

ALICJA LIMBURSKA

ORCID: 0000-0002-6722-0249

Uniwersytet Wrocławski

alicja.limburska@uwr.edu.com

Rola prawa karnego w systemie totalnej teokracji państwa muzułmańskiego

Słowa kluczowe: islam, prawo karne, totalitaryzm, teokracja.

THE ROLE OF CRIMINAL LAW IN THE SYSTEM OF TOTAL THEOCRACY IN A MUSLIM STATE

Abstract

The aim of the study is to answer the question whether the way the system of criminal responsibility is shaped in classical Sharia law influences the characteristics of Islam understood as a political system seen as a total theocracy. The article presents the basic assumptions of the criminal law in Islam, focusing on the categories of crimes distinguished by traditional Muslim jurisprudence. The perceived features of Koranic criminal law regulation are juxtaposed with the attributes of criminal law of non-democratic systems, which leads to the conclusion that in the sphere of criminal law, there are many elements the two systems have in common. The individual's position and the degree of protecting their rights resulting from the criminal law of Islam seem to make it impossible for a system based on classical Islamic law to meet the requirements of a modern democratic state.

Keywords: Islam, criminal law, totalitarianism, theocracy.

Dla czytelnika zakorzenionego w europejskiej kulturze prawnej prawo islamu — stanowiące na dobrą sprawę zaprzeczenie wszystkiego tego, co znamy — jawi się jako całkowicie obce i niezrozumiałe. Z jednej strony ma ono charakter totalny¹ i dotyka każdej czynności człowieka w sposób, który może wydać

¹ Islam bywa wręcz nazywany „totalitarnym sposobem na życie” — zob. P. Przybytek, *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych*, „Przegląd Geopolityczny” 2018, nr 23, s. 164.

się wręcz groteskowy: „każdy czyn, chociażby najdrobniejszy i mało ważny, jest przewidziany i sklasyfikowany przez skrupulatnych prawników muzułmańskich”². Z drugiej strony islam jako jedyna z wielkich religii stanowi konglomerat norm zarówno moralnych, jak i prawnych. W świecie muzułmańskim w niepowtarzalny sposób prawo miesza się z moralnością, to zaś, co religijne, splecione jest nierozdzielnie z tym, co polityczne³. W efekcie nie tylko przestrzeganie nakazów prawnych, ale do pewnego stopnia również i zasad religijnych, obwarowane jest przymusem państwowym⁴. Owo specyficzne sprzężenie zapoczątkowane zostało już u zarania islamu, kiedy to Mahomet budował wspólnotę wierzących w sposób uniemożliwiający rozdzielanie funkcjonowania prawa świeckiego od boskiego. Dość zauważyć, że Prorok, jedyny pośrednik między ludźmi a Bogiem, odgrywał zarazem rolę przywódcy politycznego, faktycznego prawodawcy⁵ — sukcesywnie przekazującego treść tworzących Koran szczegółowych regulacji prawnych — a także sprawnego przywódcy wojskowego⁶. Również dziś wielu muzułmanów nie tylko postrzega próby rozerwania związku państwa i religii jako zamach na islam, ale wręcz opowiada się za jeszcze pełniejszą implementacją zasad religijnych do krajowych systemów prawa stanowionego⁷.

I

W systemie normatywnym, w którym zaciera się dystynkcja między przestępstwem a grzechem, jako szczególnie zajmująca jawi się sfera, którą — stosując nomenklaturę właściwą prawu okcydentalnemu — nazwalibyśmy prawem

² J. Bury, J. Kasprzak, *Prawo karne islamu*, Warszawa 2007, s. 72. Dość zauważyć, że szczegółowe zasady — wynikające w przeważającej części z sunny Proroka — regulują takie kwestie, jak spożywanie posiłków, korzystanie z toalety, ubiór czy długość brody muzułmanina. Dodać należy jednak, że bardzo duża część nakazów pozbawiona jest jakiegokolwiek sankcji poza „popadnięciem w bożą niełaskę”. Szariatowi nie można bowiem postrzegać jedynie w kategoriach systemu prawnego, ale raczej kompleksowego zbioru zasad postępowania, który reguluje aktywność wyznawcy islamu zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej — zob. N.J. Coulson, A. El Shamsy, *Sharī‘ah*, [hasło w:] *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Shariah> (dostęp: 8.07.2021).

³ P. Przybytek, *op. cit.*, s. 162; R. Tokarczyk, *Współczesne kultury prawne*, Warszawa 2008, s. 215.

⁴ P. Przybytek, *op. cit.*, s. 169. Z tym jednak zastrzeżeniem, że tradycyjnie kara za naruszenie norm prawa muzułmańskiego, choćby nawet pochodziła od państwa, w ostatecznym rozrachunku postrzegana była jako kara Boża — M. Sadowski, *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017, s. 170.

⁵ Rzecz jasna stwierdzenie to jest dość daleko idącym uproszczeniem, gdyż zgodnie z założeniami islamu jedynym prawodawcą jest Bóg i tylko on jest zdolny do kreacji prawa — M. Sadowski, *Islam*, s. 174.

⁶ M. Samojedny, *Klasyczny model państwa muzułmańskiego*, „Acta Erasmiana” 6, 2014, s. 180.

⁷ P. Przybytek, *op. cit.*, s. 167; J. Bury, J. Kasprzak, *op. cit.*, s. 232; M.S. Berger, *Review Essay: Three Recent Views on the Implementation of Islamic Law*, „Égypte/Monde arabe” 1998, nr 34, s. 1, <http://journals.openedition.org/ema/154> (dostęp: 4.07.2021).

karnym⁸. Na tym gruncie unikalne przenikanie się kategorii religijnych i prawnych jest dostrzegalne w sposób szczególnie jaskrawy. Za znamioną uznać należy w tym kontekście już samą klasyczną definicję przestępstwa, zgodnie z którą przestępstwo to czyn człowieka zabroniony pod groźbą kary, stanowiący „naruszenie wskazanego przez Allaha obszaru zakazanego (*haram*)”⁹.

