

Marek M. DZIEKAN

CZY PROROK MUḤAMMAD BYŁ KRÓLEM? ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq i „muṣayṭir”

W swojej pracy, która uważana jest za pierwszy sekularystyczny głos w myśli muzułmańskiej, ‘Abd ar-Rāziq ukazuje, że w świętych księgach islamu nie ma żadnych dowodów na konieczność powiązania władzy (władcy) z religią. Muḥammad sprawował według niego wyłącznie władzę duchową nad muzułmanami, wszyscy kalifowie zaś posiadali wyłącznie władzę świecką. To z kolei doprowadziło go do wniosku, że również we współczesnym świecie islamu władza powinna zostać odseparowana od religii.

Przekonanie o związku władzy i polityki z sacrum w islamie należy do stałych paradygmatów tej wiary oraz badań islamistycznych. W tych ramach pozostaje przekonanie o ścisłym związku przywództwa religijnego i świeckiego w osobie, życiu i działalności proroka Muḥammada, a co za tym idzie, sakralności władzy kalifów. Rzadko w dziejach myśli muzułmańskiej, a także zachodnich badań arabistyczno-islamistycznych dochodziło do podważania szczególnie tej pierwszej opinii. Wiąże się to tyleż z teorią wyrażoną w Koranie, sunnie i późniejszych rozważaniach wszystkich muzułmańskich teoretyków polityki okresu przednowożytnego, co – być może przede wszystkim – z praktyką polityczną kalifatu oraz – w kontekście Proroka – jej wizją zaprezentowaną w dziełach klasycznych¹.

Wedle ustalonej w islamie i w islamistyce wersji Muḥammad w okresie mekkańskim (od początku objawienia w roku 610 do roku 622) pozostawał jedynie prorokiem, zaś w okresie medyńskim (od 622 do śmierci w 632) łączył w sobie funkcję proroka z rolą organizatora i twórcy pierwszego quasi-państwowego tworu w dziejach Arabów.

Polityczno-prorockie przywództwo Muḥammada, jak wspomniałem, nie było przez stulecia kwestionowane i można uznać, że w samym islamie pozostawało (a w praktyce po dziś dzień pozostaje) rodzajem „artykułu wiary”.

¹ Zob. np. M. W a t t, *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1968; H. D a b a s h i, *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*, Transaction Publishers, New Brunswick – London 1993; A. B l a c k, *The History of Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011; H. E n a y a t, *Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shī‘ī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*, I.B. Tauris, London 2005; J. D a n e c k i, *Polityczne funkcje islamu*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1991.

Jednym z pierwszych uczonych wywodzących się z kręgów muzułmańskich, który odważył się dokonać wyłomu w tej jednomyślności, był Egipcjanin ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq (1888-1966)², który uczynił to w opublikowanej w roku 1925 niewielkiej, bo liczącej niewiele ponad sto stron książce *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* [„Islam i podstawy władzy”]³.

Przedmiotem pierwszej części niniejszego opracowania jest przedstawienie postaci uczonego oraz przekład fragmentu wspomnianej książki, ukazujący metodę analizy klasycznych źródeł islamu oraz sposób wnioskowania jej autora. Postać ‘Abd ar-Rāziq’a jest niezwykle ważna w rozwoju muzułmańskiej myśli politycznej, a w polskiej nauce wciąż mało znana, stąd tak obszerne przedstawienie jego biografii. Zaprezentowanie jednego z rozdziałów najśłynniejszej książki egipskiego myśliciela ukazać ma w praktyce, jak wygląda (w zasadzie po dziś dzień) muzułmańska metodologia argumentacji merytorycznej w kontekście nauk związanych z islamem. Widać tu bezpośrednio, jak tekst koraniczny wykorzystywany jest do uzasadnienia własnych sądów. Do tej pory teksty tego typu nie były publikowane w języku polskim.

Druga część niniejszych rozważań poświęcona jest natomiast terminowi „muṣaytir”, którego sposób użycia przez ‘Abd ar-Rāziq’a przeciwstawia się muzułmańskiemu paradygmatowi świeckiej władzy Proroka. Warto dodać, że w odniesieniu do Proroka słowo „muṣaytir” pojawia się w Koranie tylko jeden raz. Ten koraniczny termin ukazany zostanie w kontekście średniowiecznych i dwudziestowiecznych komentarzy koranicznych, a także w świetle przekładów odpowiedniego ajatu koranicznego na języki obce oraz współczesnych krytycznych analiz terminu dokonywanych na Zachodzie. Ukazanie kilku tłumaczeń odpowiedniego ajatu na rozmaite języki zachodnie ma charakter komparatystyczny, a jego celem jest wskazanie na trwałość pewnych przekonań o dziejach islamu, wyrażających się właśnie w przekładach Koranu.

² Dane biograficzne ‘Alego ‘Abd ar-Rāziq’a przywołuję za pracą Souada T. Alego (zob. S.T. A l i , *A Religion, Not a State: Ali ‘Abd al-Raziq’s Islamic Justification of Political Secularism*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2009). Zob. też: *About the Author*, w: A. A b d e l R a z e k , *Islam and the Foundations of Political Power*, tłum. M. Loutfi, Edinburgh University Press – The Aga Khan University, Edinburgh 2012, s. vi; A.K. H a m e d , *A Tribute to Ali Abdel Razeq from his Grandson Amr Hamed*, w: Abdel Razeq, *Islam and the Foundations of Political Power*, s. vii-x; A. F i l a l i A n s a r y , *Preface*, w: Abdel Razeq, *Islam and the Foundations of Political Power*, s. xi-xii; *Introduction*, w: Abdel Razeq, *Islam and the Foundations of Political Power*, s. 1-17; A. H o u r a n i , *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; Ch. C. A d a m s , *Islam and Modernism in Egypt*, Russel & Russel, New York 1968, s. 259-268; ‘A. ‘A b d a l - R ā z i q , *Message Not Government, Religion Not State*, w: *Liberal Islam: A Source Book*, red. Ch. Kurzman, Oxford University Press, New York – Oxford 1998, s. 29-36; D a n e c k i , dz. cyt., s. 105n.; M. ‘I m ā r a , *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm li-‘Alī ‘Abd ar-Rāziq. Dirāsa wa-waṭā’iq*, Al-Mu’assasa al-‘Arabiyya li-ad-Dirāsāt wa-an-Naṣr, Bayrūt 2010, s. 5-110.

³ Zob. ‘A. ‘A b d a r - R ā z i q , *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, Maṭba‘at Miṣr, Al-Qāhira 1925.

W ten sposób ukazane zostanie, że termin „muṣayṭir” trwa w tłumaczeniach Koranu po dziś dzień bez względu na toczony wokół niego merytoryczne dyskusje, z których najważniejsza rozpoczęta została przez ‘Alego ‘Abd ar-Rāziqą i z pewnymi przerwami prowadzona jest do dziś, co także staram się ukazać. Niniejsze rozważania stanowią zatem studium z zakresu zarówno islamistyki, jak i nauk o polityce, a jednocześnie – by użyć swoistego neologizmu – „translatologii religijno-politycznej”.

‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIQ ŻYCIE I DZIEŁO

‘Alī ‘Abd ar-Rāziq urodził się w zamożnej i dobrze wykształconej rodzinie w wiosce Abu Dżirdż w gubernatorstwie Minja w roku 1888. Dom jego rodziny w Kairze, zwany Bayt Āl ‘Abd ar-Rāziq, co można w tym kontekście przetłumaczyć jako „Salon ‘Abd ar-Rāziqów”, był miejscem spotkań egipskiej elity intelektualnej. Odwiedzali go na przykład Muḥammad ‘Abduh⁴, Muḥammad Rašīd Riḍā⁵ czy Aḥmad Luṭfī as-Sayyid⁶. W roku 1907 ojciec ‘Alego był jednym ze współzałożycieli partii Wspólnota (Ḥizb al-Umma), później przekształconej w Partię Konstytucyjno-Liberalną (Ḥizb al-Aḥrār ad-Dusturiyyīn). Z kolei brat ‘Alego, Muṣṭafā, był znanym teologiem i filozofem.

‘Alī ‘Abd ar-Rāziq otrzymał najpierw tradycyjne („koraniczne”) wykształcenie muzułmańskie, po czym wstąpił na uniwersytet Al-Azhar, gdzie studiował między innymi pod kierownictwem Muḥammada ‘Abduha, wkraczając tym samym do bardzo wpływowego w Egipcie kręgu jego uczniów, których rozwój intelektualny potoczył się zresztą w rozmaitych kierunkach. W roku 1912 ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq otrzymał tam tytuł ‘ālīma w zakresie prawa muzułmańskiego. Jednak już od roku 1908, zaraz po utworzeniu świeckiego Uniwersytetu Kairskiego, tam również podjął studia, nabywając wiedzy z dziedzin, które nie były nauczane na Al-Azharze, i zapoznając się z dorobkiem nauki zachodniej. W tym samym roku wyjechał do Oksfordu, żeby podjąć tam dalsze studia z zakresu ekonomii, których jednak ze względu na wybuch wojny nie ukończył, i powrócił do kraju w roku 1915. W Egipcie został mianowany sędzią (arab. qāḍī) i sprawował tę funkcję do roku 1925, kiedy to opublikował wspomnianą już książkę. Stanowisko sędziego odzyskał dopiero w roku 1945, a po tej dacie sprawował również funkcję ministra waqfów (fundacji religijnych);

⁴ Por. H.A. J a m s h e e r, *Reforma władzy i społeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*, Ibidem, Łódź 2008, s. 51-66.

⁵ Por. D a n e c k i, dz. cyt., s. 99-102.

