

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (130)

Ewolucja pojęcia *dżihad*. Od koranicznego znaczenia do praktyki prorockiej

Wstęp

Niewiele pojęć w myśli islamskiej wywołało tak istotną debatę akademicką i nieporozumienia społeczne jak *dżihad*. Współczesny dyskurs często sprowadza go do pojęcia „świętej wojny”, podczas gdy analiza semantyczna jego użycia w Koranie ujawnia bogatszą konstrukcję teologiczną – zakorzenioną w duchowym wysiłku, etycznym oporze i dążeniu do sprawiedliwości. Przyjmując metodologię skoncentrowaną na Koranie i uwzględniając kontekst historyczny, niniejszy tekst omawia rozwój koncepcji *dżihadu* na przestrzeni 23 lat objawienia koranicznego. Koncentruje się wokół dwóch obszarów: analizy językowo-hermeneutycznej oraz oceny praktycznego zastosowania.

Pierwsza część dokonuje analizy semantycznej *dżihadu* w ujęciu koranicznym, jego leksykalne podstawy oraz późniejszą przemianę w złożony termin teologiczny. Celem takiego podejścia jest ustalenie, czy Koran wprowadził nową koncepcję *dżihadu*, konstruując tym samym spójne ramy teoretyczne na podstawie różnych fragmentów, w których termin ten występuje.

Druga część opiera się na klasycznych źródłach *tafsiru* (egzegezy koranicznej) oraz *siry* (biografii prorockiej), by ukazać praktyczną realizację *dżihadu* w życiu i misji Proroka Mahometa. Podejmuje zasadnicze pytania, które stanowią centrum akademickiego dyskursu wokół *dżihadu*.

Pierwsza część tekstu odpowiada na pytanie o wymiar koncepcyjny *dżihadu* (czym jest *dżihad* w Koranie?), druga analizuje jego aspekty historyczno-praktyczne (jak był *dżihad* realizowany w okresie objawienia?).

Podstawowym celem niniejszego tekstu jest ukazanie pierwotnych wymiarów semantycznych i praktycznych *dżihadu* zawartych w tekście

koranicznym. Choć pojęcie to ma koraniczne pochodzenie, jego interpretacja została ukształtowana przez późniejsze nauki islamu, takie jak prawo (*fiqh*) i mistyka (*tasawwuf*), co sprawia, że pozostaje ono przedmiotem sporów w nauce i debacie publicznej. Niniejsza refleksja zmierza do przedstawienia pierwotnej formy *dżihadu* w Koranie i Sunnie, oddzielając ją od późniejszych interpretacji, które mogą być w sprzeczności z tekstem źródłowym.

W tym celu tekst podejmuje następujące pytania: jaka metodologia najlepiej określa znaczenie *dżihadu* jako pojęcia koranicznego? jakie jest jego rzeczywiste znaczenie w koranicznym kontekście? jakie są jego cele, przeciw komu i w jaki sposób jest prowadzony? czy odnosi się tylko do działań wojennych, czy oznacza szerszy wysiłek? czy jest to dążenie do samoobrony i wolności religijnej, czy też do szerzenia wiary? jeśli ma charakter militarny – czy jest defensywny, ofensywny, czy oba jednocześnie? jak można ustanowić relację między teoretyczną koncepcją *dżihadu* a historycznymi wojnami prowadzonymi przez wczesną wspólnotę muzułmańską?

Niniejszy tekst nie ukazuje *dżihadu* jako statycznej kategorii prawnej, lecz wyraz *tawhīdu* w działaniu – wielowymiarowy wysiłek na rzecz sprawiedliwości, godności, integralności duchowej. Wracając do koranicznych i prorockich fundamentów, dokonuje korekty w spojrzeniu na współczesne rozumienia *dżihadu* – zarówno redukujące go do militarystyki, jak też abstrakcyjne.

1. Pojęcie *dżihadu*

1.1. Znaczenie leksykalne

Termin *dżihad* wywodzi się z arabskiego rdzenia *j-h-d* (ج-ه-د), który generuje dwa rzeczowniki odczasownikowe: *dżihād* (جهاد) i *mudżāhada* (مجاهدة). Rdzeń ten tworzy czasownik *dżahada* (جهد), oznaczający „stać się” lub „dokładać wysiłków” oraz jego formę bierną *dżuhida*, która oddaje doświadczenie bycia poddanym trudowi¹. Obie formy są istotne dla zrozumienia semantycznej rozpiętości tego pojęcia, obejmującej wysiłek, wytrwałość i zdolność działania.

¹ H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, wyd. 4, Ithaca 1994, 142.

1.2. *Dżahd* i *dżuhd*: różnice i zbieżności

Terminy *dżahd* i *dżuhd*, choć często używane zamiennie, noszą ze sobą odrębne, ale powiązane znaczenia. *Dżahd* odnosi się do wysiłku, napięcia lub doświadczenia trudności – szczególnie w kontekście przewyciężania przeciwności. Natomiast *dżuhd* oznacza granice możliwości jednostki lub minimalne zasoby, jakimi dysponuje. Jak zauważa al-Fajumi w *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, osoba walcząca o przetrwanie w warunkach niedoboru działa na poziomie swojego *dżuhd*². W różnych dialektach arabskich *dżuhd* utożsamiany jest z siłą, a *dżahd* wskazuje na trud. Niektórzy językoznawcy uznają je za synonimy, sugerując, że oba odnoszą się do granic ludzkiej wytrzymałości, jak w wyrażeniu *balagha dżahdahū wa dżuhdahū* („osiągnął kres swoich możliwości”)³.

1.3. Kontekst historyczny i przedislamskie użycie

W Arabii przedislamskiej rdzeń *j-h-d* kojarzony był głównie z wysiłkiem fizycznym, walką o przetrwanie i zmaganiem się z trudnymi warunkami środowiskowymi. Używano go do opisu wysiłku związanego z chorobą, zdobywaniem pożywienia czy poruszaniem się po trudnym terenie. Przykładowo *dżahadtu al-laban* („odcedziłem mleko”) odnosiło się do procesu oddzielania tłuszczu, którego produktem był *madżhūd*. Określenie to miało również wymiar metaforyczny, opisując twardą, jałową glebę (*dżahd*) czy pustynie – przestrzenie wymagające odporności i wysiłku, by przetrwać⁴.

