Rémi Brague: Cele prawa: islam

Islam nie dopuszcza idei, wedle której rzeczy posiadałyby „naturę”. Natura zaś, nawet uznawana za stworzoną, jest bezwartościowa jako źródło prawa. Znaczy to, że idea prawa naturalnego nie ma w islamie racji bytu.

Na ziemiach opanowanych przez islam realna myśl polityczna nie była – ani od razu, ani wyłącznie – skupiona na prawie boskim. Początkowo kalifowie pojmowali swoją rolę jako prostą technikę sprawowania władzy. W tym celu czerpali polityczną mądrość z Persji, z poprzedzających islam czasów dynastii Sasanidów; mądrość ta skupiona jest w większym stopniu na idei sprawiedliwości niż na idei wiedzy czy też ortodoksji religijnej[1]. Jej istota zawiera się w dwóch formułach: w jednej sentencji, przypisywanej królowi Sasanidów Ardaszirowi i po stokroć powtarzanej: „Religia i królestwo są bliźniaczymi siostrami”[2]; i w jednym obrazie: „Król jest cieniem Boga na ziemi”[3]. Inna formuła podkreśla charakter przede wszystkim pragmatyczny, i niezbyt budujący, bronionej władzy: „Rząd może przetrwać bezbożność, nie może jednak trwać razem z uciskiem i tyranią”[4].

Cały gatunek literacki określany jako „zwierciadło księcia” ukazuje ewolucję stosunku księcia do religii[5]. Ibn al-Muqaffa’, czerpiący głównie ze źródeł perskich, uwzględniał królestwo oparte na religii, która nie była jednak niczym innym niż czystą formą obowiązku. W miarę jak do gatunku „zwierciadło księcia” przenikały elementy arabskie, wzorem doskonałego władcy stawał się również Mahomet[6]. W literaturze tego gatunku prawo niemal nie występuje. W jednym z tego typu utworów, przypisywanym al-Ghazalemu, prawo (*shar*) wspomniane jest tylko raz, i to marginalnie[7]. Później stosunek ten ulega odwróceniu i prawo tym łatwiej skupia na sobie uwagę uczonych, że Koran uwzględnił już myśl Luqmana[8].

Prawo wszechobecne i niewidoczne

Dwie religie, w których prawo zdołało osiągnąć centralną pozycję, czyli judaizm i islam, ukazują je każdorazowo w określonym świetle. W islamie prawo stanowi już główną treść Objawienia.

Prawo nienaturalne

Według islamu stosunek człowieka – a nawet wszelkiego stworzenia – do Boga został uregulowany przez proroctwo, które osiągnęło swój najwyższy punkt w darze prawa[9]. Klasycznie wyodrębniane są różne poziomy proroctwa. Niektórzy ludzie otrzymują posłanie, które jest do nich skierowane bądź osobiście, bądź za pośrednictwem wysłannika; posłanie to dotyczy wspólnoty, którą muszą ostrzec. Inni, niezbyt liczni, to „posłańcy" (*rasûl*), czyli ci, którzy przynoszą księgę zawierającą nakazy właściwego zachowania pod postacią prawa[10]. Mahomet jest ich ostatnim przedstawicielem. Według Koranu był wyznaczony przez Boga jako „pieczęć proroków" – formuła to niejasna, zwłaszcza ze względu na swój kontekst, odziedziczony zapewne po Manim; komentatorzy interpretowali ją jako dotyczącą tego, który potwierdza dzieło i jednocześnie go dokonuje[11].

W konsekwencji zasadniczą postawą religijną jest stosunek do prawa, czyli posłuszeństwo; z kolei zło, we wszystkich swoich postaciach, oznacza nieposłuszeństwo, pogwałcenie prawa. Doprecyzujmy to jednak: Bóg narzuca nie tyle „prawo" w ścisłym znaczeniu tego słowa (*sharia*), ile proces, poprzez który nadaje On życiu ludzkiemu pewną jakość i odpowiedzialność moralną (*shar'*). Przedmiotem posłuszeństwa nie jest więc prawo, lecz właśnie Bóg. Później dopiero prawo ulegnie uprzedmiotowieniu i stanie się tym właśnie, co należy stosować[12]. Autorstwo tego prawa nie może być przypisane człowiekowi. Jedynym prawdziwym legislatorem (*hâkim*) może być tylko Bóg[13]. XIX-wieczny autor mówi jeszcze: „Nikt z wyznawców islamu nie będzie tak zuchwały, by utrzymywać, że prawo może wywodzić się z rozumu ludzkiego"[14]. Wyklucza to wszelką pokusę, by łączyć z Jedynym cokolwiek innego, na przykład naturę lub rozum.

