




AbdulHamid A. AbuSulayman

# ŚWIATOPOGŁĄD KORANICZNY

*Przyczynek do dyskusji  
o odnowie kultury*



ŚWIATOPOGLĄD KORANICZNY  
*Przyczynek do dyskusji o odnowie kultury*

*Światopogląd koraniczny: Przyczynek do dyskusji o odnowie kultury* (Polish)  
AbdulHamid A. AbuSulayman

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1444AH / 2022CE

ISBN: 978-9926-471-72-9 Paperback

Translated into Polish from the English Title:  
*The Qur'anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform*  
AbdulHamid AbuSulayman

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition  
1432AH / 2011CE

ISBN: 978-1-56564-365-9 Paperback  
978-1-56564-366-6 Hardback

IIIT  
P.O. Box 669  
Herndon, VA 20172, USA  
www.iiit.org

IIIT London Office  
P.O. Box 126  
Richmond, Surrey  
TW9 2UD, UK  
www.iiituk.com

TŁUMACZENIE

Maciej Starnawski

RECENZJA NAUKOWA

prof. Bruno Drwęski, prof. Katarzyna Pachniak

REDAKCJA NAUKOWA

Mariusz Turowski, Maciej Czyż

REDAKCJA FILOLOGICZNA  
(ARABISTYCZNA)

Maciej Czyż

KONSULTACJA

TEOLOGICZNO-PRAWNA

Abdul Salam Al-Medhagi

PROJEKT I SKŁAD

Suhejb Djemailji

WYDAWCA

Center for Advanced Studies  
Marka Marulića 2C, 71000 Sarajevo  
www.cns.ba / cns.sarajevo@gmail.com

DRUK

Dobra knjiga d.o.o. Sarajevo

Książka *The Qur'anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform* (Światopogląd Koraniczny. Przyczynek do dyskusji o odnowie kultury) została pierwotnie wydana w języku angielskim w 2011 roku. Jej przekład na potrzeby niniejszej publikacji został przygotowany na podstawie umowy z International Institute of Islamic Thought. Oficyna Wydawnicza Atut jest odpowiedzialna za ten przekład. Center for Advanced Studies, Sarajevo i International Institute of Islamic Thought nie ponoszą żadnej odpowiedzialności za jakiegokolwiek błąd, pominięcia czy niedokładności, które się w nim mogą znaleźć, a także za wszelkie straty, które mogą wynikać z posługiwania się nim.

---

CIP - Katalogizacja u publikacji  
Nacionalna i univerzitetska biblioteka  
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-23:316  
930.85:28

ABUSULAYMAN, Abdulhamid A.

Światopogląd koraniczny : przyczynek do dyskusji o odnowie kultury / AbdulHamid A. AbuSulayman ; tłumaczenie Maciej Starnawski. - Sarajevo : Centar za napredne studije, 2022. - 264 str. ; 21 cm

Prijevod djela: *The Qur'anic worldview*. - Bibliografija. str. 243-257 ; bibliografske i druge bilješke uz tekst. - Registar.

ISBN 978-9926-471-72-9

COBISS.BH-ID 51996166

---

AbdulHamid A. AbuSulayman



# ŚWIATOPOGLĄD KORANICZNY

*Przyczynek do dyskusji o odnowie kultury*

Tłumaczenie  
*Maciej Starnawski*



Sarajevo, 2022



Publikacja wydana dzięki wsparciu ze strony  
International Institute of Islamic Thought (IIIT).



## Spis treści

WPROWADZENIE .....	9
ZASADY TRANSKRYPCJI.....	13
Dedykacja .....	17
Qur'an.....	18
Hadis.....	19
SŁOWO WSTĘPNE DO PRZEKŁADU	
ANGIELSKIEGO .....	21
PRZEDMOWA.....	23
WSTĘP DO WYDANIA ARABSKIEGO.....	25
ROZDZIAŁ 1. ŚWIATOPOGLĄD KORANICZNY A KULTURA.....	37
1.1 Światopogląd koraniczny jako podstawa odnowy .....	37
1.2 Jak doszło do zniekształcenia światopoglądu islamskiego? ....	41
1.3 Konflikt między objawieniem a rozumem: rzeczywistość czy złudzenie? .....	53
1.4 Światopogląd islamski wśród Towarzyszy	
Proroka i Arabów z pustyni .....	64
1.5.1 Czym jest światopogląd koraniczny? .....	74
1.5.2 Ja i inny w światopoglądzie Qur'anu.....	88
1.5.3 Światopogląd koraniczny to wizja pokoju na świecie .....	108
1.5.4 Stałe i zmienne w czasie i przestrzeni .....	119
1.5.5 Realistyczny idealizm .....	122

## Spis treści

ROZDZIAŁ 2. ZASADY ŚWIATOPOGLĄDU KORANICZNEGO .....	129
2.1 Monoteizm.....	129
2.2 Namiestnictwo powierzone przez Boga.....	133
2.3 Sprawiedliwość i umiarkowanie.....	134
2.4 Wolność .....	138
2.5 Odpowiedzialność.....	142
2.6 Celowość.....	143
2.7 Moralność .....	145
2.8 Doradzanie sobie nawzajem (šūrà).....	147
2.9 Wolność i doradzanie sobie nawzajem jako niezbędne warunki przetrwania ludzkiej cywilizacji .....	151
2.10 Oparta na rządzących światem prawach naukowa skrupulatność .....	158
2.11 Globalność.....	168
2.12 Pokój.....	174
2.13 Odnowa i budowa.....	175
2.14 Piękno: rzeczywistość czy złudzenie? .....	178
ROZDZIAŁ 3. ŚWIATOPOGLĄD KORANICZNY: PODSTAWA, PUNKT WYJŚCIA ORAZ INSPIRACJA DO NAPRAWY I BUDOWY .....	187
ROZDZIAŁ 4. ŚWIATOPOGLĄD ISLAMSKI I HUMANITARNE IDEE ETYCZNE.....	193
4.1 Więcej niż wizja: nie obsiewajmy morza.....	195
4.2 Muzułmańskie nauki społeczne i życie zgodne z wizją islamu .....	202
ROZDZIAŁ 5. PROJEKT UTWORZENIA PROGRAMÓW STUDIÓW MIĘDZYNARODOWEGO INSTYTUTU MYŚLI MUZUŁMAŃSKIEJ .....	211
5.1 Elastyczny program.....	216
5.2 Programy i treści kształcenia .....	216
5.3 Słowo końcowe.....	218

## Spis treści

ANEKS I: FORMUŁY ODNOWY.....	221
ANEKS II: WIARA: SPRAWA ROZUMU CZY SIŁ NADPRZYRODZONYCH? .....	225
BIBLIOGRAFIA.....	243
INDEKS.....	259







# Wprowadzenie

*Mariusz Turowski*

Niniejsza publikacja jest efektem współpracy Instytutu Studiów nad Islamem z Międzynarodowym Instytutem Myśli Muzułmańskiej (International Institute of Islamic Thought, w skrócie IIIT) reprezentowanym przez Centrum Studiów Zaawansowanych (Centar za Napredne Studije) w Sarajewie. Należy tu mówić o kontynuacji wieloletnich, wspólnych działań na rzecz wiedzy o islamie, świecie muzułmańskim, muzułmańskim dziedzictwie intelektualnym, dialogu społecznym, międzykulturowym i międzyreligijnym, współczesnych nurtach myśli muzułmańskiej, rozwoju doktryny islamu wobec wyzwań nowoczesności, wreszcie o perspektywach budowania filozofii porównawczej (zarówno jeśli chodzi o dzieje rozwoju myśli filozoficznej, jak i o systematyczną refleksję przede wszystkim w obrębie filozofii społecznej i politycznej, etyki, antropologii filozoficznej czy estetyki). Obecnie współpraca ta wkracza w nowy etap. Do tej pory ISNI podejmował głównie projekty realizacji konferencji, seminariów, cykli wykładów, paneli dyskusyjnych o charakterze naukowym oraz zajęć i programów edukacyjnych dla szerszej publiczności czy dla konkretnych adresatów zawodowych z różnych sektorów funkcjonowania państwa, urzędów

i władzy lokalnej. Działalność wydawnicza była w związku z tym siłą rzeczy prowadzona na dość ograniczoną skalę. Stan ten zaczyna ulegać zmianom dzięki dostępowi do zaplecza oraz doświadczenia intelektualno-organizacyjnego IIIT. Organizacja ta, założona z inspiracji i przy czynnym współudziale Ismaila al-Faruqi'ego, filozofa amerykańsko-palestyńskiego, jednego z najwybitniejszych współczesnych badaczy islamu, pioniera religioznawstwa porównawczego oraz dialogu międzyreligijnego, jest obecnie najważniejszym na świecie ośrodkiem skupiającym wiodących myślicieli i liderów świata muzułmańskiego. Oprócz organizacji wydarzeń naukowych, prowadzenia działalności edukacyjnej i wspierania badań, powoli staje się również głównym ośrodkiem wydawniczym – obok wielkich centrów o długiej historii i bogatej tradycji, związanych z rządami państwowymi i uczelniami w krajach MENA (Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej), Turcji czy obecnie już w mniejszym stopniu Pakistanu – publikacji z obrębu studiów nad islamem, szczególnie jeśli chodzi o społeczeństwa nie-muzułmańskie (w Azji Dalekowschodniej, Ameryce Północnej i Ameryce Południowej oraz Europie). Jest tak dzięki podejmowanym i rozwijanym przez IIIT na ogromną skalę, intensywnym inicjatywom translatorskim (przekłady między kilkunastoma językami z całego świata) oraz wspieraniu powstawania i wydawaniu oryginalnych, nowatorskich monografii naukowych, popularno-naukowych serii wydawniczych, kompendiów wiedzy, a także kilku interdyscyplinarnych, międzynarodowych czasopism. Prezentowana tu praca jest jedną z publikacji, przygotowywanych aktualnie w ramach jednego wspólnego projektu badawczego i translacyjno-wydawniczego, prowadzonego przez wspomniane na początku instytucje. W najbliższym czasie ukażą się jeszcze dwie kolejne książki. Wszystkie te prace odnoszą się do istoty programu i założeń działalności International Institute of Islamic Thought, a ich autorzy i współautorzy należą do ścisłego rdzenia, jeśli chodzi o założenia i profil intelektualny tej organizacji oraz konkretne, realizowane przez nią przedsięwzięcia.

Ogólny cel działalności naukowej IIIT można zdefiniować – z konieczności bardzo skrótowo i wstępnie – jako rozważania nad perspektywami reformy (odnowy) islamu i społeczeństw muzułmańskich wobec wyzwań nowoczesności. Szczegółowo i w sensie ścisłym chodzi tutaj o identyfikację i podważenie fundamentów metodologicznych, na których opierają się tradycyjne „nauki muzułmańskie”, zarówno te zajmujące się szeroko ujętym „światopoglądem koranicznym” (tworzenie i rozwijanie kultury wiedzy oraz działalność edukacyjna w oparciu o przesłanie Koranu), stanowiącym obszar studiów AbdulHamida AbuSulaymana, współautora niniejszej książki dotyczącej „misji cywilizacyjnej” i „islamicyzacji wiedzy”, jak i filozofia, teologia i prawo (prawoznawstwo) (przedmiot badań Jassera Audy zaprezentowany w drugiej monografii, która ukaże się jako owoc współpracy w obrębie przedstawionego tutaj projektu<sup>1</sup>). Ze względu na wskazane tu deficyty w sferze teoretycznej (posługiwanie się skrajnie redukcjonistycznymi – pod względem ontologicznym i epistemologicznym – opozycjami binarnymi i parami przeciwieństw, takimi jak „racjonalna pewność” kontra „irracjonalizm” czy „zgoda nieomylnych” kontra „historyczność źródeł”) współczesny islam wydaje się osadzony na z góry niekorzystnej pozycji, jeśli chodzi o relację z „nowoczesnością”, definiowaną tutaj siłą rzeczy jako „nie-muzułmańska”, „zachodnia”, „europejska” – czyli „obca” (z kolei to zagadnienie leży u podstaw zainteresowań autorów trzeciej przygotowywanej w obrębie prezentowanego tu przedsięwzięcia monografii: Ahmeda Essy i Othmana Aliego zajmujących się wpływem cywilizacji islamu na cywilizację europejskiego odrodzenia<sup>2</sup>), co przekłada

---

<sup>1</sup> Auda, Jasser, *Maqāṣid aš-šarī'a jako filozofia prawa muzułmańskiego. Perspektywa teorii systemów*, przeł. M. Turowski.

<sup>2</sup> Projekt wydania tej publikacji znajduje się jeszcze w początkowej fazie realizacji, dlatego w chwili obecnej możliwe jest podanie tylko jej oryginalnych danych bibliograficznych: Ahmed Essa, Othman Ali, *Studies in Islamic Civilization: The Muslim Contribution to the Renaissance* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2010).

się na nietolerancję, konfrontacyjne ideologie, ograniczanie wolności i rządy autorytarne, które są doświadczeniem większości współczesnych społeczeństw muzułmańskich. W tak zarysowanym kontekście należy ująć podejmowany w niniejszej książce problem misji i odnowy cywilizacyjnej związanej z ideą „islamizacji wiedzy”, która może być rozumiana opacznie – konfrontacyjnie właśnie. Kluczem jest tutaj powrót do duchowości w systemie myślowym (intelektualnym) islamu (Rozdział 1), nie definiowanej jednak w ramach kolejnej opozycji i pary przeciwieństw „rozum” kontra „wiara” (Rozdział 5), ale ujmowanej w perspektywie fenomenologicznej (Ismail Faruqi rozwijał swoją myśl pod wpływem koncepcji Maxa Schelera, któremu poświęcił rozprawę doktorską *Usprawiedliwienie Dobra. Metafizyka i epistemologia wartości*<sup>3</sup>) i porównawczej, odnoszącej się do doświadczenia duchowego (czyli doświadczenia wartości, w tym tej najwyższej – „świętości”) człowieka i całej ludzkości, które jest dalekie od wieszczzonego swego czasu powszechnego, uniwersalnego „odczarowania rzeczywistości”. Paradoksalnie, jak argumentuje Jasser Auda, takiego odwrócenia od „zaczarowania odczarowaniem” potrzebuje dzisiaj pilnie przede wszystkim świat muzułmański z jego dominującą instrumentalizacją, utylitaryzacją i technokratyzacją (nawet w ramach nurtów uznawanych za najbardziej fundamentalistyczne i tradycjonalistyczne) „religijności”. Ujęta w takiej perspektywie koncepcja „islamizacji wiedzy” może oznaczać próbę przetarcia szlaków dla – być może oznaczającej kontynuację tego programu, ale z pewnością możliwej i koniecznej dzięki niemu, nawet jeśli nie zainicjowanej przez niego – prawdziwej „integracji wiedzy”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Ismail Faruqi, *Justifying the Good: Metaphysics and Epistemology of Value* (Bloomington: Indiana University, 1962) (nieopublikowana “rozprawa doktorska); patrz także: tenże, „The Problem of the Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions”, w: tenże, *Selected Essays* (London – Washington: International Institute of Islamic Thought, 2018).

<sup>4</sup> Yasien Mohamed, „Critical Reflections on Fārūqī’s Islamization of Knowledge”, w: Paul Smeyers (red.), *International Handbook of Philosophy of Education* (Cham: Springer, 2018), t. 1.



## Zasady transkrypcji

W niniejszej publikacji – tak jak w przypadku innych publikacji, w których powstawaniu i wydawaniu uczestniczy Instytut Studiów nad Islamem – zastosowana została transkrypcja naukowa terminów z języka arabskiego. Zasady zapisu zostały niekiedy zmodyfikowane wedle konwencji przyjętej przez redakcję. Na przykład w przypadku następujących terminów i nazw (jak również w przypadku szeregu nazw geograficznych i nazw dynastii) zastosowano zapis uproszczony lub spolszczony: Allah, ansarowie, aszaryci, dżihad, hadis, hanbalici, idżtihad, imam, Kurajszyci, muhadżirowie, Muhammad (tylko w odniesieniu do Proroka, ale z pominięciem cytatów z Qur’anu), mutazylicy, qadaryci, Qur’an, sunnici, sufi, szari’a, szyici, zakat, które w zapisie transkrybowanym brzmiałyby: *Allāh, anṣār, aṣṣariyyūn (aṣṣaryci), ġihād, ḥadīṭ, ḥanābila (ḥanbalici), iğtihād, imām, muḥāğirūn*, Muḥammad, *muṭazila (muṭazylicy), qadariyya, Al-Qur’ān, Qurayš, šarī’a, ahl as-sunna, ṣūfiyyūn, šī’a (šīyci), zakā(t)*. Wyjątek stanowi sytuacja, w której wyrazy te występują w tekście jako składniki tytułów i nazw czy – w sensie technicznym – elementy terminologii i przyjętego słownictwa specjalistycznego/naukowego, zapisywane najczęściej kursywą. Kierowaliśmy się w tym przypadku, podobnie jak np. prof.

Janusz Danecki w swoich wciąż nieocenionych „Podstawowych wiadomościach o islamie”, faktem zadomowienia tych wyrazów w języku polskim i polskim słowie pisany. Przykładowo, za wyraz spolszczony, a zatem niewymagający kursywy, uznano słowo „umma”. Ponadto zdecydowano się na pisownię Qur’an, Muhammad i szari’a zamiast przyjętych w polskiej tradycji „Koran” (jednak w formie przymiotnikowej zastosowano spolszczenie: koraniczny, koraniczna, koraniczne itd.), „Mahomet” i „szariat” ze względu na szacunek dla tych nazw, próbując zastosować formy jak najbardziej zbliżone do oryginału, jednocześnie nie dążąc do arabizacji za wszelką cenę (i kosztem na przykład czytelności). W przypadku cytatów z Qur’anu przyjęto zapis bibliograficzny, w którym podane są kolejno: nazwy arabska i polska oraz numer sury i numer wersetu wskazany po dwukropku, zgodnie z następującym przykładem: (*At-Tawba* [Skrucha], 9:34).

W przypisach stosowano transkrypcję naukową imion i nazwisk autorów, jeśli dana książka była wydana po arabsku. W innych wypadkach (jak również w tekście głównym) podano transkrypcję naukową imion osób pochodzenia arabskiego lub piszących po arabsku tylko przy pierwszym wspomnieniu i tylko w nawiasach, zaś stosowano taką transkrypcję, jakiej użyto w danym niearabskojęzycznym dziele, lub jaką owe osoby posługują się w aktualnym kraju zamieszkania. Nie podawano w transkrypcji naukowej zapisu (arabskiego pochodzenia) imion autorów, którzy pochodzili z krajów niearabskich (lecz na przykład z krajów muzułmańskich takich jak Afganistan i Pakistan) ani nie tworzących danego dzieła w języku arabskim. Zachowując w tej mierze ciągłość z poprzednimi publikacjami z tej serii, łączenia międzywyrazowego (elizji) nie zaznaczano poprzez litery *ā* oraz *ī* lub w inny sposób (np. *ilā al-bayt*, a nie *ilā āl-bayt*); wyjątek stanowi przypadek jednoliterowych przyimków, spójników i partykuł, które łączą się z następującym po nich wyrazem (np. *yā li-l-asaf* zamiast *yā li-āl-asaf*).

Podczas zapisu transkrypcją naukową tytułów i cytatów arabskich stosowano polskie zasady pisowni wielkiej i małej litery, gdyż takowe rozróżnienie nie występuje w języku arabskim; wyjątek stanowi zaznaczenie końca wersetu koranicznego przez średnik, zaś początku przez zastosowanie dużej litery, wbrew generalnym zasadom. Oprócz tego, w zapisie nazw arabskich początkowe *al-* pisane jest z wielkiej litery tylko wtedy, kiedy znajduje się na samym początku zdania, tytułu lub nazwy własnej. Podawano tłumaczenia tytułów w przypadku wersji arabskich, lecz nie angielskojęzycznych. Przy czym tłumaczone są z arabskiego tytuły współczesnych książek i artykułów, lecz nie zbiorów hadisów, komentarzy koranicznych oraz źródeł historycznych.

Co więcej, przy zapisie terminów w formie arabskiej, określenie *al-* jest pomijane, ale nie wtedy, kiedy określony wyraz jest elementem szerszej całości obejmującej drugi, nie będący przymiotnikiem, element (np. konstrukcję *status constructus*). Zasadę tę przyjęto przede wszystkim w oparciu o konwencję przyjętą przez profesora J. Daneckiego w *Podstawowych wiadomościach o islamie*. Z wyjątkiem cytatów z Qur'anu, jednoczłonowe terminy i nazwy arabskie są odmieniane.

Cytaty zaznaczane są cudzysłowem w tekście oraz w przypadku cytatów w cytatach. Cytaty pochodzące z Qur'anu i sunny, jeśli są wydzielone z tekstu poprzez akapit, nie znajdują się w cudzysłowie. Również tłumaczenia tytułów wspomnianych źródeł i opracowań, jeśli zamieszczono je w nawiasach, nie są wydzielane ani poprzez cudzysłów, ani poprzez użycie kursywy.

Pozostałe przyjęte zasady redakcyjne, zwłaszcza te dotyczące bibliografii i przypisów, znajdują się we wstępie do bibliografii.



**Tabela 1. Zasady transkrypcji**

Miejsca, w których występują różnice, zaznaczono szarym cieniowaniem.

Litera arabska	Transkrypcja naukowa ISO	Transkrypcja uproszczona ISNI
ء	,	' (z wyjątkiem początku słowa)
آ	Ā	A
ب	B	B
ت	T	T
ث	Ṭ	S
ج	Ġ	Dż
ح	H	H
خ	H	Ch
د	D	D
ذ	D	Z
ر	R	R
ز	Z	Z
س	S	S
ش	Š	Sz
ص	Ṣ	S
ض	Ḍ	D
ط	Ṭ	T
ظ	Z	Z
ع (niezależnie od pozycji)	ʿ	'
غ	Ġ	Gh
ف	F	F
ق	Q	Q
ك	K	K
ل	L	L
م	M	M
ن	N	N
ه	H	H
ة (w pauzie)	A	A
ة (w status constructus [idāfīe])	At	At
و (jako spółgłoska)	W	Ł
و (jako półsamogłoska)	W (aw)	Ł (ał)
و (jako samogłoska)	Ū	U
ي (jako spółgłoska)	Y	J
ي (jako półsamogłoska)	Y (ay)	J (aj)
ي (jako samogłoska)	Ī	I
ى	Ā	A

## DEDYKACJA

Synom islamu, synom rodzaju ludzkiego dedykuję modlitwę nadziei, aby wspólnota muzułmańska i cała ludzkość na nowo odkryły pierwotną wizję islamu – światopogląd, który zakłada jednostkową i zbiorową odpowiedzialność człowieka przed Bogiem. Jest to wizja „siły w służbie prawdy”, wizja sprawiedliwości i dobroczynności, wizja wytrwałości, kreatywności i oddania, wizja wiedzy i globalności, wizja dumy i godności, wizja braterstwa i solidarności, wizja współczucia, bezpieczeństwa i pokoju...

