

DAMIAN KOKOĆ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: kokoc.damian@gmail.com

Duchowość muzułmańska z punktu widzenia wyznawców islamu

Abstract. *This article presents the constituents of Muslim spirituality. They will not be presented from the purely scientific perspective but rather from the point of view of Muslim believers. This paper will focus on the way in which Muslims perceive their own religion. On the one hand, they perceive Islam as a religion which is primal and ultimate at the same time; on the other hand, as a system which aims at guiding people to unity. According to Muslims, Islam should remind people that they are theomorphic beings whose aim is to achieve unity both in the inner and in the outer dimension.*

Keywords: *muslim spirituality, Koran, Muhammad, Muslim perspective*

Seyyed Hossein Nasr zauważa, że zachodni orientaliści w swoich badaniach nad Islamem skupiają się głównie na zagadnieniach politycznych, kulturowych, historycznych czy tylko na warstwie treściowej Koranu i wynikających z niego dogmatów i nakazach prawnych. Natomiast bardzo często pomija się to, w jaki sposób islam jest postrzegany przez samych muzułmanów. Taka postawa, zdaniem tego irańskiego filozofa, stanowi źródło wielu nieporozumień i błędów w próbach zrozumienia muzułmańskiego postrzegania rzeczywistości. Zauważa on również, że dodatkowym utrudnieniem w poznaniu islamu jest to, że bardzo wiele prac dotyczących tej religii napisały osoby nastawione do niej niechętnie. Według S. H. Nasra nie ma takich przypadków w innych religiach¹. Również Bassam Tibi podkreśla ko-

¹ S.H. Nasr, *Istota islamu. Trwałe wartości dla ludzkości*, tłum. K. Pachniak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2010, s. 10.

nieczność poszerzenia zakresu studiów nad islamem. Uważa on, że badania czysto filologiczne czy historiograficzne, które dominują wśród zachodnich naukowców, bez odwołania się do tego, jak sami wyznawcy islamu postrzegają swoją religię i świat, są nieskuteczne w opisie i wyjaśnianiu wielu zjawisk zachodzących w tym obszarze kulturowym, takich jak fundamentalizm i terroryzm, mocno eksponowane w środkach masowego przekazu i niepokojące mieszkańców Zachodu. Dlatego proponuje on zastąpić islamistykę (określa ją mianem „filologicznie nastawionej orientalistyki”) nową nauką, którą nazywa islamologią, o interdyscyplinarnym charakterze i z uwzględnieniem muzułmańskiego punktu widzenia².

W artykule przedstawię, jak muzułmanie postrzegają wybrane elementy, które kształtują szeroko rozumianą duchowość muzułmańską. Skupię się na trzech aspektach: roli, jaką w życiu muzułmanów odgrywa Koran, ukształtowania się obrazu Proroka Muhammada oraz postrzegania swojej religii przez wyznawców islamu. Ostatnie z wymienionych zagadnień rozpatrywać będę w powiązaniu z wizją antropologiczną wynikającą z islamu. Podczas rekonstrukcji podglądów muzułmanów na powyższe kwestie opierać się będę głównie na tekstach S. H. Nasra.

1. Muzułmański obraz islamu i człowieka

Muzułmański obraz człowieka, pomimo wielu podobieństw do wizji chrześcijańskich czy judaistycznych, wykazuje pewne cechy swoiste. Podobnie jak w pozostałych religiach abrahamowych człowiek został stworzony z gliny na obraz i podobieństwo Boga. W jednej z koranicznych sur czytamy:

Bóg jest tym, który stworzył niebiosa i ziemię, i to, co jest między nimi, w ciągu sześciu dni. [...] On jest Tym, który doskonale stworzył każdą rzecz, On zaczął stworzenie człowieka z gliny, potem uczynił jego potomstwo z ekstraktu nędznej wody. Następnie ukształtował go harmonijnie i tchnął w niego nieco ze Swojego Ducha³.

W innych miejscach Koranu pojawia się również sformułowanie, że człowiek powstał „z grudki krwi zakrzepłej”⁴. Różnice między islamem a chrześcijaństwem pojawiają się natomiast we fragmentach dotyczących kondycji człowieka po upadku pierwszych ludzi. Teologiczne rozważania antropologiczne w islamie nie koncentrują się na człowieku jako na bycie, który okazał się wiarołomny i złamał Boskie przykazania. Muzułmanie skupiają się głównie na pierwotnej naturze człowieka, którą nadał nam Bóg. Oczywiście w islamie nie pomija się tego, że ludzie są bytami ograniczonymi, niedoskonałymi i grzesznymi, ale nie postrzega się człowieka jako stworzenia, którego wewnętrzna struktura uległa deformacji.

² B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, PIW, Warszawa 1997, ss. 13–21.

