

Po co muzułmanom szariat, a nam wszystkim prawa człowieka

Autor tekstu: **Maciej Kochanowicz**

Jakiś czas temu miałem przyjemność opublikować w Racjonalistcie tekst „Dialog muzułmanów i krytyków islamu — wnioski osobiste”. Wśród komentarzy jakie pojawiły się pod tym tekstem jedna sprawa pojawiała się najczęściej. Była to kwestia stosunku do *szariatu* oraz do praw człowieka. Obiecałem w komentarzach ustosunkować się do tych zagadnień, co — dziękując przy tym Redakcji za ponowną możliwość zabrania głosu — niniejszym czynię. Dla jasności zaznaczam jednocześnie, że we wzmiankowanym dialogu, toczącym się nadal w ramach serwisu Facebook, występuję jako strona muzułmańska.

Muszę jeszcze zastrzec, że ten element islamu, jakim jest *szariat*, mnie osobiście szczególnie nie zajmuje (prawu zresztą poświęconych jest raptem około dwustu spośród ponad sześciu tysięcy wersetów Koranu) i w żadnym razie nie jestem też specjalistą w tej kwestii. Moja znajomość prawa muzułmańskiego i jego podstaw jest ot taka, jak zwykłego wiernego, może tylko bardziej zainteresowanego własną religią i nieco więcej czytającego na ten temat. Tak samo moja wiedza na temat praw człowieka nie jest wiedzą specjalistyczną, a jest wiedzą przeciętnego człowieka, ciut bardziej może jedynie zainteresowanego sprawami prawa tyżącego choćby już z samej nazwy nas wszystkich (z tego zresztą tytułu każdy z nas staje się niejako uprawniony do wypowiedzania się odnośnie tych praw). Skoro jednak padły pytania po opublikowaniu mojego krótkiego tekściku, czuję się w obowiązku szerzej odpowiedzieć.

Skąd się wziął *szariat*

Szariat etymologicznie oznacza ścieżkę (do wodopoju), drogę postępowania prowadzącą, metaforycznie rzecz przedstawiając, od wiernego do Boga. Nieodłącznie z nim związanym terminem jest *fiqh* — ludzkie działanie służące sprecyzowaniu norm tego prawa. O ile *szariat* jest niezmiennym, „boskim” porządkiem prawnym o tyle *fiqh* jest historycznie zmiennym „ludzkim” jego rozumieniem. I tak *fiqh* jaki dziś znamy, normy prawa muzułmańskiego jakie dziś znamy, nie sfrunęły z „nieba” w roku sześćset dwudziestym, czy trzydziestym którymś, ale ukształtowały się na podstawie interpretacji zapisów Koranu oraz przekazów o wypowiedziach i postępowaniu Proroka (tzw. hadisów) w VIII-IX w. i latach późniejszych, odpowiadając na ówczesnie panujące wyzwania społeczno-ekonomiczne. Ukształtowanie to od razu oddawało ułomność, czy też pluralizm, ludzkiego rozumienia boskiego prawa poprzez wyrażenie go w cztery szkołach prawnych sunnickich i kilku innych (w tym szyickich), różniących się tak co do poszczególnych norm, jak i zasad interpretacyjnych. Można powiedzieć, że o ile *szariat* jest jeden, to sposobów jego rozumienia, szkół *fiqh* jest wiele i są one historycznie zmienne.

Historia nie kończy się w tym momencie. Po blisko tysiącu lat zamknięcia prawa muzułmańskiego w obrębie czterech szkół prawnych (z jednym istotnym wyjątkiem- równoległego istnienia i rozwoju prawa administracyjnego, będącego emanacją uprawnień konkretnego władcy, kwestię tę zostawię jednak w tym tekście na boku) nastąpiło w drugiej połowie wieku XIX w. wydarzenie zwane otwarciem bram *idżtihadu*, czyli powrót do twórczego procesu interpretacji boskiego *szariatu* i generowania norm *fiqh*. Równoległym procesem temu towarzyszącym było przyjmowanie — szczególnie w zakresie prawa cywilnego, handlowego i międzynarodowego - praw świeckich, o rodowodzie europejskim (w tym systemów kolonialnych). W tej epoce zróżnicowanej i ciągłej reinterpretacji prawa muzułmańskiego i ustosunkowywania się do prawa europejskiego muzułmanie żyją i obecnie.

