

ANNA MROZEK

OBRONA WARTOŚCI I ZNACZENIA JEDNOSTKI W POGLĄDACH SUFIKÓW (MISTYKÓW) ISLAMU

Z pojęciem mistycyzmu współczesnemu czytelnikowi kojarzy się bierna postawa człowieka w stosunku do otaczającego go świata, prowadząca do negacji wartości i dążeń ogólnoludzkich. Z punktu widzenia norm i zasad współczesnego życia mistycyzm oceniany jest negatywnie. W niektórych krajach, w których tradycje mistycyzmu przetrwały do czasów współczesnych (np. India, Persja, Tybet itp.), dość liczni przedstawiciele tego światopoglądu są swego rodzaju plagą społeczną: nie podejmując żadnej działalności produkcyjnej (utrzymują się głównie z jałmużny) oraz wzbudzając wciąż jeszcze podziw i szacunek okolicznej ludności — odciągają tę ostatnią od problemów i potrzeb współczesnego życia, utrudniając tym samym tak materialny, jak i socjalny postęp ludności tych krajów. O ile jednak dzisiaj słusznie oceniamy mistycyzm negatywnie jako światopogląd, który odgrywa już tylko hamującą rolę w rozwoju życia społecznego, o tyle zasadniczo różna będzie jego ocena w okresie powstawania i rozwoju tego kierunku, to jest w okresie średniowiecza.

W średniowieczu, kiedy ogólne zasady życia i postępowania wiernych ustalone zostały ostatecznie w oparciu o dogmatykę religijną, mistycyzm był próbą wyjścia ze z góry ustalonych schematów na rzecz indywidualnego kontaktu człowieka z bogiem, co w prostej linii prowadziło do zaakcentowania wysokiej wartości jednostki z jednej strony oraz zakwestionowania wartości dogmatyki religijnej z drugiej. Wszystkie te elementy występują ze szczególną wyrazistością w sufizmie (mistycyzmie) arabskim, będącym przedmiotem rozważań niniejszego artykułu.

Mistycyzm muzułmański posiada wiele cech wspólnych z mistycyzmem chrześcijańskim. Oba te kierunki łączy wspólny cel, jakim jest poszukiwanie osobistego, głębokiego kontaktu z bogiem; wspólny jest także punkt dojścia najwybitniejszych przedstawicieli mistycyzmu mu-

zułmańskiego (Ibn 'Arabī, 1165—1240) i chrześcijańskiego (Mistrz Eckhart, XIV w.) — panteizm. Ale na gruncie wschodnim mistycyzm przybiera tym gwałtowniejsze, tym bardziej skrajne formy, im większe jest oddalenie i absolutyzm Allaha.

Mahomet — twórca religii islamu — zarówno w swym postępowaniu, jak i w nauce przez siebie głoszonej pozostał wierny pesymistycznej koncepcji świata charakterystycznej dla współczesnych mu plemion koczowniczych. Ci ostatni, żyjąc w warunkach niezmiernie trudnych, w nieustannym lęku przed siłami przyrody, którym nie byli w stanie się przeciwstawić, wierzyli, że na życiu człowieka ciąży bezwzględne fatum. Ten fatalizm lub wiara w przeznaczenie przejęte zostały w całej rozciągłości przez Mahometa, z tym jednak, że uzyskały zabarwienie religijne. Skoro wszystko podlega zmianom, a życiem ludzkim rządzi przeznaczenie, sprawcą zmian i wydarzeń zarówno w odniesieniu do świata, jak i samego człowieka — i to w sensie absolutnym — jest tylko i wyłącznie Allah. Dla Mahometa Allah jest absolutnym władcą, siłą, która sprawuje władzę nad wszystkimi rzeczami, włączając w to człowieka i jego działanie.

Posiadamy dokładne ślady tego w Koranie. Następujące przykłady są nielicznymi wybranymi spośród wielu podobnych w swej wymowie sur Koranu: „Fa inna Allāh jadalla man jaszā'a wa jahadā man jaszā'a” (Bóg sprawia, że błądzi ten, kogo on wybiera, i prowadzony jest ten, kogo on wybiera)¹; „Jakhalaga mā jaszā'a” (Tworzy on, co zechce)²; „Wa lakinna Allāh jamanna'alā man jaszā'a min 'abadan” (Bóg udziela łaski błogosławieństwa komu chce spośród swych sług)³.

Ten punkt widzenia w swym aspekcie teologicznym podkreśla absolutny autorytet boga wobec jego stworzenia, a w aspekcie etycznym sugeruje deterministyczne stanowisko w odniesieniu do działania ludzkiego. Zasady te zostały zaakceptowane przez wczesnych muzułmanów-Arabów w sensie dosłownym. Przenosząc na Allaha absolutną władzę przypisywaną dotąd szejkom, beduini arabscy akceptowali nieograniczoną władzę i autorytet Allaha, z czego wynikała teoria etycznego determinizmu: bóg może uczynić wszystko, nawet to, co jest niesprawiedliwe i nierozsądne. Akceptowali oni również skrajnie fatalistyczny pogląd Mahometa, że człowiek nie jest niczym więcej, jak bezwolnym instrumentem w rękach Allaha. Ta teoria, znana pod nazwą fatalizmu arabskiego, wyrosła na gruncie islamu (a przynajmniej podniesiona przez niego do rangi dogmatu wiary), stawia religię muzułmańską w rzędzie

¹ Koran, XXXV, 7.

² Koran, XXX, 54.

³ Koran, XIV, 10.

ideologii negującej wartość jednostki i jej działania nawet w dziele własnego zbawienia.

Jeżeli jednak tak pojęte zasady islamu zyskiwały sobie zwolenników wśród dzikich szczepów arabskich koczowników, to już w pierwszym wieku ery muzułmańskiej masowe przejmowanie zasad nowej religii przez narody podbite, stojące na znacznie wyższym stopniu rozwoju kulturalnego od Arabów — uwarunkowane zresztą koniecznością polityczną, a nade wszystko ekonomiczną — powoduje narastanie prądów krytycznych, wykazujących sprzeczności tkwiące w Koranie, lub też wręcz opozycyjnych w stosunku do panującej dogmatyki islamu. Do najbardziej niebezpiecznych nurtów heterodoksyjnych w obrębie islamu należał właśnie sufizm.

Surowy i skrajny monoteizm islamu, wykluczający wszelkie pośrednictwo świętych, syna bożego, czy matki bożej — powoduje wśród muzułmańskich sufików tym silniejsze, tym bardziej namiętne pragnienie znalezienia pomostu lub spójni z odległym bogiem. Następstwem tego pragnienia jest niezwykle radykalizm poglądów wczesnych reprezentantów sufizmu, prowadzący nie rzadko do utożsamiania się tych ostatnich z bogiem. Radykalizm ten jest również jedną z cech odróżniających sufików od reprezentantów średniowiecznej mistyki chrześcijańskiej.

I. GENEZA I ROZWÓJ SUFIZMU

W końcu II wieku ery muzułmańskiej, tj. w IX w., pojawia się po raz pierwszy nazwa *suḥufī* w odniesieniu do ludzi, którzy prowadzili skromny, ascetyczny tryb życia. Nazwa *suḥufī* wyprowadzona została od arabskiego wyrazu: *as-sūf* (wełna) i oznaczała ludzi odzianych w wełnę, tj. osoby, które używały najbardziej prostego wełnianego odzienia, odrzucając wszelkie przejawy wygody czy luksusu. Sufizm rozwinął się najszerzej i najpełniej na gruncie perskim; i tutaj używano w odniesieniu do mistyków określenia analogicznego: *paszmina-pusz* — odziani w wełnę. Niekiedy wyprowadza się również nazwę sufików od wyrazu *as-sāfā*, co oznacza czystość.

