

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 14 (2019)

DOI 10.31743/snt.2019.14.09

KS. SŁAWOMIR NOWOSAD

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

<https://orcid.org/0000-0002-6287-7938>

ZAGADNIENIA ETYCZNE W ISLAMIE

Nieodzowna dla każdej religii problematyka etyczna ma w islamie ujęcie w dużym stopniu swoiste. Etyka jest tu bowiem jednoznacznie i całkowicie oparta na religii i nie da się jej od niej oderwać. Odwołuje się ona do prawa szariatu, rozumianego jako „boskie prawo” czy „prawo islamskie”, a dosłownie oznaczającego „drogę” czy „ścieżkę do wody”, za czym kryje się idea zbawienia, a więc szczęścia zarówno w tym świecie, jak i w świecie przyszłym¹. Przekonania etyczne – obowiązki w formie nakazów i zakazów – fundamentalnie zależą i wywodzą się z wiary w jedyne Boga i w Jego objawienie, jakie zostało podyktowane Mahometowi i zapisane w księdze Koranu. Człowiek, wyrażając taką wiarę i przyjmując płynące z niej zobowiązania w stosunku do Boga i do ludzi, nadaje moralny kształt swojej życiowej postawie poprzez konkretne wybory, zmierzając do nieba. Jednocześnie trzeba pamiętać, że interpretacja nauki Koranu i całej tradycji islamskiej różni się w poszczególnych krajach i wspólnotach. Nawet jeśli przykładowo Uniwersytet Al Azhar cieszy się szczególnym poważaniem i wielu odwołuje się do płynących z niego nauk, nie oznacza to jednolitości nauki islamskiej. Ten pluralizm sięga o wiele dalej niż znany historyczny podział na tradycje sunnicką i szyicką². Dla formułowania sądów moralnych znaczenie mają także wypowiedzi lokalnych czy międzynarodowych organizacji islamskich, wśród których dla przykładu warto wskazać Światową Ligę Muzułmańską z siedzibą w Mekce czy Organizację Konferencji Islamskiej z siedzibą w Jeddah. Ich opinie mogą odnosić się szczególnie

¹ Por. np. E. Sartell, A.I. Padela, *Adab and Its Significance for an Islamic Medical Ethics*, „Journal of Medical Ethics” 41 (2015), nr 9, s. 756; J. Keslay, *Democratic Virtue, Comparative Ethics and Contemporary Islam*, „The Journal of Religious Ethics” 33 (2005), nr 4, s. 698–699.

² Zwykle wskazuje się na cztery szkoły interpretacji prawa islamskiego, sięgających swymi początkami VIII–IX w., których znaczenie w różnym stopniu dominuje w różnych krajach i narodach. Por. *Encountering the World of Islam*, red. K.E. Swartley, Downers Grove: InterVarsity Press 2005, s. 86.

do nowych, związanych ze współczesnym rozwojem medycyny i nauki zagadnień jak obszerna problematyka bioetyczna³.

1. ZAŁOŻENIA PODSTAWOWE

Wskazując na wyjątkowość objawienia słów Boga zawartych w Koranie, islam nazywa epokę przedislamską „wiekiem ignorancji”, gdyż dopiero nauki objawione przez Allaha przyniosły poznanie i wskazały właściwy, nowy moralny kształt ludzkiemu życiu. Jest oczywiste, że pewien wpływ na islamską wizję etyczną miały wcześniejsze przekonania i obyczaje plemion arabskich, wśród których islam miał swój początek, jak plemienna lojalność, motywacja hedonistyczna, znaczenie własnego honoru i unikanie hańby. Nowa religia nałożyła na to nowe wymagania, modyfikując wcześniejsze koncepcje i ugruntowując je w Bogu. Szczególnie ważne stało się zrozumienie, że osobista moralność nie polega przykładowo na hojności wobec innych, ale na postawie bojaźni Bożej. To z takiej relacji do Boga wszelkie ludzkie cnoty nabierają nowej treści. Wszystko musi ustąpić wobec postawy „islam”, czyli poddania się najwyższemu autorytetowi Boga⁴.

Według islamu Koran zawiera wszystkie najważniejsze nauki moralne, obejmujące wszelkie aspekty ludzkiego życia, którego szczególnym przykładem było życie proroka Mahometa. Moralność islamska wywodzi się więc z Koranu i hadisów, czyli przekazów o słowach i czynach Mahometa, zwanych sunną. Są one niezbędne, gdyż ukonkretniają to, co Koran podaje na sposób ogólnych pojęć i zasad. Podkreśla się, że podczas gdy cała treść Koranu jest boska, jako objawiona przez Boga Mahometowi, treść sunny jest również boska, choć jej forma jest ludzka. Ewentualne nowe opinie, odnoszące się do współczesnych problemów, są możliwe do sformułowania, ale powinny opierać się na tradycyjnych normach z zachowaniem zasady analogii, zgodności opinii i prawnego pierwszeństwa. W ten sposób „Koran, wraz z przykładem życia proroka Mahometa, określa punkty odniesienia dla wszystkich obszarów życia muzułmańskiego – indywidualnego, społecznego, gospodarczego i politycznego”⁵. Etyka w islamie odnosi się jednocześnie do życia

³ Por. J.E. Brockopp, *Islam and Bioethics: Beyond Abortion and Euthanasia*, „The Journal of Religious Ethics” 36 (2008), nr 1, s. 9.