Co to jest *szariat*

Chciałbym teraz przyjrzeć się nieco bliżej konkretnym obszarom i normom prawa muzułmańskiego, zwracając szczególną uwagę na aktualny etap jego ewolucji oraz na jego zgodność z porządkiem prawnym obecnym w krajach europejskich i pojawiające się tu i ówdzie wezwania do „rezygnacji z *szariatu*”. Wedle podziału, oczywiście jednego z wielu, przedstawionego na pierwszej stronie jedynego podręcznika *fiqh* wydanego po polsku (od czasu opublikowania „Wykładu wiary Machometańskiej czyli Islamskiej” Józefa Sobolewskiego w Wilnie w 1830 r.) — „Prostego wykładu głównych praktyk religijnych islamu” Fajsała Mawlawiego — prawo islamskie dzielimy na pięć

obszarów (analogicznie do podziału na prawo cywilne, karne, czy administracyjne w europejskim prawie kontynentalnym):

1. *Fiqh al-ibadat*, czyli czynności kultu religijnego, których to właśnie dotyczy podręcznik Mawlawiego. A więc kiedy muzułmanin się modli, to stosuje się do tej gałęzi prawa muzułmańskiego, kiedy pości w miesiącu Ramadan stosuje się do *szariatu*, kiedy kupuje bilet lotniczy i udaje się w pielgrzymkę *hadżdż* do Mekki wprowadza w życie *szariat*.

Ten obszar prawa muzułmańskiego pokazuje, że *szariat* to przede wszystkim zasady relacji człowieka z Bogiem. Do tych zasad nie dojdziemy sami i pochodzą one z takiej czy innej interpretacji boskich zamysłów wywiedzionych w procesie określania norm *fiqhu*. Spojrzenie na ten obszar *szariatu* pokazuje nam dlaczego pojawiające się niekiedy wezwania do „zakazania/zniesienia *szariatu*”, bez doprecyzowania o jaki *szariat* chodzi, są nie do końca zrozumiałe. I że wezwania te mogą być — odnośnie tego właśnie obszaru — postrzegane jako zastanawiające z perspektywy zasad wolności wyznania i kultu religijnego wypracowanych w Europie od czasów Oświecenia.

Jednocześnie kwestie kultu, *ibadat*, jest to obszar *fiqh* najbardziej niezmienny, choć i tu pojawiają się nowe wyzwania i nowe rozstrzygnięcia (na przykład jedno z częstych pytań niemuzułmanów do muzułmanów: jak wygląda modlitwa na stacji kosmicznej?).

2. *Fiqh al-ahwalasz-szahsija*, czyli sprawy rodzinne. Możemy tu też wliczyć nie wymienione przez Mawlawiego inne kwestie osobiste związane z życiem codziennym, na przykład wymogi żywieniowe. I tak kiedy muzułmanin nie pije alkoholu lub nie je wieprzowiny, to stosuje się do *szariatu*. Kiedy unika papierosów lub nie zażywa narkotyków, to wprowadza w życie *szariat* (choć są muzułmanie zachowujący się niezgodnie z tymi normami, choćby angażując się w działalność przestępczą związaną z środkami odurzającymi). I wreszcie kiedy muzułmanin żeni się lub wychodzi za mąż, ma dzieci, wspiera rodziców, a wreszcie umiera i jest chowany — to zastosowanie mają rozmaite normy *szariatu*.

I choć zakres ewolucji tego obszaru *fiqh* wydaje się większy niż w odniesieniu do czynności kultowych *ibadat* (np. zakres stosowania rozmaitych warunków w kontraktach małżeńskich, albo nowe wyzwania w związku z rozwojem współczesnego przemysłu spożywczego, czy też wreszcie liczne kwestie dotyczące etyki medycznej), to wiele kwestii pozostaje niezmiennych. I również po spojrzeniu na ten obszar *szariatu* zaskakująco brzmią wezwania do zaprzestania jego stosowania. Rozumiane dosłownie musiały by one oznaczać niezgodę na to by praktykujący muzułmanie nie pili alkoholu, czy nie jedli wieprzowiny...