Dedykuję modlitwę nadziei nadchodzącym pokoleniom, pracowitym i zdolnym, które obejmą przywództwo, ocalą ducha człowieczeństwa i pokierują ludzkość ku horyzontom braterstwa i sprawiedliwości, prowadząc nas prosto do przystani bezpieczeństwa i pokoju.

Zanoszę modlitwę nadziei do Najlitościwszego – Tego, który słu-  
cha naszych próśb.

Cytaty

## QUR'AN

Zaprawdę, Qur'an ten [we wszystkim] przewodzi ku temu, co  
najbardziej słuszne  
(*Al-Isrā'* [Przemieszczenie nocą], 17:9)

Powiedz, [o Muḥammadzie]: „Gdyby zgromadzili się zarówno  
ludzie, jak i dżinny, aby utworzyć coś podobnego do tego  
Qur'ānu, nie utworzyliby podobnego do niego, nawet gdyby  
jedni wspomagali drugich”  
(*Al-Isrā'* [Przemieszczenie nocą], 17:88)

[...] [Oto] Księga; posłaliśmy ją tobie, abyś wyprowadził ludzi  
z ciemności do światła – za pozwoleniem ich Pana – ku drodze  
Niepokonanego, Chwalebego.  
(*Ibrāhīm* [Abraham], 14:1)

Zaprawdę, zesłaliśmy im Księgę, którą uczyniliśmy objaśnioną  
na podstawie wiedzy, jako przewodnictwo i miłosierdzie dla  
ludzi, którzy wierzą.  
(*Al-A'rāf* [Wzniesienia], 7:52)

## HADIS

‘Alī Ibn Abī Tālib (*raḍīya Allāh ‘anhu*) przekazał, że Wyśłannik Boga (*ṣallā Allāh ‘alayhi wa-sallam*) powiedział: „będziecie wystawieni na pokuszenie”. „Jak będziemy mogli się od nich uwolnić, o Wyśłanniku Boga?” – zapytał ‘Alī. Prorok odpowiedział: „Dzięki Księdze Boga. Są w niej relacje z wydarzeń z czasów poprzedzających was, jak również z wydarzeń, które będą miały miejsce po was. Zawiera ona zasady, na podstawie których sądzicie się między sobą, a które należy traktować z najwyższą powagą [...] To lina Boża, która nie zerwie się, to porada pełna mądrości, to prosta ścieżka. Jest źródłem wskazówek, dzięki którym namiętności nie zwiodą nikogo na manowce, a język będzie mówił prawdę bez dwuznaczności. Uczeni nigdy nie zgłębią jej do końca, nigdy też nie zużyje się ona, ani się nie przedawni. Jej cuda nigdy nie przestaną zaskakiwać i zawiera ona słowa, po których usłyszeniu dżinny wykrzyknęły: „Zaprawdę, słyszeliśmy imponujący Qur’an; Prowadzący do tego, co najbardziej słuszne, a więc uwierzyliśmy w niego” (*Al-Ġinn* [Dżinny], 72:1-2). Ci, którzy wypowiadają jej słowa, mówią prawdę, a ci, którzy w swoim postępowaniu kierują się nią, są nagradzani; ci zaś, którzy opierają na niej swoje sądy, zaprowadzają sprawiedliwość, a ci, którzy nawołują do niej innych, naprowadzają ich na prostą drogę<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Abū ‘Īsà Muḥammad Ibn ‘Īsà at-Tirmiḍī, *Al-Ġāmi‘ al-kabīr*, dr Baššār ‘Awwād Ma‘rūf (red.) (Bejrut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1996), Rozdziały o cnotach Qur’anu (*Abwāb faḍā’il Al-Qur’ān*), t. 5, hadis [1.]14/14.2906, ss. 29-30.





## Słowo wstępne do przekładu angielskiego

Międzynarodowy Instytut Myśli Muzułmańskiej (the International Institute of Islamic Thought, czyli IIIT) z wielką radością prezentuje niniejsze studium dr. AbdulHamida AbuSulaymana (ʿAbd al-Ḥamīda Abū Sulaymāna), *The Qurʿanic Worldview: A Springboard for Cultural Reform*<sup>1</sup>, będące przekładem<sup>2</sup> z oryginału arabskiego, pracy zatytułowanej *Ar-Ruʿya al-kawniyya al-ḥaḍāriyya*<sup>3</sup>.

Jest to starannie przemyślane i refleksyjne opracowanie, mające na celu głównie analizę przyczyn zapaści świata muzułmańskiego. Autor podejmuje jedną z centralnych kwestii dotyczących współczesnych muzułmanów: jak odwrócić tę tendencję i zapewnić odrodzenie cywilizacji islamu, która swego czasu znajdowała się w takim rozkwicie. Omawiając poszczególne etapy dziejów

<sup>1</sup> AbdulHamid A[hmad] AbuSulayman (ʿAbd al-Ḥamīd Abū Sulaymān), *The Qurʿanic Worldview: A Springboard for Cultural Reform*, brak informacji o tłumaczu (London, Washington: The International Institute of Islamic Thought [IIIT], 1432 H / 2011).

<sup>2</sup> W istocie wersja angielska nie jest dokładnym tłumaczeniem arabskiego oryginału, przynajmniej w odniesieniu do cytowanych hadisów i fragmentów Qurʿanu. Z jednej strony znaczną część cytatów koranicznych usunięto, a z drugiej – dodano inne cytaty z Księgi albo z sunny Proroka.

<sup>3</sup> ʿAbd al-Ḥamīd Aḥmad Abū Sulaymān, *Ar-Ruʿya al-kawniyya al-ḥaḍāriyya al-qurʿāniyya: al-munṭalaq al-asās li-l-iṣlāḥ al-insāni* (Koraniczny uniwersalny światopogląd kulturowy. Podstawowy punkt wyjścia do naprawy człowieka) (Kair, Alexandria [oficyny wydawnictwa]: IIIT, Dār as-Salām, 2009).

islam, autor proponuje rozwiązanie, które koncentruje się na szansach odrodzenia światopoglądu koranicznego. Twierdzi, że to właśnie ścisła internalizacja tego punktu widzenia i dokładne trzymanie się zasad Qur'anu odegrały kluczową rolę w pobudzeniu młodej, nieopierzonej jeszcze społeczności muzułmańskiej do osiągnięcia jej późniejszych sukcesów, których doniosły wpływ jest odczuwalny po dziś dzień. Odrodzenie tożsamości muzułmańskiej poprzez odnowę światopoglądu koranicznego jest, zdaniem autora, podstawowym wymogiem naszej epoki oraz warunkiem zdrowego i pomyślnego rozwoju ummy.

Tam, gdzie daty podano według kalendarza muzułmańskiego (lat hidzry), oznaczono je AH. W pozostałych przypadkach zastosowano kalendarz gregoriański bez oznaczenia lub, w razie potrzeby, z oznaczeniem „n.e.". Słowa arabskie – poza tymi, których używa się powszechnie – wyróżniono kursywą. Znaki diakrytyczne dodano tylko w tych nazwach arabskich, które nie są współczesne<sup>4</sup>.

Międzynarodowy Instytut Myśli Muzułmańskiej powstał w 1981 roku. Instytucja stawia sobie za cel inicjowanie uczciwych i poważnych przedsięwzięć naukowych w oparciu o punkt widzenia, wartości i zasady islamu. Organizowane w ciągu ostatnich trzydziestu lat programy badawcze, seminaria i konferencje zaowocowały wydaniem ponad czterystu publikacji po angielsku i arabsku. Wiele z nich przetłumaczono na kilka innych języków.

Pragniemy podziękować Thomasowi Goldbergowi oraz zespołowi wydawniczemu z londyńskiego oddziału Instytutu za opracowanie edytorskie niniejszej pracy. Dziękujemy także wszystkim innym osobom, które bezpośrednio lub pośrednio przyczyniły się do ukończenia tej publikacji.

Londyńskie biuro IIIT  
Czerwiec 2011 r.

---

<sup>4</sup> Zasady transkrypcji i pisowni przyjęte w niniejszej publikacji zostały omówione szczegółowo w ramach „Uwag o źródłach, przekładach i transliteracji” zamieszczonych w jej materiałach wprowadzających.



## Przedmowa

Niezależnie od tego, czy jesteśmy tego świadomi, czy nie, kwestia wyznawanego światopoglądu należy do spraw kluczowych dla każdego człowieka i każdej społeczności, dotyczy ona bowiem samej istoty naszej tożsamości, sensu i celu naszego istnienia oraz motywów naszych działań. Im wyrazistszy i bardziej pozytywny jest nasz światopogląd i im lepiej go sobie uświadamiamy, tym silniejsze mamy poczucie tożsamości i tym większe posiadamy zasoby pozytywnej energii, kreatywności i zdolności dynamicznego działania na rzecz budowy zdrowej ludzkiej cywilizacji, w której urzeczywistnić się mogą prawdziwy sens życia oraz wzniosły, dany przez Boga, cel naszego istnienia.

W toku dziejów narody mogły funkcjonować w sposób twórczy, celowy i konstruktywny tylko wtedy, gdy czerpały z żywej wizji samych siebie i otaczającego je świata. Z kolei te narody, które ulegały bierności i wypaczały swój światopogląd, popadały w zacofanie i skostnienie, by ostatecznie rozpaść się i odejść w niepamięć.

Celem niniejszej książki jest wnikliwe i całościowe omówienie światopoglądu społeczności muzułmańskiej i jego historycznych przemian. Na tej podstawie przedstawiam jedną z kluczowych przyczyn rozwoju wczesnej cywilizacji muzułmańskiej.



Jednocześnie naświetlam istotne aspekty wypaczeń poglądów wspólnoty muzułmańskiej i płynących z nich współczesnych zagrożeń. Podejmuję się opisanie tego, jak ów światopogląd można odnowić, aby wspólnota muzułmańska i jej poszczególni członkowie odzyskali dawny dynamizm, dzięki czemu cywilizacja islamu zostanie ocalona, a wraz z nią cała cywilizacja ludzka.



## Wstęp do wydania arabskiego

Zważywszy na to, czego dotyczyły wszystkie moje dotychczasowe publikacje, można się zastanawiać, co skłoniło mnie do napisania obszernej refleksji na temat światopoglądu muzułmańskiego w tym konkretnym momencie. W 1960 roku, podczas studiów magisterskich z politologii na Uniwersytecie Kairskim, napisałem książkę zatytułowaną *Nazariyyat al-islām al-iqtisādiyya: al-fal-safa wa-l-wasā'il al-mu'āšira* (Teoria gospodarcza islamu. Filozofia i współczesne środki)<sup>1</sup>. Później, w 1987 roku, powstała praca *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought* (Ku muzułmańskiej teorii stosunków międzynarodowych. Nowe koncepcje i kierunki metodologiczne)<sup>2</sup>, w której stosuję to samo podejście, które legło

<sup>1</sup> 'Abd al-Ḥamid Aḥmad Abū Sulaymān, *Nazariyyat al-islām al-iqtisādiyya: al-fal-safa wa-l-wasā'il al-mu'āšira* (Teoria gospodarcza islamu: filozofia i współczesne środki) (Kair: Maktabat al-Hānḡi, 1960).

<sup>2</sup> AbdulHamid A. AbuSulayman ('Abd al-Ḥamid Aḥmad Abū Sulaymān), *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought* (Herndon: IIIT, 1987). Książka ta została napisana po angielsku jako część rozprawy doktorskiej autora na Uniwersytecie Pensylwanii (Filadelfia 1973). Studium to zostało później przetłumaczone na język arabski przez dr. Nāšira al-Burayka ('Abd al-Ḥamid Aḥmad Abū Sulaymān, *An-Nazariyya al-islāmīyya li-l-'ilāqāt ad-duwaliyya: ittiḡāhāt ḡadīda li-l-fikr wa-l-manhaḡīyya al-islāmīyya* (Islamska teoria stosunków międzynarodowych. Nowe kierunki myśli i metodologii islamskiej) (Rijad: Maṭābi' al-Farazdaq, 1993).

u podstaw książki *Teoria gospodarcza islamu*. Teoria omówiona w tej książce pozwoliła mi zrozumieć teksty i spuściznę islamu w zupełnie nowym świetle. Do takiej perspektywy nie doszedłbym w oparciu o metody tradycyjnych studiów nad islamem. Podejście, które zastosowałem w odniesieniu do teorii stosunków międzynarodowych – w kontekście której hołduję zasadom obiektywizmu, bezstronności, indukcyjności i metodologicznego rygoryzmu – opiera się na tekstach i przesłaniu objawienia islamskiego, mądrości wyrażonej w praktycznej realizacji tego objawienia w czasach proroka Muhammada i w epoce Kalifów Sprawiedliwych, a także we współczesnych studiach nad jednostkową i zbiorową naturą ludzką i prawami wszechświata.

Już w czasie, gdy za młodu kształciłem się w świętym mieście Mekce, poważnie odczuwałem kryzys związany z trwającym upadkiem i zacofaniem wspólnoty muzułmańskiej. Kwestia ta nurtowała mnie niezwykle i rozbudzała moją wyobraźnię. Mieszkaliśmy w dużym i cichym domu, w którym największą przyjemnością, lub najbardziej pociągającą rozrywką, było czytanie. Długie godziny przesiadywałem w naszej przestronnej bibliotece, znakomicie zaopatrzonej w książki na temat dziejów i tradycji islamu oraz prace najważniejszych współczesnych uczonych.

To wszystko skłoniło mnie do zajęcia się naukami politycznymi. W 1986 roku opublikowałem *Azmat al-‘aql al-muslim* (Kryzys umysłu muzułmańskiego)<sup>3</sup> – pracę, w której opisałem swoje wieloletnie przemyślenia i doświadczenia. W niniejszej książce powracam do wielu zagadnień omówionych wcześniej w książce *Islāmiyyat al-ma‘rifa: al-ḥiṭṭa wa-l-inḡāzāt* (Islamizacja wiedzy. Plan i osiągnięcia)<sup>4</sup>, która prezentowała założenia

<sup>3</sup> ‘Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān, *Azmat al-‘aql al-muslim* (Kryzys umysłu muzułmańskiego) (Bejrut: Dār al-Ġarb al-Islāmi, 1996).

<sup>4</sup> ‘Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān, *Islāmiyyat al-ma‘rifa: al-ḥiṭṭa wa-l-Inḡāzāt* (Islamizacja wiedzy: plan i osiągnięcia) (Herndon [Virginia]: IIIT, 1986). Pierwsze wydanie tej książki ukazało się pod redakcją niezżyjącego już Ismā‘īla al-Fārūqiego (patrz: przypis 15 poniżej). Pierwsze wydanie zmienione ukazało się po angielsku i arabsku w 1986 roku, czyli w tym samym, w którym dr Al-Fārūqi wraz z żoną Lamią zginęli tragicznie, z rąk mordercy, w swoim domu w Wyncote w Pensylwanii.

Międzynarodowego Instytutu Myśli Muzułmańskiej (IIIT) oraz wnioski ze zorganizowanej przez ten instytut konferencji międzynarodowej w Islamabadzie na temat islamizacji wiedzy, mentalności muzułmańskiej i badań naukowych. Niektóre zagadnienia poruszone przeze mnie w *Kryzysie umysłu muzułmańskiego* dotyczą wychowania i kształcenia, czyli spraw, które znajdowały się także w obszarze żywotnych zainteresowań profesora Al-Fārūqiego<sup>5</sup>.

Podczas lat pracy na Uniwersytecie Króla Sauda w Rijadzie, na rzecz Sympozjum Międzynarodowego w Islamabadzie oraz w IIIT wykładałem na uczelni, uczestniczyłem w muzułmańskiej działalności młodzieżowej i zajmowałem się badaniami nad myślą muzułmańską. Przez dziesięć lat pracowałem też w Międzynarodowym Uniwersytecie Islamskim w Malezji (IIUM), gdzie koncentrowałem się na możliwościach urzeczywistnienia wizji IIIT w sferze intelektualnej i emocjonalnej. Usiłowałem zmierzyć się z kryzysem myśli islamskiej poprzez unifikację islamskiej wiedzy na poziomie tekstów, idei, wartości, koncepcji, społeczeństwa i życia codziennego. Chciałem w ten sposób pomóc muzułmanom w osiągnięciu ideału życia zgodnego z pochodzącą od Boga nieskalaną ludzką naturą i prawami wszechświata. Moim zdaniem jest to jedyna droga do rozwiązania trawiącego muzułmanów kryzysu woli i ducha. Kryzys ten ma źródła w emocjonalnym i duchowym wychowaniu dziecka, a przeciwdziałać mu należy tworząc programy i publikacje zorientowane na wzmocnienie kompetencji wychowawczych rodziców.

Te właśnie cele przyświecały autorom studiów dwutorowych na IIUM, oferujących kształcenie w zakresie nauk islamskich i nauk społecznych. W ramach tego programu pojawiły się

---

<sup>5</sup> Ismā'īl Rāḡī al-Fārūqī (1921-1986), palestyńsko-amerykański uczony, filozof i religioznawca zajmujący się przede wszystkim myślą muzułmańską i studiami porównawczymi nad religiami. Był założycielem Międzynarodowego Instytutu Myśli Muzułmańskiej (IIIT).

trzy nowe przedmioty: „Rodzina i rodzicielstwo”, „Twórcze myślenie i rozwiązywanie problemów” oraz „Powstawanie i upadek cywilizacji”. Ponadto w tamtejszym Instytucie Pedagogiki uruchomiono dwa nowe programy podyplomowe, przygotowujące specjalistów do nauczania tych przedmiotów w Instytucie Psychologii na Wydziale Islamskiej Wiedzy Objawionej i Nauk Humanistycznych. Zmiany te wprowadzono z zamiarem włączenia wspomnianych kursów jako obowiązkowych do programów kształcenia na wszystkich kierunkach studiów. W ten sposób studenci byłiby przygotowywani do bycia świadomymi rodzicami, zdolnymi wychować nowe pokolenie, wolne od wypaczonych idei i praktyk edukacyjnych, obyczajowych, intelektualnych czy doktrynalnych.

Inny krok podjęty przez IIUM polegał na utworzeniu placówki kształcącej od przedszkola do szkoły średniej. Szkoła uczy zarówno chłopców, jak i dziewczęta, działając pod opieką i zarządem IIUM, a poprzez ukierunkowanie i treści programowe funkcjonuje na zasadzie eksperymentu w zakresie filozofii wychowania zaproponowanej przez IIUM.

Poza nowatorskimi materiałami dydaktycznymi oraz rozwiązaniami architektonicznymi, opartymi na zasadach islamu i zaprojektowanymi w celu możliwie najpełniejszego zaspokojenia potrzeb uczniów na różnych etapach kształcenia, kontakty między chłopcami i dziewczętami regulowane są w taki sposób, aby możliwe było osiągnięcie zgodnych z islamem celów społecznych, etycznych i edukacyjnych. Zadaniem szkoły jest stworzenie dzieciom zrównoważonego środowiska dla pełnego rozwoju psychospołecznego. Od przedszkola do trzeciej klasy chłopcy i dziewczęta uczą się razem. Po tym okresie zostają podzieleni w klasach, ale utrzymują kontakty w czasie wolnym i podczas zajęć pozalekcyjnych. W ten sposób doświadczają zarówno odseparowania, jak i integracji. W przypadku małej liczby uczniów klasy mogą pozostawać mieszane również w późniejszych latach. Niemniej, chłopcy i dziewczęta nawet w tej

samej klasie siedzą oddzielnie. Ma to przeciwdziałać dekoncentracji, bowiem na tym etapie rozwoju dzieci stają się świadome różnic między płciami. Również na tym etapie trzymają się na ogół osób tej samej płci.

W okresie gimnazjalnym (klasy od siódmej do dziewiątej) chłopcy i dziewczęta są oddzieleni całkowicie, aby uniknąć dekoncentracji w klasie oraz powstawania sytuacji sprzyjających kontaktom seksualnym. Rozwiązania takie są niezbędne w świetle naturalnej, choć nieświadomej, dziecięcej ciekawości oraz prawdopodobieństwa dążenia do bliższego poznania płci przeciwnej i wzajemnego zaspokojenia popędu seksualnego, zanim osiągnie się pełną świadomość odpowiedzialności towarzyszącej kontaktom seksualnym oraz zagrożeń związanych z lekkomyślnym angażowaniem się w te kontakty. Niebezpieczeństwa te obserwuje się zwłaszcza w społeczeństwach liberalnych, szczególnie zaś w tej fazie rozwoju młodego człowieka. Brak odpowiedniego zrozumienia tych kwestii może prowadzić do wysoce niepożądanych konsekwencji, takich jak cięża nastolatka i w wszystkich towarzyszących temu zjawisku negatywnych skutków dla osób, których takie sytuacje dotyczą.

Chłopcy i dziewczęta pozostają rozdzieleni również na etapie szkoły średniej. Jest to najbardziej newralgiczna faza, cechująca się swego rodzaju skłonnością do ryzyka, wynikającą z rosnącego u nastolatków poczucia niezależności i z potrzeby buntu, nie mówiąc już o zmianach fizjologicznych, które prowadzą do napięć psychoseksualnych.

Na poziomie uniwersyteckim grupy ponownie integrują się, chociaż w salach wykładowych mężczyźni i kobiety siedzą oddzielnie. Mogą kontaktować się podczas przerw i na stołówkach. Istnieją jednak sale tylko dla studentek, dające możliwość przebywania wyłącznie w żeńskim gronie. IIUM zachęca studiumujących mężczyzn, by poślubiali koleżanki ze studiów. Co więcej, uczelnia zapewnia pomoc finansową nowożeńcom i przekonuje rodziców,

by wspierali dzieci w takiej sytuacji. W związku z tym odnotowuje się wzrost liczby małżeństw między mężczyznami i kobietami studiującymi na IIUM. Dzięki odpowiedniemu podejściu do organizowania kontaktów między płciami, wspieranemu kształceniem i budowaniem świadomości poprzez kursy takie jak „Rodzina i rodzicielstwo”, zapewnianiem zajęć zarówno koedukacyjnych, jak i z rozdziałem płci (na przykład sportowych), na uczelni bardzo rzadko występują „problemy” o podłożu seksualnym, zaś przypadki, gdy do nich doszło, na ogół kończą się zawarciem małżeństwa przez strony, których ten problem dotyczy.

