

# Katarzyna Górak-Sosnowska

---

## W imię dobra wspólnego : 'maslaha' w muzułmańskim prawie i polityce

---

Historia i Polityka nr 19 (26), 9-23

---

2017

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Katarzyna GÓRAK-SOSNOWSKA  
Szkoła Główna Handlowa, Warszawa, Polska

## **W imię dobra wspólnego. *Maslaha* w muzułmańskim prawie i polityce**

**In the Name of Public Good.  
*Maslaha* in Islamic Law and Policy**

• **Abstrakt** •

Artykuł omawia koncepcję maslahy, czyli dobra wspólnego, jej ewolucję historyczną oraz zakres stosowania w prawie i polityce. Przez kilkanaście stuleci jego zakres i definicja zmieniły się, maslaha stała się zatem zarówno narzędziem w prawie muzułmańskim, szariacie, jak również koncepcją filozoficzną. Ze względu na swoją esencję – czyli to, że odnosi się do dobra ogółu – bywała często wykorzystywana w polityce jako legitymacja działań władców, niekiedy ubrana w religijną otoczkę, innym razem wnioskowana w racjonalnym rozumowaniu. Wszystkie te wątki zostały omówione w niniejszym artykule.

**Słowa kluczowe:** maslaha, dobro wspólne, islam, szariat

• **Abstract** •

The article presents the concept of maslaha, i.e. public good, as well as its historical evolution and scope of application in law and politics. Throughout the centuries the scope and definition of maslaha has been changing, thus it became both a tool used in the Islamic law, Shariah, as well as a philosophical concept. Due to its essence – its reference to the public good – it was now and again used in politics to legitimise the deeds of the rulers, sometimes flavoured with religion, sometimes based on rational reasoning. All these pieces are presented in the following article.

**Keywords:** maslaha, public good, Islam, Shariah

Dobro wspólne jest koncepcją budzącą niejednoznaczne skojarzenia, jeżeli chodzi o świat islamu. Z jednej strony przywołuje system zabezpieczenia społecznego, z którego najbardziej znany jest *zakat*, czyli jałmużna na rzecz potrzebujących, będąca jednym z obowiązków każdego muzułmanina. Wskazuje zatem na głęboko zakorzenione w kulturze muzułmańskiej przekonanie, że potrzebującym należy się wsparcie, a także na religijne usankcjonowanie działalności charytatywnej. Z drugiej jednak strony, islam kojarzony jest z zestawem surowych nakazów i za-

kazów, które ewidentnie wskazują na to, że jego wyznawcom powinno być w życiu bardzo trudno (choć w Koranie powiada się, że „Bóg chce dać wam ulgę, a nie chce dla was utrudnienia”, 2:185). Rzeczywistość społeczna w państwach muzułmańskich może zweryfikować pozytywnie oba skojarzenia, zwłaszcza że islam jest drugą pod względem liczby wyznawców religią.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest muzułmańska koncepcja dobra wspólnego. W języku arabskim używa się terminu *maslaha*. *Maslaha* jest jednak rozumiana jako dobro wspólne albo dobrobyt w ujęciu szerszym niż przyjęte na Zachodzie definicje. *Maslaha* obejmuje bowiem także potrzeby duchowe, a zwłaszcza religijne jednostki. Co więcej, to przez zaspokojenie potrzeb duchowych człowieka możliwa jest realizacja potrzeb związanych z życiem doczesnym. Co ciekawe, w Koranie nie ma wzmianek na temat *maslahy* ani pojęcia pokrewnego – *istislah*, zaś w drugim źródle prawa muzułmańskiego – hadisach, pojawiają się zaledwie kilkakrotnie (Opwis, 2010). Nie oznacza to jednak, że pierwsi muzułmanie kierowali się wyłącznie interesem jednostek, a dobro wspólne było im obce. Po prostu stosowano na jego określenie inne pojęcia (np. *chajr*).

Choć koncepcja *masalahy* pojawiła się w świecie islamu stosunkowo wcześniej, bo już za drugiego kalifa, Umara al-Chattaba (zm. 644), samo pojęcie zostało zdefiniowane niemalże pół tysiąca lat później, przez Abu Hamida Muhammada al-Ghazalego (zm. 1111), a wykorzystywane jest do dzisiaj w myśli i praktyce politycznej. Przez kilkanaście stuleci jego zakres i definicja ewoluowały, *maslaha* stała się zatem zarówno narzędziem w prawie muzułmańskim, szariacie, jak również koncepcją filozoficzną. Ze względu na swoją esencję – czyli to, że odnosi się do dobra ogółu, bywała często wykorzystywana w polityce jako legitymacja działań władców, niekiedy ubrana w religijną otoczkę, innym razem wywnioskowana w racjonalnym rozumowaniu. Wszystkie te wątki zostaną omówione w niniejszym artykule w podziale na spory o charakterze filozoficzno-politycznym oraz prawnym.

## Wspólne dobro jako kategoria polityczna i filozoficzna

O ile muzułmańscy uczeni stosunkowo szybko doszli do wniosku, że wspólne dobro jest wartością nadrzędną dla wspólnoty muzułmańskiej, o tyle znacznie więcej trudności nastroczało określenie, czym to dobro jest, o ile w ogóle człowiek jest w stanie to określić, oraz kto i na jakich zasadach może je zapewnić. Innymi słowy, tworzenie koncepcji *maslahy* odbywało się w ściśle określonym kontekście historycznym i politycznym. Z jednej strony *maslaha* formowała się w ramach roz-

ważań z zakresu muzułmańskiej myśli politycznej, takie jak konieczność istnienia kalifatu czy funkcje sprawowane przez kalifa, z drugiej zaś – w ramach teologii i prawa islamu w kontekście tego, czy człowiek jest w stanie zrozumieć Boski plan, a tym samym to, co jest dla niego dobre.