[więcej: http://www.patheos.com/blogs/altmuslim/2011/04/the_sharia_within/]

3. *Fiqh al-muamalat*, czyli sprawy związane z transakcjami handlowymi. Z jednej strony wchodzi tu zakaz lichwy, czy udziału w obrocie pewnymi substancjami, z drugiej zaś na przykład prężnie rozwijający się obecnie obszar islamskiej bankowości. Ze względu na zasadę swobody umów obecną w prawie europejskim (występującą zresztą w tym obszarze i w prawie muzułmańskim) tutaj także dyskusja nad rezygnacją ze stosowania *szariatu* nie wydaje się do końca sensowna. Zauważmy też, że jest to obszar w którym państwa muzułmańskie już dawno powszechnie przyjęły szczegółowe rozwiązania europejskie, wyrażone w kodeksach handlowych, czy cywilnych, czy przepisach prawa ubezpieczeniowego, które zresztą na ogółu nie były sprzeczne z tradycyjnym *fiqh al-muamalat*.

4. *Fiqh al-ahkam as-sultanija* (relacje z władzą), gdzie w myśl Mawlawiego wchodzi zapewne też *fiqh al-uqubat*, czyli prawo karne, w tym „kary koraniczne”, czyli *hudud*. I to jest chyba właśnie obszar największych kontrowersji i ten, na który zarazem nie ma miejsca we współczesnym państwie świeckim. Warto też zaznaczyć, że w większości krajów muzułmańskich w kwestii prawa karnego są obecnie stosowane rozwiązania świeckie, o rodowodzie europejskim.

Ponieważ jednak jest to obszar największych napięć wypada mu się przyjrzeć bliżej. Otóż odnośnie tego obszaru można wyróżnić trzy podejścia: tradycjonalistyczne (przejawiające się w różnej formie w prawie takich krajów jak Arabia Saudyjska, Iran, czy północne stany Nigerii), reformistyczne, oraz sekularystyczne (którego najbardziej modelowym przykładem jest Turcja, ale też frankofońska Afryka, kraje Azji Środkowej, Indonezja, czy Bangladesz). O ile stanowiska pierwsze — tradycjonalistyczne — i (bliskie mi, o czym poniżej) trzecie — sekularystyczne — są oczywiste, to intelektualnie ciekawsze jest stanowisko drugie, reformistyczne, szczególnie w jego liberalnym nurcie.

Zostawiając na boku sunnę (przekazy dotyczące życia i słów Proroka Mahometa), gdzie pole

interpretacyjne jest większe, spójrzmy na Koran. Zawiera on wskazania karne w pięciu konkretnych kwestiach: zabójstwo (2:178), kradzież (5:38), rozbój/bandytyzm(5:33-34), pozamałżeńskie stosunki i fałszywe oskarżenie o takowe (24:2-9), *talion* zamienny na odszkodowanie (5:45). Zauważmy wprawdzie, że kwestie te mają swoje konsekwencje także w prawie europejskim, na przykład polskim. I to nie tylko zabójstwo, czy kradzież, ale także pozamałżeńskie stosunki, które mogą stanowić okoliczność orzekającą o winie w przypadku rozwodu (choć oczywiście nie są przedmiotem drakońskich kar obecnych w tekście Koranu).

Rozmaici myśliciele muzułmańscy proponowali nowe spojrzenie na wersety poświęcone karom, między innymi ze względu na to, że kary te mają charakter kar cielesnych i okrutny ze współczesnego punktu widzenia. I tak wielki egipski uczyony i reformator Muhammad Abduh (1849-1905) odwoływał się do obecnego w klasycznym *fiqh* terminu *maslaha*, interesu publicznego, aby na jego podstawie dokonywać reinterpretacji norm koranicznych (a interes publiczny i jego rozumienie jest rzeczą zmienną tak w czasie, jak i w przestrzeni). Z kolei Tunezyjczyk Muhammad Al-Tahir Ibn Ashur (1879-1973) przywołał pojęcie *maqasid* (celów), stojących za konkretnymi zapisami zawartymi w Koranie. Pojęcie to w klasycznej myśli muzułmańskiej (obecne już u największego teologa muzułmańskiego Al Ghazalego) najpełniej zostało rozwinięte przez Abu Iszaqę Asz Szatibiego (zm. 1388), który doprowadził do wyróżnienia go od szerszego terminu *maslaha* [1]

W największym skrócie droga wskazywana przez *maqasid* każe zadać pytanie: czemu służą konkretne kary przewidziane przez Koran? Jakie wartości mają być przez nie chronione? Różne listy były tworzone przez różnych uczonych, ale my patrząc w dzisiejszym kontekście (bo właśnie *maqasid* zapewniają odpowiednią elastyczność umożliwiającą uwzględnienie kontekstu historycznego) na przedstawione powyżej zapisy koraniczne możemy dostrzec ochronę: życia, własności, bezpieczeństwa publicznego (w sensie bezpieczeństwa przestrzeni publicznej), związków małżeńskich/rodziny oraz integralności cielesnej. To jakie środki są stosowane do ochrony tych wartości przez współczesne państwo jest już rzeczą wtórną i zależną od konkretnych historycznych uwarunkowań i możliwości [2].