³ Kor. XXXII, 4, 7–9. Wszystkie cytaty z Koranu podaję za: *Koran*, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 2004.

⁴ Kor. XCVI, 2.

Z muzułmańskiego punktu widzenia ludzie odznaczają się teomorficzną istotą. Powoduje to, iż człowiek zajmuje wyróżnione miejsce we wszechświecie, gdyż pełni rolę następcy Absolutu na świecie oraz jest centralną teofanią Boskich atrybutów, czyli „pięknych imion Boga”⁵. Człowiek stanowi również główny cel dla którego Transcendencja powołała kosmos do istnienia.

Teomorficzna natura powoduje, że człowiek jest w stanie odpowiedzieć na Boskie przesłanie. Objawienie, które pochodzi od Absolutu, adresowane jest zdaniem S. H. Nasra właśnie do tego, co boskie w człowieku. Na ową „formę boskości” w człowieku składają się trzy elementy: inteligencja, wolna wola oraz zdolność mowy⁶. Mówiąc o inteligencji, irański filozof nie ma na myśli rozumu w oświeceniowym czy kartezjańskim rozumieniu tego terminu. Istotą inteligencji jest uzmysłowienie sobie, że nie ma bóstwa oprócz Boga. Stanowi to pierwszą część *shahady* – muzułmańskiego wyznania wiary, której wypowiedzenie jest warunkiem *sine qua non* zostania muzułmaninem⁷. Wolna wola z kolei powoduje, że człowiek ma możliwość dokonania wyboru między tym, co rzeczywiste a tym, co nierzeczywiste. W perspektywie muzułmańskiej rzeczywiste jest tylko to, co Boskie, świat materialny w swojej istocie jest czymś nierzeczywistym, a staje się realny, odnosząc się do Absolutu. Natomiast mowę S. H. Nasr postrzega jako bez-

⁵ „Piękne imiona Boga” odgrywają dużą rolę zwłaszcza w muzułmańskich koncepcjach mistycznych. Szczególnie doniosłe dla duchowości muzułmańskiej są rozważania Ibn ‘Arabiego dotyczące roli Boskich imion. Uważa on, że cała rzeczywistość została stworzona za ich pomocą. Każdy byt stanowi epifanię któregoś z atrybutów Absolutu. Ten istotowy związek świata i Boga stanowi fundament koncepcji jedności istnienia. To ontologiczne stanowisko Ibn ‘Arabiego zasada się na twierdzeniu, że istnieje tylko jeden Byt, którym jest Bóg, natomiast cała rzeczywistość stworzona jest o tyle bytem, o ile uczestniczy w Boskiej istocie. Pomimo tej esencjalnej relacji muzułmański mistyk twierdzi, że nie można utożsamiać Transcendencji z wszechświatem, gdyż kosmos zawsze będzie czymś radykalnie różnym od Boga. Jest tak, ponieważ rzeczywistość stworzona jako całość nigdy nie będzie pełnym objawieniem Boskich atrybutów. „Piękne imiona Boga” pełnią także ważną rolę w rozważaniach antropologicznych tego myśliciela. Zauważa on, że celem mistyka jest skupienie w sobie wszystkich Boskich atrybutów. Gdy mu się to uda, staje się człowiekiem doskonałym. Ibn ‘Arabi twierdzi, że taki człowiek staje się wtedy bytem wyższym od aniołów, gdyż dane mu jest poznanie istoty całego stworzenia. Co więcej, to człowiek doskonały jest przyczyną, dla której Bóg stworzył świat i utrzymuje go w istnieniu. Ibn ‘Arabi, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1990; Ibn ‘Arabi, *Traktat o miłości*, tłum. J. Wronecka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995; Ibn ‘Arabi, *Droga do Pana Mocy*, tłum. J. Szczepański, Rebis, Poznań 2003; Ibn al’Arabi, *The Bezels of Wisdom*, tłum. R. W. J. Austin, Paulist Press, New Jersey 1980; J. Wronecka, *Ibn ‘Arabi i jego doktryna jedności istnienia (waḥdat al-wuḥūd)*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 2 (140)/1986, ss. 33–42; D. Kokoć, *Elementy racjonalności w mistyce muzułmańskiej*, „Racjonalia. Z punktu widzenia humanistyki” 1 (1)/2011, ss. 55–68; D. Kokoć, *Mistyczna teoria miłości według Ibn ‘Arabiego*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (242)/2011, ss. 73–82.

⁶ S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, tłum. J. Danecki, Pax, Warszawa 1988, s. 20 i nn.