Po zakończeniu pracy na IIUM w 1999 roku ponownie oddałem się działalności wolontariackiej, dołączając do kolegów, z którymi zakładałem wcześniej Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich oraz IIIT. W okresie tym zająłem się pisaniem książki *Azmat al-irāda wa-l-wiġdān al-muslim: al-bu'd al-ġā'ib fī mašrū' islāh al-umma* (Kryzys woli i uczuć muzułmańskich. Nieobecny wymiar projektu odnowy społeczności muzułmańskiej)<sup>6</sup>, której centralnym tematem jest wychowanie w sferze emocjonalno-duchowej. Wieloletnie refleksje i doświadczenia zrodziły we mnie przekonanie, że wiedza o tym, co słuszne, nie gwarantuje jeszcze, że będziemy słusznie postępować. Podobnie wiedza o tym, co złe, nie chroni nas przed popełnieniem błędów, o ile nasza emocjonalno-duchowa orientacja nie opiera się na rozumie i określanych przezeń wartościach.

Potwierdzenie tego przekonania znajdziemy w koranicznym przekazie na temat ludu Izraela. Czytamy, na przykład, że Bóg Wszchemogący wysłał proroka Mojżesza, aby wyprowadził lud Izraela z ucisku i niewoli faraonów. Zgodnie z wolą Boga, aby ocalić swój lud i obdarzyć go błogosławieństwem, Mojżesz poprowadził Izraelitów na Synaj, gdzie Bóg objawił na tablicach Święte Prawo,

<sup>6</sup> 'Abd al-Ḥamīd Aḥmad Abū Sulaymān, *Azmat al-irādah w-l-wiġdān al-muslim: al-bu'd al-ġā'ib fī mašrū' islāh al-umma* (Kryzys umysłu muzułmańskiego. Nieobecny wymiar w projekcie odnowy społeczności muzułmańskiej) (Damaszek: Dār al-Fikr; Mu'assasat Tanmiyat aṭ-Ṭufūla, 2003).

„[...] napomnienia o wszelkiej rzeczy [...]” (*Al-A‘rāf* [Wzniesienia], 7:145). Ich poglądy uległy jednak z czasem zepsuciu i wypaczeniu. Bóg skazał ich więc na czterdziestoletnią wędrówkę po pustyni Synaju, podczas której mieli wyzbyć się błędnego, ukształtowanego w latach niewoli, sposobu myślenia oraz wychować nowe pokolenie zdolnych, wolnych i silnych mężczyzn i kobiet. Dopiero wówczas Dawid mógł pokonać Goliata (*Al-Baqara* [Krowa], 2:251), a „[...] mała grupa przezwyciężyła liczną grupę, za pozwoleniem Allaha [...]” (*Al-Baqara* [Krowa], 2: 249).

Podczas mojej własnej podróży duchowej zrozumiałem, że zawsze, gdy stawiam czoła jakiejś trudności czy kwestii, która wpędza mnie w zakłopotanie, niepokój czy niepewność, najbardziej pomaga mi przeanalizowanie danego problemu z perspektywy naukowej, socjologicznej. Oznacza to wszechstronne podejście do świętych tekstów, w tym uwzględnienie ich ogólnego kontekstu i przesłania. W każdym takim przypadku przekonuję się, że konkretne, realistyczne i naukowe odwołanie się do przesłania, idei, wartości i zasad tych tekstów dostarcza punktów widzenia, wnikliwego rozumienia, wskazówek i mądrości w pełni zgodnych z obecnym poziomem ludzkiej wiedzy, a także z możliwościami, potrzebami i wyzwaniem naszej epoki.

Podejście to zaowocowało w moim przypadku napisaniem całej serii prac akademickich, w tym *Al-‘Unfwa-idārat aṣ-ṣirā‘ as-siyāsī fī al-fikr al-islāmī: bayn al-mabda’ wa-l-ḥiyār; ru’ya islāmīyya* (Przemoc i zarządzanie konfliktem politycznym w świetle myśli muzułmańskiej. Między zasadą a wyborem. Spojrzenie muzułmańskie)<sup>7</sup>, *Al-Insān bayna ṣarī‘atayn: ru’ya qur’āniyya fī ma‘rifat aḍ-ḍāt wa-ma‘rifat al-āḥar* (Człowiek między dwoma systemami prawnymi [lub: między dwiema ścieżkami]).

<sup>7</sup> ‘Abd al-Ḥamid Aḥmad Abū Sulaymān, *Al-‘Unfwa-idārat aṣ-ṣirā‘ as-siyāsī fī al-fikr al-islāmī: bayn al-mabda’ wa-l-ḥiyār; ru’ya islāmīyya* (Przemoc i zarządzanie konfliktem politycznym w świetle myśli muzułmańskiej. Między zasadą a wyborem. Spojrzenie muzułmańskie) (Kair: Dār as-Salām, III, 1423 AH / 2002).



Koraniczne spojrzenie na wiedzę o samym sobie i wiedzę o innych)<sup>8</sup>, referatu okolicznościowego zatytułowanego *Marital Discord: Recapturing Human Dignity Through the Higher Objectives of Islamic Law* (Nieżgoda małżeńska. Odzyskiwanie godności dzięki wyższym celom prawa islamskiego)<sup>9</sup>, obszernego artykułu zatytułowanego *Legally Prescribed Punishments in Islam: Constants and Variables* (Przewidziane prawem kary w islamie. Elementy stałe i zmienne)<sup>10</sup>, a także innego artykułu, pod tytułem *Iškāliyyat al-istibtād wa-l-fasād fī at-tārīḥ al-islāmī* (Problematyka despotyzmu i zepsucia w historii islamu)<sup>11</sup>. W tej ostatniej pracy podjąłem próbę wyłożenia nowego podejścia do reform politycznych i islamskiego systemu rządzenia oraz odpowiedzi na pytanie, dlaczego wciąż mamy do czynienia z tak dużym zepsuciem i patologią rządów w krajach arabskich i w innych społeczeństwach świata muzułmańskiego, skoro islam opiera się na zasadzie sprawiedliwości.

Przytaczam powyższe zagadnienia, aby wskazać na różne aspekty mojego osobistego doświadczenia i podkreślić intensywność moich zmagania z tymi kwestiami od czasów młodości.

<sup>8</sup> 'Abd al-Ḥamīd Aḥmad Abū Sulaymān, *Al-Insān bayna šarī'atayn: ru'ya qur'āniyya fī ma'rīfat ad-dāt wa-ma'rīfat al-āḥar* (Człowiek między dwoma systemami prawnymi [lub: między dwiema ścieżkami]. Koraniczne spojrzenie na wiedzę o samym sobie i wiedzę o innych) (Kair: Dār as-Salām, IIIT, 2003).

<sup>9</sup> AbdulHamid A. AbuSulayman ('Abd al-Ḥamīd Aḥmad Abū Sulaymān), *Marital Discord: Recapturing Human Dignity Through the Higher Objectives of Islamic Law. New Revised Edition* (Nieżgoda małżeńska. Odzyskiwanie godności dzięki wyższym celom prawa islamskiego. Nowe, zmienione wydanie) (London, Washington: IIIT, 1429 AH / 2008, wydanie oryginalne 1423 AH / 2003).

<sup>10</sup> Brak wzmianki o takim artykule poza wspomnieniem go w tej książce. Być może autor odnosi się do artykułu o tytule nieco odmiennym, ale dotyczącym tego samego zagadnienia: AbdulHamid Ahmad Abu Sulaiman ('Abd al-Ḥamīd Aḥmad Abū Sulaymān), *Renewal of the contemporary Islamic message. Changeable and unchangeable: Penal Code as a model* (brak wydawcy i miejsca wydania, 1427 AH / 2006) ([https://www.academia.edu/33838964/Renewal\\_of\\_the\\_contemporary\\_Islamic\\_message\\_Changeable\\_and\\_unchangeable\\_Penal\\_Code\\_as\\_a\\_model](https://www.academia.edu/33838964/Renewal_of_the_contemporary_Islamic_message_Changeable_and_unchangeable_Penal_Code_as_a_model) [ostatni dostęp: 06.08.2020]).

<sup>11</sup> 'Abd al-Ḥamīd Aḥmad Abū Sulaymān, *Iškāliyyat al-istibtād wa-l-fasād fī at-tārīḥ al-islāmī* (Problematyka despotyzmu i zepsucia w historii islamu) (Herndon, Virginia: IIIT, 1433 AH / 2012 [wydanie drugie]).

Ostatecznie jednak doświadczenia te znalazły skryzystalizowany wyraz w mojej pierwszej książce, *Teoria gospodarcza islamu: filozofia i współczesne środki*, która zapoczątkowała moją pięćdziesięcioletnią karierę jako autora.

Dzisiaj, gdy mój czas na tym świecie dobiega końca, a moje twórcze możliwości słabną, wciąż mierzę się z trudnymi pytaniami i zagadnieniami. Uważam jednak, że „kryzys myśli i środków” wymusza na nas odnowę rzetelnego myślenia. Uważam też, że „kryzys woli i uczuć muzułmańskich” może sprzyjać rozpoznaniu trudności wynikających z przyjętych we wspólnocie muzułmańskiej koncepcji i działań pedagogicznych oraz z psychoemocjonalnych wymiarów mentalności wyznawców islamu. Jednocześnie kryzys ten może podpowiedzieć, jak położyć kres błędom wychowawczym i dokonać pozytywnych zmian w zakresie kształtowania umysłów i sfery uczuciowej młodych muzułmanów.

Jednak samo zrozumienie, na czym polega rzetelne myślenie lub metodyka wychowania i kształcenia, nie wystarczy, aby przezwyciężyć stan zacofania, w jakim znalazła się wspólnota muzułmańska. Należy raczej dążyć do wydobycia się z bagna zmarginalizowania i bierności i do zwrócenia się ku nastawieniu pełnemu dynamiki, ruchu, inicjatywy i pionierskich działań. W ten bowiem sposób będzie się realizować misja muzułmanów, czyli reforma i postęp. A wspólnota muzułmańska jest do tego zdolna i jest tego warta. Nie wystarczy, że ludzie dostaną do ręki narzędzie, jeśli nie będą świadomi celu, w jakim je dostali. Gdyby posiadanie narzędzi wystarczyło, by skłonić muzułmanów do działania, już dawno byśmy je dostrzegli. Wyznawcom islamu dostępna jest wszak obfitość zasobów i wszelkich środków koniecznych do tego, aby się zaangażować, uwolnić twórczy potencjał i odnosić sukcesy.

Świat islamu wcześniej niż wiele krajów – Japonia, Chiny, Rosja i inne – uświadomił sobie wyzwania związane z generalnym rozwojem Europejczyków i zrozumiał, jak na nie odpowiedzieć. Niemniej, wiele krajów zdołało nie tylko dogonić Zachód,

ale i przewyższyć go pod względem kreatywności, innowacyjności i osiągnięć materialnych, narody islamskie zaś, pomimo ogromnego podziwu dla Zachodu i podążania wytyczonym przezeń szlakiem we wszystkich dziedzinach życia – cywilnej i wojskowej, gospodarczej i politycznej – nie dokonały niczego poza powierzchownym naśladowaniem wzorców zachodnich, popadając zarazem w coraz większe zacofanie i zaniedbania.

Po stuleciach nieudanych prób imitacji i upodobnienia się do Zachodu stało się jasne, że – niezależnie od dostępności środków czy skali cierpień – nic się nie zmieni, dopóki muzułmanie nie wypracują światopoglądu, który da im autentyczne poczucie sensu i celu istnienia, służąc tym samym za siłę napędową pozytywnych, konstruktywnych działań i zmian. Innymi słowy: bez pozytywnego światopoglądu, dającego poczucie celowości i motywacji, wspólnota muzułmańska tkwić będzie w miejscu. Nawet liczne narzędzia czy nieustanne pogróżki i namowy, choćby najbardziej wyrafinowane, nie przyczynią się do pomyślności wspólnoty. Muzułmanów jako wspólnotę można porównać do maszyny, którą rozebrano na części. Nawet jeśli każda część ma wielką wartość i jest w doskonałym stanie, żadna nie będzie funkcjonować zgodnie z przeznaczeniem wytwórczym, kiedy będzie odłączona od całości konstrukcji, do której należy.

Tak można postrzegać sytuację dziesiątków tysięcy muzułmanów, którzy – choć uzyskali dyplomy w zakresie badań naukowych i w różnych obszarach edukacji – nie mogą spożytkować swojej wiedzy, kompetencji i umiejętności technicznych na rzecz pobudzenia wspólnoty muzułmańskiej do bardziej pozytywnych i konstruktywnych działań. Dzieje się tak dlatego, że ruch i działanie muszą wynikać z wizji, celu i motywacji. Gdy brak nam wizji i celu, nigdy nigdzie nie dojdziemy i to niezależnie od zasobności wiedzy, narzędzi czy pomysłów.

Powstaje zatem pytanie: czy moje rozważania o kryzysach trwających muzułmańskie metody wychowawcze i sposoby myślenia

poszły na marne? Czy lepiej byłoby, gdybym zaczął od studium światopoglądu koranicznego i jego rozmaitych przejawów, a nie – jak to uczyniłem – od kwestii rozumowania i metodyki, woli, uczuć oraz ich przejawów? Odpowiadając na to pytanie, mogę jedynie stwierdzić, że gdybym nie był całkowicie zanurzony – jakkolwiek nieświadomie i nie w pełni – w światopoglądzie koranicznym (ze wszystkimi korzyściami jakie daje nam w życiu codziennym i w budowaniu zdrowej cywilizacji), wówczas w ogóle nie byłbym w stanie podjąć kwestii myślenia, metodyki, woli i uczuć. Nie mógłbym też – bez uprzedniego zbadania, przeanalizowania i prześledzenia rozwoju zagadnień związanych z myśleniem, metodyką i kształceniem – dostrzec ukrytych aspektów światopoglądu islamskiego i zaobserwować, w jaki sposób został on zniekształcony oraz jak owo zniekształcenie wpływa na poznawcze i emocjonalne aspekty życia muzułmanów. Mamy zatem do czynienia z całym cyklem oddziaływań w przeciwnych kierunkach, z których wszystkie należy rozpoznać, abyśmy mogli uzyskać pełne zrozumienie problemów i wypracować zdrowe sposoby działania.

Tak czy inaczej, po okresie zmagania z kwestią światopoglądu koranicznego i jego znaczenia dla kultury i cywilizacji, miałem szczęście odkryć, że mogę w końcu udzielić przekonujących odpowiedzi na szereg zasadniczych pytań, które przez długi czas mnie nurtowały i nie dawały mi spokoju. Pytania te dotyczą zrozumienia samego siebie, sensu własnego istnienia, własnej więzi z Bogiem i z innymi ludźmi, a także stosunku do zasad, idei i wartości, które służą za narzędzia realizacji światopoglądu islamskiego w danych okolicznościach życiowych. Ponadto to właśnie dzięki konkretyzacji tego światopoglądu możemy jako istoty ludzkie osiągnąć szczęście, zadowolenie i spokój umysłu. Bóg Wszechmogący mówi tym, którzy szukają Jego przychylności: „O ty, *nafs* [duszo, jestestwie, naturo ludzka] uspokojona! Powróć do swojego Pana zadowolona i posiadająca upodobanie [Jego]. Wejdz zatem w liczbę sług moich; I wejdz do Mojego Raju”

(*Al-Fağr* [Brzask], 89:27-30). Niewątpliwie takiego efektu mogą z nadzieją wyczekiwać zarówno w tym, jak i w przyszłym świecie ci, którzy dążą do życia zgodnego z wizją, którą daje nam Qur'an.

Mam nadzieję, że uczeni i przywódcy o nastawieniu reformatorskim wejdą w owocny kontakt ze światopoglądem koranicznym, studiując go tak gruntownie, jak na to zasługuje oraz zaszczepiając go – poprzez wychowanie dzieci, kształcenie, a także przygotowanie kadr oświatowych – w sercach oraz umysłach synów i córek wspólnoty muzułmańskiej. Wierzę, że tylko w ten sposób zdołamy ukształtować pełnowartościowe jednostki i pełnowartościowe instytucje, które podejmą działania mające przyczynić się do tego, że wspólnota muzułmańska odrodzi się i poniesie swoje przesłanie światu, pomyślnie tworząc cywilizację przepełnioną duchem sprawiedliwości, braterstwa, solidarności, współczucia, bezpieczeństwa i pokoju. „W najbliższej [części] ziemi – a po [uprzednim] pokonaniu – oni staną się zwycięzcami; W ciągu kilku lat. Do Allaha należne jest rozstrzygnięcie tak przedtem, jak i potem. I owego dnia radować się będą wierzący; Ze zwycięstwa pochodzącego od Allaha. On udziela zwycięstwa komu zechce. I On jest Niepokonany, Liłościwy!” (*Ar-Rūm* [Bizancjum], 30:3-5).

*Od Boga pochodzi wszelka pomyślność. W Nim pokładamy ufność, a On słucha naszych próśb i na nie odpowiada.  
Chwała niech będzie Bogu, Panu, Temu, który umiłował świat.*

AbdulHamid AbuSulayman (‘Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān)  
Rijad, 8 ša‘bāna 1429 H (8 października 2008 r.)



# Rozdział 1.

## Światopogląd koraniczny a kultura

### 1.1 ŚWIATOPOGLĄD KORANICZNY JAKO PODSTAWA ODNOWY

Każdy system kulturowy związany jest z jakimś fundamentalnym dlań światopoglądem, który wyraża się w praktyce poprzez specyficzną mentalność lub określony sposób myślenia. Z kolei każdy sposób myślenia związany jest z zasadami wytyczającymi cele. Im bardziej klarowny, wszechstronny i elastyczny jest dany sposób myślenia oraz im dokładniej wyraża zasadniczą treść powiązane go z nim systemu kulturowego i światopoglądu, tym większą efektywnością i dynamiką będzie się odznaczał. Z tego powodu coraz częściej akcentuje się znaczenie naukowych badań sposobów myślenia. Jak zauważyłem, owoce danego systemu kulturowego, jego pozytywne i negatywne efekty w życiu krajów i narodów znajdujących się pod jego wpływem, a także jego wpływ na rozwój (lub regres) ludzkości w ogóle, wynikają ze sposobu myślenia będącego fundamentem tego systemu.

Badacze systemów kulturowych i związanych z nimi światopoglądów napotykać trudność polegającą na tym, że owe

systemy i światopoglądy cechuje niekiedy wieloznaczność lub niespójność. Dostrzega się w związku z tym sprzeczności między przesłankami teoretycznymi systemów i światopoglądów a rzeczywistymi praktykami społeczeństw. Niezwykle ważne jest, aby światopogląd i związany z nim sposób myślenia były pozytywne i spójne oraz harmonijnie współgrały ze sobą. Badacz musi zatem mieć świadomość wszystkich sprzeczności czy przejawów nierównowagi w danym światopoglądzie lub związanym z nim systemie myślowym (intelektualnym), bowiem wszelkie wady któregoś z nich przyczyniają się do spadku efektywności i żywotności społeczeństwa czy narodu, który żyje według danego systemu, a ostatecznie nieuchronnie prowadzą do zacofania i kulturowej dezintegracji.

Zasady, wartości i idee wpisane w dany sposób myślenia oddziałują na związany z nim światopogląd, a jednocześnie podlegają jego wpływom. Sposób myślenia można postrzegać jako sposób wyrażania się światopoglądu danego narodu w kulturze. Przy czym godzi się go – w tym składające się nań zasady, wartości i idee – uznać za efektywny tylko wtedy, gdy opiera się na trwałej, pozytywnej i spójnej wizji świata oraz kultury. Wizja ta musi mieć jasno określone podstawy i cele, jak również być integralnym składnikiem umysłów i sumień członków społeczeństwa. Tylko taki światopogląd i sposób myślenia może być źródłem dynamicznego rozkwitu jednostek oraz społeczności.

W niniejszej pracy terminów „światopogląd islamski” („światopogląd muzułmański”, „światopogląd islamu”) i „światopogląd koraniczny” używam zamiennie. Omówienie światopoglądu islamskiego i jego implikacji kulturowych musi poprzedzać refleksję nad fundamentalnymi zasadami powiązanego z nim sposobu myślenia. Rozpocznę zatem od sprecyzowania, czym jest światopogląd islamu w kontekście kultury, bowiem to w nim tkwią korzenie islamskiego sposobu myślenia. To on go określa i nadaje mu kierunek, opierając się na fundamentalnych

zasadach, ideach i wartościach, a także zamiarach i wyższych celach, do osiągnięcia których owe zasady, idee i wartości mają prowadzić. Światopogląd ten powinien znaleźć należyty, spójny i naukowy wyraz w strukturze myślowej społeczeństw muzułmańskich, jak również w praktycznym zastosowaniu tej struktury i jej rezultatach.

Brak świadomości formy i treści światopoglądu islamskiego – w tym fundamentalnych zasad, wartości i idei wyrażanych konkretnie poprzez związany z nim sposób myślenia – prowadzi do utraty przez ów sposób myślenia żywotności i prężności, co z kolei skutkuje spadkiem jego znaczenia, oddziaływania i wydajności intelektualnej. Innymi słowy, możemy mówić o zaniku zdolności islamskich zasad, idei i wartości do oddziaływania na sposób myślenia ludzi w życiu codziennym. Dzieje się tak pomimo dostępności ogromnej ilości pism składających się na dziedzictwo islamu oraz istnienia narzędzi metodologicznych pozwalających owo dziedzictwo zrozumieć.

Sposób myślenia muzułmanów oraz wyznawane przez nich idee i wartości niewątpliwie wywodzą się ze światopoglądu koranicznego wspólnoty islamu, gdyż to ten właśnie światopogląd określa sposób, w jaki ludzie – tak jednostki, jak i narody czy rasy – pojmują siebie, sens i ostateczny cel własnej egzystencji oraz swój stosunek do samych siebie, do innych i do świata, a także do wszechświata we wszystkich jego wymiarach. Światopogląd ten reprezentuje siłę sprawczą, która określa istotę energii psychoemocjonalnej napędzającej społeczeństwo i jego członków, odpowiedzialnej za kształtowanie się postaw, działań, wzorów przebiegu życia oraz stopnia ich udziału w postępie kulturowym i jego roli w historii.

Jak długo zatem ów światopogląd jest klarowny, spójny, pozytywny, zrozumiały, realistyczny i pozostaje w ścisłym związku z codziennością, tak długo może pomyślnie służyć jako czynnik doktrynalny kształtujący psychiczne, duchowe i umysłowe



wymiary naszego życia i to w taki sposób, który inspiruje nas do pozytywnych i zgodnych z zasadami działań tak na poziomie indywidualnym, jak i wspólnotowym. Kiedy jednak światopogląd jest niejasny, abstrakcyjny, wydumany i oderwany od rzeczywistości, wówczas zawęży wachlarz zasad, idei i wartości danego narodu, sprowadzając je do zaledwie pustych słów, wygłaszanych na zgromadzeniach i w miejscach modlitwy lub spisywanych w opasłych tomach traktowanych zbyt nabożnie, by chciało je zdejmować z zakurzonych półek. Taki światopogląd nie przysłuży się rozwojowi intelektualnemu ani kontaktom społecznym; nie wpłynie na życie jednostek ani nie wywoła zmian w społeczeństwie.