W tradycyjnym ujęciu najważniejszymi źródłami prawa karnego islamu są Koran oraz sunna¹⁰. O ile powszechnie wiadome jest, że Koran ma status świętej księgi wyznawców islamu, to warto dodać, że stanowić ma on doskonałe odwzorowanie znajdującej się u Boga „Księgi Matki”, zawierającej odwieczne i niezmiennie w swej treści boskie prawo¹¹. Sunna to zaś inaczej „tradycja Proroka”, zbiór wypowiedzi Mahometa zebrany w formie hadisów — opowieści o jego życiu i czynach¹². W klasycznym prawie karnym islamu w dość istotnej części to Koran i sunna wyznaczają zarówno sferę bezprawności, jak i karalności czynów uznawanych za przestępstwa. Podstawowa klasyfikacja przestępstw opiera

⁸ Prawo muzułmańskie nie przewiduje wyraźnych dystynkcji między tym, co w europejskiej kulturze prawnej postrzegane jest jako gałęzie prawa — „inaczej niż w systemach okcydentalnych, w prawie islamu nie ma istotnej różnicy pomiędzy prawem a zwyczajem, prawem prywatnym a prawem publicznym, procedurą a prawem materialnym, prawem karanim a prawem dotyczącym czynów niedozwolonych, międzynarodowym prawem prywatnym, prawem dotyczącym cudzoziemców i prawem międzynarodowym” — M. Sadowski, *Islam*, s. 165–166.

⁹ J. Bury, J. Kasprzak, *op. cit.*, s. 106–107.

¹⁰ Koran i sunna są uważane za podstawowe źródła nie tylko prawa karnego islamu ale szariatu w ogóle. Do powszechnie akceptowanych źródeł należą również *ijma* (idźma) oraz *quyas* (kijas), przy czym pierwszy termin odnosi się do konsensusu uczonych co do określonej kwestii, drugi zaś oznacza rozumowanie poprzez analogię. Jak zauważa się w literaturze, choć *corpus juris* Koranu obejmuje szeroki zakres stosunków prawnych, tekst koraniczny podaje rozwiązania problemów prawnych jedynie „w zarysach”. Dlatego też — mimo że to Koran zawsze był podstawowym źródłem norm prawa islamu — formułowanie konkretnych norm wymagało odwołania się do sunny Proroka, a także podejmowania przez prawników działalności prawotwórczej. Możliwość prowadzenia działalności tego rodzaju — określanej mianem *ijtihad* (idźtihad), które to pojęcie oznacza podejmowanie przez prawnika indywidualnego wysiłku celem wyinterpretowania w oparciu o tekst objawiony normy na potrzeby konkretnej sytuacji faktycznej — stanowi już od dłuższego czasu sporną. Rzecz bowiem w tym, że wielu badaczy przyjmuje, iż w X wieku osiągnięty został konsensus odnośnie do wszystkich zasadniczych problemów prawnych, co równoznaczne było z „zamknięciem bram *idźtihadu*” i rozpoczęciem okresu naśladownictwa wypracowanych do tego czasu koncepcji (B. Prochwicz-Studnicka, *Usul al-fiqh. Czym są klasyczne sunnickie „korzenie/podstawy wiedzy o prawie”?*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2013, z. 1, s. 17–18, 33; W.B. Hallaq, *Was the Gate of Ijtihad Closed?*, „International Journal of Middle East Studies” 1984, nr 1, s. 4 n.). Powyższy pogląd bywa kwestionowany przez dopatrujących się w praktyce *idźtihadu* narzędzia, które pozwoli na uwspółcześnienie prawa islamu. Podnoszą oni, że „jeżeli bramy *idźtihadu* pozostaną zamknięte na zawsze, szariat stanie się pozbawionymi życia szczątkami (*lifeless corpse*)” — zob. M. Bohlander, *Criminal Justice under Shari’ah in the 21st Century — An Inter-Cultural View*, „Arab Law Quarterly” 2009, nr 23, s. 422.

¹¹ *Koran*, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 43, a. 2–4; zob. też: M. Sadowski, *Islam*, s. 167.

¹² Na temat źródeł prawa islamu szerzej zob. M. Sadowski, *Islam*, s. 197 n.

się właśnie na kryterium podstaw karania, a w jej ramach wyróżnia się trzy klasy określane jako 1. *hudud*, 2. *kisas* i *dijja*, oraz 3. *ta'zir*¹³. Co ciekawe, z każdą z tych kategorii związane są nie tylko charakterystyczne sankcje, ale również swoiste normy proceduralne, w szczególności reguły dowodzenia¹⁴.

W przypadku *hudud* Koran i sunna zawierają zamknięty katalog przestępstw oraz ściśle określone kary przewidziane za ich popełnienie. Mówiąc inaczej, czyny te uznawane są za przestępne wyłącznie z woli Boga, który pewne zachowania — jako godzące bezpośrednio w islam oraz społeczność muzułmańską — określił jako zabronione. Do kategorii *hudud* zalicza się cudzołóstwo, fałszywe oskarżenie o cudzołóstwo, kradzież, rozbój, spożywanie alkoholu, rebelię oraz apostazję¹⁵. Czasami wyrażany jest pogląd, zgodnie z którym kategoria ta obejmuje najpoważniejsze przestępstwa prawa islamskiego, niemniej wydaje się, że teza ta nie jest dostatecznie precyzyjna¹⁶. Jakkolwiek nie sposób kwestionować, że *hudud* charakteryzują się wysokim — choć w istocie dość zróżnicowanym — ciężarem gatunkowym, to poza tą klasą znalazły się przestępstwa, które jawią się jako co najmniej porównywalnie „poważne”. Dość zauważyć, że do *hudud* nie jest zaliczane przestępstwo zabójstwa, mimo że „w islamie krew człowieka jest świętością i Bóg nakazał jej szczególną ochronę”¹⁷. Trafniejsze wydaje się więc stwierdzenie, że omawiana kategoria obejmuje tylko takie przestępstwa, których wyłączną podstawą karania jest prawo boskie, mówiąc konkretniej — które naruszają bezpośrednio boskie nakazy¹⁸. Jak zauważa przy tym Przemysław Kubiak, w przypadku *hudud* „sędzia nie ma swobody w zakresie wymiaru kary, stwierdza jedynie winę oskarżonego, a sankcja karna jest sztywno określona w źródłach i nie można jej zmienić”¹⁹.

Drugą grupę przestępstw stanowią *kisas* oraz *dijja*. Próbując scharakteryzować ją w sposób możliwie syntetyczny, powiedzieć należałoby, że wywodzi się ona z przedislamskiego prawa zwyczajowego i obejmuje przestępstwa polegające na spowodowaniu śmierci lub uszkodzeniu ciała²⁰. Popełnienie *kisas* wiąże się z prawem pokrzywdzonego i jego rodziny do sprawiedliwej zemsty (odwetu), natomiast w przypadku *dijja* odwet może zostać zastąpiony uiszczeniem przez

¹³ J. Bury, J. Kasprzak, *op. cit.*, s. 108–111.