⁷ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa 2002, ss. 130–131.

pośredni wyraz tego, czym człowiek jest z natury, dlatego pełni ona ważną rolę we wszelkiego rodzaju działalności religijnej muzułmanina, zwłaszcza w modlitwie. Jeden z głównych celów modlitwy stanowi nawiązanie przez człowieka łączności ze swoją teomorficzną esencją:

Nie ma bardziej bezpośredniego sposobu wyrażania naszego istnienia niż za pomocą mowy. Mowa jest niejako zewnętrzną formą tego, czym jesteśmy wewnątrz. I dlatego islam wyznacza mowie centralne miejsce w rytuałach, które w większości przypadków związane są z modlitwą⁸.

S. H. Nasr podkreśla, że w islamie podstawową rolę odgrywa inteligencja, a nie wola. Teolodzy muzułmańscy uważają, że w wyniku grzechu pierwszych ludzi wola ludzka została zniekształcona. Konieczna jest zatem ingerencja Boga w świat, która odbywa się za pośrednictwem proroków, którym Absolut przekazuje swoje objawienie. Bez tej pomocy człowiek nie byłby w stanie sam osiągnąć zbawienia. Objawienie przypominające ludziom, że dysponujemy teomorficzną naturą, jest niezbędne, gdyż ludzie w swoim obecnym stanie mają skłonność do zapominania prawdy o swej istocie. Wyznawcy islamu uważają również, że przejawem „zdrowej inteligencji” jest to, że spontanicznie uznaje ona istnienie jednego i jedyne Boga. Przekonanie to wyjaśnia, zdaniem S. H. Nasra, konfuzję, jaką wywołuje wśród muzułmanów to, że wielu ludzi na Zachodzie, którzy określają się mianem racjonalistów, są ateistami lub agnostykami. Irański filozof twierdzi, że oparta na przesłankach rozumowych negacja istnienia Boga wynika z pewnych „przeszkód”, które występują w duchu takiego racjonalisty. Czynniki te mają powodować zakłócenia w prawidłowym działaniu inteligencji, co przejawia się w tym, że osoba taka redukuje funkcje inteligencji do rozumu analitycznego, który ma tylko wymiar doczesny i poznawczy⁹. Stawia on też tezę, że osoby, które porzuciły islam, wadliwie wykorzystują swoją inteligencję. Podobny pogląd głosi Hasan M. Baagil, który twierdzi, że każdy dorosły i zdrowy psychicznie człowiek ma obowiązek poddania się woli Boga. Nakaz ten obowiązuje zarówno tych, którzy wypowiedzieli *szahadę* i są formalnie muzułmanami, jak i tych, którzy tego nie zrobili¹⁰.

Kwestia, na ile nasz rozum jest w stanie pojąć otaczającą nas rzeczywistość i sferę transcendentną, była jedną z osi średniowiecznego sporu między Al-Ghazalim a Awerroesem dotyczącego wartości poznania filozoficznego. Al-Ghazali zarzucał filozofom (zwłaszcza Al-Farabiemu i Awicennie), że ich koncepcje prowadzą do herezji, a jedyną drogą do wiedzy pewnej jest doświadczenie mistyczne. Awerroes natomiast bronił filozofii i opierając się na Koranie, udowadniał, że namysł

⁸ S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, s. 22.

⁹ S. H. Nasr, *Istota islamu...*, s. 22.

¹⁰ H. M. Baagil, *Dialog muzułmańsko-chrześcijański*, Polska 2000 (broszura wydana i kolportowana przez Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, nie podano nazwiska tłumacza, brak wydawnictwa oraz miejsca wydania).

filozoficzny jest najpewniejszą drogą zgłębienia natury kosmosu i Boga. Pomimo zdecydowanych różnic w ocenie i postrzeganiu przyrodzonego ludziom rozumu, obaj ci myśliciele podkreślają, że jest to element, dzięki któremu jesteśmy w stanie pojąć, że istnieje jeden Bóg. Także Ibn al-Munadżdżim w dyskusjach z chrześcijańskimi przyjaciółmi starał się wykazać, że sam rozum przekonuje do przyjęcia prawdziwości islamu¹¹.

Kolejnym ważnym elementem antropologii muzułmańskiej jest problem grzechu pierwszych ludzi. Na gruncie chrześcijaństwa złamanie zakazu Boga przez Adama i Ewę skutkuje tym, że każdy człowiek jest obciążony grzechem pierworodnym. Natomiast w islamie koncepcja grzechu pierworodnego nie pojawia się. H. M. Baagil podkreśla, że za grzech w raju odpowiedzialni są tylko pierwsi ludzie, a wina ta nie spada na kolejne pokolenia, dlatego każde nowo narodzone dziecko jest bezgrzeszne¹². Nie oznacza to, że pomija się niedoskonałość człowieka. Ludzie postrzegani są jako byty niedoskonałe, gdyż przymiot doskonałości muzułmanie przypisują tylko Bogu. S. H. Nasr podkreśla, że zarówno w chrześcijaństwie, jak i w islamie objawienie jest konieczne do uzyskania zbawienia. Jednak w obu religiach objawienie pełni różne funkcje. W islamie nie ma ono za zadanie naprawić ludzką naturę i zmyć z nas grzechy. Według muzułmanów głównym celem objawienia jest przypomnienie człowiekowi, że jego prawdziwa istota ma charakter teomorficzny¹³.