We wspólnocie muzułmańskiej obserwujemy brak oświeconej świadomości i brak zainteresowania gruntownym, systematycznym studiowaniem światopoglądu islamskiego. Ten brak świadomości i zainteresowania należy uznać za jedną z kluczowych przyczyn zagubienia, bierności, niemocy, dezintegracji i zacofania, na które przez ostatnie kilkaset lat cierpi wspólnota muzułmańska i które dotyczą jej poszczególnych członków.

Panujące wśród muzułmańskich intelektualistów zafascynowanie efektywnością dominującego modelu zachodniego i jego naukowo-materialnymi osiągnięciami – w połączeniu z cechującą wykształconych na Zachodzie muzułmanów tendencją do biernego naśladownictwa zamiast afirmacji wartości własnego dziedzictwa – sprawia, że intelektualiści ci, świadomie lub nieświadomie, przejmują mentalność zachodnią wraz z jej fundamentalnym światopoglądem. W rezultacie nie są oni zainteresowani reformą muzułmańskiego systemu myślenia (tradycji intelektualnej). Reforma taka wymagałaby krytycznych studiów i badań nad własną tradycją oraz, co szczególnie istotne, nad światopoglądem islamskim, który w przeszłości przyczynił się do odnowy fundamentów ludzkiej cywilizacji i pozostawił niezatarty ślad w dziejach świata. Gdyby jednak nasi intelektualiści podjęli

takie studia, pojęliby przyczyny rozejścia się światopoglądu islamskiego i faktycznych postaw wyznawców islamu, a tym samym – intelektualnej, społecznej i kulturowej zapaści świata muzułmańskiego.

Dopóki zatem wszelkiej maści muzułmańscy intelektualiści nie otrząsną się z zadurzenia Zachodem, a muzułmańscy pedagodzy i reformatorzy nie odważą się na uczciwe, obiektywne, konstruktywne oraz krytyczne przestudiowanie własnej historii i kultury, dopóty nie zdołają skutecznie zaradzić słabości, zacofaniu i upadkowi – zjawiskom, które trawią wspólnotę muzułmańską i prowadzą do jej marginalizacji. Uczeni muszą zdać sobie sprawę z wagi światopoglądu islamskiego. Muszą też uświadomić sobie, jak poważnym problemem jest odchodzenie od tego światopoglądu; w nim bowiem tkwią doktrynalne podstawy oraz intelektualne i psychoemocjonalne bodźce do odzyskania przez wspólnotę muzułmańską tego, co utraciła.

Kwestie, którymi należy się zająć, dotyczą po pierwsze istoty światopoglądu odpowiedniego dla wspólnoty muzułmańskiej i jej systemu kulturowego, a po drugie przyczyn wypaczenia i porzucenia tego światopoglądu przez samych muzułmanów oraz czego to zjawisko dotyczy.

## 1.2 JAK DOSZŁO DO ZNIEKSZTAŁCENIA ŚWIATOPOGLĄDU ISLAMSKIEGO?

Przede wszystkim, my muzułmanie mamy świadomość chwalebnej przeszłości w czasach Proroka i pierwszych wiekach islamu oraz wybitnych kulturowych osiągnięć muzułmanów. Mamy też świadomość fatalnego stanu, który ogarnął świat muzułmański i trwa do dziś. Dokonania z czasów Proroka i epoki Kalifów Sprawiedliwych (Abū Bakra Prawego i ‘Umara Wnikliwego) –

wzorcowe uczciwość i działalność przywódców, jedność i determinacja wyznawców, wspaniałe, ożywcze dla cywilizacji osiągnięcia – dają się wyjaśnić jedynie wówczas, gdy uwzględnimy żywotność i siłę oddziaływania światopoglądu i kultury owych przywódców. Światopogląd napełnił ich duchem rzutkości, pobudzał do działania oraz dawał siłę ducha i umysłu, która umożliwiła im dokonanie czynów, które olśniewały współczesnych im ludzi. Spuścizna ta żyje zresztą wciąż w sercach i w świadomości muzułmanów. Zmiany wśród ludów, które znalazły się pod panowaniem islamu, nie dotyczyły jedynie doktryny, kultury, zwyczajów czy stroju, ale sięgnęły dużo dalej, obejmując nawet język. Ludy te przejęły kurajczycki dialekt języka arabskiego (plemię Kurajczytów, do którego należał Prorok, rządziło Mekką). Arabski stał się językiem wszystkich ziem, po których stąpała ta wyjątkowa generacja przywódców.

Musimy zatem odpowiedzieć na palące pytanie: co cechuje światopogląd, który natchnął i poprowadził owo pokolenie, i jak ten światopogląd się narodził? Inna, równie ważna kwestia to pytanie, jak i dlaczego doszło do tego, że na przestrzeni wieków światopogląd ten utracił wpływy, skuteczność i żywotność, co do dziś skutkuje słabością, biernością, a nawet podrzędnością wspólnoty muzułmańskiej.

Zanim jednak odpowiemy na te pytania i podejmiemy się opisanie cech islamskiego, czyli koranicznego, światopoglądu, musimy – biorąc pod uwagę radykalne zmiany, których zajście widoczne jest w naszej obecnej sytuacji – odróżnić wizję, którą kierowały się pierwsze pokolenia muzułmanów, od kłopotliwego spadku przekazanego nam przez bardziej współczesnych przodków. Na podstawie jego naocznie widocznych efektów można ten dzisiejszy światopogląd uznać za teorię o charakterze przeważnie reaktywnym, opartą na retoryce zastraszania, nostalgii, insynuacji, marzeń i złudzeń narzucanej muzułmanom w arbitralnym i iście dyktatorskim stylu. Co więcej, owa retoryka

zastraszania wymaga od muzułmanów swego rodzaju wyparcia się samych siebie (odwrotności autoafirmacji) w wypełnianiu nakazów tego odrażającego, despotycznego i szowinistycznego światopoglądu.

Taki światopogląd, wraz z towarzyszącą mu retoryką, wywołuje poczucie ucisku i poniżenia, bierności i marginalizacji, a to z kolei prowadzi do utraty żarliwego entuzjazmu dla wiedzy i praw wszechświata, dla odpowiedzialnego korzystania z zasobów Ziemi oraz dla rozwoju kultury i cywilizacji. Tego typu mentalność może zaowocować jedynie szzerzeniem się w narodzie i wspólnocie pasywności, zależności, marginalności, poddaństwa i niemocy, a jednocześnie pozbawieniem ich motywacji, zaangażowania i poczucia celu. Członkowie takiej wspólnoty koncentrują się na sobie. Nie ma w nich ducha solidarności, współpracy i dbałości o dobro wspólne. Nie powinno dziwić, że retoryka wypierania się samych siebie odbierana jest negatywnie, a reakcją obronną bywa często ucieczka w samouwielbienie, hedonizm, indywidualizm i bierne zamknięcie się w sobie. Ten stan psychiczno-duchowy oddaje koraniczny termin *nafs ammāra bi-s-sū'* („*nafs* [jaźń], która pobudza [człowieka] do złego”; *Yūsuf* [Józef], 12:53). W takiej sytuacji okazjonalne przebłytki pragnienia samodoskonalenia i czynienia dobra wobec innych stają się zaledwie powierzchownym wyrazem uśpionych, a przecież danych przez Boga, duchowych odruchów sumienia; stają się tym, co Qur'an określa jako *nafs lawwāma* („*nafs* obwiniająca [nieustannie]”, *Al-Qiyāma* [Dzień Zmartwychwstania], 75:2).

Światopogląd koraniczny może poszczycić się znakomitymi osiągnięciami sprzed stuleci tylko dzięki temu, że cechowała go pozytywna i dynamiczna perspektywa, która umożliwiła samo-realizację i afirmację ducha w różnych wymiarach życia indywidualnego i wspólnotowego. Motywacja pochodząca z miłości, pozytywnych dążeń oraz przekonań („miłość wiernych wobec Allaha jest mocniejsza”, *Al-Baqara* [Krowa], 2:165) silniejsza jest

od lęku, zastraszania i bierności. Dzięki temu ludzie są zdolni do samorealizacji i uchwycenia sensu życia poprzez konstruktywne działanie w kontekście własnej kultury. Tym samym odczuwają entuzjazm dla własnych dokonań jednostkowych i zbiorowych, tak duchowych, jak i materialnych. Ludzie zainspirowani światopoglądem koranicznym, który dominował w okresie wczesnego islamu, mogą zaspokajać swoje, dane od Boga, pragnienia duchowe tak, jak zaspokajają potrzeby fizyczne. Co więcej, zaspokajając potrzeby fizyczne, nie czynią tego w reakcji na chwilowe, samolubne, agresywne i zwierzęce instynkty („dusza, która pobudza do złego”) oparte na dążeniu do zniszczenia innych czy przetrwania ich kosztem w myśl zasady, że racja jest po stronie silniejszego, a życie to walka o byt. Przeciwnie, czynią to w zgodzie z naturą, którą obdarzył ich Bóg, a która opiera się na wartościach takich jak sprawiedliwość, dobroczynność, braterstwo i najszerzej pojęty pokój. Wtedy siła służy racji, zgodnie ze skłonnościami natchnionego przez Boga sumienia.

Bóg Wszzechmogący oznajmia:

Przeto skieruj swe oblicze ku religii, będąc *hanifem* – to [pierwotna] natura, zgodnie z którą Allah stworzył ludzi; niechaj nie będą uczynione żadne zmiany w tym, co zostało stworzone przez Allaha. Oto jest właściwa religia, lecz większość ludzi nie wie (*Ar-Rūm* [Bizancjum], 30:30).

On [Qur'an] jest tylko napomnieniem dla światów. Dla każdego spośród was, kto zechce podążyć prostą ścieżką (*At-Takwīr* [Zaciemnienie słońca], 81:27-28).

Allah nie nakłada na żadną osobę niczego ponad jej możliwości. Dla niej będzie to, co dla siebie zyskała i odpowiadać będzie za to, czym siebie obarczyła. Panie nasz, nie karz nas, jeśli przez nasze zapomnienie lub pomyłkę [grzeszymy]. Panie nasz, i nie obarczaj nas brzemieniem, tak jak obarczałeś tych przed nami. I nie obciążaj nas ponad nasze siły (*Al-Baqara* [Krowa], 2:286).

Nie! Przysięgam na Dzień Zmartwychwstania! Nie! Przysięgam na *nafs* obwiniającą [nieustannie] (*Al-Qiyāma* [Dzień Zmartwychwstania], 75:1-2).

Zaś każdy, kto obawiał się stanąć przed swoim Panem i powstrzymał się od namiętności; To zaprawdę, Raj będzie [jego] ostatecznym schronieniem (*An-Nāzi'āt* [Wyrzywający], 79:40-41).

Zaprawdę, Allah nie zmienia tego, co jest w ludziach, dopóki oni nie zmienią tego, co jest w nich samych (*Ar-Ra'd* [Grzmot], 13:11).

Ḥāḡīb Ibn al-Walīd opowiadał, na podstawie Muḥammada Ibn Ḥarba, na podstawie Az-Zubaydiego, na podstawie Az-Zuhriego, na podstawie Sa'īda Ibn al-Musayyaba, na podstawie Abū Hurayry, który mówił, że „Wysłannik Boga powiedział: »Każdy, kto przychodzi na ten świat, rodzi się z daną mu przez Boga naturą. Następnie rodzice czynią z niego żyda, chrześcijanina czy maga«<sup>1</sup>.

Z hadisu Wābiṣy Ibn Ma'bada dowiadujemy się, że przyszedł on do Wysłannika Boga, który zwrócił się do niego: „Wābiṣo, czy mam ci powiedzieć, z jakim pytaniem zwracasz się do mnie?” Wābiṣa odparł: „powiedz mi!”. Wysłannik Boga rzekł: „przybywasz, by zapytać mnie o prawość i nieprawość”. „To prawda”, odpowiedział mu. Wysłannik Boga wyciągnął wówczas rękę z trzema złożonymi palcami i zaczął drapać tors Wābiṣy, mówiąc „Wābiṣo, zapytaj sam siebie, czym jest prawość, a czym nieprawość. Prawość to wszystko, co sprawia, że twoje serce i dusza są spokojne, a nieprawość wywołuje w twoim sercu i duszy niepokój, nawet gdy inni mówią, że jest to prawe”<sup>2</sup>.

Po zakończeniu ery Proroka i epoki Kalifów Sprawiedliwych światopogląd islamski zaczęła spowijać aura niejednoznaczności.

<sup>1</sup> Abū al-Ḥusayn Muslim Ibn al-Ḥāḡḡāḡ, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Rijad: Dār ar-Ruṣd, 1431 AH / 2011), Księga przeznaczenia (*Kitāb al-qadar*), hadis 46.6.22 (2658), s. 1226.

<sup>2</sup> Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal, *Al-Musnad*, Ḥamza Aḥmad az-Zayn (red.) (Kair: Dār al-Ḥadīṭ, 1416 AH / 1995), t. 14, hadisy 17922, s. 32 i 17929, ss. 33-34.

Działo się tak z powodu wymierania Towarzyszy Proroka, czyli tych, którzy przyswajali sobie słowa świętego Qur'anu pod opieką pierwszego jego głosiciela i wzorcowego wyznawcy przesłania islamu. To właśnie ci ludzie byli świadkami i bezpośrednimi naśladowcami Proroka oraz mądrości, z jaką wdrażał on w życie, w konkretnych sytuacjach, wizję Qur'anu, jego fundamentalne zasady i wartości. Z czasem grono Towarzyszy zaczęło się kurczyć. Niektórzy zmarli śmiercią naturalną, a wielu innych poległo w toczonych po śmierci Proroka bitwach z Arabami występującymi przeciwko władzy islamu. Potem zaś nastąpiły starcia ze skorumpowanymi, agresywnymi imperiami – Persją na wschodzie i północy oraz Bizancjum na północy i zachodzie. Konfrontacja ta wymagała powołania do muzułmańskiej armii plemion arabskich i to w czasie, gdy nie znały one jeszcze przesłania i zasad islamu. W rezultacie buntujące się plemiona pustynne pokonały siły zbrojne państwa muzułmańskiego i zaszkodziły jego życiu politycznemu. Zamieszkujący pustynię Arabowie pozostawali nadal pod wpływem prymitywnych, mających wręcz „rasistowski” charakter idei plemiennych i tradycji, wrogich brataniu się z obcymi. Nie było możliwe całkowite wykorzenie tej mentalności, zwłaszcza w kontekście naporu Bizancjum i Persji na młode państwo islamskie. Na pewno nie pomagały też surowe warunki życia pustynnego i odwieczne międzyplemienne walki o zasoby. Wszystkie te czynniki utrudniały ustanowienie ponadplemiennej solidarności, na której opiera się tożsamość instytucji społecznych w islamie: rodziny, braterstwa wynikającego ze wspólnego wychowania, systemu opieki i ochrony oraz prawa do własnych obyczajów, a także obywatelstwa (którego zasady zostały zawarte w Konstytucji Medyńskiej<sup>3</sup>) czy idei państwa i narodu. Musimy zdać sobie sprawę z wagi faktu, że plemiona arabskie były w stanie

<sup>3</sup> Konstytucja Medyńska (*Ṣaḥīfat al-Madīna*) to dokument, który regulował stosunki pomiędzy zamieszkującymi Medynę społecznościami, w tym plemionami muzułmańskimi i żydowskimi. Powstał niedługo po hidżrze (622 r.).

osłabić żywotność polityczną rodzącego się narodu muzułmańskiego, jak również z tego, że polityka zapanowała nad religią, podporządkowując ją partykularnym celom, co musiało prowadzić do tyranii i wypaczeń. Wiele wizji proroka Muhammada dotyczyło przyszłych buntów i odstępstw, które miały poważnie zagrożić gospodarczym i społeczno-politycznym podstawom życia narodu muzułmańskiego. Co ważniejsze, wydarzenia te miały niekorzystnie wpłynąć na sferę intelektualną i na światopogląd islamski.

Ludność arabska zamieszkiwała suche i jałowe ziemie na odludnych, górzystych terenach Półwyspu Arabskiego. Kulturę tych plemion w czasach przed narodzinami islamu można określić jako dość słabo rozwiniętą i niedojrzałą. Wspólnota muzułmańska i jej nowe państwo miały zatem obowiązek wszelkimi sposobami poprawić poziom życia tej ludności i zintegrować ją z bardziej zaawansowanym, lepiej zorganizowanym, kierującym się prawami i wolnym od plemiennych waśni społeczeństwem. Pierwszym etapem tego procesu było włączenie do tej formującej się społeczności muzułmańskiej koczowników. Mimo że sam Wysłannik Boga, a po nim Abū Bakr, kierował się zasadą „islam albo wojna”, plemion arabskich w zasadzie nie zmuszano do przyjęcia doktryny islamu. Zasadę tę można w istocie rzeczy porównać do uzdania dzikich koni w celu ich okiełznania i udomowienia czy też do karcenia niesfornego dziecka: „[Niektórzy] Beduini powiadali: »Uwierzyliśmy!«. Powiedz: »Wy wciąż nie uwierzyliście, lecz mówcie: «Poddaliśmy się», gdyż wiara wciąż nie weszła do waszych serc. A jeśli okażecie posłuszeństwo Allahowi oraz Jego posłańcowi, to On nie umniejszy w niczym waszych uczynków«” (*Al-Ḥuǧūrāt* [Komnaty], 49:14).

Gdy plemiona beduińskie zaczęły się odwracać od wspólnoty islamskiej, opartej na braterstwie, współpracy i solidarności, skłaniając się ku surowym obyczajom pustyni – lojalności plemiennej, konfliktom, agresji, napadom na karawany, rabunkom



i grabieżom – bezkompromisowy kalif Abū Bakr nie bez powodu oznajmił: „Przysięgam na Boga, że wystąpię przeciwko każdemu, kto oddziela modlitwę od zakatu!”<sup>4</sup>. Nacisk kładziono zatem nie na doktrynę i samą wiarę, ale na obrzęd modlitwy i uiszczanie zakatu. Elementy te miały być duchowo-materialnym fundamentem osiągnięcia przez wspólnotę większej dojrzałości, mądrości, solidarności i poczucia odpowiedzialności, cechującej namiestników Boga na Ziemi<sup>5</sup>. Przykładowo, modlitwa sprzyja tworzeniu wspólnoty tak doktrynalnej, jak i emocjonalnej czy intelektualnej, niezbędnej dla poczucia przynależności poszczególnych członków. Organizację i strukturę takiej wspólnoty cechują zgrane, harmonijne działania i obrzędy, umacniające ducha braterstwa i równości bez podziałów opartych na pochodzeniu plemiennym czy rasowym, kolorze skóry, języku czy pozycji społecznej. Podobnie zakat jest wyrazem ducha braterstwa i solidarności, czyli czynników koniecznych dla zaistnienia prawdziwie uniwersalnej i humanistycznej wspólnoty kulturowej.

Prorok Muhammad przekazał od Boga Wszechmogącego wiarę w jednego Boga oraz przesłanie pokoju, sprawiedliwości, współczucia, braterstwa i celowości etycznie realizowanego powiernictwa (zarządzania przez ludzi Ziemią). Przesłaniu temu towarzyszą nakazy wielbienia na różne sposoby sprawiedliwego i miłosiernego Boga, które z kolei wymagają poddania się dyscyplinie postu, pielgrzymki, dążenia do dobra, sprawiedliwości, samodoskonalenia i uczciwości w każdym działaniu. Wiedza, racjonalna argumentacja i czas wystarczą, aby ludzie świadomie uznali i przyjęli to przesłanie.

Poniższe wersety ze świętego Qur’anu ilustrują barbarzyństwo i prymitywny sposób myślenia plemion beduińskich.

<sup>4</sup> Hadis ten zapisany jest w kilku zbiorach, m.in. u Muslima: Księga wiary (*Kitāb al-īmān*), hadis 1.8.20 (32), s. 31.

<sup>5</sup> Jest to nawiązanie do (wspomnianego dalej w tekście) fragmentu Qur’anu, gdzie człowiek jest nazwany namiestnikiem Boga na Ziemi (*Al-Baqara* [Krowa], 2:30).

Słowa te opisują ich niedojrzałość i konieczność przekazania im nauk dotyczących reguł życia społecznego, obyczajów i zasad etycznych. Na temat tych plemion Bóg Wszechmogący stwierdza:

Jakżeż to!? Wszak gdyby oni zdobyli nad wami przewagę, nie respektowaliby wobec was żadnego przymierza ani też więzów pokrewieństwa. Starają się zadowolić was mową, lecz ich serca nie są przychylnie, a większość z nich to ludzie grzeszni. Oni sprzedali przesłania Allaha za marną cenę, po czym odводzili [ludzi] od Jego ścieżki. Jakżeż złe jest to, co zwykli czynić! Oni nie honorują więzów pokrewieństwa ani przymierza wobec żadnego wierzącego. To właśnie oni dopuszczają się agresji! Jeśli jednak nawrócą się i będą odprawiać modlitwę oraz uiszczać zakat – staną się waszymi braćmi w religii. [W ten oto sposób] My czynimy Nasze znaki objaśnionymi dla ludzi, którzy posiadają wiedzę. A jeśli zerwą swoje przymierza po tym, jak sprzymierzili się i wymierzą atak w waszą religię, podejmijcie walkę z przełożonymi niewiary, zaprawdę, nie ma wobec nich przymierzy! Być może zaprzestaną [nie respektować swych przymierzy]! (*At-Tawba* [Skrucha], 9:8-12).

Beduini są bardziej zaparci w sprzeniewierzeniu się i hipokryzji oraz bardziej skłonni do zaniechania wiedzy na temat granic tego, co zesłał Allah Swemu posłańcowi. A Allah jest Wszechwiedzący, Wszechmądry! A wśród Beduinów są tacy, którzy uważają to, co wydają, za ciężką grzywnę i wyczekują zmiany kolei waszego losu. Niech to nieszczęście zmian kolei losu obróci się przeciwko nim. A Allah jest Wszechsłyszający, Wszechwiedzący! (*At-Tawba* [Skrucha], 9:97-98).