Islam nie dopuszcza idei, wedle której rzeczy posiadałyby „naturę”. Natura zaś, nawet uznawana za stworzoną, jest bezwartościowa jako źródło prawa. Znaczy to, że idea prawa naturalnego nie ma w islamie racji bytu, choć można ją było odnaleźć, w formie bardzo dyskretnej, w antycznych źródłach, które dotarły do świata muzułmańskiego, wśród których nie było jednak ani stoików, ani tym bardziej Cycerona. Arystoteles znał jednak ideę naturalnej sprawiedliwości. Gdy myśliciele muzułmańscy odnaleźli u niego tę ideę, poczuli się niepewnie. Farabi, na przykład, rozróżnia prawa właściwe jakiemuś narodowi lub jakiejś epoce (nie jeść wieprzowiny, nie zarzynać zwierząt) i prawa wspólne, ważne we wszystkich wspólnotach i we wszystkich epokach (nie odpowiadać złem na dobro, czynić dobro rodzicom, czynić to, co chcemy, żeby nam czyniono, szanować przyjaciół i bliźnich), nie odwołuje się jednak do prawa natury[15]. Podobnie Awerroes: odnajduje tę ideę w komentowanym przez siebie tekście Arystotelesa, dokonuje parafrazy tekstu, nie poświęca jednak temu pojęciu żadnej szczególnej uwagi. Co ciekawe, zamienia stosowane przez Arystotelesa rozróżnienie między „sprawiedliwością naturalną” a „sprawiedliwością prawną” na inne, które traktuje słowo „prawny” jako czynnik wspólny dla „sprawiedliwości naturalnej prawnej” i „sprawiedliwości wyłącznie prawnej”[16].

Rozum nie odnosi się do treści prawa i nie jest w stanie służyć mu jako podstawa. Jest całkowicie niezdolny do samodzielnego odkrycia tego, co mogłoby uczynić życie człowieka harmonijnym, musi się więc ograniczyć do uznania objawionej natury Prawa[17]. W islamie nie ma miejsca na pytania dotyczące podstaw władzy w państwie ani na zasadnicze dla Greków pytanie o źródła praw w państwie obowiązujących. Prawo poprzedza państwo, które istnieje w jedynym tylko celu: by to prawo podtrzymywać i stosować. Nie rozstrzyga się tu kwestii prawodawstwa i władzy prawodawczej[18]. Obecność prawa boskiego, a więc wolnego od meandrów ludzkich interesów, postrzegana jest jako argument przesądzający o wyższości islamu zarówno nad pogaństwem, które go poprzedzało, jak i nad chrześcijaństwem i państwami, w których panowało. Wedle wyobrażeń muzułmanów, w państwach chrześcijańskich reguły postępowania zdane są na kaprysy przypadków, okoliczności i rządzących[19].

Rzeczywista i ogromna waga prawa nie pociąga za sobą automatycznie zainteresowania, które by uczyniło z niego główny przedmiot refleksji myślicieli muzułmańskich. Wręcz przeciwnie, sama oczywistość i wszechobecność prawa utrudniają jego bezpośrednią systematyzację. W perspektywie wertykalnej te dwie cechy wpływają na prawo zarówno od góry, jak i od dołu. W ten sposób pojęcie prawa jest niejako uwięzione w kleszczach pomiędzy swoimi źródłami a realizacją.

