

Agnieszka Gutkowska ■

PRAWO KARNE ISLAMU W EUROPIE?

Pytanie będące jednocześnie tytułem tego artykułu być może dziwi, wydaje się jednak, że w obecnej sytuacji demograficznej i społecznej na Starym Kontynencie bynajmniej nie powinno. Jak podają statystyki, w Europie mieszka obecnie ponad 38 milionów muzułmanów, co stanowi ponad 5% populacji europejskiej¹. Największą, ponad 4-milionową mniejszość stanowią oni w Niemczech (ok. 5% populacji), choć niektóre statystyki na pierwszej pozycji umieszczają Francję, podając, iż w liczącej 62 miliony obywateli Francji muzułmanie stanowią nawet ok. 10% populacji². Liczby te będą dalej rosły w związku z sytuacją demograficzną, sytuacją migracyjną, a także, w przyszłości, wraz z włączeniem muzułmańskiej Turcji do Wspólnoty Europejskiej. Zjawisko to w sposób naturalny i oczywisty powiązane jest ze wzajemnym przenikaniem się norm kulturowych, etycznych, religijnych, ale także i prawnych gospodarzy i przybyszów. Jednym z najbardziej aktualnych wyzwań współczesności pozostaje pytanie o wzajemne relacje tych norm – poczynając od tożsamy, przez wzajemnie neutralne, aż do całkowicie rozbieżnych. Do dziś nie znamy odpowiedzi na pytanie, jaki model współistnienia nieraz skrajnie różniących się od siebie systemów kulturowych, a z punktu widzenia prawnika także i systemów normatywnych, jest najlepszy i czy w ogóle możliwe jest jego wypracowanie.

¹ Za raportem The Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life: *Mapping the global Muslim population. A report on the size and distribution of the world's Muslim population*, October 2009.

² Patrz ibidem przypis 7, a także np. *Francja podzielona – co zrobić z burkami*, http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356,title,Francja-podzielona---co-zrobic-z-burkami,wid,12450725,wiadomosc_video.html

Fiaszkiem zakończyły się koncepcje zapoczątkowane po II wojnie światowej, zakładające, iż sprowadzenie do Europy np. do Francji muzułmanów z krajów Maghrebu, głównie z Algierii czy do Wielkiej Brytanii głównie Indo-Pakistańczyków będzie miało jedynie charakter czasowy, na czas powojennej odbudowy kraju i pierwszych lat jego modernizacji. Takie założenie nie wymagało tworzenia jakichkolwiek koncepcji włączania przybyszów w życie społeczne kraju, niejako spychając muzułmanów do określonych sektorów tak urbanistycznych, jak i ekonomicznych i pozostawiając ich praktycznie samym sobie. Z czasem jednak, w związku ze zmianą polityki wjazdowej, do poszczególnych osób zaczęli dołączać członkowie ich rodzin. Z czasem sami przybysze stawali się obywatelami, zaś ich dzieci rodziły się już jako obywatele Francji, Belgii, Holandii czy Wielkiej Brytanii³. W tych zmienionych warunkach społecznych długo jednak nie pojawiała się przemyślana koncepcja uczynienia z tej, stale liczniejszej grupy, prawdziwych członków społeczeństwa⁴. Z czasem, w różnych krajach wprowadzano różne modele, obserwując jednak te koncepcje, a przede wszystkim ich społeczne skutki, trudno odmówić im miana przypadkowych. Brak racjonalnej polityki integracyjnej doprowadził bowiem do wielu bardzo poważnych skutków społecznych. Zamiast pokojowego współistnienia pojawiła się separacja, a wraz z nią getta narodowościowe. Pogłębiała się i wciąż pogłębia wzajemna niechęć. Z jednej strony wywołuje ona zdecydowany wzrost nastrojów antymuzułmańskich, a co za tym idzie, często wzrost poparcia dla tych sił politycznych, które w swoim programie podkreślają walkę z imigracją generalnie, a nie walkę jedynie z negatywnymi aspektami migracji⁵. Dzieje się tak nawet w krajach tradycyjnie głoszących idee wielokulturowości, jak np. w Szwecji czy Holandii, która swoją politykę migracyjną realizowała wedle koncepcji znajdujących się na dwóch przeciwległych biegunach: od pełnej otwartości i skrajnie rozumianej tolerancji

³ Patrz np. A. S. Nalborczyk, A. Sieklucka, *Muzułmanie w Wielkiej Brytanii. Jedna czy wiele społeczności muzułmańskich?* czy J. Zdanowski, *Muzułmanie we Francji*, oba teksty [w:] A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2005.