Jedną ze zmian na poziomie organizacji społecznej, jaką wprowadził islam, było wytworzenie nowego typu więzi społecznej pomiędzy członkami wspólnoty wyznaniowej kosztem dominującej w przedmuzułmańskiej Arabii więzi plemiennych. Co prawda, *umma* zaakceptowała więzi plemienne, ale liczyła się przede wszystkim ta nowa więź – ponadplemienna, oparta na religii. Powstanie wspólnoty wiernych, zwanej *umma*, miało zasadniczą rolę teologiczną, jak i polityczną. Na poziomie teologicznym oznaczało zrównanie wszystkich wiernych i utworzenie egalitarnej wspólnoty wiernych. Na poziomie politycznym umożliwiło to Arabom podboje – zjednoczone w islamie plemiona nie tylko zaprzestały walk między sobą, ale wspólnie były w stanie pokonać potężnych i skonsolidowanych wrogów, którym niegdyś stawiali czoła w pojedynkę.

Islam nie zrywał z tożsamością plemienną, ale mocno ją krytykował, bo uznawał za nieokrzesaną. Wynikało to być może również z tego, że na początku swojej drogi jako proroka, Mahomet spotkał się z niechęcią ze strony oligarchii mekańskiej, której nie w smak była religia o egalitarnym charakterze. W efekcie tego Mahomet zmuszony był do opuszczenia Mekki wraz ze swoimi towarzyszami w 622 r., co w historii muzułmańskiej określane jest mianem *hidżry* i wyznacza początek muzułmańskiej rachuby czasu. W każdym razie tożsamość plemienna była postrzegana negatywnie i szybko stała się synonimem interesu prywatnego realizowanego kosztem całej społeczności (Crone, 2004).

Skoro dobro całej społeczności ma znaczenie priorytetowe, warto zastanowić się nad tym, kto i na jakich zasadach może je zapewniać. Do VIII w. uważano, że stanowienie dobrobytu i dobrostanu ludzi jest nie tylko nadrzędnym obowiązkiem państwa muzułmańskiego, ale również zasadniczym celem prawa muzułmańskiego, czyli szariatu. Państwo muzułmańskie, czyli kalifat, miało zatem na celu zapewnienie ludziom dobrobytu. Zasadniczo zgadzali się z tym wszyscy z wyjątkiem wojowniczych charydżytów<sup>1</sup>, którzy twierdzili, że ludzie bez pomocy kalifatu są w stanie rządzić się w sprawiedliwy i zgodny z zasadami islamu sposób (El Din Shahin, 2013). Około IX w. powstała zatem koncepcja konieczności kalifatu (ar. *wudżub al-imama*) autorstwa Abd al-Kahira al-Baghdadiego (zm. 1038).

---

<sup>1</sup> W wieku XIX koncepcję kalifatu odważył się podważyć radykalny modernista Ali Abd ar-Razik (zm. 1966). Nie tylko twierdził, że kalifat jest wymysłem ludzkim, a nie boskim nakazem, ale widział w nim źródło wszelkiego zepsucia i ucisku ludzi. Według Ar-Razika instytucja kalifatu doprowadziła do wypaczenia wartości islamu (Danecki, 1991).

Człowiek jest nie tylko istotą społeczną, ale i polityczną, więc najlepiej realizuje swoje cele w zorganizowanej społeczności (Danecki, 1991).

Znacznie bardziej dyskusyjne było to, czy kalifat jest po prostu użyteczny, czy też jest Boskim nakazem. Wielu sunnickich uczonych traktowało kalifat w sposób partykularny, jako użyteczną społecznie instytucję umożliwiającą ludziom przetrwanie, współpracę i zapewnienie dobrobytu (Yücesoy, 2011). Rozumowe uzasadnienie istnienia kalifatu było jednak jedną z dwóch możliwości. Mogło być bowiem i tak, że jego istnienie wynika z zasad religii, a zatem zostało niejako narzucone ludziom przez Boga. I ta koncepcja miała swoich zwolenników. Jednym z nich był hanbalicki uczyony Abu Jala (zm. 1065). Według niego sprawy religii nie mogą być pojmowane rozumowo, ponieważ umysł ludzki jest zbyt niedoskonały, aby odczytać boskie intencje. Innymi słowy kalifat istnieje, ponieważ tak chce Bóg (Danecki, 1991). Za boskim charakterem kalifatu optowali także uczeni szyicki, chociaż z innego powodu. Według nich wynika to z istoty władzy, którą w myśl doktryny szyickiej powinni sprawować imamowie<sup>2</sup> – potomkowie czwartego kalifa Alego Ibn Abi Taliba, a przez Fatimę – proroka Mahometa. Bóg wyznaczył go na swojego reprezentanta na ziemi, z kolei Ali wyznaczył swojego następcę – w ten sposób imamowie zyskują boską legitymację (El-Din Shahin, 2015).

