektowane nawet za życia teologa, i, jak się wydaje, on sam zdawał sobie z tego sprawę, jednocześnie uznając takich wojowników za ignorantów. Traktat *Kitāb al-ġihād* wyraźnie pokazuje, że Ibn ‘Abd al-Wahhāb uznawał dżihad za poważny obowiązek religijny, a nie jedynie okazję do powiększenia majątku czy też do podboju, i starał się ująć jego zasady w bardzo

---

<sup>489</sup> Ibidem, s. 404-405.

ścisty schemat.<sup>490</sup> Dżihad miał być ostatecznością, a po podboju należało wykorzystać wszystkie okazje do zawarcia sojuszu, gdyż nawrócenie i zdobycie nowych muzułmanów jest ważniejsze niż majątek. Można odnieść wrażenie, że ideałem Ibn ‘Abd al-Wahhāba jest edukacja i zdobywanie przez ludzi indywidualnej wiedzy o islamie. W następnej kolejności tę wiedzę należy przekazywać innym i na tym polega misja rozpowszechniania islamu. Islam jest najwyższym dobrem i jedyną prawdziwą religią, dlatego należy starać się go propagować wszystkimi sposobami. Sojusz z Saudami miał zatem służyć spełnianiu tego najwyższego celu teologicznego, Saudowie mieli być „zbrojnym ramieniem” proponowanej przez Ibn ‘Abd al-Wahhāba wersji islamu. Podobnie jak w średniowiecznych traktatach o dżihadzie, Ibn ‘Abd al-Wahhāb stara się ograniczyć niepotrzebną przemoc, jednak w przypadkach, które uznaje za uzasadnione, usprawiedliwia ją i dopuszcza. Chociaż jego fatwy lub traktaty nie są przesycone duchem nadmiernej i nieuzasadnionej przemocy, jednak w jego rozumieniu islamu przemoc zajmuje ważne miejsce i pełni konkretną funkcję religijną.

## Zakończenie

Teoria dżihadu nie była w kulturze islamu przekazana raz na zawsze. Zmieniała się, jak mieliśmy okazję dostrzec, w zależności od czasów, miejsca, okoliczności historycznych. Płynna i zmienna, podlegała różnym interpretacjom. Dżihad jest obecny w Koranie i hadisach, które mają dla muzułmanów status świętych tekstów. Nie jest tam pojęciem jednoznacznym, określa się go kilkoma terminami, jednak rozumienie dżihadu jako walki, wojny, jest w Koranie ewidentne i dominuje nad rozumieniem go jako starania podejmowanego we własnym wnętrzu. Wojna była ważnym zajęciem dla Arabów przed islamem, a islam nadał jej nowy wydźwięk. Walka o islam i za islam stała się jednym z najważniejszych zadań muzułmanina i częścią kultury arabsko-muzułmańskiej. To stwierdzenie nie ma wydźwięku wartościującego, co pragnę wyraźnie podkreślić, gdyż rozważania nad dżihadem są często determinowane przez brak obiektywizmu, cechują się nim zarówno wrogowie, jak i apologety islamu.

---

<sup>490</sup> N.J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam*, op. cit., s. 221.

Staralam się w mojej pracy pokazać zarówno złożoność teorii dżihadowych, jak i ich bliskie powiązanie z warunkami społeczno-politycznymi. Stawianie pytań dla kogo powstawały koncepcje dżihadu doprowadziło mnie do wniosku, że niezmiennie miały one mieć jakąś konkretną grupę odbiorców. Nawet jeśli autorzy traktatów dżihadowych przedstawiali wojnę w kategoriach uniwersalistycznych, traktując islam jak najwyższe dobro, które należy poprzez dżihad chronić i propagować, to i tak ich myśl była determinowana przez różne zmienne czynniki. Nakazy koraniczne, cieszące się autorytetem danych przez Boga, modyfikowano w czasach pierwszych podbojów, a potem w czasach zagrożenia: najpierw wypraw krzyżowych, a potem najazdu mongolskiego. Tekst koraniczny był zawsze tylko podstawą, matrycą, którą można było manipulować zależnie od okoliczności. Podstawą moich badań były teksty i przez ich pryzmat śledziłam rozwój teorii dżihadu, a teoria nie zawsze musiała iść w parze z praktyką. Nie analizowałam zachowań społecznych związanych z dżihadem, opisów wojen w kronikach, informacje tego typu pojawiają się w tej pracy sporadycznie. W zamian starałam się odpowiedzieć na pytanie, czym dla muzułmańskich myślicieli, teologów, faqihów, miał być dżihad, jak go interpretowali i jaką jego wizję chcieli przedstawić społeczeństwu. Teksty dżihadowe musiały mieć pewną siłę oddziaływania, co staje się szczególnie widoczne w okresie zagrożenia: w czasach wypraw krzyżowych ich treść była przedstawiana publicznie.

Jednocześnie przez wieki zmieniał się też charakter tekstów dżihadowych jako gatunku literackiego. Dżihad opisywano między innymi w zbiorach hadisów, w typowych traktatach *fiqhu*, w traktatach poświęconych *siyarowi*, w opowieściach o zasługach miast, traktatach o walorach dydaktycznych i tych o charakterze adabowym. Podczas wypraw krzyżowych rozwinęła się poezja dżihadowa. Inną konsekwencją rozwoju myśli dżihadystycznej było zainteresowanie taktyką prowadzenia wojny, szczególnie istotne za panowania Mameluków, którzy byli żołnierzami, wojna była ich żywiołem, nic zatem dziwnego, że w ich czasach strategie wojenne, szczegóły treningu wojennego – jednym słowem technika prowadzenia wojny, znalazły odzwierciedlenie w pismach. We wcześniejszym okresie wypraw krzyżowych rozważań o taktyce było zdecydowanie mało, przeważała ideologia prowadzenia

wojny. Wynikało to z faktu, iż wojna prowadzona z wykorzystaniem kawalerii, jak wyprawy krzyżowe, nie wymaga bardzo rozwiniętej taktyki, lecz jest prowadzona poprzez szarże i odwroty.<sup>491</sup> Od X wieku, a szczególnie w okresie mameluckim, sytuacja zaczyna się zmieniać, pojawia się też obfita twórczość poświęcona machinom oblężniczym. W okresie wypraw krzyżowych zmienił się też ogólny ton traktatów dżihadystycznych: od pełnego triumfu i wyższości tonu wczesnych traktatów do ubolewania nad obniżonym morale muzułmańskiej *ummy*, upadkiem religijności i ducha bojowego. Towarzyszył temu respekt pod adresem chrześcijańskiego przeciwnika – gdzieś rozwiało się przekonanie, że triumf i zwycięstwo są dane przez Boga raz na zawsze. Jak twierdzi Cook, od X wieku w traktatach dżihadowych romantyczna wizja idealnych walk zaczęła stopniowo ustępować krwawym opisom rzeczywistych działań wojennych.<sup>492</sup> Pojawiły się odniesienia do psychologicznych aspektów wojny, podkreślenia, że wyniki bitwy zależą od osobistych zdolności, inteligencji i umiejętności dowodzenia oraz techniki wojennej przywódcy. Jednak wraz z pojawieniem się zawodowej armii w czasach mameluckich traktaty dotyczące prowadzenia wojny nabrały wyraźnych cech technicznych: opisywano taktykę wojenną, rozwój technologii wojennej, podstępny wykorzystywany w czasie bitwy itp. Te wszystkie kwestie ujmowano w sposób konkretny i techniczny. I tak, chociaż wzmianki o stosowaniu machin oblężniczych pojawiają się w biografii Proroka (choć trudno o rzeczywiste dowody ich stosowania), to pierwszym technicznym traktatem dotyczącym ich budowy jest ten pióra Ibn Arnabağa al-Zardakūša (zm. 1462).<sup>493</sup> W XVI i XVII wieku okazało się, że wiele z tych traktatów straciło swoją aktualność ze względu na szybki rozwój techniki wojennej w Europie. W Imperium Osmańskim pojawiły się nurty odnowy islamu, które zaowocowały twórczością Ibn ‘Abd al-Wahhāba, purytańskim ujęciem islamu i zaleceniem prowadzenia dżihadu w celu zbawienia świata i obdarzenia go najlepszą możliwą religią. Te wszystkie koncepcje i pojęcia stworzone w minionych stuleciach nie są tylko wspomnieniem czasów minionych

<sup>491</sup> M. Shatzmiller, „The Crusades and Islamic Warfare – A Re-evaluation”, *Der Islam*, 69, 1992, s. 264-283.

<sup>492</sup> D. Cook, *Understanding Jihad*, op. cit., s. 68.

<sup>493</sup> Ibidem.



## Teoria dżihadu...

---

zastygłym na kartach ksiąg, lecz jak wielokrotnie wspominałam, wpływają na teorię współczesnego dżihadu, a przez to na losy dzisiejszego świata, co dobitnie pokazały w ostatnich latach zamachy dżihadystyczne w Europie oraz *casus* Państwa Islamskiego, Dawla Islāmiyya.