Wyjątkowość człowieka, a co za tym idzie jego wielkość, wynika stąd, że nasze miejsce w hierarchii bytów nie jest ostatecznie ustalone. Z jednej strony możemy wznieść się ponad poziom aniołów, ale z drugiej możemy stoczyć się poniżej zwierząt. Koncepcja ta była bardzo chętnie wykorzystywana w dociekaniach mistycznych, spotkać ją można w myśli Ibn 'Arabiego¹⁴ czy w poezji Rumiego¹⁵. Jej podstawą są fragmenty z Koranu, które opisują bunt Iblisa. Po stworzeniu człowieka Bóg nakazuje aniołom oddać pokłon Adamowi. Ta wyższość człowieka wynika stąd, że Absolut przekazał ludziom wiedzę o swoich imionach, natomiast

¹¹ Zob. A. H. al-Ghazali, *Ratunek przed zabłądzeniem*, w: idem, *Sprawiedliwa waga, Ratunek przed zabłądzeniem*, tłum. K. Pachniak, Wyd. UW, Warszawa 2008; Averroës, *Decisive Treatise, Epistle Dedicatory*, tłum. Ch. E. Butterworth, Pravo, Utah 2008; *List Ibn al-Munağğima*, w: *Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem*, tłum. J.A. Szymańczyk, WAM, Kraków 2005; D. Kokoć, *Relacja między religią a filozofią w Traktacie rozstrzygającym Awerroesa*, w: M. Woźniak (red.), *Nie tylko Śródziemnomorze. Problemy polityczne i społeczne świata islamu*, Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki UŁ, Łódź 2012, http://kbwipa.uni.lodz.pl/download/nie_tylko_srodziemnomorze.pdf [30.12.2012], ss. 9–18; D. Kokoć, *Od kalāmu do sufizmu – intelektualno-religijna droga Al-Ġazālego w Ratunku przed zabłądzeniem*, w: R. Ilnicki, J. Iwanicki (red.), *Sfery refleksji religioznawczej*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2012, ss. 115–123.

¹² H. M. Baagil, *Dialog muzułmańsko-chrześcijański*, s. 47.

¹³ S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, s. 26.

¹⁴ Zob. przyp. 5.

¹⁵ Rumi, *Wszystkie głosy w jednym*, tłum. A. Szyper, Nowy Świat, Warszawa 2002, s. 35.

dla aniołów była ona niedostępna¹⁶. W odróżnieniu od człowieka każdy inny byt ma z góry określony status ontologiczny, którego nie może zmienić. Wynika to stąd, że tylko człowiek dysponuje wolną wolą, która pozwala mu wybierać czy będzie kierować się ku temu, co rzeczywiste, czyli ku Bogu, czy też odwróci się od Absolutu i od swojej pierwotnej istoty.

Podobnie jak w pozostałych religiach abrahamowych, również w islamie istotną rolę odgrywa dogmat o przymierzu Boga z ludźmi. Muzułmanie uznają, że Bóg zawarł przymierze z człowiekiem jako takim, z ludzkością jako całością, nie pojawia się więc w islamie, tak istotna w judaizmie, koncepcja narodu wybranego. S. H. Nasr stwierdza, że w zamian za opiekę, jaką Bóg obiecał w swoim przymierzu, wymaga On od ludzi tylko trzech rzeczy: aby nasza inteligencja pozostawała w zgodzie z Boskim objawieniem, wola była poddana woli Absolutu oraz żeby nasza mowa wyrażała Boskie nakazy i zakazy.

Z antropologicznymi rozważaniami teologów muzułmańskich wiąże się kwestia samego rozumienia słowa „muzułmanin”. Etymologicznie termin ten oznacza „tego, kto się poddaje”, w domyśle – woli Boga¹⁷, natomiast w kontekście teologicznym wyróżnia się jego trzy różne znaczenia. Pierwsze z nich odnosi się do każdego, kto uznaje prawdziwość Boskiego objawienia i wierzy w jednego i jedyne Boga. W drugim miano muzułmanina przysługuje każdemu stworzonemu bytowi, który podporządkowuje się prawom natury. Przekonanie to wynika stąd, że w islamie uważa się, że Bóg jako twórca całego kosmosu nadał światu prawa, które nim rządzą. Dlatego też uważa się, że prawa przyrody mają również charakter boski, więc każdy, kto się im podporządkowuje, jest muzułmaninem. W tym rozumieniu tego pojęcia tylko człowiek może przestać być muzułmaninem, gdyż kierując się swoją wolą, może postępować wbrew nakazom Transcendencji. Ostatnie znaczenie omawianej nazwy odnosi się do osoby świętej. Jest to osoba, której działania pozostają w zgodzie z wolą Boga. Taka postawa ma charakter aktywny i w pełni świadomy, w odróżnieniu od przestrzegania Boskiego prawa przez przyrodę. W przypadku świata materialnego czy zwierząt mamy do czynienia z biernym podporządkowaniem się Absolutowi, gdyż nie mogą one przewyciężyć ograniczeń praw fizycznych czy instynktu.