On jest Tym, który posłał do *ummiyyūn* Wysłannika, spośród nich samych, recytującego im Jego wersety i oczyszczającego ich, oraz nauczającego ich Księgi i mądrości, podczas gdy rzeczywistoście przedtem byli – bez wątplenia – w oczywistym zbłądzeniu (*Al-Ġumu'a* [Piątek], 62:2).

Początek negatywnego wpływu koczowników na życie polityczne wyznawców islamu nastąpił wraz upadkiem władzy Kalifów Sprawiedliwych i ustanowieniem rządów bezwzględnej dynastii Umajjadów. Trwałe efekty prymitywizmu umajjadzkiego sposobu myślenia i rasistowskiego podejścia w stosunkach międzyludzkich przesłoniły istotę światopoglądu koranicznego, którego wzorem pozostaje życie Proroka i jego Towarzyszy – tak emigrantów, jak i pomocników<sup>6</sup>. Z czasem światopogląd ten został wyparty przez mentalność pustynnych plemion arabskich. Wynikało to głównie z tego, co można określić mianem „mieszanego nauczania” Posłańca, który przekazywał im przesłanie Boga w taki sposób, by nie było ono oderwane od ich warunków życiowych, nastawienia duchowego i poziomu wiedzy. Te pobłajające czynniki widać w pozostałościach tradycji przedislamskich, trwałości więzi plemiennych, opisach zawartych w świętym Qur’anie i wypowiedziach Proroka na temat przyszłych zaburzeń, a także w formułowanych przez Proroka ostrzeżeniach na temat tego, co po jego odejściu spotka wspólnotę muzułmańską, gdy – w kontekście straszliwych walk między państwem islamskim a wrogimi i zdeprawowanymi imperiami, otaczającymi Półwysep Arabski – wpływy zyskają pustynne plemiona arabskie i inne ludy, które znajdują się pod władzą islamu.

W późniejszych latach epoki, którą przepowiedział Prorok, pustynne plemiona arabskie i przywódcy umajjadzcy pozbyli się władzy Kalifów Sprawiedliwych. W okresie tym duch Qur’anu został w dużej mierze stłumiony, a roztropne, doradcze podejście czterech pierwszych kalifów zamieniono na okrutną tyranie, w której sukcesja władzy odbywała się wyłącznie na zasadzie dziedziczenia.

---

<sup>6</sup> Emigranci, czyli muhadżirowie (*muhāğirūn*) to mieszkańcy Mekki, którzy – tak jak sam Prorok – przenieśli się z Mekki do Medyny. Pomocnicy lub ansarowie (*ansār*) natomiast to Medyneńczycy, którzy wspierali Proroka Muhammada i innych emigrantów po tym, jak przybyli oni do ich miasta. Głównymi muzułmańskimi plemionami Medyny były Aws i Al-Ḥazrağ.

Miasto Medyna znalazło się po okupacji. Al-Ka'ba została zniszczona. Al-Ḥusayna Ibn 'Alego i 'Abd Allāha Ibn az-Zubayra zabito. Jednocześnie odsunięto następców Towarzyszy i wyeliminowano całą szkołę myśli będącą podstawą władzy Kalifów Sprawiedliwych, a życie religijne oddzielono od spraw politycznych. Następcom Towarzyszy przypadła w udziale zaledwie rola teoretyków, ograniczona do wąsko pojmowanych spraw modlitwy, rodziny i pieczy nad przepisami dotyczącymi umów i transakcji handlowych. W ten sposób w sferze publicznej i sprawach natury politycznej zapanowała atmosfera podległości, a wiele aspektów światopoglądu islamskiego utraciło wyrazistość i uległo wypaczeniu. Religię coraz częściej podporządkowywano doraźnym potrzebom władców i ich zwolenników. Postępował upadek instytucji publicznych. Modelem rządzenia stała się tyrania. W życiu politycznym, gospodarczym i społecznym panoszyło się zepsucie, któremu towarzyszyły rażące przejawy niesprawiedliwości.

Intelektualne i doktrynalne zamieszanie narastało wraz z powiększaniem się społeczeństwa islamskiego o kolejne grupy wywodzące się z plemion i ludów pogańskich (politeistycznych). Ciągnęła się wszak za nimi spuścizna kultur i światopoglądów odziedziczonych po wcześniejszych cywilizacjach, których czas na scenie dziejów dobiegł końca – zwłaszcza cywilizacji greckiej z jej logiką formalną i przybierającymi postać mitów wierzeniami. Nietrudno dostrzec tu kolejny czynnik zniekształcający światopogląd islamski, a wraz z tym osłabiający duchowo ummę. Zmiany te następowały przez cały okres panowania Umajjadów. System polityczny państwa islamskiego uległ rozpadowi, a fundamenty odnowy cywilizacji objawione w świętym Qur'anie popadły w zapomnienie. Fundamenty te obejmowały wizję ustanowionego przez Boga powiernictwa, celowość stworzenia, praworządność natury ludzkiej, etyczne podstawy postępowania oraz wierność zasadom sprawiedliwości, braterstwa, ścisłego monoteizmu, zasięgania rady, wolności, odpowiedzialności i konstruktywnego działania.

Musimy zrozumieć, że owego odejścia od właściwej islamskiej wizji Boskiego celu istnienia człowieka na Ziemi nie mógł naprawić materialny dobrobyt osiągnięty na przestrzeni wieków, a który osiągnięto w dużej mierze dzięki rzemieślnikom i innym fachowcom, którzy dołączyli do ummy wraz z podbojami islamskimi i ekspansją terytorialną nowej religii. Fasada doczesnej pomyślności nie mogła przysłonić miałości duchowej, która przeniknęła kulturę i społeczeństwo islamskie pod postacią zepsucia, skostnienia instytucjonalnego i dezintegracji. Proces, w którym dokonywało się zniekształcenie kulturowe, intelektualne i doktrynalne, ostatecznie przerodził się w kryzys: doszło do tego, że w obliczu wszechobecnego fatalizmu, przesądów, szarlatanerii czy prób usprawiedliwienia *status quo* w oparciu o wybiórcze i sfałszowane teksty, a także wobec rosnących wpływów tradycji żydowskich oraz wierzeń gnostycznych lub mistycznych, światopogląd islamski niemalże zanikł. Utracone zostało poczucie celowości i motywacji, które niegdyś inspirowało naród islamski do działania, a wraz z tym zanikły postęp, kreatywność i konstruktywne działanie. Zaistniałą próżnię wypełniała retoryka podboju i zastraszenia, która tylko pogłębiała u wiernych poczucie obojętności i niemocy. Konflikt, dezintegracja, zacofanie i dysfunkcjonalność instytucji były na tyle powszechne, że wycieńczone, skostniałe i zdeprawowane tyranie rządzące na obszarach islamskiego imperium nie były już zdolne – poza kilkoma wyjątkami – chronić swych poddanych przed wyzyskiem, poddaństwem i druzgocącą klęską.

Jeśli uważnie prześledzimy dzieje myśli islamskiej, zauważymy, że wszystkie wymienione czynniki – zwłaszcza formalizm pochodzący z myśli i logiki greckiej oraz mitologiczne skrzywienie greckich wierzeń i filozofii (cechy, które należy odnotować zarówno z uwagi na ich pozytywne aspekty, jak i w celu uniknięcia wpadnięcia w tkwiące w nich pułapki) – miały wyraźnie szkodliwy wpływ na doktrynę, wiedzę i kulturę islamu. Energię

muzułmańskich uczonych i filozofów – mutazylitów, aszarytów, szyitów, sunnitów, sufich i innych – pochłaniała bez reszty doktrynalna, metafizyczna i teologiczna sofistyka, co odwracało uwagę ummy od jej prawdziwej misji, czyli budowania cywilizacji ludzkiej w oparciu o twórcze i roztropne użycie rozumu oraz zasobów materialnych. Przykłady takich mało istotnych rozważań znajdziemy w sporze o pochodzenie Qur’anu, w polemice głosicieli istnienia przeznaczenia ze zwolennikami posiadania przez ludzi wolnej woli, a także w innych dysputach napędzanych przez filozofię scholastyczną. Żadna z nich nie miała najmniejszego znaczenia dla tego, jak należy zajmować się zwyczajnymi, ludzkimi sprawami.

### 1.3 KONFLIKT MIĘDZY OBJAWIENIEM A ROZUMEM: RZECZYWISTOŚĆ CZY ZŁUDZENIE?

Pytanie, czy między objawieniem a rozumem zachodzi konflikt, opiera się na złudzeniu, które uwikłało wspólnotę muzulmańską w iście sofistyczny spór filozoficzny. Spór ten nie ma podstaw ani w naturze ludzkiej, ani w obiektywnej rzeczywistości. Wszelką sprzeczność czy konflikt między objawieniem a rozumem należy uznać za złudzenie, bowiem funkcję rozumu można zasadniczo porównać do wagi, na której szalach waży się czynniki w celu ustalenia niezbędnej do zaprowadzenia stanu równowagi wielkości każdego z nich.

To nie rozum i objawienie są tymi szalami, ale spisany tekst objawienia (po arabsku *naql*, dosłownie „to, co zostało przekazane”) z jednej strony, z drugiej zaś realia natury ludzkiej i praw wszechświata (*al-fiṭra wa-s-sunan*). Zadanie rozumu polega na ustaleniu stopnia zgodności i harmonii między objawieniem jako tym, co zostało przekazane ludziom (*naql*) a ustanowioną

przez Boga naturą rzeczy dotyczących i nie dotyczących człowieka. Innymi słowy, rozum ma zweryfikować treść objawienia (tego, co zostało napisane, *masṭūr*) w odniesieniu do natury ludzkiej i wszechświata ogółem (tego, co jest obserwowane, *manẓūr*).

Powinno stać się jasne, że o ile w ogóle istnieje tu konflikt, to nie może on zachodzić między objawieniem a ludzkim rozumem, gdyż ten ostatni służy jako narzędzie pomiaru rzeczy. Można sobie jednak wyobrazić, przynajmniej teoretycznie, konflikt pomiędzy objawieniem a przyrodą. Wówczas funkcja rozumu polegałaby na zbadaniu związku między jednym i drugim oraz stwierdzeniu, czy pozostają w równowadze i wzajemnie się wspierają, czy też istnieje między nimi rozdźwięk i rozbieżność.

W przypadku rozdźwięku i rozbieżności musimy przeprowadzić naukowe dochodzenie, aby odkryć przyczyny takiego wskazania naszej „wagi”. Można liczyć na wyjaśnienie braku równowagi, dotarcie do prawdy i ustalenie, co będzie w najlepszym interesie ogółu. Czy niedostatecznie rozumiemy znaczenie zesłanego przez Stwórcę objawienia? A może nie rozumiemy natury ludzkiej i praw rządzących wszechświatem?<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Musimy być świadomi faktu, że nawet jeśli wszechświat i jego prawa są niezmiennie, czy prawie niezmiennie, ich zrozumienie przez człowieka jest względne i zależy od czynników czasu i miejsca. Innymi słowy, ludzkie poznanie zależy od ilości wiedzy dostępnej w danym miejscu i czasie, a wiedzę tę można określić jako swego rodzaju „sufit epistemologiczny”, który raz będzie znajdował się wyżej, a kiedy indziej i gdzieś indziej będzie usytuowany niżej. Umieszczenie ludzi w czasie i przestrzeni, a także zróżnicowanie ich możliwości i kompetencji umysłowych, będą wpływać na zdolność rozumienia wszechświata i jego praw. Tu pojawia się rola uniwersalnych zasad i wyższych intencji przekazanych nam poprzez Boże objawienie. Są one drogowskazem dla ludzkości, choć, niezależnie od tego, jak dalece posiadliśmy znajomość faktów i praw wszechświata, nikt nie może osiągnąć absolutnej wiedzy czy pewności. Prawdę mówił Wysłannik Boga, gdy zwrócił się do Wābiṣy Ibn Maʿbada al-Asadięgo: „Wābiṣo, zapytaj sam siebie, czym jest prawość, a czym nieprawość. Prawość to wszystko, co sprawia, że twoje serce i dusza są spokojne, a nieprawość wywołuje w twoim sercu i duszy niepokój, nawet gdy inni mówią, że jest to prawe” (*Al-Musnad*, t. 14, Hadisy Wābiṣy Ibn Maʿbada al-Asadięgo, hadisy 17922, s. 32 i 17929, ss. 33-34.) Jednak zgłębiając własne sumienie, wierzący powinien postępować według ogólnych zasad, które są zgodne

z Boskim porządkiem rzeczy, nawet jeśli nie posiada jeszcze szczegółowej wiedzy. Dopiero gdy osiągnie się ten stopień poznania, będzie ono w pełni zgodne z wyższymi zamysłami zarówno objawienia, jak i przyrody.

Tę właśnie ogólną perspektywę opisał imam Abū Ḥanifa an-Nu‘mān, założyciel „szkoły indywidualnej opinii” (*ahl ar-ra’y*). W swoich orzeczeniach prawnych pierwszeństwo dawał duchowi prawa islamskiego i jego wyższemu zamysłom. Znaczy to, że, gdy wnioski, do których prowadziło stosowanie w prawie zasady analogii, nie były zgodne z duchem i wyższymi zamysłami prawa, problem można było rozstrzygnąć, sięgając po praktykę *istiḥsānu* („preferencji prawniczej”, uznawania czegoś za dobre w myśl wykładni obowiązującej w ramach danej szkoły prawnej). Praktyka ta polega na przyjęciu takiego orzeczenia czy interpretacji, która jest najbliższa duchowi prawa islamskiego, czyli jego wyższemu zamysłom co do ludzkości, oraz zgodna z aktualną wiedzą o naturze ludzkiej i prawach wszechświata, zaś nowe odkrycia naukowe wymuszają zmiany w przepisach lub nowej ich interpretacji. Dzięki temu podejściu można osiągnąć naukową i obiektywną równowagę między naturą a prawem w konkretnym kontekście czasowym i geograficznym.

Na tym ujęciu związków między prawem islamskim i objawieniem z jednej strony, a między daną przez Boga naturą ludzką i prawami wszechświata z drugiej, opiera się teoria „wyższych celów prawa” (*maqāsid aš-šarī‘a*). Jednak uczoney czy badacz, który korzysta z tej teorii, musi posiadać odpowiednią wiedzę o fundamentalnych zasadach doktryny i prawa islamskiego, a także o regułach życia społecznego.

Największe trudności z tekstem dotyczą niektórych słów Proroka i naszych pobożnych przodków. Trudności te pojawiają się w związku z kwestią autentyczności relacji lub dokładności przekazu. Mogą też wiązać się z ryzykiem błędu, przeinaczenia lub zafałszowania w tekście. Błędy mogły zostać popełnione bezwiednie lub w dobrej wierze; mogły jednak też wynikać z zaniedbania lub celowego działania tych, którzy mieli interes w otoczeniu nimbem świętości tego, co uznawali za słuszne. Inny powód niejasności tekstu to nieuwzględnianie przez współczesnego odbiorcę kontekstu czasoprzestrzennego tekstu i przez to niezrozumienie jego właściwego znaczenia. Może to wynikać z braku wiedzy czytelnika o czasie i miejscu lub specyficznych okolicznościach powstania tekstu.

Bodajże najbardziej znane spory dotyczące trudności interpretacyjnych koncentrują się na przekazach dotyczących takich zagadnień, jak trucizna, siedem daktyli, „niańczenie” dorosłego mężczyzny oraz skrzydła muchy, a także na tekstach odnoszących się do rzeczy niewidzialnych, magii, zawiści, złego spojrzenia czy kontaktów między światem dżinnów, istot niewidzialnych, a światem ludzi.

W przypadku niektórych typów tekstów nie da się należycie objaśnić ich znaczenia w oparciu o istniejącą wiedzę naukową. Wówczas potrzebujemy teorii, która pozwoli nam podejść do zagadnień naukowych, których dotyczy dany tekst, od strony praktycznej. Można go bowiem objaśnić na podstawie hipotez, ale nie na podstawie dowiedzionych faktów. Hipotezy pozwalają czytelnikowi lub czytelniczce odnieść się do omawianego w tekście zjawiska, choć



Ponieważ objawienie i prawa wszechświata pochodzą z tego samego źródła, nie może występować sprzeczność między znaczeniem i kierunkiem Boskiego objawienia a prawdziwym charakterem natury ludzkiej, prawami wszechświata i ich sensem.

---

niekoniecznie umożliwiają wyciągnięcie jednoznacznego wniosku odnośnie słuszności danej teorii lub jej założeń. Dobitym przykładem takiej hipotezy jest teoria Darwina o pochodzeniu i ewolucji gatunków. Dostarcza nam ona konceptualizacji wydarzeń z przeszłości oraz praktycznego wyjaśnienia podobieństw obserwowanych wśród różnych żywych istot, choć nie możemy mieć pewności w kwestii poprawności tej teorii i związanych z nią twierdzeń. Wprawdzie jej ogólność sprawia, że możemy ją wstępnie przyjąć, jednak stwarza też pole do licznych arbitralnych spekulacji filozoficznych. Jedną z takich spekulacji – ściśle powiązanej z tą odmianą filozofii materialistycznej, która ukazuje społeczeństwo jako dżunglę opartą na zasadzie przetrwania najlepiej dostosowanych jednostek i panowania najsilniejszych z nich – zakłada, że świat materialny jest chaotyczny i rządzi nim przypadek.

Inna znana teoria tego typu pochodzi od Sigmunda Freuda. Stworzona przez niego psychoanaliza miała wkład w rozwój psychologii, jednak za sprawą postępu wiedzy i badań nad funkcjonowaniem ludzkiej psychiki, obecnie uznaje się ją za mniej lub bardziej przestarzałą. Jeszcze innego przykładu dostarcza hipoteza wysuwana przez niektórych współczesnych fizyków, a która głosi, że materia nie może być ani stworzona ani zniszczona. Hipotezę tę potwierdzono na podstawie badań. Jest też przydatna do objaśniania zjawisk obserwowanych na poziomie subatomowym, podczas których materia ulega redukcji, a część z niej zamienia się w energię (jak w przypadku eksplozji jądrowej) i podczas których masa materii rośnie za sprawą zamiany energii w materię (jak w przypadku fuzji jądrowej).

Wśród problemów, z którymi mierzy się myśl islamska, znajduje się kwestia, jak dalece badania naukowe mogą ingerować w ludzki genom i manipulować komórkami macierzystymi, biorąc pod uwagę rozwój technologii klonowania i modyfikacji genetycznych. Tego typu osiągnięcia dają nowe możliwości, ale rodzą też zasadnicze pytania: co powinno być dozwolone, a co nie? jakim regulacjom powinny podlegać badania naukowe i ich zastosowanie? jakie regulacje przysłużą się ludziom, chroniąc ich przed zagrożeniami, a nawet katastrofą? Aby odpowiedzieć na te pytania, musimy zgodzić się co do uniwersalnych zasad i wyższych intencji prawa islamskiego oraz zgodzić się, aby były one naszą wskazówką. Nie możemy ulegać ani sztywnym, dosłownym interpretacjom, które po prostu wszystkiego bez wyjątku zabraniają, ani przypadkowemu i chaotycznemu podejściu, które może się okazać niebezpieczne.

Podsumowując, zarówno w przypadku trudności ze zrozumieniem tekstu, jak i w przypadku nierozstrzygniętych kwestii naukowych należy stosować praktykę „preferencji prawniczej” (*istihsānu*), uwzględniając wagę uniwersalnych zasad, ogólnego ducha prawa islamskiego oraz dobra ludzi, którym ma ono służyć.

Kiedy objawienie analizowane jest w sposób naukowy, okazuje się w pełni słuszne i uczciwe – jest wyrazem prawdziwej natury ludzkiej i praw wszechświata oraz źródłem wskazówek wiodących ku satysfakcji i samorealizacji w najpełniejszym i najprawdziwszym znaczeniu tych słów. Z tego powodu Bóg Wszechmogący nakazuje nam:

Przeto skieruj swe oblicze ku religii, będąc *hanifem* – jest to [pierwotna] natura, zgodnie z którą Allah stworzył ludzi; Niechaj nie będą uczynione żadne zmiany w tym, co zostało stworzone przez Allaha. Oto jest właściwa religia, lecz większość ludzi nie wie (*Ar-Rūm* [Bizancjum], 30:30).

Z tego punktu widzenia tak różne sytuacje i czyny, jak radość związku małżeńskiego, dążenie do uczciwości, odkrywanie pożytecznej wiedzy czy męczeństwo w obronie życia, majątku i honoru innych ludzi przed napastnikami, na równi można uznać za przejawy potwierdzania umiłowania Boga i dążenia do uzyskania Jego błogosławieństwa i aprobaty.

Pod wpływem greckiej logiki formalnej muzułmanie bezwiednie padli ofiarą błędnej koncepcji głoszącej sprzeczność między rozumem a objawieniem. Nastąpił wówczas niebezpieczny punkt zwrotny w dziejach myśli i cywilizacji islamskiej. Co więcej, dopóki nie uświadomimy sobie destrukcyjnego wpływu tego fałszywego przekonania, dopóty wspólnota muzułmańska nie odzyska jedności, wizji, motywacji, pionierskiego ducha i potencjału naukowo-kulturalnego. Zaś bez tych dobrodziejstw nie znajdzie ona drogi ku sprawiedliwości, braterstwu, współpracy, postępowi i pokojowi, na którą chce sprowadzić ludzkość.

Podjęcie oparte na logice formalnej oraz mityczno-sofistycznej filozofii Greków było w zasadzie swoistym dobrem luksusowym uprzywilejowanych „wolnych ludzi”. Nie miało nic wspólnego z poznaniem rzeczywistości, natury ludzkiej i praw przyrody. Nie miało też związku z postawą badawczą, refleksyjną,

zorientowaną na obiektywne dociekanie dotyczących wszechświata faktów w celu zaludnienia ziemi, zapewnienia jej rozkwitu i mądrego wykorzystania jej zasobów. Wspomniane podejście było raczej wsobnym systemem myślowym przesiąkniętym mitami i abstrakcyjnym wnioskowaniem. Wysilek umysłowy tworzono na bezużyteczne, oderwane od rzeczywistości rozważania. System ten powstał w toku subiektywnych przemyśleń, a urojenia klasy panującej dopuszczały istnienie rozmaitych przeciwstawnych poglądów i to nie dlatego, że tego wymagały fakty, ale raczej z powodu niezliczonych fantazji i złudzeń żywionych przez czołowych myślicieli. Pojawiły się najróżniejsze efemeryczne tendencje i poglądy, subiektywne perspektywy i punkty widzenia. Wszystko to prowadziło do niepotrzebnych i bezzasadnych podziałów oraz sporów. Gdyby ci, którzy wikłali się w owe dysputy i rozłamy szukali rozwiązań w autentycznych, integralnych tekstach objawienia, faktach dotyczących natury ludzkiej i prawach wszechświata, wówczas większość rozbieżności zniknęłaby, a oni sami zjednoczyliby się w iście braterskim dążeniu do prawdy.