## Bibliografia

### Źródła

- Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-ğāmi‘ aṣ-ṣağīr*, Al-Maktab al-Islamī, Bejrut 1988.
- Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, Dār al-ma‘rifa, Bejrut 1990.
- Abū Yūsuf, *Ar-Radd ‘alā siyar al-Awzā‘ī*, ed. A. al-Afğānī, Kair, brak daty wydania.
- ‘Abd ar-Razzāq, *Muṣannaḥ*, ed. H. al-‘Azmī, Bejrut 1970-72.
- Al-Anşārī, *Mağmu‘a rasā‘il farisi*, Tehran 2001.
- Antara Ibn Šaddād, *Šarḥ dīwān ‘Antara*, ed. M. Šalabī, Bejrut 1992.
- Al-‘Azīmī, *Ta‘rīḥ Ḥalab*, ed. I. Za‘rūr, Damaszek 1984.
- Al-Bağdādī, *Tārīḥ Bağdād*, Al-Hakawti 2008.
- Al-Bayhaqī, *Kitāb az-zuḥd al-kabīr*, ed. A. Haydar, Bejrut 1987.
- Al-Birgiwī, *Aṭ-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya wa-ās-sīra an-nabawiyya al-Aḥmadiyya*, Kair 1937.
- Al-Fatāwā al-hindiyya*, Dār al-kutūb al-‘ilmiyya, Lebanon 2000.
- Al-Fazārī, *Kitāb as-siyar*, ed. F. Hammāda, Bejrut 1987.
- Al-Ğazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*, Bejrut, brak daty wydania; tekst arabski: [https://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Revival\\_of\\_the\\_Religious\\_Sciences](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Revival_of_the_Religious_Sciences)
- Ibn ‘Abd al-Waḥḥāb M., *Fatāwa wa-āl-masā‘il Muḥammad Ibn ‘Abd al-Waḥḥāb*, Ar-Rijad 1398 h.
- Ibn ‘Abd al-Waḥḥāb M., *Kitāb at-tawḥīd*, w: *Mu‘allafat aš-šayḥ al-imām Muḥammad Ibn ‘Abd al-Waḥḥāb*, t. 3, Al-Rijad 1387 h.
- Ibn Abī Šayba, *Kitāb al-muṣannaḥ*, ed. M. al-Ğum‘a, M. Luḥaydān, Ar-Rijad 2004.
- Ibn Abī Zamanīn, w: *Kitāb qudwat al-ğāzī*, Dār al-ğarb al-islāmī, Bejrut 1989.
- Ibn al-‘Arabī, *Futūḥāt al-makkiyya*, Bejrut 1986.
- Ibn ‘Asākir, *Ta‘rīḥ madīnat Dimašq*, Dār al-fikr, Bejrut 1995.
- Ibn al-Aṭīr, *Al-Kāmil fī at-ta‘rīḥ*, Bejrut 1965.

- Ibn al-Ġawzī, *Faḍā'il al-Quds*, Dār al-Āfāq, Bejrut 1980.
- Ibn Ḥammād, *Kitāb al-ḥitan wa-āl-malāḥim*, Maktaba at-tawḥīd, Kair 1992.
- Ibn Ishāq, *As-Sīra an-nabawiyya*, ed. 'A. Ibn Hišām, Bejrut 2000.
- Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāya wa-ān-nihāya*, ed. A. at-Turkī, Kair 1998.
- Ibn Naḥḥās ad-Dumyātī, *Al-Mašāri' al-ašwāq ilā masari al-uššāq*, Bejrut 2002.
- Ibn Rušd, *Bidāyat al-muġtahid wa-nihāyat al-muqtašid*, Dār al-ma'rifa, Bejrut 1982.
- Ibn al-Šaddād, *Nawādir as-sultāniyya*, Dār al-Miṣriyya, Kair 1964.
- Ibn Taġrībīrdī, *An-Nuġūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wa-āl-Qāhira*, red. W. Popper, Dār al-kutūb al-miṣriyya, Al-Kahira 1929-1956.
- Ibn Taymiyya, *Al-Furqān bayna awliyā' ar-raḥmān wa-awliyā' aš-šayṭān*, ed. A. Yahyā', Al-Rijad 2007.
- Ibn Taymiyya, *Ġawāb aš-šaḥīḥ li man baddala dīn al-masīḥ*, ed. M. Ismā'īl, Al-Maktaba al-'Ilmiyya, Bejrut 2003.
- Ibn Taymiyya, *Maġmū' fatāwa*, ed. A. Qasim, M. Muḥammad, Maṭābi' al-Riyāḍ, Ar-Rijad 1961-67, t. 28, s. 51-508 (pierwsza fatwa), s. 509-543 (druga fatwa), s. 544-553 (trzecia fatwa).
- Ibn Taymiyya, *Ar-Risāla al-qubrušiyya*, ed. 'A. Dama, Dār Ibn Ḥazm, Bejrut 1987.
- Ibn Taymiyya, *As-Siyāsa aš-šari'iyya fī iṣlāḥ ar-rā'ī wa-ār-ra'iyya*, Al-Kuwayt 1987.
- Al-Mas'ūdī, *Murūġ al-dahab*, ed. C. Barbier de Meynard, Paris 1869, t. V, s. 77-78.  
Tekst arabski  
<https://archive.org/details/lesprairiesdor05masuuoft/page/n7/mode/2up>
- Al-Mawardi, *Al-Ḥawī al-kābir fī maḍhab al-imām aš-Šāfi'ī*, Dār al-'Arabī, Bejrut 2009.
- Al-Māwardī, *Kitāb al-aḥkām as-sultāniyya wa-āl-wilāyāt ad-dīniyya*, Dār al-fikr, Kair 1983.
- Al-Mawla Ġ., al-Biġawī M.A., *Ayyam al-'arab fī al-ġahiliyya*, brak wydawnictwa, Kair 1942.
- Al-Munāwī, *Kawākib ad-durriyya*, Dār Sadir, Bejrut 2012.

Al-Mundirī Zakī ad-Dīn, *At-Takmila fī wafayāt al-naqala*, Mu'assasat al-risāla, Bejrut 1984.

An-Nābulī, *Kitāb al-wuğūd al-ḥaqq wa-āl-ḥiṭāb as-ṣidq*, ed. B. 'Alā' al-Dīd, Damaszek 1995.

Ar-Rabā'ī, *Faḍā'il aš-Šām wa-Dimašq*, Damaszek 1975.

Aš-Šaybānī, *Kitāb as-siyār al-kabīr*, Kair 1957, brak nazwiska autora edycji; *Kitāb as-siyār aš-šağīr*, tłum. ang. M. Khadduri, *The Islamic Law of Nations. Shaybānī's Siyār*, The John Hopkins Press, Baltimore 1966.

As-Sulamī 'Izz ad-Dīn, *Kitāb aḥkām al-ğihād*, Dār al-fikr, Bejrut 1996.

As-Sulamī 'Izz ad-Dīn, *Tarğīb ahl al-islām fī sukna aš-Šām*, ed. Y. Al-Ḥusaynī, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bejrut 2014.

Al-Suyūṭī, *Lubāb an-nuqūl fī asbāb an-nuzūl*, Dār Iḥya al-'ulum, Bejrut 1978.

'Uṭmān Ibn Bišr, *Unwan al-mağd fī ta'rīḥ Nağd*, Mat'buāt Darāt al-Malik, Ar-Rijad 1982.

Al-Wāqīdī (Al), *Kitāb al-mağāzī*, ed. M. 'Aṭā, 2 t., Bejrut 2004.

Zakkār S. (ed.), *Arba'a kutub fī āl-ğihād mīn 'aṣr al-ḥurūb aš-ṣalībiyya*, Dār at-takwīn, Damaszek 2007.

## Opracowania

Abdel Haleem M.A.S., „Qur'ānic 'jihād': a linguistic and contextual analysis”, *Journal of Qurānic Studies*, 12, 2010, s. 147-166.

Abir M., *Ethiopia and the Red Sea. The Rise and decline of the Solomonic dynasty and Muslim-European rivalry in the region*, Frank Cass, New York, 2006, s. 69-97.

Agilinko S., *A Comparative Study of the Just War and Islami Jihad Traditions: An Analytical Approach*, MA thesis, University of Lancaster 2002.

Ahmed S., *Law relating to fornication (Zina) in Islamic legal system*, Andhra Legal Decisions, Hyderabad 1990.

Aigle D., *The Mongol Empire between Myth and Reality. Studies in an Anthropological History*, Brill, Leiden 2014.

Aigle D., „The Mongol Invasion of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīya’ h Three „AntiMongols” Fatwas”, *Mamluk Studies Review*, 11, 2, 2007, s. 89-120.

Akkach B., *‘Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment*, OneWorld, Oxford 2007.

Akkach S., *Letters of a Sufi Scholar: the Correspondence of ‘Abd al-Ghānī an-Nābulusī (1641-1731)*, Brill, Leiden 2011, s. 86-89.

Algar H., *Wahhabism: A Critical Essay*, Oneonta, New York 2002.