W szeroko rozumianym nurcie odwołania się do *maqasid* pozostają takie współczesne postacie jak Mohammad Hashim Kamali czy Tariq Ramadan z jego „Międzynarodowym wezwaniem do [moratorium](http://www.tariqramadan.com/An-International-call-for,264.html?lang=fr) (http://www.tariqramadan.com/An-International-call-for,264.html?lang=fr" target=) dla kar cielesnych, kamieniowania i kary śmierci w świecie muzułmańskim". Ponieważ ten ostatni dokument wywołał sporo emocji, warto zauważyć, że Ramadan podkreślał, że takie podejście do tego tematu i odwołanie się do *fiqh* prędzej przekona do zmiany innych muzułmanów, niż po prostu wezwanie „zakazmy tego i tamtego”. Zresztą także w innych krajach, na przykład w kwestii znoszenia kary śmierci, najpierw ogłaszano moratorium na wykonywanie wyroków (tak było w Polsce w 1988 r.) nim znoszono tę karę całkowicie (w Polsce w 1998 r.).

Odmienne podejście zastosował współczesny uczyony syryjski Muhammad Shahrour zwracając uwagę, że słowo *hudud* stosowane na określenie kar koranicznych dosłownie znaczy „granice”. Dlatego też kary wymienione w Koranie powinny być uważane za górną granicę, poza którą nie powinno wychodzić maksimum przewidywane przez prawodawstwo krajowe [3]. Jeszcze ciekawszy propozycja została przedstawiona przez sudańskiego myśliciela (i ofiarę tamtejszej dyktatury) Mahmouda Mohammeda Tahę (1909-1985) w jego dziele *The Second Message of Islam* [Drugie przesłanie Islamu], w której proponował on oparcie się na wcześniejszych częściach objawienia koranicznego — tzw. surach mekkańskich — jako na bardziej uniwersalistycznych od późniejszych — medyńskich (objawionych po ucieczce Proroka przed prześladowaniami z Mekki do Medyny i stworzeniu tam pierwszej muzułmańskiej wspólnoty społecznej) — które zdaniem Tahy miały bardziej partykularny charakter, dotyczący konkretnych okoliczności historycznych.

Jak zaznaczyłem jednak powyżej stanowisko reformistyczne, chociaż w swojej przedstawionej powyżej liberalnej odmianie bardzo intelektualnie interesujące, nie jest mi najbliższe. Za stanowiskiem sekularystycznym — ustanawianiem norm prawnych, w szczególności prawno-karnych, w procesie demokratycznym w ramach państwa świeckiego - przemawia jednak nie tyle oczywisty fakt, że opowiadanie się przez członka niewielkiej mniejszości religijnej za innym rozwiązaniem byłoby świadectwem oderwania od rzeczywistości. Przede wszystkim należy stwierdzić, że we współczesnym świecie, świecie pluralistycznym i świecie organizmów państwowych o coraz bardziej międzywyznaniowym charakterze, normy prawne, w szczególności normy prawa karnego, nie mogą mieć charakteru konfesyjnego, wywodzącego się z przekonań tylko jednej grupy wyznaniowej (choćby w najbardziej liberalnej ich interpretacji), a muszą mieć charakter i legitymizację ponadkonfesyjną.

Inaczej mówiąc *makasid* szariatu mogą być uznane co najwyżej jako wskazówki etyczne dla ludzi jako uczestników demokratycznego procesu prawodawczego, a nie jako źródło prawa. A i to przy założeniu konsensusu w odniesieniu do konkretnych rozwiązań z przedstawicielami innych światopoglądów i poszanowaniu praw mniejszości.