Sufizm był częściowo produktem wpływów hellenistycznych. Wyrosł on na fali ogromnego zainteresowania wiedzą grecką i był próbą przewyciężenia prymitywnych zasad islamu. Sufizm odbiegał bowiem od zasad wiary chociażby w tym punkcie, że odrzucił wartość udziału ciała w spełnianiu obowiązków religijnych. W oparciu o naukę neoplatoników suficy głosili, że ciało utrudnia tylko rozwój ducha, co pozostawało w zasadniczej sprzeczności z dogmatyką islamu, głoszącą tezę o cielesnym zmartwychwstaniu człowieka po śmierci. W tym wypadku więc, suficy nie dołączyli się do tradycji proroka, lecz przejęli idee obce

i nie znane wczesnemu okresowi islamu, podkreślając subiektywny i czysto duchowy kontakt człowieka z bogiem.

Neoplatonizm nie jest jednak jedynym źródłem, z którego czerpali suficy. Poza neoplatonizmem sufizm czerpie najobficiej ze źródeł staroperskich, a pośrednio hinduskich. Persowie bowiem, blisko spokrewnieni z Indią przejmowali od dawna — głównie w wierzeniach ludowych — kultury i praktyki mistyczne z kraju, stanowiącego ojczyznę teorii mistycznych i teozoficznych. W Persji też, której ludność najtrudniej spośród krajów podbitych przez Arabów przejmowała zasady nowej wiary, najłatwiej powstawały kierunki, pozostające w jawnej opozycji w stosunku do zasad sformułowanych w Koranie. Rozwijający się pierwotnie głównie na gruncie perskim sufizm obejmuje wkrótce swym zasięgiem także inne obszary państwa arabskiego, przeżywając największy rozkwit w wiekach IX—XI.

Sufizm nie znajduje podstawy dla swej teorii w Koranie. Przeciwnie, ten ostatni stwierdza wręcz: „La rahbānijja fi-l-islām” (Nie ma ascetyzmu w islamie). Suficy czerpali więc przede wszystkim ze źródeł pozamuzułmańskich, co musiało odbić się niekorzystnie na treści ich nauki z punktu widzenia interesów religii islamu. Jeśli nawet suficy nawiązywali do Koranu, to czynili to jedynie na drodze alegorycznej interpretacji tekstu świętej księgi, co pozostawało w jawnej sprzeczności ze stanowiskiem dogmatyków islamu, nakazujących dosłowne ujmowanie tekstu Koranu.

Jeśli można określić ogólnie w kilku słowach wartość ruchu sufików, jaką ma on dla nas dzisiaj, z perspektywy spojrzenia historyka, to określilibyśmy ją jako odwagę samodzielnego myślenia, odwagę wyłamania się z uwłaczającego godności ludzkiej nakazu bierności i bezwolnego poddania się⁴, odwagę graniczącą z zuchwalstwem, bo prowadzącą do utożsamienia się z bogiem. Sufizm ma dla nas również znaczenie szersze, socjalne, był on bowiem ruchem, występującym w obronie sprawiedliwości i równości społecznej i odwoływał się w swym działaniu zewnętrznym, propagatorskim do sumienia jednostek (a nie społeczeństwa wiernych jako całości, jak to czyni Koran). Zresztą sufizm rozwijał się najbujniej wśród niższych warstw klasy średniej, wrażliwej na cierpienie ludzkie, które nierzadko było także ich udziałem.

II. PODZIAŁ SUFIZMU

W wielu opracowaniach zachodnich lub muzulmańskich podział sufizmu dokonywany jest w zależności od wartości religijnych wniesio-

⁴ Takie jest dosłowne znaczenie słowa islam: poddanie się, podporządkowanie się woli boga.

nych przez reprezentantów tego kierunku, co zaciemnia obraz ich rzeczywistych poglądów. I tak na przykład znawca średniowiecznej filozofii arabskiej, wykładowca filozofii islamu na Uniwersytecie w Aleksandrii, A. E. Affifi, przeprowadza podział sufizmu w zależności od sposobu ujmowania boga przez jego reprezentantów. Wyróżnia on w ruchu sufików trzy podstawowe koncepcje boga: etyczną, estetyczną i panteistyczną⁵.

Angielski uczony zaś, R. A. Nicholson, wybitny znawca mistyki muzułmańskiej, wydaje się łączyć sufizm z teologią ortodoksyjną: „Muzułmańscy scholastycy wysuwają na plan pierwszy aspekt transcendencji; suficy, postępując za ich przykładem, połączyli aspekt transcendencji z immanencją”⁶.

Najczęściej spotykanym stanowiskiem jest jednak pogląd, że właściwy mistycyzm islamu zaczyna się od wystąpienia al-Ghazāliego (zm. 1111). Był on bez wątpienia ważną postacią w dziejach sufizmu, a jeszcze bardziej w teologii islamu, z tym jednak, że główne jego zasługi polegają na dostosowaniu zasad sufizmu do obowiązujących norm dogmatyki islamu lub, ściślej mówiąc, na podporządkowaniu sufizmu ortodoksji. Z tych też względów — podtrzymując w pełni doniosłą rolę al-Ghazāliego w dziele zahamowania heterodoksyjnego nurtu rozwoju sufizmu — dzielimy etapy rozwoju sufizmu na trzy okresy:

1) okres wczesny, to jest od początku IX w. do chwili wystąpienia al-Ghazāliego;

2) sufizm reprezentowany przez samego al-Ghazāliego oraz kierunek jakiemu nadał on początek;

3) poglądy Ibn‘Arabiego, najwybitniejszego i najpełniejszego reprezentanta panteizmu na gruncie islamu.

III. PRZEDSTAWICIELE WCZESNEGO OKRESU SUFIZMU I ICH POGŁADY

Suficy tego okresu nie łączą się w ściślejsze ugrupowania, nie reprezentują też określonej, jednolitej teorii. Może właśnie dlatego jest to okres najbardziej burzliwego rozwoju idei sufizmu, okres, w którym działają najśmielsi jego reprezentanci.

O przedstawicielach sufizmu tego okresu wiemy bardzo niewiele, a z twórczości ich zachowały się jedynie drobne fragmenty prac, najczęściej drogą relacji współczesnych im opozycjonistów, to jest tradycjonalistów islamu. Oczywiście błędne byłoby twierdzenie, że wszyscy

⁵ A. E. Affifi, *The Rational and Mystical Interpretation of Islam*, [w:] *Islam the Straight Path*, New York 1958, s. 175.

⁶ R. A. Nicholson, *Mysticism*, [w:] *Legacy of Islam*, London 1952, s. 212.

suficy — nawet reprezentanci tego najbardziej twórczego, wczesnego okresu — atakowali ortodoksyjne zasady wiary islamu lub odrzucali większość jego dogmatów. Prawdziwa jest natomiast teza, że wszyscy oni wchodzili w kolizję z tezami teologii normatywnej islamu.

Wśród sufików tego okresu nie brak takich reprezentantów, którzy odmawiali wykonywania jakichkolwiek praktyk religijnych, określając je jako bezużyteczne w osiągnięciu rzeczywistego, prawdziwego kontaktu z bogiem; nie brak również i takich, którzy wraz z przepisami ściśle religijnymi odrzucali również prawodawstwo muzułmańskie, szari'a, jako bezużyteczne dla osiągnięcia ich własnych celów.