Amaldi D., „Women in pre-Islamic poetry”, w: F. de Jong (red.), *Verse and the Fair Sex. Studies in Arabic Poetry and in the Representation of Women in Arabic Poetry, A Collection of Papers Presented at the 15th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisant (Utrecht/Driebergen, Septembre 13-19, 1990)*, Publications of the M.Th. Houtsma Stichting, Utrecht 1993, s. 77-84.

Amitai R., *The Logistics of the Mongol-Mamlūk War, with Special Reference to the Battle of Wādī’l-Khaznadār, 1299 C.E.*, w: Pryor J.H. (red.), *Logistics of Warfare in the Age of Crusades*, Ashgate, Aldershot 2006, s. 25-43.

Amitai R., *The Mongol Occupation of Damascus in 1300: a Study of Mamluk loyalties*, w: Winter M., Levanoni A., *The Mamluk in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Brill, Leiden 2003, s. 21-39.

Amitai R., *Whither the Ilkhanid Army? Ghazan’s First Campaign into Syria (1299-1300)*, w: N. Di Cosmo (red.), *Warfare in Inner Asian History*, Brill, Leiden 2002.

Anderson B., *Wspólnoty wyobrazone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, Warszawa 1997.

Anjum O., *Politics, Law, and Community in Islamic Thought. The Taymiyyan Moment*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

Antrim Z., „A Thirteenth-Century Faḍā’il Treatise on Syria and Damascus”, *Al-Wusṭā: the Bulletin of the Middle East Medievalists*, 21, nr 1-2, 2009, s. 1-9.

Antrim Z., „Ibn ‘Asākir’s Representation of Syria and Damascus in the Introduction to the *Ta’rikh madinat Dimashq*”, *International Journal of the Middle East Studies*, 38, 206, s. 109-129.

Antrim Z., *Routes and Realms: the Power of Place in the Early Islamic World*, Oxford University Press, New York 2012.

Arjomand S.A., *Islamic Apocalypticism in the Classical Period*, w: B. McGinn (red.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, t. 2, Continuum, London 2004, s. 238-283.

Arjomand S.A., *Messianism, Millennialism and Revolution in Early Islamic History*", w: A. Amand, M.T. Bernhardson, *Imaging the End. Visions of the Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, I.B. Tauris, London 2002, s. 108-125.

Artoul Zehr N., „Thomas Aquinas and Muhammad Shaybani on War, Law and Statecraft: an Experiment of Theory and Method in Comparative Religious Ethics”, *Soundings: In Interdisciplinary Journal*, t. 98, nr 3, 2015, s. 354-376.

Asfaruddin A., *Dying in the Path of God. Reading Martyrdom and the Moral Excellence in the Quran*, w: S. Günter, T. Lawson (red.), *Roads to Paradise. Eschatology and the Concepts of Hereafter in Islam* (2 t.), Brill, Leiden 2016, s. 162-180.

Asfaruddin A., *Early Competing Views on Jihad and Martyrdom*, w: E. Kendall, E. Stein, *Twenty-One Century Jihad. Law, Society, and Military Action*, I.B. Tauris, London, New York 2017, s. 70-82.

Asfaruddin A., *Excellences Literature*, w: J.W. Meri (red.), *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, Routledge, New York 2006, t. 1, s. 244-245.

Asfaruddin A., „In Praise of the Caliphs: Re-Creating History from the Manaqib Literature”, *International Journal of the Middle East Studies*, 31, nr 3, 1991, s. 329-350.

Asfaruddin A., *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, Oxford University Press, Oxford 2013.

Avari B., *Islamic Civilisation in South Asia: A history of Muslim power and presence in the Indian subcontinent*, Routledge, London 2013.

Ayalon D., „The Great Yāsa of Chingiz Khān: A reexamination”, *Studia Islamica*, 33, 1971, s. 97-140; 34, 1971, s. 151-180; 36, 1972, s. 113-158.

Ayalon, „Mamluk Military Aristocracy: A Non-Hereditary Nobility”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10, 1987, s. 205-220.

Baig M., *The Non-Military Aspects of „Kitāb al-Jihād”*, E. Kendall, E. Stein (red.), *Twenty-First Century Jihad. Law, Society and Military Action*, I.B. Tauris, London 2015, s. 97-111.

Bashir K.R., *Islamic International Law. Historical Foundations and al-Shaybani's Siyar*, Elgar Publishing, Cheltenham 2018.

Belhaj A., *Law and Order According to Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya: A Re-Examination of siyāsa shari'yya*, w: Krawietz B., Tamer B., *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, De Gruyter, Berlin/Boston 2013 op. cit., s. 400-422.

Bellver J., „Ibn Barraġān and Ibn 'Arabī on the Prediction of the Capture of Jerusalem 583/1187 by Saladin”, *Arabica*, 61, 2014, s. 252-286.

Ben-Shemesh A., *Taxation in Islam*, Brill, Leiden 1969.

Bercher L., „Averroës “Bidayat al-mujtahid””, *Revue Tunisienne de Droit*, nr 3/4, 1955, s. 30-37.

Biały F., «Quentin Skinner: doniosłość i znaczenie. Komentarz tłumacza „Znaczenia i rozumienia w historii idei”», *Refleksje*, nr 9, 2014, s. 171-175, 187-191.

Bonner M. (red.), *Arab-Byzantine Relations in the Early Islamic Times*, Routledge, New York 2017.

Bonner M., *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, Eisenbrauns, New Haven 1997.

Bonner M., „Ja'āil and Holy War in Early Islam”, *Der Islam*, 68, 1991, s. 45-64.

Bonner M., „Some Observations concerning the Early Development of Jihad on the Arab-Byzantine Frontier”, *Studia Islamica*, 75, 1992, s. 5-31.

Bonner M., *The Emergence of the Thughūr: the Arab Byzantine Frontier in the Early 'Abbāsīd Age*, Princeton University Press, Princeton 1987.

Bonner M., „The Naming of the Frontier: 'Awāṣim, Tuġūr and the Arab Geographers”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57, nr 1, 1994, s. 17-24.

Bravmann M.M., *The Spiritual Background of Early Islam. Studies in Ancient Arab Concepts*, Brill, Leiden 2009.

Bronk A., *Podstawy nauk o religii*, TN KUL, Lublin 2003.



Brown J.A.C., *Slavery & Islam*, Oneworld Academic, London 2019.

Brown J.A.C. „The social context of pre-Islamic poetry: poetic imagery and social reality in the Mu‘allaqat”, *Arab Studies Quarterly*, t. 25, nr 3, s. 29-50.

Capezio O., „Il poeta al-Find al-Zimmānī et le sue figlie in battaglia”, *Quaderni di Studi Arabi*, t. 10, *Supplemento Poesia: la poesia araba: studi e prospettive di ricerca*, 2015, s. 71-86.

Caskel W., „Ajjam al-‘Arab: Studien zur altarabischen Epik”, *Islamica*, 1930, t. 3., fasc. 5, s. 1-99.

Carlos B., *Infidel Kings and the Holy Warriors, Faith, Power, and Violence in the Age of Crusade and Jihad*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2014.

Çavuşoğlu S., *The Kādīzādeli Movement: an Attempt of Şeriat-Minded Reform in the Ottoman Empire*, Princeton University 1990.

Chevedden P., „The Islamic Interpretation of the Crusade: A New (Old) Paradigm for Understanding the Crusades”, *Der Islam*, 81, 1 2006, s. 90-136.

Chevedden P., „The Islamic View and the Christian View on the Crusades: a New Synthesis”, *The Journal of the Historical Association*, 310, 2008, s. 161-310.

Chittick W., „Theological Roots of Peace and War in Islam”, *Islamic Quarterly*, 34, 1999, s. 145-163.

Chittick W., *The Sufi Path of Knowledge*, New York, Albany 1998.

Christie N., „Jerusalem in the *Kitab al-Jihad* of Ali Ibn Abi Tahir al Sulami”, *Medieval Encounters*, 13, 2, 2007, s. 209-221.

Clarence-Smith W.-G., *Islam and the Abolition of Slavery*, Oxford University Press, Oxford 2006.

Clausewitz C. von, *O wojnie*, tłum. A Mirtowicz, L. Koc, F. Schoener, księgi I-VIII, Test, Lublin 1995.

Cook B.G., „Ibn Sab‘īn and Islamic Orthodoxy: A Reassessment”, *Journal of Islamic Philosophy*, 8, 2012, s. 94-109.