5. *Fiqhahkam as-silmwaal-harb*, czyli prawo międzynarodowe, prawo wojny i pokoju, to ostatni dział *szariatu* wymieniony przez Mawlawiego. To obszar, który całkiem już odszedł w przeszłość będąc dzieckiem minionych epok. Żadne państwo muzułmańskie nie stosuje norm niegdyś mozolnie wypracowanych przez prawników islamskich w tych kwestiach. Jedynie na własną rękę próbowały je wcielać w życie organizmy nie-państwowe, czy też para-państwowe (jak np. Talibowie).

Od prawa muzułmańskiego do prawa ogólnoludzkiego

Mam nadzieję, że w powyższej prezentacji udało mi się choć nieco odczarować *szariat*, pokazać jego zmienność historyczną i pluralizm stanowisk, a przez to dać lepszy punkt odniesienia dla debaty o wprowadzaniu/zakazywaniu *szariatu* w Europie. Możemy teraz postrzegać *szariat* — ten istotny, ale bynajmniej nie kluczowy element islamu — we właściwym mu kontekście. Jako element analogiczny do Kodeksu Kanonicznego Kościoła Katolickiego, żydowskiego prawa Halacha, przepisów rytualnych hinduskich, czy sikhijskich, czy dowolnych innych jakie ktoś zdecydowałby się sobie skonstruować (a nawet niektórych reguł postulowanych przez ruchy humanistyczne). A do zakazywania tych praw przecież nikt sensowny dziś nie wzywa.

We współczesnym społeczeństwie pluralistycznym *szariat* — prawo kanoniczne islamu — może zatem funkcjonować jako zasady indywidualne, lub też zasady regulujące relacje wzajemne we wspólnotach dobrowolnych, czy przy dobrowolnych transakcjach, czyli jako *fiqh* dotyczący *ibadat*, *ahwalshahsija* i *muamalat* (punkty 1-3 powyższej listy) — nazwijmy je zbiorowo religijnymi prawami *konsensualnymi*, wychodzącymi od woli jednostki do stosowania tych zasad w swoim życiu i w relacjach z innymi. Natomiast w odniesieniu do *obligatoryjnych* norm narzucanych nam odgórnie przez państwo, w szczególności norm karnych (*uqabat*), takie stosowanie *szariatu* jest to etap przeszły, tak jak i przeszłością już dawno stał się *szariat* w odniesieniu do norm prawa międzynarodowego (punkty 4-5 powyższej listy). Tak więc wezwania do likwidacji, czy reformy *szariatu*, jako niezgodnego z dorobkiem ostatnich dwóch wieków cywilizacji, aby były odbierane jako sensowne otwarcie dyskusji (a nie atak na praktykę religijną muzułmanów) muszą być rozumiane właśnie odnośnie tych *obligatoryjnych* norm prawnych, a nie norm *konsensualnych*, zasadzających się na indywidualnej decyzji o ich przestrzeganiu bądź nie.

Innymi słowy, jako uczestnicy społeczeństwa pluralistycznego musimy dziś normy mające znaczenie dla całego społeczeństwa wypracowywać w sposób wspólny, zaś *szariat* w demokracji może funkcjonować jako zasady *konsensualne* (dla chcących tego jednostek lub grup), ale nie — ze względu na zróżnicowanie światopoglądów — jako powszechne źródło prawa *obligatoryjnego*, obowiązkowego dla wszystkich (co najwyżej może być etyczną inspiracją dla członków zgromadzenia legislacyjnego).

Powstaje zatem pytanie, co może być zbiorowym punktem odniesienia, ramą wspólną dla społeczeństwa złożonego z ludzi o różnych światopoglądach? Jeślibyśmy bowiem wszyscy byli muzułmanami wystarczyłyby nam prawa muzułmanów, jeślibyśmy byli wszyscy ateistami, można by było skonstruować jakieś prawa ateistów (gdzie wolność kultu religijnego, czy wyznania nie miałyby tak istotnego znaczenia). Jednakże ze względu na pluralizm tożsamości wspólnym mianownikiem mogą być jedynie prawa odnoszące się do tego, co wspólne wszystkim ludziom, czyli prawa człowieka.

W tym duchu pisze Khaled Abou El Fadl, jeden z głównych specjalistów od islamu i praw człowieka: „przywiązanie do praw człowieka nie oznacza braku przywiązania do Boga, ale jest koniecznym elementem celebrowania ludzkiej różnorodności, uhonorowania bożych następców [tj. wszystkich ludzi, zgodnie z werselem 2:30 Koranu], dążenia do miłosierdzia i zmiernienia do ostatecznego celu — sprawiedliwości” [4].