⁴ Generalnie zakłada się istnienie 4 modeli akulturacji (adaptacji) cudzoziemców, które jako najkorzystniejszą przewidują „integrację” rozumianą jako „pozytywny stosunek do kultury kraju pochodzenia z jednoczesnym pozytywnym stosunkiem do kultury kraju uchodźstwa” w odróżnieniu od asymilacji (odrzućcenie własnej tradycji kulturowej i jednoczesne przyjęcie kultury kraju przyjmującego), separacji (zachowanie tradycyjnego stylu życia i systemu wartości przy odrzuceniu kultury państwa przyjmującego) i marginalizacji (utrata kontaktu z własną kulturą w sytuacji, gdy cudzoziemcowi nie udało się włączyć w kulturę i wartości państwa przyjmującego, za: H. Grzymała-Moszczyńska, *Uchodźcy. Podręcznik dla osób pracujących z uchodźcami*, Kraków 2000, s. 18–23.

⁵ Patrz np. *Czeska Partia Narodowa wzywa do ostatecznego rozwiązania kwestii cygańskiej*, http://fronda.pl/news/czytaj/czeska_partia_narodowa_wzywa_do_ostatecznego_rozwiazania_kwestii [dostęp 12.05.2010].

względem wielokulturowości, aż po restrykcje względem osób z innych kręgów kulturowych. Z drugiej strony te społeczne napięcia ułatwiają islamskim organizacjom terrorystycznym werbowanie do swych szeregów nowych członków. Udział muzułmanów w zamachach terrorystycznych pogłębia zaś lęk Europejczyków, którzy zaczęli utożsamiać islam z terroryzmem, nie mając wiedzy o dużo bardziej znaczących, pokojowych i reformatorskich nurtach intelektualnych w ramach świata muzułmańskiego⁶.

Przykładem innej koncepcji współistnienia odmiennych systemów wartości może być, jedyny jak do tej pory, kraj w Europie, który zdecydował się na włączenie prawa islamskiego do obowiązującego systemu prawa. Mowa tu o Wielkiej Brytanii, gdzie muzułmanie, o ile wyrażą taką wolę, mogą sprawy majątkowe (w tym też spadkowe) i rodzinne (rozwodowe, a także dotyczące przemocy domowej) rozstrzygać przed sądami szariackimi, ich wyroki zaś, od września 2008 roku, są uznawane przez władze państwowe⁷. Na analizę skutków tak daleko idącej integracji prawnej przyjdzie jeszcze poczekać.

Nie jest możliwym udzielenie odpowiedzi na postawione na wstępie pytanie bez szczegółowej i pogłębionej analizy wielu elementów, po pierwsze funkcjonowania samych społeczeństw europejskich i Wspólnoty Europejskiej jako podmiotu wyznaczającego *de facto* kierunek rozwoju Starego Kontynentu, po drugie zaś charakterystyki społeczności odmiennych kulturowo funkcjonujących w Europie, a więc przede wszystkim (choć oczywiście nie jedynie) społeczności muzułmańskiej. Poniższe rozważania mogą jednak stanowić jeden z elementów niezbędnych w tym procesie, dostarczą bowiem pewnej wiedzy na temat wzbudzający często kontrowersje, a mianowicie na temat wybranych zasad prawa karnego islamu.

Islam to jedna z trzech, obok judaizmu i chrześcijaństwa, wielkich religii monoteistycznych świata. Jednak to, co w naszym kręgu kulturowym uznawane jest za sferę religii, w cywilizacji muzułmańskiej jest nie tylko religią, ale i prawem. Źródła prawa bowiem to przede wszystkim Koran oraz sunna Proroka. Są one w pełni akceptowane przez wszystkich muzułmanów, tak sunnitów, jak i szytów, bez względu na szkoły prawa, które reprezentują. Co fundamentalne, święta księga islamu nie jest jedynie księgą o Bogu, ale jest słowem samego Boga,

⁶ Patrz np. J. Danecki, *Islam u bram*, dyskutują: Janusz Danecki, Andrzej Talaga, Wojciech Jagielski, Bronisław Wildstein, „Więź” 2003, nr 3.