W istocie, z jednej strony to, czego myśliciele islamscy muszą dowieść, czyli boskość, nie jest bezpośrednio treścią prawa, lecz – „od góry" – jego początkiem, to znaczy, że zostało nadane za pośrednictwem proroka. Kwestia boskości prawa jest więc drugorzędna wobec kwestii boskiej autentyczności misji Mahometa; gdy tylko zostanie to ustalone, reszta łatwo daje się wywieść[20]. Z drugiej zaś strony, „od dołu", islam jest efektywnym systemem regulacji, moralnością obiektywną (*Sittlichkeit*) bardziej niż subiektywną (*Moralität*). To, co jest nam dane jako przedmiot refleksji, to państwo, a nie prawo. Dlatego właśnie filozofowie islamscy częściej rozpatrują zagadnienia państwa niż prawa. Pod tym względem islam odróżnia się od judaizmu; choć bowiem judaizm również jest religią Prawa – to jest to takie prawo, którego skuteczność nie wynika z systemu politycznego.

Prawo wrodzone

Prawo jest jednak w jakimś sensie czymś oczywistym. Ujawnia się tu pewien paradoks. Wspomniałem, że w islamie nie było miejsca na ideę natury, a tym bardziej – na ideę prawa naturalnego. Mimo to prawo islamiczne ukazuje się jako niemal naturalne, w każdym zaś razie jako wrodzone. Nie można go nazwać naturalnym w ścisłym znaczeniu tego słowa, ale można je określić jako „dość naturalne". Ten status jest jednym z aspektów ogólnego paradoksu cechującego islam, wyrażonego w głębokiej konstatacji Alaina Besançona: „Islam jest naturalną religią objawionego Boga"[21].

Islam zakłada, że człowiek rodzi się muzułmaninem. Europejczyk wywodzący się z tradycji chrześcijańskiej myśli spontanicznie, podobnie jak Kartezjusz, że „jesteśmy ludźmi, zanim staliśmy się

chrześcijanami”[22]. Jeden z fragmentów Koranu mówi o tym, że cały rodzaj ludzki wywodzi się w cudowny sposób z lędźwi Adama i na pytanie Boga: „czyż nie jestem waszym panem?”, odpowiada jednogłośnym „tak”[23]. Pakt koraniczny (*mîthâq*) jest w swojej treści analogiczny do sposobu, w jaki Izrael wybrał YHWH jako swojego wspólnika w Przymierzu; przypomina błogosławieństwo całej ludzkości „przed założeniem świata”, o którym mówią listy więzienne (Ef, 1, 3–4).

Wszystkie te przykłady ukazują próby stworzenia pamięci o przeszłości, ugruntowania bezwzględnego zaangażowania. Istnieje jednak zasadnicza różnica pomiędzy fragmentem z Koranu a dwoma wspomnianymi wyżej tekstami biblijnymi. W Starym Testamencie wybór zostaje, w istocie, dokonany wewnątrz historii. W Izraelu akt Przymierza nie jest umiejscowiony w zamierzchłej pamięci o tym, co wydarzyło się w „przedwieczności” (*azal*); wydarzenie to jest, być może, mityczne, lecz twórcy świętych ksiąg ukazują je jako osadzone w czasach historii ludzi. W przypadku chrześcijaństwa możliwość zbawienia jest człowiekowi jedynie zaproponowana. Obejmuje ona „wszystkie rzeczy”, które należy odtworzyć w Chrystusie. Z tym, że dar Boży jest wcześniejszy od czasu historycznego, odpowiedź człowieka zaś nie. Jest dana w historii. Odpowiedź ta współistnieje, w pewnym sensie, z tą samą historią, która stała się możliwa dzięki temu, co zostało zaproponowane „w niebiosach”. Człowiekowi przysługuje wolność wyboru. Jego zgoda jest z pewnością oczekiwana, człowiek nie wyraża jej jednak od razu. Jakby nadzieja Boga poprzedzała nadzieję człowieka.

Koran mówi o konieczności wypełnienia religijnego obowiązku według tego, co naturalne, a co Bóg ofiarował ludziom w momencie stworzenia. A według hadisu, który wyjaśnia fragment koraniczny, „żaden noworodek nie przychodzi na świat poza naturą (*fitra*). Później dopiero rodzice robią z niego Żyda bądź chrześcijanina czy zoroastrianina”. Nie ma natomiast potrzeby, by rodzice robili z niego muzułmanina: człowiek rodzi się bowiem muzułmaninem, to dopiero rodzice czynią z niego adepta innych religii. Dlatego też według prawa islamskiego dziecko znalezione traktowane jest jak muzułmanin, aż do uzyskania dowodu, że jest inaczej[24]. Istotna jest konsekwencja tego faktu: otóż wszelkie stanowisko inne niż islam jest nie tylko błędem, ale i obiektywnie stanowi apostazję. Niemuzułmanin zatem, jeżeli nie czyni

pożytku z rozumu – który powinien doprowadzić go do Boga i wyjaśnić korzyści wynikające z poddania Mu się – zasadniczo nie różni się od zwierzęcia[25].