⁴ „Courage is thus no longer purposeless and undisciplined bravado, but fortitude ‘in the way of God’. Generosity develops from sheer prodigality to spending ‘in the way of God’ for those most in need, and loyalty was shifted from the tribe to God as a response to the divinely initiated covenant”. J. Renard, *Islam and Christianity: Theological Themes in Comparative Perspective*, Berkeley: University of California Press 2011, s. 164.

⁵ N. Davids, Y. Waghid, *Ethical Dimensions of Muslim Education*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2016, s. 8.

osobistego, jak też reguluje relacje w rodzinie i społeczeństwie, ma więc wymiar zarówno indywidualny, jak i społeczny. Można zatem zdefiniować etykę islamską jako „system etyczny ukształtowany przez nauczanie Koranu, który objaśnił Prorok przez swoje działania i słowa”⁶.

Wywodząca się z Koranu etyka ma u swoich podstaw trzy wiodące przekonania. Najważniejszym kryterium wizji etycznej jest rozróżnienie na tych, którzy wierzą i poddają się jednemu Bogu, i tych, którzy odrzucają Bożą zwierzchność, opowiadając się za własną samowystarczalnością. Drugą istotną kwestią jest uznanie postawy bojaźni człowieka stojącego w Bożej obecności jako jedynego prawdziwie wartościowego motywu postępowania moralnego. Kryje się za tym oczywista zależność człowieka jako stworzenia od Boga jako Stwórcy, od którego stworzenie zawsze potrzebuje miłosierdzia. Jako ostatni element Koran podaje pięć warunków, które ujawniają i wyjaśniają odpowiedzialność ludzi za swoje czyny. Najpierw jest to tzw. święte zaufanie ofiarowane ludziom, którzy w ten sposób uznali w Bogu swego Pana, o czym w kilku miejscach uczy Koran⁷. Następnie chodzi o ludzką wolność wyboru, która kryje się za słowem „może” – gdy Bóg pokazuje swoje „znaki”, ludzie „może” je dostrzegą i będą według nich żyć. Ale „może” także ich nie przyjmuje. Dlatego należy uznać wolność wyboru u człowieka, który w związku z tym nie jest przymuszany do określonego działania. Jako trzeci warunek etyczności ludzkich uczynków wskazuje się na prawdę, że Bóg wedle swej woli może sprowadzić człowieka na manowce. Według Koranu Bóg czyni tak nie na zasadzie jakiegoś kaprysu, ale wedle swej doskonałej i całkowitej władzy nad wszystkim. Sura 13 podkreśla, że Bóg nie zmienia stanu ludzi, dopóki oni sami nie zmienią swoich myśli. Kolejnym argumentem na rzecz ludzkiej odpowiedzialności jest wielokrotne wezwanie Koranu do szukania przebaczenia. Właśnie przebaczenie zakłada odpowiedzialność każdego człowieka za swoje czyny. W końcu za prawdą o etycznym charakterze ludzkiego postępowania stoi w Koranie podkreślanie nieuchronnie zbliżającego się sądu i końca czasu. Chociaż w islamie wszechmoc Boga jest niepodważalna i niemożliwa do naruszenia przez ludzi, równocześnie nie można zaprzeczyć zobowiązaniu człowieka do moralnej odpowiedzialności za swoje wybory i postępowanie⁸.

Warto zaznaczyć, że jeśli z jednej strony większość muzułmanów dawniej i obecnie naukę moralną wyprowadza i opiera w całości na naukach Koranu i sunnie, to z drugiej strony już w początkach islamu zrodziło się także filozoficzne,

⁶ A.A. Hashi, *Islamic Ethics: An Outline of Its Principles and Scope*, „Revelation and Science” 1 (2011), nr 3, s. 122. „Islamic ethics (*akhlaq*) are those universal standards of right and wrong that prescribe what humans *ought to do* as taught by the Qu’ran, and demonstrated in the exemplary life (actions and words) of the Prophet”. A.A. Hashi, *Islamic Ethics*, s. 123.

⁷ Dla przykładu sury 2, 7 i 33.

⁸ „Without some measure of human freedom of choice, however limited in relation to divine omnipotence, accountability is a cruel hoax, and that is clearly not an ingredient in divine mercy”. J. Renard, *Islam and Christianity*, s. 166.