Pole semantyczne *j-h-d* obejmowało także trudności emocjonalne i egzystencjalne. Wyrażenie *dżahd al-balā* („skrajne cierpienie”) oznaczało przeciwności losu, w tym ubóstwo, przytłaczające obowiązki rodzinne czy sytuacje gorsze od śmierci. Użycia metaforyczne takie jak *fa innahu jadżidu ta’āma* („spożywa pokarm z wielkim trudem”) czy *mudżhid* („czuwający wyczerpany czuwaniem”) ukazują związek rdzenia z fizycznym i emocjonalnym wysiłkiem⁵. Odzwierciedlają kulturowy kontekst, w którym wysiłek i wytrwałość były niezbędne do przetrwania, a *j-h-d* oznaczało ludzką zdolność do stawiania czoła trudnościom.

² A. Al-Fayumi, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Kair 2001, 231.

³ M. Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut 1990, 112.

⁴ A. Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Beirut 1979, 56.

⁵ Tamże, 59.

1.4. Zakres semantyczny i klasyczne użycie

Klasyczny językoznawca al-Farrā uważał, że *džad* oznacza osiągnięcie celu lub zamierzenia, jak w *balaghtu džadahu bihi* („osiągnąłem swój cel dzięki temu”)⁶. Czasownik *džadada* może oznaczać intensywną wrogość, jak w *džadadat al-qawm ‘alaynā bi-l-‘adāwa* („społeczność z wielkim wysiłkiem sprzeciwiała się nam”) lub wytrwałe działanie, jak w *džadada ar-radżulu fī amrihi* („mężczyzna dołożył starań w swojej sprawie”). Wyrażenia typu *džadada fīhi* czy *ghālā* wskazują na maksymalny trud, wysiłek⁷.

1.5. Wysiłek i walka: przesunięcia leksykalne

Kluczowym etapem w ewolucji znaczeniowej *j-h-d* było jego zastosowanie w kontekście konfliktu i walki. Al-Mutarrizī wyjaśnia, że *džadadu al-‘aduww* („walczyłem z wrogiem”) oznacza wykorzystanie wszystkich dostępnych sił przeciwko przeciwnikowi⁸. Ibn Manżūr w *Lisān al-‘Arab* definiuje *dżihād* jako „podejmowanie walki z wrogiem, wymagające maksymalnego wysiłku w słowie lub czynie”⁹. To militarne znaczenie stanowi istotne przesunięcie semantyczne, w którym pojęcie wysiłku wykracza poza sferę osobistych trudności i wchodzi w obszar zbiorowego zmagania i konfrontacji. Podczas gdy Ibn Manżūr podkreśla militarny wymiar *dżihadu*, inni leksykografowie, jak al-Fajumi i al-Farrā, podają szersze interpretacje, obejmujące także wysiłek egzystencjalny i intelektualny. Ta rozbieżność odzwierciedla semantyczną elastyczność terminu i jego zdolność do obejmowania wielu kontekstów znaczeniowych w myśli islamskiej.

1.6. *Idżtihād*: wysiłek intelektualny i prawny

Spokrewnionym z *dżihadem* terminem jest *idżtihād* (اجتهاد), który zajmuje centralne miejsce w islamskim dyskursie prawnym i teologicznym. Oznacza on wysiłek intelektualny, zmaganie się umysłu, mające na celu wyrowadzenie orzeczeń prawnych lub teologicznych w sytuacji braku jednoznacznych przesłanek w Koranie lub Sunnie. Znaczenie tego terminu pochodzi od rdzenia *j-h-d*, który oznacza wysiłek, przy czym *idżtihād* odnosi się wyłącznie do kontekstu intelektualnego i abstrakcyjnego. Wymiar

⁶ A. Al-Farrā, *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, Beirut 1995, 87.

⁷ N. Al-Mutarrizī, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Beirut 2000, 142.

⁸ Tamże, 143.

⁹ Ibn Manżūr, *Lisān al-‘Arab*, 115.

poznawczy i moralny tego wysiłku ilustruje przykład al-Fārābīego o „pilnym uczniu” (*tālibun mudžtahid*), dla którego zmaganie polega na systematycznym studiowaniu i zrozumieniu¹⁰. W tym sensie *idžtihād* stanowi podstawę prawa islamskiego w reakcji na nowe i zmieniające się warunki przez dyscyplinę w rozumowaniu naukowym.

1.7. Wymiary etyczne i filozoficzne

Pojęcia *džihad* i *idžtihād*, choć różnią się zastosowaniem, łączy wspólna filozofia etyczna, która podkreśla celowy, świadomy wysiłek człowieka. Ukazują one dynamiczną antropologię islamską, w której człowiek nie jest biernym odbiorcą losu, lecz aktywnym podmiotem odpowiedzialnym za kształtowanie sprawiedliwego społeczeństwa oraz własnej moralności. *Džihad*, będąc imperatywem etycznym, urzeczywistnia się zewnętrznie przez walkę o sprawiedliwość, a wewnętrznie – przez dyscyplinę duchową i zmaganie się z popędami. *Idžtihād* zaś stanowi imperatyw intelektualny, wymagający konkretnego, szczerego rozumowania w celu zastosowania Boskich zasad w nowych warunkach, zapewniając tym samym aktualność i żywotność prawa.

Ten podwójny wymiar działania – w świecie zewnętrznym i na poziomie umysłu – zakorzeniony jest w koranicznym wezwaniu do wysiłku i w obietnicy: „A tych, którzy w Naszym imieniu się trudzą (*jahadū*), z pewnością poprowadzimy Naszymi drogami”¹¹. Ostatecznie rdzeń *j-h-d* oznacza nie tylko wysiłek fizyczny, lecz całościowe zmaganie się, oparte na szczerości i moralności, co czyni go centralnym komponentem islamskiej etyki.

1.8. Leksykalne podstawy ramy koncepcyjnej

Takie całościowe ujęcie możliwe jest dzięki bogatej semantycznej strukturze rdzenia *j-h-d*. Jego analiza leksykalna wyraża się w pojęciu obejmującym wysiłek, zmaganie, wytrwałość, wykorzystanie dostępnych zasobów. Ten wielowymiarowy etymologiczny termin – obejmujący kontekst fizycznego trudu i środowiskowych przeciwności oraz intelektualne zmagania – stanowi fundament dla zrozumienia ewolucji pojęcia *džihadu* w myśli islamskiej.

¹⁰ M. Al-Fārābī, *Ihšā' al-'Ulūm*, Cairo 1931, 21.

¹¹ Koran 29:69.