¹⁴ K. Sadowa, *Przewinienia hudud w klasycznym prawie muzułmańskim — zarys tematyki*, „Acta Erasmiana” 2017, nr 15, s. 30.

¹⁵ J. Bury, J. Kasprzak, *op. cit.*, s. 133–159.

¹⁶ P. Kubiak, *Najcięższe przestępstwa szariatu ('hudud') w świetle uwag zawartych w klasycznym podręczniku 'Umdat al-Salik' Al-Misriego*, „Zeszyty Prawnicze” 2019, nr 3, s. 161.

¹⁷ J. Bury, J. Kasprzak, *op. cit.*, s. 122. Warto w tym kontekście przywołać stosowny fragment tekstu koranicznego: „Ten kto zabił człowieka, który nie popełnił zabójstwa i nie szerzył zgorszenia na ziemi, czyni tak jakby zabił wszystkich ludzi” (*Koran*, s. 5, a. 32).

¹⁸ K. Sadowa, *op. cit.*, s. 30.

¹⁹ P. Kubiak, *Najcięższe przestępstwa...*, s. 161; E.E. Okon, *Hudud Punishments in Islamic Criminal Law*, „European Scientific Journal” 2014, nr 14, s. 228.

²⁰ J. Bury, J. Kasprzak, *op. cit.*, s. 121–133.

sprawcę stosownego zadośćuczynienia. Na to, czy konkretny czyn zakwalifikowany zostanie jako *kisas* czy też jako *dijja*, wpływ mają takie okoliczności, jak treść zamiaru sprawcy i kierujące nim pobudki, okoliczności popełnienia czynu, a także ewentualne naprawienie szkody oraz pojednanie się z pokrzywdzonym²¹.

Ostatnia z wyróżnianych kategorii — chyba najbardziej zróżnicowana a zarazem pozostawiana zwykle na marginesie rozważań doktrynalnych — obejmuje tak zwane *ta'zir*²². Jest to grupa przestępstw, które bądź to wcale nie wynikają z Koranu ani sunny, bądź to wysłowione są w tych źródłach jedynie w sposób ogólnikowy, bez wskazania przewidzianej za nie kary²³. Tradycyjnie z kategorią *ta'zir* związana była najdalej idąca uznaniowość organów stanowiących i stosujących prawo. O ile w przypadku *hudud* oraz *kisas* (*dijja*) zarówno typy przestępstw, jak i związane z nimi kary były ściśle określone przez prawo boskie — a po części doprecyzowane również wypowiedziami doktryny — o tyle w przypadku *ta'zir* sytuacja była dokładnie odwrotna. Rzecz w tym, że kara wymierzana w konkretnym przypadku, a mówiąc konkretniej — jej rodzaj i wymiar, zależały w zasadzie wyłącznie od decyzji orzekającego w sprawie sędziego²⁴. Również i katalog czynów uznawanych za *ta'zir* cechował się pewną uznaniowością²⁵. Specyfikę tych przestępstw dobrze oddaje stwierdzenie Ahmada Ibn Naqib al-Misri: „ktoś, kto dopuszcza się takiego aktu nieposłuszeństwa wobec Boga, który nie pociąga za sobą ani przepisanej prawem kary, ani pokuty, jest karany w stopniu, jaki kalif uzna za stosowny”²⁶. Wypowiedź ta zwraca uwagę na to, że — z jednej strony — w państwie muzułmańskim świeckie prawo represyjne winno stanowić uzupełnienie prawa boskiego, a z całą pewnością nie może stać z nim w sprzeczności²⁷. Ma ono wszak za zadanie przede wszystkim sankcjonować akty nieposłuszeństwa wobec Boga. Z drugiej zaś strony podkreśla ona szeroki zakres swobody władzy państwowej, zarówno co do samego zakresu

²¹ Dla przykładu: o ile zabójstwo „z premedytacją” uznawane jest za *kisas*, o tyle zabicie człowieka na jego życzenie (zgodnie z poglądami szkoły hanafickiej) pociąga karę za *dijja* — zob. J. Bury, J. Kasprzak, *op. cit.*, s. 124–125.

²² Nazwa ta tłumaczona jest zwykle jako „kary uznaniowe” — zob. R. Cigdem, *The Concept of Ta'zir (Discretionary Punishment) in Theory and in Practice*, „Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi” 2002, nr 1–2, s. 167 n.

²³ Z Koranu oraz sunny wynikają *ta'zir* takie, jak spożywanie określonych pokarmów (na przykład mięsa wieprzowego, wyrobów z krwi), kłamstwo, oszustwa na wadze i miarach, lichwa, ukrywanie lub fałszowanie dowodów, znieważenie i zniesławienie, hazard oraz szereg niemoralności (zgorszenia) — zob. J. Bury, J. Kasprzak, *op. cit.*, s. 159–171.

²⁴ E.E. Okon, *op. cit.*, s. 228.

²⁵ Choć zwykle wskazuje się, że przestępstwa te charakteryzuje mniejszy ciężar gatunkowy, to jednak zauważyć wypada, że wśród kar tradycyjnie wymierzanych ich sprawcom znajdowały się między innymi wygnanie, pozbawienie wolności, a nawet śmierć — E.E. Okon, *op. cit.*, s. 228; R. Cigdem, *op. cit.*, s. 169–170.

²⁶ Cytat za: M. Bohlander, *op. cit.*, s. 429.

²⁷ J. Bury, J. Kasprzak, *op. cit.*, s. 171.

zachowań, które powinny zostać obwarowane sankcją, jak i co do wyboru kary, na którą zasługuje konkretny sprawca.

Katalog przestępstw karanych jako *ta'zir* wynikał zazwyczaj ze świeckiego prawa danego kraju, niemniej nie było to bezwzględna reguła. W odniesieniu do Imperium Osmańskiego Rudolph Peters zauważa, że wedle uznania sędziego lub urzędnika karze za *ta'zir* podlegać mogły również czyny, które nie zostały wprost uznane za zabronione przez prawo stanowione²⁸. Bardzo często jako *ta'zir* karane były czyny odpowiadające co do zasady *hudud* lub *kisas*, w przypadku których spełnione nie zostały proceduralne wymogi dowodzenia sprawstwa i winy bądź też zaktualizowały się szczególne okoliczności łagodzące²⁹. Współcześnie wiele ustawodawstw krajowych przewiduje zamknięty katalog przestępstw tego typu, wskazując jednocześnie względnie określone sankcje przewidziane za ich popełnienie³⁰. Co więcej, często podnosi się, że to właśnie *ta'zir* — jako czyny zabronione prawem wydawanym przez aktualne władze państwowe — stanowią swego rodzaju „furtkę”, przynajmniej do pewnego stopnia dostosowanie szariatu do warunków zmieniającego się świata³¹.