Obok nich działają suficy, którzy tylko częściowo odrzucają przepisy Koranu; nie brak również takich, którzy wykonując wszystkie obowiązki, spoczywające na każdym muzułmaninie, nasycają je jedynie wewnętrzną treścią, nadając im nowy sens⁷. Proste, mechaniczne i monotonne formułki i obrzędy islamu, nawet wtedy, kiedy wypełniane są przez sufików w całej rozciągłości, nie są już tylko aktem bezwolnego poddania się — jak tego chce tradycjonalizm — lecz stają się czymś głęboko osobistym, aktem spełnianym przez człowieka świadomego swej wartości.

Jak dalece świadomi swej wartości byli suficy, świadczy najlepiej wypowiedź jednego z teoretyków tego kierunku, jednego z pierwszych, który dokonał opisu teorii i praktyk suficznych, a mianowicie: Dhu-l-Nūn'a, działającego na terenie Egiptu w IX w. Wprowadził on pierwszy na terenie islamu pojęcie gnosis (ma'rifa), wiedzy osiągananej w ekstazie, różniącej się jednak zasadniczo od wiedzy tradycjonalnej ('ilm), sprowadzającej się do znajomości tekstu Koranu i tradycji. Zapytany, jak poznał boga, odpowiedział: „znam go przez siebie samego”⁸. Odnajdywanie wiedzy o bogu w samym sobie nie ma nic wspólnego z postulowanym przez islam aktem pokornego poddania się bogu i — w połączeniu z przyjmowaną przez Dhu-l-Nūn'a teorią gnosis — jest najbardziej przekonującym dowodem jego wiary w siłę własnego umysłu oraz znaczenie własnej osoby.

Poglądy sformułowane przez Dhu-l-Nūna uzyskują pełniejszą wymowę w twórczości jednego z najradykałniejszych, a także najwybitniejszych sufików omawianego okresu, Persa Abū Jazīd (Bajazid) z Biṣṭām (zm. 875). Uchodzi on za pierwszego przedstawiciela pan-

⁷ Do takich reprezentantów sufizmu należeli członkowie sekty Bāṭinī (Ci, którzy odwołują się do swego wnętrza), powstałej już u schyłku omawianego okresu sufizmu. Członkowie tej sekty wypełniali w zasadzie wszystkie obowiązki religijne, nadając im jednak własną, wewnętrzną treść; byli oni także zwolennikami alegorycznej interpretacji tekstu Koranu. Z czasem nazwą Bāṭinīja określać zaczęto wszystkich ezoteryków islamu.

⁸ Cyt. za Nicholsonem, op. cit., s. 215.

teizmu perskiego. O jego życiu i twórczości wiemy bardzo niewiele. Przypisuje mu się wypowiedź zawartą w pracy Ibn'Arabiego, późniejszego panteisty arabskiego, zatytułowanej: *Al-Futūhāt al-Makījjah (Objawienia mekkańskie)*: „Kiedyś on [bóg], wznosił mnie do siebie i postawił przed sobą mówiąc: O Abū Jazīdzie, moje stworzenia pragną oglądać ciebie. Odpowiedziałem wówczas: przystrój mnie w jedność i ubierz mnie w twoją samotność oraz podnieś mnie do twojej jedności tak, aby twoje stworzenia, kiedy mnie zobaczą, powiedziały: widzieliśmy ciebie (tj. boga), i to będziesz ty (tj. bóg)”⁹. Z przytoczonej wyżej wypowiedzi Abū Jazīda wynika, że przynajmniej w tym miejscu mistycyzm jego nie ma nic wspólnego z panteistyczną tendencją autozsamiania się z bogiem na zasadzie wszechobecności lub tożsamości boga ze wszystkimi bytami. Ta wypowiedź ma na celu jedynie podkreślenie własnej wartości, wywyższenie samego siebie tylko przez podkreślenie swej jedności, a nawet tożsamości z bogiem. Ten sam sens wyraża jego oświadczenie, stanowiące zresztą rodzaj podsumowania jego poglądów: *Subhāni, mā a'zama sha'ni*” (Cześć mi! Jak wielki jest mój majestat)¹⁰. Nic dziwnego, że tak pojęty „mystycyzm” spowodował gwałtowną reakcję i represje ze strony ortodoksji muzułmańskiej.

Nieco więcej wiemy o życiu innego wybitnego przedstawiciela sufizmu, również Persa, a mianowicie: Abū-l-Mughīṭ al-Husajn ibn Manṣūr ibn Muḥammād al-Baidāwi al-Hallādż. Urodzony w roku 858 w Tur, w latach 873—897 żyje z dala od ludzi, pobierając naukę u trzech mistrzów sufickich tego okresu. Tustarī, 'Amr Makkī, a przede wszystkim Dżunajda. Pod wpływem nie znanych bliżej wydarzeń lub przyczyn, oddziela się al-Hallādż od swych dotychczasowych nauczycieli i rozpoczyna działalność całkowicie samodzielną, wyrażającą się w głoszeniu własnej nauki, sprzecznnej z poglądami wspomnianych wyżej mistrzów sufickich. W trakcie wędrówki pątniczej, na jaką wyrusza, rozpowszechnia własne poglądy poprzez kazania, które wygłaszał wszędzie, gdziekolwiek się pojawił. Szlak jego wędrówki przebiegał przez Persję, Indie, Turkestan. W roku 908 al-Hallādż skupia już wokół siebie poważną liczbę uczniów.

Jego nauka w porównaniu z Abū Jazīdem wydaje się zawierać mniej elementów upojenia nie tyle mistycznego, co upojenia sobą; jest natomiast bardziej konsekwentna i nie mniej radykalna. Doktryna al-Hallādża zawarta w jego niedawno odkrytej pracy: *Kitābu-l-Tawāsīn (Księga ozdób)*, stanowiła wystarczający szok dla muzułmanów, nawet

⁹ Cyt. za A. J. Arberry, *Sufism — an Account of the Mystics of Islam*, London 1956, s. 55.

¹⁰ Tamże, s. 54.

wylęczając jego słynną formułę: „Ana-ḥaqq” (Ja jestem prawdą, tj. bogiem), stanowiącą rodzaj podsumowania jego nauki.

Zgodnie z poglądami al-Hallādza bóg, którego istota jest tożsama z miłością (w ujęciu ortodoksji władcą absolutnym, surowym sędzią), tworzy człowieka według swoich wyobrażeń, a człowiek kochając go przechodzi duchowe przeobrażenie, w wyniku którego odnajduje owo boskie wyobrażenie, koncepcję obecną przy tworzeniu i staje się jednością z boską wolą i naturą. „Ja jestem tym, którego kocham (tj. bogiem) — oświadcza al-Hallādż — a ten, którego kocham, to ja. Jesteśmy dwoma umysłami (duchami) mieszkającymi w jednym ciele. Jeśli oglądasz mnie, oglądasz jego, a jeśli oglądasz jego, widzisz nas obu”¹¹.

Istota poglądów obu omawianych dotąd reprezentantów panteizmu sufickiego sprawia wrażenie czegoś niepełnego, niedostatecznie uzasadniającego nazwę panteizmu. Tkwi to przede wszystkim w fakcie, że sufików absorbowala głównie relacja: bóg-człowiek, a dopiero potem bóg-świat. Celem ich było przede wszystkim wytrącenie człowieka ze stanu bierności i poczucia całkowitej bezsilności, do czego punkt wyjścia stanowiło przekonanie o własnej wartości. Panteizm sufików arabskich nigdy nie nabrał charakteru pełnego i konsekwentnego, jak to na przykład miało miejsce u mistrza Eckharda na Zachodzie w kilka wieków później; nawet poglądy najwybitniejszego przedstawiciela panteizmu na gruncie islamu Ibn'Arabiego obciążone są tą samą niekonsekwencją.