racjonalne postrzeganie etyki. U jej początków stało zwłaszcza zetknięcie się tej religii z kulturą i filozofią grecką, ale też z kulturą perską, egipską syryjską i indyjską. Za ojca islamskiej (arabskiej) filozofii uważa się al-Kindi (zm. 873), który w kwestiach moralnych głosił pierwszeństwo rozumu nad objawieniem. Podobne poglądy miał al-Farabi (zm. ok. 950). Chociaż nurt filozoficzny często pozostawał w konflikcie z myślą teologiczną, odgrywał on ważną rolę w historii islamu. Zarazem warto zaznaczyć, że sam termin filozofia miał i ma różną treść, dla wielu tradycyjnych muzułmanów oznaczając często po prostu mądrość związaną z islamskimi prorokami, świętymi i mędrkami. Zachowały się rozprawy filozoficzne i etyczne al-Kindi, w których wielokrotnie odwoływał się zwłaszcza do Sokratesa. Z kolei al-Farabi w pismach etycznych przywoływał Arystotelesa, na przykład gdy przedstawiał wykazy cnót. Wyrażał przekonanie, że objawienie (religia) i rozum są ze sobą powiązane, stąd etyka racjonalna (filozoficzna) nie może się obyć bez treści religijnej, a poznanie religijne znajduje pomoc w filozofii. Jego pisma na temat etyki cnót znalazły następnie potwierdzenie i rozwinięcie u jego duchowych uczniów – Avicenny (Ibn-Sina, zm. 1037) i Averroesa (Ibn-Rushd, zm. 1198). Do grona wiodących autorów piszących na tematy etyczne należał także Ibn Miskawayh (zm. 1030), odwołujący się do myśli platońskiej, oraz al-Ghazali (zm. 1111), który szczególnie akcentował duchowy i religijny wymiar etyki islamskiej, tak indywidualnej, jak i wspólnotowej⁹. To Miskawayh usamodzielniał etykę jako system i oddzielił ją od innych dyscyplin, stąd jego pisma stały się przedmiotem lektury i analiz przez kolejne wieki i są nieodzowne dla zrozumienia islamskiej etyki w ogóle. Odwoływali się do nich na przykład późniejsi filozofowie islamscy jak Nasir al-Din al-Tusi (zm. 1274) czy al-Dawwani (zm. 1502)¹⁰.

Centralnym pojęciem w etyce islamu jest charakter (arab. *khuluq*), rozumiany w duchu arystotelesowskim jako stan duszy. Dusza jako wrodzona należy do ludzkiej natury, nie odnosi się więc do niej etycznych kwalifikacji dobra czy zła. Natomiast jej stan jest już owocem ludzkiego zaangażowania, praktyki i ćwiczenia, przez co staje się przyczyną działania człowieka i jego czynów. Charakter w tym sensie zależy od człowieka i jest jego dziełem, może więc być dobry lub zły. Prowadzi on człowieka do dobrych czynów, gdy wykształca w nim cnoty, natomiast jest przyczyną złych czynów wskutek powstałych wad. Oznacza to zarazem, że charakter ma pewną trwałość, tak jak utrwalone są cnoty czy wady. W taki sposób

⁹ W jednym ze swoich głównych pism *Ihya*, dziele najczęściej cytowanym po Koranie, pisał: „I now earnestly desire to reform myself and others [...]. I ask Him [God] then to reform me first, then to use me as an instrument of reform; to guide me, then to use me as an instrument of guidance”. Cyt. za: N. Davids, Y. Waghid, *Ethical Dimensions of Muslim Education*, s. 14.

¹⁰ Cenne, obszerne omówienie racjonalizmu i filozofii islamu zwłaszcza w kontekście spotkania z kulturą grecką por. H. Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey*, Leiden-Boston: Brill 2012. Interesujące są w tym względzie także fragmenty innego opracowania: R. Jackson, *What Is Islamic Philosophy?*, London–New York: Routledge 2014, s. 8–40.

charakter stał się istotnym przedmiotem etyki w islamie, to on sprawia bowiem, że człowiek jest szczęśliwy, albo doświadcza udręki; za charakter człowiek jest chwalony albo potępiany. W świetle Koranu i sunny charakter owocujący dobrymi uczynkami jest czymś jednoznacznie pożądanym. Stąd moralność należy do istoty poznania i wiary w Boga. Na ścisły związek wiary z moralnością w islamie wskazuje podstawowe przekonanie, że celem poznania jest „osiągnięcie Prawdy (to jest Boga), podczas gdy celem etyki jest postępowanie zgodnie z Prawdą (to jest Bożym prawem) [...] Innymi słowy dla muzułmanina etyka jest praktyczną konsekwencją jego wiary w Boga. Wszystkie jego uczynki i działania należy osądzać jako akty posłuszeństwa albo nieposłuszeństwa Bogu”¹¹. Koran wręcz utożsamia etykę z religią, dlatego postępowanie dobre moralnie jest wyrazem prawdziwej wiary religijnej, a złe uczynki świadczą o słabej wierze danej osoby. Jednocześnie islam podkreśla zarówno wewnętrzny, jak i zewnętrzny wymiar etyki – nie chodzi tylko o osobiste przekonania, ale o właściwe, dobre relacje zewnętrzne z innymi. Stąd muzułmanin winien być grzeczny, przyjazny, życzliwy, pełen szacunku, pomocny czy hojny względem innych¹².