Ta leksykalna podstawa umożliwia badanie, w jaki sposób Koran przejmując i redefiniuje *dżihad*, uznając go nie tylko za fizyczne zmaganie, lecz wielowymiarowe, duchowe, moralne i wspólnotowe przedsięwzięcie, którego aspekty zostały przedstawione.

2. Praktyka i skutki *dżihadu*: od Mekki do Medyny

Niniejsza część prezentuje ewolucję koncepcji *dżihadu* – od duchowego i moralnego wysiłku do kompleksowej zasady, która kierowała wczesną wspólnotą muzułmańską. Analizując misję prorocką od jej początków w Mekce (ok. 610–622), ukazuje, jak pierwotnie *dżihad* był związany z dialektyczną relacją między trwającym objawieniem koranicznym a realiami życia pierwotnej wspólnoty muzułmańskiej. Koncentruje się na związku między *dżihadem* a *da'wah* (zaproszeniem do islamu), metodach pokojowego oporu oraz duchowych owocach wytrwałości. Ukazuje mekkański *dżihad* jako model prorockiej wytrwałości – świadectwo siły wiary i etycznego sprzeciwu wobec prześladowań.

2.1. *Dżihad* a prorocka misja głoszenia

Koran przedstawia Proroka Mahometa jako aktywnego reformatora społecznego oraz moralnego, powołanego do przywrócenia monoteizmu (*tawhīd*) i sprawiedliwego porządku etycznego. Jego misja, wyrażona w Koranie, polegała na „nakazywaniu dobra i zakazywaniu zła”¹² i „jasnym przekazaniu przesłania”¹³. W tym kontekście *dżihad* został ujęty jako nieustanny wysiłek mający na celu przezwyciężenie barier intelektualnych, społecznych, duchowych, które uniemożliwiały ludziom poznanie prawdy objawionej. Zmaganie Proroka o głoszenie jedności Boga w środowisku politeistycznym stanowiło najwcześniejszą formę *dżihadu* – zakorzoną w wielkiej cierpliwości (*ṣabr*), przekonującej retoryce i niezachwianej moralności.

Kluczowy wers mekkański ujmuje to zmaganie w słowach: „Nie słuchaj niewiernych, lecz walcz z nimi za pomocą Koranu w wielkim *dżihadzie*”¹⁴. Objawienie redefiniuje wymiar konfrontacji, ukazując Koran – przez argumentację, siłę przemiany i nakazy moralne – jako główną

¹² Koran 7:157.

¹³ Koran 5:92.

¹⁴ Koran 25:52.

siłę w pokojowym, intelektualnym zmaganiu¹⁵. Był to *dżihad* dyskursu, walka o umysły i serca, w której zwycięstwo mierzone było przekonaniem, a nie podbojem.

2.2. Okres mekkański: *dżihad* jako duchowy i moralny opór

Okres mekkański to systematyczne prześladowania ze strony Kurajszytów, dominującego plemienia Mekki, którzy uważali nową wiarę za zagrożenie dla własnych przekonań religijnych, hierarchii społecznej i dochodowego kultu pielgrzymkowego wokół Kaaby. W tym czasie *dżihad* przejawiał się jako duchowa siła oraz moralny opór. Wczesna wspólnota muzułmańska, pozbawiona władzy politycznej i ochrony plemiennej, znosiła różne formy ucisku, trzymając się zasady pokojowej odpowiedzi.

Prześladowania miały charakter wieloaspektowy. Kurajscy początkowo stosowali dezinformację. Określali Koran jako „dawne baśnie”¹⁶, a Proroka uważali za poetę, czarownika lub szaleńca. Gdy oskarżenia nie zatrzymały fali konwersji, przywódcy jak Abu Dżahl i Abu Lahab przeszli do aktywnej represji. Najbardziej cierpieli muzułmanie pozbawieni ochrony klanowej – niewolnicy, osoby niższego statusu społecznego, kobiety – doświadczając wykluczenia społecznego, ekonomicznego, tortur fizycznych i zastraszania psychicznego.

Wobec tych trudności działalność Proroka i nakazy koraniczne były spójne: wytrwałość i dialog oparty na zasadach. Koran nakazywał: „Wzywaj do drogi twego Pana z mądrością i pięknym pouczeniem, i dyskutuj z nimi w sposób najlepszy”¹⁷. Ten nakaz wywarł wpływ na ukształtowanie formy intelektualnego *dżihadu*, mającego na celu przebudzenie sumienia jednostki. Równocześnie objawienia zachęcały wiernych: „Bądź cierpliwy, bo obietnica twego Pana jest prawdziwa. Niech niewierni nie osłabiają twego ducha”¹⁸. Cierpliwość (*ṣabr*) nie była bierną postawą, lecz aktywnym stanem duchowej wytrwałości – kluczowym elementem mekkańskiego *dżihadu*.

Historie takich postaci jak Bilal ibn Rabah, który znosił tortury za wiarę, oraz Sumajjah bint Chajjāt, uznaną za pierwszą męczenniczkę islamu, stały się świadectwami tej rzeczywistości. Ich zmaganie miało charakter egzystencjalny – odrzucenie rezygnacji z tożsamości duchowej i moralnej. Koran pocieszał takich wiernych: „Zaprawdę, ci, którzy

¹⁵ S. Rizvi, *Jihad: An Islamic Perspective*, London 1992, 45.

¹⁶ Koran 6:25.

¹⁷ Koran 16:12.

¹⁸ Koran 30:60.

powiedzieli: ‘Naszym Panem jest Allah’ i wytrwali – na nich zstąpią aniołowie [mówiąc]: ‘Nie bójcie się i nie smućcie, lecz radujcie się z radosnej wieści o Raju...’¹⁹. W społeczeństwie mekkańskim *dżihad* definiowany był jako znośenie cierpienia z wiarą, zaufanie do Boskiej sprawiedliwości, która przewyższała niesprawiedliwość.

2.3. *Hidżra* do Abisynii: strategiczne wycofanie jako akt *dżihadu*

Gdy prześladowania w Mekce osiągnęły punkt krytyczny, koncepcja *dżihadu* w Koranie rozszerzyła się o nowy, strategiczny wymiar – *hidżrę*, czyli migrację. Polecenie Proroka, by grupa muzułmanów szukała schronienia w chrześcijańskim królestwie Abisynii, było momentem przełomowym, który przedefiniował geografie wiary i zmagania. Migracja nie była ucieczką ani oznaką porażki, lecz przemyślanym aktem religijnego oporu – świadomym działaniem na rzecz zachowania integralności wspólnoty i zapewnienia jej przetrwania w kraju rządzonym przez sprawiedliwego władcę.