Władca muzułmański miał obowiązek czynienia dobra dla swoich obywateli, a ci powinni być mu posłuszni. Wynikało to nie tylko z argumentów zdroworozsądkowych – konformizm sprzyja spójności grupy i pozwala na realizację jej celów – ale także z uwarunkowań religijnych, które przejawiały się w przeniknięciu religii do polityki administracyjnej. Posłuszeństwo wobec władzy było zatem wypełnianiem religijnej powinności, zwłaszcza że ta miała działać na rzecz wspólnego dobra (Heck, 2013). Była to zatem relacja obopólna. Nie oznaczało to, że kalif działał z boskiego naznaczenia. Władcami idealnymi byli wyłącznie pierwsi czterej kalifowie. Później w świecie islamu powstały dynastyczne formy rządów. Posłuszeństwo wobec nich wynikało z dwóch zasadniczych powodów: po pierwsze, kalifowie spełniali przynajmniej minimum niezbędnych cech predestynujących ich na to stanowisko; po drugie zaś byli gwarantami tego, że państwo muzułmańskie wypełnia swoje podstawowe funkcje. Innymi słowy, uczeni sunnicki podchodzili do kwestii wyboru kalifa utylitarnie, kierując się koniecznością lub interesem publicznym (Yücesoy, 2013).

Zdawano sobie przy tym sprawę, że interes publiczny jest pojęciem względnym – różne bowiem mogą być cele indywidualne, jak i sposoby ich realizacji. Nieza-

---

<sup>2</sup> Imam to w myśli szyickiej zwierzchnik muzułmanów. W sunnizmie adekwatną funkcję miał pełnić kalif.

leżnie od indywidualnych hierarchii potrzeb, na pierwszym miejscu są potrzeby duchowe społeczeństwa, które powinny być zaspokajane przez władzę w imię życia wiecznego. Sprawy życia doczesnego są na drugim miejscu. Tym – według Ibn Chalduna – odróżnia się kalifat jako typ władzy najdoskonalszej, od innych rodzajów władzy, zorientowanych przede wszystkim na zaspokajanie potrzeb doczesnych (Danecki, 1991).

Mając zdefiniowaną kategorię potrzeb, można było przystąpić do określenia celów oraz sposobów ich realizacji. O ile liczbę celów (ar. *makasid*) udało się stosunkowo szybko określić i zawęzić do kilku, sposobów ich osiągnięcia było nieskończenie wiele (Duderija, 2014). Tym razem pytaniem dyskusyjnym było to, czy człowiek jest w stanie określić, co jest dla niego dobre, czy może być co najwyższym biernym odbiorcą tego, co przygotował dla niego Bóg w swoim zamyśle. Również i w tym wypadku istniały dwa podejścia – rozumowe i religijne, które Felicitas Opwis (2010) określa odpowiednio jako racjonalny obiektywizm i teistyczny subiektywizm. W myśl pierwszej koncepcji człowiek jest w stanie określić, co jest dobre, a co złe na podstawie rozumowania. Pogląd taki był właściwy przede wszystkim racjonalistom muzułmańskim, czyli mutazylitom. Koncepcja druga zakłada, że człowiek nie jest w stanie rozumowo pojąć boskich intencji, a zatem coś jest złe albo dobre, ponieważ tak decyduje Bóg.

Pojawia się jednak pytanie, co w sytuacji, gdy państwo muzułmańskie działa przeciwie do interesu publicznego? Pogląd najbardziej skrajny, a wręcz anarchistyczny, głosili kadaryci (od ar. *kadar*, „przeznaczenie”), zwolennicy nurtu, który narodził się na początku VIII w. Kadarytów można określić jako indywidualistów, ponieważ najważniejszą dla nich wartością była ludzka wolność i wolna wola. Z tego względu uważali, że poddani mają prawo do wypowiedzenia posłuszeństwa kalifowi, który nie wywiązuje się ze swoich zobowiązań (Danecki, 1991). Był to jednak pogląd mniejszościowy, podobnie jak i samo ugrupowanie, które straciło swoje znaczenie pod koniec wieku IX. Podobnego zdania byli szyici i mutazylici, według których łamanie prawa przez kalifa było podstawą do próby pokojowego lub siłowego usunięcia go ze stanowiska. Znacznie bardziej koncyliacyjnie do władzy nastawieni byli sunniti, którzy przedkładali dobro wspólnoty nad prawo kalifa. Innymi słowy dopuszczalne jest łamanie prawa i niesprawiedliwość w imię dobra wspólnego. Co prawda zakładano, że teoretycznie kalifa można usunąć, jeżeli sprzeniewierzy się podstawowym zasadom wiary (np. stanie się apostatą albo niepoczytalny), ale były to wyłącznie spekulacje (Yücesoy, 2013). Na koniec tego spektrum warto przytoczyć pogląd uczonego ismailickiego, Abu Hatima ar-Raziego (zm. 924), który twierdził, że dobrobyt możliwy jest wyłącznie przez dominację i przymus ze strony władzy (Crone, 2004). Innymi słowy,

choć społeczeństwo nie jest świadome tego, co dla niego dobre, może liczyć na dobrą wolę władcy. Nie trzeba dodawać, że tego typu przekonania otwierały pole do znacznych nadużyć.

## Instrument tworzenia prawa

Jak wskazuje Felicitas Opwis (2010), *maslaha* stała się jednym z głównych instrumentów szariatu, za pomocą którego można było wprowadzać zmiany rozwiązań prawnych. Można przypuszczać, że wynikało to z uniwersalnego charakteru pojęcia „dobra wspólnego”, które było na tyle istotne z religijnego punktu widzenia, że warto było w jego imię dokonywać zmian, mających przecież na celu dobrostan i dobrobyt całej wspólnoty. Obecnie *maslaha* jest jednym z drugorzędnych źródeł prawa muzułmańskiego, metod rozumowania stosowanych w prawie, o nazwie *istislah*, która przedkłada dobro wspólnoty nad dobro indywidualne<sup>3</sup>. *Istislah* stosowany jest przede wszystkim w malikijskiej szkole prawa. Przeciwstawną metodą jest *istihsan*: kierowanie się dobrem jednostki.