Prorocy zwracali się właśnie do tego „naturalnego” muzułmanina. Posłanie to, zawsze identyczne, przekazywane jest kolejno każdemu z nich, począwszy od Adama. Potwierdza ono w istocie Przymierze sięgające zaczątków historii, prawieczności. Idea historii zbawienia jest nieobecna, a nawet niemożliwa[26].

Potwierdzeniem niemal naturalnego charakteru Prawa islamicznego jest fakt, że w przeciwieństwie do Prawa żydowskiego zawiera ono niewiele przykazań, których wyjaśnienie wymagałoby szczególnego wysiłku. Oczywiście nie wszystko wynika tu z wymogów życia społecznego, a takie filary islamu, jak modlitwa, post czy pielgrzymka, wymagają jakiegoś wyjaśnienia[27]. Prawo islamiczne nie zawiera jednak przykazań dziwnych, niemożliwych do zgłębienia przez rozum. W muzułmańskich polemikach z judaizmem często podkreśla się wyższość islamu nad prawem Mojżeszowym, chociażby na przykładzie tajemniczego biblijnego rytuału prochów czerwonej krowy włączonego w ryt wody oczyszczenia[28].

W związku z tym w islamie nie znajdziemy wielu elementów porównywalnych do „rozważań o przykazaniach” ani śladów rozwoju, jaki ten gatunek literacki osiągnął w judaizmie. Autorzy ulegający pokusie racjonalizacji kultu mogli zostać potępieni. Szczególnie al-Qaffal (zm. w 976 roku; jego pisarstwo porównywano do pisarstwa Majmonidesa) miał ponoć napisać na temat pożytków płynących z prawa utwór *O dobrodziejstwach prawa*, którego celem było usprawiedliwienie dróg boskich w oczach człowieka[29]. Ani ten autor, ani inni wybitni pisarze, pozostający poza głównym nurtem, nie pozostawili następców.

Fragment pochodzi z książki *Prawo Boga*, która ukazała się nakładem wydawnictwa Teologia Polityczna.

[1] Zob. np. Nizâm al-Mulk, *Siasset Nameh…*, 6, s. 56; zob. A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam…*, s. XVII. Na temat perskiej sakralnej władzy królewskiej zob. G. Widengren, *The Sacral Kingship of Iran*, w: *The Sacral Kingship. Contributions to the Central Theme of the VIIIth Congress for the History of Religions, Rome, April 1955*, „Supplement to Numen. International Review for the History of Religions" 4 (1959), s. 242–258.

[2] [Encyklopedia Bractwa Czystości] *Rasa'il Ihwan as-Safa'*, III, 495, w: A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam…*, s. 294; Nizâm al-Mulk, *Siasset Nameh…*, 8, s. 83; Ghazaliw: H. Laoust, *La Politique de Ghazali*, s. 197, 237; G. Richter, *Studien zur Geschichte der alteren Arabischen Furstenspiegel*, s. 67; I. Goldziher, *Gesammelte Schriften*, Hildesheim 1970, t. 5,s. 136, przyp. 1; G.E. von Grunebaum, *L'Identite culturelle de l'Islam*, s. 26, przyp. 36; J. Dakhlia, *Le Divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paryż 1998, s. 73. Echa żydowskie u Josepha Hayyuna, *Miley de-Avot*, Wenecja 1470, s 24b, cyt. w: A. Ravitzky, *Religion and State in Jewish Philosophy…*, s. 132. Zastosowanie relacji pomiędzy prawem a mądrością w: Falaqera, *Iggeret ha-Wiqquah*, s. 1, w: R. Jospe, *Torah and Sophia. The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, Cincinnati 1988, s. 79.

