

ANNA ZASUŃ ▶▶

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6203-1107>

Teoria kalifatu Al-Mawardiego i jej związek ze współczesnym islamizmem

Teoria kalifatu Al-Mawardiego i jej związek ze współczesnym islamizmem

Abstrakt

W artykule przedstawiono koncepcję kalifatu teologa i prawnika przełomu X i XI wieku Al-Mawardiego w oparciu o jego dzieło *Al-Ahkam as-sultaniyya* oraz społeczno-polityczny charakter okresu panowania dynastii Abbasydów, który stanowił kontekst jej powstania. Na podstawie szczegółowej analizy poglądów Al-Mawardiego na władzę polityczną w islamie (tradycyjny kalifat) celem autora było ukazanie związku tej teorii z wybranymi elementami współczesnej ideologii islamizmu, a tym samym próba odpowiedzi na pytanie o ciągłość muzułmańskiej myśli politycznej. Uwzględniając przemiany kalifatu, w szczególności w czasach Al-Mawardiego, ale też w okresach późniejszych, w tym zmiany jakie nastąpiły w świecie islamu po upadku imperium osmańskiego, autor dowodzi, że poglądy na temat władzy w islamie były uwarunkowane złożonym kontekstem społeczno-politycznym, na który wpływ miały czynniki wewnętrzne, ale i zewnętrzne względem świata islamu. Omawiana teoria kalifatu Al-Mawardiego stanowi podstawę do poszukiwań analogicznych elementów w doktrynie politycznej współczesnych reformatorów islamskich i ideologii islamizmu, co z kolei pozwala uznać poglądy Al-Mawardiego za odpowiednie także dla współczesnej koncepcji władzy w islamie.

Słowa kluczowe: islam, państwo, islamizm, Al-Mawardi, kalifat, społeczeństwo muzułmańskie, szaria

Al-Mawardi's theory of the caliphate and its connection to the contemporary Islamism

Abstract

The article presents the concept of the caliphate of theologian and jurist at the turn of the 10th and 11th centuries, Al-Mawardi, based on his work *Al-Ahkam as-sultaniyya* and the socio-political nature of the period of the Abbasid dynasty, which was the context of its creation. Based on a detailed analysis of Al-Mawardi's views on political power in Islam (traditional caliphate), the author's aim was to show the connection of this theory with selected elements of the contemporary ideology of Islamism, and thus attempt to answer the question about the continuity of Muslim political thought. Considering the changes of the caliphate in times of Al-Mawardi, but also in later periods, including the ones that occurred in the Islamic world after the fall of the Ottoman Empire, the author argues that views on power in Islam were conditioned by a complex socio-political context, which was influenced by factors internal and external to the world of Islam. Discussed theory of Al-Mawardi's caliphate constitutes the basis for the search for analogies in the political doctrine of contemporary Islamic reformers and the ideology of Islamism, which in turn allows Al-Mawardi's views to be considered appropriate also for the contemporary concept of power in Islam.

Keywords: Islam, state, Islamism, Muslim society, Al-Mawardi, caliphate, Sharia

Wprowadzenie

W pierwszych wiekach islamu polityczną doktrynę kształtowali arabscy filozofowie, których poglądy są podstawą muzułmańskiej teorii politycznej i rozwoju prawa islamu. Związani byli z sunnickim kalamem lub szkołą mutazylitów, których doktryna formowała się pod wpływem ówczesnych wydarzeń politycznych i czynników kulturowych (Corbin, 2005, s. 101–102). Przyjęli racjonalną interpretację niektórych teologicznych kwestii, wywołując spór z tradycyjną, ortodoksyjną szkołą teologii muzułmańskiej. Był to okres kryzysu w historii muzułmańskiej teologii, który starano się rozwiązać szukając różnych dróg. Jedną z nich reprezentował Abu al-Hasan al-Aszari w Iraku (873–935), twórca nurtu w teologii muzułmańskiej zwanego aszaryzmem, który przyczynił się do rozkwitu ortodoksyjnej teologii i kalamu (Ayyub, 1963, s. 259). Aszaryzm powiązany jest z sunnizmem, zatem rozwijał się głównie w okresie jego dominacji, szczególnie za

panowania tureckiej dynastii Seldżuków, gdy zyskał uprzywilejowane miejsce w społeczeństwie muzułmańskim (Corbin, 2005, s. 110–111). W orbicie zainteresowań aszaryzmu znajdowały się zagadnienia teologii, prawoznawstwa, polemika i krytyka filozoficzna, a także natura kalifatu. Doktryna aszaryzmu ukształtowała podstawowe postulaty islamu sunnickiego i wywarła wpływ na polityczne przemiany w społeczeństwach muzułmańskich (Halverson, 2010, s. 31). Teoretykiem wczesnej politycznej myśli muzułmańskiej, który wywodził się z aszaryzmu, był Al-Mawardi.

Celem artykułu jest analiza historyczna i jakościowa koncepcji kalifatu teologa i prawnika przełomu X i XI wieku Ali Ibn Muhammad Ibn Habiba znanego jako Al-Mawardi, a także ukazanie jej związku ze współczesną ideologią islamizmu. Tak sformułowany cel pozwala na określenie problemów badawczych. Czy teoria kalifatu Al-Mawardiego może być podstawą by sądzić o ciągłości muzułmańskiej myśli politycznej? Czy mimo innych uwarunkowań geopolitycznych i wpływu czasu, poglądy wczesnych myślicieli muzułmańskich są efektywnym zapleczem ideologicznym współczesnych islamistów? Czy odwołanie współczesnych islamistów do koncepcji pierwszych muzułmańskich filozofów politycznych ma wymiar wyłącznie deklaracyjny, czy znajduje realne odzwierciedlenie w praktyce politycznej? W tym kontekście ważne będzie ustalenie zasadności hipotez: 1) poglądy Al-Mawardiego na kalifat stanowią podstawę obecnej wizji islamistów; 2) wprost oddziałują na współczesnych reformatorów muzułmańskich oraz ideologiczne założenia niektórych ruchów islamistycznych; 3) teoria kalifatu Al-Mawardiego wpisuje się we współczesną koncepcję władzy w islamie. Realizacja celu badawczego i weryfikacja hipotez wymagać będzie analizy jednego z głównych dzieł Al-Mawardiego, *Al-Ahkam as-sultaniyya wa-al-wilajat ad-diniyya*, a także prac poświęconych jego sylwetce i poglądom (m.in. Abdulqadir W. Hamid, A. Jaelani, M.Q. Khan, M.Y. Khan, W.N. Wan Mansor, A.M. Al Baghdadi) oraz dotyczących współczesnego islamizmu, które pozwolą na ustalenie związków z myślą Al-Mawardiego (m.in. N. Ayubi, J.L. Esposito, B. Lewis, T.G. Tumanian, Montgomery W. Watt, A. Wejkszner).