Po raz pierwszy w wydaniu decyzji *maslahą* kierować się miał kalif Umar Ibn Al-Chattab (zm. 644) podczas wczesnych podbojów muzułmańskich. Gdy jego wojska podbiły As-Sawad (ar. „Czarna ziemia”), czyli Babilonię, część żołnierzy poprosiła go, aby podzielił zdobyte tereny między nich. Kalif jednak odmówił, twierdząc, że w ten sposób pominięte zostaną interesy innych muzułmanów, a sami żołnierze mogą w przyszłości kłócić się o zasoby As-Sawadu. Nakazał zatem nałożyć na mieszkańców Babilonii podatek (ar. *charadz*) i zostawił im ziemie, które zamieszkiwali<sup>4</sup>. W ten sposób kalif Umar zastosował zasadę prymatu interesu publicznego wspólnoty muzułmańskiej nad partykularnym interesem wojskowych, choć samo pojęcie *maslaha* jeszcze wówczas w tym sensie nie funkcjonowało. Mimo to ten precedens dał w późniejszych latach możliwość wykorzystania instytucji dobra publicznego we wnioskowaniu prawnym.

Poszczególne szkoły prawa muzułmańskiego różnią się w zakresie dopuszczalności *maslahy* jako źródła bądź narzędzia prawa. Według szafitów *maslaha* nie może być źródłem prawa, ponieważ nie opiera się wyłącznie na źródłach pisanych i w znacznej części wynika z ludzkiego rozumowania. Dla malikitów i hanafitów *maslaha* może być źródłem prawa w kwestiach, co do których nie ma jedno-

<sup>3</sup> W przeciwieństwie do zasady *istihsan*, w myśl której ważniejsze do dobra zbiorowego jest dobro indywidualne. Zasada ta podkreśla indywidualne prawa jednostki i stosowana jest przede wszystkim w szkole hanafickiej.

<sup>4</sup> Opis szczegółowy znajduje się w: al-Biladuri (2011).

znaczących rozwiązań w Koranie czy Sunnie, jak również w przypadkach, gdy nie stoi ona z nimi w sprzeczności. Z kolei dla radykalnych hanbalitów *maslaha* ma znaczenie pomocnicze, jako dodatkowe źródło prawa (Duderija, 2014), wyłącznie w przypadku spraw nie dotyczących religii. Warto jednak prześledzić ewolucję koncepcji *maslahy* w prawie muzułmańskim. W tym celu przedstawione zostaną poglądy czterech uczonych muzułmańskich reprezentujących różne szkoły prawa i przedział czasowy od XI do XIV w. Wtedy bowiem koncepcja *maslahy* została sformułowana, a następnie była rozwijana albo ograniczana jako narzędzie prawa muzułmańskiego.

### ***Pięć celów Al-Ghazalego***

Abu Hamid Muhammad al-Ghazali jest jednym z najbardziej znanych myślicieli muzułmańskich. Urodził się w perskim Tusie w 1058 r. Odebrał wykształcenie prawnicze i filozoficzne, a następnie rozpoczął pracę naukową w Bagdadzie. Pod koniec wieku XI porzucił swoje dotychczasowe życie poświęcając się medytacji, pielgrzymce, w końcu zakładając suficki klasztor. Umarł w swojej rodzinnej miejscowości w 1111 r.

W swoich poglądach filozoficznych Al-Ghazali zakładał możliwość poznania Boga wyłącznie na drodze mistycznej, odrzucając jakiegokolwiek próby oparte na myśleniu racjonalnym. Jednak nie to przysporzyło mu najwięcej wrogów, a przekonanie, że filozofia powinna być podrzędna wobec teologii. Twierdził zarazem, że próba zrozumienia Boga powinna być najważniejszym celem człowieka. Al-Ghazali był człowiekiem wszechstronnym, zajmującym się teologią, mistycyzmem, jak i filozofią, a także potrafiącym korzystać z metodologii różnych nauk i metod rozumowania. Warto dodać, że krytykę filozofii i poznania rozumowego oparł przede wszystkim na wnioskowaniu rozumowym.

*Maslaha* nie była głównym przedmiotem jego zainteresowania, choć to właśnie on pierwszy zaproponował jej kompleksową definicję i zastosowanie w prawie muzułmańskim. Według Al-Ghazalego *maslaha* jest sposobem uzyskiwania korzyści (ar. *manfa'a*) lub unikania szkód (ar. *madarra*). Nie chodzi jednak o korzyści i szkody w ujęciu przyziemnym, materialnym, ale o zapewnienie możliwości realizacji pięciu podstawowych celów ludzkości, tj. religii (ar. *din*), życia (ar. *nafs*), intelektu (ar. *akl*), prokreacji (ar. *nasl*) oraz własności (ar. *mal*). Wszystko, co służy realizacji tych pięciu potrzeb jest *maslahą*. Stąd *maslahą* jest, jak podaje, zabicie apostaty (ochrona religii), odwet (ochrona życia), kara za picie alkoholu (ochrona intelektu), kara za cudzołóstwo (ochrona prokreacji) czy kara za kradzież (ochrona własności; Opwis, 2010).