Cook D., *Martyrdom in Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

- Cook M., *Apocalyptic Incidents during the Mongol Invasions*, W. Brandes (red.), *Endzeiten: Eschatologie in den Monotheistischen Weltreligionen*, De Gruyter, New York, 2008, s. 293-312.
- Cook M., „Muslim Apocalyptic and Jihad”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20, 1996, s. 89-117.
- Cook M., „On the Origins of Wahhābism”, *Journal of Royal Asiatic Society*, 2, 1992, s. 191-202.
- Cook M., *Studies in Muslim Apocalyptic*, Darwin Press, Princeton 2002.
- Cook M., *Understanding Jihad*, California University Press, Los Angeles 2005.
- Creswell R., Haykel B., „Poetry in Jihadi Culture”, w: Hegghammer T. (red.), *Jihadi Culture. The Art and Social Practices of Militant Islamists*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, s. 22-42.
- Crow R.E., Grant P., Ibrahim S.E. (red.), *Arab Non-Violent Political Struggle in the Middle East*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, Colorado 1990.
- Cucurella D.S., „Corresponding Across Religious Borders. Corresponding of Ibn Taymiyya to a Crusader in Cyprus”, *Islamochristiana*, 43, 2017, s. 149-171.
- Cuyper M., *A Qurḡānic Apocalypse. A Reading of the Thirty-Three Last Surās of the Qurʾān*, Lockwood Press, London 2018.
- Dajani-Shakeel D., „Jihad in twelfth-century Arabic Poetry. A moral and religious force to counter the Crusades”, *Muslim World*, 1976, s. 96-113.
- Dajani-Shakeel H., *A Reassessment of Some Medieval and Modern Perception of the Counter-Crusade*, w: Messier R.A., Dajani-Shakeel H., *The Jihād and Its Times*, University of Michigan, Ann Arbor 1991, s. 41-71.
- Dallal A., „The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850”, *Journal of American Oriental Society*, 113, 3, s. 341-359.
- Darling L.T., „Contested Territory: Ottoman Holy War in Comparative Context”, *Studia Islamica*, 91, 2000, s. 133-161.
- Al-Dawoody A., *The Islamic Law of War. Justifications and Regulations*, Palgrave, McMillan, New York 2011.
- Delong-Bas N.J., *Wahhabi Islam: from Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford University Press, Oxford 2004.

Denaro R., *Definitions and narratives of Martyrdom in Sunni Hadits Literature*, w: E. Kendall, E. Stein, *Twenty-One Century Jihad. Law, Society, and Military Action*, I.B. Tauris, London, New York 2017, s. 82-97.

Di Branco M., „Sul destinatario della Lettera a un sovrano crociato (Risālat al-qubrušiyah) di Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya”, *Atti dell Accademia Nazionale dei Lincei*, 16, 2005, s. 389-394.

Donner F., *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, Princeton 2014.

Donner F., *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Harvard University Press, Harvard 2010.

Donner F., *The Sources of Islamic Conception of War*, w: Kelsay, J., Turner Johnson J. (red.), *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, Greenwood Press, New York, London 1991, s. 31-71.

Drory R., „The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making”, *Studia Islamica*, 83, 1996, s. 33-49.

Duri A.A., „Notes on Taxation in Early Islam”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17, 2, 1974, s. 136-144.

Dutton Y., „The Introduction to Ibn Rushd’s “Bidāyat al-mujtahid”, *Islamic Law and Society*, t. 1, nr 2, 1994, s. 188-205.

El-Rouayheb Kh., *From Ibn Hajar al-Haytamī (d. 1566) to Khayr al-Dīn al-Ālūsī (d. 1899): Changing Views of Ibn Taymiyya among non-Ḥanbalī Sunni Scholars*, w: Rappaport Y., Ahmed S., *Ibn Taymiyya and His Times*, Oxford University Press, Karachi 2010, s. 269-318.

*Encyclopaedia of Islam*, Online, Brill, Leiden 2007-.

*Encyclopaedia of the Qur’ān*, Dammen McAuliffe J. (red.), Brill, Leiden-Boston-Köln 2001.

Esposito J.L., *Islam: the Straight Path*, Oxford University Press, Oxford, New York 1998.

van Ess J., *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: der Kalif al-Ḥākim (386-411)*, Heidelberg Universität, Heidelberg 1977.

van Ess J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Walter de Gruyter, Berlin 1992, t. I – IV

Evans M. (red.), *Just War Theory. A Reappraisal*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005.

Evstatiev S., *The Qāḍīzādeli Movement and the Revival of takfīr in the Ottoman Age*, w: Adang C., Ansari H., Schmidtke S., *Accusation of Unbelief in Islam*, Brill, Leiden 2015, s. 213-244.

Evstatiev S., „The Qāḍīzādeli Movement and the Spread of Islamic Revivalism in the Seventeenth- and Eighteenth-Century Ottoman Empire”, *CAS Working Paper Series*, nr 5, 2013, Sofia, s. 4-5.

Fattah H., „Wahhabi Influences, Salafi Responses: Shaikh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi Movement 1745-1930”, *Journal of Islamic Studies*, 14, 2003, s. 127-148.

Firestone R., *Jihād. The Origin of Holy War in Islam*, Oxford University Press, Oxford 1999.

Firro T.K., „The Political Context of Early Wahhabi Discours of *Takfīr*”, *Middle Eastern Studies*, 49, 2013, s. 770-789.

Flemming B., „Die vorwahhabitische Fitna in Osmanischen Kairo 1711”, *Ismail Hakki Uzunçarşili'ya Armağan*, Ankara 1976, s. 55-65.

Fotion N., *War and Ethics*, Continuum, London, New York 2007.

French N.S., *And God Knows the Martyrs. Martyrdom and Violence in Jihadi-Salafism*, Oxford University Press, Oxford 2020.

Frenkel Y., „The Qur'an versus the Cross in the Wake of the Crusade: the Social Functions of Dreams and Symbols in Encounter and Conflict (Damascus, July 1148)”, *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 20-21, 2002-2003, s. 105-132.

Friedman Y., „Ibn Taymiyya's fatāwā Against the Nuṣayri-‘Alawī Sect”, 2, 2005, *Der Islam*, 82, 1, 2005, s. 349-383.

Friedmann Y., *Tolerance and coercion in islam: interfaith relation in the Muslim tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Gabrieli F., *Arab Historians of the Crusades*, University of California Press, Los Angeles, Berkeley 1984.

Gleave R., Kristó-Nagy Y. (red.), *Violence in Islamic Thought from the Mongols to European Imperialism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2018.

Goodman M.D., A.J. Hollady, „Religious Scruples in Ancient Warfare”, *The Classical Quarterly, New Series*, t. 36, nr 1, 1986, s. 151-171.

Gordon M.S., Hain K.A., *Concubines and Courtesans: Women and Slavery in Islamic History*, Oxford Scholarship, Oxford 2017.

Görke A., „The relationship between maghāzi and ḥadith in early Islamic scholarship”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, London, t. 72, nr 2, 2011, s. 171-185.

Goudie K.A., *Reinventing Jihād. Jihād Ideology from the Conquest of Jerusalem to the End of the Ayyūbids (c. 492/1099-647/1249)*, Brill, Leiden 2018.

Gran P., *Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760-1840*, Syracuse University Press, Syracuse 1998.

Grigore C., *The Historical Context of „Fatwā of Mardin” Given by Ibn Taymiyya*, w: I. Özcoşar (red.), *1st International Symposium of Mardin History Papers*, İstanbul 2006, s. 345-350.

Grodzki M., *Panteon sceptyków. Przegląd współczesnych teorii naukowych poświęconych genezie islamu*, Wydział Orientalistyczny UW, Warszawa 2017.

Gruber E.A., *Verdiest und Rang. Die Faḍā'il als literarisches und gessellschaftliches Problem im Islam*, Klaus Schwarz, Freiburg 1975.

Grygienć J. (red.), *Quentin Skinner; Metoda historyczna i wolność republikańska*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń, 2016.

Günter S., Lawson T. (red.), *Roads to Paradise. Eschatology and the Concepts of Hereafter in Islam* (2 t.), Brill, Leiden 2016.

Guyard M.S., „Le fetwa d'Ibn Taymiyyah sur les Nosairis”, *Journal asiatique*, 18, 1871, s. 158-98, tekst arabski, s. 162-168.

<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.530717/page/n167/mode/2up>.

Salisbury E., *Journal of American Oriental Society*, 2, 1851, s. 273-300.

Hallaq W.B., *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Clarendon Press, Oxford 1993.

Hashmi S.H., *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, Princeton University Press, New Jersey 2009.

Hathaway J., „The Grand and the False Messiah: the Sabbatai Sevi Controversy and the Ottoman Reform in Egypt”, *Journal of the American Oriental Society*, 117, 1997, s. 665-671.

Haykal M. Husayn, *The Life of Muhammad*, North American Trudt, Indianapolis 1976.

Haykel B., *Revival and Reform in Islam: the Legacy of Muhammad al-Shawkānī*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Hegghammer T. (red.), *Jihadi Culture. The Art and Social Practices of Militant Islamists*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, s. 22-42.

Helbing J., *Tribale Kriege: Konflikte im Gesellschaften ohne Zentralgewalt*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2006.

Hellyer H.A., „Jihad Re-examined or Jihad Repaired? *Bellum Iustum* in a World of International (Dis)-order”, *Santa Clara Journal of International Law*, vol. 10, 2012, s. 35-44.

Hillenbrand C., *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999.

Hillenbrand C., „Jihad Poetry in the Age of the Crusades”, w: T. Madden et al. (red.), *Crusades – Medieval Worlds in Conflict*, Ashgate, Aldershot 2010, s. 9-23.

Hillenbrand C., *A Muslim Principality in Crusader Times: the Early Artuqids State*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, Istanbul 1990.