Kariera Al-Mawardiego na dworze Abbasydów

Al-Mawardi był nie tylko filozofem politycznym, ale też zręcznym mediatorem, dyplomatą i doradcą kalifów abbasydzkich. Stworzył podstawy szeroko rozumianej polityki państwowej i wskazówki w zakresie porządku publicznego, jest twórcą wszechstronnego kodeksu postępowania dla władz, urzędników państwowych i zwykłych obywateli. Urodził się ok. 974 roku w Al-Basrze, która była wówczas jednym z ważniejszych centrów nauki i edukacji w świecie islamu. Pochodził z arabskiej rodziny, która zajmowała się produkcją i handlem wody różanej (stąd przydomek *ma' al-ward*) (Al Baghdadi, 1981, s. 36). W Al-Basrze zaczął edukację, poznawał hadisy i prawo (*fikh*) oraz studiował literaturę pod nadzorem Abu al-Kasima al-Sajmarięgo (zm. 996). W wieku około 22 lat wyjechał do Bagdadu, gdzie studiował pod nadzorem Abd al-Hamida i Abd Allaha Al-Baki (Al Baghdadi, 1981, s. 36). Tam zdobył wykształcenie i zyskał popularność w kręgach sunnickich uczonych jako prawnik i sędzia szkoły szafi'ickiej (jedna z klasycznych sunnickich mazhabów). Kwalifikacje prawnicze i szeroka znajomość literatury przygotowały go do zawodu sędziego w służbie państwa. Przez blisko 40 lat pracował jako sędzia w różnych miejscach, ostatecznie jednak osiadł w Bagdadzie, gdzie awansował na prestiżowe stanowisko sędziego głównego *kadi al-kudat* (dosł. sędzia sędziów), które piastował także w Ustuwie, niedaleko Niszapur, okręgu wiejskim w północnej części prowincji Chorasana (Al Baghdadi, 1981, s. 38–39). W roku 1037 kalif Abu al-Abbas Ahmad Ibn Ishak, znany jako Al-Kadir, wezwał przedstawicieli czterech mazhabów, aby spisali podstawy doktrynalne reprezentowanych przez siebie szkół. Na ich podstawie miał powstać podręcznik omawiający doktrynę sunnicką. Al-Mawardi napisał wówczas *Kitab al-ikna*, która jest streszczeniem założeń doktrynalnych szafi'itów. Kalif uznał dzieło Al-Mawardiego za najlepsze i w uznaniu jego zasług nadał mu honorowy tytuł *akda al-kudat* (najwyższego sędziego), co dało mu najwyższą pozycję wśród autorytetów w muzułmańskim orzecznictwie (Bowering, 2013, s. 331). Choć decyzja ta spotkała się ze sprzeciwem wielu czołowych prawników, według których jest to tytuł należący się tylko Bogu, Al-Mawardi zachował to miano aż do śmierci (Al Baghdadi, 1981, s. 41–42).

Pozycja Al-Mawardiego jako negocjatora i dyplomaty na dworze kalifów powiązana była z kontekstem ówczesnej sceny politycznej kalifatu. W X

wieku szyicka dynastia Bujjidów – emirów z Iranu przejęła prawie całkowitą władzę świecką kalifa, pozostawiając mu jedynie zwierzchnictwo religijne nad muzułmanami. Pełna uzurpacja władzy kalifa nie była możliwa, tak jak niemożliwe było panowanie dynastii reprezentującej mniejszość szyicką nad sunnicką większością (Danecki, 2015, s. 182). Objęcie władzy przez Bujjidów było skutkiem osłabienia władzy centralnej Abbasydów i decentralizacji przywództwa kalifa. W tym okresie powstały też inne ośrodki władzy, które aspirowały do panowania nad światem muzułmańskim. Byli to szyicy Fatymidzi w Egipcie, którzy w 910 roku ogłosili powstanie kalifatu isma'lickiego, oraz Umajjadzi hiszpańscy, którzy to samo zrobili w 929 roku (Danecki, 2015, s. 182). Ich roszczenia do władzy były sprzeczne z prawem i tradycją, gdzie kalifat mógł być tylko jeden, dlatego lokalni władcy stanowili zagrożenie dla samej idei kalifatu. Przyjęcie przez nich tytułu kalifa zapowiadało nie tylko kryzys tradycyjnej instytucji w świecie islamu, ale też rozpad klasycznej cywilizacji muzułmańskiej (Danecki, 2015, s. 183). Pozycja Al-Mawardiego jako dyplomaty umocniła się właśnie w okresie, gdy Abbasydzi tracili władzę będąc na łasce silnych politycznie emirów bujjidzkich, którzy kontrolowali Bagdad i większość terytoriów należnych prawowitej władzy. Walczące frakcje sunnickie i szyickie oraz bardziej odległe siły seldżuckie, które zdobyły Bagdad w ostatnich miesiącach życia Al-Mawardiego, stanowiły dodatkowe zagrożenie dla władzy (Wan Mansor, 2015, s. 2).

Al-Mawardi był faworyzowany przez Abbasydów, a dzięki zdolności mediacji i doświadczeniu w prawie cieszył się też poparciem Bujjidów, którym pomagał w rozwiązywaniu sporów z kalifem, czy w negocjacjach z ich przeciwnikami (Khan, 1963, s. 717–718). Był wysyłany przez kalifa z misjami dyplomatycznymi, godził zwaśnionych, bronił kalifatu i sunnizmu. Prowadził mediacje w imieniu kalifa z emirami bujjidzkimi w 1032 i 1037 roku (Al Baghdadi, 1981, s. 39–40) oraz z Seldżukiem Tugril Bakiem w 1043 roku (Bowering, 2013, s. 331; Danecki, 2011, s. 229). Karierę dyplomaty zakończył prawdopodobnie około 1045 roku. Niewiele natomiast wiadomo o pozycji Al-Mawardiego jako sędziego, pewne jest natomiast, że po rezygnacji z oficjalnego stanowiska sędziego osiadł na stałe w Bagdadzie przy Darb al-Zafarani (ulica Szafranowa) w szyickiej dzielnicy Al-Karch (Al Baghdadi, 1981, s. 44). W okresie działalności publicznej, w tym dyplomatycznej, zyskał szacunek i zaufanie na dworze kalifa, co wpłynęło na całą jego karierę.

Jako wysoko postawiony wysłannik i osoba kluczowa w wielu negocjacjach, zdobył uznanie nie tylko wśród Abbasydów. Przez historyków uznawany był za jednego z najlepszych jurystów w historii islamu (Al Baghdadi, 1981, s. 45; Wan Mansor, 2015, s. 2). Ostatnie lata życia spędził nauczając. Zmarł w 1058 roku mając 84 lata, został pochowany w Bagdadzie na cmentarzu Bab Harm (Bowering, 2013, s. 331).

Spuścizna Al-Mawardi

Doświadczenie jakie Al-Mawardi zdobył na dworze Abbasydów stanowiło podstawę jego holistycznej teorii państwa i systemu władzy w kalifacie. Ponieważ był także teologiem i prawnikiem, próbował uzasadniać politykę normami szarii (Tumanian, 2020, s. 574). Wpływ na jego poglądy miała też perska tradycja polityczna, co wynikało z przejścia władzy w Bagdadzie przez Bujjidów, z którymi, za pośrednictwem dworu Abbasydów, utrzymywał kontakty (Tumanian, 2020, s. 574). Opisując relacje między społeczeństwem a władzą, Al-Mawardi czerpał też z filozofii greckiej. Porównanie państwa do organizmu, gdzie władca jest głową a społeczeństwo częściami ciała, czy do rodziny, w której relacje oparte są na zaufaniu i szacunku, to znane metafory Platona i Arystotelesa, których używał (Tumanian, 2020, s. 575). Podstawowym źródłem był dla niego jednak Koran i sunna, oraz praktyki okresu kalifów sprawiedliwych¹. Krytycznie analizował okres panowania Umajjadów i Abbasydów, korzystając z wiedzy i doświadczenia poprzedników w zakresie teorii politycznej i prawa (Khan, 2001, s. 2).

Al-Mawardi jest autorem kilku ważnych prac z zakresu kalamu i prawnawstwa. Wśród nich są komentarze do Koranu (*Al-Nukat wa-al-‘ujun fi tafsir al-Qur’an* znana jako *Tafsir al-Mawardi*), traktat o prorocत्वach (*Alam an-nubuwwa*), czy *Al-Hawi al-kabir*, której poświęcił wiele lat życia (Tumanian, 2020, s. 573). Jedną z ważniejszych jego prac jest wspomniany już przewodnik po prawie szafi’ickim, *Kitab al-ikna*, która przyczyniła się do wzrostu jego wpływów politycznych na dworze kalifa. Jednak kluczowe

¹ Patriarchalna epoka czterech powszechnie szanowanych „kalifów sprawiedliwych”, „kalifów słusznie prowadzonych” (*al-chulafa ar-rasiduna*; byli to: Abu Bakr, Omar Ibn al-Chattab / Umar, Othman / Usman, Ali) (Bielawski, 1973, s. 60–74; Danecki, 2015, s. 137).

w dorobku Al-Mawardiego są dzieła poświęcone myśli społeczno-politycznej. Niektórzy dzielą je na dwa działy: pierwszy dotyczy władcy, jego roli politycznej, społecznej, postępowania i wzorców z przeszłości, a drugi sprawowania władzy, a w nim została też przedstawiona teoria imamaty (kalifatu) (Wan Mansor, 2015, s. 4)². Pierwszy dział obejmuje prace: *Nasihah al-muluk* (Rady dla Królów), *Tashil al-nazar wa-ta'jil al-zafar* (Ułatwienie osądu i przyspieszenie zwycięstwa) oraz *Kitab al-wizara* (Księga Wezyratu), natomiast drugi: *Adab al-dunya wa al-din* (Etyka tego świata i religii) oraz słynna *Al-Ahkam as-sultaniyya wa-al-wilayat ad-diniyya* (znana jako *Al-Ahkam as-sultaniyya* lub *Al-Ahkam*, Zarządzenia dotyczące stanowisk rządowych i religijnych lub Zasady władzy i urzędy religijne) (Wan Mansor, 2015, s. 4; Danecki, 2011, s. 229).