⁶ Por. T. S t a j u d a, *U źródeł egipskiego nacjonalizmu. Egipskie ruchy polityczne 1882-1914*, Ossolineum, Wrocław 1983, s. 68-71.

był również członkiem izby niższej (Mağlis an-Nuwwāb) i izby wyższej (Mağlis aš-Šuyūḥ) egipskiego parlamentu, a także rektorem Al-Azharu, Wielkim Muftim Egiptu oraz członkiem Akademii Języka Arabskiego (Mağma ‘al-Luğa al-‘Arabiyya) w Kairze. Oprócz książki będącej przedmiotem niniejszego opracowania wydał także monografię *Al-Iğmā‘ fī aš-šar‘a al-islāmiyya* [„Konsens w prawie muzułmańskim”]⁷ oraz zbiór wykładów przedstawionych na Al-Azharze. Zmarł 23 września 1966 roku w Kairze.

Najważniejszym śladem, jaki po sobie zostawił, jest wspomniana książka *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, której publikacja spowodowała, że ‘Abd ar-Rāziq został wydany z zawodu sędziowskiego oraz pozbawiony możliwości wykładania na Al-Azharze przez ponad dwadzieścia lat. W swojej pracy, która – słusznie – uważana jest za pierwszy sekularystyczny głos w myśli muzułmańskiej, autor ukazuje, że w świętych księgach islamu nie ma żadnych dowodów na konieczność powiązania władzy (władcy) z religią. Muḥammad sprawował według niego wyłącznie władzę duchową nad muzułmanami, wszyscy kalifowie zaś posiadali wyłącznie władzę świecką. To z kolei doprowadziło go do wniosku, że również we współczesnym świecie islamu władza powinna zostać odseparowana od religii. Poglądy te sprawiły, że zarzucono mu uleganie koncepcjom uczonych zachodnich, choć w omawianej pracy ‘Abd ar-Rāziq właściwie nie odnosi się do myśli żadnych orientalistów europejskich ani nie stosuje zachodnich metod krytyki tekstu. Jego książka ma od strony metodologicznej bardzo zachowawczy charakter. Jednakże fakt, że odbył studia w Wielkiej Brytanii, łatwo pozwalał na wysuwanie tego rodzaju zarzutów. Praca ‘Abd ar-Rāziq wywołała wiele dyskusji w uczonych i politycznych kręgach egipskich⁸. Znajdował swoich zwolenników, ale jednak przede wszystkim przeciwników tej miary, jak choćby Muḥammad Rašīd Riḍā z jednej strony i król Fu‘ād I (1868-1936)⁹ z drugiej.

Należy przy tym podkreślić, co czyni między innymi Janusz Danecki, że w pracy tej kontynuował on zasadniczo twierdzenia Muḥammada ‘Abduha dotyczące funkcjonowania władzy politycznej w islamie. „Sposób jednak przedstawienia tych idei był bardzo ostry i niezwykle krytyczny wobec dotychczasowych metod sprawowania władzy w islamie (głównie w kalifacie)”¹⁰.

Istotne jest w tym przypadku, że reakcja na książkę miała swoje konteksty polityczne i należy ją odczytywać w na tle niedawnej wówczas likwidacji kalifatu przez Atatürka i chęcią jego odbudowy przez niektórych teologów

⁷ Zob. ‘A. ‘A b d a l - R ā z i q, *Al-Iğmā‘ fī aš-šar‘a al-islāmiyya*, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Al-Qāhira 1947.

⁸ Obszerną dokumentację sprawy przytacza Muḥammad ‘Imāra (zob. ‘I m ā r a, dz. cyt.).

⁹ Zob. J. J o m i e r, *Fu‘ad al-Awwal*, w: *The Encyclopedia of Islam*, CD-ROM Edition, vol. 1.1., Brill, Leiden 2001.

¹⁰ D a n e c k i, dz. cyt., s. 105.

arabskich (pisał na ten temat Rašīd Riḍā w pracy *Al-Ḥilāfa aw al-imāma al-‘uzmā* [„Kalifat czyli wielki imamat”¹¹]. Na czele odtworzonego kalifatu chcieli stanąć rozmaici przywódcy muzułmańscy z królem Egiptu na czele. Odmawianie sakry kalifatowi stało niejako na drodze Fu’adowi do objęcia władzy – formalnie – nad wszystkimi muzułmanami i pomniejszało znaczenie tej funkcji. Stąd sprzeciw króla i jego otoczenia wobec książki oraz poparcie dla decyzji Al-Azharu o potępieniu ‘Abd ar-Rāziq. Książka w swej naturze teologiczna stała się zatem przedmiotem walki politycznej, choć zasadniczo tylko w Egipcie, gdzie w konflikcie uczestniczyło kilka ugrupowań – tych związanych z tronem i jemu przeciwnych, które były jednocześnie jednoznacznie antybrityjskie.

Przetłumaczony poniżej fragment dotyczy wyłącznie charakteru władzy sprawowanej przez Proroka, ale, jak sądzę, ma znaczenie podstawowe, bo przecież to od zasady łączenia przez niego władzy świeckiej z religijną wywodzi się późniejszy charakter władzy w islamie. Fragment ten ukazuje jednocześnie stosowaną przez uczonego metodologię.

‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIQ

PROROK MUḤAMMAD – PRZYWÓDCA RELIGIJNY CZY ŚWIECKI?¹²

5. [...] Niektóre słowa używane są czasem jako synonimy, czasem zaś w odmiennym znaczeniu. Doprowadza to niejednokrotnie do nieporozumień, różnicy poglądów i błędnych ocen. Wśród nich są terminy takie, jak: król (malik), sułtan (sulṭān), władca (ḥākim) emir (amīr), kalif (ḥalīfa), państwo (dawla), królestwo (mam-laka), rząd (ḥukūma), kalifat (ḥilāfa) itp.

Jeśli zapytamy, czy Prorok, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, był królem, czy nie, chcemy zapytać, czy miał, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, atrybuty (ṣifāt) inne niż atrybuty prorocstwa. Stąd pojawia się problem, czy można powiedzieć, iż rzeczywiście założył jednostkę polityczną bądź położył pod nią fundamenty, czy też nie. Termin „król” wedle współczesnego znaczenia, bez względu na to, czy odnosi się do kalifa, sułtana emira czy kogokolwiek innego, oznacza władcę panującego nad wspólnotą (umma) posiadającą organizację polityczną (waḥda siyāsiyya). Rząd, państwo, sułtanat (salṭana) czy królestwo oznacza u nas to, co politolodzy określają jako government, state, kingdom itp.

¹¹ Zob. M. R a š ī d R i ḍ ā, *Al-Ḥilāfa aw al-imāma al-‘uzmā*, Maṭba‘at al-Manār, Al-Qāhira 1922.

¹² ‘A b d a r - R ā z i q, *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* (cz. 2, rozdz. 3), s. 69-76. Tytuł fragmentu pochodzi od tłumacza. Por. ‘I m ā r a, dz. cyt., s. 157-164. Por. też: A b d e l R a z e k, dz. cyt., s. 85-92 (tłumaczenie angielskie fragmentu). Zob. t e n ż e, *L’Islam et les fondements du pouvoir*, tłum. A. Filali-Ansary, Éditions La Decouverte, Paris 1994.

Nie wątpimy, że islam jest jednością religijną. Muzułmanie stanowią jedną wspólnotę, a Prorok, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, wzywał do tej jedności i utworzył ją jeszcze przed swoją śmiercią. To właśnie on, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, stanął na czele tej wspólnoty religijnej jako jej jedyny imam i jedyny zarządca, jej przywódca, którego rozkazom nie wolno się sprzeciwić i którego słowom nie można zaprzeczyć. W imię tej jedności muzułmańskiej walczył językiem i mieczem, aż nastąpiło zwycięstwo Boga, w którym wspierali go aniołowie Boży i Jego moc, aż osiągnął cel swojego posłannictwa chroniony przez Najwyższego. Sprawował, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, władzę (sul-tān) nad swoją ummą, jakiej nie miał żaden król przed nim ani po nim.

„Prorok jest bliższy wiernym aniżeli oni sami sobie” (33,6)¹³.

„Kiedy zdecydował Bóg i Jego Posłaniec jakąś sprawę, to nie godzi się ani wierzącemu, ani wierzącej, aby mieli inny wybór w tej sprawie. A kto nie słucha Boga i Jego Posłańca, ten zbłądził w sposób oczywisty” (33,36).

Jeśli ktoś zechce nazwać tę wspólnotę religijną (waḥda dīniyya) państwem i zechce określić władzę Proroka, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, jako absolutną władzę profetyczną królestwem czy kalifatem, a samego Proroka królem czy kalifem¹⁴ albo też sułtanem itp., niechże i tak czyni, bo to tylko słowa. Nie ma się co tym przejmować. Sednem jest tu znaczenie, które dokładnie wyjaśniamy.

Najważniejsze jest, żeby zbadać, czy przywództwo (zi ‘āma) Proroka, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, nad jego ludem było przywództwem prorockim, czy królewskim. I czy przejawy władzy (wilāya), jakie spotykamy czasem w biografii Proroka, jemu pokój, to przejawy przywództwa politycznego, czy przejawy przywództwa religijnego? Czy wspólnota, na czele której stanął Prorok, jemu pokój, to wspólnota rządu i państwa, czy wspólnota czysto religijna, a nie polityczna. I wreszcie, czy był, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, jedynie prorokiem (rasūl) czy też królem i prorokiem?

6. Dowody ze Szlachetnego Koranu potwierdzają opinię, że Prorok, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, nie miał nic wspólnego z władzą polityczną. Wersety świętej księgi wskazują, że jego niebieska działalność nie przekraczała granic przekazu pozbawionego jakichkolwiek znaczeń politycznych.