M. Hinds, *Al-Maghāzī*, EI<sub>2</sub>.

Hinds M., *Maghāzī and Sīra in Early Islamic Scholarship*, w: T. Fahd (red.) *La vie du prophète Mahomet*, Colloque de Strasbourg, 23-24 October 1980, Paris 1983, s. 57-66.

Hirschler K., *The Jerusalem Conquest of 492/1099 in the Medieval Arabic Historiography of the Crusades: from the Regional Plurality to Islamic Narrative*,

[https://www.academia.edu/3522981/The\\_Jerusalem\\_Conquest\\_of\\_492\\_1099\\_in\\_the\\_Medieval\\_Arabic\\_Historiography\\_of\\_the\\_Crusades\\_From\\_Regional\\_Plurality\\_to\\_Islamic\\_Narrative](https://www.academia.edu/3522981/The_Jerusalem_Conquest_of_492_1099_in_the_Medieval_Arabic_Historiography_of_the_Crusades_From_Regional_Plurality_to_Islamic_Narrative)

Holt P.M., *The Sudan of the Three Nils: the Funj Chronicles 910-1288 (1504-1871)*, Brill, Leiden 1999.

Hoover J., „Islamic Universalism: Ibn Qayyim Al-Jawziyya's Salafi Deliberations on the Durations of Hell-Fire”, *The Muslim World*, 99, 1, 2009, s. 181-201. <https://core.ac.uk/download/pdf/20023597.pdf>;

Hoover J., *Against Islamic Universalism: 'Alī al-Harbi's 1990 Attempt to Prove that Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya Affirm the Eternity of Hell-Fire*, w: Krawietz B., Tamer G. (red.), *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, De Gruyter, Berlin 2013, s. 377-399.

Hoover J., *Ibn Taymiyya between Moderation and Radicalism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016.

Hoover J., *Ibn Taymiyya*, w: Thomas D., Mallet A. (red.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, t. 4 (1200-1350), Brill, Leiden 2012, s. 853-854.

Hoover J., *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Brill, Leiden 2007.

Hoover J., *A Muslim Conflict under Universal Salvation*, w: Bacon H., Dosset W., Knowles S. (red.), *Alternative Salvations: Engaging the Sacred and the Secular*, Bloomsbury Academic, London 2015, s. 160-171.

Hoover J., *Reconciling Ibn Taymiyya's Legitimation of Violence with his Vision of Universal Salvation*, w: Gleave R., Kristó-Nagy Y. (red.), *Violence in Islamic Thought from the Mongols to European Imperialism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2018, s. 113-134.

Hoyland R., *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford University Press, Oxford 2014.

Humphreys S., „Ayyubids, Mameluks, and the Latin East in the Thirteenth Century”, *Mamluk Studies Review*, 2, 1998, s. 1-17.

Ibn Ruszd, *Traktat rozstrzygający o określaniu związku między objawieniem (szari'at) a filozofią (hikma)*, tłum. z arabskiego, opracowanie, przypisy K. Pachniak, *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, 7, [42], Wydawnictwa IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 37-57.

Ishaque K.M., „Al-Aḥkām al-sulṭāniyah: Laws of Government in Islām”, *Islamic Studies*, 4, 3, 1965, s. 257-314.

Izutsu T., *Etico-Religious Concepts in the Qur'ān*, Mc-Gill University Press, Montreal 2002.

Johnson J.T., „Tracing the contours of the jihad of individual duty”, *Journal of Church and State*, 53, 2011, s. 37-49.

Johnstone T.M., *Ghazw*, w: EI<sub>2</sub>.

Jones, A., „The prose literature of pre-Islamic Arabia”, w: J.R. Smart (red.), *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*, Curzon Press, Richmond Surrey, 1996, s. 229-241.

Jones J.M.B., *The Chronology of the Maghāzī: A Textual Survey*, w: Rubin U. (red.), *The Life of Muhammad. The Formation of the Classical Islamic World*, t. 4, Ashgate, Aldershot 1998, s. 193-228.

Judd S., „Ibn ‘Asakir (1105-1176): Muslim Historian and Advocate of Jihad against Christian Crusaders and Shi‘ite Muslims”, <http://www.middlebury.edu/media/view/206881/original/LindsayAbstract.pdf>;

Judd S., Scheiner R., (red.), *New Perspective on Ibn ‘Asākir in Islamic Historiography*, Brill, Leiden 2017.

Jung C.C., *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, tłum. R. Reszke, RK, Warszawa 2016.

Kaegi W., *Byzantium and the Early Islamic Conquest*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Kātib Çelebi, *The Balance of Truth [Mizān al-ḥaqq fī ihtiyār al-aḥaqq]*, tłum. ang. G.L. Lewis, George Allen and Unwin, London 1957.

Kayli A., *A Critical Study of Birgivī Mehmed Efendi's Work and their Dissemination in Manuscript Form*, praca magisterska, Boğaziçi Üniversitesi, Stambul 2010.

Kedar B.Z., „An Early Muslim Reaction to the First Crusade?”, w: J. Simon, N. Morton (red.), *Crusading and Warfare in the Middle Ages: Realities and Representations*, Ashgate, Farnham 2014, s. 69-74.

Kelsay J., „Religion, Morality, and the Governance of War: the Case of Classical Islam”, *The Journal of Religious Ethics*, t. 18, nr 2, 1990, s. 123-139.

Kelsay J., *Islam and War. A Study in Comparative Ethics*, John Knox Press, Westminster 1993.



Kelsay, J., Turner Johnson J. (red.), *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, Greenwood Press, New York, London 1991, s. 31-71.

Kelsey J. *Arguing the Just War in Islam*, Harvard University Press, Harvard 2007.

Kendall E., Stein E., *Twenty-One Century Jihad. Law, Society, and Military Action*, I.B. Tauris, London, New York 2017.

Kennedy H., *Wielkie arabskie podboje. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, tłum. Mateusz Wilk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

Khadduri M., *The Islamic Law of Nations. Shaybānī's Siyār*, The John Hopkins Press, Baltimore 1966.

Khadduri M., *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, The John Hopkins Press, Baltimore 1955.

Kinberg L., „Interaction between This World and the Afterworld in the Early Islamic Tradition”, *Oriens*, 29/30, 1986, s. 30-303.

Kościelniak Krzysztof, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Wydawnictwo M, 2006.

Krawietz B., Tamer B., *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, De Gruyter, Berlin/Boston 2013.

Kuźniar R., *Polityka i siła – studia strategiczne. Zarys problematyki*, Scholar, Warszawa 2006.

Lambert M., *God's Armies. Crusade and Jihad: Origins, History, Aftermath*, Pegasus Book, London 2016.

Lamoreaux J.C., *The Early Islamic Tradition of Dream Interpretation*, Suny Press, New York 2002.

Landau-Tasserone E., „Alliances among the Arabs”, *Al-Qanṭara*, XXVI, 2005, s. 141-175.

Landau-Tasserone E., „Non-combatants in Islamic Legal Thought”, *Center of Islam, Democracy, and the Future of the Muslim World*, serie 1, nr 3, December 2006.

Landau-Tasserone E., „On the reconstruction of lost sources”, *Al-Qanṭara*, XXV, 1, 2004, s. 45-91.

Landau-Tasserone E., *The Religious Foundations of Political Allegiance: a Study of Bay'a in Premodern Islam*, Hudson Institute, Washington 2010.

Latiff O., *The Cutting Edge of the Poet's Sword. Muslim Poetic Responses to the Crusades*, Brill, Leiden 2018.

Le Gall D., „Nakşbandis, and Intra-Sufis Diatribe in Seventeenth-Century Istanbul”, *The Turkish Studies Association Journal*, 28, nr ½, 2004, s. 1-28.

Leder S., *Conventions of fictional narration in learned literature*, w: Leder S. (red.), *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic Literature*, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 1998, s. 34-59.

Legenhausen M., „Islam and Just War Theory”,  
[https://www.academia.edu/2522530/\\_Islam\\_and\\_Just\\_War\\_Theory\\_](https://www.academia.edu/2522530/_Islam_and_Just_War_Theory_).

Leppäkari M., *Apocalyptic Representation of Jerusalem*, Brill, Leiden 2006.

Lev Y., „The Jihad of Sultan Nur ad-Din of Syria (1146-74): History and Discourse”, *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, 35, 2008, s. 227-284.

Lewis B., *Race and Slavery in the Middle East. A Historical Enquiry*, Oxford University Press, Oxford 1992.

Lindsay J.E. (red.), *Ibn 'Asākir and Early Islamic History*, Darwin Press, Princeton 2001.

Lindsay J.E., „Ibn 'Asākir and His *Ta'rikh madīnat Dimashq* and Its Usefulness for Understanding the Early Islamic History”, w: J.E. Lindsay (red.), *Ibn 'Asākir and Early Islamic History*, Darwin Press, Princeton 2001.

Lings M., *Muhammad. His Life Based on the Earliest Sources*, Inner Tradition, United Kingdom 2006.

Little D., Twiss S., *Comparative Religious Ethics: A New Method*, Harper & Row, San Francisco, New York 1978.