Jedną z najważniejszych kategorii w islamie jest kategoria jedności. S. H. Nasr stwierdza, że religia ta obraca się wokół tego pojęcia¹⁸. Islam stara się ową jedność uzyskać w człowieku. Celem tej religii jest osiągnięcie harmonii między tym, co wewnętrzne w człowieku, a jego życiem zewnętrznym, czyli działalnością w świecie materialnym. To dążenie do jedności przejawia się m.in. w tym, że muzułmanie zawsze starali się spajać w jedno wszelkie dziedziny wiedzy. Różne szkoły filozoficzne, teorie naukowe czy nurt w sztuce zawsze były interpretowane w ten

¹⁶ Kor. II, 30–34.

¹⁷ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, s. 28.

¹⁸ S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, s. 31.

sposób, by wydobyć ukrytą w nich jedność. Jedną z konsekwencji podkreślania jedności jest to, że w islamie nie mamy do czynienia z odgrywającym tak istotną rolę na Zachodzie rozdziałem rzeczywistości na sferę *sacrum* i *profanum*. Dla muzułmanina każdy element otaczającego go świata ma wymiar święty.

Zdaniem S. H. Nasra można mówić o pewnej jedności świata islamu, jednak nie oznacza to, że panuje w nim uniformizm. Wielu badaczy podkreśla jego różnorodność i złożoność, ale mimo to można wskazać na czynniki, które spajają *umme*, czyli gminę, społeczność muzułmańską. Według irańskiego filozofa są to Koran i *hadisy*, szariat, działalność bractw sufickich oraz sztuka¹⁹. Nie tylko teolodzy czy filozofowie muzułmańscy, ale także zwykli wierni odczuwają tę „jedność w wielości”. Potwierdza to książka Quanty A. Ahmed pt. *W kraju niewidzialnych kobiet*, w której autorka spisała swoje wspomnienia z dwuletniego pobytu w Arabii Saudyjskiej. Opisując swój udział w *hadżdżu*, czyli pielgrzymce do Mekki, Q. A. Ahmed podkreśla, jak silne wrażenie wywarło na niej to, że podczas tego rytuału religijnego w jednym miejscu spotkało się tak wielu różnorodnych ludzi ze wszystkich zakątków świata, którzy przywieźli „swoją” islam, a jednocześnie można było dostrzec wśród pielgrzymów silne poczucie jedności nie tylko z Bogiem, ale też ze współwyznawcami²⁰.

Sami muzułmanie postrzegają islam jako religię pierwotną, którą miał wyznawać Adam i Abraham, ale jednocześnie jako religię ostatnią, gdyż na Muhammadzie kończy się łańcuch proroków. Pierwotność islamu związana jest z koncepcją jedności. Zdaniem wyznawców islamu religia ta pojawiła się w VII wieku, by przypomnieć ludziom i potwierdzić prawdę o jedności, która od zawsze stanowiła istotę kosmosu. Zesłanie Koranu miało zatem przyczynić się do powrotu do pierwotnej religii, którą Bóg nakazał wyznawać pierwszemu człowiekowi. Podkreślając aspekt jedności, muzułmańscy teolodzy muszą odpowiedzieć na pytanie, jak w tym kontekście wyjaśnić wielość religii i prorocत्व. S. H. Nasr podaje wyjaśnienie, które jest bliskie koncepcji pluralizmu religijnego Johna Hicka²¹. Irański filozof twierdzi, że Bóg objawił wszystkim prorokom tę samą prawdę. Różnice między prorocत्वami wynikają natomiast stąd, że w zamyśle Absolutu było przekazanie ludziom wielorakich form i sposobów artykulacji podstawowej prawdy o jedności Boga²². Natomiast ujmowa-

¹⁹ S. H. Nasr, *Istota islamu...*, s. 58 i nn.

²⁰ Q. A. Ahmed, *W kraju niewidzialnych kobiet*, tłum. E. Krawczyk, Wielka Litera, Warszawa 2013, ss. 126–221.

²¹ S. H. Nasr zauważa, że koncepcje pluralistów są żywo dyskutowane w świecie islamu. Szczególne zainteresowanie tym nurtem pojawiło się w Iranie, gdzie przetłumaczono wiele prac pluralistów, a ich poglądy stały się przedmiotem dyskusji w mediach publicznych. S. H. Nasr, *Istota islamu...*, s. 55.