II

Islam to nie tylko religia. Postrzegany może być również w kategoriach systemu społeczno-politycznego³², który — jako oparty na idei objawionego przez Boga zbioru praw, regulującego w zasadzie każdy aspekt życia człowieka i objaśnianego przez uczonych w prawie teologów — określany bywa mianem totalnej teokracji³³. W państwie islamskim to Bóg uważany jest za suwerena i jedynego prawodawcę, sprawującego pełną władzę nad światem. Człowiek (władca ziemski) może zostać uznany co najwyżej za przedstawiciela Boga na ziemi, którego

²⁸ R. Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law*, Cambridge 2005, s. 74, 85.

²⁹ J. Bury, J. Kasprzak, *op. cit.*, s. 121 n.; E.E. Okon, *op. cit.*, s. 228.

³⁰ M. Bohlander, *op. cit.*, s. 430.

³¹ J. Bury, J. Kasprzak, *op. cit.*, s. 159. N. Akhter, *Punishment from Islamic Perspectives*, „FWU Journal of Social Sciences” 2015, nr 1, s. 55.

³² „Islam to nie tylko religia, lecz — przede wszystkim — system społeczno-polityczny, a nawet wszechobejmująca ideologia” — M. Sadowski, *Islam*, s. 162.

³³ Jak zauważa autor, islam — mimo swej niekwestionowanej totalności — nie powinien być utożsamiany z totalitaryzmem. Pomimo oczywistych paraleli między totalitaryzmem a islamem, najdonioślejsza różnica dotyczy roli prawa, które w islamie — odmiennie niż w systemie totalitarnym — nie podlega fluktuacjom i nie może być swobodnie modyfikowane celem jak najpełniejszej ochrony interesu osób, które pozostają u władzy — szerzej zob. M. Sadowski, *Czy islam ma charakter totalitarny?*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 39, 2017, nr 2, s. 113–115. J. von Ess postrzegał islam jako źródło egalitarnej teokracji laickiej. Koncepcja ta zakłada „oparcie społeczeństwa na prawie boskim przy jednoczesnym braku kleru kierującego nim” — A. Sikora, *Pomiędzy wiarą a polityką. Perspektywa wprowadzenia demokracji w państwach islamskich*, „Przegląd Geopolityczny” 2015, nr 13, s. 141.

pierwzoplanową rolą jest pilnowanie przestrzegania prawa bożego. Jak zauważa przy tym Anna Sikora, powyższe założenia prowadzić muszą do wniosku, że „państwo islamskie to państwo boże, w którym żyje się według sztywnych i niezmiennych zasad przekazanych przez Boga za pomocą Mahometa”³⁴.

Pamiętać należy, że z uwagi na globalny zasięg islamu, a także pewne swoistości związane z historią i kulturą poszczególnych regionów, państwa muzułmańskie cechuje znaczna różnorodność ustrojowa, której towarzyszy nieraz bardzo odmienny sposób ukształtowania relacji między sferą prawa religijnego a prawem państwowym. Owe różnice uległy znacznemu pogłębieniu w okresie kolonialnym — a w szczególności bezpośrednio po jego zakończeniu — kiedy to ustanie jurysdykcji państw europejskich na obszarze Bliskiego Wschodu wymusiło z jednej strony przemiany ustrojowe, a z drugiej gwałtowny rozwój ustawodawstwa świeckiego³⁵. Warto w tym kontekście zauważyć, że obecnie jedynie dwa państwa, Iran oraz Arabia Saudyjska, w sposób możliwie pełny wcielają w życie założenia szariatu³⁶. Choć wśród państw z kręgu islamu niewątpliwie dominują takie ustroje polityczne, jak monarchie absolutne, dyktatury i teokracje, to „generalnie nie można stwierdzić, że islam i systemy demokratyczne są niekompatybilne”³⁷. Rzecz w tym, że Koran nie zawiera wyraźnych zapisów na temat dopuszczalnego systemu władzy politycznej, co oznacza, że w zasadzie każda forma organizacji politycznej państwa może zostać uznana za właściwą — tak długo, jak nie pozostaje ona w sprzeczności z prawem islamu³⁸. Co jednak kluczowe, w literaturze przedmiotu zauważa się, że w zasadzie w każdym z państw Bliskiego Wschodu dostrzec można pewne cechy reżimu autorytarnego³⁹.

III

„W każdej epoce i w każdym systemie prawo karne stanowi instrument znakomicie nadający się do diagnozowania systemu politycznego państwa”⁴⁰. Wspomniana właściwość prawa karnego wynika chyba przede wszystkim ze specyficznej

³⁴ A. Sikora, *op. cit.*, s. 138.

³⁵ A.N. Hamzeh, *Qatar: The Duality of the Legal System*, „Middle Eastern Studies” 30, 1994, s. 79.

³⁶ A. Sikora, *op. cit.*, s. 138.

³⁷ P. Przybytek, *op. cit.*, s. 161, 174.

³⁸ W literaturze zauważa się nadto, że tekst koraniczny przewiduje instytucję, która uznana może być za załączek struktur demokratycznych. Chodzi o instytucję szury — rady konsultacyjnej, której rolą jest sprawowanie kontroli nad działalnością głowy państwa — A. Syliwoniuk, *Autorytaryzm w państwach arabskich*, „Społeczeństwo i Polityka” 2009, nr 2, s. 105 n.; A. Sikora, *op. cit.*, s. 144.

³⁹ A. Syliwoniuk, *op. cit.*, s. 111.

⁴⁰ Część III niniejszego opracowania w dużej mierze inspirowana jest tekstem A. Zolla, z którego pochodzi przywołana wypowiedź — zob. *idem*, *Prawo karne w systemie totalitarnym*, „Znak” 1992, nr 11, s. 111 n.

roli, którą przypisuje się tej dziedzinie prawa w ramach systemu prawnego. W odróżnieniu od większości pozostałych gałęzi prawa jej główne zadanie nie polega bowiem na organizowaniu życia społecznego, lecz na ochronie tych dóbr, które uznane zostały przez prawodawcę za wymagające ochrony prawnej⁴¹. Jednocześnie funkcja ta realizowana jest przy wykorzystaniu środków związanych z największą dolegliwością i najbardziej odczuwalnym wkroczeniem w sferę praw jednostki. Analiza zasad i podstaw odpowiedzialności karnej pozwala więc na ustalenie nie tylko jakiego rodzaju dobra są wysoko „wyceniane” przez władzę państwową, ale również jaki jest stosunek rządzących do praw jednostki. Oba te parametry — które określić można nieco ogólniej jako sposób realizowania przez prawo karne funkcji ochronnej i gwarancyjnej — istotnie rzutują na ocenę charakteru ustroju politycznego danego państwa. Ujmując tę kwestię niejako z drugiej strony, można by powiedzieć, że każdy system polityczny wywiera charakterystyczne piętno na kształcie prawa karnego — jest ono tym wyraźniej dostrzegalne, im bardziej jednoznaczna charakterystyka konkretnego ustroju⁴².