[3] Zob. I. Goldziher, *Sur l'Islam…*, s. 280–283; A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam…*, s. 309.

[4] Zob. np. Nizâm al-Mulk, *Siasset Nameh…*, 2, s. 10.

[5] D. Gutas, *Ethische Schriften im Islam*, w: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, t. 5: *Orientalisches Mittelalter*, red. W. Heinrichs, Wiesbaden 1990, s. 355–362 oraz bibliografia na s. 364–365.

[6] Zob. G. Richter, *Studien zur Geschichte der alteren Arabischen Furstenspiegel*, s. 6, 71–72, 81.

[7] Ghazalego *Book of Counsel for Kings* (Nasîhat al-Muluk), przeł. F.R.C. Bagley, Londyn 1964, t. 1, s. 31. Na temat autentyczności dzieła (głos przeciwko niej) zob. P. Crone, *Did al-Ghazali Write a Mirror for Princes? On the Authorship of the Nasihat al-muluk*, „Jerusalem Studies in Arabicand Islam" 10 (1987), s. 167–191; zob. także Pseudo-Jahîz, *Livre de la couronne*, przeł. C. Pellat, Paryż 1954, Przedmowa, s. 30; rozdz. 3, s. 74, 80 i 83.

[8] *Koran*, XXXI, nr 84, 11/12–18–19; zob. D. Gutas, *Ethische Schriften im Islam*, s. 348.

[9] Zob. L. Gardet, *Dieu et la destinee de l'homme…*, s. 168–169; przykład u Raziego, we wstępie mojego autorstwa do idem, *La Medecine spirituelle*, s. 33–34.

[10] Zob. np. Jurjânî, *Definitiones* [tekst arabski], Lipsk 1845, s. 258–259; Miskawayah, *Le Petit Livre du Salut*, przeł. R. Arnaldez, *s.l.* 1987, III, 8, s. 139–141/88–90.

[11] *Koran*, XXXIII, nr 105, 40; na temat źródła tej formuły u Maniego zob. al-Biruni, *Chronologie orientalischer Volker*, s. 207, 19; A. Jeffery, *The Qur'an as Scripture…*, s. 79; G. Stroumsa, *Savoir et salut*, Paryż 1992, s. 275–288.

[12] Zob. P. Nwyia, *Exegese coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Bejrut 1970, s. 304, a następnie W.C. Smith, *The Concept of Shari'a among some Mutakallimun*, w: *Arabic and Islamic Studies in Honor of J.A.R. Gibb*, red. G. Makdisi, Cambridge (Massachusetts) 1965, s. 585–589 oraz 593.

[13] A.H. al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'ilm al-usul*, Bejrut *s.d.*, I, 83, w: H. Laoust, *La Politique de Ghazali*, s. 153; współczesny przekład w: T. Nagel, *Das islamische Recht. Eine Einfuhrung*,Westhofen 2001, s. 64. Współczesne dążenia do udzielenia wspólnocie władzy ustawodawczej w: H. Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rasid Rida*, s. 156.

[14] Abd al-Alî Muhammad al Ansarî, w: Muhibb Allah al-Bihârî, *Musallam al Thubut*, Bulaq 1913–1915, t. 1, s. 25 [*non vidi*], cyt. w: B.G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, s. 36.

[15] Al-Farabi, *Didascalia in Rethoricam Aristotelis*, w: *Deux ouvrages inedits sur la rethoriques. I. Kitab Al-Hataba. II. Didascalia in rethoricam Aristotelis ex glosa Alpharabi*, wyd. przygot. J. Langhade i M. Grignaschi, Bejrut 1971, § 5, s. 159.

[16] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, V, 7, 1134b18–19; przeł. na jęz. arab., wyd. A. Badawi, Kuwejt 1979, s. 192, tekst komentowany w: Awerroes, *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics...*, s. 189, l. 326. Zob. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Illinois 1952, s. 97, przyp. 5.

[17] Idea przetrwała aż do dziś, np. w: M. Abduh, *Rissalat al Tawhid...*, s. 54; zob. R.M. Franck, *Reason and Revealed Law. A Sample of Parallels and Divergences*, w: *Kalam and Falsafa. Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert a Georges C. Anawati et Louis Gardet*, Leuven 1977, s. 137; Sh. Pines, *The Collected Works of Shlomo Pines*, t. 3, s. 165–171, 187, przyp. 76.