²² Na temat pluralizmu religijnego i elementów w islamie, które umożliwiają pluralistyczną interpretację tej religii, zob. J. Hick, *Pięty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Zysk i S-ka, Poznań 2005; J. Hick, *Religious Pluralism and Islam*, <http://www.johnhick.org.uk/article11.pdf> [6.04.2011]; J. Hick, *Islam and Christianity*, <http://www.johnhick.org.uk/article11.pdf>

nie islamu jako religii ostatniej zaowocowało tym, że religia ta wykazywała w swojej historii dużą zdolność syntezy i asymilacji dorobku innych kultur, które znalazły się w jej sferze wpływów. Przejmując osiągnięcia innych, zawsze dokonywali takiej ich interpretacji, aby były one zgodne z duchem islamu. Szczególnie dobrze widać to na przykładzie filozofii greckiej, którą przejęli i rozwijali muzułmanie²³.

2. Rola Koranu w życiu muzułmanów

Drugim elementem kształtującym duchowość muzułmańską jest Koran. Wyznawcy islamu uważają, że materialnym symbolem przymierza, jakie Bóg zawarł z ludzkością, jest czarny kamień, który znajduje się w rogu Al-Kaby. Natomiast na płaszczyźnie duchowej przymierze zostało zawarte w objawieniu spisanim w Koranie. Zdaniem teologów muzułmańskich przesłanie zawarte w świętej księdze islamu powoduje, że pakt, jaki zawarł Bóg z człowiekiem, może przetrwać i nie traci swej aktualności. Dlatego też Koran zajmuje centralne miejsce w duchowym życiu każdego muzułmanina. Umożliwia on też realizację głównego celu, jaki został wyznaczony człowiekowi, a mianowicie osiągnięcia jedności między tym, co wewnętrzne a tym, co zewnętrzne, a co będzie się przejawiać w realizacji Bożych przykazań w życiu codziennym.

Sam Koran jest postrzegany jako główna teofania, co sprawia, że według muzułmanów Koran otoczony jest wyjątkową aurą świętości. Prowadząc rozważania nad świętą księgą islamu, uczeni muzułmańscy podkreślają, iż zarówno jego treść, jak i forma, w jakiej ta treść została objawiona, mają Boskie pochodzenie. Treść i forma tworzą integralną całość. Ponieważ Koran uznawany jest za centralną teofanię, to przypisuje mu się przymiot doskonałości, zwłaszcza w warstwie językowej. Muzułmanie podkreślają, że język koraniczny jest wyjątkowy i nie można go skopiować, co znalazło swój wyraz w idei *i'dżazu*, czyli cudowności Koranu²⁴.

org.uk/article12.pdf [6.04.2011]; A.I. Yitik, *Islam and pluralism. Does Quran approve religious pluralism?*, <http://web.uni-frankfurt.de/irenik/relkultur68.pdf> [6.04.2011]; M. S. Reçber, *Ibn al-Arabi, Hick and Religious Pluralism*, http://www.asafas.kyoto-u.ac.jp/publication/pdf/no_0702/145-157.pdf [6.04.2011]; G. Chrzanowski OP, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, W drodze, Poznań 2005; D. Kokoć, *Islam i chrześcijaństwo w perspektywie pluralizmu religijnego Johna Hicka*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (239)/2011, ss. 147–155.

²³ H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Wyd. Akademickie Dialog Warszawa 2005; O. Leamna, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. M. Lipszyc, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004; A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, PWN, Warszawa 1967; A. Aduszkiewicz, M. Gogacz (red.), *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, ATK, Warszawa 1982; K. Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Trio, Warszawa 2010; D. Kokoć, *Wpływ spuścizny filozofii greckiej na kulturę islamu*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (238)/2010, ss. 131–140.

²⁴ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, ss. 74–76.

Ibn al-Munadżdżim uważa fakt, że nikt ze współczesnych Muhammadowi nie potrafił naśladować stylu sur koranicznych, za jeden z dowodów prawdziwości objawienia, jakie otrzymał Prorok islamu²⁵. Podstawa dla tego twierdzenia znajduje się w samym Koranie:

A jeśli pozostajecie w wątpliwości wobec tego, co zesłaliśmy Naszemu słudze, to przynieście surę podobną do tego i wezwijcie waszych świadków, poza Bogiem, jeśli jesteście prawdomówni! A jeśli tego nie uczynicie – a wy nigdy tego nie uczynicie – to bójcie się ognia – a paliwem jego będą ludzie i kamienie – który został przygotowany dla niewiernych²⁶.