W poglądach al-Hallādza jednak zasługuje na uwagę jeszcze owo subtelne podkreślenie duchowej spójni człowieka z bogiem, co znajduje swoje odbicie w „odnajdywaniu w sobie bożej koncepcji obecnej przy tworzeniu” i co jest równoznaczne z podkreśleniem wysokich walorów poznawczych umysłu ludzkiego. Al-Hallādż jest może najbliższy filozofom: występował on jawnie i konsekwentnie przeciwko powszechnie uznawanym autorytetom, jak również tradycji islamu, przeciwstawiając im autorytet personalny, osiągnany na drodze indywidualnego wysiłku. Al-Hallādż wystąpił także przeciwko największej świętości islamu: przeciwko autorytetowi proroka. Ciekawa jest przy tym rzecz, że uważał on za świętego (a świętość, jego zdaniem, jako forma nawiązywania bezpośredniego kontaktu z bogiem była czymś więcej niż rolą i pozycją proroka), a nawet za bezpośrednią reinkarnację boga, Jezusa Chrystusa. Postawienie zaś Jezusa nad Mahometem było w gruncie arabskim czymś więcej niż opozycją w stosunku do ortodoksyjnego nurtu islamu: było odstępstwem od wiary.

Wszystkie te poglądy al-Hallādza, głoszone jawnie i otwarcie wszędzie, gdzie tylko się pojawił, spowodowały zrazu dwukrotne jego aresz-

¹¹ Cyt. za Nicholsonem, *op. cit.*, s. 218.

towanie i osadzenie w więzieniu, a w roku 922 wyrok śmierci, wykonany w sposób szczególnie okrutny: łamanie kołem, ukrzyżowanie, odcięcie głowy i spalenie.

Po śmierci al-Hallādza, wobec wzmagających się represji ze strony ortodoksji muzułmańskiej i często pojawiających się wyroków śmierci w stosunku do przedstawicieli sufizmu, ten ostatni rozpada się na dwa ugrupowania: pierwsze, z ośrodkiem w Bagdadzie — gdzie policja kalifa była szczególnie czujna — zbliżające się do stanowiska ortodoksji i drugie, bardziej radykalne, z ośrodkiem w Chorosanie (Persja).

W obliczu narastających represji, śmiałe poglądy sufików dochodzą rzadziej do głosu. Dość rozpowszechnioną metodą sufików było w tym czasie spełnianie przez nich wszystkich obowiązków religijnych nakazywanych przez Koran, przy równoczesnym stosowaniu metody „protestu wewnętrznego”. Na przełomie wieku X—XI powstają także szkoły i sekty religijne o zabarwieniu mistycznym. Do takich należała sekta Melāmetija lub Melāmija (ci, którzy wyrażają swą naganę). Członkowie tej sekty prowadzili tryb życia niczym nie wyróżniający się od otoczenia, spełniali wszelkie praktyki religijne, wykonywali różne zawody itp.; ich nagana miała charakter „wewnętrzny” i godziła we wszystkie przejawy hipokryzji w religii.

Podobną, choć bardziej jawną i radykalną, drogę obrał perski mistik — Abū Sa’īd (967—1049), związany z bardziej radykalnymi ugrupowaniami sufizmu tego okresu i skłaniający się ku panteizmowi. W jego poglądach i sposobie życia odnajdujemy wartości socjalne tkwiące w sufizmie. Wnosi on zupełnie odmienne pojmowanie świętości w porównaniu ze swymi poprzednikami. Jego zdaniem święty jest nie ten, kto zagłębia się w kontemplacji, odgradzając się od świata, lecz ten, kto żyje wśród innych ludzi, dzieląc z nimi ich troski i radości. Nie widział on lepszej drogi zbliżenia się do boga, jak przynoszenie radości lub choćby tylko ulgi w cierpieniach ludziom ze swego otoczenia. Podzielał on stanowisko swych poprzedników sądząc, że prawa nakreślone przez Koran mogą mieć znaczenie tylko dla tych, którzy jeszcze podążają ścieżką ku doskonałości, są jednak zbędne dla tych, którzy ją już osiągnęli.

Zabronił on podobno swym uczniom pielgrzymki do Mekki, a Kā’bę nazwał „domem kamienia”; kiedy indziej, słysząc nawoływanie muezzina do modlitwy, odmówił przerwania mistycznego tańca swych uczniów, twierdząc, że to właśnie jest ich służbą modlitewną.

Śmiałe poglądy Abū Sa’īda są już jednak na początku wieku XI przypadkiem odosobnionym. Ortodoksja muzułmańska zajmuje stopniowo w życiu państwa arabskiego coraz większą rolę. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że przejmując powierzchownie argumentację greckiej nauki potrafi ją już wykorzystać w walce z kierunkami bazującymi na tej nauce,

ale także dlatego, że wskutek upadku politycznej potęgi państwa arabskiego ortodoksja religijna spełnia ważną rolę pomocnika kalifów w utrzymywaniu mas w karności i posłuszeństwie.

Ogromną rolę w sprowadzaniu wiernych na utartą drogę obowiązków religijnych, jak również w uporczywym zwalczaniu wszelkich heterodoksyjnych odłamów w obrębie islamu, odegrał al-Ghazālī, wybitny teolog i mistyk islamu, który daje też początek drugiemu okresowi sufizmu.

IV. DRUGI OKRES SUFIZMU. AL-GHAZĀLĪ

Al-Ghāzālī (Abū Hāmid Muhammad ibn Muḥammad al-Tūsī) urodził się w Tus w Chorosanie, a więc na gruncie perskim, w roku 1059. Wcześnie osierocony, wychowywał się w domu przyjaciela swego ojca, zwolennika sufizmu. Mimo że żył w otoczeniu sufików i uprawiał ich praktyki, nie znajdował w nich zaspokojenia, a jego wątpliwości graniczyły ze sceptycyzmem.

W roku 1085 przybył na dwór wezyra seldzuckiego, patrona teologii — Nizām al-Mulka, gdzie łącznie z innymi teologami uprawiał spekulacje teologiczne. Od roku 1091 objął stanowisko wykładowcy w Akademii Nizamijskiej o charakterze ściśle teologicznym. W tym czasie wzmaga się jego pesymizm i sceptycyzm, co skłania go do podjęcia gruntowniejszych studiów filozoficznych. Nie umiłowanie wiedzy pcha go jednak na tę drogę; al-Ghazālī nie był bynajmniej typem naukowca pragnącego dojść do odkrycia prawd dla nich samych lub dla własnego zadowolenia. Jego poszukiwania i studia miały na celu uzdrowienie teologii islamu, nadanie jej formułom i przepisom formy najbardziej przekonywującej i skutecznej. Rezultatem jego studiów nad filozofią była też praca *Tahāfut al-Falāsif* (*Obalenie, zaprzeczenie filozofii*) podająca druzgocącej krytyce poglądy filozofów arabskich z punktu widzenia teologii.

Dopiero po napisaniu tej pracy al-Ghazālī zwraca się do mistycyzmu. Jak to sam określa w swej autobiografii, bóg zwrócił mu wiarę i usunął jego zwątpienia. W roku 1095 złożył swój urząd w Akademii i opuszcza Bagdad, udając się wzorem dawnych sufików na tułaczkę pątniczą. Ale mistycyzm jego nie ma nic wspólnego z poglądami wczesnych sufików. Jest on pozbawiony zupełnie owego porywającego entuzjazmu i pewności siebie, przeświadczenia, że jest się równym bogu. Wbrew poglądom wczesnych mistyków al-Ghazālī sądzi, że zbliżyć się będzie do boga na mocy oświecenia i łaski, a nie wskutek wysiłku samodzielnego. Nie może tu też być mowy o jakichkolwiek tendencjach panteistycznych, przeciwnie: przejmuje on, a nawet poważnie rozbudowuje,

cały arsenał argumentów ortodoksyjnych. Występując przeciwko teom filozofów arabskich al-Ghazālī przeciwstawia ich nauce teorię predestynacji i okazjonalizmu boskiego, z tym tylko, że w nowej szacie słownej przejętej od tychże filozofów. I tak na przykład, związek poszczególnych czynności, wydarzeń, ruchów, słowem zjawisko przyczyny i skutku, polega — zdaniem al-Ghazāliego — na naczelnej mocy boga, mocy tworzenia tych następujących po sobie wydarzeń w określonym porządku, ale nie dlatego, że związek ten jest konieczny, lecz dlatego, że w mocy boga leży tworzenie sytości bez jedzenia, śmierci bez zabicia, a nawet życia po ścięciu głowy¹².