Niektóre z prac Al-Mawardiego nie doczekały się uwagi, co wynikać może albo z wątpliwości co do ich faktycznego autorstwa (Tumanian, 2020, s. 573), bądź z faktu, iż najwięcej uwagi poświęca się *Al-Ahkam as-sultaniyya*. Tymczasem podstawy dla refleksji społeczno-politycznej Al-Mawardi wyłożył też w innych dziełach (Hamid, 2001, s. 3). Na przykład najwcześniejsza *Nasihah al-muluk*, oraz podobna w treści *Tashil al-nazar wa-ta'jil al-zafar*, obie wspomniane powyżej, omawiają wytyczne dla władców w zakresie administracji publicznej, sięgają do perskiej tradycji literackiej łącząc normy prawne islamu z poglądami starożytnych Persów na państwo i władzę. Traktaty te powstały w okresie, gdy Bujjidi sprawowali kontrolę nad kalifatem abbasydzkim i wierzyli w jego perskie pochodzenie (Tumanian, 2020, s. 574). W *Tashil* dodatkowo wyłożył koncepcję formowania się i rozkładu państwa. Obserwując przemiany emiratu Bujjidów był przekonany, że państwo przechodzi ewolucję w trzech stadiach: geneza – gdy władca siłą i groźbą kontroluje poddanych; pokój i stabilność – gdy władca kieruje się zasadami sprawiedliwości; despotyzm, przez który państwo ostatecznie upada (Tumanian, 2020, s. 575). Opisał tu również instytucjonalizację władzy w państwie (islamskim lub nieislamskim), która może odbywać się na drodze religii, siły i bogactwa.

² Pierwszy dział określany jest często jako „Mirrors of Princes” (dosł. Zwierciadła Książąt) i odnosi się do stylu pism politycznych okresu średniowiecza i renesansu dedykowanych królom, księżętom, o charakterze poradników edukacyjnych. Tu nawiązuje do perskich tradycji administracji dworskiej i państwowej, którą przyjęli myśliciele muzułmańscy tworząc takie rozprawy na potrzeby dworu (Al Baghdadi, 1981, s. 2).

Al-Mawardi uważał, że religia (jakakolwiek) jest najlepszym fundamentem formowania się i zarządzania państwem, ponieważ gwarantuje silne korzenie państwa, jego trwanie oraz wierność i przywiązanie do państwa obywateli (Hamid, 2001, s. 5). Religia spaja społeczeństwo, ma więc wymiar społeczny i zarazem jest podstawą władzy politycznej. Według Al-Mawardiego religia i państwo muszą się wspierać, a władca powinien chronić religię jako *nadab*, tj. „wskazany” przez Boga dla pomyślności społeczności (Hamid, 2001, s. 6).

Istotną z punktu widzenia władzy w państwie jest także *Kitab al-wizara* (lub *Al-wizara*), którą Al-Mawardi napisał specjalnie dla wezyrów. Urząd wezyra pojawił się już za pierwszych Abbasydów, a do końca IX wieku stał się najważniejszym urzędem na dworze kalifów. Wezyr był głównym wsparciem dla władcy, posiadał też większość uprawnień w państwie. Był mianowany przez kalifa i do roku 946 najczęściej tytuł ten otrzymywał kanclerz kalifa. Wraz z pojawieniem się Bujjidów w Bagdadzie tytuł wezyra otrzymał kanclerz namiestnika (najwyższy urzędnik administracyjny), a kanclerz kalifa utracił go (Mez, 1981, s. 104–107). W *Al-wizara* Al-Mawardi opisał różne klasy wezyrów, ich status, władzę i autorytet, określił też ich funkcje administracyjne (wątek ten zawiera również *Al-Ahkam as-sultanija*) (Tumanian, 2020, s. 576). W *Adab al-dunja wa al-din* omówił z kolei podstawy reformy społeczeństwa w warunkach moralnego zubożenia społecznego i religijnego. Dał wskazówki dotyczące budowy doskonałego społeczeństwa w oparciu o wiedzę, cnotę, sprawiedliwość, odpowiedzialność i mądrość. Podkreślił społeczną naturę człowieka, uznając, iż dopiero wspólny wysiłek i kolektywna praca przynoszą pożądany skutek. Według Al-Mawardiego solidarność i wzajemna pomoc społeczna wynikają z różnic indywidualnych, bo tam, gdzie wszyscy są równi, nie ma mowy o wzajemnej pomocy (Jaelani, 2016, s. 10). Różnice między ludźmi są też podstawą kategoryzacji zawodów. Al-Mawardi wyróżnił trzy typy profesji: praca, która angażuje myślenie (*sina'at al-fikr*) – na przykład rządzenie państwem czy nauka; praca, która angażuje działanie (*sina'at al-amal*) – na przykład rolnicy, drwale, robotnicy; praca, która angażuje myślenie i działanie (*sina'at al-fikr wa al-amal*) – na przykład sekretarze czy robotnicy budowlani (Jaelani, 2016, s. 14). Łącząc te kategorie ze społecznymi potrzebami stworzył podstawy filozofii ekonomii, które miały zapewnić dobrobyt i harmonię w społeczeństwie. Określił też ogólne warunki jakie

muszą zostać spełnione, aby osiągnąć dobro w życiu doczesnym: przestrzeganie zasad religii (*din muttaba*), silna władza państwowa (*sultan kahir*), powszechna sprawiedliwość (*'adl szamil*), bezpieczeństwo socjalne (*'amn' amm*), obfitość [dóbr światowych] (*hisb da'im*), łaskawe oczekiwania (*'amal fasih*) (Tumanian, 2020, s. 577). W tej pracy Al-Mawardi po raz pierwszy poruszył szerzej problem statusu kalifa, jego prawowitości, funkcji jaką pełni i znaczenia dla społeczności muzułmańskiej (Tumanian, 2020, s. 577–578).

Teoria polityczna Al-Mawardiego

Podstaw organizacji państwa, administracji publicznej i zasad rządzenia dostarcza najważniejsza praca Al-Mawardiego, *Al-Ahkam as-sultaniyya*. Omawia istotę kalifatu, najważniejsze urzędy państwowe (*wilajat diniyya*), czyli wezyrat, emirat, dowództwo wojsk, sędziów (kadi i mazalim). Część dzieła dotyczy też spraw publicznych, prawa karnego, biurokracji, poboru podatków, podziału zdobyczy wojennych, czy administracji miast (*hisba*) i organizacji rynku (Khan, 1963, s. 718; Hamid, 2001, s. 2; Danecki, 2011, s. 229–230). Ważny jest kontekst społeczno-polityczny w jakim powstała ta praca. Al-Mawardi żył w okresie, gdy władza przechodziła od szyickich Bujjidów do sunnickich Seldżuków, co rodziło pytanie o typ przywództwa właściwy dla muzułmańskiej ummy. Traktat miał być podstawą określenia nie tylko istoty władzy politycznej, ale też zasad jej rozgraniczenia między kalifem odpowiedzialnym za sprawy religijne i emirem sprawującym kontrolę nad administracją cywilną (Rahman, 2021, s. 244). Mając na uwadze Bujjidów, Al-Mawardi dostrzegał problem stabilności władzy kalifa, który był intronizowany i usuwany z woli emirów, coraz bardziej też zależał od ich rządów. Niektórzy stawiają pytanie, dlaczego sunnicki prawnik uważał tak słabego kalifa za prawowiernego? (Khan, 2001, s. 2). Al-Mawardi krytykował tradycyjny kalifat, nie tylko Abbasydów, ale też Umajjadów, ale uznawał ich rządy za uzasadnione, ponieważ zdobyli władzę z pomocą środków prawnych i respektowali prawo religijne na szczeblu publicznym (Khan, 2001, s. 4). Abbasydzi opierając się na islamie świadomie wykorzystywali religię jako podstawę legitymizacji swoich rządów oraz siłę jednoczącą społeczność muzułmańską i tym wzbudzali powszechne zaufanie (Mikhail, 1995, s. 16).