Jak się zdaje, nic nie stoi na przeszkodzie, żeby owo „narzędzie diagnostyczne” zastosować do islamu rozumianego jako system polityczny oparty na szariacie. Na wstępie poczynić należy jednak pewne dość istotne zastrzeżenia. Po pierwsze, przedmiotem dalszej analizy będzie nie ustrój oraz porządek prawny konkretnego państwa z kręgu krajów islamu, lecz pewien idealny model ustroju państwa muzułmańskiego. W rzeczywistości modele ustrojów politycznych w idealnej postaci w zasadzie nie występują, a system polityczny danego państwa zazwyczaj charakteryzuje się co najwyżej przewagą cech jednego modelu⁴³. Po drugie, w przypadku islamu baczycь należy w szczególności na paradygmatyczne założenie, zgodnie z którym system ów — w którym to Bóg uznawany jest za jedyne pełnoprawne władce i prawodawcę — zbudowany jest na fundamencie objawionego (przed)wiecznego prawa. Oznacza to, że podstawowe cechy i kierunki prawodawstwa islamu nie są kształtowane samoistnie przez władzę państwową, lecz stanowią wobec niej pierwotny, niejako zastany element krajobrazu społeczno-politycznego. Mówiąc inaczej, właściwości regulacji prawnej wynikającej wprost z tekstu koranicznego — a do takiej zaliczyć można ważną część regulacji prawnokarnej — niewiele mogą powiedzieć o rzeczywistych intencjach i zamierzeniach władzy państwowej. Po trzecie, zwrócić należy również uwagę na to, że choć Koran nie przesądza o wyższości żadnej formy sprawowania władzy świeckiej, mimo intensywnych prób idea demokracji nie zakorzeniła się w państwach muzułmańskich⁴⁴. Wobec powyższego wysunąć można hipotezę, zgodnie z którą pewne zauważalne swoistości prawa karnego islamu składają

⁴¹ A. Zoll, *Prawo karne...*, s. 111; *idem*, *O normie prawnej z punktu widzenia prawa karnego*, „Krakowskie Studia Prawnicze” 1991, nr 23, s. 71–72.

⁴² A. Zoll, *Prawo karne...*, s. 111–112.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ P. Przybytek, *op. cit.*, s. 174.

się na mechanizm, który — do pewnego przynajmniej stopnia — sprzyja wykształceniu się i utrwaleniu jakiejś postaci rządów autorytarnych czy może wręcz totalitarnych. W tym kontekście jako kluczowe jawią się w szczególności dwie omówione już wcześniej instytucje: przestępstwa kwalifikowane jako *hudud* oraz *ta'zir*.

Biorąc pod uwagę, że *hudud* stanowią wynikający wprost z tekstu koranicznego i sunny, niezmienny trzon katalogu czynów zabronionych przez prawo islamu, traktować można je jak swego rodzaju deklarację co do sposobu wartościowania dóbr prawnych oraz zakresu roztaczanej nad nimi ochrony. Za przyjęciem takiej optyki przemawiają również niezwykle surowe sankcje przewidziane za ich popełnienie, które nierzadko obejmują karę śmierci lub okaleczenia. W literaturze zgodnie podnosi się, że zachowania kwalifikowane jako *hudud* wymierzone są przeciwko Bogu, islamowi i społeczności muzułmańskiej⁴⁵. Mówiąc inaczej, przestępstwa te uważa się za czyny godzące przede wszystkim w porządek publiczny⁴⁶. Choć taki stan rzeczy może dziwić, gdyż do tej kategorii należy chociażby kradzież czy oskarżenie o cudzołóstwo — a zatem czyny związane z oczywistym naruszeniem dóbr jednostki — to uznać należy go za co najmniej symptomatyczny. Zaryzykować można twierdzenie, że tak ukształtowany rdzeń systemu odpowiedzialności karnej jest pochodną sposobu postrzegania jednostki w społeczeństwie, a konkretniej rzecz ujmując, akceptowanej w państwie muzułmańskim relacji między interesem zbiorowości a jednostki. Wyrażna preferencja dóbr ponadindywidualnych i zorientowanie systemu prawnego na ochronę dóbr przysługujących zbiorowości musi przy tym świadczyć o prymacie interesu społeczności muzułmańskiej ponad interesem pojedynczego wierzącego.

Takie spostrzeżenie koresponduje z podkreślaną w literaturze wspólnotowością charakteryzującą islam: „termin muzułmanin nie oznacza tylko wierzącego w Allaha, ale przede wszystkim członka społeczności żyjącej według zasad określonych w Koranie”⁴⁷. Jak zauważa Anna Sikora, w społeczeństwie zorganizowanym wedle filarów islamu dochodzi do wykształcenia przekonania, że to, co dobre dla całej społeczności, jest dobre również dla jednostki. W efekcie zachowania, które występują przeciwko boskiemu porządkowi, zagrażając tym samym wspólnocie wierzących, wiążą się z wykluczeniem ze społeczności, a co najmniej

⁴⁵ J. Bury, J. Kasprzak, *op. cit.*, s. 133; K. Sadowa, *op. cit.*, s. 31–32; P. Kubiak, *Najcięższe przestępstwa...*, s. 161; E.E. Okon, *op. cit.*, s. 228.

⁴⁶ J. Brown, *Stoning and Hand Cutting: Understanding the Hudud and the Shariah in Islam*, Yaqeen Institute for Islamic Research 2016, s. 5, <https://yaqeeninstitute.org/wp-content/uploads/2017/01/Stoning-and-Hand-Cutting-Understanding-the-Hudud-and-the-Shariah-in-Islam-1.pdf> (dostęp: 11.07.2021). Jak zauważa Katarzyna Sadowa, taki status *hudud* znajduje odzwierciedlenie w normach o charakterze proceduralnym, które przewidują, że postępowanie karne w ich przedmiocie zainicjowane może być przez każdego muzułmanina (wyjątek stanowi wyłącznie fałszywe oskarżenie o cudzołóstwo), zaś pokrzywdzony po wszczęciu postępowania nie może zawrzeć ugody ze sprawcą — *eadem, op. cit.*, s. 31–32.