Na absolutny pasywizm ludzki w obliczu woli boga i jego przeznaczeń — jakże odległy od pasji wczesnych sufików — wskazuje inny tok rozumowania al-Ghazāliego: „Wiem tylko, że zostawiłem książkę w domu, wychodząc zeń, ale może teraz jest to koń, który zabrudził bibliotekę swymi odchodami? Zostawiłem w domu kawałek chleba, ale może zamienił się on w jabłoń? Bóg bowiem zdolny jest uczynić wszystkie te rzeczy”¹³.

Przytoczone wyżej fragmenty wypowiedzi al-Ghazāliego charakteryzują w pewnym sensie charakter jego mistycyzmu; jest on pokornym i cierpliwym wyczekiwaniem na łaskę boga, dodatkiem do wypełnianych sumiennie przepisów Koranu.

Na uwagę zasługuje jednak nie tyle osobiste stanowisko al-Ghazāliego jako sufika, ile jego oficjalny pogląd w odniesieniu do tego ruchu. Al-Ghazālī jest bowiem tym człowiekiem, od którego bierze początek właściwy rozwój systematycznej teologii na gruncie islamu. Jego druga ważna praca: *Ihja'ulum ad-dīn* (*Ożywienie nauk teologicznych*), stanowi pierwszy systematyczny wykład teologii zarówno teoretycznej, jak i praktycznej, i stanowi punkt wyjścia dla dalszych badań teologicznych. Do tej właśnie pracy teologowie muzułmańscy tworzyli i tworzą nadal niezliczoną ilość komentarzy. Również jego osąd heterodoksyjnych odłamów islamu (w tym również sufizmu) zawarty w tej pracy, ale przede wszystkim w *Kitāb Fadā'ih al-Bātinīja* (*O godnych nagany doktrynach sekt ezoterycznych*), ma odtąd moc obowiązującą.

W tej ostatniej pracy al-Ghazālī występuje przeciwko sektom ezoterycznym z pozycji prawnika¹⁴. Ósmy rozdział tej pracy zawiera fatwā, tj. orzeczenie prawa muzułmańskiego w odniesieniu do członków sekt

¹² Averroes, *Tahāfut al-Tahāfut* (*Negacja negacji*), trans. S. v. d. Bergh, London 1954, s. 318.

¹³ *Ibidem*, s. 324.

¹⁴ Na zasadzie ścisłego związku teologii i prawodawstwa islamu, wynikającego ze wspólnego źródła obu dziedzin — Koranu, każdy teolog muzułmański jest równocześnie prawnikiem.

ezoterycznych. Traktat al-Ghazāliego utrzymany jest w formie odpowiedzi na pytania i napisany został na polecenie młodego kalifa Mustazhira (1094—1118), co wskazuje na szczególną wagę omawianego problemu.

W traktacie tym al-Ghazālī rozważa problem: czy członkowie sekt Bātinī (ezoteryków) podpadają pod zakres zarzutu odstępowania od wiary? W odpowiedzi na postawiony problem al-Ghazālī stwierdza, że zarzut odstępowania od wiary można rozpatrywać w dwu kategoriach: „Pierwsza, kiedy zachodzi potrzeba orzeczenia, że są oni [tj. podejrzani o odstępowanie od wiary — A. M.] w błędzie, że zeszli ze słusznej drogi i że ciąży na nich zarzut bid'la (innowacji)¹⁵, i druga, kiedy zachodzi konieczność orzeczenia, że są niewierni i że społeczeństwo musi zostać uwolnione [dosłownie: oczyszczone] od nich”¹⁶. Al-Ghazālī nie występuje jednak z ogólnym potępieniem ezoteryków, przeciwnie, stosując wobec większości z nich pierwszą kategorię osądu, zajmuje stanowisko znacznie bardziej liberalne niż współcześni mu przedstawiciele teologii ortodoksyjnej. Tkwi w tym głęboki sens jego nauki. Pragnie on nie tyle wkroczyć na drogę represji przeciwko ezoterykom islamu, ile przyciągnąć ich do normatywnej teologii islamu, pozostawić im czas na pokutę i poprawę po to, aby tym skuteczniej podporządkować ich ortodoksyjnym zasadom wiary.

Forma walki, jaką podejmuje al-Ghazālī z heterodoksyjnymi odłamami islamu — polegająca na zaakceptowaniu tych tez, które dają się połączyć z zasadami islamu, z tym silniejszym podkreśleniem szkodliwości tez pozostałych i wskazaniem drogi powrotu na utartą ścieżkę wiary — jest znacznie bardziej niebezpieczna od jawnego prześladowania, jakie stosowano dotąd. Zresztą, łagodny osąd ezoteryków islamu nie ma u al-Ghazāliego nic wspólnego z liberalizmem. „W odniesieniu do tych [spośród ezoteryków — A. M.], o których wydaliśmy osąd, że pozostają w niewierze, nie należy się wahać przed wydaniem wyroku śmierci”¹⁷.

Spośród wszystkich sekt ezoterycznych islamu al-Ghazālī najwięcej uwagi poświęcił sufizmowi. Doceniał on też trafnie niebezpieczeństwo tkwiące w tym kierunku dla normatywnej teologii islamu. Mimo że sam był zwolennikiem sufizmu, choć już w nowej okrojonej i ściśle podpo-

¹⁵ Pod kategorię bid'a (innowacji) podpada każdy czyn i zamiar, o którym nie ma wzmianki w nakazach Koranu i tradycji islamu. W obu tych źródłach bid'a utożsamiana jest z odstępowaniem od wiary.

¹⁶ Al-Ghazālī, *Kitāb Fāda'ih al-Bātinīja* (O godnych nagany doktrynach sekt ezoterycznych), übers. I. Goldziher, Leiden 1916, s. 114.

¹⁷ *Ibidem*, s. 132.

rządkowanej teologii postaci, nie zalecał bynajmniej sufizmu ogółowi wyznawców islamu. Szerokim rzeszom wiernych zalecał on wiarę tradycyjną, którą nawet „oczyścił” przez wniesienie doń logicznych argumentów. Postulował także pod adresem państwa, aby ochraniało religię ludzi prostych. Próbował także — podczas swych wykładów i kazań — sprowadzić ludzi na drogę tradycyjnie pojętej wiary.

Cały systemat al-Ghazāliego godzi nie tylko w filozofów arabskich, przeciwko którym kierował szczególnie ostrze swych argumentów, ale także we wszystkich bez wyjątku przedstawicieli wczesnego sufizmu: 1) głosząc kracjonizm boski z nicości, podważa i atakuje panteizm sufików; 2) podkreślając znaczenie dogmatu religijnego o cielesnym zmartwychwstaniu człowieka po śmierci, usuwa na plan dalszy znaczenie duchowego kontaktu z bogiem, zalecając proste obowiązki religijne, od których przede wszystkim zależy ma zbawienie; 3) przywrócił bożą wóczas, kiedy odsuwała się ona na plan dalszy pod wpływem poglądów sufików i uczynił z sufizmu część składową teologii; 4) wystąpił z surową naganą świętokradczej tendencji utożsamiania się z bogiem, pozostawiając sufikom drogę pokornego zbliżania się do boga, drogę cierpliwego oczekiwania na jego łaskę.

Ale ze schematu mistycyzmu nakreślonego przez al-Ghazāliego wyłamał się jeszcze jeden sufik, reprezentujący najpełniej i w sposób najbardziej radykalny panteistyczne teorie swoich poprzedników.

V. TRZECI OKRES SUFIZMU. IBN'ARABI

Ibn'Arabī był myślicielem ciekawym i złożonym. Nawiązywał on nie tylko do nauki przedstawicieli pierwszego okresu sufizmu, ale także do poglądów al-Ghazāliego, łącząc je w nową całość i wypaczając w ten sposób istotny sens nauki tego ostatniego. W przeciwieństwie do niego Ibn'Arabī nie uważa bynajmniej mistyki na służebnicę, ani też za część integralną teologii. Dla niego mistyka jest dziedziną samodzielną, dla której też stworzył pełną, panteistyczną w swej istocie naukę, korzystając co prawda z budulca tradycyjnego, to jest Koranu i tradycji islamu, ale w jeszcze większym stopniu z nauki greckich neoplatoników, manicheizmu i zoroastryzmu. Zarówno różnorodny i barwny budulec, jakiego użył do zbudowania swojej teorii, jak i postawa osobista Ibn'Arabiego, zbliżają go do przedstawicieli pierwszego, wczesnego okresu sufizmu.

Przejmowanie wiedzy trydycjonalnej nie ma u Ibn-Arabiego nic wspólnego z podziwem dla autorytetów. Stosuje on często terminologię teologiczną, ale nadaje jej zupełnie inny sens; niekiedy bierze za

punkt wyjścia ogólne pojęcia dogmatyki muzułmańskiej, ale stanowią one tylko wstęp do szerszych i głębszych rozważań, daleko odbiegających od pojęć religijnych. W obu wypadkach dość często dochodzi do wniosków sprzecznych z teologią, a nawet religią w ogóle. Jak określa go znawca jego filozofii, R. Landau, jest on „filozofem oryginalnym, ale nie systematycznym”¹⁸. Nie waha się bowiem zastosować jednego i tego samego terminu dla wyrażenia różnych pojęć lub użyć identycznych określeń dla oznaczenia pojęć nie tylko różnych, ale wręcz przeciwstawnych.

Ibn'Arabī (Abū Bakr Muḥammad ibn'Alī Muḥdī al-Dīn al-Hātimī al-Andalusī), nazywany przez swych wielbicieli Al-Szejk al-Akbār (Największy Przywódca, Naczelnik), urodził się w 1165 r. w Murcía na terenie arabskiej Hiszpanii. Pochodził on, podobnie jak al-Ghazālī, z rodziny hołdującej tradycjom sufizmu. Jego przodkowie należeli do arabskiego szczepu Tādż i przenieśli się przed kilkoma wiekami do południowej Hiszpanii, pozostającej od wieku VIII pod panowaniem arabskich książąt. W roku 1172/1173 Ibn'Arabī przeniósł się do Sewilli, gdzie spędził dalsze trzydzieści lat. Tam też studiował przede wszystkim teologię muzułmańską i prawo, jak również zasady religii chrześcijańskiej, zoroastryzmu, manicheizmu i judaizmu oraz grecką filozofię w całym zakresie. Szeroki zasób zdobytej przez niego wiedzy zaciążył też wyraźnie na charakterze jego nauki.

W swych przekonaniach religijnych uchodził za ezoteryka. Podobnie jak u przedstawicieli wczesnego okresu sufizmu, pogląd identyfikujący człowieka z bogiem (ittihād), oparty u Ibn'Arabiego na teorii manifestacji (hulūl) — stanowił przeciwieństwo dogmatyki muzułmańskiej. Ibn'Arabī głosił pogląd, że wszystkie przedmioty są tożsame w swej istocie i stanowią manifestację boskiej substancji. Wszystkie religie w wyniku tego uważał za relatywnie równoważne. Ibn'Arabī uważał także, że właściwym kierownikiem i przewodnikiem jego samego jest światło wewnętrzne (prawdopodobnie wpływ zoroastryzmu), oświecające go w szczególnym sensie. Był on przekonany, że ogląda rozjaśnione postacie proroków, że zna najważniejsze imię boga i że na tej samej drodze osiągnął także między innymi znajomość alchemii.

Wszystkie te poglądy przyczyniły się do tego, że został potępiony przez ortodoksję, a życie jego zagrożone. W tym stanie rzeczy Ibn'Arabī wyruszył w roku 1202 w podróż na Wschód, z której już nie powrócił do Hiszpanii. Wyruszył wpierw na pielgrzymkę do Mekki, gdzie przebywał kilka miesięcy, potem odwiedził Małą Azję i wreszcie Damaszek, gdzie Ibn'Arabī osiedla się na stałe; tam też umiera w 1240 r.

¹⁸ R. Landau, *The Philosophy of Ibn'Arabī*, London 1959, s. 24.

Sława bogobojnego i uduchowionego życia Ibn'Arabiego towarzyszyła mu we wszystkich jego wędrówkach. Otrzymywał nawet znaczne dary pieniężne i rzeczowe, ale rozdawał je innym w formie jałmużny.

Po śmierci Ibn'Arabiego nie ustały ataki na jego naukę ze strony ortodoksji islamu, a w kilka lat po tym wydano oficjalny zakaz studiowania jego pism i tylko w formie kopii i wyciągów docierały one do sufików.

Na gruncie chrześcijańskim z poglądów Ibn'Arabiego korzystał w najszerszym zakresie Dante Alighieri. Przejął on w swej *Boskiej komedii* nie tylko wiele poglądów Ibn'Arabiego, ale także jego wizję piekła.

Do ważniejszych prac Ibn'Arabiego należą: *Al-Futūhāt al-Makījjah* (*Objawienia mekkańskie*), obejmująca pełny system poznania mistycznego, i *Fusūsu-l-Hikam* (*Klejnoty mądrości*), omawiająca tę samą problematykę w formie skróconej, z poważną domieszką tez filozoficznych. Ogólnie zachowało się około 150 prac Ibn'Arabiego, które stanowią mniej więcej połowę tego, co napisał.

VI. PROBLEMY SPORNE MIĘDZY IBN'ARABIM A TEOLOGIA SYSTEMATYCZNĄ ISLAMU

Problem boga. W przeciwieństwie do określeń Koranu: „Nie ma boga nad Allaha”, Ibn'Arabī oświadcza: nie ma nic poza bogiem. W poglądach Ibn'Arabiego dochodzi do głosu panteizm w skrajnej formie: jego zdaniem bóg jest wszystkim. Następuje tu więc pełne utożsamienie świata zewnętrznego z bogiem.

Panteizm Ibn'Arabiego nie został jednak wyprowadzony z teorii emanacji, lecz z teorii manifestacji przejętej od wierzeń staroperskich. W przeciwieństwie do nauk teologów islamu bóg nie jest tym, który tworzy, lecz tym, który manifestuje, ujawnia samego siebie w nieskończonej ilości form. W teorii Ibn'Arabiego bóg i świat nie stoją naprzeciw siebie, lecz stanowią jeden i ten sam byt w różnych formach. Z biblijnego zdania: „Bóg stworzył Adama na swoje podobieństwo”, na gruncie nauki Ibn'Arabiego wynikałoby orzeczenie, że Bóg pojawia się w postaci Adama jako cząstce samego siebie i na odwrót, Adam pojawia się w formie stwórcy, z którym stanowi jedność.