„Ktokolwiek słucha Posłańca, ten słucha Boga. A ktokolwiek się odwraca... – My nie posłaliśmy ciebie, abyś był nad nimi stróżem (ḥafīẓ)” (4,80).

„Twój lud uznał to za kłamstwo, podczas gdy to jest prawdą. Powiedz: «Ja nie jestem dla was opiekunem (wakīl)! Każda wieść ma oznaczony czas i wy niebawem się dowiecie!»” (6,66-67).

„Idź za tym, co ci objawił twój Pan: «Nie ma boga, jak tylko On!» I odwróć się od bałwochwalców! Gdyby zechciał Bóg, to oni nie dodawaliby Jemu współtowarzyszy. My nie uczyniliśmy ciebie stróżem nad nimi ani ty nie jesteś ich opiekunem” (6,106-107).

„A gdyby zechciał twój Pan, to uwierzyliby wszyscy, którzy są na ziemi. Czy ty potrafisz zmusić ludzi do tego, żeby stali się wierzącymi?” (10,99).

¹³ O ile nie podano inaczej, przywołane fragmenty *Koranu* pochodzą z przekładu Józefa Bielawskiego (zob. *Koran*, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986).

¹⁴ Widać w tym przypadku rodzaj hiperboli ze strony ‘Abd ar-Rāziq, ponieważ (wedle mojej wiedzy) nikt nigdy nie nazywał Proroka kalifem, choćby dlatego, że kalif to następca Proroka (przyp. M.M.D.).

„Powiedz: «O ludzie! Przyszła do was prawda od waszego Pana. Kto idzie drogą prostą, ten idzie drogą prostą dla siebie samego. A ktokolwiek błądzi, błądzi na szkodę sobie samemu. A ja nie jestem dla was opiekunem»” (10,108).

„I My nie posłaliśmy ciebie jako opiekuna nad nimi” (17,54).

„Czy ty widziałeś tego, który sobie wziął swoją namiętność za boga? Czy ty będziesz dla niego opiekunem?” (25,43).

„Oto zesłaliśmy tobie Księgę dla ludzi, z prawdą. Kto idzie drogą prostą, czyni to dla samego siebie, a kto zabłądził z drogi, to błądzi ze szkodą dla siebie. Ty nie jesteś dla nich poręczycielem (wakīl)” (39,41).

„A jeśli oni się odwrócą... – to My przecież nie posłaliśmy ciebie jako ich stróża; do ciebie należy tylko obwieszczenie” (42,48).

„My wiemy najlepiej, co oni mówią. A ty nie jesteś dla nich tyranem (ḡabbār)¹⁵. Napominaj więc przez Koran tego, kto się obawia Mojej groźby!” (50,45).

„Przypominaj więc, bo ty jesteś tylko napominającym, a nie jesteś żadnym ich władcą (muṣaytir). Tylko tego, kto się odwróci i pozostanie niewiernym, ukarze Bóg karą największą!” (88,21-23).

Jak widać, Koran jasno zabrania, żeby Prorok, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, był dla ludzi stróżem, opiekunem, rządzącym (ḡabbār)¹⁶ lub władcą (muṣaytir) i żeby zmuszał ludzi do przyjęcia islamu. Kto zaś nie jest stróżem i opiekunem, nie jest królem, ponieważ obowiązkiem króla jest sprawowanie władzy (sayṭara) i rządzenie (ḡubrūt) – władza nieograniczona.

Kto nie jest opiekunem ummy, nie jest też jej królem.

Rzekł Bóg Najwyższy: „Muhammad nie jest ojcem żadnego z waszych mężczyzn, lecz jest Pośłańcem Boga i pieczęcią proroków. Bóg jest o każdej rzeczy wszechwiedzący!” (33,40).

Koran jasno wskazuje, że Muhammad miał nad swoją ummą jedynie prawa prorockie. Gdyby, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, był królem, miałby nad swoją ummą także prawa królewskie. Król ma prawa inne niż prorok, inne możliwości i inny wpływ na nią.

„Powiedz: «Ja nie władam dla samego siebie ani korzyścią, ani szkodą, lecz tylko tym, co zechce Bóg. Gdybym znał to, co skryte, z pewnością pomnożyłbym sobie dobro, a nie dotknęłoby mnie zło. Ja jestem tylko ostrzegającym i zwiastunem dla ludzi, którzy wierzą!»” (7,188).

„Być może, pomijasz część tego, co zostało ci objawione, i ściska się twoja pierś z obawy, że powiedzą: «Dlaczego nie został mu zesłany skarb albo dlaczego nie przyszedł z nim anioł?!» Ty jesteś tylko ostrzegającym, a Bóg jest opiekunem czuwającym nad każdą rzeczą” (11,12).

¹⁵ W kontekście dalszego wywodu ‘Abd ar-Rāziq termin „ḡabbār” należałoby przetłumaczyć jako „rządzący”, „władca”, być może „król” (przyp. M.M.D).

¹⁶ Wydaje mi się, że w książce, której tytułu już nie pamiętam, ḡabbār to określenie króla wśród niektórych Arabów i tego dotyczą słowa Boga „wa-mā anta ‘alayhim bi-ḡabbār”. Także w słownikach, które mam pod ręką, znalazłem, że króla nazywa się ḡabbār. Mówi się także „ṭala-‘a al-ḡabbār” – chodzi o Oriona (wszedł Orion). Jest tak dlatego, że ten gwiazdozbiór ma kształt króla w koronie siedzącego na tronie. Mówiło się także, że coś ma długość ramienia ḡabbāra, czyli ramienia króla (przyp. ‘Abd ar-Rāziq).

„Ty jesteś tylko ostrzegającym (mundir), a każdy lud ma swojego przewodnika” (13,7).

„Powiedz: «Ja jestem tylko człowiekiem śmiertelnym, podobnym do was. Zostało mi tylko objawione, że Bóg wasz jest Bogiem Jedynym. Przeto kto się spodziewa spotkać swego Pana, niech pełni pobożne dzieła i niech nie dodaje żadnego współtowarzysza, kiedy oddaje cześć swojemu Panu»” (18,110).

„Powiedz: «O ludzie! Ja jestem dla was tylko jawnie ostrzegającym»” (22,49).

„To tylko zostało mi objawione, że jestem wyraźnie ostrzegającym” (38,70).

„Powiedz: «Ja jestem tylko śmiertelnikiem, tak jak wy. Zostało mi objawione, że Bóg wasz jest Bogiem Jedynym»” (41,6).

Koran, jak widać, jasno wskazuje, że Muḥammad niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, był jedynie prorokiem, który odziedziczył to, co przynieśli prorocy przed nim. Jasno także wskazuje, że nie było jego zadaniem nic innego jak przekazanie przesłania Boga Najwyższego ludziom, że nie został obarczony zadaniem innym niż ten przekaz, że nie było jego zadaniem zmuszanie ludzi do przyjmowania tego, z czym przyszedł, ani nakłanianie ich do tego.

„Bo jeśli się odwróćcie, to wieście, że do Naszego Posłańca należy tylko jasne obwieszczenie (baḷāğ!)” (64,12)]¹⁷.

„Do Posłańca należy tylko obwieszczenie; a Bóg zna to, co czynicie jawnie, i to, co ukrywacie” (5,99).

„Czyż oni się zastanowili? Nie ma żadnego szaleństwa w ich towarzyszach! On jest tylko jawnie ostrzegającym!” (7,184).

„Czy to jest dziwne dla ludzi, że objawiliśmy jednemu spośród was: «Ostrzegaj ludzi i głos radosną wieść tym, którzy uwierzyli, iż będą mieli zasługę szczerej wierności u swego Pana?»” (10,2).

„Albo My pokażemy tobie część tego, co im obiecujemy, albo też ciebie wezwie-my. Do ciebie należy tylko obwieszczenie, a do Nas należy rachunek” (13,40).

„Czy posłańcom przypada coś innego niż obwieszczanie jasne?” (16,35)

„Posłaliśmy tobie Księgę tylko dlatego, abyś im wyjaśnił to, w czym oni się różnią, i jako drogę prostą i miłosierdzie dla ludzi, którzy wierzą” (16,64).

„A jeśli oni odwrócą się plecami, to do ciebie należy tylko obwieszczenie jasne” (16,82).

„I My wysłaliśmy ciebie tylko jako zwiastuna i ostrzegającego” (17,105).

„I My uczyniliśmy go [Koran] łatwym, w twoim języku, abyś głosił radosną wieść bogobojnym i ostrzegał przezeń ludzi opornych” (19,97).

„Ta. Ha. Nie zesłaliśmy ci Koranu, abyś był nieszczęśliwy, lecz jako napomnienie dla tego, kto się obawia” (20,1-3).

„A do Posłańca należy tylko obwieszczenie jasne!” (24,54).

„My wysłaliśmy ciebie jedynie jako zwiastuna radosnej wieści i jako ostrzegającego” (25,56).

„Ja otrzymałem tylko rozkaz, abym czcił Pana tego miasta, które On uczynił świętym. – Do Niego należy każda rzecz! – I otrzymałem rozkaz, abym był wśród tych, którzy się poddali całkowicie, i abym recytował Koran». A ten, kto idzie drogą prostą, idzie drogą prostą tylko dla siebie; a temu, kto błądzi, powiedz: «Ja jestem tylko ostrzegającym!»” (27,91-92).

¹⁷ Tłumaczenie wersetu – M.M.D.

„A jeśli zadajecie kłam – to przecież zadawały już kłam inne narody przed wami. Na posłańcu ciąży tylko obowiązek jasnego obwieszczenia” (29,18).