W przekonaniu muzułmanów o wyjątkowości ich systemu etycznego świadczy zwłaszcza jego kilka podstawowych cech. U podstaw tego systemu jawi się określona wizja człowieka, stworzenia Bożego, będącego Jego powiernikiem i zastępcą (*khalif*) w świecie. By kierował i czynił życie w świecie coraz lepszym, człowiek otrzymał od Stwórcy intelekt, poznanie i wolną wolę, przez co jest stróżem i opiekunem reszty stworzenia. W tym wszystkim ma zawsze działać wedle Bożego prawa. W związku z tym przede wszystkim podkreśla się, że etyka ta jest transcendentalna, gdyż jej normy o dobroci lub złości ludzkich czynów pochodzą od samego Allaha i jako takie zostały ludziom przekazane, a nie przez nich samych sformułowane i przyjęte. Jako takie przekraczają więc granice kulturowe czy zmieniające się okoliczności czasu. Po drugie wskazuje się tu na podstawowe przekonanie, że natura ludzka jest dobra, a człowiek od urodzenia jest niewinny. Złe cechy i skłonności, które można u człowieka dostrzec, mają charakter nabyty i późniejszy. Nie można więc mówić o jakimś pierwotnym obciążeniu człowieka przez grzech pierworodny. Po trzecie islamskie zasady postępowania są uniwersalne, nie zależą więc od kultury, religii, rasy itp. Uczą powszechnej sprawiedliwości i równości wszystkich ludzi. Kolejne przekonanie tego systemu podkreśla, że o dobroci lub złości postępowania decyduje intencja oraz zgodność ze świętym tekstem (prawem), czyli z normami szariatu. Dobry cel nie może zmienić złego czynu w dobry przez osiągnięcie jakiegoś dobra (stąd kradzież dla wsparcia biednych jest czynem złym, bo kradzież jako taka jest zła). Dalej, etyka islamska podkreśla istnienie wolności człowieka, ale wiąże ją nieusuwalnie z odpowiedzialnością i sprawiedliwością.

¹¹ M.N. Omar, *Ethics in Islam: A Critical Survey*, „Islamiyyat” 32 (2010), s. 163-164. Por. tamże, s. 157-171.

¹² Por. A.A. Hashi, *Islamic Ethics*, s. 124.

Prawo do wolności jest więc w sferze społecznej ograniczone na przykład przez interes publiczny czy prawa innych ludzi. Wiąże się z tym kolejna właściwość tej etyki, która zdecydowanie wyklucza egoizm i dążenie do własnej satysfakcji kosztem dobra innych ludzi. Każdy powinien zawsze brać pod uwagę potrzeby innych i społeczeństwa. Zarazem etyka islamska zdecydowanie wyklucza myślenie w kategoriach jak największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi. Nastawienie utylitarystyczne jako takie jest błędne, a postępowaniem ludzkim winy kierować zasady i normy moralne, ale nie liczby. Na koniec zwraca się też uwagę na właściwe rozumienie prawdy, że wartości etyczne mają na celu własne dobro i usuwanie trudności w życiu. Nie należy tego jednak znowu pojmować utylitarystycznie czy konsekwencjalistycznie, gdyż o dobroci ludzkich czynów decydują nie ich skutki, ale dobroć celów i używanych do ich osiągnięcia środków. Chodzi ostatecznie o to, by środki i cele były zgodne z danym człowiekowi prawem Bożym¹³.

2. WYBRANE KWESTIE SZCZEGÓŁOWE

W różnych miejscach Koranu można znaleźć wiele szczegółowych, konkretnych nakazów moralnych, które każdy muzułmanin powinien zachowywać. Przyjmuje się natomiast, że szczególnie ważne są te z sury 17, która zawiera siedem pozytywnych nakazów i tyleż jednoznacznych zakazów. Te pierwsze to zobowiązania do: poznania jedyne Boga, dobroci względem rodziców, prawości, jałmużny, umiarkowania w wydatkach, uprzejmości w mowie oraz hojności. Dalsza część tekstu tej sury zakazuje szczegółowo: dzieciobójstwa, cudzołóstwa, niesprawiedliwego zabijania, okradania sierot, oszukiwania w handlu (w tym niedotrzymywanie umów), wierzenia w nieznanne, fałszywe doniesienia oraz okazywania pychy. W innym miejscu (sura 16) spośród wielu wspominanych w Koranie cnót wskazuje się zwłaszcza na trzy główne cnoty (sprawiedliwość, dobroczynność i miłość) oraz trzy główne wady (nieprzyzwoitość, niegodziwość i uciskanie innych). Za najważniejszą w relacjach międzyludzkich uważa się sprawiedliwość. Jest ona pierwszą i najwyższą normą życia społecznego, której każdy muzułmanin musi pozostać wierny nawet własnym kosztem. Obok niej można wskazać na trzy inne cnoty, łącznie nazywane niekiedy „islamskimi cnotami kardynalnymi”: miłość bliźniego, skromność (czystość) i miłosierdzie¹⁴.

¹³ Por. A.A. Hashi, *Islamic Ethics*, s. 126–128. „Islamic ethics is founded on the worldview that man is trustee and holds responsibility of being vicegerent (*khalif*). In this understanding man existed as a result of the divine plan of Allah (*s.w.t.*) based on which man is delegated to manage and improve life on earth (*ta'mir*) according to the divine laws (*wahy*) of Allah”. A.A. Hashi, *Islamic Ethics*, s. 126.

¹⁴ Por. C.S. Yaran, *Understanding Islam*, Edinburgh: Dunedin Academic Press 2007, s. 42–46.