Dalej jeszcze idzie w swoich esejach o islamie i prawach człowieka uczeń wspomnianego Mahmouda Mohammeda Tahiego — Abdullahi An-Na'im pisząc o uniwersalności praw człowieka, o konieczności re-afirmacji państwa świeckiego w krajach muzułmańskich i wreszcie o „[świeckiej przestrzeni](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1638162)” (http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1638162) niezbędnej dla funkcjonowania tak praw człowieka, jak i społeczeństwa muzułmańskiego z jego religijnymi praktykami. An-Na'im pisze także o [państwie świeckim](http://www.scribd.com/doc/62915680/Abdullahi-An-Na-im-Why-Muslims-Need-a-Sec-ular) (<http://www.scribd.com/doc/62915680/Abdullahi-An-Na-im-Why-Muslims-Need-a-Sec-ular>

State); [5]. Oczywiście kluczowy i klasyczny już myśliciel dla wykraczającej poza temat tego artykułu kwestii współistnienia islamu i państwa świeckiego to Egipcjanin Ali AbdurRaziq [1888-1966] ze swym dziełem *al-Islam waUsul al-Hukm* [Islam i podstawy rządzenia].

W tej kwestii zamiast przywoływania jego poglądów pozwolę sobie tylko zacytować jeden z zachowanych w sunnie *hadisów* (przekazów o Proroku Mahomecie) opowiadający o sytuacji, kiedy Prorok spotkał grupę ludzi prowadzących sztuczne zapylanie palm i zarządził, aby nie było ono dokonywane. Kiedy rok później okazało się, że plony są słabe, Prorok stwierdził: „Jeśli sprawa należy do kwestii doczesnych, wtedy wy lepiej znacie się na niej; jeśli jednak należy do religijnych, wtedy przynależy mnie”. [Musnad Ahmadi Sunan Ibn Madżah]

Po co nam wszystkim prawa człowieka

Kiedy kilkanaście lat temu podróżowałem po Turcji i Iranie jednym z pierwszych zwrotów w tych językach jakich nauczyłem się rozmawiając i to ze zwykłymi ludźmi, a nie jakimś aktywistami, były *insanhakklari* i *hoquq-e enson*, czyli prawa człowieka. Tęsknota do prawa, które mogło by być zabezpieczeniem przed opresją władz, była równie duża, jak tęsknota do Boga, znajdująca swój wyraz w codziennej praktyce religijnej. Ludzie ci mieli jednocześnie świadomość, że urzeczywistnienie praw człowieka w ich państwach jest procesem, który potrzebuje czasu, i który nie zaszedł w sposób natychmiastowy i w innych krajach.

W kwestii praw człowieka, też więc warto- tak jak i w przypadku prawa muzułmańskiego — przypomnieć nieco historii. Prawa człowieka mimo, że definiowane jako powszechne, nie są prawami odwiecznymi, danymi od zawsze, a są wynikiem rozwoju myśli europejskiej od Renesansu, a w szczególności od Oświecenia. Narodziły się niejako wraz z Rewolucją Francuską (i Amerykańską), choć miały wcześniejszych protoplastów. Zaś ogólnościowe zwieńczenie ich rozwoju, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku, jest wynikiem ewolucji trwającej co najmniej 150 lat.

Tak samo jak *fiqh* (ludzkie rozumienie boskiego *szariatu*) ewoluuje tak i nasze rozumienie praw człowieka się zmienia. Zresztą i każde inne prawo też podlega ewolucji. Od roku 1948 zmianie uległo choćby nasze rozumienie praw seksualnych, w tym prawa homoseksualistów i przedstawicieli innych grup LGBTQ. W latach 50. homoseksualizm był karany w wielu krajach będących sygnatariuszami Powszechnej Deklaracji, wystarczy choćby przypomnieć los Anglika Alana Turinga, jednego z twórców współczesnej informatyki, którego zarządzona w 1952 r. przez sąd kastracja chemiczna doprowadziła do samobójstwa, czy też losy amerykańskiego bojownika o prawa gejów Harveya Milka ukazane w filmie „Obywatel Milk”.