Koran później potwierdził duchową wartość tego działania, łącząc je z szerszą koncepcją wysiłku: „Zaprawdę, ci, co uwierzyli, którzy wyemigrowali i trują się na drodze Allaha – [...] mogą oczekiwać miłosierdzia Allaha”²⁰. Udzielone przez Negusa schronienie, po tym jak usłyszał recytację sury Maryam i rozpoznał etyczną zgodność nauk islamu ze swoją, chrześcijańską wiarą, stanowiło silne teologiczne uzasadnienie migracji. *Hidżra* została tym samym ustanowiona i uznana za formę *dżihadu*, zakazaną nie w przemocy, lecz w odwadze moralnej, strategicznej przeczności i dążeniu do wolności religijnej. Pokazała, że *dżihad* może wykraczać poza fizyczną przestrzeń, obejmując ochronę samej wspólnoty wierzących.

W okresie mekkańskim *dżihad* miał charakter moralnego i duchowego zmagania. Prorok oraz jego towarzysze, kierując się objawieniami koranicznymi, konsekwentnie realizowali zasady *tawhīdu*, sprawiedliwości i współczucia w obliczu nieustannej konfrontacji. Koraniczny akcent na cierpliwość, przebaczenie tam, gdzie to możliwe i zawierzenie Boskiemu przewodnictwu, ukształtował etyczne ramy dla wczesnej formy *dżihadu*. W okresie tym ukształtowały się jego podstawowe zasady: pokojowy wymiar, integralność moralna oraz oddanie prawdzie – nawet wtedy, gdy pragmatyzm sugerował kompromis.

¹⁹ Koran 41:30.

²⁰ Koran 2:218.

Te kluczowe normy stanowiły etyczny fundament dla późniejszych wydarzeń w Medynie, zapewniając, że kolejne formy *dżihadu* będą zakorzenione w prorockim wzorcu wytrwałości i oporu, ukształtowanego w duchu doświadczeń mekkańskich.

2.4. Okres medyński: *dżihad* a kształtowanie suwerennej wspólnoty

Hidżra (622 r.) nie była jedynie aktem ucieczki, lecz strategicznym i teologicznie uzasadnionym działaniem o wymiarze państwowotwórczym. Oznaczała przejście wspólnoty muzułmańskiej z pozycji prześladowanej, luźno zorganizowanej grupy w Mekce do politycznie autonomicznego podmiotu w Medynie – mieście przekształconym przez Konstytucję Medyńską, będącą kontraktem społecznym ustanawiającym nową, pluralistyczną wspólnotę polityczną (*ummah*) pod przywództwem Proroka Mahometa. Ta transformacja wymagała przededefiniowania pojęcia *dżihadu*. W Mekce *dżihad* oznaczał bierny opór i moralną wytrwałość; w Medynie zaś ewoluował w wieloaspektową doktrynę obejmującą aktywną obronę, administrację oraz etyczne zarządzanie rodzącym się państwem. Okres ten stanowił przejście od duchowego zmagania jednostki do kolektywnego imperatywu społeczno-politycznego, kierowanego przez objawienie koraniczne, odpowiadające na praktyczne wyzwania autonomii, wojny i relacji między wspólnotami.

2.5. Od duchowej wytrwałości do politycznej konieczności: zmiana paradygmatu

Mekkańska forma *dżihadu*, oparta na wezwaniach koranicznych do „cierpliwego znoszenia tego, co mówią”²¹ oraz prowadzenia dialogu „z mądrością i pięknym pouczeniem”²², była produktem kontekstu, w którym muzułmanie nie mieli władzy politycznej. Jak zauważa Rudolph Peters, była to forma „pokojowego oporu” oparta na „mocy samego przesłania”²³. Ustanowienie medyńskiej wspólnoty politycznej stworzyło nową rzeczywistość. Wspólnota stała się widocznym i podatnym na atak podmiotem politycznym odpowiedzialnym za własną obronę i dobro obywateli. Nieustanne zagrożenie ze strony Kurajczytów z Mekki, którzy postrzegali państwo muzułmańskie jako rywala politycznego i ekonomicznego zagrażającego

²¹ Koran 73:10.

²² Koran 16:125.

²³ R. Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton 1996, 42.

ich dominacji nad arabskimi szlakami handlowymi, uczyniło pokojowe podejście niemożliwym do utrzymania.

W takim kontekście dyskurs koraniczny wprowadził legitymizację *qitāl* (walki zbrojnej). Kluczowe stwierdzenie: „Zezwolono [na walkę] tym, którzy są atakowani, ponieważ doznali krzywdy. Zaprawdę, Allah ma moc, by dać im zwycięstwo”²⁴, stało się teologicznym i prawnym fundamentem. Wers ten, objawiony krótko po migracji, nie podważał mekkańskich zasad cierpliwości, lecz osadzał je w nowym kontekście wynikającym z państwowości. Jak zauważa uczony islamski Tariq Ramadan, zmiana ta oznaczała przejście „od fazy głoszenia do etapu budowania społeczeństwa z prawem i środkami do obrony”²⁵. *Dżihad* obejmował teraz *infaq* (wkład finansowy na rzecz ochrony państwa) oraz fizyczną obronę, stając się obowiązkiem zbiorowym (*fard kifāyah*), bezpośrednio związanym z przetrwaniem wspólnoty muzułmańskiej.

2.6. Przeorientowanie wspólnoty: ewolucja ustawodawstwa koranicznego

Zmiana odbiorcy – z prześladowanej mniejszości do obywateli autonomicznego państwa – jest widoczna w treści i tonie medyńskich objawień. Koran rozszerzył zakres z teologii podstawowej na kompleksowe ustawodawstwo, dostarczając ram dla nowej wspólnoty. Mekkańskie wezwanie do „czczenia jedynie Allaha”²⁶ zostało uzupełnione wytycznymi dotyczącymi działania politycznego takimi jak: „nie słuchaj niewiernych i obłudników”²⁷, wers objawiony podczas bitwy pod Ahzab, gdy wewnętrzna zdrada (*nifāq*) była tak samo niebezpieczna, jak zewnętrzna koalicja Kurajczytów.