Jako wyjątkowy wzór życia i walorów moralnych ukazywany jest w islamie sam prorok Mahomet. Koran przedstawia go jako przykład pełnego pokory, współczucia i sprawiedliwości sługi Bożego, jako męża i rodzica, wrażliwego w specjalny sposób względem dzieci i sierot, a nawet zwierząt lądowych i ptaków. Nade wszystko uosabiał i ukazywał on duchowe wartości poprzez „osobistą i bardzo zażyłą relację z Bogiem”¹⁵. Z opisów życia Mahometa wydobywa się również wzory międzyludzkich relacji, spośród których na uwagę zasługują przyjaźń i małżeństwo. Lojalność i solidarność względem osób tej samej wiary i wyznawanych wartości są ważniejsze niż plemienne związki krwi. Ważnym przykładem, ale i źródłem takiego przekonania, była dla muzułmanów sytuacja, gdy Mahomet doświadczył takiej bliskości i pomocy, kiedy musiał opuścić Mekkę i udał się do Medyny w 622 r. Takie wzajemne wsparcie i troska o siebie nawzajem są czymś miłym w oczach Bożych¹⁶. Nauka islamska podkreśla równość mężczyzny i kobiety przed Bogiem, chociaż zarazem można znaleźć już w samym Koranie teksty osłabiające pozycję kobiety w relacji do mężczyzny¹⁷. Ich wzajemną relację można określić jako komplementarną, choć nie jest to określenie zupełnie jednoznaczne, skoro jakąś komplementarność można dostrzec także w relacji pan–niewolnik¹⁸. Są jednak sobie bliscy, będąc przyjaciółmi, „nakazują sobie to, co uznane, a zakazują sobie tego, co naganne. Odprawiają modlitwy i dają jałmużnę, są posłuszni Bogu i Jego Posłańcowi”¹⁹. Niektórzy autorzy dostrzegają, jak współczesne trendy feministyczne naruszają tę tradycyjną naukę i w niepokojący sposób zmieniają wierność tekstowi Koranu, jego tradycyjną interpretację i zachowywanie tzw. zasad islamu. Pozwala to nawet mówić o dostrzegalnym poważnym kryzysie męskości, miejsca i roli mężczyzny w dzisiejszym społeczeństwie. Za przyczynę takich tendencji uważa się gotowość do przyjmowania koncepcji chrześcijańskich i żydowskich wśród muzułmanów

¹⁵ A. Nanji, *Islam*, w: *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, red. P. Morgan, C.A. Lawton, Edinburgh: Edinburgh University Press 2007, s. 296.

¹⁶ „Jesteście zależni jedni od drugich. A tym, którzy wywędrowali razem, i tym, którzy zostali wypędzeni ze swoich domostw [...] My z pewnością odpuścimy ich złe czyny i wprowadzimy ich do ogrodów”. Koran 3, 195.

¹⁷ Często przywołuje się surę 2, 282, gdzie jest mowa o sporach sądowych, w których świadectwo kobiety posiada jedynie połowę znaczenia świadectwa mężczyzny. Powszechnie w świecie islamu przywołuje się również powiedzenie Mahometa, że „lud, który powierza swoje sprawy kobiecie, nigdy nie będzie się pomyślnie rozwijał”, co z kolei inni tłumaczą tym, że Mahomet powiedział rzeczzone słowa w określonym kontekście i tylko odnośnie do kalifatu. Sama historia islamu bowiem dostarcza przykładów kobiet jako przywódców. Por. E. Kolig, *Conservative Islam: A Cultural Anthropology*, Lanham: Lexington Books 2012. O różnych próbach interpretacji tych słów Mahometa i podobnych opiniach muzułmańskich por. K. Bauer, *Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law*, „Journal of the American Oriental Society” 130 (2010), nr 1, s. 1–21; *Issues in Islamic Law*, t. 2, red. M.A. Baderin, London–New York: Routledge 2014, s. 489–509.

¹⁸ Por. T. Ramadan, *Introduction to Islam*, Oxford–New York: Oxford University Press 2017, s. 178.

¹⁹ Koran 9, 71. Zaznacza się tam jednak, że chodzi o „wierzących mężczyzn” i „wierzące kobiety”. Problematyczna jest więc możliwość uniwersalnej aplikacji takich przekonań.

za swoje, a zapominanie o własnej nauce islamskiej²⁰. W oczywisty sposób sprzyjać temu może zawieranie małżeństwa z osobą innej religii. Zgodnie z islamską tradycją mężczyźni są w zasadzie w tym zakresie wolni, inaczej jest jednak z kobietami, którym się takich związków raczej zabrania. Trzeba jednak zauważyć, że stwierdza się współcześnie narastające rozluźnienie tej dyscypliny, szczególnie wśród wyznawców islamu żyjących w społeczeństwach wielokulturowych i zróżnicowanych religijnie. Małżeństwo w islamie uważa się zasadniczo za kontrakt prawny mający na celu stworzenie rodziny, a więc akcent stawia się na potomstwo. Zawarcie małżeństwa towarzyszy jednak modlitwa o błogosławieństwo, zwłaszcza dla dzieci, które należy – także w związkach mieszanych – wychować na gorliwych muzułmanów. Koran uczy, że z woli Boga relacją między mężem i żoną ma kierować „miłość i miłosierdzie”²¹. Muzułmanin ma prawo posiadać do czterech żon, ale powinien je traktować sprawiedliwie (równo). Jeśli nie jest w stanie żyć w taki sposób, winien mieć tylko jedną żonę²². Rodzina widziana jest jako autentyczne środowisko dorastania, budowania społeczeństwa, wzajemnego wsparcia, szczególnie dla osób słabszych, starych czy poszkodowanych. W wypadku braku trwałego porozumienia między mężczyzną a kobietą możliwy jest rozwód. Tradycyjnie wolę rozwodu może wyrazić mężczyzna, ale taką możliwość ma również kobieta, przykładowo wskutek długotrwałego zaniedbania, złego traktowania czy cudzołóstwa. Ponieważ rozwiedziona kobieta znajduje się w sytuacji społecznie wyjątkowo trudnej, dla jej ochrony już przy zawarciu małżeństwa w kontrakcie mąż ma określić wartość zabezpieczenia. Wielokrotnie, podkreślając tak prawny, jak i religijny charakter takich zobowiązań, Koran zwraca uwagę na konieczność zachowania sprawiedliwości, także na przykład przy podziale i dziedziczeniu majątku²³.