„O Proroku! My posłaliśmy ciebie jako świadka, zwiastuna radosnej nowiny i ostrzegającego, nawołującego do Boga, za Jego zezwoleniem, i jako lampę oświetlającą” (33, 45-46).

„Posłaliśmy cię do wszystkich ludzi jako zwiastuna radosnej wieści i ostrzegającego. Lecz większość ludzi nie wie” (34,28).

„Wasz towarzysz nie jest opętany przez dżinny. On was tylko ostrzega przed straszną karą” (34,46).

„Ty jesteś tylko ostrzegającym. My posłaliśmy ciebie z prawdą, jako zwiastuna i jako ostrzegającego. I nie ma żadnego narodu, do którego by nie przyszedł ostrzegający” (35,23-24).

„Mamy jedynie obowiązek jasnego obwieszczenia” (36,17).

„Powiedz: «Ja jestem tylko ostrzegającym. Nie ma boga, jak tylko Bóg, Jeden, Zwycięzający! [...]»” (38,65).

„Powiedz: «Ja nie jestem jakąś nowością wśród posłańców. Nie wiem też, co będzie ze mną i co będzie z wami. Ja tylko postępuję za tym, co mi zostało objawione. Ja jestem tylko jawnie ostrzegającym»” (46,9).

„Zaprawdę, wysłaliśmy ciebie jako świadka, głosiciela radosnej wieści i jako ostrzegającego” (48,8).

„Słuchajcie Boga i słuchajcie Posłańca! Miejcie się na baczności! Bo jeśli się odwrócicie, to wiedźcie, że do Naszego Posłańca należy tylko jasne obwieszczenie!” (5,92).

„Powiedz: «Wiedza jest tylko u Boga! Ja jestem tylko jawnie ostrzegającym»” (67,26).

„Mów: «Ja wzywam tylko swego Pana i nie dodaję Mu nikogo za współtowarzysza». Mów: «Ja nie rozporządzam dla was ani złem, ani drogą prawości». Mów: «Nikt mnie nie uchroni przed Bogiem i nie znajdę, poza Nim, miejsca schronienia – tylko obwieszczenie pochodzące od Boga i Jego posłannictwa»” (72,20-23).

7. Jeśli wykroczylibyśmy poza Księgę Boga Najwyższego i przeszli do sunny (tradycji) Proroka, jemu modlitwa i pokój, znajdziemy jeszcze jaśniejsze i wyraźniejsze dowody.

Opowiadał autor *Żywotu Proroka*¹⁸, że pewien mężczyzna przyszedł do Proroka, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, w celu rozstrzygnięcia pewnej sprawy. Stając przed Prorokiem, pełen był obaw i przerażenia. Rzekł do niego Prorok, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój: Uspokój się, przecież nie jestem królem ani władcą. Jestem jedynie synem kobiety z plemienia Qurayš, która jadła suszone mięso w Mekce. W innym hadisie czytamy, że kiedy Isrāfīl¹⁹ dał mu do wyboru, czy chce być prorokiem-królem (nabī malik), czy też prorokiem-sługą (nabī ‘abd), zwrócił się,

¹⁸ Przypis umieszczony w tym miejscu przez autora jest niejasny, nie został on także wystarczająco uporządkowany przez redaktorów wydania angielskiego. Chodzi tu o pracę Aḥmada Ibn Zaynīego Daḥlāna (1816-1886) (zob. A. Ibn Zaynī D a ḥ l ā n, *As-Sīra an-nabawiyya wa-al-āṭār al-Muḥammadiyya*, Al-Maṭba‘a al-Wahbiyya, Al-Qāhira 1876). Z nieznanych powodów autor wskazuje dalej bibliograficzne dzieło *Iktifā’ al-qunū’* (zob. *Iktifā’ al-qunū’*, E. van Dyke, Maktabat al-Hilāl, Al-Qāhira 1896), gdzie praca Daḥlāna jest kilkakrotnie wspomniana, ale nie ma tam żadnego odniesienia do cytowanego hadisu (przyp. M.M.D.).

¹⁹ Isrāfīl – jeden z najważniejszych aniołów w islamie; zadmie on w trąbę w dniu Sądu Ostatecznego (przyp. M.M.D.).

jemu modlitwa i pokój, do Gabriela²⁰, jemu pokój, o poradę. Wtedy Gabriel spojrział na Ziemię, wskazując na skromność. Wedle innego przekazu Gabriel wskazał na skromność, więc odrzekłem: prorokiem-sługą. Koniec cytatu.

To jasno wskazuje, że Prorok, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, nie był królem i nie pragnął władzy politycznej (mulk), a jego dusza do tego nie dążyła.

Analizując strony Świętej Księgi, nie zauważamy ani jawnie, ani skrycie dowodów na to, do czego niektórzy zmierzają, czyli cech politycznych religii muzułmańskiej. To samo widać wyraźnie w wypowiedziach Proroka, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, zawartych w hadisach. A to są czyste źródła religii, które mamy w naszych dłoniach. Nawet gdybyśmy próbowali znaleźć jakiś dowód, czy choćby coś na kształt dowodu, to niczego takiego nie znajdziemy. To jedynie niepewne mniemanie (żann), a mniemanie nie mają nic wspólnego z prawdą.

Jak wyraźnie widać, ‘Abd ar-Rāziq nie wykracza w swoim tekście poza Koran i hadisy. Nie odnosi się do żadnych tekstów krytycznych, pozostaje w ramach „ortodoksji”²¹. W żadnym wypadku nie widać tu wpływów nauki zachodniej, wszelkie zarzuty „orientalizmu” są więc w tym przypadku nie na miejscu. ‘Abd ar-Rāziq cytuje fragmenty Koranu tak, jak czynią to wszyscy inni teolodzy muzułmańscy, niejednokrotnie pozbawiając te fragmenty kontekstu, co jest normą w rozważaniach teologów muzułmańskich (i nie tylko) wszystkich nurtów aż po dziś dzień. Pozwala to wykorzystywać tekst Koranu w rozmaitych, dobrych i złych celach.

Chcąc udowodnić, że Bóg nie wyznaczył Prorokowi żadnej funkcji, którą można by uznać za polityczną, ‘Abd ar-Rāziq przytacza w części (6) jedenaście fragmentów koranicznych, w których Bóg mówi, że Muḥammad nie jest: stróżem, opiekunem, rządzącym, poręczycielem, tyranem, władcą (muṣayṭir). I właśnie ten ostatni termin będzie przedmiotem szczegółowej analizy w następnej części niniejszego studium.

„MUṢAYṬİR” W PRZEKŁADACH KORANU

Termin „muṣayṭir”²², przetłumaczony przez Józefa Bielawskiego wprost jako „władca”, pojawia się surze osiemdziesiątej ósmej Koranu Al-Ġāṣiya, w polskim przekładzie, na którym się tu opieram, zatytułowanej Oszalamiające

²⁰ Arab. Ġibrīl – jeden z najważniejszych aniołów islamu, który między innymi przekazywał Prorokowi objawienia koraniczne (przyp. M.M.D.).

²¹ Stosuję ten termin zwyczajowo, ale bez przekonania – dlatego umieszczam go w cudzysłowie. W islamie nie istnieje ortodoksja w naszym rozumieniu, istnieje natomiast ortopraksja.

²² Ortografia tego słowa jest niejasna i w różnych wydaniach Koranu wygląda różnie: *musayṭir* i *muṣayṭir*. Tu za wydaniem: *Al-Qur’ān al-Karīm*, Muḡamma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣṭaf al-Karīm, Al-Madīna al-Munawwara, b.r.w., s. 592.

(istnieją znaczne różnice w przekładzie tytułu tej sury, to jednak nie jest tematem niniejszej analizy). Jest to sura okresu mekkańskiego. Wedle Theodora Nöldekego została objawiona jako trzydziesta czwarta z kolei, zaś Régis Blachère umieszcza ją jako dwudziestą pierwszą. Według Ivana Hrbeka powinna być umieszczona jako dziewiętnasta, wedle Johna Rodwella zaś jako trzydziesta ósma. Tak czy inaczej, jest to sura z pierwszego okresu mekkańskiego, należy zatem do najwcześniejszych objawień koranicznych. Jej zasadniczy temat ma charakter eschatologiczny, od czego nieco odbiegają interesujące nas wersety. Analiza, którą podejmuję poniżej, koncentruje się wokół jednego słowa z wersetu dwudziestego drugiego, aby jednak nie popadać w krytykowaną przeze mnie wyżej manierę teologów, warto przytoczyć nieco szerszy jego kontekst, obejmujący ajaty od dwudziestego pierwszego do dwudziestego czwartego.

Tekst arabski:

„(21) Fa-Ḍakkir innamā anta muḏakkirun (22) lasta ‘alayhim bi-muṣaytirin (23) illā man tawallā wa-kafara (24) fa-yu‘aḏḏibuhu Allāh al-‘aḏāba al-akbara”²³.

Przekłady na wybrane języki europejskie (wyróżniony przekład słowa „muṣaytir”):

Józef Bielawski: „(21) Przypominaj więc, bo ty jesteś tylko napominającym, (22) a nie jesteś żadnym ich w ł a d c ą. (23) Tylko tego, kto się odwróci i pozostanie niewiernym, (24) ukarze Bóg karą największą!”.

Jan Murza Tarak Buczacki: „(21) Nauczaj ludy Mahomecie! bo nauczanie twoim jest obowiązkiem; (22) Nie masz nad nimi n a j w y ż s z e j w ł a d z y. (23) Odstępca i niedowiarek, (24) Zostaną ofiarami zemsty niebios”²⁴.