Ta ewolucja prawna doprowadziła do istotnego przededefiniowania relacji z Ludźmi Księgi (*Ahl al-Kitāb*). Początkowy model w Medynie opierał się na pluralizmie, społecznej integracji. Konstytucja Medyńska uznawała plemiona żydowskie za członków *ummah wāḥidah* (jednej wspólnoty) obok muzułmanów, tworząc podmiot polityczny oparty na wzajemnej obronie i autonomii religijnej²⁸. Ustanowiono więź obywatelską (*al-walāʾ*), która przekraczała różnice religijne. Wczesny dyskurs koraniczny prowadził dialog z żydami i chrześcijanami głównie na gruncie teologicznym, stosując argumentację rozmową: „O Ludzie Księgi, przyjdźcie do słowa wspólnego między nami a wami: że nie będziemy czcić nikogo poza Bogiem, nie

²⁴ Koran 22:39.

²⁵ T. Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet*, Oxford 2007, 112.

²⁶ Koran 39:12.

²⁷ Koran 33:1.

²⁸ M. Lecker, *The Constitution of Medina*, Princeton 2004, 45.

będziemy Mu przypisywać współtowarzyszy i nie będziemy brać siebie nawzajem za panów poza Bogiem”²⁹. Inny wers stawia im wymaganie intelektualne: „O Ludzie Księgi, dlaczego okrywacie prawdę fałszem i ukrywacie ją, choć wiecie?”³⁰.

Jednak ta początkowa tolerancja uległa naruszeniu przez późniejsze zdrady polityczne i militarne. Niektóre plemiona żydowskie – zwłaszcza Banu Kajnuka, Banu an-Nađir i Banu Kurajża – zostały uznane za podważające zawarte umowy, prowadzące wojnę ekonomiczną, szydzące z wierzeń islamskich i sprzymierzające się z Kurajszytami w czasie wojny. Odpowiedź koraniczna i polityczna uległa zmianie. Wersy zaczęły różniczać między Ludami Księgi: „Nie są wszyscy jednakowi. Wśród Ludzi Księgi jest społeczność prawych, którzy recytują wersety Boga nocą i oddają pokłon”³¹. Inne wersy potępiały tych, którzy sprzeciwiali się wspólnocie muzułmańskiej.

Większość uczonych zgadza się, że była to reorientacja polityczno-militarna, a nie ogólna teologiczna krytyka judaizmu. R. Stephen Humphreys zauważa, że działania Mahometa były zgodne ze „standardową praktyką arabskich zasad plemiennych i polityki”, gdzie złamanie umowy skutkowało poważnymi sankcjami³². Fred M. Donner w pracy *Mohammad and the Believers* twierdzi, że wczesna wspólnota medyńska definiowana była przez wspólną wiarę w Boga i Dzień Ostateczny – wspólnotę wierzących, która teoretycznie mogła obejmować żydów i chrześcijan. Wykluczenie niektórych plemion żydowskich nie wynikało z przynależności religijnej, lecz działań politycznych, które stawiały je poza „wspólnotą wierzących” i w sojuszu z jej politeistycznymi wrogami³³. Interpretacja ta pokazuje, że konflikt miał raczej źródło w polityce przetrwania w Arabii VII stulecia niż w religijnej doktrynie³⁴. Ustawodawstwo koraniczne wyraża przejście wspólnoty muzułmańskiej od prześladowanej grupy do autonomicznego podmiotu politycznego, zmuszonego do funkcjonowania w kontekście wojny i nowych realiach.

²⁹ Koran 3:64.

³⁰ Koran 3:71.

³¹ Koran 3:113.

³² R. Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Princeton 1991, 92.

³³ F. Donner, *Mohammad and the Believers*, Cambridge 2010, 70–75.

³⁴ R. Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, Oxford 1999, 85.

2.7. Instytucjonalizacja etycznego prowadzenia walki

Bitwy pod Badr, Uhud i Khandaq nie były wojnami z wyboru, lecz formami obrony o istnienie wspólnoty muzułmańskiej przeciwko Kurajczytom, zdecydowanym ją zniszczyć. W takim kontekście egzystencjalnego zagrożenia Koran stopniowo umieszczał zbrojny *dżihad* w ramach zasad etycznych, odróżniając go od nieregulowanej i motywowanej ekonomicznie walki (*ghazw*) epoki *dżahiliji*.

Podstawy *dżihadu* zawiera werset: „Walczcie na drodze Allaha z tymi, którzy z wami walczą, lecz nie przekraczajcie granic. Zaprawdę, Allah nie miłuje tych, którzy przekraczają granice”³⁵. Zakaz przekraczania granic (*la tataḍū*) stał się fundamentem nowego kodeksu postępowania, implikując reguły prowadzenia walki, które zabraniały inicjowania agresji, zabijania osób cywilnych i niszczenia mienia. Zasady te zostały doprecyzowane w tradycjach prorockich: „Nie zabijajcie kobiet, dzieci, starców ani tych, którzy schronili się w miejscach kultu”³⁶.

Te etyczne normy rozwinęły kolejne objawienia koraniczne, które wprowadziły odrębną etykę wojenną, kładąc nacisk na pokój i adekwatność. Wers „A jeśli skłaniają się ku pokojowi, to i ty się ku niemu skłoń i zaufaj Allahowi”³⁷ ustanowił dyplomację i zawieszenie broni nie jako oznaki słabości, lecz cele usankcjonowane religijnie. Zasada proporcjonalności została podkreślona w słowach: „Jeśli karzecie [wroga], to karzcie go w sposób równy temu, co was spotkało...”³⁸.

Ta prawna i etyczna kodyfikacja, jak argumentuje Majid Khadduri w pracy *War and Peace in the Law of Islam*, stanowiła „narodziny islamskiego prawa międzynarodowego”³⁹. Twierdzi on, że przesunęła ona paradygmat z plemiennych zwyczajów ku ustanowionemu przez Boga systemowi *jus in bello* (sprawiedliwości w wojnie). Pogląd ten uzupełnia John Kelsay, który w *Islam and War* podkreśla, że zasady te były „rewolucją normatywną”, tworzącą „społeczność obowiązku” związaną wspólnymi zasadami etycznymi, a nie lojalnością plemienną.

Wczesna wspólnota muzułmańska nie tylko walczyła o przetrwanie, ale świadomie budowała porządek prawny i moralny. Jak zauważa Michael Bonner w *Jihad in Islamic History*, instytucjonalizacja ta służyła dyscyplinowaniu żołnierzy, ukierunkowując energię militarną Arabów na

³⁵ Koran 2:190.