W tradycji islamskiej konsekwentnie zachęca się do posiadania dużej rodziny, co znajduje źródło i potwierdzenie w licznych powiedzeniach Mahometa. Oznacza to jednocześnie, że współżycie seksualne jest dopuszczalne jedynie w małżeństwie. Tym bardziej zdecydowanie odrzuca się zachowania i związki homoseksualne

²⁰ „Modern-day cultural and lifestyle upheavals, the social problems that have accompanied the newfound female presence in the workplace, and women’s increasing ascension, have, taken together, touched off a psychological, cultural and social crisis in many men. The crisis – a genuine crisis of masculinity – must be taken seriously and analyzed in depth”. T. Ramadan, *Introduction to Islam*, s. 179. Szerzej o islamskiej wizji antropologicznej por. G. Marranci, *The Anthropology of Islam*, Oxford–New York: Berg 2008.

²¹ „I z jego znaków jest to, iż On stworzył dla was żony z was samych, abyście mogli odpocząć przy nich; i ustanowił między wami miłość i miłosierdzie”. Koran 30, 21.

²² Por. Koran 4, 3.

²³ Por. na przykład wiele przepisów zawartych w surze 4 Koranu. Dotyczy to szczególnie sierot: „Dawajcie sierotom ich mienie i nie zamieniajcie tego, co dobre, na to, co złe; i nie zjadajcie ich majątku, dołączając go do waszego majątku! Zaprawdę, to jest wielki grzech!”. Sura 4, 2. Muzułmanie przyznają, że zwyczaje i prawodawstwo dotyczące rodziny ulegają współcześnie głębokim modyfikacjom wskutek wpływów pochodzących ze zmieniającej się sytuacji w społeczeństwach zachodnich. Por. A. Nanji, *Islam*, w: *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, s. 302.

jako niemoralne. Posiadanie potomstwa oznacza rzeczywiste osiągnięcie wieku męskiego czy kobiecego. W tym kontekście antykoncepcję postrzega się jako w zasadzie moralnie niedozwoloną, chyba że występuje uzasadniona przyczyna jej stosowania. Za taką może być uważana na przykład konieczność ochrony zdrowia kobiety w sytuacji, gdy wielokrotne ciążę i rodzenie dzieci stały się źródłem głębokiego wyczerpania. Dopuszczone tu może być antykoncepcyjne zachowanie i to za obopólną zgodą, ale nie trwałe ubezpłodnienie wskutek sterylizacji. Taki czyn prowadzi bowiem do pozbawienia się zdolności do prokreacji, a ponadto byłby on niedozwolonym „zmienianiem” swego ciała²⁴. Tym bardziej za grzeszne nauka islamska uważa przerywanie ciąży. Przywołuje się tu najczęściej słowa Koranu o zakazie dzieciobójstwa²⁵. Nie mówi się tu wprost o aborcji, ale raczej wskazuje się na etyczną normę ochrony słabych i świętości życia. Stąd zabicie istoty słabej i niewinnej jest dla muzułmanina poważnym złem moralnym. Na tym tle tradycja islamska nie pozwala na działanie zmierzające do zniszczenia płodu ludzkiego. Nie rozstrzyga się tu, od kiedy istnieje życie ludzkie, ale przede wszystkim podkreśla się wartość życia, które zostało stworzone przez samego Boga, o czym jasno mówi sura 23, 12–14²⁶. Są jednak tacy prawnicy islamscy, którzy uznają dopuszczalność aborcji w sytuacji poważnego zagrożenia dla zdrowia i życia matki. Jednocześnie zwraca się uwagę, że od momentu zaistnienia duszy w płodzie ludzkim taka czynność byłaby niedopuszczalna ze względu na zasadę świętości życia. Zniszczenie takiego płodu byłoby już dzieciobójstwem. Istnieją jednak różne opinie co do czasu, kiedy dusza jest dana²⁷.

Mając na uwadze wspomnianą zasadę świętości życia, w nauce islamskiej eutanazję uważa się za etycznie niegodziwą. Podkreśla się w tym kontekście również obowiązek lekarza do podtrzymywania i wzmacniania zdrowia, co z założenia wyklucza zabiegi prowadzące do zakończenia życia. Starsza literatura z zakresu tej problematyki w zasadzie nie wspomina w ogóle o możliwości takiego działania. Współcześnie jednak w tym obszarze nie ma już tak jednoznacznych rozstrzygnięć, zwłaszcza wśród autorów muzułmańskich pochodzących z rozmaitych, często zróżnicowanych kulturowo i religijnie środowisk. Stoi za tym także rozwój dzisiejszej

²⁴ Por. P. Jeffery, R. Jeffery, C. Jeffery, *Disputing Contraception: Muslim Reform, Secular Change and Fertility*, „Modern Asian Studies” 42 (2008), nr 2/3, s. 523–525. Z tej samej przyczyny naruszenia ludzkiego ciała za niedozwoloną uważa się chirurgię plastyczną.