Al-Mawardi nie wyobrażał sobie świata islamu bez kalifatu, którego istnienie wynikało z nakazów rozumu i objawienia. Nie usprawiedliwiał jednak jego słabości, w *Al-Ahkam as-sultaniyya* stwierdził, że władza musi zacząć naprawę od siebie, zanim podejmie się reform ogólnospołecznych. Miał też wiele zastrzeżeń do otoczenia kalifa, jego dworu, który czerpał korzyści ze słabości władzy (Hamid, 2001, s. 9). Dopuszczał publiczną dezaprobatę moralną, obywatelskie nieposłuszeństwo lub bierny opór wobec złego władcy, który wówczas mógł utracić szacunek, a ostatecznie też władzę. Jest to interesująca idea u sunnickiego uczonego, który respektował tradycyjną instytucję kalifatu, natomiast tym społecznym aktem wynikającym z inicjatywy ummy stawiał ją wyżej w hierarchii niż kalifa (Hamid, 2001, s. 10). Jeszcze za Umajjadów i z początkiem panowania Abbasydów, gdy powstało wiele instytucji scentralizowanej władzy związanych z kalifem, aby umocnić jego pozycję kalif przestał być następcą Proroka (*chalifat Rasul Allah*), a stał się zastępcą Boga (*chalifat Allah*)³, jako powołany przez Allaha by go reprezentować i z jego namaszczenia rządzić (Danecki, 2007, s. 285). Jednocześnie kalif był kustoszem moralnego i materialnego dziedzictwa Proroka w jego podwójnej roli: jako założyciela religii oraz twórcy państwa i wspólnoty (Lewis, 1991, s. 46). Al-Mawardi miał świadomość, że imam nazywany jest *chalifat Allah*, uznając jednak przykład Abu Bakra, który wybrał tytuł *chalifat Rasul Allah*, skłonny był uznać, iż imam raczej zastępuje tego, kto zmarł lub jest nieobecny (Al-Mawardi, b.r.w., s. 27). Poglądy Al-Mawardiego odpowiadały jednak ówczesnym kryzysom politycznym, w tym osłabieniu władzy Abbasydów i moralnemu ubożeniu ich dworu, nie oddawały więc w pełni wzorców władzy sunnickiej tradycji.

W początkowym okresie rozwoju ummy nie było wyraźnej granicy między władzą polityczną a sprawami społecznymi czy religijnymi. Muhammad był Prorokiem i mężem stanu, a zależność objawienia i polityki uosabiało przywództwo Muhammada (Mikhail, 1995, s. 15). Odnosząc się do tej tradycji, Al-Mawardi uznał imamat za gwarancję podtrzymania tego związku. Choć uważał, że imamat uzasadniają względy rozumu (naturalną skłonnością

³ Kalif w tradycji arabskiej oznaczał zarazem zastępcę, jak i następcę, był tłumaczony według dwóch tradycji: jako *chalifat Rasul Allah* (następca wysłannika Allaha), a także jako *chalifat Allah* (zastępca Allaha), które były podstawą ewolucji instytucji kalifatu (Lewis, 2003, s. 56).

racjonalnie myślących jest podporządkowanie się władzy), to przede wszystkim widział jego umocowanie w szarii (imam podejmuje się urzędu jako formy religijnego i prawnego zobowiązania) (Al-Mawardi, b.r.w., s. 10) oraz nakazach Koranu: „O wy, którzy wierzycie! Słuchajcie Boga! Słuchajcie Posłańca! I słuchajcie tych spośród was, którzy posiadają moc rozkazywania!” (Koran, sura IV: 59). Imamatus ma też wymiar społeczny i kolektywny, co oznacza, że uznanie imama przez ogólny konsensus jest obowiązkowe, a zarządzanie ummą przez właściwą osobę zdejmuje ten obowiązek ze społeczeństwa. Władza jest tu formą umowy społecznej czy kontraktu, zatem ci, którzy ją wybrali, powinni złożyć przysięgę wierności i posłuszeństwa, do której następnie przyłącza się cała umma. Na mocy tego aktu zostaje ustanowiony imamatus (Al-Mawardi, b.r.w., s. 14).

W procesie wyboru imama uczestniczy kolegium elektorów (*ahl al-hall w-al-'aqd*), czyli grono zwykle prawników, godnych dokonania wyboru, oraz kandydaci godni piastować urząd. Wśród warunków stawianych wszystkim uczestnikom wyborów są sprawiedliwość, wiedza (u imama jest podstawą *idżtihadu*), mądrość i wgląd, u kandydata dodatkowo pełnia władz fizycznych (zmysłowych, by właściwie oceniać oraz motorycznych, by swobodnie się poruszać), właściwy osąd, odwaga i męstwo. Kandydat musi też pochodzić z rodu Kurajszytów, zgodnie z treścią profetycznego hadisu w tej sprawie i na mocy konsensusu (Al-Mawardi, b.r.w., s. 11–12). Al-Mawardi przywiązywał do ostatniego wielką wagę, gdyż właśnie pochodzenie kalifa zostało przedstawione przez Abu Bakra jako argument w wyborach (Khan, 1963, s. 721). Imama wybiera kolegium elektorów lub nominuje aktualnie rządzący. W pierwszym przypadku alimowie klasycznych mazhabów różnili się opiniami co do liczebności kolegium. Według niektórych muszą to być wszyscy elektorzy, także spoza stolicy, część powoływała się na Abu Bakra, którego wybrali tylko mieszkańcy Medyny, a jeszcze inni twierdzili, że kilka osób wystarczy by dokonać wyboru (Abu Bakra wybrało pięciu, a Umara sześciu elektorów). Al-Mawardi dopuszczał natomiast nawet jednego elektora (Al-Mawardi, b.r.w., s. 13; Khan, 1963, s. 721). Proces wyborczy opiera się na opinii kolegium elektorów, którzy oceniają kandydatów zgodnie z warunkami, następnie na drodze konsensusu przedstawiają najlepszy wybór, który zostanie zaakceptowany przez ummę. Przyjęcie urzędu imama jest aktem woli, a nie przymusem, dlatego jeśli wskazany kandydat zgodzi się na

tę funkcję, składana jest mu przysięga wierności, ale jeśli odmówi, wybory muszą zostać powtórzone (Al-Mawardi, b.r.w., s. 14).

Al-Mawardi zwrócił szczególną uwagę na kryteria, które muszą być spełnione, aby wybór imama był zgodny z prawem i nie budził wątpliwości. Jak większość *fukaha* (l. poj. *fakih*, dosł. „doktor świętego prawa”) i mutakallimun (teologowie kalamu), był zdania, że imamat jest formą umowy, konieczne jest więc, aby elektorzy zgodnie wybrali i wyrazili poparcie dla kandydata (Al-Mawardi, b.r.w., s. 15–16). Rozważał różne scenariusze wyborów, by nie pozostawić wątpliwości w sytuacji, gdy tylko jeden kandydat kwalifikuje się na urząd, gdy dwóch kandydatów posiada równe kwalifikacje lub gdy zostanie wybrany mniej wykwalifikowany pretendent. Chodziło też o wagę samej idei wyborów, która była wymierzona przeciw szyitom, dla których wzór Alego i jego potomków z rodu Fatymidów przewyższał każdego pretendenta do władzy spoza tej linii dziedziczenia, zatem każdy inny był dla szyitów uzurpatorem (Khan, 1963, s. 721–722). Al-Mawardi odrzucił możliwość sprawowania władzy w jednym czasie przez dwóch imamów, powołując się na opinię *fukaha* stwierdził, że imamat jest tylko jeden i należy się temu, kto pierwszy otrzymał przysięgę wierności. Gdyby jednak dwóch kandydatów przyjęło ją równocześnie, obaj tracą urząd i na drodze ponownych wyborów wyłania się jednego z nich lub innego pretendenta. Niektórzy aszaryci dopuszczali władzę dwóch imamów, ale tylko wtedy, gdy ich terytoria były duże i odległe od siebie, pozwalałoby to uznać jednocześnie kalifat Fatymidów w Egipcie i Umajjadów z Hiszpanii (Khan, 1963, s. 722).

Sukcesja władzy w teorii Al-Mawardiego opiera się na tradycji islamu – Abu Bakr wskazał Umara, którego przyjęli muzułmanie na znak posłuszeństwa wobec kalifa, następnie Umar wyznaczył kolegium elektorów, by wybrać sukcesora i uszanowano tę decyzję, gdyż pochodziła od imama (Al-Mawardi, b.r.w., s. 18). Kalif ma zatem prawo wskazać zarówno skład kolegium elektorów, jak i kandydatów (lub kandydata) na swojego następcę. Wówczas prawomocny jest wybór tylko spośród wskazanych lub tylko tego, któremu kalif powierzył sukcesję (Al-Mawardi, b.r.w., s. 23). Kolegium elektorów nie może wybrać kalifa, dopóki żyje ten, który udzielił im prawa wyboru następcy, chyba że imam wyrazi zgodę. Jeśli kalif wskazał kilku sukcesorów, miał też prawo określić porządek, w jakim następować będzie sukcesja ich władzy. Al-Mawardi sięgnął tu do historycznej bitwy pod Mutą, w której

Prorok wyznaczył trzech dowódców sił muzułmańskich, którzy kolejno po sobie przejmowali dowództwo. Dopiero po śmierci ostatniego z nich muzułmanie na drodze elekcji mogli wybrać spośród siebie przywódcę (Al-Mawardi, b.r.w., s. 22–24; Khan, 1963, s. 725). Al-Mawardi uważał, że zwykłe umowy pełnomocnictwa nie opierają się na tak wyjątkowych warunkach, ale w przypadku imamaty chodzi o ogólny interes publiczny, zatem dotyczą go wyższe racje niż w zwykłych umowach między jednostkami (Al-Mawardi, b.r.w., s. 24). To właśnie teoria sukcesji władzy „dotknęła samych korzeni demokratycznych ideałów w polityce islamu. Była wykorzystywana przez każdego muzułmańskiego władcę po okresie pobożnego kalifatu, aby utrwalić dynastyczne i despotyczne rządy wśród społeczeństw muzułmańskich” (Khan, 1963, s. 722–723). Zdaniem niektórych, ponieważ Al-Mawardi jako sunnicki prawnik był blisko związany z Abbasydami, stąd jego głównym interesem było wyzwolenie sunnickiego kalifatu spod szyickich wpływów Bujjidów (Khan, 1963, s. 724–725). W rezultacie przedstawił imamat jako formę rządów w pełni autokratycznych, gdzie władza imama jest absolutna.

W teorii Al-Mawardiego autorytet imama był nieporównywalny z żadną inną formą władzy i właściwie był niezbywalny. Imam stał na straży religii w jej formie jaką ustanowiła pierwotna umma, dlatego każdy, kto wnosił innowacje (*bida* – oznacza wszelkie nieislamskie naleciałości) czy odstępował od niej, ponosił odpowiedzialność przed nim. Al-Mawardi mówił tu zarówno o dydaktycznej naganie jak i postępowaniu karnym. Jako że imam był obrońcą terytorium islamu, dbał też o bezpieczeństwo obywateli i ich mienia. Stał więc na straży porządku publicznego, rozstrzygał spory i egzekwował prawo w sytuacji konfliktu między jednostkami czy grupami interesów. Mógł też stosować kary hudud⁴, chroniąc nienaruszalne zasady ustanowione przez Allaha. Al-Mawardi uważał jednak, że muszą być orzekane rozważnie i sprawiedliwie, „ponieważ ciało wierzącego jest nietykalne, z wyjątkiem praw Allaha i Jego kar” (Al-Mawardi, b.r.w., s. 54). Imam mógł udzielać nagany i wymierzać kary uznaniowe, natomiast karę śmierci czy huhud, jeśli były

⁴ Pojęcie kar hudud odnosi się do podziału na prawa Boga (*huquq Allah*) i ludzkie prawa (*huquq al-'ibad*). Hudud wywodzą się z praw Boga, określają rodzaj czynu, karę oraz proces dowodzenia winy i wykonania kary. Juryści zgodnie przyjęli rodzaj przewinień zaliczanych do hudud, jest to: cudzołóstwo (*zina*), rozbój (*sariqa*), spożywanie alkoholu (*khamr*), oszczerstwo (*qadhif*) i apostazja (*riddah*) (El Fadl, 2013, s. 17).

zgodne z wolą Allaha, i tu wymienił trzy okoliczności: apostazja, cudzołóstwo muhsan⁵ lub zabójstwo inne niż odwet (Al-Mawardi, b.r.w., s. 89).

W zakresie integralności terytorialnej i religijnej ummy obowiązkiem imama było ufortyfikowanie granic i ich obrona przed wrogiem oraz prowadzenie dżihadu, dlatego sprawował też nadzór nad armią jako strateg i stróż prawa, by wykonywała zobowiązania nałożone przez Allaha i nie łamała zasad religii (Al-Mawardi, b.r.w., s. 28). Al-Mawardi rozróżnił dżihad prowadzony przeciw *muszrikun* (apostatom, politeistom i bałwochwalcom), oraz renegeatom, rebeliantom i bandytom. Uwzględniając Koran, różne zakresy stosowania prawa i opinie *fukaha*, stworzył obszerny i dość elastyczny zakres sankcji w zwalczaniu wrogów. Interesujące jest, iż w orzekaniu o karze dopuszczał zróżnicowanie ciężaru winy w zależności od cech indywidualnych winnego, na przykład zdolności do osądu i organizowania się lub siły fizycznej i gwałtowności (Al-Mawardi, b.r.w., s. 93–94). Stosowanie ujednoczonego systemu kar stwarzało jednak problem, szczególnie gdy dotyczyło jednocześnie niewiernych (nie muzułmanów) oraz zbuntowanych muzułmanów.

Rola imama jako strażnika porządku publicznego i obrońcy islamu oznaczała też administrowanie wymiarem sprawiedliwości, który zajmuje istotne miejsce w *Al-Ahkam as-sultaniyya*. Al-Mawardi przedstawił jego złożoną biurokrację, procedury wyboru kadich oraz ich przymioty. Ponieważ władza była scentralizowana, urząd kadiego także podlegał kalifowi, który bezpośrednio lub z pomocą wskazanego autorytetu wyznaczał sędziów. Kadi, prócz wielu pożądanых cech, musiał być muzułmaninem i mudżtahidem (ten, kto zna podstawy jurysprudencji). Al-Mawardi dopuszczał, że orzecznictwo sędziego może być ograniczone (do określonego czasu, miejsca, stron sporu lub przedmiotu), za idealne uznał jednak prawo kadiego do niezależnego sądu i brak ograniczeń (Mikhail, 1995, s. 24–25; Al-Mawardi, b.r.w., s. 98–100). Poza urzędem kadiego uwzględnił jurysdykcję sądów mazalim⁶, które były narzędziem kalifów, formą kompromisu między władzą a sądownictwem.

⁵ Muhsan jest pojęciem prawnym i dotyczy statusu osoby (dorosła, wolna, muzułmanin, przynajmniej raz żonaty). Rodzaj kary za cudzołóstwo zależy od tego, czy sprawca jest mushan – jeśli tak, wówczas karą jest ukamienowanie (*rajm*), jeśli nie (nieletni, niewolnik, nie-muzułmanin, nigdy nie był żonaty), kara wynosi 100 batów (Peters, 2005, s. 59–62).