Rozum jest zatem nie tyle przedmiotem poznania, ile narzędziem, niezbędnym dla obserwacji, porównań i sądów. Ostatecznie każdy konflikt da się rozstrzygnąć w oparciu o rozum, poprzez zestawienie konkretnych twierdzeń z dostępnymi faktami. Tylko w ten sposób możemy ustalić zgodność danego twierdzenia z obiektywnymi faktami. Jeśli z jakiegoś powodu nie da się wyciągnąć wniosków, oznacza to, że potrzebne są dalsze dociekania i większa ilość informacji.

W związku z powyższym musimy zauważyć, że nigdzie w Qur'anie nie wspomina się o samoistnym „rozumie” czy „umyśle”. Arabskie określenie „rozumu” czy „umysłu” (*‘aql*) w Qur'anie nie występuje (słowo *‘aql* pojawia się w formie czasownikowej, *ya‘qilūn*, co oznacza „używać rozumu” / „myśleć”, a nie w formie rzeczownikowej oznaczającej „wnikliwość” / „rozumność”). Wynika

to z tego, że *'aql* nie jest odrębnym bytem, lecz narzędziem rozumienia, porównywania oraz łączenia faktów, schematów i praw rządzących wszechświatem. A zatem nie powinniśmy zajmować się ani umysłem lub rozumem jako takim, ani jego aksjomatami – te są bowiem niezmiennymi cechami natury ludzkiej – ale sposobami wykorzystywania rozumu i jego możliwości. Rozumowanie umożliwia nam percepcję rzeczywistości i wyciąganie wniosków na temat twierdzeń oraz założeń w odniesieniu do faktów, jak też obiektywnych praw nauki. Jeśli jakieś twierdzenia czy założenia okazują się zgodne z dostępnymi faktami, można powiedzieć, że „są poprawne”. W innym wypadku mamy do czynienia z błędem poznawczym, który wymaga dalszych badań, analiz i dociekań. Dlatego Qur'an tak często mówi o procesie dążenia do zrozumienia (*tadabbur*) – używaniu rozumu (*'aql/ta'aqqul*), refleksji (*tafakkur*) i postrzeganiu (*ibṣār*).

Pierwsi uczeni muzułmańscy napotykali niekiedy trudność polegającą na tym, że ich logiczno-językowe rozumienie tekstów koranicznych stało w sprzeczności z tym, co było niezbędne z punktu widzenia potrzeb ludzi. Najczęściej działało się tak w nowych okolicznościach, które analizowano poprzez analogię do tekstowych opisów podobnych sytuacji z wcześniejszych okresów. Kiedy uczeni zdawali sobie sprawę z tego, że ich własna wiedza jest zbyt ograniczona, a informacje zbyt niepewne, by zidentyfikować błędy w stosowaniu analogii, preferowali taką interpretację, która była zgodna z ogólnym duchem prawa islamskiego i spełniała kryteria tego, co uważali za dobre. Innymi słowy, skłaniali się ku zasadzie uznawania czegoś za dobre z perspektywy tradycji danej szkoły (*istiḥsān*), rozumianej jako preferencja prawnicza.

Podjęcie to ostatecznie przybrało postać dyscypliny *maqāsid aš-šarī'a* (wyższych celów prawa muzułmańskiego), co oznacza badanie szczegółów w świetle powszechników jako sposób oddania ducha prawa islamu w konkretnych sytuacjach. Dzięki temu uczeni mogli chronić i wspierać duchowe oraz

materialne interesy wiernych, co jest ostatecznym celem przesłania islamu: „O wy, którzyście uwierzyli! Wysłuchajcie Allaha i Jego posłańca, kiedy was wzywa do tego, co stanowi dla was ożywienie. I wieście, iż Allah może uczynić zaporę między człowiekiem a jego sercem. I że ku Niemu zostaniecie tłumnie zgromadzeni” (*Al-Anfāl* [Łupy], 8:24).

Jeden z głównych powodów trudności analogii między nową sytuacją a tekstem odnoszącym się do wcześniejszych okoliczności polega na tym, że nie rozumiemy, lub nie uwzględniamy w pełni, czynników czasu i przestrzeni. Taka analogia siłą rzeczy będzie niepełna i mało pomocna, bowiem warunki społeczne nieustannie się zmieniają.

Tak czy inaczej, niemożliwy jest prawdziwy konflikt między spisaniem objawieniem (*mastūr*) a obserwowalną rzeczywistością (*manzūr*). Mogą się jednak pojawiać pozorne konflikty, gdy brakuje wiedzy o objawieniu lub o rzeczywistości. Aby zatem uniknąć szkód, które ludziom i ich interesom może wyrządzić błędna ocena tego, co sprawiedliwe i korzystne, należy trzymać się uniwersaliów i wyższych zamysłów, nim zostanie rozpoznane źródło rzekomej sprzeczności.

Rozum funkcjonuje podobnie jak komputer; informacje wyjściowe zależą od informacji wejściowych. Jeśli zatem dostarczymy prawidłowych danych, to również i wynik będzie prawidłowy. Korzystając z właściwej koncepcji świata i formułując twierdzenia zgodne z tą koncepcją, możemy przyjąć, że nasze działania będą oddawały rzeczywistość i wyrażały prawdę. Jeśli jednak za podstawę przemyśleń przyjmujemy sofizmaty, oszustwa i fantazje, nasze wytwory tym bardziej będą miały taki charakter, a los cywilizacji będzie niepewny. W takich sytuacjach umysł wierzącego muzułmanina napełnia się bezużytecznymi przesądami, trywialnymi rozważaniami o nieistotnych szczegółach życia lub bezcelowymi sporami w rodzaju pytań o determinizm i woluntaryzm czy stworzenie Qur'anu.

Będąc objawionym słowem Boga (*masṭūr*), Qur'an jest wyrazem ustanowionej przez Boga, integralnej ludzkiej natury, którą cechują celowość, konstruktywność i etyczność. Jest też wyrazem praw i modeli widocznych we wszechświecie (*manzūr*). Właściwe zrozumienie objawienia nie może zatem opierać się na przymusie czy zanegowaniu natury – czy to człowieka, czy wszechświata. Nie oznacza też ciężarów i zobowiązań, którym człowiek nie mógłby podołać. Przeciwnie, Boskie objawienie ma na celu prowadzić nas ku zrozumieniu naszej własnej, prawdziwej natury oraz natury całego stworzenia. Qur'an służy nam zatem jako drogowskaz wiodący nas ku autentycznej samorealizacji – życia w harmonii z daną nam przez Boga naturą ludzką oraz znalezienia najlepszego sposobu sprawowania odpowiedzialnej pieczy nad tym, co od Boga otrzymaliśmy. Tylko w ten sposób będziemy mogli zbudować sprawiedliwe, zdrowe i pełne twórczych sił społeczeństwo.

Kiedy zatem Qur'an mówi nam, że człowiek został stworzony jako namiestnik (czyli powołany przez Boga powiernik) na Ziemi, aby ją odziedziczyć (*Al-Baqara* [Krowa], 2:30), nie chodzi tu o obarczenie ludzi ciężarem ponad ich siły. Qur'an zwraca raczej uwagę na przyrodzony aspekt naszej natury. Ze swej istoty jesteśmy bowiem zdolni wypełnić tę rolę, a objawienie uświadamia nam to i prowadzi nas ku temu. Umożliwia nam zatem osiągnięcie samospełnienia i prawdziwej szczęśliwości tak w tym, jak i w przyszłym świecie.

Qur'an stwierdza też, że ludzie otrzymali od Boga depozyt (*Al-Aḥzāb* [Fracje], 33:72). Nie nakłada przy tym na ludzi zadania, które wykraczałyby poza istotę tego, do czego zostaliśmy stworzeni. Wszak człowiek ma świadomość swoich tak pozytywnych, jak i negatywnych skłonności – niektóre motywują go do zmian i samodoskonalenia, inne zaś wiodą go ku zepsuciu i przywiązaniu tylko do tego, co fizyczne lub materialne; niektóre inspirują dążenie do sprawiedliwości, inne podszeptują niesprawiedliwość; niektóre

wzywają do czynienia dobra, inne prowadzą w otchłań zła. Co więcej, każdy ma intuicyjne – choć ograniczone – poczucie zdolności wyboru między tymi ścieżkami. Boskie objawienie zachęca człowieka do rozbudzenia swojej woli czynienia dobra i podążania za nią. Dostarcza ku temu wskazówek. Ponadto ci, którzy czytają Boskie objawienie, w głębi duszy wiedzą, że objawienie to zachęca ich do czynienia rzeczy słusznych. Jednocześnie objawienie zapewnia nas o sprawiedliwości Boga, który wymaga od nas tylko tego, co jesteśmy w stanie zrobić, i niczego ponadto, bowiem nasza odpowiedzialność jest współmierna do naszych możliwości i posiadanej przez nas wiedzy: „Allah nie nakłada na żadną osobę niczego ponad jej możliwości. Dla niej będzie to, co dla siebie zyskała i odpowiadać będzie za to, czym siebie obarczyła” (*Al-Baqara* [Krowa], 2:286) oraz: „I żadna [osoba] obciążona ciężarem nie będzie dźwigać ciężarów innej. I nie ukaralibyśmy nikogo – dopóki nie pošlemy wysłannika (*Al-Isrā'* [Przemieszczenie nocą], 17:15).

Na przykład, gdy Qur'an wzywa ludzi do czytania (*Al-'Alaq* [Zakrzepła krew], 96:1), nie wyznacza zadania niezgodnego z naszą naturą. Ludzie wszak czytali przed objawieniem Qur'anu i będą czytać po kres dziejów z prostego powodu – leży to w ich naturze. Bez zdolności czytania i pisania człowiek nie miałby narzędzi niezbędnych do pełnienia roli namiestnika i powiernika. Nie byłyby też zdolny do tworzenia zaawansowanych cywilizacji. Czytanie, któremu nieuniknienie towarzyszą utrwalanie i pisanie, jest fundamentalnym, instynktownym środkiem ustanawiania, rozwijania kultury i zachowywania jej dla kolejnych pokoleń. Qur'an potwierdza, że człowiek jest istotą czytającą, nakazując mu: „czytaj!”. Zwraca tym samym uwagę na zasadniczy aspekt naszej natury i lokuje go w centrum naszej świadomości. Jednocześnie to – przybierające formę nakazu – potwierdzenie ma ukierunkować tę naszą zdolność w taki sposób, że zostanie wykorzystana do dobrych celów, a motywować nas będą wiara, mądrość i poczucie etycznej celowości:

Rzekł [Mojżesz]: „Nasz Pan jest Tym, który nadał każdej rzeczy jej kształt, a następnie prowadził [ku jej powinności]” (*Ṭā Hā*, 20:50).

Czytaj w Imię twego Pana, który stworzył; Stworzył człowieka z *‘alaq*. Czytaj, a twój Pan jest Najbardziej szczodry; Który nauczył przez pióro; Nauczył [On] człowieka tego, czego nie wiedział. Ależ nie! Zaprawdę, człowiek buntuje się. Gdy widzi siebie niezależnym. Zaiste, do twójgo Pana jest powrót (*Al-‘Alaq* [Zakrzepła krew], 96:1-8).

I [wspomnij, o Muhammadzie!] jak twój Pan powiedział aniołom: „Ja sprawię na ziemi namiestnika”. Oni powiedzieli: „Czyż umieścisz na niej kogoś, kto szerzyć zepsucie będzie i krew rozlewać, kiedy my głosimy Twoją chwałę i Przenajświętszość?”. On powiedział: „Zaprawdę, Ja wiem to, czego wy nie wiecie”. I On nauczył Adama wszystkich nazw [stworzeń]. Potem przedstawił je [stworzenia] aniołom, do których rzekł: „Wymieńcie ich nazwy, jeśli prawda jest wam znana”. Oni powiedzieli: „Chwała niech będzie Tobie! Nie posiadamy innej wiedzy, z wyjątkiem tego, czego Ty nas nauczyłeś. Ty zaprawdę jesteś Wszechwiedzący, Najmądrzejszy”. On [Bóg] rzekł: „O Adamie! Wymień im ich nazwy [stworzeń]. A gdy je wymienił, On [Bóg] rzekł: „Czyż nie powiedziałem wam, iż znam wszelkie skrytości niebios i ziemi? I to, co ujawniacie, i to, co skrywaliście?” (*Al-Baqara* [Krowa], 2:30-33).

Widzimy zatem, że światopogląd koraniczny nie dopuszcza możliwości konfliktu między objawieniem a faktami dotyczącymi natury człowieka i wszechświata. Ten, kto poszukuje prawdy, musi jedynie wytrwać w dociekaniach opartych na dostępnych informacjach. Kryteria wnioskowania i dostarczane przez zmysły dane są miarą i narzędziem, dzięki którym takie dociekania są możliwe, i dzięki którym możemy dojść do prawdy. Jeśli ktoś ma powody sądzić, że jego rozumienie objawienia stoi w sprzeczności z dobrem ludzkości, wówczas musi dążyć do lepszego zrozumienia objawienia lub głębszego przeanalizowania odpowiednich danych naukowych. W ten sposób można będzie rozpoznać postępowanie,



które najlepiej odpowiada duchowi prawa islamskiego, nawet jeśli zdaje się ono różnić od wcześniejszych ustaleń, dokonanych na podstawie danego tekstu. Podejście to nie sugeruje jednak, że istnieje wiele prawd. Zwraca jedynie uwagę na zróżnicowanie sytuacji, perspektyw i okoliczności, które zależą od czasu i miejsca. Jeśli to właściwie pojmiemy, to zobaczymy, że nie ma tu sprzeczności, bowiem podejście to zakłada jedność w różnorodności i różnorodność w jedności.

#### 1.4 ŚWIATOPOGLĄD ISLAMSKI WŚRÓD TOWARZYSZY PROROKA I ARABÓW Z PUSTYNI

Gdyby po śmierci Towarzyszy Proroka wspólnota muzułmańska trzymała się światopoglądu koranicznego, zachowując obiektywny i integralny związek między objawieniem i naturą, zachowałibyśmy jedność jako naród, dokonalibyśmy postępu w zakresie islamskich nauk społecznych i nie podzielilibyśmy się na frakcje i stronnictwa. Wówczas lud nie dałby się zwieść rozmaitym „faraonom” i „kapłanom”, a jedność nie zostałaby rozbita. Nie uleglibyśmy sloganom sekularyzacji, liberalizmu czy demokracji ani religijnym frazesom. Nie uwiódłby nas fałsz i ukryty pod płaszczykiem dążenia do prawdy i sprawiedliwości partykularyzm. W istocie rzeczy, wszystkie te błędy i występki popełniono nie mając na względzie dobra muzułmanów i całej wspólnoty, a także bez zważania na obiektywne fakty. Ulotne wybory osobiste oraz niedowiedzione aksjomaty i hipotezy wyniesiono do rangi sprawdzonych faktów, po drodze gubiąc prawdę i troskę o autentyczne dobro ludzi. Wspólnota się podzieliła, a jej członkowie podążają niemalże odrębnymi ścieżkami.

Gdyby myśl islamska dalej opierała się na ideach i interpretacjach koranicznych, mielibyśmy świadomość, że słowa Proroka

wypowiadane żyjącym na pustyni plemionom arabskim (czyli Beduinom) były dobrane tak, aby uwzględniać ich konkretne potrzeby i możliwości oraz historyczno-kulturowy etap ich rozwoju. Sam Prorok wszak ostrzegał: „Mów do ludu tak, aby mógł zrozumieć”<sup>8</sup>. Zaś tradycja przytacza słowa ‘Abd Allāha Ibn Mas‘ūda: „Gdy mówisz do ludzi ponad ich głowami, twoje słowa będą dla niektórych źródłem pokusy i utrapienia”. Wygląda jednak na to, że myśliciele mużułmańscy nie przyswoili sobie tej mądrości, a raczej okazali brak świadomości szczególnego, w sensie czasowo-przestrzennym, charakteru przekazanych Arabom słów Proroka. Z czasem ten brak świadomości przyczynił się do zaakceptowania wielu treści, które – z wielu różnych przyczyn – przeniknęły do piśmiennictwa islamskiego z tradycji plemiennych, żydowskich, gnostyckich czy zwykłych przesądów. To z kolei przesłoniło światopogląd koraniczny, w wyniku czego ustał postęp cywilizacji islamskiej, a jej duch, dynamika i kreatywność zostały przytłumione. Qur’an stał się zaledwie środkiem do uzyskania błogostawieństwa

<sup>8</sup> Nie ma hadisu o takim dokładnym brzmieniu. Istnieje jednak wypowiedź przypisywana ‘Alemu: „Nauczajcie ludzi stosownie do ich poziomu wiedzy; czy chcielibyście bowiem, by uznano, że Bóg i Jego Posłaniec mówią nieprawdę?” (Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Buḥārī al-Ġu‘fi, *Saḥīḥ al-Buḥārī*, red. ‘Abd al-Mālik Muḡāhid [Rijad: Dār as-Salām, 1417 AH / 1997], Księga wiedzy [*Kitāb al-‘ilm*], hadis 3.49.127, s. 33). Omawiając zagadnienia dotyczące rozumu, Abū al-Ḥasan at-Tamīmī (‘Abd al-‘Azīz Ibn al-Ḥārīt Abū al-Ḥasan at-Tamīmī znany jako Burhān ad-Dīn, jeden z przywódców hanbalitów) przywołuje słowa Ibn ‘Abbāsa o tym, co Wysłannik Boga kiedyś powiedział: „My prorocy jesteśmy posłani, aby mówić do ludzi w sposób dla nich zrozumiały”. Stwierdza jednak, że przekaz ten, ze względu na swój łańcuch przekazicieli, nie jest bezsprzecznie potwierdzony (Ismā‘īl Ibn Muḥammad al-‘Aḡlūnī al-Ġarrāhī, *Kaṣf al-ḥafā’ wa-muzil al-ilbās ‘ammā ištahara min al-aḥādīṯ ‘alā alsinat an-nās*, wyd. Ḥusām ad-Dīn al-Qudsi [b.m.w.: Maktabat al-Quds, 1351 AH / 1932/3], Rozdział liter początkowych: hamza i mīm, hadis 593, s. 196 [całość hadisu: ss. 196-197]; autor powołuje się przy tym m.in. na dzieło hanbality Abū al-Ḥasana at-Tamīmiego, którego tytuł [czy też raczej jego początek, co sugeruje wzmianka autora o omawianiu spraw dotyczących rozumu] brzmiał *Al-‘Aql* lub, ewentualnie, na Księgę rozumu w jakimś jego dziele, ale te są liczne; wypowiedź autora świadczy o tym, że wykorzystywał on ten właśnie hadis lub identyczny).

i niebiańskiej nagrody przez recytujących go i uczących się go na pamięć wiernych, niewiele zaś czyniono w zakresie idżtihadu (wysiłków na rzecz nowego i twórczego odczytania sensu Qur'anu)<sup>9</sup>. Zaczęto przesadnie akcentować znaczenie pism odnoszących się do nauk koranicznych w konkretnym kontekście historycznym, a czyniono to w oparciu o powierzchowne rozumienie tekstu, podczas gdy wspólnota muzułmańska popadała w coraz większą apatię, stagnację, bierność, zabobonność i sofistykę. W konsekwencji fundament wiedzy i żywotności, na którym pierwotnie wspólnota ta miała się opierać, zaczął się rozpadać, a światło refleksji, dociekań, twórczości i świadomego powiernictwa coraz bardziej słabło.

Dominującą tendencją we wspólnocie muzułmańskiej stała się perspektywa Beduinów, nacechowana ekskluzywizmem, despotyzmem oraz szowinizmem myślenia i zwyczaju plemiennego. Trend ten wzmocnił się wraz z dołączaniem do islamu kolejnych ludów ukształtowanych przez autokratyczne kultury. Jeszcze innym czynnikiem była, jak już wspominałem, niezdolność do odróżnienia ponadczasowego i uniwersalnego przekazu Qur'anu od praktycznych nauk Proroka, kierowanych do pogan (politeistów) z Półwyspu Arabskiego i uwzględniających konkretne okoliczności. Ten praktyczny przekaz koncentrował się na fundamentach religii oraz na tworzeniu wspólnoty i społeczeństwa poprzez obрядy modlitewne i jałmużnę (zakat). Gdy Prorok zwrócił się do pustynnych Arabów słowami „Poddajcie się islamowi lub przygotujcie się na bój”, miał na celu wyciągnięcie ich z prymitywnego stanu społeczno-kulturowego i zaszczerpienie w nich elementarnych zasad, niezbędnych do stworzenia cywilizacji globalnej, opartej na naukach Qur'anu. Niestety, dopuszczono do tego, że te zawierające groźbę słowa, pomimo ich specyficznego odniesienia czasowo-przestrzennego, przyćmiły te nauki Qur'anu, które

---

<sup>9</sup> Patrz: *Aneks II*, przypis 3.

wykraczają poza konkretny czas, miejsce i okoliczności i które adresowane są do ludzi wszystkich narodów i epok.

Wszystkie powyższe czynniki przyczyniły się do zniekształcenia przesłania Qur'anu i islamu, które prowadziło Towarzyszy Proroka. Co więcej, zniekształcenie to spowodowało, że coraz częściej nacisk kładziono na retorykę groźby wobec zatwardziałyh wrogów prawdy. Tym samym, wobec kolejnych wyzwani i zmian oraz w obliczu zatarcia różnicy między błądzącym wyznawcą a upartym buntownikiem, między zagubioną duszą a nieprzejednanym i wrogim poganinem (politeistą), wspólnota muzułmańska doświadczała dalszego regresu w dziedzinie myśli i kultury.

Musimy zatem rozróżnić koraniczny światopogląd Towarzyszy Proroka, który olśnił otaczający ich świat, i ten prymitywnych plemion arabskich, który odzwierciedlony jest przez to, co można określić jako „minimalistyczny przekaz skierowany do nich przez Proroka, będącego autorytetem w ich społeczeństwie”. Mówiąc im „poddajcie się islamowi lub przygotujcie się na bój”, Prorok dążył do ustanowienia wśród pogańskich (politeistycznych) plemion fundamentów społeczeństwa cywilizowanego w najprostszej i najmniej wyrafinowanej formie. Dlatego podkreślał filary islamu, zwłaszcza modlitwę (i jej spajającą moc) oraz zekat (jako czynnik wzmacniania społecznej solidarności i współpracy). Rzecz jasna, obie perspektywy dzieliła przepaść, bowiem z jednej strony istniał cywilizowany, koraniczny światopogląd, zgodnie z którym żyli i który przekazywali dalej Towarzysze Proroka, z drugiej zaś znajdował się prymitywny światopogląd plemion arabskich, wyrażony w zrozumiałej dla nich, uproszczonej retoryce.