Al-Ghazali uważa, że człowiek jest zbyt ułomny, aby intelektualnie określić, co stanowi *maslahę*, a ponadto kieruje się emocjami. Z tego powodu *maslahah* powinna być potwierdzona w pisanych źródłach prawa. I tak na przykład kara za picie alkoholu jest ugruntowana w Koranie. Co jednak zrobić w sytuacji, gdy dana sytuacja nie jest opisana w źródłach prawa muzułmańskiego? Według Al-Ghazalego jest to wówczas *maslahah mursala* („swobodna, wolna, niezależna *maslahah*”), jednak – o ile dotyczy pięciu wspomnianych podstawowych celów<sup>5</sup> – może zostać rozpatrzona na korzyść ludzi (Opwis, 2010). Dotyczy to jednak wyłącznie przypadków ewidentnej konieczności (ar. *darura*)<sup>6</sup>. Musi mieć ponadto charakter uniwersalny i mieć na względzie dobro wspólnoty muzułmańskiej jako całości. Ilustracją tej ostatniej zasady jest przykład, gdy wrogi oddział barbarzyńców pojmał muzułmanów jako zakładników i używa ich jako żywą tarczę. Wówczas należy mieć na względzie przede wszystkim dobro całej wspólnoty i choć życie zakładników jest cenne, należy walczyć z wrogiem (1997).

Pomimo tego, że Al-Ghazali unikał wykorzystywania racjonalnego wnioskowania w poznawaniu boskiego zamysłu i skłaniał się tym samym raczej do teologicznych subiektywistów, znalazł praktyczne rozwiązanie umożliwiające ocenę rozumową, o ile dana kwestia nie została określona w źródłach prawa muzułmańskiego. Jego sposób był przemyślny, ponieważ ustalił pięć nadrzędnych celów ugruntowanych w religii muzułmańskiej i podporządkował im sposoby ich realizacji, z których część opierała się na zwykłych zasadach logiki. Z kolei sama koncepcja dobra wspólnego, czyli *maslahahy*, pozostała ugruntowana w prawie religijnym. W tym sensie Al-Ghazali otworzył furtkę dla wydawania decyzji dotyczących kwestii nieobjętych źródłami prawa muzułmańskiego, nie naruszając nominalnie fundamentów prawa muzułmańskiego.

### ***At-Tufiego wspólne dobro ponad wszystko***

Nadżm ad-Din at-Tufi był prawnikiem hanbalickim, stosunkowo mało znanym, być może ze względu na swoją kontrowersyjność. Choć był hanbalitą, sympatyzował z szyickimi imamitami, będąc uczonego muzułmańskim sięgał bezpośrednio

---

<sup>5</sup> Podstawowe cele mają tu znaczenie kluczowe, ponieważ opieranie się wyłącznie na rozumowaniu zdroworozsądkowym w każdym przypadku było potępianie. Przypisywano je na przykład eponimowi malikiickiej szkoły prawa, jednak jego zwolennicy stanowczo się od tego odżegnywali – por. Hallaq (1997).

<sup>6</sup> W pozostałych przypadkach decyzja prawnika musi być dodatkowo ugruntowana w źródłach pisanych prawa muzułmańskiego. Por. Khadduri (1991).

do tekstu Biblii, a ponadto zaproponował radykalną jak na swoje czasy koncepcję *maslahy*. To właśnie przede wszystkim ze względu na nią jest znany współcześnie.

At-Tufi urodził się około 1276 r. pod Bagdadem, następnie podróżując po różnych miastach arabskich, odbierał wykształcenie, głównie w zakresie prawa muzułmańskiego szkoły hanbalickiej. Pomimo tego był dosyć otwarty na odmienne poglądy, co zaskarbiło mu przede wszystkim nieprzychylność ze strony oficjalnych władz. Został na przykład oskarżony o sympatyzowanie z szyitami, a większość jego twórczości zaginęła. At-Tufi zmarł w Hebronie w 1316 r.

Twórczość At-Tufiego wyróżniał synkretyzm przejawiający się w sięganiu do różnych źródeł oraz pochwała praw logiki, którą starał się ze wszech miar bronić. Oba te przymioty wydawały się dziwne, biorąc pod uwagę jego hanbalicką proveniencję, na tyle, że niektórzy oskarżali go wręcz o to, że jest krypto-szyitą (Heinrichs, 2000).

Punktem wyjścia dla rozważań At-Tufiego było przekonanie, że najważniejszym celem szariatu jest *maslahah*. Zasada ta była w swej istocie bardzo prosta: Bóg chce, aby ludziom było dobrze. W związku z tym ludzie powinni działać na rzecz dobra wspólnego. Działanie to jest zgodne z boską intencją, a zatem i z religią. W takim ujęciu źródła prawa muzułmańskiego, takie jak Koran, *hadisy* czy *idźma*, były jedynie narzędziami służącymi do osiągnięcia dobra wspólnego. Przy takim założeniu osiągnięcie *maslahy* było ważniejsze niż trzymanie się literalnie tekstów źródeł prawa. A zatem *maslahah* powinna być stosowana nawet w przypadku, gdy jest sprzeczna z pisanymi źródłami prawa muzułmańskiego, ponieważ ostatecznym celem prawa jest dobrostan ludzi (Khadduri, 1991). Nie oznacza to, że At-Tufi odżegnywał się od źródeł religijnych. Wręcz przeciwnie, twierdził jedynie, że literalne rozumienie tekstu jest mniej istotne niż nadrzędne cele wynikające z prawa muzułmańskiego, które mogą być osiągnięte za pomocą *maslahy* (Duderija, 2014). Co więcej, skoro nadrzędnym celem prawa muzułmańskiego jest dobro wspólne, Koran i *hadisy* nie powinny stać w sprzeczności z *maslahą* (Hallaq, 1997).