⁷ Patrz np. A. Taher, *Revealed: UK's first official sharia courts*, „Sunday Times” 14.09.2008, dostępny na stronie <http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article4749183.ece> dostęp 26.06.2010, M. Kazimierczyk, *Wielka Brytania ma szariat*, „Gazeta Wyborcza” z 18.09.2008, http://wyborcza.pl/1,76842,5705066,Wielka_Brytania_ma_szariat.html#ixzz0teubFtcT,

stąd prosty wniosek, że w islamie autorem prawa jest sam Bóg. To Allah jest autorem tego, co czytamy w Koranie, zaś Mahomet, jego prorok, jedynie spisał to, co objawił mu Bóg. Ten podstawowy fakt ma daleko idące konsekwencje. Po pierwsze, nie jest możliwa nawet najdrobniejsza zmiana prawa, bowiem nie można poprawić czegoś, co jest doskonałe, jak doskonały jest sam Autor. To, na co może pozwolić sobie człowiek, to jedynie interpretowanie i objaśnianie prawa⁸. Po drugie, prawo w islamie istnieje od zawsze i jest wieczne, tak jak Bóg. Po trzecie, prawo boskie jest wszechobecne. Tak więc jego zasięg terytorialny i czasowy jest nieograniczony. Muzułmanie muszą przestrzegać swojego prawa, kiedykolwiek i gdziekolwiek by się nie znajdowali (nie ma więc mowy o zasadzie podwójnej przestępności czynu), gdyż prawo to nakazy samego Allaha.

W dalszej kolejności wśród źródeł prawa należy wymienić także analogię (*kijas*) oraz konsensus (*idźma*)⁹. *Idźma* to dokonywana przez uczonych prawników „interpretacja treści wynikających ze słowa bożego i tradycji”¹⁰, która stawała się wiążącym źródłem prawa, o ile znalazła uznanie u większości specjalistów w dziedzinie szariatu. Do *kijas* można odwołać się wówczas, gdy odpowiedzi na problem pojawiający się w konkretnej sytuacji nie można znaleźć w Koranie, sunnie ani opinii jurystów. W takim wypadku dokonuje się rozszerzenia istniejącej już reguły na nowy przypadek, poszukując dwóch możliwie najbardziej zbliżonych sytuacji. Zarówno konsensus, jak i analogia możliwe są oczywiście jedynie w granicach wyznaczonych przez Koran. Wywodzenie konkretnych decyzji prawnych ze źródeł odbywa się w ramach specjalnej metodologii, islamskiej jurysprudencji zwanej *usul al-fikh*¹¹.

To, co zapewne najbardziej osobliwe z punktu widzenia przeciętnego Europejczyka, to fakt, iż w kulturze prawnej islamu nie ma rozdzielenia sfery świeckiej i religijnej¹². Szariat definiowany jest jako zespół norm, którymi powinien kierować się nie „dobry obywatel”, a „wierny muzułmanin”¹³. Szariat jest nierozzerwalnie związany z islamem jako religią, zaś podstawą tej jedności jest wspólna sankcja religijna i wspólne źródło w Bogu, potwierdzone w Koranie i tradycji¹⁴. Jest to koncepcja trudna do zrozumienia dla europejskich prawników,

⁸ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007, s. 201.

⁹ Są to jednak źródła zaakceptowane jedynie przez część uczonych.

¹⁰ J. Bury, J. Kasprzak, *Prawo karne islamu*, Warszawa 2007, s. 74.

¹¹ S. H. Nasr, *Istota islamu*, Warszawa 2010, s. 108–109.

¹² A. Scarabel, *Islam*, Kraków 2004, s. 83.

¹³ J. Danecki, *Kara w klasycznym islamie*, [w:] J. Utrat-Milecki (red.), *Kara w nauce i kulturze*, Warszawa 2009, s. 168.