Towarzysze skupili się wokół Pośłańca Boga, by zgłębiać Qur'an i jego doskonałe, uniwersalne przesłanie, które obejmuje całe dzieje, od stworzenia człowieka jako namiestnika i powiernika Boga na Ziemi – „i [wspomnij, o Muḥammadzie!] jak twój Pan

powiedział aniołom: »Ja sprawię na Ziemi namiestnika«” (*Al-Baqara* [Krowa], 2:30-33) – aż po czasy, gdy ci, którzy postępują zgodnie z tym światopoglądem, wypełnią swoje powołanie poprzez twórcze i pożyteczne wykorzystanie zasobów Ziemi: „a gdy Ziemia nabiera swojego piękna i zdobi się, a jej mieszkańcy sądzą, iż nią władają – dociera nocą lub za dnia Nasz rozkaz” (*Yūnus* [Jonasz], 10:24). Towarzysze studiowali zatem święty Qur’an. Wysłuchawszy dzieśnięciu wersetów, zapamiętywali je, a następnie wdrażali je w życie pod czujnym okiem Wybrańca Bożego, będącego ich nauczycielem, przykładem i przewodnikiem opisanym w Qur’anie:

I zaprawdę, kredo, jakie posiadasz, jest szlachetne! (*Al-Qalam* [Pióro], 68:4).

Zaiste, My posłaliśmy ciebie jako tylko miłosierdzie dla światów [ludzi oraz dzinnów] (*Al-Anbiyā’* [Prorocy], 21:107).

Nie powinno budzić zdziwienia, że gdy w pewnych wyjątkowych okolicznościach ktoś opisał czyn lub wypowiedź Proroka, ten nakazywał to wymazać. Z tego powodu w czasach Proroka i Kalifów Sprawiedliwych hadisy – czyli relacje z tego, co Wysłannik Boga powiedział, zrobił lub zatwierdził – nie były zapisywane z taką dokładnością, jak Qur’an. A wynika to po prostu z tego, że to Qur’an, a nie hadisy, jest źródłem ponadczasowego i niezmiennego światopoglądu islamskiego. Stwierdzenie to nie jest sprzeczne z faktem, że Wysłannik Boga pouczył swój lud, aby przestrzegał jego nakazów i rad, będąc dla tego ludu doczesnym autorytetem i głową państwa. Nikt nie był zresztą zwolniony z podporządkowywania się nakazom Proroka pod pretekstem, że takiego czy innego nakazu nie ma w Qur’anie, ponieważ funkcją Qur’anu nie było dostarczanie szczegółowych wskazań praktycznych. Qur’an jest raczej swego rodzaju konstytucją, ponadczasowym przesłaniem, wezwaniem, prawem i światopoglądem, przeznaczonym dla całej ludzkości, we wszystkich epokach:

*Ṭā' Sīn. Mīn.* Oto wersety Księgi jasnej (*Aš-Šu'arā'* [Poeci], 26:1-2).

Zaprawdę, nie przeoczyliśmy w Księdze żadnego szczegółu! (*Al-An'ām* [Trzody], 6:38).

*Alif, Lām, Rā'* Oto Księga, której wersety uczyniono skrupulatnymi. Następnie zostały objaśnione. [One] pochodzą od Wszechmądrzego, Obznajomionego! (*Hūd* [Hud], 11:1).

*Alif, Lām, Rā'* Oto Księga – posłaliśmy ją tobie, abyś wyprowadził ludzi z ciemności do światła, za pozwoleniem ich Pana (*Ibrāhīm* [Abraham], 14:1).

Oto [ten Qur'an] stanowi jasne wskazówki [i wyjaśnienie] dla ludzi oraz przewodnictwo i miłosierdzie dla ludzi mających pewność wiary (*Al-ġāṭiya* [Przykłękająca], 45:20).

Zadaniem Qur'anu nie jest wydawanie rozporządzeń czy ogłoszanie praw dotyczących spraw określonego społeczeństwa w danej epoce. Jego funkcja polega na przedłożeniu ponadczasowego, natchnionego przez Boga światopoglądu, tak mądrze realizowanego przez Proroka w konkretnych okolicznościach: „Panie nasz! Poślij do nich posłańca spośród nich samych, który będzie im recytował Twoje wersety; i będzie nauczał ich Księgi oraz mądrości; i będzie uszlachetniał ich. Zaiste, Ty jesteś Niepokonany, Najmądrzejszy!” (*Al-Baqara* [Krowa], 2:129). Rządzenie społeczeństwem w różnych momentach dziejów miało się dokonywać w świetle idei i fundamentalnych zasad tego światopoglądu. Fakt ten może nam pomóc zrozumieć, dlaczego po udaniu się niektórych Towarzyszy do różnych miast w celu nauczania hadisów na temat słów i czynów Proroka, 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb – panujący ówczesnie jeden z Kalifów Sprawiedliwych – wydał nakaz ich powrotu do Medyny. Zrobił tak dlatego, że w odróżnieniu od medyków mieszkających owych miast nie zdołaliby pojąć przesłania hadisów, słów Proroka, intencji leżących u podstaw jego działań oraz towarzyszących im okoliczności.

Wnikliwa analiza dziejów myśli islamskiej dobitnie pokazuje, że plemienne zwyczaje i sposoby myślenia oraz napływ do wspólnoty muzułmańskiej ludów niearabskich miały istotny wpływ na przemianę arabskiego państwa narodowego po pokonaniu spadkobierców szkoły medyńskiej<sup>10</sup>, których odsunięto od spraw publicznych wspólnoty i ograniczono do sfery prywatnego kultu religijnego oraz spraw osobistych. Spadkobiercą szkoły medyńskiej i założycielem „szkoły indywidualnej opinii” (*madrasat ar-ra’y*) był imam Abū Ḥanīfa an-Nu’mān (zm. 150 AH / 767), którego podejście opierało się na pryncypiach racjonalnej opinii, refleksji koranicznej oraz mądrości wyrażanej w zastosowaniu nauk Qur’anu przez Proroka w konkretnych sytuacjach. Uzasadniając daną opinię czy orzeczenie, imam Abū Ḥanīfa w minimalnym zakresie cytował sunnę – tradycję Proroka. Nie oznacza to jednak, że uczone ten oraz zwolennicy jego szkoły odżegnywali się od tekstów sunny i mądrości praktycznych zastosowań nauk Qur’anu. Podobnie jak Abū Ḥanīfa, również imam Mālik Ibn Anas (zm. 179 AH / 795) w swoim dziele *Al-Muwatta’* powołał się na względnie niewiele (pięćset) hadisów. Co więcej, gdy zauważał rozbieżność między sunną a poglądami uczonych szkoły medyńskiej, przyjmował raczej stanowisko tych ostatnich, a to dlatego że, zwłaszcza dla imama Mālika,

<sup>10</sup> Szkoła medyńska była jedną z kilku, istniejących wspólnie z ośrodkami w Basrze, Kufie czy Mekce, regionalnych szkół prawnych we wczesnym okresie islamu. Z czasem zaczęła się ona opierać na autorytecie „siedmiu prawników medyńskich” oraz kalifa ‘Umara i jego syna ‘Abd Allāha. Wraz z pojawieniem się (medyneńczyka) Aš-Šāfi‘iego, uznawanego za faktycznego fundatora systematycznego prawoznawstwa i metodologii w prawie muzułmańskim, oraz rozwojem nowego typu szkół prawnych, opierających się na autorytecie swojego założyciela, owe stare szkoły przeszły do historii. Patrz: Janusz Danecki *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, ss. 218-222. Dyskusja na temat „tożsamości legalistycznej” we wczesnym islamie – patrz: Wael B. Hallaq, *The Origin and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, Rozdział 5. Na temat „szkoły medyńskiej” i działających w tym mieście oraz innych ówczesnych metropoliach pierwszych prawników-specjalistów i znawców prawa muzułmańskiego – patrz tamże, ss. 55-74.

wnioski uczonych szkoły medyńskiej były najbliższe myśli i praktyce z czasów Proroka.

Zupełnie inne podejście miał imam Aḥmad Ibn Ḥanbal, założyciel ostatniej z czterech sunnickich szkół prawa. Działał on w Iraku, czyli w środowisku zasadniczo odmiennym od Medyny. Irak był kolebką kilku dawnych cywilizacji, a w okresie kalifatu Abbasydów, po pokonaniu Barmakidów (Al-Barāmika)<sup>11</sup>, walce o władzę między Al-Amīnem a Al-Ma'mūnem<sup>12</sup> i zmianie układu sił na rzecz Turków w czasach rządów Al-Mu'tašima przeszedł znaczące przeobrażenia. Rzecz jasna, wydarzenia te sprawiły, że otoczenie imama Aḥmada było zupełnie inne niż świat czasów Proroka, czyli społeczeństwo, do którego odnosiły się praktyczne zastosowania nauk koranicznych. W odpowiedzi na kryzys intelektualny swoich czasów, imam Aḥmad zawarł w swoim *Al-Musnadzie* około czterdziestu tysięcy hadisów, w tym wiele mało wiarygodnych<sup>13</sup>, spośród setek tysięcy hadisów i innych

<sup>11</sup> Barmakidzi byli perskim rodem, który zyskał znaczne wpływy za rządów abbasydzkiego kalifa Al-Mahdiego. Yaḥyà Ibn Ḥàlid al-Barmakī był odpowiedzialny za wychowanie Hārūna ar-Rašīda, którym jako niemowlęciem opiekowała się jego żona. Yaḥyà przyczynił się do objęcia przez Hārūna ar-Rašīda władzy w kalifacie i wraz z synem cieszył się poważaniem aż do 188 AH / 803 roku, kiedy kalif uwięził ich i skonfiskował ich posiadłości ze względu na zagrożenie wynikające ze zbyt wielkiego znaczenia tego rodu w państwie. Konsekwencją upadku Barmakidów był spadek znaczenia i wpływów Persów w państwie Abbasydów.

<sup>12</sup> Abbasydzki kalif Hārūn ar-Rašīd, ojciec Al-Ma'mūna i Al-Amīna, spisał testament, w którym uczynił swym następcą Al-Amīna, zaś Al-Ma'mūnowi wyznaczył urząd namiestnika Chorasanu. Po śmierci Al-Amīna jednak, to Al-Ma'mūn miał zostać kalifem. Mimo że al-Ma'mūn był starszym z braci, jego matka była Persjanką, a matka Al-Amīna należała do rządzącego rodu Abbasydów. Po śmierci Hārūna ar-Rašīda w 194 AH / 809 roku stosunki między braćmi popsuły się. Al-Ma'mūn usiłował wybić się na niezależność, w odpowiedzi na co Al-Amīn ogłosił następcą tronu swego syna Mūsę. Naruszenie woli i testamentu ojca doprowadziło do bratobójczej wojny, w której choraszańskie oddziały Al-Ma'mūna, dowodzone przez Ṭāhira Ibn al-Ḥusayna, pokonały armię Al-Amīna i przystąpiły do oblężenia Bagdadu. W 198 AH / 813 roku Al-Amīna ścięto, zaś Al-Ma'mūna ogłoszono kalifem całego imperium.

<sup>13</sup> Należy w tym miejscu wspomnieć o wadze problemu zafałszowania czy zniekształcenia wszelkiego świętego tekstu lub jego interpretacji. Dotyczy to w szczególności hadisów Proroka, bowiem każdy tekst, który nie opiera się na



znanych mu powieści. Dzieło imama Aḥmada przyczyniło się do powstawania kompilacji i encyklopedii hadisów, choć celem tych publikacji nie było, niestety, tworzenie zbiorów tekstów źródłowych dla czytelników złąknionych mądrości wywiedzionej z praktycznych zastosowań nauk koranicznych przez Proroka. Twórcom

---

powszechnikach Qur'anu i wyższych zamysłach prawa islamskiego, może potencjalnie wypaczać wartości, idee i cele islamu. Skutki korzystania z takiego tekstu można porównać do kropli trucizny wprowadzonej do skądinąd zdrowego posiłku – nawet jeśli byłby pożywny a osoba spożywająca go zdrowa, to najmniejsza kropla trucizny spowoduje śmierć. Pojedynczy tekst, który dopuszcza, na przykład, przesąd i szarlatanerię, mógłby zniszczyć efektywność setek autentycznych i słusznych tekstów – tych, które wzywają do przestrzegania praw wszechświata, szczerego dążenia ku dobru, samodoskonalenia, prawości i ufności Bogu. Z kolei uważna krytyka treści hadisów – tak pojedynczych (*āḥād*), jak i innych – przy pomocy fundamentalnych zasad wyłożonych w Qur'anie jest absolutnie niezbędna, jeśli mamy chronić wspólnotę muzułmańską przed fałszerstwami czy nadinterpretacją tekstów, czyli zjawiskami, które tak bardzo wypaczyły myśl i doktrynę muzułmańską oraz islamski światopogląd.

Bóg Wszchemgący oznajmia:

*Alif, Lām, Rā'*. Oto Księga, której wersety uczyniono skrupulatnymi. Następnie zostały objaśnione. [One] pochodzą od Wszchemądrogo, Obznajomionego! (*Hūd* [Hud], 11:1).

I nie ma żadnej istoty stąpającej po ziemi ani ptaka latającego dzięki swoim skrzydłom, które nie tworzyłyby wspólnot podobnych do waszych. Zaprawdę, nie przeoczyliśmy w Księdze żadnego szczegółu! (*Al-An'ām* [Trzody], 6:38).

Oraz:

On jest tym, który zesłał tobie Księgę zawierającą jednoznaczne wersety, stanowiące fundament tej Księgi; a także takie, które są wieloznaczne. Ci, którzy w sercach mają skłonność do zbłądzenia, doszukują się tych [wersetów], które są wieloznaczne, w celu wywoływania niezgody i [przedstawiania] dowolnej interpretacji. Lecz nikt nie zna ich poprawnej interpretacji oprócz Allaha. I ci, którzy są utwierdzeni w wiedzy, mówią: „Uwierzyliśmy w nie. Wszystkie pochodzą od naszego Pana”. A nikt nie pojmuje tego z wyjątkiem ludzi obdarzonych rozumem (*Āl 'Imrān* [Rodzina Imrana], 3:7).

Wyrażenie „jednoznaczne wersety” (*āyāt muḥkamāt*) odnosi się do doktryny, zasad, wartości, idei i orzeczeń, zaś zwrot „takie, które są wieloznaczne” (*uḥar mutašābihāt*) odnosi się do opowieści zawierających nauki moralne i opisy zdarzeń dotyczących „ludu księgi” (żydów i chrześcijan), a także ludów należących do dawnych cywilizacji. W odniesieniu do tego typu treści Qur'an zaleca muzułmanom, by zadowolili się samym Qur'anem i porzucili przesady, politeistyczne wierzenia oraz błędne wyobrażenia.

zbiorów chodziło raczej o uświęcenie tych tekstów. Ponieważ coraz częściej naśladownictwo przedkładano nad niezależną interpretację i twórcze stosowanie idei koranicznych w nowych sytuacjach, teksty te służyć miały powstrzymaniu wpływu konkurencyjnych filozofii, kultur i gnostyckich systemów myślowych (tradycji intelektualnych), które zaczynały pobrzmiwać w wywodach filozofów i mistyków muzułmańskich, scholastycznych ruchach filozoficznych i politycznie zorientowanym szyizmie.

W efekcie powyższych przeobrażeń większość uczonych muzułmańskich skupiła się na kwestiach dotyczących indywidualnej pobożności czy też praktyk religijnych (*ibādāt*), mimo że dla szczerego muzułmanina czy muzułmanki każde działanie publiczne lub prywatne jest formą pobożności. Uczeni oddawali się też rozważaniom nad prawem dotyczącym przyziemnych spraw prywatnych, transakcji handlowych i tym podobnych. Nie poświęcali w związku z tym zbyt wiele czasu i energii na pisanie traktatów o kwestiach społecznych, sprawowaniu rządów czy życiu publicznym. Jedyne księgi, które dotyczyły tych zagadnień ograniczały się do mglistych napomnień w temacie sprawiedliwości. Co gorsza, księgi dedykowano despotom, którzy i tak nie zważali na te napomnienia. Niemal całkowite zagubienie światopoglądu islamskiego i wpisanej weń zasady równowagi między sferą publiczną i prywatną doprowadziło do rozpowszechnienia się retoryki groźby i strachu, opartej na założeniu, że muzułmanie w swej masie trwać będą w niewiedzy, słabości wiary i pod rządami złych i samowolnych władców. Ten typ retoryki i założeń pozwalał władcom przywdziewać szatę fałszywej świętości, a wobec wspólnoty muzułmańskiej występować w roli opiekuńczego despoty. Postawę tę uosabiał abbasydzki kalif Al-Manṣūr (zm. 159 AH / 775), który obwołał się „namiestnikiem Boga na Ziemi”. Przesłanie islamu jawiło się zatem jako zanegowanie duszy i umysłu poprzez podporządkowanie wiernych władzy fanatycznych tyranów. Częścią tego było pogwałcenie

autentycznego prawa wspólnoty muzułmańskiej do tego, by patrzeć na ręce władcy, którego obowiązkiem była ochrona poddanych i zatwierdzanie ustaleń powziętych w toku konsultacji z ludem.

Nic dziwnego, że retoryka wypierania się samego siebie, postępująca nędza intelektualna wspólnoty i erozja światopoglądu islamskiego doprowadziły do reakcji w postaci samouwielbienia, indywidualizmu, rasizmu, egotyzmu i szkodliwej bierności. Było to przeciwieństwem ideału samospełnienia wiernych i całego narodu. Stanowczość, rozważa, kreatywność, ofiarność i samodoskonalenie ustąpiły miejsca chwiejności, trwodze, bojaźni i służalczości.

W związku z tym należy pamiętać, że Wysłannik Boga zwracał się do swych Towarzyszy w duchu miłości, szacunku i uznania dla ich szlachetnych cech, dokonań i zasług, co było przeciwieństwem retoryki potępienia, upokorzenia czy zastraszenia. Ten sposób komunikacji zgodny jest z koranicznym obrazem świata i innych ludzi. Jak oznajmia Bóg Wszechmogący: „do Allāha należy wszelki majestat, i do Jego Pośłańca oraz do wiernych (*Al-Munāfiqūn* [Obłudnicy], 63:8). A zatem, do muzułmanów należy zawsze zwracać się z szacunkiem.

### *1.5.1 Czym jest światopogląd koraniczny?*

Światopogląd koraniczny jest etyczną, monoteistyczną, pozytywną i mającą określony cel perspektywą postrzegania świata i istot. Perspektywa ta zgodna jest ze zdrową, zrównoważoną naturą, którą, jako ludzie, otrzymaliśmy od Boga. Jednocześnie jest to perspektywa naukowa i oparta na prawach, wspierająca odpowiedzialne gospodarowanie zasobami Ziemi. Celem tego światopoglądu jest uświadomienie cech składających się na autentyczną naturę ludzką, bowiem tylko dzięki tej świadomości zyskamy wskazówki niezbędne do osiągnięcia spełnienia

w wymiarze jednostkowym i wspólnotowym. Prawdziwe samospełnienie oznacza bycie zdolnym do zaspokajania potrzeb i bodźców z umiarem, a jednocześnie możliwość w pełni twórczego życia duchowego:

Ten, kto czynił prawe dzieło – czy to mężczyzna, czy kobieta – będąc osobą wierzącą, My z pewnością sprawimy, że, przeżyje szlachetne życie. I z pewnością odplacimy im wynagrodzeniem za najlepsze spośród tego, co zwykli czynić (*An-Nahl* [Pszczoty], 16:97).

Gdy żyjemy w zgodzie z naszą, otrzymaną od Boga, naturą ludzką, wówczas dążymy i pragniemy zarówno poświęcić się, by zapobiec przemocy, obronić prawdę czy ocalić godność, jak i czerpać z życia uzasadnione przyjemności (Prorok powiedział, że „miłość uprawiana przez was [z żonami] to [coś, co zasługuje na nagrodę od Boga tak samo, jak] akt dobroczywności”<sup>14</sup>.) Według światopoglądu islamskiego oba rodzaje dążeń zasługują zatem na nagrodę, podobnie jak poszukiwanie uczciwego zarobku w celu utrzymania siebie i najbliższych, odpowiedzialne gospodarowanie dostępnymi zasobami czy zgłębianie wiedzy tak duchowej, jak i doczesnej. Nic z tego nie ma na celu wyrządzenia krzywdy komukolwiek lub czemukolwiek. Przeciwnie, te pozytywne dążenia pomagają uchwycić sens życia i pojąć wpisane weń Boskie zamysły.

Muzułmanin czy muzulmanka, którzy rozumieją, na czym polega światopogląd koraniczny, mogą spodziewać się życia zgodnego z otrzymaną od Boga i ze swej istoty dobrą naturą. Wynika z tego, że osoba taka będzie kochać Boga, będącego uosobieniem doskonałości, najwyższej czystości, prawdy, sprawiedliwości, miłosierdzia i pokoju. Tym samym będzie nienawidzić zła, którego przejawami są krzywda, niesprawiedliwość, zepsucie, okrucieństwo i agresja. Występki te są obrzydliwe w oczach Boga,

<sup>14</sup> *Ṣaḥīḥ Muslim*, Księga jałmużny (*Kitāb az-zakāt*), hadis 12.16.53 (1006), ss. 447-448.

który nas przestrzega przed ich popełnieniem. A zatem również dla wierzącego muzułmanina muszą być obrzydliwe.

Światopogląd koraniczny, do którego zaszczepienia naszym dzieciom jesteście powołani jako muzułmanie, polega na miłości, godności i pokoju. Jego osnową jest jedność (jedyność) Boga, a nicią przewodnią – dążenie do wiedzy oraz oczyszczenie umysłu i emocji. Wierni kierujący się światopoglądem koranicznym doświadczać będą miłości do Boga i miłości Boga względem nich. Dobrowolnie oddadzą się służbie Bogu, bowiem w ich naturze leży kochać Tego, który jest prawdą, sprawiedliwością i miłosierdziem, a także dlatego, że nie ma nikogo innego, kto tak bardzo zasługiwałby na miłość i od kogo w takim samym stopniu warto byłoby oczekiwać aprobaty. Dotyczy to naszych rodziców, dzieci, a nawet nas samych, ponieważ „ja” nie istnieje i nie czerpie sensu istnienia inaczej niż poprzez umiłowanie Boga. Jeśli osoba głęboko uduchowiona i świadoma zasad wiary dostrzeże w sobie nieprawość czy skłonność do złego, wówczas będzie z nimi walczyć do skutku. Na tym właśnie polega miłość do Boga – na umiłowaniu doskonałości, czystości i dobra. Miłość do Boga oznacza też czujność, gdy tylko zauważy się u siebie oznaki zbłądzenia, występku i zła.