Co więcej, At-Tufi uważał, że Bóg wyposażył człowieka w rozum, który jest w stanie rozpoznać to, co jest wspólnym dobrem. Rozumowo człowiek jest w stanie stworzyć spójny system prawa, podczas gdy źródła pisane zawierają często niejasne i sprzeczne informacje, co może prowadzić nie tylko do konfuzji, ale i odejścia od ostatecznego celu, jakim jest *maslahah*. Rozwiązaniem nie jest także *idźma*, ponieważ opiera się na zgodzie części uczonych, a nie całej wspólnoty. Tymczasem wszyscy uczeni w prawie muzułmańskim zgadzają się co do istotności *maslahy*, co dodatkowo potwierdza jej nadrzędną rolę (Lubis, 1995). At-Tufi zgadza się tylko na dwa wyjątki od nadrzędności *maslahy*: w kwestiach związanych bezpośrednio z aktem wiary (ar. *ibadat* – powinności człowieka wobec Boga) oraz jeżeli teksty

źródłowe zawierają znacznie bardziej szczegółowe i konkretne ustalenia niż to, co wynikałoby z ogólnej zasady *maslahy* (Hamzah, 2013). Nie zmienia to faktu, że ustanowienie rozumowo pojmowanego dobra wspólnego nad źródłami prawa muzułmańskiego było nie tylko nowatorskie, ale i zainspirowało XIX-wiecznych modernistów muzułmańskich do reformy szariatu.

### ***Religia ponad wszystko – Ibn Tajmijja***

Taki ad-Din Ibn Tajmijja zasłynął przede wszystkim jako prekursor myśli fundamentalistycznej i wahhabizmu. Urodził się w Harranie w rodzinie teologów. Pierwsze nauki z zakresu prawa muzułmańskiego w wydaniu hanbalickim odebrał od swojego ojca. Wkrótce stał się zaciętym głosicielem wyższości hanbalizmu nad pozostałymi mazhabami, co przysporzyło mu nie tylko wrogów, ale i kilku wyroków więziennych; w więzieniu zresztą umarł w 1328 r.

W swoich poglądach Ibn Tajmijja był nieprzejednanym orędownikiem teologicznego subiektywizmu, odrzucając wszelkie rozumowe możliwości poznania spraw religijnych. Dążył do oczyszczenia pierwotnego islamu z wszelkich naleciałości, nie tylko związanych z racjonalizmem, ale i tych, które pojawiły się w islamie w czasach późniejszych. Źródła prawa muzułmańskiego odczytywał w sposób literalny – nie było tam miejsca na samodzielną interpretację. Co więcej, Koran i *hadisy* w zupełności wystarczały do tego, aby sprawować władzę.

W takim podporządkowanym religii ujęciu rzeczywistości trudno o miejsce dla samodzielnego rozumowania czy kierowania się dobrem wspólnym. Ibn Tajmijja dopuszcza zatem *maslahę* wyłącznie w sytuacji, gdy znajduje ona potwierdzenie w księgach objawionych (Opwis, 2010). Zarazem twierdził, że ludzie mogą osiągnąć dobrobyt na tym świecie w państwie rządzone przez sprawiedliwego władcę, który popełnia grzechy, przeciwstawiając go władcy niesprawiedliwemu, który żadnych innych grzechów nie popełnia (Anjum, 2012). Jest to jednak nie tyle zejście z tonu literalnego i absolutnego rozumienia religii, co raczej wyraz przekonania, że mogą istnieć państwa niemuzułmańskie, które również spełniają podstawowe funkcje.

Z powyższego wynika, że w ujęciu Ibn Tajmijji nie było specjalnie dużo miejsca dla *maslahy* osiągananej w sposób racjonalny. Pojawiała się ona co najwyżej jako wynik obowiązywania prawa objawionego, które miało funkcję nadrzędną. Warto było jednak na przykładzie Ibn Tajmijji pokazać miejsce *malsahy* w *sijasa szar'ijja*, czyli koncepcji zakładającej absolutny prymat prawa religijnego.

### ***Asz-Szatibi i potrzeba zmiany***

Abu Ishak asz-Szatibi był prawnikiem malickim, który całe swoje życie spędził w muzułmańskiej Al-Andalus. Urodzony w Grenadzie w 1320 r. uzyskał wykształcenie prawnicze w zakresie mazhabu malickiego. Nie przeszkadzało mu to jednak walczyć z innowacjami (ar. *bida*) wzorem hanbalitów. Warto dodać, że była to broń obosieczna, ponieważ sam Asz-Szatibi został oskarżony o innowacje, a nawet herezje (Fierro, 1997). Znany jest jednak przede wszystkim ze swojej koncepcji *makasid asz-szari'a*, czyli celów prawa. Umarł w 1388 r.

W przypadku spraw związanych z religią (ar. *ibadat*) pierwszeństwo mają źródła religijne, natomiast w przypadku spraw międzyludzkich (ar. *mu'amalat*) należy kierować się dobrem wspólnym. Przypisanie dobra wspólnego sprawom międzyludzkim pozwala Asz-Szatibiemu na dalszy krok. Mianowicie, w toku dziejów relacje między ludźmi ulegały przemianom i były zależne od kontekstu politycznego, historycznego czy społecznego. W związku z tym zmieniał się zakres pojęcia *maslahy* adekwatnie do przemian społecznych. Co więcej, Asz-Szatibi wnioskował, że prawo muzułmańskie, a tym samym boskie intencje, można poznawać rozumowo, a dowodem na to jest fakt, że najświętsza księga islamu – Koran – została objawiona w języku arabskim, a zatem w taki sposób, aby była zrozumiała dla Arabów, czyli pierwszych muzułmanów (Hallaq, 1997). W związku z tym, że *maslahah* jest wyrazem boskiej intencji, a zarazem możliwa do pojęcia rozumowo, ludzie wiedzą, co jest dla nich dobre, i jak długo nie wyrządzają innym celowo szkody, mogą kierować się *maslahą* w swoim działaniu i wnioskowaniu. Wyjątek stanowią, obok spraw wiary, praktyki ustanowione w początkach istnienia wspólnoty muzułmańskiej. Stąd na przykład zakaz tańczenia w meczecie. W ten sposób Asz-Szatibi zezwala na zmianę w prawie, ale równocześnie pozostawia nienaruszone pryncypia szariatu (Opwis, 2012).