⁴⁷ A. Sikora, *op. cit.*, s. 146.

wymagają zdecydowanej reakcji o wymiarze prewencyjnym⁴⁸. Idąc jeszcze dalej, autorka stwierdza, że w przypadku islamu mamy do czynienia ze swoistym odwróceniem roli jednostki w państwie — „zachodnie społeczeństwa zbudowane są z jednostek, a islamska jednostka funkcjonuje prawidłowo, jeżeli jest członkiem społeczeństwa”⁴⁹. Spostrzeżenia te nie oznaczają naturalnie, że dobra o charakterze indywidualnym nie są w islamie chronione przed naruszeniami. Klasyczne prawo islamu zakładało jednak swego rodzaju „prywatyzację” tej sfery, kładąc nacisk na przysługujące pokrzywdzonemu i jego najbliższemu prawo odwetu oraz ciężący na sprawcy obowiązek restytucji wyrządzonej szkody⁵⁰.

Za znamienne uznać należy również to, jakie typy czynów uznawane są za *hudud*. W kontekście właściwego islamowi przenikania się sfery religijnej i politycznej szczególną uwagę zwraca apostazja — obejmująca również przypadki bluźnierstwa — oraz rebelia przeciwko władcy⁵¹. W opracowaniach poświęconych poruszanej tematyce oba te przestępstwa zagrożone karą śmierci zwykle wymienia się razem, co znajduje swe podstawy w tekście koranicznym. Rzecz w tym, że Koran nie tylko zobowiązuje do posłuszeństwa względem legalnie ustanowionej władzy ziemskiej⁵², ale również stawia niemalże znak równości między zwalczaniem Boga a „szerzeniem zepsucia na ziemi”, rozumianym jako bunt przeciwko rządzącemu⁵³. W efekcie działanie wymierzone we władzę państwowe, których główną rolą jest jednak zapewnienie posłuchu zasadom islamu, stanowi zarazem wykroczenie przeciwko woli Bożej i boskiemu prawu⁵⁴. Taka perspektywa sprawia, że zarówno akty rebelii, jak i apostazji mają w istocie wymiar polityczny, zagrażając jedności i bezpieczeństwu społeczności muzułmańskiej.

⁴⁸ Co do prewencyjnego wymiaru *hudud* — K. Sadowa, *op. cit.*, s. 31.

⁴⁹ A. Sikora, *op. cit.*, s. 147.

⁵⁰ „O wy, którzy wierzycie! Zostało wam przepisane prawo talionu w wypadku zabójstwa: »Człowiek wolny za człowieka wolnego, niewolnik za niewolnika, kobieta za kobietę«. A wobec tego, komu będzie nieco wybaczone przez jego brata, należy zastosować postępowanie według uznanego zwyczaju i wyznaczyć mu odszkodowanie w najodpowiedniejszy sposób” — *Koran*, s. 2, a. 178. Zob. J. Brown, *op. cit.*, s. 7.

⁵¹ Choć istnieją pewne spory co do zaliczania rebelii i apostazji w poczet *hudud*, to praktykę taką akceptuje w szczególności szkoła szaficka — P. Kubiak, *Najcięższe przestępstwa szariatu...*, s. 162; J. Bury, J. Kasprzak, *op. cit.*, s. 157–158.

⁵² „O wy, którzy wierzycie! Słuchajcie Boga! Słuchajcie Posłańca! I słuchajcie tych spośród was, którzy posiadają moc rozkazywania!” — *Koran*, s. 4, a. 59.

⁵³ „Zapłatą dla tych, którzy zwalczają Boga i Jego Posłańca i starają się szerzyć zepsucie na ziemi, będzie tylko to, iż będą oni zabici lub ukrzyżowani albo też obetnie im się rękę i nogę naprzemianlegle, albo też zostaną wypędzeni z kraju” — *Koran*, s. 5, a. 33.

⁵⁴ E.E. Okon, *op. cit.*, s. 229. Zaznaczyć należy jednak uczciwie, że Koran przewiduje powinien sposób postępowania w przypadku braku zgody w społeczeństwie muzułmańskim, nakładając obowiązek podjęcia w pierwszej kolejności stosownych działań pojednawczych. Ostatecznie jednak — gdy konflikt nie zostanie zażegnany — sprawcom rebelii wymierzona winna być kara; zob. J. Bury, J. Kasprzak, *op. cit.*, s. 156 n.

Pewne istotne uwagi poczynić można również w odniesieniu do kategorii czynów karanych jak za *ta'zir*. Biorąc pod uwagę, że szariat *expressis verbis* statuuje jedynie wąską grupę przestępstw, zadanie precyzyjniejszego wyznaczenia granic kryminalizacji pozostawione jest władzy państwowej. Jednocześnie w zasadzie jedynym ograniczeniem stawianym świeckim regulacjom jest ich zgodność z prawem boskim, co skutkuje szeroką dyskrecją — graniczącą wręcz z dowolnością — jeżeli chodzi o dekretnowanie przestępności czynów. Dziwić nie może, że w literaturze wskazuje się w tym kontekście na jaskrawą niezgodność takiego stanu rzeczy z zasadami *nullum crimen sine lege* oraz *nulla poena sine lege*⁵⁵. Zwłaszcza, że w praktyce niemożność zakwalifikowania danego czynu jako *hudud* lub *kisas* zwykle wiąże się z pociągnięciem sprawcy do odpowiedzialności za *ta'zir*⁵⁶. Warto przy tym zaznaczyć, że choć nierzadko próbuje się wykazywać, iż wymienione zasady prawa karnego wynikają z tekstu koranicznego⁵⁷, to jednak — jak podkreśla Haider Ala Hamoudi — twierdzenie takie nie ma oparcia w rzeczywistym ukształtowaniu klasycznego prawa islamu i stanowi współczesną próbę uzgodnienia założeń tego systemu normatywnego z powszechnie akceptowanymi standardami⁵⁸. Co jednak kluczowe, nawet jeśli byśmy przyjąć, że zasada *nullum crimen* stanowi — przynajmniej w pewnym zakresie — element konstrukcyjny prawa karnego islamu, to z pewnością tego samego powiedzieć nie można w odniesieniu do wymogu określoności i przewidywalności kary grożącej sprawcy przestępstwa. Zgodnie z poglądami klasycznej jurysprudencji muzułmańskiej istotą przestępstw określanych jako *ta'zir* jest bowiem właśnie związana z nimi uznaniowość, w szczególności w zakresie orzekanej kary, która w konkretnych przypadkach oznaczać może nawet wymierzenie sprawcy kary śmierci⁵⁹.