²⁵ „I nie zabijajcie waszych dzieci z obawy przed niedostatkiem. My im damy zaopatrzenie, podobnie jak wam. Zaiste, zabijanie ich jest wielkim grzechem”. Koran 17, 31.

²⁶ „The Quran does not refer to abortion as such, only to the sanctity of life, and so the best that can be determined from the scripture is that life is precious, and killing the weak and innocent is a serious crime”. R. Jackson, *What Is Islamic Philosophy?*, s. 113–114.

²⁷ „In the context of the sanctity of life as defined by the Quran, most Muslims think that the foetus at ensoulment has the right of survival, God permitting. It is therefore, according to traditional Muslim jurists, a legal entity. However, there is no consensus about when exactly this ensoulment happens during pregnancy”. A. Nanji, *Islam, w: Ethical Issues in Six Religious Traditions*, s. 315.

medycyny, a towarzyszy temu wpływ szerzącej się liberalnej mentalności. Można powiedzieć, że w większości islamscy medycy i badacze opowiadają się obecnie za możliwością zaprzestania daremnego podtrzymywania życia ludzkiego w sytuacji nieodwracalności stanu chorego, by pozwolić mu umrzeć w sposób naturalny. Można tu dostrzec pewną analogię do katolickiego rozumienia zaniechania tzw. uporczywej terapii, ale sami muzułmanie widzą tu konieczność głębszego namysłu i zrozumienia takiego ludzkiego doświadczenia i wielu nowych działań medycyny²⁸.

*

W kontekście rosnących ruchów migracyjnych i mieszania się religii i kultur tym ważniejsze staje się wzajemne poznanie. Problematyka etyczna jawi się tu jako szczególnie istotna, mając swoje nieusuwalne miejsce w różnych tradycjach religijnych. Islamska nauka moralna jest wyjątkowo ściśle związana z wiarą w Boga, stawiając całe ludzkie postępowanie jako wyraz wierności bądź niewierności Bogu. Zrozumienie tego jest tym ważniejsze, gdy weźmie się pod uwagę nie tylko coraz bardziej widoczną obecność wyznawców islamu w społeczeństwach do niedawna jej pozbawionych, ale również instrumentalne wykorzystywanie tej religii w niebezpiecznych doktrynach polityczno-religijnych współczesnego islamizmu. Zawarta w niniejszym opracowaniu prezentacja wybranych ważniejszych zagadnień etyki islamskiej może się stać przyczynkiem do lepszego poznania i dialogu między przedstawicielami różnych kultur i religii.

ZAGADNIENIA ETYCZNE W ISLAMIE

Streszczenie

Analogicznie do innych religii, islam – obok doktryny – zawiera obszerne przesłanie etyczne, które jest głęboko zakorzenione w wierze w Boga. W przekonaniu muzułmanów cała etyka wyrasta z Koranu, a przykład życia proroka Mahometa daje objaśnienie dla koranicznych nauk. W konsekwencji ludzkie czyny wyrażają posłuszeństwo bądź nieposłuszeństwo wobec Boga. Jednocześnie, zwłaszcza wskutek kontaktów z kulturą grecką, już w pierwszych wiekach islamu ukształtowało się odmienne, bo filozoficzne ujęcie zagadnień

²⁸ „Most Muslim scholars and practitioners share a general consensus that life ought not to be prolonged through the futile use of life-sustaining treatment particularly when community values and family considerations have also been taken into account. This is however an area in which a great deal of further thinking will have to be done by Muslims, as the field of medicine, itself undergoing dramatic changes and new discoveries, raises ethical dilemmas not envisaged in traditional teaching”. A. Nanji, *Islam*, w: *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, s. 316. Szerzej o eutanazji por. J.E. Brockopp, *The „Good Death” in Islamic Theology and Law*, w: *Islamic Ethics of Life: Abortion, War and Euthanasia*, red. J.E. Brockopp, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press 2003, s. 177–193.

etycznych. W centrum etycznych pojęć islamu jest charakter (*khuluq*) rozumiany jako stan duszy. Tutaj kształtują się cnoty, ale i wady, które prowadzą człowieka odpowiednio do dobrego lub złego postępowania. Po zarysowaniu zagadnień podstawowych niniejszy artykuł analizuje i przedstawia niektóre kwestie szczegółowe, jak główne cnoty i wady, komplementarność kobiecości i męskości, tematyka małżeństwa i rodziny oraz świętość ludzkiego życia, implikująca niegodziwość moralną aborcji czy eutanazji.

Słowa kluczowe: islam, etyka, charakter, antropologia, rodzina, aborcja, eutanazja.