Innym wymiarem ewolucji pojmowania praw człowiek było pojawienie się w latach 70. koncepcji trzeciej generacji praw człowieka Karela Vaaáka obejmujących na przykład prawa do samookreślenia, do zdrowego środowiska, do dziedzictwa kulturowego, czy do grupowego działania.

Jeśli czytamy z dzisiejszą wrażliwością Powszechną Deklarację Praw Człowieka uderza nas też szereg innych kwestii nie zawsze współgrających z obecnym rozumieniem tego, co winno przysługiwać każdemu z nas. I tak w Deklaracji mamy: ograniczenie swobody przemieszczania się (jako miłośnika podróży zawsze uświadamiam sobie to ograniczenie, kiedy udaję się do jakiejś ambasady po wizę lub przekraczam jakąś granicę) i wyboru miejsca zamieszkania (art. 13 ogranicza te prawa do terenu jednego państwa); brak ujęcia „swobody biznesu” — prawa do prowadzenia działalności gospodarczej i handlu (natomiast prawo do pracy zawarte jest w art. 23); brak zagwarantowania swobody ubioru (od burki po nagość; ubiór to bowiem najbardziej osobista forma ekspresji — można zdecydować się nie zabierać głosu, ale nie można zdecydować się by „nie wyglądać”); brak zakazu kary śmierci (fundamentalnej dziś wartości w europejskim systemie praw człowieka); wprowadzenie obowiązkowej edukacja przy braku prawa do coraz popularniejszego homeschooolingu, z drugiej zaś strony brak darmowości 12 letniej edukacji, która jest teraz normą w wielu krajach (art. 26); brak praw ateistów, na przykład określonego wprost prawa do niewyznawania żadnej religii, co jest ciekawe w kontekście wartości bliskich portalowi Racjonalista.pl (art. 18); brak również praw reprodukcyjnych (np. prawa do aborcji, choćby w sytuacji zagrożenia zdrowia/życia, czy przestępstwa). Wreszcie art. 29 dopuszcza ograniczenie praw „w celu uczynienia zadość słusznym wymogom moralności”, co w dzisiejszych czasach brzmi co najmniej nieco staromodnie.

Tę analizę przeprowadziłem oczywiście nie po to, by krytykować prawa człowieka, ale by pokazać zachodzącą ewolucję w ich pojmowaniu. Ewolucja ta dotyczy nie tylko zresztą ich pojmowania, ale przede wszystkim ich przyjmowania, a szczególnie przekładania się ich na praktykę postępowania władz rozmaitych krajów. Jak wiemy z naszego polskiego doświadczenia, faktyczne

wdrożenie tych praw było procesem długotrwałym w krajach bloku komunistycznego, a także w Ameryce Łacińskiej, w krajach Azji Południowo-Wschodniej, i nadal jest problemem czy to w krajach arabskich, czy w Chinach.

Jeśli chodzi o kraje muzułmańskie, to kluczową kwestią jest właśnie nie deklaratywne przyjęcie praw człowieka, ale stosowanie tych praw w praktyce. Wśród 48 państwa, które poparły Powszechną Deklarację były następujące państwa muzułmańskie: Afganistan, Egipt, Irak, Iran, Liban, Pakistan, Syria i Turcja, zaś wśród ośmiu państw, które uchyliły się od udziału w głosowaniu była, obok RPA i państw komunistycznych, w tym Polski, Arabia Saudyjska (pozostałe dziś istniejące państwa muzułmańskie były jeszcze pod rządami kolonialnymi). Państwa muzułmańskie generalnie przystąpiły do rozmaitych układów systemu praw człowieka, choć powstała też kuriozalna Kairska Deklaracja Praw Człowieka w Islamie z 1990 r. (będąca rozszerzeniem zastrzeżenia przywołanego art. 29.), na szczęście aktualnie w praktyce prawnej zapomniana.

Problemem jest więc nie deklaratywne uznanie prawa człowieka, a ich respektowanie. Syria — jeden z pierwotnych sygnatariuszy Powszechnej Deklaracji — jest w dniach dzisiejszych krajem masowo łamiącym te prawa w najbardziej brutalny sposób. Poważne naruszenia praw człowieka są dokonywane tak przez nieliczne funkcjonujące reżimy religijne (Iran, Arabia Saudyjska), jak i liczne reżimy świeckie (Algieria, Sudan, Turkmenistan, Uzbekistan, Czad), z których szczęśliwie niektóre ostatnio się demokratyzują.