⁶ Mazalim (dosł. „skarga”), sąd mazalim in. rada skarg, dotyczy prawa publicznego, regulowała kwestie kryminalne, grunty, podatki, sprawy handlowe (Esposito, 1998, s. 23).

Istniały jeszcze w przedislamskiej Arabii, a na dobre przyjęły się za czasów Abbasydów. Procedowały w sprawach wykraczających poza kompetencje kadich, a ich sędziowie mieli większą swobodę proceduralną, w wydawaniu wyroków mazalim musieli jednak trzymać się ściśle zaleceń prawa, jak każdy sędzia (Mikhail, 1995, s. 25). Osobną kategorię stanowił muhtasib, który w klasycznej muzułmańskiej administracji pełnił rolę nadzorcą nad hisbą⁷. Al-Mawardi uważał, że hisba jest obowiązkiem każdego muzułmanina, ale muhtasiba wyróżnia fakt, iż do tej funkcji został wskazany przez władzę, zatem nie wolno mu przenieść jej na inną osobę. Muhtasib odpowiada na skargi społeczeństwa, sprawdza przypadki czynienia zła i je potępia, oraz przypadki zaniechania dobra i je egzekwuje. Może też nakładać kary uznaniowe, o ile nie wkraczają w granice hudud (Al-Mawardi, b.r.w., s. 337–338). Al-Mawardi uważał hisbę za działanie na pograniczu sądownictwa ogólnego a mazalim. Z czasem przekształciła się ona w formę instytucjonalnego interwencjonizmu społecznego mającego na celu oczyszczenie ummy, pozwalająca na użycie przemocy, podżeganie wobec tego, kto dopuścił się zła czy psychiczne potępienie zła (Meijer, 2010, s. 45). Al-Mawardi podkreślał ściłą zależność islamu i wymiaru sprawiedliwości, któremu starał się nadać religijne umocowanie. Dlatego struktury sądownictwa odnosił do wymogów prawa religijnego, obok tych, które wynikają z odpowiednich kwalifikacji czy konstytucyjnej organizacji państwa (Mikhail, 1995, s. 26).

Najwyższy autorytet pod względem zarządzania państwem przypadał kalifowi, mógł on jednak delegować odpowiedzialność, co jest podstawą organizacji państwa muzułmańskiego i odnosi się do instytucji wezyra. Al-Mawardi choć uznawał wezyrat, zalecał ograniczać delegowanie autorytetu imama (Mikhail, 1995, s. 26–27). Instytucja wezyratu (ministerstwa) dzieliła funkcje pomiędzy wezyrat delegowania (*wazir tafwid*) i wykonawczy, in. egzekucji (*wazir tanfidh*). Obydwa były narzędziem imama w wypełnianiu jego obowiązków wobec ummy. Al-Mawardi wyjaśnił rolę wezyra odnosząc się do pochodzenia terminu: *wizr* (dosł. ciężar; podziela z imamem ciężar odpowiedzialności), *wazar* (dosł. schronienie; władca szuka schronienia w jego osądzie i pomocy), oraz *azr* (dosł. plecy; imam zyskuje dzięki niemu

⁷ Postępowanie wyprowadzone z Koranu i hadisów, oznacza „nakazywanie dobra i zakazywanie zła” (*amr bi-al-maruf wa-nahi an al-munkar*) (Cook, 2000, s. 33).

siłę jak ciało dzięki plecom) (Al-Mawardi, b.r.w., s. 37, 40). Działanie wezyratu podlegało pewnym warunkom, przy czym większe restrykcje dotyczyły *wazir tafwid* z uwagi na jego ogromny autorytet. Informował imama o wszelkich ustaleniach czy działaniach administracyjnych, z kolei imam kontrolował i w razie konieczności ograniczał działania wezyra. Zakres władzy *wazir tanfidh* był mniejszy, z racji braku ważniejszych uprawnień Al-Mawardi nazywał go ambasadorem, pełnił funkcję raczej pośrednika między imamem a ummą, wykonywał jego polecenia, uchwalał to, co imam postanowił (Al-Mawardi, b.r.w., s. 42–43).

Al-Mawardi omówił imamat jako formę umowy społecznej zawieranej na drodze wyborów, jednak ich kryteria w wielu punktach przeczą idei elekcji. Niektórzy więc dostrzegają tu pewną niekonsekwencję. Al-Mawardi, który reprezentuje prawny formalizm, zamiast naciskać na elekcję, mógł uznać konsekwentnie odgórny wybór imama (Mikhail, 1995, s. 21). Wydaje się, że na ostateczny kształt wielu elementów jego teorii wpływ miała ówczesna sytuacja abbasydzkiego kalifatu i jego rywalizacja z dynastią szyicką. Idea wybieralności kalifa miała w istocie odrzucić szyicką koncepcję imama. Ponadto, jeśli niezbywalnym wymogiem wobec imama była znajomość szarii, zatem zawierając umowę choćby z jednym *fukaha*, zobowiązywał się do przestrzegania prawa, które było zarazem konstytucją ummy (Mikhail, 1995, s. 21–22). Al-Mawardi chciał rozszerzyć zakres stosowania szarii na tyle, by obejmowała działania organów władzy i państwa, zgodnie z ideą, iż instytucja imamatu jest koniecznym wymogiem szarii. Jego teoria miała temu sprostać.

Al-Mawardi w nurcie współczesnego islamizmu

Al-Mawardi nie był pierwszym myślicielem politycznym, wielu jednak uznaje, iż jego koncepcje zawarte w *Al-Ahkam as-sultaniyya* to najważniejsze tego typu kompendium wiedzy o kalifacie w historii muzułmańskiej myśli politycznej. Jego poglądy wykorzystywali współcześni mu teoretycy⁸ oraz następne pokolenia, które wraz z upadkiem dynastii Abbasydów w 1258 roku i końcem tradycyjnego kalifatu zmierzyły się z nowymi wyzwaniami jakie

⁸ Wpływy Al-Mawardiego we wczesnych wiekach islamu (Watt, 2007, s. 106; Corbin, 2005, s. 162; Mikhail, 1995).

stały przed instytucją władzy w świecie islamu. Gdy przywództwo przejęli dowódcy wojskowi prowincji, następnie sułtani, emirowie czy gubernatorzy, nastąpiła fragmentacja władzy i terytoriów (Lewis, 1991, s. 52). Rozrastał się aparat administracyjny i biurokratyczny, zmieniały się nazwy i zakresy funkcji władzy. Z czasem doszło do podziału władzy na sułtanat i kalifat jako dwie najwyższe instancje w islamie. Wielu muzułmańskich myślicieli tego okresu dostrzegало zagrożenie jakie niosą te zmiany. Jednym z nich był syryjski teolog sunnicki Taki ad-Din Ahmad Ibn Tajmijja (1263–1328), który żył w okresie tuż po upadku Abbasydów, za panowania obcej dynastii Mongołów. Uważany jest za protoplastę doktryny salafizmu⁹ i teoretyka dżihadu, a jego poglądy na walkę antymongolską wkomponowują się w politykę współczesnych radykalnych islamistów (Jansen, 2005, s. 60). Przeciwny władzy, która nie dość dbała o respektowanie szarii i zaniedbywała zalecenia islamu, sformułował prawo rewolty czy dżihadu wobec nielegalnej władzy. Jej twórcą był w istocie Al-Mawardi i choć mówił raczej o biernym oporze, to jako pierwszy podniósł kwestię prawa społecznego nieposłuszeństwa wobec kalifa, który tracąc mandat społeczny mógł stracić władzę. Ibn Tajmijja także podążał za ortodoksyjnym przekonaniem, iż ustanowienie rządu i przywództwa w społeczności muzułmańskiej jest wymogiem szarii, ale popierał ideę dżihadu przeciwko władcom, którzy nie przestrzegali prawa (Meijer, 2010, s. 48). W *Al-Fatawa al-kubra* opisał sytuacje, w których muzułmanin, a w szczególności muzułmański władca, ma być ekskomunikowany i obalony (Ayubi, 2006, s. 126). Al-Mawardi, mimo wielu zastrzeżeń wobec ówczesnej władzy, popierał kalifat pewny jego prawnego i religijnego umocowania. Po jego upadku muzułmanie nie tylko stracili tę pewność, ale zmierzyli się z obcymi siłami politycznymi.