Abdullah Yusuf Ali: „(21) Therefore do thou remind for thou art one to remind. (22) Thou art not o n e t o m a n a g e (t h e i r) a f f a i r s. (23) But if any turn away and disbelieve, – (24) Allah will chastise him with a mighty Chastisement”²⁵.

Richard Bell: „(21) So warn; thou art indeed a warner, (22) But thou art not over them an o v e r s e e r; (23) Except (over) him who turns away and disbelieves, (24) Him Allah will punish with the greatest punishment”²⁶.

John M. Rodwell: „Warn thou then; for thou art a warner only: Thou hast no a u t h o r i t y over them: But whoever shall turn back and disbelieve, God shall punish him with the greater punishment”²⁷.

²³ Tamże.

²⁴ *Koran*, tłum. J.M. Tarak Buczacki, Aleksander Nowolecki, Warszawa 1858 (reprint WAiF, Warszawa 1988), t. 2, s. 554.

²⁵ *The Holy Qur’ān*, tłum. A.Y. Ali, Dar al-Furqan, Beirut, b.r.w., s. 591.

²⁶ *The Qur’ān*, tłum. R. Bell, T & T Clark, Edinburgh 1939, t. 2, s. 653.

²⁷ *The Koran*, tłum. J.M. Rodwell, J.M. Dent & Sons Ltd. – E.P. Dutton & Co Inc., London – New York 1957, s. 54.

Mohammed M. Pickthall: „(21) Remind them, for thou art but a remembrancer, (22) Thou art not at all a warder over them. (23) But whoso is averse and disbelieveth, (24) Allah will punish him with direst punishment”²⁸.

Max Henning: „(21) So ermahne; du bist nur ein Ermahner, (22) du hast keine Macht über sie, (23) außer über den, der sich abkehrt und ungläubig ist; (24) denn ihn wird Allah mit der größten Strafe strafen”²⁹.

Rudi Paret: „(21) Du bist (ja) nur ein Warner (22) und hast keine Gewalt über sie (so daß du sie etwa zum Glauben zwingen könntest). (23) Wer sich aber (von der Botschaft) abwendet und nicht (daran) glaubt, (24) über den verhängt Gott (dereinst) die schwere Strafe (der Hölle)”³⁰.

Règis Blachère: „(21) Édifie-les! Tu n’es qu’un Édificateur; (22) tu n’es point, à leur rencontre, celui qui enregistre [leurs actes]. (23) Tutefois, à qui se sera détourné et sera resté impie, (24) Allah infligera le Tourment le plus grand”³¹.

Muhammad Hamidullah: „(21) Eh bien, rappelle! Tu n’es qu’un rappeleur, (22) et tu n’es pas un domineur sur eux. (23) Sauf celui qui tourne le dos et ne croit pas, (24) alors Allah le châtiara du plus grand châtiment”³².

Wojciech Kazimirski: „(21) Prêche les hommes, car tu n’es qu’un apôtre. (22) Tu n’as pas le pouvoir sans bornes. (23) Mais quiconque tourne le dos et ne croit pas, (24) Dieu lui fera subir le grand châtiment”³³.

Antonio Bausani: „(21) Ammonisci, ché un Ammonitore tu sei, – (22) non sei stato nominato loro sovra no! – (23) Solo che coloro che avran volto le spalle e non avranno creduto, – (24) Dio infliggerà loro il castigo supremo”³⁴.

Waleria Porochova: „(21) A potomu ty dolžen dat’ predupreždenie im; Tebe nado preupreždat’ (22) A ne veršit’ (svoj sud) nad nimi. (23) Kto ž otvernetsâ i otvergnjet veru, (24) Nakazan budet tâžko Bogom”³⁵.

Ignacy Kraczkowski: „(21) Napominaj że, ved’ ty – tol’ko napominatel’! (22) Ty nad nimi ne v l a s t i t e l’. (23) Krome teh, kto otvratilsâ i vpal v neverie. (24) Ved’ ih nakažet Allah veličajšim nakazaniem!”³⁶.

²⁸ *Holy Quran*, tłum. M.M. Pickthall, b.m.w., b.r.w., s. 409.

²⁹ *Der Koran*, tłum. M. Henning, Verlag Philipp Reclam, Leipzig 1979, s. 546.

³⁰ *Der Koran*, tłum. R. Paret, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1980, s. 428.

³¹ *Le Coran*, tłum. R. Blachère, G.P. Maissonneuve & Larose, Paris 1966, s. 649.

³² *Le Saint Coran*, tłum. M. Hamidullah, Complexe du Roi Fahd destiné à l’impression du Saint Coran, Al-Madinah Al-Munawwarah 1410 h., s. 592.

³³ *Le Coran*, tłum. W. Kasimirski, Çağrı Yayınları, İstanbul 2007, s. 592.

³⁴ *Il Corano*, tłum. A. Bausani, BUR, b.m.w. 2010, s. 471.

³⁵ *Koran*, tłum. V. Porohova, Ripol Klassik, Moskva 2006, s. 625.

³⁶ *Koran*, tłum. I.Ů. Kračkovskij, PF Fobos – MP Aktiv, Minsk – Rostov-na-Donu 1990, s. 429n.

Ivan Hrbek: (21) „Připomínej, vždyť tys pouze ten, jenž připomíná, (22) a nejsi nad nimi t e n, j e n ž z a z n a m e n á v á, (23) leda toho, kdo odvrací se a nevěří, (24) a toho Bůh trestem nejtěžším udeří!”³⁷.

Jak widać, właściwie wszystkie powyższe przekłady oddają sens pojęcia „muṣaytir”, wskazując na tak czy inaczej sprawującego władzę – u Bielawskiego jest to na przykład „władca”, u Rodwella – „authority”, u Hamidullaha – „dominateur”, a u Bausaniego – „sovrano”. Bez względu na rozmaite odcienie znaczeniowe właściwe dla poszczególnych języków, słowo to oddawane jest w znaczeniu świeckiego „opiekuna” – czy to za pomocą odpowiedniego rzeczownika, czy to poprzez omówienie (jest tak na przykład w przekładach Pareta czy Hrbeka). Co ciekawe, mimo niewątpliwej wiedzy wszystkich tłumaczy o paradygmacie będącym sednem niniejszego opracowania, żaden z nich z wyjątkiem Richarda Bella nie wyraził tu zaniepokojenia – Bell przejawiał pewien cień zwątpienia, jakkolwiek uczynił to bardzo delikatnie, a swój przekład terminu „muṣaytir” jako „overseer” opatrzył krótkim komentarzem: „The meaning and derivation of the word is not quite certain” („Nie ma absolutnej pewności co do sensu i etymologii tego słowa”)³⁸. Tu należy przyznać Bellowi rację – słowo to wywodzi się od rdzenia s-t-r, oznaczającego „pisanie, zapisywanie”, a zatem niemającego nic albo bardzo niewiele wspólnego z władzą (ale por. np. niżej komentarz Aṭ-Ṭabāṭābā’iego, który cytuje klasycznego komentatora Al-Qummīego). Ważne jest, że część tłumaczy zwraca uwagę na władzę świecką Muḥammada tylko nad tymi, którzy nie wierzą; tłumacze ci starają się to jak najdokładniej oddać. Czynią tak: Bell, Pickthall, Henning, Hamidullah, Kraczkowski i Hrbek. Ujmują oni słowo „muṣaytir” w kontekście kolejnego wersetu, ściśle opierając się na klasycznych komentarzach do Koranu. Nie podają w wątpliwość muzułmańskiej metody rozumowania oraz muzułmańskiego pojmowania samego terminu i jego znaczenia na podstawie sensu sąsiadujących wersetów. Inaczej można interpretować słowo „muṣaytir” z pominięciem kontekstu, co wydają się czynić pozostali tłumacze: Bielawski, Tarak Buczacki, Yusuf Ali, Rodwell, Paret, Blachère, Kazimirski, Nausani i Porochowa (choć nie sądzę, aby czynili to świadomie) – wtedy uprawniona jest, jak się wydaje, interpretacja ‘Abd ar-Rāziq. Wynika stąd, że tylko odpowiednie zrozumienie całego fragmentu umożliwia klasyczną interpretację muzułmańską, która, co należy podkreślić, powstawała już jednak w określonej sytuacji polityczno-religijnej. Kalifowie, poczynając od pierwszego następcy Proroka, Abū Bakra (zm. 634), faktycznie posiadali władzę polityczno-religijną i nie było możliwości, by Koran mógł pozbawić ich legitymacji – wprost przeciwnie, musiał ją umacniać.

³⁷ *Korán*, tłum. I. Hrbek, Academia, Praha 2000, s. 123.

³⁸ *The Qur’ān*, tłum. R. Bell, t. 2, s. 653.

„MUŞAYTİR” W SŁOWNIKACH I KOMENTARZACH KORANICZNYCH

Aby głębiej zanalizować znaczenie terminu, warto zajrzeć do dawniejszych i współczesnych słowników języka arabskiego. Ibn Sīda (zm. 1066) w swoim słowniku pisze, że *muşaytīr* znaczy *wakīl*³⁹, a zatem „opiekun”. Autor ten nie odnosi się tu *expressis verbis* do znaczenia koranicznego. Późniejszy Al-Fīruzābādī (zm. 1414) twierdzi zaś, że *muşaytīr* to: *raqīb*, *ḥāfiẓ* i *mutasallī*⁴⁰. Pierwsze z tych słów oznacza kontrolera, drugie opiekuna, trzecie zaś sprawującego władzę (*sulṭa*)⁴¹. Tutaj dostrzegam już wpływy komentarzy koranicznych.