[18] Zob. A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam...*, s. XIV–XV, 1.

[19] Zob. np. al-Biruni, *Chronologie orientalischer Volker*, rozdz. 15, s. 291; tekst ang. s. 287; Awerroes, *Commentaire moyen a la* Rhéthorique *d'Aristote*, I, 8, 9, Paryż 2002, t. 2, s. 70; analizuję te teksty w: R. Brague, *Trois regards musulmans...* Trzeba do tego dodać al-Sijistânî, w: Tawhidi, *al-Imta' wa-'l-mu'anasa*, t. 2, s. 22; tekst angielski w: J.L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam...*, s. 238–239.

[20] Zob. B.G. Weiss, *Covenant and Law in Islam...*, s. 63; na temat znaków proroctwa zob. G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Tybinga 1999, s. 21–36.

[21] A. Besançon, *Trois tentations dans l'Eglise*, Paryż 1996, s. 167.

[22] Kartezjusz, *Notae in programma quoddam...*, w: idem, *Oeuvres*, wyd. Ch. Adam i P. Tannery, Vrin 1974–1983, t. 8–2, s. 353.

[23] *Koran*, VII, nr 89, 172; przykłady zastosowania w: R. Brague, *La Sagesse du monde...*, Paryż 1999, s. 114–115.

[24] *Koran*, XXX, nr 76, 30; Hadith, w: A.J. Wensinck, *Concordance et indices des traditions musulmanes*, t. 5, s. 179b–180b; *Fiqh akbar II*, § 6, w: idem, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932, s. 191. Obydwa teksty cytuje się równocześnie, np. u Awerroesa, *Kashf 'an manahij al-adilla fi 'aqaid al-milla*, V, 4, w: *Falsafat Ibn Rushd*, Bejrut 1982, s. 130; zob. A. Morabia, *Le Jihad dans l'Islam medieval*, s. 163–164 oraz B. Lewis, *Le Langage politique de l'islam*, s. 143. Na temat odnalezionego dziecka zob. A. Fattal, *Le Statut legal des non-musulmans en pays d'Islam*, s. 169.

[25] Zob. wyżej, s. 163–164; w judaizmie Nachmanides, *Torat ha-Shem temima*, s. 143.

[26] *Koran*, IV, nr 102, 163; zob. Muhammad ibn-Al Karim Al-Shahrastani, *al-Milal wa-l-nihal,* wyd. A. al-Wakil, Bejrut, b.r., s. 233: porządek (*amr*) jest wyjątkowy, a wyrażenie to różni się w zależności od języka; A. Falaturi, *Das Fehlen einer Heilsgeschichte im Islam*, „Miscellanea Medieaevalia" 11 (1977), *Die Macht des Guten und Bosen*, s. 72–80.

[27] Zob. J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra...*, t. 1, Berlin *et al.* 1991, s. 451; D. Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique...*, s. 111 (al-Warraq), 207–208 (Ibn Kammuna), 218.

[28] Lb 19; Samau'al al-Maghribî, *Ifham al-Yahud, Silencing the Jews*, wyd. i przeł. M. Perlmann, Nowy Jork 1964, s. 36.

[29] Mowa o Al-Hakîmie al-Tirmidîm (IX–X wiek) i jego dziele *'Ilal al-'Ubudiya* (czyli *al-Shari'a*); zob. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 1, Lejda 1967, s. 654. Dzieło Ibn Bâbuyi al-Qummîego as-Saduqa, *'Ilal al-Shara'i' wa-'l-ahkam wa-'l-ashab*, mimo swojego tytułu nie dotyczy raczej niczego podobnego; zob. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 1, s. 547; na temat al-Qaffâla zob. ibidem, s. 497–498 oraz A.K. Reinhart, *Before Revelation...*, s. 18; nie podano powodów, dla których ów ostatni mędrzec posługiwał się cytowanym przeze mnie sformułowaniem rodem z Miltona, a w swoich przemyśleniach zbliżał się do Majmonidesa.