### **Czasy współczesne**

Renesans zainteresowania koncepcją *maslahy* przypadł na czas odrodzenia świata arabskiego, określanego jako An-Nahda, który przypadł na przełom XIX i XX w. An-Nahda była ruchem reformatorskim, którego celem było wydobycie świata arabskiego z intelektualnego zastoju, zaś na poziomie praktycznym – wyzwolenie się z europejskiej dominacji kolonialnej. Wówczas to narodziły się dwa nurty odnowy – moderniści i fundamentaliści, z których pierwsi postulowali unowocześnienie islamu, drudzy zaś islamizację nowoczesności.

Jednym z zasadniczych elementów wymagających reformy było przekształcenie systemu prawa. Z jednej strony oznaczało to stopniowe wprowadzanie elementów prawa zachodniego do lokalnych systemów prawnych, zwłaszcza w dziedzinach dalszych człowiekowi, jak administracja czy handel. Z drugiej strony reformie miało podlegać prawo muzułmańskie. Chodziło tu o tzw. „ponowne otwarcie bram *idžtihadu*”, a zatem umożliwienie prawnikom muzułmańskim samodzielnej interpretacji źródeł prawa. *Idžtiħad*, czyli samodzielne rozumowanie i formułowanie opinii prawnych, został ograniczony w X w., gdy ukształtowały się poglądy poszczególnych szkół prawa muzułmańskiego, które rozpatrzyły większość ówczesnych kwestii prawnych. Co ciekawe, *masłaha* była na tyle szeroką koncepcją, że odwoływali się do niej zarówno przedstawiciele modernizmu, jak i fundamentalizmu<sup>7</sup>.

Moderniści stosowali do *masłahy* podejście utylitarne. O ile tradycyjnie *masłaha* miała dość ograniczone zastosowanie w klasycznym islamie, zdecydowali się na jej kanwie postulować reformę prawa. *Masłaha* była bowiem odpowiednikiem interesu publicznego czy dobrobytu – koncepcji, która zyskiwała na znaczeniu na Zachodzie – a zatem w jej imię można było postulować wprowadzenie zmian. Warto jednak podkreślić, że moderniści traktowali *masłahę* i związane z nią zasady dosyć nominalnie, raczej jako nośne hasła, aniżeli gotowe narzędzia, które chcieli implementować (Hallaq, 1997).

Nowe podejście do najważniejszego źródła prawa muzułmańskiego – Koranu, zaproponował Egipcjanin Muhammad Abduħ (zm. 1905), jeden z najważniejszych modernistów XIX-wiecznego świata muzułmańskiego. Abduħ stwierdził, że zasadniczym celem prawa i moralności jest wspólne dobro. Nie była to nowa koncepcja, gdyż znano ją już w pierwszych wiekach islamu, jednak pojawiła się ponownie w świecie muzułmańskim w nowym kontekście – jako element nurtu reformatorskiego, którego celem była odnowa społeczna i kulturalna (Black, 2011).

Jednym z największych zwolenników *masłahy* był Raszid Rida, który widział w niej narzędzie do reformy prawa. Uważał, że tę część prawa muzułmańskiego, która dotyczy relacji między ludźmi (ar. *mu'amalat*) można zreinterpretować za pomocą rozumu w taki sposób, aby jak najlepiej służyła dobrobytowi i dobrostanowi ludzi, a zatem w duchu *masłahy*. Poza możliwościami ludzkiej interpretacji rozumowej znajdowała się natomiast druga kategoria relacji – między człowiekiem a Bogiem (ar. *ibadat*; Bowering, 2013). Rozumowanie Ridy było proste: muzuł-

---

<sup>7</sup> Ale nie tylko – *masłaha* jako interes publiczny, często w duecie z porządkiem publicznym, była wykorzystywana do usprawiedliwiania najprzeróżniejszych poglądów i decyzji rządzących, w tym surowych kar wymierzonych w społeczeństwo czy nawet wymordowania braci przez rządzącego sułtana. Por. Black (2011).

manie nie powinni zajmować się sprawami, które nie były przedmiotem zainteresowania proroka, ponieważ tylko utrudnią sobie życie, tworząc skomplikowane przepisy prawa. Innymi słowy, jeżeli coś nie zostało określone w Koranie i Sunnie – a zawarto w nim przede wszystkim zasady dotyczące dogmatyki i praktyki religijnej – należało to poddać ocenie rozumowej (Hallaq, 1997). Współczesny filozof muzułmański – Mohammad Abed al-Jabri (arab. Muhammad Abid al-Dżabiri) posunął się jeszcze dalej, uznając *maslahę* jako główną i jedyną zasadę *idżtihadu* (Black, 2011).