¹⁴ R. Tokarczyk, *Współczesne kultury prawne*, Kraków 2000, s. 229.

dla których prawo jest prawem neutralnym, stanowionym przez organy władzy państwowej. Przy tym założeniu Europejczycy postrzegają szariat jako prawo religijne, co nie jest jednak prawidłowe, bowiem w ramach islamu funkcjonuje jeden system prawny, bez rozróżnienia na prawo świeckie i religijne. W ramach szariatu wyróżnia się za to dwie sfery tzw. *ibadat* i *mu'amalat*. *Ibadat*, czyli akty wiary, to dział prawa odnoszący się do obowiązków religijnych muzułmanów¹⁵, których niewypełnianie nie wiąże się, co do zasady¹⁶, z karami w życiu doczesnym. *Mu'amalat*, czyli transakcje, to dział regulujący sprawy dotyczące stosunków międzyludzkich i dotyczy 5 podstawowych potrzeb człowieka, tj. ochrony życia, ochrony religii, ochrony funkcjonowania rodziny, ochrony własności oraz ochrony uczuć i intelektu¹⁷. Nie można jednak powiedzieć, że *ibadat* to prawo religijne, zaś *mu'amalat* to prawo świeckie. Oba te działy razem tworzą szariat, co więcej, w obu znajdują się regulacje karne. W szariacie prawo karne nie jest bowiem wydzielone jako odrębna gałąź prawa, zarówno zasady prawa karnego, jak i zasady wymierzania kar pojawiają się w obu działach prawa. Centralnym pojęciem prawa karnego jest pojęcie przestępstwa, naruszenia wskazanego przez samego Allaha obszaru zakazanego (*haram*)¹⁸. Przestępstwo w szariacie jest rozumiane jako „czyn polegający na działaniu albo zaniechaniu przeciwko prawu, wywołujący działanie społeczności, w wyniku którego następuje ukaranie jako rezultat procedury prawnej podejmowanej w imieniu państwa”¹⁹. Na podstawie tej definicji J. Kasprzak we współczesnym islamie wyróżnia trzy elementy przestępstwa, tj. prawny, materialny i kulturowy²⁰. Po pierwsze więc, przestępstwem jest czyn, który jest określony przez prawo i zabroniony pod groźbą kary. Po drugie, jest to czyn dokonany w formie działania lub zaniechania (karalność usiłowania jest różnie regulowana w różnych szkołach prawa). Po trzecie wreszcie, jest to czyn popełniony przez człowieka zdolnego do jego popełnienia. W szariacie występuje pojęcie zawinienia, jest ono jednak utożsamiane raczej z zamiarem. Podstawowym i bezdyskusyjnym, w odróżnieniu od zachodniego prawa karnego, pojęciem jest natomiast społeczna szkodliwość czynu. Przestępstwo w prawie

¹⁵ Jest ich pięć: wyznanie wiary, modlitwa, post, jałmużna, pielgrzymka do Mekki.

¹⁶ Co do zasady, bowiem teoretycznie np. publiczne, demonstracyjne odmawianie udziału w piątkowej modlitwie może zostać uznane za bluźnierstwo, a nawet odstępstwo od wiary i już jako konkretny czyn, należący do kategorii *hudud*, zostać ukarane.

¹⁷ J. Kasprzak, *Prawo karne Islamu – zasady ogólne*, „Wojskowy Przegląd Prawniczy” nr 1/2006, s. 47.

¹⁸ J. Bury, J. Kasprzak, op. cit., s. 106.

¹⁹ Definicja, której autorem jest Sardar Muhammad Iqbal, za: ibidem, s. 107.