Livne-Kafri O., „Jerusalem in Early Islam: the Eschatological Aspect”, *Arabica*, 53, 3, 2006, s. 382-403.

Livne-Kafri O., ‘The Muslim Traditions in „Praise of Jerusalem” (Faḍā'il al-Quds): Diversity and Complexity’, *Annali*, 58, 1998, s. 165-92.

Madelung W., *The Fatimids and the Qarmatīs of Bahrayn*, w: F. Daftary (red.), *Mediaeval Ismaili History and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 21-73.

Masud M.K., „The Doctrine of Siyāsa in Islamic Law”, *Recht van der Islam*, 18, 2001, s. 1-29.

Maurin K., A. Motycka (red.), *Fenomen Junga. Dzieło, inspiracje, współczesność*, Eneteia, Warszawa 2002.

Mawdūdi Sayyid Abul A‘lā, *Towards Understanding the Quran*, t. 1, The Islamic Foundation/Sound Vision, brak miejsca wydania 1995.

Melchert Ch., „Al-Shaybānī and Contemporary Renunciant Piety”, *Journal of Abbasid Studies*, 6, 2019, s. 52-85.

Melchert Ch., „Exaggerated Fear in the Early Islamic Renunciant Tradition”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 21, nr 3, 2011, s. 283-300.

Melchert Ch., *Ibn al-Mubārak’s Kitāb al-Jihād and Early Renunciant Literature*, w: Gleave R., Kristó-Nagy I.T., *Violence in Islamic Thought. From the Qur’ān to the Mongols*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, s. 49-69.

Melchert Ch., *The Relation of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya to the Hanbalī School of Law*, w: Krawietz B., Tamer B., *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, De Gruyter, Berlin/Boston 2013, s. 146-162.

Messier R.A., Dajani-Shakeel H., *The Jihād and Its Times*, University of Michigan, Ann Arbor 1991.

Michel T.F., „Ibn Taymiyya’s Critique of Falsafa”, *Hamdard Islamicus*, 6/1, 1983, s. 3-14.

Michel T.F., *A Muslim Theologian’s Response to Christianiy: Ibn Taymiyya’s al-Jawab al-Sahih*, Caravan Books, Delmar, New York 1984.

Michot Y., *Ibn Taymiyya: Against Extremism*, Dar al-Bouraq, Beirut 2012.

Michot Y., *Ibn Taymiyya: Muslim under non-Muslim Rule*, Oxford University Press, Oxford 2006.

Michot Y., *Un important témoin de l’histoire et de la société mamlûkes à l’époque des Īlkhāns et de la fin des Croisades*,: *Ibn Taymiyya (ob. 728/1328)*, w: Vermeulen U., DeSmet D. (red.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras: Proceedings of the 1st, 2nd, and 3rd International Colloquium Organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1992, 1993, and 1994*, Peeters, Leuven 1995, s. 335-353.

Mirza Y.Y., „Remembering the Umm al-walad. Ibn Kathir’s Treatise on the Sale of the Concubine”, w: Gordon M.S., Hain K.A., *Concubines and Courtesans*:

*Women and Slavery in Islamic History*, Oxford Scholarship, Oxford 2017., op. cit., s. 297-322.

Montgomery J.E. (red.), Montgomery J.E., Sieburth R. (tłum.), *'Antarah Ibn Shaddād. War Songs*, New York University Press, New York 2018.

Montgomery J.E., *Dīwān Antarah Ibn Shahhad*, New York University Press, New York 2018.

Morabia A., *Le Ġihād dans l'islam médiévale: le 'combat sacré' des origines au XII<sup>e</sup> siècle*, Michel, Paris 1993.

Morgan D., *The „Great Yasa in Chinggis Khan” Revisited*, w: Amitai R., Biran M. (red.), *Mongols, Turks, and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World*, Brill, Leiden 2005.

Morrison R., „Discussion on Astrology in Early Tafsīr”, *Journal of Qur'anic Studies*, 11, 2, 2009, s. 49-79.

Morton N., Christie N., *The Book of the Jihad of 'Ali ibn Tahir al-Sulami (s. 1106): Text, Translation, and Commentary*, Ashgate, Farnham 2015.

Moss Helms Ch., *The Cohesion of Saudi Arabia: Evolution of Political Identity*, John Hopkins University Press, Baltimore 1981.

Mottahedeh R.P., al-Sayyid R., „The Idea of the Jihād in Islam before the Crusades”, w: Laiou A.E., Mottahedeh R.P. (red.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 2001, s. 23-31.

Motzki H., „The Muṣannaf of 'Abd al-Razzāq al-San'ānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A.H.”, *Journal of Near Eastern Studies*, 50, 1, 1991, s. 1-21.

Mourad S.A., Lindsay J.E., *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period: Ibn 'Asākir of Damascus (1105-1178) and his Age, with an Edition and Translation of Ibn 'Asākir's The Forthy Hadiths for Inciting Jihad*, Brill, Leiden 2013.

Munir M., „Islamic International Law (Siyar): An Introduction”, *Hamdard Islamicus*, t. XXXX, nr 4, October-December 2012, s. 37-60.

Muranyi M., „The *Kitāb al-Siyar* of Abū Ishāq al-Fazārī (Manuscript of the Qarawīyyīn Library)”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6, 1985, s. 63-97.

Neale H.S., *Jihad in Premodern Sufi Writings*, Palgrave, New York 2017.

Neuwirth A., Sinai N., Marx M. (red.), *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Brill, Leiden, Boston 2010.

Nicolle D., Lane-Poole C., *Saladin and the Fall of Jerusalem: Richard the Lionheart, the Crusades and the Battle for the Holy Land*, Frontline Book, London 2016.

Noth A., *Heiliger Kreig und heiliger Kampf in Islam und Christentum*, Ludwvig Rohrsheid Verlag, Bonn 1966.

O'Donovan O., *The Just War Revisited*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Öztürk N., *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in Seventeenth Century with Special Reference to the Qādī Zāde Movement*, Edinburgh University, Edinburgh 1981.

Pachniak K., „Al-Gazali's Critique of the Isma'ili Doctrine”, *Studia Arabistyczne i Islamistyczne*, nr 6, 1998, s. 58-80.

Pachniak K., *Ezoteryczne odłamy islamu w muzułmańskiej literaturze herezjograficznej*, Dialog, Warszawa 2012.

Pachniak K., *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abū Hāmida al-Ġazālego*, Dialog, Warszawa 2001.

Pachniak K., „*Fasl al-makal* Ibn Ruszda”, *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, 7, [42], Wydawnictwa IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 33-37.

Pachniak K., „Myśl polityczna Al-Ghazalego na tle arabskiej teorii politycznej”, *Przegląd Orientalistyczny* nr 3-4, 1996, s. 143-152.

Pachniak K., „Pojęcie światła w islamie. Mistyka światła w traktacie *Nisza światel* Al-Ghazalego”, *Ethos*, rok 30, 2017, nr 3(119), s. 136-153.

Partner P., „Holy War, Crusade and Jihād: An Attempt to Define Some Problems”, w: M. Ballard (red.), *Autour de la première croisade*, Sorbonne, Paris 1996, s. 228-340.

Pellat Ch., *Manāḳib*, EI<sup>2</sup>.

Peters R., *The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religious Riot in Eighteenth Century Cairo*, w: Voll J., Levtzion N. (red.), *Eighteenth-Century*

*Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Baltimore 1987, s. 93-115.

Peters R., *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty First Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Peters R., *Islam and colonialism: the doctrine of jihad in modern history*, Mouton, The Hague, Paris, New York 1979.

Peters R., *Jihad in Mediaeval and Modern Islam*, E.J. Brill, Leiden 1977.

Picken G., „The Greater’ Jihad on Classical Islam”, w: Kendall E., Stein E. (red.), *Twenty-First Century Jihad. Law, Society and Military Action*, I.B. Tauris, London 2015, s. 126-141.

Pipes D., *Slaves Soldiers and Islam: The Genesis of the Military System*, Nev Haven 1981.

Piróg M., *Archetyp i symbol*, w: H. Machoń (red.), *Przewodnik po myśli Carla Gustava Junga*, PWN, Warszawa 2017, s. 75-86.

Pochekaev R.Y., «Chinggis Khan’s Great Yasa in the Mongol Empire and Chingissid States of the 13th, 14th Centuries: Legal Code or Ideal „Law and Order”?», *Golden Horde Review*, 4, 4, 2016, s. 724-733.

*Poezja staroarabska. Wiek VI – XIII. Wybór*, tłum. J. Danecki, A. Witkowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1997.

Powers D., *The exegetical genre nāsikh al-Qurān wa-mansūkhuhu*, w: Rippin A. (red.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*, Clarendon Press, Oxford 1988.

Al-Qāḍī M., „La composante narrative des „journées des Arabes” (ayyām al-‘Arab)”, *Arabica*, 56, 1999, s. 358-371.

Rafeq A.K., *‘Abd al-Ghani al-Nabulsi: Religious Toleranced and ‘Arabness’ in Ottoman Damascus*, w: Mansour C. , Fawaz L., *Transformed Landscapes, Essays on Palestine and Middle East in Honour of Walid Khalidi*, American University in Cairo Press, Cairo 2009, s. 1-17.