U szczytu świetności imperium osmańskiego w XVI i XVII wieku koncepcja kalifa nie była popularna, nie słabły jednak roszczenia kalifów do władzy, poparte przekonaniem, iż z woli Allaha są najlepszymi obrońcami islamu. W XVIII i XIX wieku ożywiono tradycję kalifatu głosząc, że ostatni

⁹ Salafizm (*as-salaf as-salih*, „pobożny przodek”) to doktryna głosząca powrót pierwotnego islamu, linearną koncepcję historii, odrzucenie nowoczesności, popierająca radykalne działania. Salafizm jako odrębny nurt myślowy jest stosunkowo współczesnym zjawiskiem, i mimo dziedzictwa jakie zostawił Ibn Tajmijja, zyskał właściwy kształt dopiero z początkiem XX wieku (Mandaville, 2014, s. 46).

z Abbasydów przekazał władzę Turkom osmańskim, legitymizując w ten sposób nieprzerwaną sukcesję od czasów Proroka (Eickelman, Piscatori, 1996, s. 30). Po upadku imperium osmańskiego na jego terytorium ukształtowały się nowe państwa, które znalazły się w orbicie zachodnich wpływów, często pod władzą despotycznych reżimów, wzorowane na zachodniej koncepcji świeckiego państwa. Wskutek odśrodkowych sił i ruchów reformatorskich w islamie, powróciły koncepcje nawiązujące do czystości religii i przywrócenia kalifatu jaki znany był przodkom. Zaczęto sięgać do myśli muzułmańskich teologów i jurystów, szukając wzorców dla współczesnego państwa muzułmańskiego, aby było zgodne z tradycją złotego wieku islamu. Jednym z tych, który ożywił poglądy Al-Mawardiego dotyczące władzy politycznej był syryjski reformista Muhammad Raszid Rida (1865–1935). Dostrzegał zagrożenie, jakie dla islamu i ummy mają wpływy europejskie, oraz słabnącą rolę tradycji w życiu muzułmanów, za co obwiniał niewłaściwą władzę polityczną. Aby można było przeprowadzić odnowę islamu oraz reformę prawa potrzebny był muzułmański rząd, czyli odbudowany kalifat (Esposito, 1998, s. 65). Rida nie odrzucał nowoczesności i postępu, mówił raczej o znalezieniu islamskiego odpowiednika europejskiego państwa narodowego, jako alternatywy dla kalifatu (Ayubi, 2006, s. 64). Jeszcze w okresie imperium osmańskiego, gdy sułtan pełnił funkcję kalifa, Rida uważał kalifat za konieczny dla stabilności ummy, nawet jeśli nie był doskonały. W przeciwieństwie do Al-Mawardiego, choć uznawał najwyższy autorytet kalifa, nie twierdził, iż ma władzę absolutną, a jego głównym zadaniem było stanowić prawo i pilnować jego stosowania (Hourani, 2007, s. 240). Tak jak Al-Mawardi uważał, że kalif jest mudżtahidem i głównym praktykiem idżtihadu, musiał jednak znać język arabski (m.in. dlatego uznał kalifat osmański za niedoskonały, sułtani nie posługiwali się językiem islamu, nie byli więc zdolni do idżtihadu). Twierdził też, że tylko kalif może odtworzyć cywilizację islamu i zapewnić trwałość ummy (Hourani, 2007, s. 234, 239–241).

Al-Mawardi, jak wielu późniejszych reformatorów muzułmańskich, kształtował swoje idee na tle kryzysu w świecie islamu. Jego przyczynę widział w słabnącej pozycji kalifa wobec roszczeń obcych dynastii, Ibn Tajmijja w rządach mongolskich, a współcześni ideolodzy fundamentalistyczni, w tym Rida oraz m.in. Dżamal ad-Din al-Afghani (1838–1897), Muhammad Abduh (1849–1905), Hasan al-Banna (1906–1949) i utworzone przez niego w Egipcie

w 1928 roku Bractwo Muzułmańskie, Abu al-Ala Maududi (1903–1979), czy Sajjid Kutb (1906–1966), we wpływach europejskich i nowoczesnych standardach życia politycznego oraz zarządzania państwem, które pojawiły się w krajach arabskich. Tradycyjny kalifat był dla wielu z nich wzorem, na którym powinien opierać się świat islamu, toteż promowali ideę powołania państwa islamskiego opartego całkowicie na szarii. Według Johna Esposito narodziny islamizmu są odpowiedzią na upadek tego państwa islamskiego kalifatu, który przez wieki dawał muzułmanom poczucie jedności i przynależności (Esposito, 1992; Esposito, 1997). Dążenia do przywrócenia tego porządku to również podstawy ideologii organizacji terrorystycznej Państwo Islamskie. Najczęściej przywoływanym wśród dżihadystów ideologiem jest Ibn Tajmijja, jego poglądy wobec inwazji mongolskiej zostały sformułowane w sposób tak uniwersalny i abstrakcyjny, że dostarczają także współczesnym środowiskom radykalnym odpowiedzi na pytania o przyczyny porażki muzułmanów, uzasadniają powody słabości ummy, w tym jej odejście od tradycji kalifów sprawiedliwych (Jansen, 2005, s. 59–60). Zasady Ibn Tajmijji dotyczące stosunku do Mongołów uznawane są przez dżihadystów za ogólne i ponadczasowe, stanowią konkretną wizję ochrony islamu przed obcymi, zewnętrznymi wpływami, wskazują cele i sposoby walki (Wejkszner, 2016, s. 57–58). Zarazem jednak według niektórych, teoria kalifatu Al-Mawardiego stała się podstawą konstytucji Państwa Islamskiego (Hanne, La Neuville, 2015, s. 53). Można więc stwierdzić, że Ibn Tajmijja pozwolił zrozumieć współczesną kondycję świata islamu, wskazał metody naprawy (ideologia dżihadu), natomiast Al-Mawardi dostarczył szczegółowego schematu na jakim ma się opierać odrodzony kalifat. Da'isz, który powstał na przełomie XX i XXI wieku, miał zjednoczyć obszar podzielony przez zachodnie mocarstwa i przywrócić porządek muzułmański oparty na szarii (Wejkszner, 2016, s. 41). Była to odpowiedź na kryzys polityczny związany z konfliktem irackim i syryjskim oraz sytuacją muzułmanów w regionie. Nowy kalifat miał odzwierciedlać pierwotne wzorce islamu i czasy Abu Bakra, miał swój program polityczny i dążenia do uzyskania jedynej prawomocnej legitymacji religijnej. Nie był więc wyłącznie symbolem, a faktycznym odrodzeniem kalifatu (Hanne, La Neuville, 2015, s. 53). Uznanie przywódcy Państwa Islamskiego Al-Baghdadiego kalifem, a także prawo do urzędu i sposób jego sprawowania, zostały oparte na tradycji Proroka i dynastii Abbasydów. Być

może wzorem teorii Al-Mawardiego odrodzony kalifat miał przypominać umowę społeczną, wszyscy bowiem muzułmanie zostali wezwani do złożenia przysięgi wierności kalifowi (Wejkszner, 2016, s. 40). Podstawy teologiczne Państwa Islamskiego odwołują się do koncepcji *tauhid* (oznacza zarazem jedność Boga jak i „jednoczenie się” [Danecki, 2015, s. 114]) i złotego wieku islamu, podstawy militarne do historycznych podbojów kalifów, zaś podstawy organizacji społeczno-politycznej do dawnych więzów plemiennych i religijnych, których odnowienie stanowić miało fundament pod nową formę administracyjną (Hanne, La Neuville, 2015, s. 64). Nie ma jednolitej wykładni ideologii Państwa Islamskiego, przyjmuje się jednak, iż tworzą ją elementy salafickiej doktryny dżihadyzmu, poglądów Al-Banny, Abu Muhammada al-Makdisiego (ur. 1959), czy Abu Musaba al-Zarkawiego (1966–2006) (Wejkszner, 2016, s. 86), a według niektórych też Al-Mawardiego.