³⁶ S. Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Bayrūt 1996, 2609.

³⁷ Koran 8:61.

³⁸ Koran 16:126.

³⁹ M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955, 56.

kwestie usankcjonowane przez objawienie, z jasno wytyczonymi granicami etycznymi. Tym samym oddzielono prawnie usankcjonowany dżihad *ummah* od nieetycznego rozumienia walki z epoki przedislamskiej⁴⁰. W ten sposób wojna została podporządkowana prawu Boskiemu, przekształcona z czynnika nieuporządkowanego w uregulowane narzędzie państwowości i obrony wspólnoty.

2.8. Zmiana kierunku modlitwy (*qiblah*): teologiczne i polityczne pęknięcie

Zmiana *qiblah* (kierunku modlitwy) z Jerozolimy na Kaabę w Mekce była wydarzeniem o charakterze teologicznym i politycznym, stanowiącym deklarację odrębności i tożsamości wspólnoty muzułmańskiej. Tematycznie oznaczała ponowne ukierunkowanie duchowego wymiaru wspólnoty muzułmańskiej na dziedzictwo Abrahamowe (*Millat Ibrāhīm*), które poprzedzało i było niezależne od judaizmu i chrześcijaństwa. Kierując się ku Kaabie, ustanowionej przez Abrahama i Isma'ila, muzułmanie odzyskiwali pierwotny, czysty monoteizm, od którego inne tradycje się oddaliły.

Koran opisuje ten akt: „Głupcy spośród ludzi powiedzą: ‘Co ich odwróciło od [...] kierunku modlitwy, który wcześniej przyjmowali?’”⁴¹. Przedstawia to wydarzenie jako próbę wiary i posłuszeństwa wobec Bożego rozkazu: „A nie uczyniliśmy kierunku modlitwy, który wcześniej przyjmowałeś, inaczej niż po to, by odróżnić tych, którzy idą za Posłańcem, od tych, którzy się odwracają”⁴².

Ta zmiana była świadomym zerwaniem, zwiększającym napięcia z uczonymi żydowskimi w Medynie, dla których jerozolimską *qiblah* stanowiła istotny punkt wspólnoty teologicznej i znak podporządkowania nowej wspólnoty istniejącemu monoteizmowi. Jak zauważa historyk W. Montgomery Watt, stanowiła ona „jasne ogłoszenie, że islam jest niezależną religią” i muzułmanie stanowią odrębną *ummah*⁴³. Następujące po tym załamanie relacji było wynikiem splotu wielu czynników: celowego rozdzielenia teologicznego, ugruntowania politycznej i militarnej władzy muzułmańskiej pod Konstytucją Medyńską i działalności strategicznej różnych plemion, dążących do zachowania wpływów w zmieniających się strukturach władzy.

⁴⁰ M. Bonner, *Jihad in Islamic History*, Princeton 2006, 98.

⁴¹ Koran 2:142.

⁴² Koran 2:143.

⁴³ W. Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford 1961, 199.

Konflikty, które nastąpiły, nie były tylko wojnami religijnymi, lecz rezultatem złożonej interakcji, w której symbolika teologiczna i realia polityczne zostały ze sobą nierozzerwalnie związane.

Okres medyński nie oznaczał zerwania z duchowymi fundamentami *dżihadu*, ale ich syntezę z wymaganiami autonomii politycznej. Wytrwałość (*ṣabr*), która określała zmagania mekkańskie, nadal była podstawową cnotą, lecz zintegrowaną z fizyczną odwagą (*šajā'ah*) niezbędną do obrony wspólnoty. Etyczny monoteizm głoszony w Mekce stał się kluczem dla powstania kompleksowego systemu prawnego regulującego kwestie wojny, traktatów i państwowości w Medynie.

Ewolucja *dżihadu* w tym okresie ukazuje zdolność islamu do oferowania całościowych ram życia, obejmujących wymiar duchowy i materialny. W ten sposób powstał fundament, w którym wewnętrzna troska o wiarę (*dżihād an-nafs*) łączy się z zewnętrzną walką o sprawiedliwe i bezpieczne społeczeństwo (*dżihād as-sajf*). Medyński model *dżihadu* – jako zdyscyplinowanego, etycznego i zbiorowego obowiązku – stanowi paradygmat klasycznego prawodawstwa islamskiego w zakresie stosunków międzynarodowych (*al-siyar*), rozwijanym przez późniejszych prawników, jak Muhammad asz-Szajbānī, którego dzieło *al-Siyar al-Kabīr* jest świadectwem trwałego dziedzictwa tej syntezy.

3. Cele *dżihadu*: granice etyczne i kryteria koraniczne

Po ukazaniu semantycznej, duchowej i historycznej ewolucji *dżihadu* – od mekkańskiego ujęcia po medyńskie rozumienie – pojawia się ważne i kontrowersyjne pytanie: kto według Koranu i Proroka stanowił uzasadniony cel zbrojnego *dżihadu*? Kwestia ta jest istotna nie tylko dla poznania wewnętrznych ram etycznych *dżihadu*, lecz także dla odróżnienia jego Boskiego uzasadnienia i historycznie uwarunkowanego zastosowania od późniejszych, politycznych koncepcji oraz ideologicznych wypaczeń. Dyskurs koraniczny, daleki od używania przemocy bez rozróżnienia, określa warunki stosowania siły. Są one zakorzenione w prawach dotyczących sprawiedliwości naprawczej, proporcjonalnej odpowiedzi i ochrony podstawowych wartości ludzkich, zwłaszcza wolności religijnej. Niniejsza część przedstawia kategorie uzasadnionych celów, prezentując, jak klasyczna myśl islamska stworzyła teorię sprawiedliwej wojny, której celem było ograniczenie, a nie nasilenie konfliktów.

3.1. Agresorzy i prześladowcy: imperatyw obronny

Podstawowym i najważniejszym uzasadnieniem zbrojnego *dżihadu* w Koranie jest odpowiedź na agresję i prześladowania. Kluczowy wers pozwalający na podjęcie walki, objawiony po migracji, kiedy wspólnota muzułmańska stanęła wobec egzystencjalnego zagrożenia militarnego, ustanawia formę obrony: „Zezwolono [na walkę] tym, którzy są atakowani, ponieważ doznali krzywdy. Zaprawdę, Allah ma moc, by dać im zwycięstwo”⁴⁴. Słowa te wyrażają przejście wspólnoty z biernego oczekiwania do aktywnej samoobrony, odpowiadając na ataki Kurajszytów, mające na celu zniszczenie powstającego państwa muzułmańskiego w Medynie.