²⁰ J. Kasprzak, *Prawo karne Islamu – zasady ogólne*, „Wojskowy Przegląd Prawniczy” nr 1/2006, s. 48.

islamskim jest zawsze społecznie szkodliwe, ponieważ narusza porządek społeczny, porządek ustalony przez Boga, a tym samym stanowi obrazę samego Boga (świętokradztwo, bowiem człowiek odważył się złamać boskie zakazy i nakazy), a także zgorzenie dla innych. Kluczowe jest jednak rozumienie pojęcia „porządku społecznego”, bowiem dopiero jego interpretacja pozwoli uzyskać pełny obraz tego, jakie zachowania zostaną uznane za naruszające ten porządek. Interpretacja poszczególnych szkół koranicznych – od najbardziej liberalnej hanafickiej po najbardziej rygorystyczną hanbalicką²¹, uzupełniona o wpływ prawa zwyczajowego, dopuszczalne, o ile nie są sprzeczne z dogmatami islamu, powoduje, że to podstawowe pojęcie może być różnie rozumiane nie tylko w świecie muzułmańskim i niemuzułmańskim, ale nawet w poszczególnych krajach islamskich²².

Zupełnie odmienna od zachodniej jest w szariacie klasyfikacja przestępstw. Podstawowym kryterium podziału jest podstawa karania, według której wyróżnia się przestępstwa karane, jak *hudud*, jak *kisas* (lub *dijja*) oraz jak *ta'zir*. Specyficzne właśnie dla islamskiego prawa karnego jest rozróżnienie na czyny, za które sankcja wynika z Koranu (*hudud* oraz *kisas*), od tych, których karanie określone jest w prawie zwyczajowym (*ta'zir*)²³.

Najpoważniejszymi przestępstwami są *hudud* (w l. poj. *hadd*). Słowo to oznacza „granice”, granice, które zostały określone przez samego Boga, a ich przekroczenie stanowi najpoważniejszy występki przeciwko Bogu. Pomimo tego, że część z nich dotyczy relacji z innymi ludźmi, to jednak *hudud*, jako te najpoważniejsze i najgroźniejsze, należą do działu *ibadat*, a więc tego, który odnosi się do sfery religijnej. Do przestępstw typu *hudud* zalicza się siedem czynów, tj.: cudzołóstwo, fałszywe oskarżenie o cudzołóstwo, kradzież, rozbój, picie wina, bunt przeciw władzy, odstępstwo od wiary (w tym bluźnierstwo). Kary za *hudud*

²¹ Wykształciły się 4 podstawowe szkoły prawa, tj. hanaficka, malikicka, shaficka i hanbalicka. Patrz np. B. Lewis, B. E. Churchill, *Islam. The religion and the people* Wharton School Publishing, New Jersey 2009, s. 30–31.

²² Na różnych obszarach prawo islamskie ma nieco różny kształt, bowiem wchłania wiele przepisów miejscowego prawa zwyczajowego (nazywanego w klasycznych tekstach *urf* lub *ada*), które funkcjonuje jako część szariatu na tym konkretnym terenie. Warunkiem jest oczywiście, aby zasady prawa zwyczajowego nie były sprzeczne z zasadami szariatu. Patrz np. S. H. Nasr, op. cit., s. 109. Dlatego też, dla przykładu, muzułmanie z Kaukazu nie znają obrzezania kobiet, wciąż popularnego w niektórych muzułmańskich krajach Afryki, a wynikającego z miejscowego prawa zwyczajowego. Muzułmanom z Arabii Saudyjskiej zaś zupełnie obce są zasady wynikające np. z *adatu*, prawa zwyczajowego, obowiązującego w Czeczenii.

²³ N. Hussin, R. W. Muhammad, *Sulh in islamic criminal law: its application in Muslim countries*, [www.apmec.unisa.edu.au/apmf/2008/papers/33-Nasimah Hussin & Ramizah Wan Muhammad.pdf](http://www.apmec.unisa.edu.au/apmf/2008/papers/33-Nasimah%20Hussin%20&%20Ramizah%20Wan%20Muhammad.pdf) (dostęp 27.06.2010), s. 3.

przewidziane są w Koranie i sunnie, co oznacza, że nie mogą być w żaden sposób modyfikowane. Są to: w przypadku cudzołóstwa sto batów (w przypadku osób stanu wolnego) lub kamienowanie²⁴ (jeśli któryś z cudzołożników pozostaje w małżeństwie), za fałszywe oskarżenie o cudzołóstwo 80 batów (a także zakaz występowania kiedykolwiek w charakterze świadka), picie wina łączy się z karą od 40 do 80 batów, kradzież zagrożona jest karą obcięcia prawej dłoni, a w razie powtórnego popełnienia tego przestępstwa lewej stopy, rozbój karany jest w zależności od okoliczności od długoletniego ciężkiego więzienia, obcięcia prawej dłoni i lewej stopy, wygnania, aż po śmierć, rebelia co do zasady karana jest śmiercią, podobnie jak odstęstwo od wiary, a także skrajne postacie bluźnierstwa. *Hudud* należą do tych przestępstw, które naruszają prawo publiczne, a więc dobro społeczeństwa jako całości. Naruszają to, co dla muzułmanów najważniejsze, a więc prawo boskie, które Allah ustanowił po to, aby ludzi chronić i zapewnić im spokój, szczęście i bezpieczeństwo. Ani same czyny, ani przewidziane za nie kary nie mogą być uchylone ani zmienione, jednak nie są także w praktyce często orzekane, przede wszystkim ze względu na wysokie wymogi dowodowe. Ostatecznie o ich zastosowaniu decyduje sędzia, który samodzielnie interpretuje okoliczności konkretnej sprawy i w razie najmniejszych wątpliwości nie może nałożyć kary typu *hudud*. W takiej sytuacji orzekana jest kara typu *ta'zir*²⁵.

Drugą grupę przestępstw stanowią tzw. *kisas* (odpłata). Zarówno rodzaj tych przestępstw, jak i grożące za nie kary zostały określone zwyczajowo, pochodzą bowiem jeszcze z czasów przedislamskich, ze zwyczajowego prawa beduińskiego, zostały natomiast wprowadzone do Koranu. *Kisas* oparte jest na zasadach sprawiedliwej odpłaty (talionu), zaś zalicza się do niej zabójstwo i uszkodzenie ciała. Kary, które przewidziane są za te czyny, są także, podobnie jak za *hudud* określone w Koranie, w związku z czym nie mogą podlegać żadnym dyskusjom. Różnią się jednak od *hudud*. O ile ta pierwsza kategoria, jak wyżej powiedziano, narusza prawo publiczne, tak *kisas* uderzają w prawo jednostki. Ten fakt jest znamieny w skutki, bowiem od woli pokrzywdzonego (lub jego rodziny w przypadku zabójstwa) zależy, czy sprawcy zostanie wymierzona kara w postaci *kisas* czy też odwet zostanie zastąpiony przez zadośćuczynienie ofierze lub jej rodzinie i wówczas zamiast *kisas* wystąpi kara w postaci *dijja*. Obok kategorii *kisas* funkcjonuje bowiem także pojęcie *dijja*, które obejmuje te same przestępstwa, jednak, o ile taka będzie wola pokrzywdzonych, sprawca ma szansę na

²⁴ Jak podaje S. H. Nasr kara kamienowania nie została wspomniana w Koranie, w przeciwieństwie do chłosty, lecz została przejęta jako żydowska praktyka kontynuowana w islamie, uzupełniona restrykcyjnymi wymogami dowodowymi. S. H. Nasr, op. cit., s. 133.

²⁵ N. Hussin, R. wan Muhammad, op. cit., dostęp 27.06.2010.

przeproszenie i zadośćuczynienie w postaci okupu²⁶ lub łagodniejszej kary. Dochodzi wówczas do zawarcia ugody (*sulh*²⁷). Czynnikiem mogącym wpłynąć na ostateczną klasyfikację czynów jako *kisas lub dija* mogą być także okoliczności sprawy, przede wszystkim zamiar sprawcy. Jeżeli mamy do czynienia z działaniem zamierzonym, wynikającym z niskich pobudek i nie dojdzie do ugody, to czyn taki może być rozpatrywany tylko w kategoriach *kisas* i będzie musiał spotkać się z odpowiednią karą. W przypadku zabójstwa jest to śmierć, w przypadku uszkodzenia ciała uszkodzenie tożsame z tym, którego dopuścił się sprawca (obecnie zamieniane nieraz na długoletnie, ciężkie więzienie). Większe szanse na *dijja* pojawiają się wtedy, gdy w zachowaniu sprawcy można znaleźć okoliczności łagodzące, tj. np. nieumyślność, działanie pod wpływem uzasadnionych emocji, a także, gdy sprawca zamierzał naprawić szkodę lub już to uczynił. Czyny należące do kategorii *dijja* łączyły się z odpowiednim odszkodowaniem (jego wysokość w konkretnej sytuacji także była określona przez szariat), ewentualnie także z karami orzekanymi jak za *ta'zir*. Mogło się także okazać, że w sytuacji, gdy pokrzywdzony lub jego rodzina, przyjęli przeprosiny i zadośćuczynienie oraz przebaczyli sprawcy, tego ostatniego spotykała kara niezwykle łagodna, albo też w ogóle jej nie wymierzano.

Ostatnia grupa przestępstw, czyli *ta'zir*, obejmuje wszystkie pozostałe, nienależące do *hudud* i *kisas* i opiera się na założeniu, iż za złe czyny należy odpokutować²⁸. Niektóre z tych czynów określone są w Koranie i sunnie, część z nich to czyny wynikające z regulacji władz państwowych. Co najważniejsze jednak, kary za nie grożące nie wynikają z Koranu, ale ustalane są przez władze i pozostawione do dyskrecjonalnej decyzji sędziego, a zaliczają się do nich kary o charakterze pouczenia, ostrzeżenia, napiętnowania i kar finansowych (włącznie z konfiskatą majątku), usunięcie z urzędu, a także więzienie, chłosta, deportacja, a nawet kara śmierci. Istnienie tej kategorii czynów pozwala z jednej strony dostosować szariat do współczesnych warunków, bowiem zawiera ona regulacje z zakresu prawa o ruchu drogowym czy budowlanego, z drugiej jednak zawiera także „tradycyjne” występki, jak oszustwa na wadze i miarach, zakaz wchodzenia do domu bez zaproszenia, łamanie umów czy przekupstwo. *Ta'zir* nie może oczywiście stać w sprzeczności z Koranem i sunną, stanowi jednak niejako stałe, bieżące uzupełnienie szariatu.

Warto także wspomnieć, że za najbardziej pożądanym sposobem zakończenia sprawy karnej uważa się tzw. *'afw*, czyli wybaczenie. Nie każda sprawa jednak

²⁶ Okup określano nieraz jako „okup krwi” (J. Danecki, *Kara...*, op. cit., s. 173) lub „krwawe pieniądze” (J. Bury, J. Kasprzak, op. cit., s. 109).

²⁷ Artykuł poświęcony zagadnieniu *sulh* patrz: N. Hussin, R. W. Muhammad, *Sulh*, op. cit.

²⁸ J. Danecki, *Kara...*, op. cit., s. 173.

może się zakończyć w ten sposób – nie jest to możliwe w przypadku *hudud* (choć prawnicy różnych szkół spierają się co do fałszywego oskarżenia o cudzołóstwo). Prawnicy dopuszczają jednak sytuację uwzględnienia ‘*afw* w przypadku tych kategorii *hudud*, które godzą w prawa jednostki (tj. kradzież, rozbój i fałszywe oskarżenie o cudzołóstwo), ale tylko i wyłącznie w takim przypadku, gdy nastąpi to przed wszczęciem oficjalnego postępowania w danej sprawie²⁹. W przypadku *kisas i dijja* wybaczenie udzielone przez pokrzywdzonego/ych powinno właściwie prowadzić do zakończenia sprawy³⁰. Władza publiczna jednak, choć nie ma już w takiej sytuacji możliwości orzeczenia przewidzianej w Koranie kary, ma prawo ukarać jak za *ta’zir*, o ile w jej opinii będzie to celowe z punktu widzenia interesu publicznego. Nie może być jednak mowy o darowaniu kary za *kisas*, o ile nie wyrazi na to zgody pokrzywdzony.

W przypadku *ta’zir* trwają spory, czy władza publiczna ma prawo ukarać sprawcę, któremu ofiara przebaczyła – najczęściej prawnicy odwołują się w tych dysputach do pojęcia interesu publicznego i od niego uzasadniają decyzję o ukaraniu bądź odstąpieniu od wymierzenia kary. Bezdiskusyjny pozostaje jednak, tak jak w przypadku *kisas*, brak możliwości darowania kary, o ile nie życzy sobie tego ofiara.