Muzułmanie uważają, że właśnie Koran jest wcielonym słowem Boga, przez co pełni on analogiczną funkcję do Jezusa w chrześcijaństwie. I tak jak w chrześcijaństwie Słowo Boga wkracza w świat za pomocą Maryi, tak w islamie dokonuje się to po przez Muhammada. Wiąże się z tym silne przeświadczenie muzułmanów, że Prorok był osobą niepiśmienną, co więcej musiał być analfabetą z takiego samego powodu, dla którego Maria musiała być dziewicą. Konieczność ta wynika stąd, że człowiek, któremu powierzono rolę przekaźnika Bożego objawienia, musi być osobą czystą i niepokalaną. Brak umiejętności pisania podkreśla bierność Muhammada wobec tego, co otrzymywał od Boga. Owa czystość, która cechowała Proroka, gwarantowała to, że słowo Boże nie zostanie zanieczyszczone przez element czysto ludzki. Całkowita pasywność, jaką wykazywał się Muhammad, gdy Gabriel przekazywał mu kolejne wersety koraniczne, zdaniem muzułmanów spowodowała, że Prorok nie był w stanie niczego dodać od siebie do treści Koranu.

Postrzeganie Koranu jako wcielonego słowa Bożego tłumaczy bardzo ostrą reakcję świata islamu na zapowiedź jednego z amerykańskich pastorów, że planuje spalić znaczną ilość egzemplarzy świętej księgi islamu. W potocznym odbiorze czyn ten porównywany jest do spalania Biblii, jednak ta analogia nie jest prawidłowa. Bardziej adekwatne w tym przypadku byłoby zestawienie faktu spalania Koranu ze zniszczeniem hostii.

Forma objawienia stanowi integralną część Koranu. Składa się na nią język arabski. Jest on nierozłączny ze świętą księgą islamu, tak jak w chrześcijaństwie ciało Jezusa z jego Boską naturą, i postrzegany jako święty, gdyż stanowi jedno z samym objawieniem. Przeświadczenie to znajduje uzasadnienie m.in. w hadisach. W jednym z nich czytamy:

Kochajcie Arabów z trzech powodów: ponieważ ja jestem Arabem [czyli prorok Muhammad – D. K.], ponieważ Koran został objawiony w języku arabskim i ponieważ arabski jest językiem mieszkańców raju²⁷.

²⁵ *List Ibn al-Munadżdżima*, ss. 41–43.

²⁶ Kor. II, 23–24.

²⁷ *Mahomet. O małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu. Wybór hadisów*, tłum. J. Kozłowska, Dialog, Warszawa 1999, s. 16.

Uznanie arabskiego za język święty powoduje, że wszelkie formuły koraniczne, które pojawiają się w rytuałach religijnych, muszą być wypowiedziane w tym języku. Dlatego niedozwolone jest tłumaczenie Koranu na inne języki w celach kultowych. Świętość arabskiego wynika stąd, że sam Bóg wybrał go do komunikacji z ludźmi. Wybór padł właśnie na ten język, dlatego że według teologów muzułmańskich Absolut wybiera zawsze w tym celu język pierwotny, w którym można wyrazić głębokie prawdy w najbardziej konkretnej formie. W swojej warstwie powierzchniowej sprawia on wrażenie nierozwiniętego i dopiero z czasem staje się abstrakcyjny, ale każde słowo w takim języku zawiera bogactwo treści, której nie sposób w pełni zrozumieć.

Gdy chodzi o rozpatrywanie samego przesłania zawartego w Koranie, to muzułmanie wyróżniają jego trzy typy. Pierwszy to przekaz doktrynalny, czyli korpus nakazów i zakazów o charakterze moralnym i prawnym oraz zbiór tez, które stanowią podstawę do rozważań teologicznych. Drugi stanowi przekaz historyczny dotyczący różnych ludów, głównie arabskich, który odczytywany jest jako ogólny komentarz do ludzkich losów na ziemi. Ostatni określa się jako „boską magię”, rozumianą metaforycznie, a nie dosłownie. Muzułmanie wierzą, że formuły koraniczne mają moc wpływania na rzeczywistość, dlatego wersety koraniczne stanowią ważny element amuletów. Również samo przepisywanie świętej księgi ma charakter religijny i pełni analogiczną funkcję jak pisanie ikon w prawosławiu.

Muzułmanie wierzą, że ich święta księga została napisana przez Boga za pomocą pióra, które symbolizuje uniwersalny intelekt, na tablicy, która z kolei odzwierciedla materialny i bierny aspekt wszechświata. W innych interpretacjach Boskie pióro odpowiada słowu, za pomocą którego Absolut powołuje do istnienia każdą rzecz. Koran zawiera słowo Boże, dlatego uznaje się, że znajdują się w nim prototypy wszystkich bytów. Muzułmanie rozróżniają przy tym dwa Korany: stworzony, czyli księgę, która została objawiona Muhammadowi, oraz niebiański, który znajduje się u Boga i który jest archetypem wszystkich ksiąg objawionych. Wyznawcy islamu twierdzą, że ziemski Koran jest najdoskonalszym ucieleśnieniem tego niebiańskiego ideału.