Postawa obrony została uzupełniona zasadą nieprzekraczania granic: „Walczcie na drodze Allaha z tymi, którzy z wami walczą, lecz nie przekraczajcie granic. Zaprawdę, Allah nie miłuje tych, którzy przekraczają granice”⁴⁵. Klasyczni egzegeci definiowali „przekroczenie” jako atak, użycie nieproporcjonalnej siły oraz krzywdzenie osób cywilnych⁴⁶. Cel walki nie był określany przez tożsamość religijną, lecz działanie oparte na agresji, co zbliża podejście koraniczne do teorii wojny sprawiedliwej, według której użycie siły musi być ostatecznością i stosowane wobec bezpośredniego zagrożenia⁴⁷.

3.2. Łamiący prawo i zdraycy: ochrona integralności przymierza

W miarę jak wspólnota islamska w Medynie stawała się państwem, Koran uzasadniał działania zbrojne wobec grup łamiących prawo. Proces ten odzwierciedlał przekształcanie *dżihadu* w narzędzie państwowości, służące zachowaniu bezpieczeństwa zewnętrznego i wewnętrznego. Koraniczny nakaz mówi: „Jeśli obawiacie się zdrady ze strony jakiegoś ludu, odrzućcie [ich traktat] w sposób jawny, na równych warunkach. Zaprawdę, Allah nie miłuje zdrajców”⁴⁸. Słowa te wyrażają klarowność i przywrócenie porządku w relacjach przed podjęciem działań militarnych, podkreślając, że państwo muzułmańskie działa w zgodzie z etycznymi normami.

Dobrym przykładem tak rozumianego *dżihadu* jest plemię Banu Kurajza. Jak wyjaśnia historyk Fred Donner, konflikt nie miał podłoża

⁴⁴ Koran 22:39.

⁴⁵ Koran 2:190.

⁴⁶ A. Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Kair 1989, 191.

⁴⁷ J. Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War*, Princeton 1981, 25.

⁴⁸ Koran 8:58.

religijnego, lecz wynikał z „aktu politycznej zdrady, polegającej na sprzymierzeniu się z Kurajszytami i ich sojusznikami podczas bitwy pod Khandaq – naruszenia konstytucyjnego porozumienia regulującego Medynę”⁴⁹. Celem była zdrada, która zagrażała przetrwaniu wspólnoty muzułmańskiej.

3.3. Bojownicy, nie cywile: zasada rozróżnienia

Podstawą prorockiego prawa wojennego było wyraźne rozróżnienie między bojownikami a cywilami. Prorok Mahomet przełożył koraniczną świętość życia – „I nie zabijajcie duszy, której Allah zakazał zabijać, chyba że zgodnie z prawem”⁵⁰ – na konkretne zasady dla swojego wojska. W instrukcjach dla dowódców zakazywał zabijania cywilów, nakazując: „Nie zabijajcie dziecka, kobiety, starca ani mnicha w klasztorze”⁵¹. Te nakazy zostały włączone w reguły prowadzenia walki, zakazujące krzywdzenia cywilów, niszczenia upraw czy profanowania miejsc kultu⁵².

Poważne traktowanie tego zakazu podkreśla zdarzenie, gdy Prorok zobaczył ciało kobiety na polu bitwy i oburzony zapytał: „Dlaczego została zabita?” Kiedy poinformowano go, że walczyła, odpowiedział: „Nie powinna być zostać zabita... nie powinna być zostać zabita!”⁵³. Scena ta, odnotowana w kanonicznych źródłach, jak Sahih Muslim⁵⁴, pokazuje, że założeniem Proroka była ochrona osób cywilnych, a każdy wyjątek od tej reguły musiał być uzasadniony. Reuven Firestone zauważa, że te wskazania stanowią „znaczący postęp moralny w kontekście wojny arabskiej VII stulecia”, która często opierała się na plemiennej zemście i napadami bez rozróżnienia⁵⁵. Prawo nietykalności cywilnej jest prekursorem prawa humanitarne – zasady rozróżnienia. Praktyka Mahometa dostarczyła szczegółowych reguł prawnych i etycznych do ogólnych przepisów Koranu, tworząc kodeks postępowania, chroniący cywilów i osoby duchowne, instytucjonalizując koncepcję etycznego prowadzenia walki, która była rewolucyjna jak na swoje czasy.

⁴⁹ F. Donner, *Mohammad and the Believers*, 145.

⁵⁰ Koran 17:33.

⁵¹ A. Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, Bayrūt 2002, 468.

⁵² Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, 2609.

⁵³ M. Al-Malik, *Al-Muwaṭṭa' (riwāyat Yahyā al-Laythī)*, Al-Riyād 2006, 312.

⁵⁴ I. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Al-Riyād 1999, 305.

⁵⁵ R. Firestone, *Jihad*, 61.

3.4. Ci, którzy przeszkadzają w wolności religijnej: cel eliminacji prześladowań

Pojęcie *dżihadu* dotyczy tych, którzy prześladują innych i zagrażają wolności religijnej. Koraniczne wskazanie: „I walczcie z nimi, aż nie będzie już prześladowania, a religia będzie [swobodnie] dla Allaha. A jeśli zaprzestaną, to nie ma agresji, chyba że wobec ciemniejszych⁵⁶, definiuje cel walki jako eliminację prześladowań religijnych.

Kluczowy termin *fitna* w tym kontekście, jak argumentuje Asma Afsaruddin, oznacza „stan intensywnych prześladowań i religijnego przymusu, który uniemożliwia ludziom swobodne podejmowanie decyzji w sprawach wiary⁵⁷. Celem nie jest narzucenie islamu, lecz stworzenie warunków, w których wiara – muzułmańska, jak też inne – mogą być praktykowane. Kiedy prześladowania ustają, wezwanie do walki przestaje obowiązywać.

Dżihad, zgodnie z koranicznym przesłaniem i praktyką prorocką, nie był narzędziem ekspansji religijnej i dominacji, lecz mechanizmem obrony godności ludzkiej, wolności religijnej oraz integralności wspólnoty. Jego cele były określone: odpieranie agresji, egzekwowanie prawa, ochrona cywilów, eliminacja prześladowań. Te zasady, zakorzenione w objawieniu koranicznym i rozwinięte przez uczonych muzułmańskich, stanowią fundament etycznej teorii wojny w islamie, która w istocie dążyła do ograniczenia przemocy, a nie jej eskalacji.