Zasygnalizowane swoistości prawa karnego islamu w co najmniej kilku punktach zbieżne są z cechami charakteryzującymi tę gałąź prawa w systemach niedemokratycznych. Takim „punktem stycznym” jest przede wszystkim wyraźna dysproporcja między stopniem realizacji przez prawo karne funkcji ochronnej oraz gwarancyjnej — z wyraźną przewagą tej pierwszej. Przejawia się ona między innymi w marginalizacji interesu jednostki kosztem ochrony dóbr ponadindywidualnych, w szczególności w imię ochrony samej społeczności. Trudno

⁵⁵ H.A. Hamoudi, *The Muezzin's Call and the Dow Jones Bell: On the Necessity of Realism in the Study of Islamic Law*, „The American Journal of Comparative Law” 2008, nr 2, s. 435–436.

⁵⁶ Taka praktyka niewątpliwie osłabia funkcję gwarancyjną przypisywaną zwykle szczegółowym przesłankom przypisania sprawstwa *hudud*, którym towarzyszą dalece sformalizowane reguły dowodowe — por. J. Brown, *op. cit.*, s. 11.

⁵⁷ „Jednak twój Pan nigdy nie niszczył miast, dopóki nie posłał do ich metropolii posłańca, by recytował im Nasze znaki. My niszczyliśmy miasta tylko wtedy, kiedy ich mieszkańcy byli niesprawiedliwi” — *Koran*, s. 28, a. 59. Por. między innymi J. Bury, J. Kasprzak, *op. cit.*, s. 101.

⁵⁸ H.A. Hamoudi, *op. cit.*, s. 435–436.

⁵⁹ Zob. S. Glaser, *Nullum crimen sine lege*, „Journal of Comparative Legislation and International Law” 1942, nr 1, s. 32.

uniknąć wrażenia, że w przypadku islamu interes jednostki chroniony jest przez aparat państwowy tak długo, jak pokrywa się ze specyficznym rozumianym interesem ogółu w postaci wspólnoty wierzących. Jednocześnie owa ochrona następuje przy wykorzystaniu środków, które dla osoby spoza kręgu kultury islamu, jawią się jako nieproporcjonalne czy wręcz drastycznie surowe. Jest to tym bardziej uderzające, że penalizacją objęte zostają czyny, które nie tylko zgodnie z powszechnie przyjętymi kryteriami nie wiążą się z negatywną oceną, ale stanowią wręcz przejaw korzystania z podstawowych praw i wolności człowieka. W tym kontekście uwagę zwraca również właściwa islamowi w jego klasycznym kształcie otwartość systemu represji — i to zarówno jeśli chodzi o wyznaczanie pola kryminalizacji, jak i katalog powiązanych z nim sankcji.

Wymienione cechy prawa karnego islamu w dużej mierze odpowiadają wyróżnionym przez Andrzeja Zolla atrybutom prawa karnego w systemie totalitarnym, co sugerować mogłoby, że islam rozumiany jako system polityczny postrzegany winien być właśnie w takich kategoriach⁶⁰. Wniosek ten wymaga jednak pewnej korekty. Rzecz bowiem w tym, że podstawowa różnica między prawem karnym w obu wspomnianych systemach wynika ze sposobu pojmowania samego prawa oraz jego funkcji⁶¹. O ile w ustroju totalitarnym prawo, w tym również prawo karne, stanowi przede wszystkim narzędzie ochrony partykularnych interesów władzy państwowej, o tyle w przypadku islamu rozumiane jest ono jako niezmienny w swej treści boski rozkaz nakierowany na zabezpieczenie interesu całej społeczności wierzących. W konsekwencji w państwie islamskim istotą przestępstwa jest przede wszystkim sprzeciwienie się uświęconemu obowiązowi posłuszeństwa wobec Boga — w dalszej dopiero kolejności przeciwstawienie się ziemskiemu władcy⁶². Również wolności i prawa jednostki wynikają z boskiego prawa i nie mogą być postrzegane — jak to ma miejsce w ustroju totalitarnym — wyłącznie jako „akt łaski” ze strony władzy państwowej, który tak samo jak został arbitralnie przyznany, w każdej chwili może zostać przez nią cofnięty⁶³. Spostrzeżenia te zdają się popierać sformułowaną przez Mirosława Sadowskiego tezę, że pomimo oczywistych paraleli pomiędzy islamem a totalitaryzmem nie można stawiać pomiędzy nimi znaku równości⁶⁴. Czym innym jest bowiem ustrój totalitarny w jego klasycznym dwudziestowiecznym ujęciu, a czym innym ustrój noszący znamiona totalności, jakim niewątpliwie jest islam rozumiany jako system polityczny. Co jednak kluczowe, powyższy wniosek w żadnym stopniu nie wyklucza przyjęcia, że sposób ukształtowania prawa karnego islamu stanowi w istocie mechanizm predestynujący go do jakiejś formy rządów niedemokratycznych, rozumianych jako zaprzeczenie państwa prawnego

⁶⁰ A. Zoll, *Prawo karne...*, s. 113–114, 117.

⁶¹ M. Sadowski, *Czy islam ma charakter...*, s. 114.

⁶² A. Zoll, *Prawo karne...*, s. 115.

⁶³ *Ibidem*, s. 113.

⁶⁴ M. Sadowski, *Czy islam ma charakter...*, s. 114.

opartego na pluralizmie politycznym i respektującego prawa człowieka. Tak jest w istocie. Jak wskazano wyżej, patrząc z perspektywy pozycji jednostki i ochrony jej praw, stwierdzić można, że system ten cechuje niejako „przyrodzony” niedemokratyczny charakter. Unikalne przenikanie się sfery politycznej i religijnej powoduje nadto, że władza państwowa znajduje w prawie karnym islamu idealne narzędzie, które w imię ochrony boskiego ładu wykorzystane może zostać do ochrony partykularnego interesu rządzących. Mówiąc inaczej, już ze względu na wynikający z tekstu koranicznego model odpowiedzialności karnej nie wydaje się możliwe, ażeby ustrój oparty na klasycznym prawie islamu mógł odpowiadać wymogom współczesnego państwa demokratycznego⁶⁵.