Raff T., *Remarks on an anti-Mongol Fatwā by Ibn Taymiyya*, Brill, Leiden 1973.

Raff T., *Das Sendschreiben nach Zypren*, Reinische Friedrich Wilhelms Universität, Bonn 1971.

Rappaport Y., *Ibn Taymiyya on Divorce Oaths*, w: Winter M., Levanoni A. (red.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Brill, Leiden 2004, s. 422-434.

Rappaport Y., Ahmed S. (red.), *Ibn Taymiyyah and his Times*, OUP, Lahore 2010.

Rippin A., *Reading the Qur'ān on Jihād: Two Early Exegetical Texts*, w: Gleave R., Kristó-Nagy I. T., *Violence in Islamic Thought. From the Qur'ān to the Mongols*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, s. 33-49.

Rodionov M., Suvorov M., „Tribal Spirit and Tribal Moral Code on South Arabian Colloquial Poetry”, *Manuscripta Orientalia*, 25 (1), 2019, s. 9-20.

Rosenow von Schlegell B., *Sufism in the Ottoman Arab World*, University of California, Berkeley 1997.

Rosenthal F., „On Suicide in Islam”, *Journal of the American Oriental Society*, t. 66, nr 3, 1946, s. 239-259.

Salem F., *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism. 'Abdallāh Ibn al-Mubārak and the Formation of Sufi Identity in the Second Islamic Century*, Brill, Leiden 2015.

al-Sayyid R., „The Hijras (Emigration), the Conquests, Dar al Islam (the Territory of Islam), and the Changing Situations”, *Al-Tafahom*, s. 20-21. <https://tafahom.mara.gov.om/storage/al-tafahom/en/10/pdf/02.pdf#page=10&zoom=page-actual,41,-120>

Schultze R., „Was ist die islamische Aufklärung?”, *Die Welt des Islam*, t. 36, 3, 1996, s. 276-325.

Shatzmiller M., „The Crusades and Islamic Warfare – A Re-evaluation”, *Der Islam*, 69, 1992, s. 264-283.

Sheikh M., *Ottoman Puritanism and Its Discontents. Aḥmad al-Rūmī al-Āqḥiṣārī and the Qāḍīzādelis*, Oxford University Press, Oxford 2016.

Sherif M., *In Common Predicament: Social Psychology of Intergroup Conflict and Cooperation*, Houghton Mifflin, Boston 1966.

Shryock A., *Nationalism and the Genealogical Imagination. Oral History and Textual Authority on Tribal Jordan*, University of California Press, Berkeley 1997.

Šihāb ad-Dīn (‘Arab Faqih), *Futūḥ al-Ḥabaša – histoire de la conquête de l’Abyssinie*, tłum fr. R. Basset, Paris 1879.

Simon J., Morton N. (red.), *Crusading and Warfare in the Middle Ages: Realities and Representations*, Ashgate, Farnham 2014.

Sirriyeh E., *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: ‘Abd al-Ghānī an-Nābulusī, 1641-1731*, Routledge&Curzon, New York, London 2005.

Sivan E., „La gènesse de la contre-croisade: la traité damasquin de débout du XII<sup>e</sup> siècle”, *Journal Asiatique*, 254, 1966, s. 197-224.

Sivan E., *Radical Islam: medieval theology and modern politics*, Yale University Press, New Haven 1990.

Sizgorich T., *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008.

Skinner Q., „Meaning and Understanding in the History of Idea”, *History and Theory*, vol. VIII, no. 1, 1969, s. 3-53

Skinner Q., *Visions of Politics. Regarding Method*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Spuler B., „La „Sira” du prophète Mahomet et les conquêtes des Arabes dans le Proche-Orient dans le sources syriaques”, w: Fahd T. (red.), *La vie du prophète Mahomet*, Colloque de Strasbourg, 23-24 octobre 1980, Paris 1983.

al-Sumaih A.M., *The Sunni Concept of Jihad in Classical Fiqh and Modern Islamic Thought*, University of Newcastle, Newcastle 1998.

Talmon-Heller D., *Islamic Piety in Medieval Syria. Mosques, Cemeteries, and Sermons under the Zangids and Ayyūbids*, Brill, Leiden-Boston 2007.

Talmon-Heller D., „Muslim Martyrdom and the Quest for Martyrdom in the Crusading Period”, *Al-Masāq*, 14, nr 2, 2002, s. 131-139.

Terzioğlu D., *Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyāzī-i Mişrī (1618-1694)*, praca doktorska, Harvard University, Cambridge 1999.

Terzioğlu D., „Sunna-Minded Sufi Preachers in Service of the Ottoman State: the Naṣīḥatnāme of Hasan Adressed to Murad IV”, *Archivum Ottomanicum*, 27, 2010, s. 241-312.

Thomas M., „Ibn Taymiyyah: Islamic Reformer”, *Studia missionalia*, 34, 1985, s. 213-232.



Toral-Niehoff I., *Talking About Arab Origins: the transmission of the ayyām al-‘arab in Kūfa, Baṣra and Bahgdād*, w: Scheiner J., Janos D. (red.), *The Place to Go. Contexts of Learning in Bahgdād, 750-100*, Darwin Press, Princeton 2014, s. 43-69.

Traba K., *Radykalny islam: studium wybranych aspektów myśli polityczno-religijnej Sayyida Quṭba*, UW, Wydział Orientalistyczny, Warszawa 2020.

Usāma Ibn Munkid, *Księga pouczających przykładów*, tłum. pol. Józef Bielawski, Ossolineum, Wrocław 1975.

Vansina J., *Oral Tradition as History*, James Currey Publishers, Oxford 1985.

Vermeulen U., DeSmet D. (red.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras: Proceedings of the 1st, 2nd, and 3rd International Colloquium Organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1992, 1993, and 1994*, Peeters, Leuven 1995.

Voll J., „Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahḥāb: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madīna”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38, 1, 1975, s. 32-39.

Voll J., „Old ‘Ulama’ Families and Ottoman Influence in 18-th Century Damascus”, *The American Journal of Arabic Studies*, 3, 1975, s. 48-59.

Voll J., Levtzion N.(red.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Baltimore 1987.

Voll J., *Linking Groups in the Networks of Eighteenth-Century Revivalist Scholars: the Mizjaji Family in Yemen*, w: Voll J., Levtzion N. (red.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Baltimore 1987, s. 69-92.

Voll J., *Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah*, w: Esposito J. (red.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, Oxford 1983.

Walters L., „The Just War and the Crusade: Anthitheses or Analogies?”, *The Monist*, 57/4, 1973, s. 584-94.

Watt W. Montgomery, „Islamic Conceptions of the Holy War”, w: Murphy T. (red.), *The Holy War*, Ohio State University Press, Columbus 1976.

Winter M., „A Polemical Treatise by ‘Abd al-Ghani an-Nabulsi against a Turkish Scholar on the Religious Status of the Dhimmis”, *Arabica*, 35, 1988, s. 92-103.

Winter M., Levanoni A., *The Mamluk in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Brill, Leiden 2003.

al-Yassini A., *Ibn 'Abd al-Wahhab*, Muhammad, w: Esposito J. (red.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, Oxford, New York 1995, t. 1.

Zaman M.Q., „Maghazi and the Muhaddithun: Reconsidering the Treatment of 'Historical' Materials in Early Collection of Hadiths”, *International Journal of the Middle East Studies*, t. 28, nr 1, 1996, s. 1-18.

Zaman M.Q., *La vie du prophète Mahomet*, Colloque de Strasbourg, 23-24 octobre 1980, Paris 1983.

Zarinebaf-Shahr F., *Crime and Punishment in Istanbul, 1700-1800*, University of California Press, Berkeley, New York 2010.

Zarinebaf-Shahr F., *Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century*, w: El Azhary Sonbol A., *Women, the Family, and the Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse University Press, Syracuse 1996, s. 79-93.

Zawati H.M., *Is Jihād a Just War? War, Peace, and Human Rights under Islamic and Public International Law*, The Edwin Meller Press, Lampeter 2001.

Zilfi M.C., „The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul”, *Journal of Near Eastern Studies*, 45, nr 4, 1986, s. 251-269.

Zilfi M.C., *The Politics of Piety: the Ottoman Ulema in Post-Classical Age (1600-1800)*, Minneapolis University Press, Minneapolis 1988.