4. Rola intencji (*niyya*) i dopełnienie ram etycznych

Zewnętrzne kryteria prawne *dżihadu* są podporządkowane wewnętrznemu, duchowemu porządkowi: intencji (*niyya*). Tradycja prorocka – „Dzieła są oceniane według intencji, a każdemu człowiekowi przypadnie to, co zamierzał⁵⁸ – umiejscawia moralność *dżihadu* nie na polu bitwy, lecz w ludzkim sercu. Wysiłek podejmowany w celu ekspansji terytorialnej, plemiennej czy osobistych korzyści jest zakazany w oczach Boga, nawet jeśli spełnia inne zasady prowadzenia walki. Koran ostrzega tych, którzy kierują się motywami doczesnymi: „Tym, którzy pragną życia tego świata i jego ozdób, w pełni odpłacimy za ich czyny w nim... lecz w życiu ostatecznym nie będą mieli udziału⁵⁹.”

Prymat intencji wprowadza ważny, często pomijany wymiar *dżihadu*: wewnętrzne zmaganie z *hawā* (niskimi pobudkami), które zagrażają

⁵⁶ Koran 2:193.

⁵⁷ A. Afsaruddin, *Striving in the Path of God*, Oxford 2013, 78.

⁵⁸ M. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Al-Riyād 1999, 1.

⁵⁹ Koran 11:15–16.

wypaczeniem celu. Koran ostrzega: „I nie podążaj za [swoim] pożądaniem, by nie odciągnęło cię od drogi Boga”⁶⁰. W kontekście walki jest nim porządek moralny. Przypomina on wierzącemu, że zmaganie może być prawnie uzasadnione, lecz duchowo puste, pozbawione sensu, jeśli ukrywa się w nim pycha, zemsta lub osobista korzyść. Prorok podkreślał, że *dżihad* jest ważny tylko wtedy, gdy „słowo Boga jest najwyższe”⁶¹, a nie słowo jednostki czy wspólnoty.

Klasyczny model islamski *dżihadu* tworzy ramy etyczne, łącząc to, co zewnętrzne, z tym, co wewnętrzne. Jego cele zewnętrzne są określone i ograniczone do tych, którzy posługują się agresją, łamią prawo, prześladują, odrzucają pokój. Cała struktura zewnętrzna jest zakorzeniona w wewnętrznym wymogu czystej intencji. Ta integracja dopełnia koncepcję *dżihadu*, uznając go nie tylko za doktrynę zbrojnej walki, lecz jako całościową dyscyplinę sprawiedliwego oporu. Wymaga ona zmagania się z zewnętrzną niesprawiedliwością, przestrzegania prawa oraz wewnętrznego, duchowego wysiłku.

Zakończenie: *Dżihad* jako żywy puls *tawhidu*

U podstaw islamskiego światopoglądu leży zasada *tawhidu* – jedyności Boga⁶². Nie jest ona tylko twierdzeniem teologicznym, lecz wezwaniem do sprawiedliwości, która rozbija wszelką fałszywą hierarchię władzy, pokrewieństwa i bogactwa. Koran, przyznając ludziom wolną wolę w przyjęciu lub odrzuceniu tej prawdy⁶³, uznaje jej odrzucenie za niesprawiedliwość (*zulm*) nie tylko wobec Boga, ale też godności ludzkiego rozumu i sumienia⁶⁴.

To właśnie przeciwko strukturom mekkańskiej *dżahiliji*, społeczeństwa opartego na dominacji plemiennej, wyzysku ekonomicznym i duchowym ubóstwie, narodził się *dżihad* Proroka Mahometa. Zmaganie to było od początku troską o egzystencję: zobowiązaniem do życia zgodnego z prawdą *tawhidu* i jej głoszenia w obliczu przeciwności. *Dżihad* był i pozostaje środkiem usuwania przeszkód – fizycznych prześladowań, intelektualnego przymusu, systemowej niesprawiedliwości – które uniemożliwiają człowiekowi spotkanie z prawdą objawioną.

⁶⁰ Koran 38:26.

⁶¹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 65.

⁶² Koran 112:1.

⁶³ Koran 18:29.

⁶⁴ Koran 31:13.

Rozumienie *dżihadu* jako „wojny religijnej (świętej)” jest błędem interpretacyjnym. Myli ono symptom, tzn. konflikt zbrojny, z głębszą przyczyną, czyli obroną prawdy przed uciskiem. Konflikty zbrojne, które się pojawiły, nie były celem samym w sobie, lecz odpowiedzią na wrogość mekkańskiej elity, przerażonej utratą władzy wynikającej z politeizmu. Ich *shirk* nie był błędem teologicznym, ale systemem usprawiedliwiającym ucisk – od zabijania niemowląt dziewczynek po lichwę zniewalającą słabych.

Relacja między *tawhidem* a *shirk* – jak ukazują prorocy od Abrahama po Mahometa – oznacza zmaganie między sprawiedliwością a uciskiem. Koraniczny nakaz „walczcie, aż nie będzie już prześladowania”⁶⁵ jest wezwaniem do eliminacji ucisku, zapewniając, że „religia należy do Boga” i świat, w którym wiara jest kwestią wolnego, świadomego wyboru, pozbawionego przymusu.

Stąd warunek *fī sabīl Allāh* (na drodze Boga) jest związany z *dżihadem*. To Boski znak, który przenosi zmaganie z poziomu doczesnego do nadprzyrodzonego. *Dżihad* nie jest definiowany przez miecz, ale wyznacza go Boski cel. Może przejawiać się jako militarna obrona uciskanych, intelektualne dążenie do prawdy, moralne zmaganie z własnymi słabościami (*hawā*), a nawet troska o rodziców.

Ostatecznym celem *dżihadu* – jak ukazuje prorocka wizja kobiety podróżującej samotnie, ale bezpiecznie – jest ustanowienie porządku społecznego, gdzie życie, wolność i godność są nienaruszalne. Stanowi on impuls dla *tawhidu*. Jest nieustannym, dynamicznym wysiłkiem, by rzeczywistość dostosować do Boskich zasad sprawiedliwości i miłosierdzia.

Safia Al-Shameri

⁶⁵ Koran 2:193; 8:39.