Rozważając zagadnienia związane z muzułmańskim prawem karnym, nie można zatrzymywać się na literalnej wykładni źródeł prawa. Ich dosłowne interpretowanie, bez odniesienia się do kontekstu czasu i miejsca, w którym powstały, musi prowadzić do przerażających, z punktu widzenia Europejczyka, wniosków. Wnioski te nie będą jednak prawdziwe, bowiem odpowiadać będą poglądom jedynie najbardziej radykalnych odłamów islamu, choć niestety dobrze widocznych, to jednak wciąż marginalnych³¹. Nie ulega wątpliwości, że obecnie następuje proces „uwspółcześnienia” prawa islamskiego – w większości krajów muzułmańskich nie stosuje się kar fizycznych, postępuje proces równouprawnienia kobiet, władza ustawodawcza nie jest sprawowana przez władze religijne³². Proces ten wiąże się ze zmieniającymi się warunkami społecznymi, ekonomicznymi, a także technologicznymi. Ogromne wyzwania stanowią także zagadnienia z zakresu bioetyki. Także „rozlanie się” muzułmanów po całym świecie stanowi wyzwanie – jak wynika z szariatu obowiązkiem muzułmanina jest przestrzeganie prawa kraju, w którym przebywa (*tzw. kanun*), pod jednym wszakże warunkiem, że nie

²⁹ N. Hussin, R. Muhammad, op. cit., s. 4.

³⁰ W obrębie różnych szkół trwają spory, czy sprawca w takiej sytuacji powinien w ogóle uniknąć kary, czy też powinna go spotkać kara jak za *dijja*.

³¹ Por. np. A. Parzymies, *Wstęp*, [w:] A. Parzymies (red.), *Muzułmanie*, op. cit., s. 15.

³² *Ibidem*, s. 15.

jest ono niezgodne z nakazami szariatu³³. Pojawiają się także opinie, np. wśród myślicieli chrześcijańskich, wzywające muzułmanów do wypracowania wspólnego międzyreligijnego stanowiska, które miałyby szansę stanowić skuteczną opozycję w coraz bardziej zlaicyzowanym i niemoralnym świecie³⁴.

Jakkolwiek nie potoczy się dalej ten proces³⁵, nie można jednak zapominać, że z całą pewnością będzie on przebiegać zgodnie z tym, co zapisano w źródłach szariatu, zaś wszelkie wnioski o nowościach musi być zgodne z zasadami islamskiej metodologii prawniczej (*usul al-figh*) i wątpliwe, aby mogło doprowadzić do nowej interpretacji zasad moralnych. Pytanie o model uwzględniania różnic pomiędzy systemem prawa obowiązującego w Europie a prawem muzułmańskim wciąż czeka na odpowiedź, a także na jej filozoficzne uzasadnienie. Być może warto rozpocząć od refleksji nad pytaniem zadany przez prof. Zia ul Hag z Uniwersytetu Islamskiego w Islamabadzie, który omawiając istotę prawa szariatu podczas jednego z wykładów na Uniwersytecie Warszawskim, zapytał po prostu „skoro uwzględniamy różnice pomiędzy prawem brytyjskim i francuskim, to dlaczego tak samo nie uwzględniać różnic pomiędzy prawem brytyjskim a szariatem?”³⁶.

³³ S. H. Nasr, op. cit., s. 109.

³⁴ Patrz np. P. Kreeft, *Ekumeniczny dżihad. Ekumenizm i wojna kultur*, Warszawa 2005.

³⁵ Bardzo ciekawie na ten temat patrz np. A. S. Nalborczyk, *Czy reforma islamu wyjdzie z Europy*, „Więź” nr 3/2006, M. Widy-Behiesse, *Kształtowanie tożsamości muzułmańskiej w krajach francuskojęzycznych Europy*, „Sprawy Międzynarodowe” nr 1/2010.

³⁶ Wykład wygłoszony w dniu 17.06.2010 r. na Wydziale Prawa i Administracji UW pt. *The Concepts & Nature of Shariah Law*.