Teoria kalifatu Al-Mawardiego stanowiła bez wątpienia punkt odniesienia dla niektórych współczesnych ideologów islamizmu. Należy jednak zaznaczyć, że ograniczenie w analizie do poglądów tego myśliciela nie oznacza, iż stanowiły jedyne źródło dla koncepcji dzisiejszych radykalnych islamistów, przeciwnie. Wskazani powyżej Ibn Tajmijja, Rida, Al-Afghani, Abduh, Al-Banna, Maududi, Kutb i wielu innych, reprezentujący myśl polityczną islamu i zwykle omawiani w kontekście genezy fundamentalizmu muzułmańskiego, stanowią podstawy rekonstrukcji poglądów współczesnych ideologów czy ugrupowań o charakterze radykalnym. Choć Al-Mawardi wpisuje się w nurt klasycznej myśli politycznej islamu, jego związki ze współczesnym islamizmem nie są zbyt eksponowane. Tymczasem poglądy Al-Mawardiego dostarczają ponadczasowego wzorca, opartego na tradycji złotego wieku islamu, którego centralnym punktem jest kalifat. Stanowią też pierwszą tak spójną i obszerną wykładnię polityki państwowej oraz wskazówki w zakresie władzy politycznej. Większość przyjmowała, iż podstawą państwa muzułmańskiego, niezależnie od tego, kto sprawuje władzę, jest szaria, dlatego uznawała kontinuum muzułmańskiej władzy, co potwierdzało i wzmacniało poczucie przewodnictwa Allaha nad ummą (Esposito, 1998, s. 28). Jak zauważył Esposito, niezależnie od różnorodności muzułmańskiej myśli politycznej, istniały pewne elementy niezmiennie: wymogiem dla państwa muzułmańskiego nie był charakter przywódcy, ale rządy zgodne z szarią; władza potwierdza, że szaria jest oficjalnym prawem państwa, utrzymującym jedność ummy,

jej islamskie ramy i charakter; prawo muzułmańskie, a nie przymioty czy moralny charakter przywódcy lub rządu, jest kryterium legalności państwa muzułmańskiego (Esposito, 1998, s. 31). Mimo więc autorytetu władcy, szaria była jedynym prawem i ostatecznym sądem apelacyjnym, a także główną siłą jednoczącą muzułmanów. Niezmienny charakter szarii w obliczu zmian dziejowych zapobiegał rozbieżności i dezintegracji muzułmańskich systemów lokalnych (Gibb, 1950, s. 84). Choć Al-Mawardi mówił o absolutnej władzy kalifa, należy przyjąć, iż odnosił się do społeczno-politycznych aspektów imamaty, natomiast w kwestiach prawno-religijnych, jak większość, uznawał zależność kalifa od szarii, jego zobowiązanie do przestrzegania prawa, które jest konstytucją ummy. Wynika to z faktu, iż sama instytucja imamaty była niezbędnym wymogiem szarii. Tym, co łączy poglądy Al-Mawardiego na kalifat z ideologami następných wieków, jest fakt, iż nadrzędną rolę przypisuje się nie osobie, a porządkowi prawnemu. Jak trafnie ujął to Artur Wejkszner, kalifat to w istocie system rządów nomokratycznych (Wejkszner, 2016, s. 85). Można więc uznać, że jego teoria wpisuje się w dość spójną koncepcję kalifatu, która pojawia się w następnych pokoleniach muzułmańskich myślicieli politycznych, stanowi jedną z pierwszych tak obszernych teorii politycznych, choć oczywiście nie jedyną.

DR HAB. ANNA ZASUŃ

Katedra Nauk o Bezpieczeństwie
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie
ul. Waszyngtona 2/4, 42-200 Częstochowa
ania.zasun@gmail.com

Bibliografia

- Ayubi, N. (2006). *Political islam. Religion and Politics in the Arab World*. London-New York: Routledge.
- Ayyub, Ali A.K.M. (1963). Maturidism. W: M.M. Sharif (red.). *A History of Muslim Philosophy* (259–274). Kempten: AHgauer Heimatverlag GmbH.
- Al Baghdadi, A.M. (1981). *The Political Thought of Abu Hasan Al Mawardi*. Edinburgh: University of Edinburgh.

- Bielawski, J. (1973). *Islam religia państwa i prawa*. Warszawa: Omega.
- Bowering, G. (red.). (2013). *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Corbin, H. (2005). *Historia filozofii muzułmańskiej*. Warszawa: Dialog.
- Danecki, J. (2015). *Arabowie*. Warszawa: PIW.
- Danecki, J. (2011). *Podstawowe wiadomości o islamie*. Warszawa: Dialog.
- Danecki, J. (2007). Teologia i polityka w klasycznym islamie. W: *Polityka a religia* (281–296). Lublin.
- Eickelman, D.F., Piscatori, J. (1996). *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Esposito, J.L. (1998). *Islam and Politics*. Syracuse-New York: Syracuse University Press.
- Esposito, J.L. (1992). *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.
- Esposito, J.L. (1997). *Political Islam. Revolution, Radicalism, or Reform?* Boulder-London: Lynne Rienner Publishers.
- Fadl, K. Abou El (2013). The Shari'ah. W: J.L. Esposito, E. El-Din Shahin (red.). *The Oxford Handbook of Islam and Politics* (7–26). Oxford-New York: Oxford University Press.
- Gibb, H.A.R. (1950). *Mohammedanism. An Historical Survey*. London: Oxford University Press.
- Halverson, J.R. (2010). *Theology and Creed in Sunni Islam. The Muslim Brotherhood, Ash'arism, and Political Sunnism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hamid, W.A. (2001). Al-Mawardi's Theory of State: Some Ignored Dimensions. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 18(4), ss. 1–18.
- Hanne, O., de La Neuville, T.F. (2015). *Państwo islamskie. Geneza nowego kalifatu*. Warszawa: Dialog.
- Jaelani, A. (2016, March 29). *Economic Philosophy of Al-Mawardi: Economic Behavior in Adab al-Dunya wa-al-Din and al-Ahkam al-Sulthaniyah*. Munich Personal RePEc Archive, No. 70339.
- Jansen, J.J.G. (2005). *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*. Kraków: Libron.
- Khan, M.Q. (1963). Al-Mawardi. W: M.M. Sharif (red.). *A History of Muslim Philosophy* (717–732). Kempton: AHgauer Heimatverlag GmbH.
- Khan, M.Y. (2001). *A Political Study of Al-Mawardi with Special Reference to the Concept of Legitimacy*. Leeds: University of Leeds.
- Koran*. (1986). Warszawa: PIW.
- Lewis, B. (2003). *Muzułmański Bliski Wschód*. Gdańsk: Marabut.
- Lewis, B. (1991). *The Political Language of Islam*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Mandaville, P. (2014). *Islam and Politics*. London-New York: Routledge.
- Mansor, Wan W.N. (2015, November 2). *Abu Hasan Al-Mawardi: The First Islamic Political Scientist* (unpublished).
- Al-Mawardi (b.r.w.). *Al-Ahkam al-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya (The Ordinances of Government)*. Londyn: AhleSunnah Library, Ta-Ha Publishers.

- Meijer, R. (2010). Salafism: Doctrine, Diversity and Practice. W: K. Hroub (red.). *Political Islam. Context versus Ideology* (37–60). London: Soas Middle East Issues & London Middle East Institute.
- Mez, A. (1981). *Renesans islamu*. Warszawa: PIW.
- Mikhail, H. (1995). *Politics and Revelation. Māwardī and After*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Peters, R. (2005). *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*. New York: Cambridge University Press.
- Rahman, H. (2021). From Farabi to Ibn Khaldun: The Perception of State in the Early Muslim Intellectual's Writings. *Liberal Düşünce Dergisi*, 26(103), ss. 237–258.
- Tumanian, T.G. (2020). On the Theoretical Legacy of Abū 'l-Ḥasan al-Māwardī. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 36(3), ss. 572–581.
- Watt, W.M. (2007). *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wejksznar, A. (2016). *Państwo Islamskie. Narodziny nowego kalifatu*. Warszawa: Difin.