Na zakończenie warto dodać, że istnieje jeszcze jedna bardzo charakterystyczna różnica między totalną teokracją państwa muzułmańskiego a ustrojem totalitarnym. Rzecz bowiem w tym, że totalitaryzm oparty jest na zinstytucjonalizowanej przemocy, „istnieje dopóty, dopóki trwa wspierająca go siła; gdy ona skruszeje, system ten skazany jest na upadek”⁶⁶. W przypadku islamu natomiast — z uwagi na rzeczywiste przenikanie się norm prawnych i moralnych, kategorii przestępstwa i grzechu — państwowy terror nie jest konieczny do zapewnienia posłuchu obowiązkom wynikającym z boskiego prawa. System ten jawi się jako wyjątkowy przede wszystkim dlatego, że podstawowy „mechanizm kontrolny” w postaci ludzkiego sumienia wprzężony został w pełni w tryby regulacji prawnokarnej⁶⁷. W efekcie — jak zauważa Piotr Przybytek — totalizm ukrywający się w przesłaniu Mahometa, cieszący się masowym wsparciem społecznym, jest zjawiskiem znacznie bardziej trwałym niż komunizm czy faszyzm⁶⁸.

Bibliografia

- Akhter N., *Punishment from Islamic Perspectives*, „FWU Journal of Social Sciences” 2015, nr 1.
Bankowicz M., *Autorytaryzm i totalitaryzm — analiza porównawcza*, [w:] *Totalitaryzmy XX wieku: idee, instytucje, interpretacje*, red. W. Kozub-Ciembroniewicz et al., Kraków 2010.
Berger M.S., *Review Essay: Three Recent Views on the Implementation of Islamic Law*, „Égypte/ Monde arabe” 1998, nr 34.

⁶⁵ Zwykle w literaturze wskazuje się, że drogą umożliwiającą pogodzenie islamu z wymogami współczesnego świata jest wspomniany już wcześniej *ijtihad*, a zatem głęboka reinterpretacja klasycznych zasad islamu. Dopuszczalność takiej praktyki kwestionowana jest jednak przez konserwatywnych przedstawicieli jursprudencji — zob. *Special Report. Ijtihad. Reinterpreting Islamic Principles for the Twenty-first Century*, Washington 2004, <https://www.usip.org/publications/2004/08/ijtihad-reinterpreting-islamic-principles-twenty-first-century> (dostęp: 12.07.2021).

⁶⁶ M. Bankowicz, *Autorytaryzm i totalitaryzm — analiza porównawcza*, [w:] *Totalitaryzmy XX wieku: idee, instytucje, interpretacje*, red. W. Kozub-Ciembroniewicz et al., Kraków 2010, s. 28.

⁶⁷ „The Islamic penal system is unique in the sense that the inner deterrent of man, that is, his moral conscience is woven fully into the fabric of external supervision” — N. Akhter, *op. cit.*, s. 57.

⁶⁸ P. Przybytek, *op. cit.*, s. 175.

- Bohlander M., *Criminal Justice under Shari'ah in the 21st Century — An Inter-Cultural View*, „Arab Law Quarterly” 2009, nr 23.
- Brown J., *Stoning and Hand Cutting: Understanding the Hudud and the Shariah in Islam*, Yaqeen Institute for Islamic Research 2016, <https://yaqeeninstitute.org/wp-content/uploads/2017/01/Stoning-and-Hand-Cutting-Understanding-the-Hudud-and-the-Shariah-in-Islam-1.pdf>.
- Bury J., Kasprzak J., *Prawo karne islamu*, Warszawa 2007.
- Cigdem R., *The Concept of Ta'zir (Discretionary Punishment) in Theory and in Practice*, „Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi” 2002, nr 1–2.
- Coulson N.J., El Shamsy A., *Shari'ah*, [hasło w:] *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/Shariah>.
- Glaser S., *Nullum crimen sine lege*, „Journal of Comparative Legislation and International Law” 1942, nr 1.
- Hallaq W.B., *Was the Gate of Ijtihad Closed?*, „International Journal of Middle East Studies” 1984, nr 1.
- Hamoudi H.A., *The Muezzin's Call and the Dow Jones Bell: On the Necessity of Realism in the Study of Islamic Law*, „The American Journal of Comparative Law” 2008, nr 2.
- Hamzeh A.N., *Qatar: The Duality of the Legal System*, „Middle Eastern Studies” 30, 1994.
- Koran, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Kubiak P., *Najcięższe przestępstwa szariatu ('hudud') w świetle uwag zawartych w klasycznym podręczniku 'Umdat al-Salik' Al-Misriego*, „Zeszyty Prawnicze” 2019, nr 3.
- Okon E.E., *Hudud Punishments in Islamic Criminal Law*, „European Scientific Journal” 2014, nr 14.
- Peters R., *Crime and Punishment in Islamic Law*, Cambridge 2005.
- Prochwicz-Studnicka B., *Usul al-fiqh. Czy są klasyczne sunnickie „korzenie/podstawy wiedzy o prawie”?*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2013, z. 1.
- Przybytek P., *Koncepcja władzy państwowej i prawa w państwach muzułmańskich i demokratycznych*, „Przegląd Geopolityczny” 2018, nr 23.
- Sadowa K., *Przewinienia hudud w klasycznym prawie muzułmańskim — zarys tematyki*, „Acta Erasmiana” 2017, nr 15.
- Sadowski M., *Czy islam ma charakter totalitarny?*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 39, 2017, nr 2.
- Sadowski M., *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017.
- Samojedny M., *Klasyczny model państwa muzułmańskiego*, „Acta Erasmiana” 6, 2014.
- Sikora A., *Pomiędzy wiarą a polityką. Perspektywa wprowadzenia demokracji w państwach islamskich*, „Przegląd Geopolityczny” 2015, nr 13.
- Special Report. Ijtihad. Reinterpreting Islamic Principles for the Twenty-first Century*, Washington 2004, <https://www.usip.org/publications/2004/08/ijtihad-reinterpreting-islamic-principles-twenty-first-century>.
- Syliwoniuk A., *Autorytaryzm w państwach arabskich*, „Społeczeństwo i Polityka” 2009, nr 2.
- Tokarczyk R., *Współczesne kultury prawne*, Warszawa 2008.
- Zoll A., *O normie prawnej z punktu widzenia prawa karnego*, „Krakowskie Studia Prawnicze” 1991, nr 23.
- Zoll A., *Prawo karne w systemie totalitarnym*, „Znak” 1992, nr 11.