Szczęśliwie również ewolucja w pojmowaniu praw człowieka jest równoległa do w stopniowego ich wdrażaniu w praktykę sprawowania władzy w rozmaitych krajach, tak nie-muzułmańskich, jak i muzułmańskich. Na przykład rankingi wolności politycznych i obywatelskich [Freedom in the World, Freedom House] odnotowują poprawę w ostatnich latach w takich krajach muzułmańskich jak Gwinea, Kirgistan, czy Tunezja, czy — w dłuższym horyzoncie czasu - Indonezja i Turcja.

Wiara, a wolność

Jak pokazuje wspomniany An-Na'im we współczesnym pluralistycznym świecie to prawa człowieka gwarantują *konsensualne* prawa religijne (te, które chcemy przestrzegać jako jednostki, lub grupy jednostek), zaś aby gwarancja praw człowieka (w tym *konsensualnych* praw wynikających z *szariatu*) była możliwa potrzebne jest świeckie państwo demokratyczne, które w związku z tym, że jest świeckie nie może implementować *obligatoryjnych* praw religijnych (w szczególności praw karnych). To właśnie prawa człowieka są tą uniwersalną platformą, do której odwołują się mieszkańcy krajów muzułmańskich, kiedy ich prawa jednostkowe, w tym prawa religijne są gwałcone przez reżimy despotyczne. Starczy wspomnieć, że pierwszym prezydentem wyłonionym po Arabskiej Wiośnie został świecki tunezyjski działacz na rzecz praw człowieka Moncef Marzouki.

Państwu i społeczeństwu współczesnym potrzebny jest wspólny fundament dla ludzi różnych wyznań i tych bezwyznaniowych — prawa człowieka. To prawa człowieka dają muzułmanom możliwość życia wedle swojego *szariatu*, jakkolwiek dziwny nie wydawałaby się on innym. To one właśnie bronią prawa każdego do życia według tych zasad (lub porzucenia ich) i chronią każdego przed ingerencją władzy publicznej w jego sferę wolności.

Na tak rozumiany *szariat*, w swym wymiarze *konsensualnym*, jest miejsce w świeckim państwie kierującym się prawami człowieka. A więc w największym skrócie na postawiony na początku tekstu problem relacji *szariatu* i praw człowieka można odpowiedzieć następująco: to właśnie prawa człowieka umacniają i gwarantują *konsensualne* (indywidualnie przyjmowane) normy praw religijnych, czy to katolickich, czy żydowskich, czy muzułmańskich.

Lub też można odpowiedzieć inaczej, w sposób bardziej religijny: to w sytuacji zabezpieczenia praw człowieka przez świeckie państwo wiara i wyrażona w *szariacie* (w normach *konsensualnych*) praktyka religijna nabierają głębszego znaczenia. Wtedy kiedy mam zagwarantowane prawo do apostazji moja wiara nie jest czymś automatycznym, a nabiera autonomicznego sensu, kiedy zaś mam zagwarantowane prawo do nie-modlenia się, czy do obrazy Boga, moja modlitwa staje się eschatologicznie znacząca.

Przypisy:

[1] Patrz: polski teolog muzułmański Jarosław Banasiak o [maqasid](#)

[2] Patrz poglądy tureckiego intelektualisty [Mustafy Akyola](#) oraz [Dabating Islamic Reform](#)

[3] Patrz: [In the Footsteps of Averroes](#)

[4] [Boston Review.net](#); patrz też [Human Rights Are Above Gods Rights](#)

[5] Patrz też [Islam Human Rights and the Secular](#)

Maciej Kochanowicz

Jeden z administratorów grupy „Dialog muzułmańsko-.....? (grupa dialogu muzułmanów i nie-muzułmanów)”

[Strona www autora](#)

[Pokaż inne teksty autora](#)



(Publikacja: 24-04-2012 Ostatnia zmiana: 25-04-2012)

[Oryginał.](#) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,7973>)

Contents Copyright © 2000-2012 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2012 Michał Przech

Właścicielem portalu Racjonalista.pl jest Fundacja Wolnej Myśli.

Autorem portalu jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tego portalu i jakiegokolwiek jego części.

Wszystkie elementy tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tego portalu oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tego portalu i nie korzystać z jego zasobów.

Informacje zawarte na tym portalu przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na portalu. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki prezentuje.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl