

## **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].

### **Rémi Brague – Islam – przeczytaj fragment**

Cały gatunek literacki określany jako „zwierciadło księcia” ukazuje ewolucję stosunku księcia do religii[5]. Ibn al-Muqaffa’, czerpiący głównie ze źródeł perskich, uwzględnił 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 prorocstwo, które osiągnęło swój najwyższy punkt w darze prawa[9]. Klasycznie wyodrębniane są różne poziomy prorocstwa. 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 (*sharʿ*). 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.

### **Rémi Brague – wszystkie teksty dla Teologii Politycznej**

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 Cyncerona. 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 zarzywać 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].

### **Rémi Brague – dziedzictwo Benedykta XVI (ANKIETA)**

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 jednogłośnie „tak” [23]. Pakt koraniczny (*mîthâq*) jest w swojej treści analogiczny do sposobu, w jaki Izrael wybrał YHWH jako swojego współnika 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 bezwzględного 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” (*azał*); 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. Pośłanie 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 Fürstenspiegel*, 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. Dakhli, *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 Arabic and 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 Razięgo, 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 wspólnotnie władzy ustawodawczej w: H. Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rasid Rida*, s. 156.

[14] Abd al-Alî Muhammad al Ansari, 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, *Didascalía in Rethoricam Aristotelis*, w: *Deux ouvrages inedits sur la rethoriques. I. Kitab Al-Hataba. II. Didascalía 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 Rhétorique 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 prorocstwa 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 Mediaevalia” 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.