ETHICAL ISSUES IN ISLAM

Summary

Like all religions Islam, too, has substantial ethical contents. The unique character of Islamic ethics, however, comes from the fact that it is entirely rooted in religion and so cannot be separated from it. Thus it is formed by the teaching of the Quran, to which the way of life of the Prophet Muhammad (*sunnah*) offers explanations. Man's behavior in this sense is an act of either obedience or disobedience to God himself. It is also true that in the Muslim world a philosophical conception of ethics has evolved mainly due to Islam's encounter with Greek culture. The central concept of Islamic ethics is character (*khuluq*), which is the state of man's soul. It is in his character that man develops a tendency to perform either good or bad actions. Such understanding of human dispositions has much to do with Aristotle's perception of man's inner state that guides him to good or evil actions. These preliminary basic clarifications on Islamic ethics are then followed by brief accounts of select issues of moral life. Among those there are three main virtues (justice, kindness, charity) and vices (indecent, wickedness, oppression), marriage and the family, or the sanctity of human life (implying an ethical rejection of abortion and euthanasia).

Keywords: Islam, ethics, character, anthropology, the family, abortion, euthanasia.

ETHISCHE FRAGEN IM ISLAM

Zusammenfassung

Wie in anderen Religionen enthält auch der Islam – neben der Doktrin – eine umfassende ethische Botschaft, die tief im Glauben an Gott wurzelt. Gemäß der Überzeugung der Muslime erwächst die ganze Ethik aus dem Koran, wobei das Lebensbeispiel des Mohammeds eine Erklärung für koranische Belehrungen bietet. Letztendlich sind die menschlichen Handlungen Zeichen des Gehorsams bzw. Ungehorsams gegenüber Gott. Gleichzeitig wurde schon in den ersten Jahrhunderten des Islam, vor allem in Folge des Kontakts mit der griechischen Kultur, eine alternative, philosophische Auffassung der ethischen Fragen entfaltet. Im Zentrum der ethischen Begriffe des Islams steht der des Charakters (*khuluq*), verstanden als ein Zustand der Seele. Hier werden Tugenden, aber auch Untugenden gebildet, welche den Menschen zum guten bzw. schlechten Handeln

veranlassen. Nach der Skizzierung der Grundfragen werden im folgenden Artikel manche detaillierten Fragen vorgestellt und analysiert, wie z.B. die wichtigsten Tugenden und Untugenden, die Komplementarität der Männlichkeit und Weiblichkeit, die Thematik von Ehe und Familie sowie die Heiligkeit des menschlichen Lebens, welche die moralische Verwerflichkeit von Abtreibung und Euthanasie impliziert.

Schlüsselworte: Islam, Ethik, Charakter, Anthropologie, Familie, Abtreibung, Euthanasie.

BIBLIOGRAFIA

- Bauer K., *Debates on Women's Status as Judges and Witnesses in Post-Formative Islamic Law*, „Journal of the American Oriental Society” 130 (2010), nr 1, s. 1–21.
- Brockopp J.E., *Islam and Bioethics: Beyond Abortion and Euthanasia*, „The Journal of Religious Ethics” 36 (2008), nr 1, s. 3–12.
- Brockopp J.E., *The „Good Death” in Islamic Theology and Law*, w: *Islamic Ethics of Life: Abortion, War and Euthanasia*, red. J.E. Brockopp, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press 2003, s. 177–193.
- Daiber H., *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey*, Leiden-Boston: Brill 2012.
- Daivids N., Waghid Y., *Ethical Dimensions of Muslim Education*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2016.
- Encountering the World of Islam*, red. K.E. Swartley, Downers Grove: InterVarsity Press 2005.
- Hashi A.A., *Islamic Ethics: An Outline of Its Principles and Scope*, „Revelation and Science” 1 (2011), nr 3, s. 122–130.
- Issues in Islamic Law*, t. 2, red. M.A. Baderin, London–New York: Routledge 2014.
- Jackson R., *What Is Islamic Philosophy?*, London–New York: Routledge 2014.
- Jeffery P., Jeffery R., Jeffery C., *Disputing Contraception: Muslim Reform, Secular Change and Fertility*, „Modern Asian Studies” 42 (2008), nr 2/3, s. 519–548.
- Keslay J., *Democratic Virtue, Comparative Ethics and Contemporary Islam*, „The Journal of Religious Ethics” 33 (2005), nr 4, s. 697–707.
- Kolig E., *Conservative Islam: A Cultural Anthropology*, Lanham: Lexington Books 2012.
- Koran [Święty *Quran*] (b.m. i r.w.).
- Marranci G., *The Anthropology of Islam*, Oxford–New York: Berg 2008.
- Nanji A., *Islam*, w: *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, red. P. Morgan, C.A. Lawton, Edinburgh: Edinburgh University Press 2007, s. 283–342.
- Omar M.N., *Ethics in Islam: A Critical Survey*, „Islamiyyat” 32 (2010), s. 157–171.
- Ramadan T., *Introduction to Islam*, Oxford–New York: Oxford University Press 2017.
- Renard J., *Islam and Christianity: Theological Themes in Comparative Perspective*, Berkeley: University of California Press 2011.
- Sartell E., Padela A.I., *Adab and Its Significance for an Islamic Medical Ethics*, „Journal of Medical Ethics” 41 (2015), nr 9, s. 756–761.
- Yaran C.S., *Understanding Islam*, Edinburgh: Dunedin Academic Press 2007.