Wynika stąd ważna konsekwencja podważająca podstawy dogmatyki islamu. Świat nie istniałby wprawdzie bez boga i jego chęci ujawniania się, ale bóg potrzebuje także świata, gdyż jest to jedyna możliwość zdobycia samowiedzy. Bóg poznaje bowiem siebie tylko poprzez fenomeny z siebie wyłonione, stanowiące manifestację boskiej świadomości. Wyłanianie z siebie świata, przestaje więc w ostatecznym rachunku mieć

znaczenie aktu dobrej woli boga, aktu łaskawości dla stworzenia, a staje się aktem koniecznym. To ujęcie zbliża Ibn'Arabiego do poglądów najbardziej radykalnych filozofów arabskich (Avicenna, Averroes) o konieczności tworzenia boskiego. Stanowisko Ibn'Arabiego jest jednak bardziej radykalne, filozofowie bowiem nie stawiali znaku równości między światem a bogiem.

Monizm Ibn'Arabiego, zasadzający się na panteizmie, każe mu odrzucić wszelkie dualistyczne koncepcje: dobra i zła, potencji i aktu, przyczyny i skutku. Wszechświat nie jest dla niego skutkiem przyczyny — boga, skoro stanowi jedność z nim. Wynikają z tego nowe, ważne wnioski, sprzeczne z dogmatyką islamu. Skoro kategorie dobra i zła nie mają racji bytu w świecie, stanowiącym jedność z bogiem — upada tym samym system ponadnaturalnych sankcji, na których bazuje każda religia. Skoro wszystko jest dobre — na zasadzie tożsamości z bogiem — wizja nieba i piekła jako miejsca nagrody lub kary za złe lub dobre postępowanie, przestaje mieć znaczenie.

Wreszcie Ibn'Arabī podważa pozycję teologii przez podkreślenie wyższości mistyki nad nią. Koncepcja boga ujawnia się zdaniem Ibn'Arabiego w każdej religii inaczej, a możliwości pojmowania boga na gruncie teologicznym mają zakres ograniczony. Sufizm natomiast obejmuje wszystkie określenia boga zawarte we wszystkich religiach: tylko dla sufika bóg jest w pełni jawny.

Problem duszy. Koncepcja duszy ludzkiej w ujęciu Ibn'Arabiego ma chyba najwięcej cech zbliżonych z filozofią. Następuje tu jakby nawiązanie do teorii emanacji neoplatoników, ponieważ na gruncie panteizmu dwoistość ciała i duszy człowieka stanowiącego jedność z bogiem nie ma żadnego uzasadnienia. Takich niekonsekwencji jest zresztą więcej w nauce Ibn'Arabiego.

W kwestii duszy Ibn'Arabī — postępując za filozofami — przyjmuje istnienie duszy uniwersalnej jako całości, przypisując jej świadomość zarówno samej sobie, jak i każdej duszy uniwersalnej w niej zawartej. Podważa to znowu dogmat islamu o indywidualnej, osobowej nieśmiertelności człowieka.

Problem wolnej woli człowieka. Ibn'Arabī formułuje tu ciekawy i całkowicie oryginalny pogląd, nie mający jednak nic wspólnego z panteizmem. Bóg udziela człowiekowi — obojętnie na jakiej drodze, bo emanacjonizm, kreacjonizm i manifestacja zbiegają się tu w jedną całość — pewnego limitu właściwości, to jest tyle, ile wymaga konieczność istnienia człowieka. Bóg nie może dać człowiekowi mniej lub więcej określonych właściwości, innymi słowy, nie może spowodować cudu, któryby naruszył prawa w nim zawarte. Wszelki rozwój ponad dany limit jest zasługą samego człowieka, podobnie jak poprze-

stawanie na nim jest dowodem opieszałości. W ten sposób Ibn'Arabī wyszedł ze sprzeczności nurtującej jego rodaków: wolna wola człowieka a predestynacja boska. Jako budulca do swej teorii użył Ibn'Arabī niewątpliwie tezy filozofów o konieczności tworzenia boskiego, ale stanowiła ona tylko pretekst do jego oryginalnej nauki. Wprawdzie Ibn'Arabī odchodzi w ten sposób od zasad panteizmu sformułowanych uprzednio, lecz nie umniejsza to w niczym jego zasług w stworzeniu pewnej podstawy dla wolnego działania człowieka.

Równie oryginalne, choć nie związane bezpośrednio z przedstawionym wyżej poglądem, jest odróżnienie woli i pragnienia w człowieku. Wola odnosi się, zdaniem Ibn'Arabiego, do aktów psychicznych człowieka, prowadzi do zaspokojenia umysłowego, duchowego; pragnienie zaś związane jest tylko z obiektami materialnymi. Z przyznaniem człowiekowi samodzielności w kształtowaniu swej osobowości jako następstwa przysługującej mu wolnej woli, wiąże się ściśle sposób zdobywania wiedzy w ujęciu Ibn'Arabiego.

Zagadnienie wiedzy ludzkiej. Wielobarwne, zróżnicowane poglądy Ibn'Arabiego dochodzą raz jeszcze do głosu przy okazji jego poglądu na przebieg poznania ludzkiego. Oryginalność teorii Ibn'Arabiego polega na wprowadzeniu światła (nūr) jako czynnika, spełniającego ważną rolę w procesie poznania. Sam fakt wprowadzenia światła jest u Ibn'Arabiego zrozumiały, przyjmuje on przeciw teorię manifestacji, która w wierzeniach staroorientalnych zajmowała poczesne miejsce, a która traktowała świat zewnętrzny jako rezultat wynikania światła z jego praźródła — boga.

Ale u Ibn'Arabiego światło wkomponowane zostało w zupełnie realistyczną, przejętą od filozofów teorię poznania, tyle tylko, że samo poznanie — zgodnie z teorią emanacji — wyprowadzone jest od wszechduszy.

Punktem wyjścia poznania są wrażenia zmysłowe, czynnikiem pobudzającym je do działania jest światło: ono kształtuje esencję zmysłów. Doznanie — poprzez serce — dociera do intelektu. Ten ostatni, umieszczony w głowie, rozpoznaje skąd ono dociera i przekształca je w wyobrażenie. Stąd dociera już ono do rozumu, który klasyfikuje i analizuje wrażenia, a także porządkuje je.

Wszystkie czynności porządkujące w procesie poznania dokonują się zdaniem Ibn'Arabiego przy udziale światła. Nazywa on je wewnętrznym okiem człowieka, ale nie utożsamia go z intelektem ani rozumem, które, według przedstawionego wyżej schematu, wydają się zajmować pozycję wyższą od światła. Taki układ tych czynników jest tym bardziej znamieny, że Ibn'Arabī, zgodnie z teorią manifestacji, utożsamia boga ze światłem, a wszystkie byty ziemskie określa jako manifestację światła.

Podkreślenie większej samodzielności człowieka w porównaniu z wczesnymi sufikami, a przede wszystkim w porównaniu z al-Ghazālīm, stanowi pogląd Ibn'Arabīego w odniesieniu do fanā. Fanā oznacza u mistyków połączenie się człowieka z bogiem poprzez rezygnację z samego siebie. Ibn'Arabī nie zgadza się z poglądem, że człowiek powinien rezygnować z samego siebie, aby połączyć się z bogiem. Świadomość, jego zdaniem, niezależnie od rodzaju badanego obiektu zakłada kontynuację samego siebie. Odejście od siebie nie oznacza nic innego, jak trwanie w bezproduktywnym śnie. W takim stanie sufik nie jest ani sam z sobą, ani z bogiem. W miejsce tak pojętego zbliżania się do boga Ibn'Arabī postuluje stopniową koncentrację na obiektach abstrakcyjnych, poprzez abstrahowanie od rzeczy zmysłowych, przy czym znajomość samego siebie odgrywa w procesie tym ogromną rolę.