Edward Lane, opierając się w swoim słowniku na arabskich opracowaniach klasycznych, wyjaśnia znaczenie leksemu „*muşaytīr*” następująco: „Ten, kto ma, lub kto sprawuje absolutną władzę (absolute authority) nad innymi; ten, kto ma absolutną władzę nad czymś [lub kimś], aby ich nadzorować i zwracać uwagę na ich sytuację oraz zapisywać sposób ich działania”⁴².

Dla autorów *Corpus Coranicum* znaczenie sformułowania „*lasta ‘alayhim bi-muşaytīr*” jest jednoznaczne z sensem wersetu „*wa-mā anta ‘alayhim bi-ḡabbār fa-ḍakkir bi-al-Qur’ān*” (50,45) („A ty nie jesteś dla nich tyranem. Napominaj więc przez Koran”)⁴³. Warto przy tym zwrócić uwagę, że w przekładzie Pareta, do którego odnosi się z zasady *Corpus Coranicum*, fragment, gdzie u Bielawskiego pojawia się „tyran”, brzmi: „Du aber hast keine Gewalt über sie”, nie ma więc tak pejoratywnego wydźwięku jak w języku polskim. O łagodniejszym znaczeniu słowa „ḡabbār” pisał zresztą ‘Abd ar-Rāziq we wspomnianym wyżej fragmencie.

Na koniec przywołajmy jeszcze dwa zachodnie słowniki terminologii koranicznej z różnych okresów. Dla Friedricha Detericiego „*muşaytīr*” to „Macht begabt”⁴⁴, zaś dla Elsaída M. Badawiego i Muhammada Abdela Haleema „one in control”⁴⁵.

Rzecz jasna, wszystkie te opracowania pozostawały lub mogły pozostawać pod mniejszym lub większym wpływem znaczeń koranicznych analizowa-

³⁹ Por. A.H. Ibn Sīda, *Al-Muḥaṣṣaṣ fī al-luġa*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Şaydā-Bayrūt, b.r.w., t. 14, s. 108.

⁴⁰ Por. M.D. al-Fīrūzābādī, *Al-Qāmūs al-muḥīt*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Şaydā-Bayrūt 1999, t. 2, s. 111.

⁴¹ Por. E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon: Book I*, Williams and Norgate, Edinburgh 1863, t. 6, s. 1405.

⁴² Tamże, t. 4, s. 1358. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.D.D.

⁴³ *Corpus Coranicum*, <https://corpuscoranicum.de/>.

⁴⁴ F. Deterici, *Arabisch-Deutsches Handwörterbuch zum Koran und Thier und Mensch vor dem König der Genien*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1894, s. 74.

⁴⁵ E.M. Badawi, M.A. Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, Brill, Leiden–Boston 2008, s. 436.

nich przez klasycznych lub współczesnych egzegetów świętej księgi islamu. W trakcie badań poddałem analizie kilkanaście komentarzy koranicznych różnych autorów z różnych wieków. Wniosek jest taki, że w kontekście koranicznym wszyscy komentatorzy wypowiadają się jednakowo. Będący podstawowym źródłem dla wszystkich późniejszych egzegetów Aṭ-Ṭabarī (zm. 913) wyjaśnia: „Nie jesteś muṣayṭir oznacza nie jesteś musallit (synonim do mu-tasallit), nie jesteś władcą (ḡabbār), abyś mógł ich zmusić, aby czynili to, co chcesz”⁴⁶. Podobnie rzecz tłumaczą na przykład Al-Qurṭubī (zm. 1272)⁴⁷ oraz Al-Bayḏāwī (zm. 1286)⁴⁸.

Sayyid Quṭb (zm. 1966) w komentarzu *Fī zilāl al-Qurān* pisze: „«Lasta ‘alayhim bi-muṣayṭir» to znaczy: ty nie masz władzy nad ich sercami i duszami, żeby siłą przymuszać ich do wiary. Serca ludzi znajdują się we władzy Miłosiernego i człowiek nie może tym dysponować”⁴⁹. Komentarz Quṭba jest zatem powtórzeniem klasycznych interpretacji: władza w tym wersecie ograniczana jest jedynie do władzy religijnej nad duszami niewiernych, nie wspomina się o władzy politycznej nad wierzącymi, problem więc nie istnieje.

Szyita Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā’ī (zm. 1981) pisze: „Jego słowa: «lasta ‘alayhim bi-muṣayṭir»⁵⁰ oznaczają: masz władzę tylko nad tymi, którzy nie odpowiedzieli na ostrzeżenie i pozostali niewiernymi. Nad tym Bóg daje ci władzę i rozkazuje ci walczyć z nimi i ich zabijać. [...] Wedle innego rozumienia oznacza ten wersec: nie masz nad nimi władzy, ale tego, kto się odwrócił i pozostał niewiernym, Bóg ciężko pokarze. Ale wcześniejsza interpretacja jest poprawniejsza”⁵¹. Później powołuje się Aṭ-Ṭabāṭabā’ī na średniowieczny szyicki komentarz Al-Qummīego: „«Lasta ‘alayhim bi-muṣayṭir – bi-ḥāfiẓ wa-lā kātib ‘alayhim» – czyli nie jesteś ich opiekunem i sekretarzem”⁵² – ten ostatni termin-synonim znalazłem tylko u tego autora i nawiązuje on wyraźnie do wspomnianego wyżej rdzenia słowa. Następnie autor cytuje słowa Proroka: „Bóg rozkazał mi walczyć z ludźmi, aż powiedzą: «Nie ma bóstwa oprócz Boga Jedyne»». Jeśli to powiedzą, zostaną uniewinnieni i uratują od mojej interwencji swoją krew i majątek, a Bóg ich oceni i rozliczy”⁵³.

⁴⁶ A. Ġ a t - Ṭ a b a r i, *Tafsīr*, Haḡar, Al-Ġīza-Al-Kahira 2001, t. 24, s. 340.

⁴⁷ Por. M. a l - Q u r ṭ u b ī, *Al- Ġāmi’ li-ahkām Al-Qur’ān*, Mu’assasat ar-Risāla, Bayrūt 2006, t. 22, s. 253.

⁴⁸ Por. N. D. a l - B a y ḏ ā w ī, *Tafsīr*, Dār Ihyā’ at-Turāt al-‘Arabī, Mu’assasat at-Tārīḡ al-‘Arabī, Bayrūt, b.r.w., t. 5, s. 308.

⁴⁹ S. Q u ṭ b, *Fī zilāl al-Qur’ān*, Dār aš-Šurūq, Al-Qāhira 2003, t. 4, s. 3899.

⁵⁰ M. Ḥ. a ṭ - Ṭ a b ā ṭ a b ā ’ ī, *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur’ān*, Dār al-Kutub al-Islāmiyya, Tihrān 1342 h., t. 20, s. 400.

⁵¹ Tamże, s. 401.

⁵² Tamże, s. 402.

⁵³ Tamże.

Jak więc widać, bez względu na czas powstania komentarza czy odłam islamu egzegeci muzułmańscy pozostają zgodni, że „muṣayṭir” odnosi się tylko do władzy duchowej i świeckiej nad tymi, którzy nie uwierzyli.

Komentarze te nie pomogą nam w rozwikłaniu tego problemu, o czym świadczą także rozważania współczesnego, raczej konserwatywnego teologa egipskiego Muḥammada ‘Imāry (zm. 2020). Wśród zarzutów, jakie autor ten stawia ‘Abd ar-Rāziqowi, jest ten o „przytaczaniu świadectwa poprzez to, co nie świadczy” (al-istiṣhād bi-mā lā yaṣhad) – chodzi tu przede wszystkim o sformułowania, które według niego autor *Al-Islām...* wyjął z kontekstu i dlatego nie mogą być one dowodem w rozważaniach. Wśród kilku przykładów ‘Imāra przytacza termin „muṣayṭir”, odnosząc się do komentarza Al-Bayḏāwīego, który wyjaśnia, że muṣayṭir to mutasallī⁵⁴. I dodaje ‘Imāra: „Nie jest konieczne, żeby władca czy polityk (raḡul ad-dawla) był mutasallī, a szczególnie, kiedy jest Prorokiem”⁵⁵. A zatem także ‘Imāra nie chce wykraczać poza komentarze koraniczne, które właśnie tak widzą te terminy, odmawiając i jednemu, i drugiemu aspektów politycznych, choć w rzeczywistości jest to jedynie kwestia interpretacji, a nie – choćby tylko leksykalnej – pewności.

„MUṢAYṬIR” WE WSPÓŁCZESNYCH BADANIACH ISLAMISTYCZNYCH

Termin „muṣayṭir” zwrócił uwagę tylko nielicznych badaczy zachodnich lub działających na Zachodzie. Do frazy tej odniósł się Montgomery Watt, pisząc, że stwierdzenie, iż Muhammad nie jest „kontrolerem” nad mekkańczykami, może odzwierciedlać odczucie niektórych z nich, jakoby mogło tak być, ponieważ miał on dostęp do nadludzkiego źródła wiedzy o tym, co dobre, a co złe dla społeczności. Wskazywałoby to, że polityczne znaczenie jego nauczania było odczuwalne nawet dla jego przeciwników⁵⁶.

Montgomery Watt/Richard Bell wyjaśniają sytuację związaną z terminem „muṣayṭir” następująco: Podstawową funkcją „ostrzegającego” jest przekazanie orędzia swojemu ludowi; ale ponieważ ostrzeżenie ma na celu przekierowanie działań całej społeczności, można powiedzieć, że ma aspekt polityczny. Wydaje się, iż niektórzy przeciwnicy Muḥammada obawiali się wzrostu jego wpływów politycznych, ponieważ w 88,21-22 podkreśla się, że jest tylko ostrzegającym (muḏakkir), a nie nadzorcą (musayṭir). W związku z tym war-

⁵⁴ Oznaczający jednak, jak wskazuje Lane, tego, kto sprawuje władzę, dominuje nad kimś. „Tasallāṭa ‘alayhim: He overcame them; prevailed or predominated over them; or was made to do so”. L a n e, dz. cyt., t. 4, s. 1405.