## Indeks

### A

Abū Yūsuf 52, 155

‘Antara Ibn Šaddād 22, 28

‘Abd al-Wahhāb Ibn Sulaymān 193

‘Abd Allāh Ibn Amr 119

‘Abd ar-Razzāq 55

Al-Abīwardī 137

Abū al-Farağ al-Wāsiṭī 128-129

Abu Bakr 165

Abū Ḥanīfa 80

Abū ‘Ubayd 37

Abū Salama Ibn al-Raḥmān 91

*ağr* 60, 61

*ahl al-Kitāb* 43, 50, 66, 72, 89

Aḥmad Grañ 175

‘Alī Ibn Abī Ṭālib 155

Alī Ibn Ṭāhir as-Sulamī 110

Almohadzi 83

*aman* 67, 157, 171

Al-Andalusī 135

Al-Anṣārī 101, 217

Al-Aqḥīšārī Aḥmad 189

‘Arab Faqīh 175

Armenia 154

Assāf an-Naṣrānī 243

Awrangzeb 173-175

Al-Awzā‘ī 52

*āyat as-sayf* 42, 132

*ayyām al-‘Arab* 23-26

Azja Środkowa 141, 153

### B

Badr 32, 33, 87

Bagdad 75, 102, 136, 141, 143, 150, 180

Al-Bağdādī 94

- Baybars 144, 162
- Al-Basra 111
- bay'a* 81, 199
- Al-Bayhaqī 94
- Benares 174
- Al-Birgiwī 188-189
- buḡa* 153
- Al-Buḡārī 59
- C**
- Charydźyci 151, 155-156
- Cypr 133, 145-146
- Czyngis-chan 152, 157
- D**
- da'wā* 163
- Damietta 106
- dār al-ahd* 63
- dār al-ḥarb* 57, 63, 65, 67, 71, 79-80, 84-85
- dār al-islām* 63-64, 71, 73, 78, 84-86, 90, 113, 180, 186
- Ad-Diri'iyya 200
- Dżudda 201
- E**
- Edessa 134-135
- Etiopia 175
- F**
- faḏā'il* 120-122, 128, 132
- faḏl* 59, 61, 122, 128
- fahṛ* 24
- fard' ayn* 55, 60, 74
- fard kifāya* 60
- fasād* 170-171
- Fatymidzi 163
- fay'* 209
- Al-Fazārī 52, 54, 56-58, 61
- Fitna 117, 156, 188
- Frankowie 110, 118, 164
- G**
- Al-Ġazālī 101-102, 116

- Ġāzān 144, 150, 152, 156-157  
*ġazawāt* 29, 31-33, 46-47  
*ġihād al-akbār* 93  
Al-Ġilānī 100  
*Ġizya* 206  
Gruzja 154  
*ġulāt* 154, 163
- H**
- Al-Harawī 136  
*ḥarb* 12,36, 57, 63, 65, 67-68, 71, 79-80, 84-85, 90, 160  
Hārūn ar-Rašīd 62  
Al-Hidżaz 52-53, 91, 111  
*ḥudūd* 71, 169-170  
Hulagu-chan 141  
Ḥuraymila 194-195
- I**
- Ibn ‘Abd al-Wahhāb, Muḥammad 192-212, 214, 217-218  
Ibn Abī Šayba 61  
Ibn al-‘Arabī 103-104, 155, 181  
Ibn ‘Asākir 112, 122-128  
Ibn Ġannām 192-193  
Ibn al-Ġawzī 128  
Ibn Ḥammād 117  
Ibn al-Ḥayyāt 137  
Ibn Hišām 51  
Ibn Iṣḥāq 29-32, 51  
Ibn Kāṭir 132  
Ibn al-Munīr 139  
Ibn al-Qaysarānī 139  
Ibn Naḥḥās al-Dumyāfī 133-134  
Ibn Rušd 16, 54, 68, 73, 83-87, 89  
Ibn Sab‘īn 155  
Ibn Taġrībirdī 136-137  
Ibn Taymiyya 18, 94, 141-171,188  
*iġmā‘* 156  
*iḥtilāf* 84

- Ilchanidzi 158
- Īlhān Ġāzān 144
- irtādd* 156
- Al-Iṣfahānī 105, 107
- ismaʿilici 163
- J**
- Jan II z Gibelet 145-146
- Jerozolima 121, 129
- Jezus 146-149, 152, 157
- K**
- Kair 23, 52, 58, 62, 76, 100, 117, 128, 130, 137, 144-145, 150, 155, 187-188, 201
- Al-Kalāʿī Ḥālid 55, 58
- Kamāl Pāšāzāde 189
- Kātib Çelebi 183-184
- Konstantynopol 55, 112, 119-121, 148, 173
- Kordoba 83
- Al-Kūfa 62, 111
- kuffār* 153
- M**
- maḡāzī 22, 29, 51, 53, 55
- Makhūl al-Dimašqī 55, 58
- Mālik Ibn Anās 60
- Mardin 160-161
- maṣlaḥa* 210
- Al-Māwardī 54, 75-76, 78-82
- Al-Mawdūdī Abū Ala 39
- Medyna 180
- Mekka 13, 29-30, 32-33, 38, 46, 103, 178, 180
- Mesjasz 147-148, 166
- Mongołowie 17, 110, 141, 149-152, 156-158, 161, 163, 171
- Mubāraq 54
- muḡāḡirūn* 95
- Muʿāwiya 24, 151
- Multan 174
- Muqātil Ibn Sulaymān 37

*murtadd* 9, 80-81, 162, 166

*muruwwa* 45

*mušrik* 76, 147, 153

Al-Mustazhir 136

## N

An-Nābul(u)sī ‘Abd al-Ġānī 177

*nafal* 61

nafs 38, 63, 94

An-Nağdī ‘Abd Allāh Ibn Ibrahīm  
Ibn Sayf 194

*nash* 41-42, 45, 85, 88, 91

An-Nawawī 48, 123

*niyya* 54, 60-61, 75-76, 97, 128, 160,  
162

Nizām al-Mulk 117

Nizaryci 141, 163

Nūr ad-Dīn 122-123, 126-128, 139

nusajryci 162-163, 166

An-Nuwayrī 106

## O

Osmanowie 173, 176, 188-189

## Q

Qāḍīzāde Meḥmed Efendi 183

Qāḍīzādeli 177-178, 183-185,  
187-190

Qalāwūn 144

*qitāl* 12, 36-37, 45, 59, 84, 91

## R

*rabhaniyya* 97

*renunciant literature* 37, 57, 99

Ar-Rijad 61, 94, 150, 159, 193, 200,  
203

Rzym 119

## S

Sabataj Sevi 187

Safawidzi 176

Aš-Šāfi ī 53, 60, 63, 66, 74

Šah Wālī Allāh al-Dihlawī 185

Šāhzāde Qūrqūd 189-190

---

Saladyn 127-128	<i>ta`wīl</i> 151
Şāliḥ Ismā`īl 130	<i>tuḡūr</i> 56, 96, 98, 106
Şams ad-Dīn al-Maqdisī 143	<b>U</b>
Şanfarā 27	umajjadzi 111
Saqa Muṣṭād Ḥan 174	‘Umar 46, 74, 163
Şaqīq al-Balḥī 107	‘Umar Ibn Haṭṭāb 46
sasanidzi 84	Usāma Ibn Munkiḍ 135
Şaybānī 54, 58, 62-73	‘Uṭmān dan Fodio 185
Sayf ad-Dīn Qipcāq 154	‘Uṭmān Ibn Bişr 192-193, 195, 198, 200
Seldżucy 141	Uṭmān Ibn Mu‘ammar 195, 198
<i>şirk</i> 147, 198	‘Uyayna 194-195
As-Sulamī ‘Alī Ibn Ṭāhir 111-122	<b>W</b>
As-Sulamī ‘Izz ad-Dīn 127-132	Vānī Meḥmed Efendi 183
<b>T</b>	<i>waḥdat al-wuḡūd</i> 179
Aṭ-Ṭabarī 55	Al-Wāqidī 29, 31
<i>takfīr</i> 149, 184, 188	<i>warā`</i> 105
<i>tawassul</i> 144	Al-Waşm 200, 203
<i>tawḥīd</i> 191	Wilhelm z Villaret 146



**Y**

*yāsa* 151, 155, 168-171

Al-Yūnīnī 135

Yūsuf al-Findalāwī 135

**Z**

Zamzam 164

Az-Zardakūš Ibn Arnabaḡ 214

Zayd Ibn al-Ḥaṭṭāb 196

*zindīq* 160

zoroastryjczycy 85, 89

*zuhd* 94, 99, 126

Profesor Katarzyna Pachniak z Katedry Arabistyki i Islamistyki UW podjęła się syzyfowej pracy prześledzenia dziejów pojęcia "dżihad" od powstania islamu po wiek XVIII. Przy czym do zadania, którego się podjęła, nie podchodzi oceniająco, lecz pozwala mówić samym muzułmanom...

Autorka wyrusza ad fontes, do źródeł muzułmańskich zawierających liczne i bardzo zróżnicowane interpretacje dżihadu. Wybiera ważne okresy i ważnych autorów aż do wieku XVIII. Książka Profesor Pachniak jest pierwszym w Polsce rzetelnym opracowaniem kontrowersyjnego pojęcia dżihadu. Autorka nie próbuje oceniać, krytykować czy chwalić, lecz, sięgając do muzułmańskich źródeł, pokazuje jak to pojęcie rozumieli i interpretowali sami muzułmanie. Dzięki obiektywnej prezentacji Czytelnik sam może sobie wyrobić pogląd, jak należy rozumieć to często wyklęte i przeklinane pojęcie.

z recenzji prof. Janusza Daneckiego



ISBN 978-83-944120-8-1



9 788394 412081