W środowisku muzułmańskich uczonych toczono wiele sporów dotyczących metod interpretacji Koranu. Wykształciło się wiele podejść, od zwolenników odczytań literalnych po tych, którzy twierdzili, że tylko odrzucenie znaczenia dosłownego pozwoli dotrzeć do prawdy, która została zawarta w świętym tekście. Tendencją dominującą jest jednak stanowisko pośrednie, które głosi, że Koran ma wiele znaczeń i by wydobyć je wszystkie, należy stosować zarówno interpretację literalną (*tafsir*), jak i odczytanie symboliczne (*tawil*). Zdaniem wielu myślicieli obie te metody są komplementarne i nie można zrozumieć tego, co ezoteryczne bez tego, co egzoteryczne, i na odwrót. S. H. Nasr stwierdza, że ta różnorodność w możliwych odczytaniach Koranu powoduje, iż jest to tekst przeznaczony zarówno dla osoby niewykształconej, jak i dla uczonego.

3. Prorok Muhammad w oczach muzułmanów

Prorok islamu postrzegany jest jako archetyp proroka. S. H. Nasr zauważa, że przeciwnicy islamu często podnoszą argument, iż Muhammad angażował się w życie codzienne, zwłaszcza działalność polityczną i wojskową, co ich zdaniem podważa jego autorytet jako ewentualnego proroka. Muzułmanie najczęściej odpowiadają na ten zarzut, że ludzka natura Proroka zakrywa jego profetyczną istotę. Zadania o charakterze duchowym, jakie wyznaczył mu Bóg, splecione są z jego rolą przywódcy politycznego. Również fakt posiadania wielu żon nie podważa jego kompetencji proroczych. Wyznawcy islamu podkreślają jego skromność i wstrzemięźliwość, a będąc osobą całkowicie oddaną Bogu, jest postrzegany jako doskonałe ucieleśnienie tych cnót.

Muzułmanie uważają Proroka za człowieka doskonałego, czyli wzór duchowej i ludzkiej perfekcji. Koncepcja ta była chętnie wykorzystywana i rozwijana przez mistyków. Wyznawcy islamu postrzegają Muhammada jako osobę, która skupia w sobie zarówno aspekt egzoteryczny islamu – jako prawodawca, i ezoteryczny – jako prorok. Takie ujęcie jest szczególnie wyraźne wśród szyitów imamitów, którzy kładą nacisk na równowagę między tym, co ukryte (*batin*) a tym, co jawne (*zahir*). Działalność Proroka przedstawiana jest jako ideał postępowania w sferze publicznej, ale też jako przykład doskonałego życia duchowego, opartego na jedności z Bogiem.

Podsumowanie

Powyższe rozważania są tylko częściową rekonstrukcją tego, jak sami muzułmanie postrzegają elementy, które kształtują ich duchowość. Skupiłem się na trzech aspektach życia wyznawców tej religii, a wybór ten był podyktowany tym, że uważam je za jedne z głównych czynników konstytuujących duchowość muzułmańską. Mając świadomość różnorodności, która panuje w świecie islamu, starałem się wydobyc taki obraz, który byłby najbardziej powszechny i reprezentatywny. Artykuł ten jest próbą oddania głosu samym muzułmanom, dlatego starałem się bazować na tekstach intelektualistów muzułmańskich, a w mniejszym stopniu na opracowaniach orientalistów.

Ukazanie muzułmańskiego punktu widzenia pozwala lepiej naświetlić te elementy z kultury muzułmańskiej i europejskiej, które są wspólne, oraz te, w których się one różnią. B. Tibi podkreśla, że wzajemne poznanie jest jednym z głównych warunków owocnego dialogu i pokojowej koegzystencji, a to z kolei pozwoli na minimalizowanie takich negatywnych zjawisk, jak fundamentalizm²⁸. Wsłuchanie się

²⁸ B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*.

w głos muzułmanów pozwala zrozumieć, że powszechne analogie, które stosujemy wobec islamu, nie zawsze są trafne, jak chociażby porównywanie Koranu i Biblii czy osoby Jezusa w chrześcijaństwie z rolą Muhammada w islamie. Uświadomienie sobie tych różnic umożliwia nam lepsze zrozumienie optyki, jaką posługują się muzułmanie i wytłumaczyć zjawiska, jakie zachodzą w tej części świata. A tego celu nie da się osiągnąć tylko po przez badania historyczne, politologiczne czy filologiczne lub przez analizę treści Koranu i dogmatów islamu.