⁵⁵ ‘I m ā r a, dz. cyt., s. 48.

⁵⁶ Por. W a t t, dz. cyt. Por. też: D a b a s h i, dz. cyt., s. 50.

to zauważyć, że w 7,188 Bóg nakazuje Muḥammadowi, aby wyjaśnił swoim przeciwnikom, że jego zadaniem jest jedynie przekazywanie objawień. Nie ma on pełnej wiedzy o tym, co „niewidzialne”, z której mógłby skorzystać dla własnej korzyści. Jak już wspomniano, Koran podkreśla, że Muḥammad jest tylko człowiekiem, tak jak wszyscy poprzedni prorocy. Takie stwierdzenia mają na celu skorygowanie błędnego przekonania, które musiało najwyraźniej być obecne wśród pewnych ludzi, że wysłannik Boga musi być istotą anielską lub na wpół boską⁵⁷.

Joseph Kenny wyciąga natomiast wniosek, że w Mekce Muḥammad był jedynie „ostrzegającym”, nie mając możliwości zmuszenia swoich słuchaczy do przyjęcia nowej religii (musayṭir) – Bóg sam ukarze niewierzących (por. 88,21-26). Dopiero w okresie medyńskim Muḥammadowi zostało dane prawo do walki z nimi (por. np. 9,29.73)⁵⁸.

Jeszcze inną propozycję wysuwa Christian Luxenberg, analizując termin „musayṭir” jako zapożyczenie z aramejskiego. Luxenberg tłumaczy następująco: „Więc ostrzegaj, jesteś tylko ostrzegającym, nie jesteś rozdzielającym (distributor) odpłatę (retribution) między nimi”⁵⁹. Kolejne wersety 23-26 potwierdzają to znaczenie, ponieważ jest tam powiedziane, że to Bóg ukarze niewierzących. To nieco pokrętne tłumaczenie wydaje mi się mało przekonujące.

Nieco inaczej ujmuje problem Ahmed Mansour: „Kontrolowanie uczuć i emocji innych ludzi oraz czuwanie nad ich przekonaniem wykracza poza możliwości Proroka. Dlatego Bóg mu powiedział: Nie jesteś musayṭirem, to znaczy nie jesteś ich opiekunem. Chociaż Prorok sprawował kontrolę polityczną nad Medyną, będąc głową państwa, to jednak taka kontrola polityczna nie dawała mu prawa do religijnej kontroli nad sercami wszystkich jej mieszkańców. Mieszkali tam obłudnicy. Jeśli chodzi o wierzących, którzy mieszkali w Medynie, ich serca były zjednoczone w miłości dzięki łasce Bożej, a nie tylko wysiłkiem Proroka”⁶⁰. (Warto zwrócić uwagę, że autor odnosi się tu do okresu medyńskiego, podczas gdy werset objawiony został w okresie mekańskim).

⁵⁷ Por. *Bell's Introduction to the Quran. Revised by Montgomery Watt*, <http://www.truthnet.org/islam/Watt/Chapter2.html>.

⁵⁸ J. K e n n y, *Comparative Concepts & Hermeneutics in the Bible and the Qur'ân*, <http://www.domcentral.org/study/kenny/CompCon.htm>.

⁵⁹ Ch. L u x e n b e r g, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Verlag Hans Schiler, Berlin 2007, s. 235.

⁶⁰ A. M a n s o u r, *Penalty of Apostasy*, <https://pressthat.wordpress.com/2007/05/18/penalty-of-apostasy/>.

Oczywiście nie udało mi się tu ostatecznie rozstrzygnąć znaczenia analizowanego leksemu. I nie udało się odpowiedzieć na pytanie, czy nie była to na przykład koraniczna próba rozdzielenia sacrum i profanum – tak, jak to nastąpiło w chrześcijaństwie. Ale jeśli nawet miała miejsce, to, jak wiadomo, okazała się nieudana. Już w okresie staroarabskim (przedmuzułmańskim) władza i niemal wszystkie aspekty życia społecznego związane były z sacrum, być może więc Koran podjął próbę zmiany tego paradygmatu, skoro według niektórych uczonych werset został wkrótce abrogowany, a ponadto zaprzeczyla temu już wkrótce po śmierci Proroka praktyka społeczna. W *Nawāsiḥ al-Qur'ān* Ibn al-Ğawzī pisze o abrogacji słów „lasta ‘alayhim bi-muṣayṭir”, że Ibn ‘Abbās twierdził, jakoby została ona dokonana przez stwierdzenie: „Zabijajcie bałwochwalców tam, gdzie ich znajdziecie!”⁶¹. Większość uczonych muzułmańskich, zarówno klasycznych jak i współczesnych, ucieka się tu jednak do hermeneutyki, przypisując terminowi „muṣallīṭ”, w klasycznych komentarzach najczęściej objaśniającemu słowo „muṣayṭir”, takie znaczenie, które nie zakłóci ogólnej koncepcji władzy w islamie.

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, można dojść do wniosku, że w przypadku dyskutowanego tu leksemu ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq nie miał racji, co nie oznacza, że nie miał racji całościowo. Kwestia charakteru władzy w islamie stała się od 1925 roku przedmiotem powracających od czasu do czasu dyskusji. Omawiana sura pochodzi z okresu mekkańskiego, kiedy Muḥammad był jednoznacznie prorokiem i nie odgrywał roli politycznej. Nie był zatem wówczas muṣayṭirem w znaczeniu władcy politycznego czy też – jak chce ‘Abd ar-Rāziq – „królem”. Jego funkcja zmieniła się w okresie mekkańskim i od roku 622 łączenie funkcji proroczej z „królewską” stało się faktem społeczno-politycznym, a związek władzy politycznej z religijną w islamie nie podlega już odąd wątpliwości, co ma wpływ na takie a nie inne ukształtowanie się późniejszego kalifatu.

Przeprowadzone wyżej analizy leksykograficzne oraz źródłowe doprowadziły mnie do próby nieco innego przekładu na język polski fragmentu, w którym pojawia się „muṣayṭir”: „(21) Ostrzegaj więc, bo Ty jesteś ostrzegającym. (22) Nie jesteś ich władcą, (23) lecz władcą tych, którzy się odwrócą i pozostają niewiernymi, (24) a których Bóg srogo ukarze”.

⁶¹ Ğ.D. Ibn al-Ğawzī, *Nawāsiḥ al-Qur'ān*, Al-Maktaba al-‘Aşriyya, Şaydā-Bayrūt 2010. s. 214n. Chodzi o tak zwany werset miecza (9,5), co potwierdza na przykład Al-Qurṭubī. Aṭ-Ṭabarī pisze w tym kontekście o wersecie 9,73: „O Proroku! Walcz przeciwko niewiernym i przeciwko obłudnikom i bądź dla nich surowy!”.

Taki przekład uzasadniałby, moim zdaniem, interpretację terminu „musayṭir” wskazującą, że Prorok w okresie mekkańskim był dla wierzących władcą tylko religijnym (nie zaś politycznym), ale jednocześnie władcą politycznym i religijnym dla tych, którzy się nie nawrócą. Interpretacja zatem byłaby odmienna od zwyczajowej: nie chodzi o to, że Prorok nie może zmuszać do religii. Wynikałoby z tego, że właśnie powinien to robić, choć ostateczną karę wymierzy niewiernym Bóg. Taką interpretację może uzasadniać fakt, że werset ten został wkrótce abrogowany przez ajaty nakazujące jednoznacznie walkę z bałwochwalcami.

Rzecz jasna, jest to kolejna orientalistyczna (w sensie pozytywnym, nie zaś Saidowskim) próba interpretacji jednego słowa z Koranu, słowa jednak w formie zaprzeczenia opisującego Proroka, a zatem mającego dość istotne znaczenie. Próba taka, nawet jeśli dyskusyjna czy całkiem nietrafiona, wydaje się o tyle istotna, że jak do tej pory zarówno komentatorzy muzułmańscy, jak i badacze nowożytni – poza ‘Abd ar-Rāziqiem – zdawali się w większości nie zauważać, że od interpretacji tego terminu zależeć może sens koranicznej charakterystyki władzy sprawowanej przez proroka Muḥammada nad muzułmańską ummą.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Abdel Razek, Ali. *L’Islam et les fondements du pouvoir*. Translated by Abdou Filali-Ansary. Paris: Éditions La Decouverte, 1994.
- . *Islam and the Foundations of Political Power*. Translated by Maryam Loutfi. Edinburgh: Edinburgh University Press and The Aga Khan University, 2012.
- ‘Abd al-Rāziq, ‘Alī. “Message Not Government, Religion Not State.” In: *Liberal Islam: A Source Book*. Edited by Charles Kurzman. New York and Oxford: Oxford University Press, 1998.
- . *Al-Iḡmā’ fī aš-šarī‘a al-islāmiyya*. Al-Qāhira: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1947.
- ‘Abd ar-Rāziq, ‘Alī. *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*. Al-Qāhira: Maṭba‘at Miṣr, 1925.
- Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. New York: Russel & Russel, 1968.
- Ali, Souad T. *A Religion, Not a State: Ali ‘Abd al-Raziq’s Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2009.
- Badawi, Elsaid M., and Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*. Leiden and Boston: Brill, 2008.
- Al-Bayḍāwī, Nāṣir ad-Dīn. *Tafsīr*. Vol. 5. Bayrūt: Dār Iḥyā’ at-Turāṭ al-‘Arabī, Mu’assasat at-Tārīḫ al-‘Arabī, n.d.
- Bell’s Introduction to the Quran*. Revised by Montgomery Watt. <http://www.truthnet.org/islam/Watt/Chapter2.html>.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