Do idei *maslahy* odwoływali się także fundamentaliści muzułmańscy, jednak uwagę swoją skupiali na esencji tego pojęcia, czyli do koncepcji dobra wspólnego. Ta zaś była wykorzystywana na dwa sposoby. W pierwszym chodziło o przeciwstawienie islamu i jego zasad stanowi określanemu jako *dżahilija*, czyli ignorancja. Pierwotnie pojęcie to odnosiło się do plemion arabskich przed nastaniem islamu, jednak w myśli fundamentalistycznej określało cokolwiek, co nie było wystarczająco muzułmańskie. Jednym z największych orędowników koncepcji *dżahiliji*, a zarazem ojcem radykalnego fundamentalizmu muzułmańskiego był Sajjid Kutb (zm. 1966), jeden z teoretyków Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Według niego ośrodkiem *dżahiliji* był zarówno ZSRR – ze względu na ateistyczną ideologię komunistyczną, jak i Zachód – ze względu na amoralny kapitalizm. Ani jeden, ani drugi system nie dawał ludziom godności, a komunizm ponadto ograniczał ich egzystencję do codziennej walki o zaspokajanie podstawowych potrzeb. Na tym tle islam oferował muzułmanom nie tylko godność, ale i sprawiedliwość społeczną, ponieważ był systemem boskim, a zatem lepszym od jakiegokolwiek systemu ustalonego przez człowieka. W tym kontekście pojawia się drugi sposób wykorzystania koncepcji dobra wspólnego – tym razem poprzez praktykę sprawowania władzy. W ujęciu Kutba władzę sprawuje Bóg (ar. *hakimijjat Allah*). Nie oznacza to jednak, że władca został przez Boga wybrany czy namaszczony. Po prostu ma obowiązek realizowania woli boskiej na ziemi. Władca muzułmański jest sprawiedliwy i ma na celu dobro swoich poddanych. Ci zaś nie mogą tego kwestionować, wierząc, że realizuje zamysł Boga. Jeżeli jednak dostrzegą, że łamie on Boże prawo, mogą co najwyżej liczyć na to, że sam Bóg wyciągnie z tego odpowiednie konsekwencje i ukaże niesumiennego władcę (Danecki, 1991).

\* \* \*

*Maslaha* nie była nigdy centralnym pojęciem ani w muzułmańskiej teologii, ani w polityce, o czym świadczy niewielka liczba opracowań poświęconych temu zagadnieniu zarówno autorów muzułmańskich, jak i współczesnych badaczy. Na jej przykładzie możliwe jest jednak prześledzenie wielości i różnorodności proble-

mów poruszanych w klasycznej muzułmańskiej myśli politycznej, a także rozwiązań w zakresie prawa muzułmańskiego. Widać zarazem, w jaki sposób ścierały się dwa podejścia do świata – rozumowe i religijne – co zresztą można zaobserwować także współcześnie.

Potwierdzają to odniesienia do *maslahy* współczesnych myślicieli muzułmańskich – od modernistów po fundamentalistów. Czerpią oni z rozważań i rozwiązań zaproponowanych niegdyś przez mutazylitów czy zwolenników koncepcji *sijasa szariija*. Również współcześnie pojawia się pokusa nadużycia, a zatem instrumentalne wykorzystanie siły pojęcia *maslahy* do realizowania pragmatycznych celów politycznych. I, podobnie jak niegdyś, wielu obywateli doskonale to wyczuwa.

## Bibliografia:

- Anjum, O. (2012). *Politics, Law and Community in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- al-Biladuri, A. (1916, 2011). *The Origins of the Islamic State. Being a Translation from the Arabic Accompanied with Annotations, Geographic and Historic Notes of the Kitāb futūh al-buldān*. New York: CosmicoClassics.
- Black, A. (2011). *The History of Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bowering, G. (2013). Introduction. W: *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Crone, P. (2004). *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Danecki, J. (1991). *Polityczne funkcje islamu*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- El-Din Shahin, E. (2013). Government. W: *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- El-Din Shahin, E. (2015). Government. W: G. Bowering (red.), *Islamic Political Thought. An Introduction*. Princeton: Princeton University Press.
- Duderija, A. (2014). Contemporary Muslim Reformist Thought and Mawāsid cum Maslahah Approaches to Islamic Law: An Introduction. W: A. Duderija (red.), *Maqāsid Al Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought. An Examination*. New York: Palgrave Macmillan.
- Fierro, M. (1997). Al-Shātībī. W: *The Encyclopaedia of Islam*. t. IX. Leiden: Brill.
- Hallaq, W. (1997). *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamzah, D. (2013). From 'ilm to Sihāfa or the Politics of the Public Interest (maslahah): Muhammad Rashīd Ridā and his Journal al-Manār (1898–1935). W: D. Hamzah (red.), *The Making of the Arab Intellectual*. London: Routledge.
- Heck, P. (2013). Abu Yusuf (ca. 731–98). W: *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.

- 
- Heinrichs, W. (2000). Al-Tūfī. W: *The Encyclopaedia of Islam*, t. X. Leiden: Brill.
- Khadduri, M. (1991). Maslaha. W: *The Encyclopaedia of Islam*, t. VI. Leiden: Brill.
- Lubis, N.H. (1995). *Al- Tūfī's Concept of Maslaha: A Study in Islamic Legal Thought*, praca magisterska napisana w Institute of Islamic Studies, McGill University, pod kierunkiem naukowym Waela Hallaqa.
- Opwis, F. (2010). *Maslaha and the Purpose of Law*. Leiden: Brill.
- Yücesoy, H. (2011). Justification of Political Authority in Medieval Sunni Thought. W: A. Afsaruddin (red.), *Islam, the State, and Political Authority*. New York: Palgrave Macmillan.
- Yücesoy, H. (2013). Imamate. W: *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.