Ten subiektywizm poznawczy, jak również teoretyczna podbudowa nauki Ibn'Arabīego, łączą go ściśle z najbardziej postępowymi przedstawicielami filozofii arabskiej, gdy tymczasem podkreślenie ogromnej roli i znaczenia jednostki, aż do jej utożsamienia się z bogiem, łączy go z wczesnymi przedstawicielami sufizmu.

Na Ibn'Arabīm kończy się właściwy, twórczy okres mistyki islamu. Postępujący rozkład polityczny i gospodarczy kraju powoduje, że ortodoksja spełnia coraz donioślejszą rolę w życiu wyznawców islamu, a stagnacja życia kulturalnego sięga coraz szerzej i głębiej. Istniejące do dzisiaj stowarzyszenia i ugrupowania derwiszów — spadkobierców sufizmu — ograniczają w zasadzie swoją działalność do ekshibicjonizmu, demonstrowania własnego cierpiętnictwa i fanatyzmu.

Zamykając omówienie twórczego — kończącego się na XII w. — okresu sufizmu pragniemy podkreślić raz jeszcze jego zasługi w walce o wartość i znaczenie jednostki lub człowieka w ogóle. Konsekwencje tej walki, wyrażające się w opozycji w stosunku do hamującej rozwój człowieka ortodoksji muzułmańskiej, są następujące: 1) wykazanie ograniczoności dogmatyki i prawodawstwa islamu i ich bezużyteczności dla ludzi myślących; 2) podważenie absolutnej wszechmocy i uprzedniego postanowienia boga, poprzez uzależnienie jego samowiedzy od świata zewnętrznego (por. teoria manifestacji u Ibn'Arabiego); 3) usunięcie skrajnego, poniżającego człowieka przeciwstawienia: bóg — człowiek, przez butne utożsamienie się z nim na zasadzie panteizmu.

LITERATURA

- Affifi A. E., *The Mystical Philosophy of Muḥīd Dīn Ibnul 'Arabī*, Cambridge 1929.
 Grunebaum G. E., *L'Islam Médiéval, Histoire et Civilisation*, Paris 1962.

- Kellerhals E., *Der Islam*, Stuttgart 1956.
- Lemmens H., *Al-Halladj, un mystique musulman au 3-e siècle de l'hégire*, Paris 1914.
- Macdonald D. B., *Development of Muslim Theology*, London 1903.
- Massignon L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922.
- *La passion d'al-Hallaj martyr mystique de l'Islam*, Paris 1922.
- Nicholson R. A., *The Mystics of Islam*, London 1914.
- *A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism*, „Journal of the Royal Asiatic Soc.”, t. 4: 1906.
- *Studies on Islamic Mysticism*, Cambridge 1924.
- Reader on Islam. Passages from Standard Arabic Writings Illustrative of the Beliefs and Practices of Muslims*, Gravenhage 1962.
- Ringgren H., *Studies in Arabian Fatalism*, „Acta Universitatis Upsaliensis”, Bd. 1: 1955.
- Sell E., *Sufism*, London 1910.
- Smith M., *Early Mysticism in the Near and Middle East*, London 1931.
- Zaehner R. C., *Mysticism Sacred and Profane*, London 1961.
- *Hindu and Muslim Mysticism*, London 1960.

Anna Mrozek

DEFENCE OF THE VALUE AND IMPORTANCE OF THE INDIVIDUAL IN THE EYES OF THE ISLAMIC SUFIS (MYSTICS)

Summary

Although nowadays we look upon mysticism as a backward and conservative trend, especially in those countries, such as India, Persia, and Tibet, where it still has a great hold to this day, its social role and function were quite different in the early days of its evolution from Islamism in the Middle Ages. Its value at that time should be appreciated.

In discussing the origin of Muslim mysticism, the author points out that it has certain roots and aims in common with Christian mysticism: the search for a personal, spiritual contact with God, which is in opposition to precepts of prevailing theological trends forbidding the individual to act independently. She stresses, however, that, in contrast to the mysticism of Christianity, the views of the Muslim mystics (Sufis) were exceptionally radical. In more than one instance this radicalism led the Sufis to identify themselves proudly with God, and not on the grounds of pantheism alone. The author analyses the reasons for the exceptional radicalism of the views of the Sufis as compared with those of the Christian mystics, and comes to the conclusion that is due to the content and character of the Muslim dogma. The strict monotheism of Islam, precluding all mediation of saints, as well as the dogma of divine predestination in its extreme form, caused the Muslim Sufis to desire all the more passionately, all the more strongly, a bridge to and unity with the distant God. This desire is reflected in the bold, original views of the Islamic Sufis.

The author next discusses in more detail the views of the most eminent representatives of Sufism. She divides Sufism into three stages or periods: 1) the

early period, that is, from the beginning of the 9th century till the appearance of al-Ghazālī at the turn of the 10th and 11th centuries; 2) Sufism represented by al-Ghazālī himself, and the trend which he originated; 3) the views of Ibn'Arabi, the most illustrious and the most mature representative of Islamic pantheism.

The author has based this division on the fundamental difference between the early, most radical period of Sufism, the conservative, retrogressive character of the Sufism of al-Ghazālī, and the specific character of the Sufism of the last, most mature representative of Sufism, Ibn'Arabi. Many authors, both western and Muslim, base their division of Sufism on Sufism's religious values. This befogs the picture. It will be remembered that the Muslim scholar A. E. Affifi based his division of Sufism on the different ways the Sufis regarded the essence of God — the ethical, the aesthetic, and the pantheistic conception of God. R. A. Nicholson, English scholar and expert on Muslim mysticism, on the other hand, linked Sufism with orthodox theology. Both Affifi's and Nicholson's classifications of Sufism are hazy and imprecise, since they throw no light on the sources of the far-reaching differences in both content and form of the views of the Sufis preceding and following al-Ghazālī.

The most flourishing period of Sufism was the time between its emergence in the 9th century and the appearance of al-Ghazālī. In this early period the Sufis held the most radical views, based on ancient oriental theories and more rarely on Greek philosophy. The Sufis had immense vitality and an invincible faith in their own powers — this faith occasionally led them to excessive exaltation of their own persons, an attitude which had little in common with the humility usually associated with mystics (c.f. Bajazid, al-Halladż, etc.). But their theories are incoherent and lacking in theoretical foundations: they stem rather from the powerful, passionate rebellion of the individual against the bonds that restrain him. In this respect al-Ghazālī may be regarded with full confidence as the founder of a new trend in Sufism. For although he made Sufism less radical and subjected it completely to the rules and theology of Islam, he also built its theoretical foundations, often using the nomenclature of Greek philosophy and theology.

The last illustrious representative of Sufism, Ibn'Arabi, accepted similar theoretical foundations — the principles of Greek philosophy. But in adopting these principles as the theoretical foundations of Sufism he by no means treated Sufism as an integral part, or, what is more, as a handmaiden of theology, as al-Ghazālī had done. As foundation stones for his theory, Ibn'Arabi used not only Greek philosophy but also many theories of the ancient East (in particular the theory of manifestation and the ancient Persian theory of light). This again brings him close to the representatives of the early, first period of Sufism, whom he resembles also in the radicalism of his views. Although he is the most mature representative of Sufism, the founder of the most complete theory of mysticism based on Islam, the diversity of the materials he used for the building of his theory did not save him from a number of inconsistencies. It is this inconsistency which makes him compare unfavourably with al-Ghazālī and which again brings him closer to the representatives of early Sufism. Nevertheless, he created a number of original conceptions and theories which are important not only to Sufism, but to philosophy as well.

Translated by Krystyna Kozłowska