- Le Coran*. Translated by Régis. Blachère. Paris: G.P. Maissonneuve & Larose, 1966.
- Le Coran*. Translated by Wojciech Kasimirski. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007.
- Il Corano*. Translated by Alessandro Bausani. N.p.: BUR, 2010.
- Corpus Coranicum*. <https://corpuscoranicum.de/>.
- Dabashi, Hamid. *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1993.
- Daḥlān, Aḥmad Ibn Zaynī. *As-Sīra an-Nabawiyya wa-al-āṭār al-Muḥammadiyya*. Al-Qāhira: Al-Maṭba‘a al-Wahbiyya, 1876.
- Danecki, Janusz. *Polityczne funkcje islamu*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 1991.
- Deterici, Friedrich. *Arabisch-Deutsches Handwörterbuch zum Koran und Thier und Mensch vor dem König der Genien*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1894.
- van Dyke, Edvard, ed. *Iktifā' al-qunū'*. Al-Qāhira: Maktabat al-Hilāl, 1896.
- Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shī‘ī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*. London: I.B. Tauris, 2005.
- Filali-Ansary, Abdou. "Preface." In Ali Abdel Razek, *Islam and the Foundations of Political Power*. Translated by Maryam Loutfi. Edinburgh: Edinburgh University Press and The Aga Khan University, 2012.
- Al-Firūzabādī, Maḡd ad-Dīn. *Al-Qāmūs al-muḥīt*. Vol. 2. Ṣaydā-Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1999.
- Hamed, Amr K. "A Tribute to Ali Abdel Razek from his Grandson Amr Hamed." In Ali Abdel Razek, *Islam and the Foundations of Political Power*. Translated by Maryam Loutfi. Edinburgh: Edinburgh University Press and The Aga Khan University, 2012.
- Holy Quran*. Translated by Mohammed Marmaduke Pickthall. N.p., n.d.
- The Holy Qur’ān*. Translated by Abdullah Y. Ali. Beirut: Dar al-Furqan, n.d.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Ibn al-Ġawzī, Ġamāl ad-Dīn. *Nawāsiḥ al-Qur’ān*. Ṣaydā-Bayrūt: Al-Maktaba al-‘Aṣriyya, 2010.
- Ibn Sīda, Abū al-Ḥasan. *Al-Muḥaṣṣaṣ fī al-luġa*. Vol. 14. Ṣaydā-Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, n.d.
- ‘Imāra, Muḥammad. *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm li-‘Alī ‘Abd ar-Rāziq: Dirāsa wa-waṭā’iq*. Bayrūt: Al-Mu’assasa al-‘Arabiyya di-ad-Dirāsāt wa-an-Naṣr, 2010.
- Jamsheer, Hassan A. *Reforma władzy i społeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*. Łódź: Wydawnictwo Ibidem, 2008.
- Jomier, Jacques. "Fu‘ad al-Awwal." In *The Encyclopedia of Islam*. CD-ROM Edition. Vol. 1.1. Leiden: Brill, 2001.
- Kenny, Joseph. *Comparative Concepts & Hermeneutics in the Bible and the Qur’ān*. <http://www.domcentral.org/study/kenny/CompCon.htm>.
- Koran*. Translated by Jan Murza Tarak Buczacki. Warszawa: Aleksander Nowolecki, 1858.

- Koran*. Translated by Jan Murza Tarak Buczacki. Warszawa: WaiF, 1988.
- Koran*. Translated by Józef Bielawski. Warszawa: PIW, 1986.
- Korán*. Translated by Ivan Hrbek. Praha: Academia, 2000.
- Der Koran*. Translated by Max Henning. Leipzig: Verlag Philipp Reclam, 1979.
- Der Koran*. Translated by Rudi Paret. Stuttgart, Berlin, Köln, and Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1980.
- The Koran*. Translated by J.M. Rodwell. London and New York: J.M. Dent & Sons Ltd. and E.P. Dutton & Co. Inc., 1957.
- Koran*. Translated by Ignatij Yu. Krachkovskiy. Rostov-na-Donu: PF Fobos and MP Aktiv, 1990.
- Koran*. Translated by Valeriya Porokhova. Moskva: Ripol Klassik, 2006.
- Lane, Edward W. *An Arabic-English Lexicon: Book I*. Vol. 4. Edinburgh: Williams and Norgate, 1863.
- . *An Arabic-English Lexicon: Book I*. Vol. 6. Edinburgh: Williams and Norgate, 1863.
- Luxenberg, Christoph. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007.
- Mansour, Ahmed. *Penalty of Apostasy*. <https://pressthat.wordpress.com/2007/05/18/penalty-of-apostasy/>.
- Qutb, Sayyid. *Fī zilāl al-Qur'ān*. Vol. 4. Al-Qāhira: Dār aš-Šurūq, 2003.
- Al-Qur'ān al-Karīm*. Al-Madīna al-Munawwara: Muḡamma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Karīm, n.d.
- The Qur'ān*. Translated by Richard Bell. Vol. 2. Edinburgh: T & T Clark, 1939.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad. *Al-Ġāmi' li-aḥkām Al-Qur'ān*. Vol. 22. Bayrūt: Mu'assasat ar-Risāla, 2006.
- Rašīd Riḍā, Muḥammad. *Al-Ḥilāfa aw al-imāma al-'uẓmā*. Al-Qāhira: Maktabat al-Manār, 1922.
- Le Saint Coran*. Translated by Muhammad Hamidullah. Al-Madinah Al-Munawwarah: Complexe du Roi Fahd destiné à l'impression du Saint Coran, 1410 h.
- Stajuda, Teresa. *U źródeł egipskiego nacjonalizmu: Egipskie ruchy polityczne 1882-1914*. Wrocław: Ossolineum, 1983.
- At-Ṭabari, Abū Ġa'far. *Tafsīr*. Vol. 24. Al-Ġīza-Al-Kahira: Haġar, 2001.
- Aṭ-Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*. Vol. 20. Tihrān: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1342 h.
- Watt, Montgomery. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marek M. DZIEKAN – Czy prorok Muḥammad był królem? ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq i „muṣaytir”

DOI 10.12887/33-2020-4-132-06

Artykuł poświęcony jest szczegółowym aspektom problemu natury władzy sprawowanej przez proroka Muḥammada w kontekście tekstu koranicznego i jego interpretacji przez rozmaitych komentatorów Koranu i badaczy islamu od średniowiecza po dzień dzisiejszy. Centrum analizy stanowi dysputa wokół terminu „muṣaytir” (Koran, 88,22), a punktem wyjścia są rozważania o naturze władzy w islamie autorstwa egipskiego myśliciela ‘Alego ‘Abd ar-Rāziq (1888-1966) zawarte w jego kontrowersyjnej pracy *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* (*Islam and the Foundations of Political Power*). Pierwsza część opracowania poświęcona jest ‘Abd ar-Rāziqowi i jego książce, obejmując między innymi przekład kluczowego dla niniejszego opracowania fragmentu pracy. Część druga koncentruje się na terminie „muṣaytir” i problemach dotyczących jego rozumienia w świetle zarówno przekładów Koranu na różne języki europejskie, jak i opracowań dokonanych przez badaczy muzułmańskiej myśli politycznej z Zachodu i świata islamu. Analiza ta ukazuje, jak skomplikowane mogą być problemy związane z przekładem pojedynczych słów tekstu koranicznego, co prowadzi do wątpliwości dotyczących podstawowych zasad funkcjonowania cywilizacji arabsko-muzułmańskiej.

Słowa kluczowe: ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq, islam, polityka, władza polityczna, władza religijna, sekularyzm, muṣaytir, król

Kontakt: Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 59a, 90-131 Łódź

E-mail: marek.dziekan@uni.lodz.pl

Tel. 42 6354232

ORCID: 0000-0003-0291-2997

<http://kbwipa.wsmip.uni.lodz.pl/wydzial/kierownik>

Marek M. DZIEKAN, Was the Prophet Muḥammad a King? ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq and *muṣaytir*

DOI 10.12887/33-2020-4-132-06

The article discusses some detailed aspects of the problem regarding the nature of the power granted to the Prophet Muḥammad, as seen in the context of the Quranic text and its interpretations made by its various commentators and scholars of Islam, beginning with the medieval period up till today. The focus of the analysis is the controversy over the term *muṣaytir* (Quran, 88:22), and

the scrutiny begins with a brief consideration of the nature of power in Islam, as expounded by Egyptian thinker ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq (1888-1966) in his controversial work *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* (*Islam and the Foundations of Political Power*). The opening part of the paper also comprises a presentation of the intellectual profile of ‘Abd ar-Rāziq and some introductory remarks on his book in question, as well as a translation of the extract from this work considered as crucial to the discussed problem. Then the term *muṣaytir* is analyzed, and the scrutiny is followed by a discussion of the problems the proper understanding of the concept involves, as seen in the light of the translations of Quran into various European languages, as well as numerous textbooks on Quran authored by scholars investigating Muslim political thought and active both in the West and in Islamic countries. The analysis in question demonstrates that translating separate phrases of the Quranic text outside their context results in complex semantic problems and, as such, might undermine the basic principles of the functioning of the Arab-Muslim civilization.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq, Islam, politics, political power, religious power, secularism, *muṣaytir*, king

Contact: Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 59a, 90-131 Łódź, Poland

E-mail: marek.dziekan@uni.lodz.pl

Phone: +48 42 6354232

ORCID: 0000-0003-0291-2997

<http://kbwipa.wsmip.uni.lodz.pl/wydzial/kierownik>