Taki sens mają słowa Proroka: „nikt z was nie jest wierzy prawdziwie, dopóki nie stanę się dla niego droższy niż jego własne dzieci, rodzice i wszyscy ludzie”<sup>15</sup>. To samo przesłanie znajdujemy w rozmowie ‘Umara Ibn al-Ḥaṭṭāba z Pośłańcem:

Pewnego razu ‘Umar wziął rękę Proroka i powiedział: „o Pośłańcu Boga, przyrzekam, że jesteś mi droższy niż wszystko, poza moją duszą”. Odrzekł mu: „w imię Tego, w którego rękach jest moja dusza, mówię: [twoja wiara nie będzie doskonała dopóty], dopóki nie stanę się dla ciebie droższy niż twoja własna dusza”.

<sup>15</sup> *Al-Musnad*, t. 11, hadisy 12750 (za Qatādą, za Anasem Ibn Mālikiem), s. 14 i 13846 (za Anasem Ibn Mālikiem) ss. 304-305.

„W takim razie”, odpowiedział ‘Umar, „jesteś już teraz mi droższy niż moja dusza”. „I tak, o ‘Umarze, [doprowadziłeś do doskonałości swoją wiarę]”<sup>16</sup>.

Cytat ten mówi, że do pełni wiary niezbędna jest całkowicie szczerą miłość do Boga, którą wyraża czyste, żarliwe umiłowanie dobra i prawdy w życiu doczesnym. Należy też pamiętać, że miłość do Proroka jest częścią miłości do Boga, bowiem w moralności, charakterze i postępowaniu Proroka odnajdujemy najpełniejsze ludzkie uosobienie miłości kierowanej ku Bogu. Sam Bóg Wszechmogący pewnego razu zwrócił się do niego słowami: „I zaprawdę, kredo, jakie posiadasz, jest szlachetne!” (*Al-Qalam* [Pióro], 68:4). Podobnie Bóg oznajmił pierwszymemu muzułmanom:

Zaprawdę, przybył do was posłaniec spośród was samych. Cięży mu to, co was dręczy. Zatraskany jest o was, wobec wiernych jest pełen miłosierdzia i jest litościwy (*At-Tawba* [Skrucha], 9:128).

Oraz:

Kto jest posłuszny posłańcowi, ten zaprawdę okazał [tym samym] posłuszeństwo Allahowi (*An-Nisā'* [Kobiety], 4:80).

Sa‘d Ibn Hišām relacjonuje słowa, którymi zwrócił się do ‘Ā’iśy: „opowiedz mi o charakterze [kulturze, manierach] Posłańca”, na co ona odpowiedziała: „Jego charakterem był Qur’an”<sup>17</sup>. A zatem, podsumowując: szczerą miłość do Boga i Jego przymiotów oznacza jednocześnie miłość do Jego Posłańca i do tego, co jego cechy charakteru reprezentują. Miłujący Boga będą też kochać w sobie wszystko to, co zgodne jest z tymi cechami, zaś nienawidzić będą tego, co tym cechem zaprzecza.

Umiłowanie Posłańca Boga i najbliższych członków jego domostwa – żon, córek, wnucząt – i innych krewnych, a także

<sup>16</sup> *Al-Musnad*, t. 16, Hadisy ‘Abd Allāha Ibn Hāšima, hadis 22402 (za Zuhrą Ibn Ma‘badem i jego dziadkiem), s. 332.

<sup>17</sup> *Al-Musnad*, t. 17, 24482, s. 379.

Towarzyszy, którzy uwierzyli w jego przesłanie, podążali za nim, uczyli się od niego, szczerze wierzyli i walczyli z oddaniem w imię prawdy, w żaden sposób nie oznacza kultu jednostki. Jest to raczej umiłowanie szlachetnych cech, wartości i fundamentalnych zasad, które Prorok uosabiał. Wszystko inne jest odstępstwem od właściwej drogi i grozi wpadnięciem w pułapkę rasizmu, bigoterii oraz obsesji posiadania dobrego pochodzenia. Właśnie taką błędną drogą w późniejszych latach podążali muzułmanie, a skutkiem tego było skostnienie instytucji, panowanie tyranii i korupcji oraz załamanie się poczucia solidarności muzułmanów jako narodu, co przyczyniło się do dezintegracji cywilizacji islamu.

Z uwagi na fakt, że w życiu muzułmanina więź z Bogiem zajmuje centralne miejsce, a zwłaszcza w kontekście negatywnych oddziaływań współczesnej, materialistycznej kultury, należy podjąć socjopsychologiczne badania oparte na światopoglądzie koranicznym oraz nadrzędności umiłowania Boga jako Najlitościwszego, Najhojniejszego i Najbardziej Kochającego; Boga, który zasługuje na wszelką chwałę i okazuje nam miłosierdzie, gdy wyrażamy przed Nim żal za grzechy. Studia takie mogą przybrać formę opracowania materiałów edukacyjnych dla rodziców, przeznaczonych do nauczania w szkołach. Tego typu literatura musi podkreślać miłość Boga względem muzułmańskiego dziecka. Zwracając się do dorosłych, należy akcentować znaczenie świadomej refleksji na temat Bożych błogosławieństw, opatrności i sposobów, w jakie zaszczyca On ludzi (cytując Muslima: „choć bowiem Go nie widzicie, On widzi was”<sup>18</sup>). Anas Ibn Mālik podaje, że Posłaniec Boga pewnego razu powiedział:

Zadowolenie Boga ze Swojego sługi, który wyraża skruczę, jest podobne do tego ze strony podróżnika mijającego jałową, bezludną krainę, któremu nagle zrywa się i gubi wierzchowiec niosący jego zapasy jedzenia i picia. W rozpacz, zastanawiając się,

<sup>18</sup> *Ṣaḥīḥ Muslim*, Księga wiary (*Kitāb al-īmān*), hadis 1.1.1 (8), s. 23.

czy kiedykolwiek jeszcze ujrzy swego wierzchowca, podróżnik zasypia w cieniu drzewa, które udaje mu się znaleźć w okolicy. Gdy wybudza się z drzemki, postrzega, że stoi przed nim zagubiony koń. Nie posiadając się ze szczęścia z powodu jego odnalezienia, chwyta jego uprząż i wykrzykuje w uniesieniu: „O Boże, Tyś jest moim sługą, a ja jestem Twoim Panem!”. Tak wielką była jego radość, że nie był w stanie poprawnie się wyrazić<sup>19</sup>.

Muzułmanie muszą być świadomi faktu, że umiłowanie Boga, pamiętanie o Nim oraz modlitwa są prawdziwe tylko wtedy, gdy przynoszą owoc w życiu wierzącego, na przykład w postaci sumiennego i twórczego wypełniania zadań związanych z odpowiedzialnym zarządzaniem bogactwami Ziemi. W przeciwnym razie okazemy się mniej godni niż zwierzęta, rośliny i przedmioty nieożywione, a przecież wszystkie one, na swój sposób, wielbią Boga, pełniąc dokładnie takie role, które On im przypisał.

Jemu głosi chwałę siedem niebios i Ziemia wraz z ich mieszkańcami. I wszelkie rzeczy głoszą Jego chwałę, lecz wy nie pojmujecie ich modłów (*Al-Isrā'* [Przemieszczenie nocą], 17:44).

Czyż nie widzisz, że Allahowi głoszą chwałę ci, którzy znajdują się w niebiosach, jak i ci, którzy są na Ziemi, a także ptaki z rozpostartymi skrzydłami? Każdy wie, jak się modlić oraz jak głosić Jego chwałę. A Allah, zaprawdę, doskonale wie, co oni czynią (*An-Nūr* [Światło], 24:41).

Recytuj to, co zostało ci objawione z Księgi i odprawiaj modlitwę! Zaprawdę, modlitwa powstrzymuje przed bezceństwem oraz nagannością. Lecz wspomnienie Allaha jest [jeszcze] większe. A Allah posiada w pełni wiedzę o tym, co czynicie (*Al-'Ankabūt* [Pająk], 29:45).

<sup>19</sup> *Ṣaḥīḥ Muslim*, Księga pokuty (*Kitāb at-tawba*), hadis 49.1.7 (2747), s. 1259-1260 (podobne tamże: 49.1.1-6 i 8 (2675, 2744-2748), ss. 1258-1260).



Abū Hurayra podaje, że Posłaniec Boga pewnego razu rzekł: „wielu, którzy poszczą, nic przez to nie zyskuje oprócz głodu, a wielu, którzy przez całą noc się modlą, nie otrzymuje nic poza nieprzespanymi godzinami”<sup>20</sup>. W związku z tym Anas Ibn Mālik przytoczył następującą historię:

Pewnego razu do domu żon Proroka przyszło trzech mężczyzn, pragnąc dowiedzieć się czegoś o jego praktykach religijnych. Po uzyskaniu odpowiedzi na swoje pytania, odrzekli, będąc niejako zaskoczeni, że nie jest on zbyt rygorystyczny, jeśli chodzi o wypełnianie tych obowiązków: „jakżeż możemy porównywać się do Proroka, »któremu Allah przebaczył [...] grzechy przeszłe i te, które będą« (*Al-Fatḥ* [Zwycięstwo], 48:2)”. Jeden z nich powiedział: „ja na przykład spędzam każdą noc na modlitwie”. Inny stwierdził: „ja cały rok poszczę”. A ostatni dodał: „powstrzymuję się od wszelkich kontaktów z kobietami i nigdy nie miałem żony”. Wówczas przyszedł Posłaniec Boga, który powiedział: „Czy to wy rzekliście to i to? Bóg jest moim świadkiem, że najbardziej spośród was się Go boję i jestem Jego świadomy. Pomimo tego poszczę [w odpowiednich porach], kończę pościć [jak inni], modłę się [w odpowiednich porach], odpoczywam [tak jak inni] i poślubiam też kobiety. A ktokolwiek wzgardza moim przykładem, nie ma ze mną nic wspólnego”<sup>21</sup>.

W podobnym tonie ‘Abd Allāh Ibn ‘Amr Ibn al-‘Ās przytoczył opowieść o spotkaniu z Prorokiem: „Posłaniec Boga spytał mnie pewnego razu: »‘Abd Allāhu, czy to prawda, że pościsz za dnia, a modlisz się nocą?«. ‘Abd Allāh odrzekł: »tak, Posłańcu Boga«. Na to Prorok rzekł mu: »Nie rób tak; pość przez kilka dni, a przez

<sup>20</sup> Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Māḡa al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Māḡa*, Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (red.) (brak miejsca wydania: Fayṣal ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, brak daty wydania), t. 1, Księga postów (*Kitāb aṣ-ṣiyām*), hadis 7.21.1690, s. 539.

<sup>21</sup> *Ṣaḥīḥ al-Buḡārī*, Księga małżeństwa (*Kitāb an-nikāḥ*), hadis 67.1.5063, s. 1100.

kilka dni nie pość; módl się i śpij w nocy, albowiem twoje ciało ma wobec ciebie prawa i twoja żona ma do ciebie prawo»<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Księga małżeństwa (*Kitāb an-nikāh*), hadis 67.90.5199, s. 1129. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na kwestię, z którą zmagają się wielu młodych muzułmanów i która rodzi napięcie w związku z rosnącymi wymogami i coraz szybszym tempem współczesnego życia. Chodzi o konieczność odmawiania modlitwy pięć razy dziennie, w wyznaczonych porach. Rzecz jasna, zasadniczo jest to dla muzułmanina nakaz: „modlitwa jest zapisana każdemu wiernemu (jako obowiązek) w wyznaczonych porach” (*An-Nisā’ [Kobiety]*, 4:103). Wierzący muszą mieć jednak świadomość, że sunna Proroka daje pewną swobodę w tej dziedzinie, ułatwia więc codzienne funkcjonowanie. W *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* czytamy za Anasem, że Wysłannik Boga powiedział: „ułatwiającie, nie utrudniajcie, przynoscie dobre wieści, a nie odstraszać innych” (*Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Księga wiedzy [*Kitāb al-‘ilm*], hadis 3.11.69, s. 20). W tym duchu wolno nam dołączyć do modlitwy w południe (*zuhr*), wczesnym popołudniem (*‘aṣr*), po zachodzie słońca (*mağrib*) i wieczorem (*‘iṣā*).

Sam Prorok czasem łączył modlitwy (odmawiając dwie po kolei o tej samej porze, jak w przypadku modlitwy południowej i popołudniowej o czasie wyznaczonym na odmawianie tej drugiej, czy przedwieczornej i wieczornej odmawianych w porze tej drugiej z nich) i to nawet wtedy, gdy nie miał ku temu szczególnych powodów ani nie był w podróży. Zarówno *Ṣaḥīḥ Muslim*, jak i *Al-Musnad* imama Aḥmada, zawierają relację, podpierającą się autorytetem Ibn ‘Abbāsa (brata stryjcznego Proroka), według której Wysłannik Boga łączył modlitwę południową i popołudniową oraz modlitwę po zachodzie słońca z wieczorną, kiedy przebywał w Medynie i to w okresie spokoju (kiedy nie dochodziło na przykład do walk, które zmuszałyby go do zmianiania modlitw o jednej porze z uwagi na warunki wojenne), czy w okresach, gdy nie padały ulewne deszcze, które mogłyby utrudniać dotarcie do meczetu na obie modlitwy. Gdy spytano Ibn ‘Abbāsa: „dlaczego tak robisz?”, ten odpowiedział: „aby nie sprowadzać na swój lud nadmiernej niewygody” (*Ṣaḥīḥ Muslim*, Księga modlitwy w podróży i jej skracania [*Kitāb ṣalāt al-musāfirin wa-qaṣrihā*], hadis 6.6.54 [705], s. 319; podobne hadisy 6.6.55-59, ss. 319-320; *Al-Musnad*, t. 3, hadis 3323, s. 413 oraz [tylko w przypadku dwóch modlitw] t. 2, Hadisy Tamāma Ibn al-‘Abbāsa Ibn ‘Abd al-Muṭṭaliba, od Proroka, hadis 1953, s. 461 i t. 3, hadis 2557, ss. 156-157 oraz [pełna informacja, ale z nieco inaczej ujętym uzasadnieniem] t. 3, hadis 3235, s. 383; podobne hadisy także t. 3, hadis 3265, s. 393 oraz t. 16, Hadisy Usāmi Ibn Zayda [...], hadis 21662, ss. 88-89 i t. 17, hadis 23462, s. 39). Czytamy też w *Ṣaḥīḥ Muslim* i w *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, za Ibn ‘Abbāsem, że w Medynie Wysłannik Boga łączył modlitwę południową i popołudniową, wykonując *rak‘ę* osiem razy, zaś modlitwę przedwieczorną i późnowieczorną łączył, wykonując *rak‘ę* siedmiokrotnie. Na tej podstawie imam Aḥmad Ibn Taymiyya, który był uczonym praktykiem idżtihadu (niezależnej analizy i interpretacji), orzekł, że wolno łączyć modlitwy, nie będąc w podróży czy w innej szczególnej sytuacji, ale pod warunkiem, że nie stanie się to nawykiem. Tym bardziej dopuszczalna będzie ta formuła, gdy modlitwę utrudnia choroba czy stan wyższej konieczności (*Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Księga modlitwy *tahağğud* (nocnego czuwania) (*Kitāb at-tahağğud*), hadis 19.30.1174, s. 230 oraz Księga czasów modlitw (*Kitāb mawāqit aṣ-ṣalā(t)*), hadis 9.12.543, s. 113; *Ṣaḥīḥ Muslim*, Księga modlitwy w podróży i jej skracania (*Kitāb ṣalāt al-musāfirin wa-qaṣrihā*), hadis 6.6.55 (705), ss. 319-320 oraz 6.6.56 (705) s. 320.

Zważywszy na to, co do tej pory powiedziano, możemy nakreślić implikacje światopoglądu koranicznego dla naszych instytucji społecznych, praktycznie stosując pochodzące z Qur'anu idee w różnych sferach życia. Na początek weźmy pojęcia konsultacji, sprawiedliwości, miłosierdzia, dobroczynności i oczyszczenia, a także pojęcia przeciwstawne: niesprawiedliwości, występku, agresji i wszystko to, co sprzeczne jest z rozumem i interesem ludzkości. W ten sposób mierzymy się z powierzchownym spojrzeniem na Qur'an, jako na księgę służącą jedynie recytacji w celu uzyskania osobistych błogosławieństw i nagród. Zamiast tego dążymy do właściwego zrozumienia Qur'anu, jako źródła wskazówek oraz konstruktywnego światopoglądu duchowego, na którym musimy się oprzeć jako jednostki i jako społeczeństwo. Qur'an służy jako probierz wszystkich naszych celów i intencji, a także jako zbiór kryteriów oceny treści relacji o życiu Proroka i innych tekstów oraz ich rozmaitych interpretacji. Słuszne jest to, co jest zgodne z kryteriami koranicznymi, a to, co te kryteria narusza, może zostać zmodyfikowane, odrzucone lub naprawione.

Dochodzi obecnie do różnych intelektualnych i kulturowych starć, wywołanych przez tych, którzy chcieliby wymazać lub zmarginalizować tożsamość muzułmanów i muzułmańską kulturę wraz z charakterystycznymi dla niej cechami, a także uniceścić jej potencjał twórczego i reformatorskiego wkładu we współczesną, materialistyczną kulturę, której odchylenia od normy i wypaczenia zagrażają ludzkości. Przykładem kwestii zapalnych są prawa kobiet oraz ich role w rodzinie i społeczeństwie. Uczeni muzułmańscy od dawna szczególną wagę przywiązują do instytucji rodziny, a to z powodu jej znaczenia w świetle prawa islamu. Rodzina muzułmańska, pomimo poważnego uwiędu i stagnacji myśli muzułmańskiej w przeszłości, zachowała znaczenie i siłę moralną. A zatem to rodzina muzułmańska przetrzymała nawalnice zepsucia, które wyrządziło wiele szkód w muzułmańskim życiu politycznym i doprowadziło do rozpadu instytucji publicznych społeczeństwa muzułmańskiego.

Dopóki nie zreformujemy systemów rodziny i pracy w duchu mądrości stworzenia, widocznej w komplementarności ról oraz podziale odpowiedzialności mężczyzn i kobiet w strukturze rodziny, dopóty będziemy się przyczyniać do jeszcze większej dezintegracji wspólnoty muzułmańskiej. Wówczas jeszcze trudniej będzie społeczeństwom muzułmańskim odbudować własne fundamenty i nadzieje na udział w postępie i pomyślności współczesnej cywilizacji.

W perspektywie światopoglądu koranicznego związek mężczyzny i kobiety polega na wzajemnym uzupełnianiu się, nie zaś na podobieństwie. Komplementarna jedność obu płci wnosi harmonię do ludzkiego istnienia oraz do fizycznej, psychicznej i społecznej natury tak mężczyzny, jak i kobiety. W rezultacie oboje wspólnie tworzą pełny i zestrojony byt. Jak przypominają nam słowa świętego Qur'anu:

On jest tym, który was stworzył z jednego istnienia i uczynił z niego jego małżonkę, aby znalazł przy niej ukojenie (*Al-A'raf* [Wzniesienia], 7:189).

I z Jego znaków jest to, iż stworzył dla was – z was samych – współmałżonków, abyście doznali ukojenia przy nich, oraz uczynił pomiędzy wami umiłowanie i miłosierdzie. Zaprawdę, w tym tkwią znaki dla ludzi, którzy się zastanawiają (*Ar-Rūm* [Bizancjum], 30:21).

Mimo że zwolennicy – wszechobecnej w dzisiejszym, materialistycznym społeczeństwie – idei podobieństwa między mężczyzną a kobietą twierdzą, że ma ona obiektywne podstawy w światopoglądzie naukowym, nie ma ona nic wspólnego z rzeczywistością i prowadzi do niezrozumienia naszej, danej od Boga, natury. Motywowana co najwyżej kapryсами i niemal zwierzęcymi popędami współczesna idea męskości i kobiecości ujawnia arbitralne lekceważenie prawdziwej natury ludzkiej i praw wszechświata, rządzących psychicznymi i fizycznymi aspektami relacji między

płciami. Zamiast więc opierać się w myśleniu i postępowaniu na założeniu o zasadniczym podobieństwie mężczyzn i kobiet, jako muzułmanie musimy wychodzić z założenia, że, choć płcie mogą być w pewnych aspektach do siebie podobne, to jednak różnią się od siebie, a w tej różnicy wzajemnie się dopełniają.

Zamieszanie wokół kobiet i rodziny, charakterystyczne dla współczesnej cywilizacji materialistycznej, dostarcza jaskrawego przykładu wulgarnej, wypaczonej istoty światopoglądu, na którym się ta cywilizacja opiera. Światopogląd materialistyczny pomija lub umniejsza podstawowe, organiczne różnice psychiczne i społeczne między mężczyznami a kobietami. Widzimy jak zgubne skutki przynosi to podejście społeczeństwom zachodnim, w których ów nihilistyczny, nieuprawniony i nie-naukowy światopogląd prowadzi do niesprawiedliwego traktowania kobiet, zamachu na ich godność, a także uderza w prawa dzieci, tym samym niszcząc instytucję rodziny i jej podstawy etyczne.

Nie powinny nas zatem dziwić chaos i perwersja wynikające z rozpadu rodziny i jej moralności w społeczeństwie zachodnim. Wobec tego, że zniekształcony pogląd na relacje między kobietami i mężczyznami przeważa w konstrukcji i rozwoju społeczeństwa, kobiety muszą nieść ciężar, który uniemożliwia im wypełnianie instynktu macierzyńskiego lub – gdy jednak zdecydują się za tym instynktem podążyć – zmusza je do samodzielnego ponoszenia materialnych i psychicznych kosztów tego wyboru. Tymczasem mężczyzn zwalnia się z odpowiedzialności i przyzwala się im na hołdowanie samolubnym skłonnościom, niekiedy tak bezwstydnym i błazeńskim, jak spędzanie czasu wolnego w klubach nocnych i domach publicznych. W tym samym czasie dzieci pozbawia się ojcowskiej opieki, zaś kobiety w zasadzie przestały być postrzegane jako matki, żony i córki, a traktuje się je jak ruchomości czy towary, których celem ma być zaspokajanie chwilowych zachcianek i pragnień mężczyzn.

Niestety, brak świadomości tego, czym jest światopogląd koraniczny, oraz niezajomość jego aspektów społecznych i struktury jego systemu kulturowego, służą interesom tych, którym zależy na kulturowym wywłaszczeniu wspólnoty muzułmańskiej. Sprzyja temu też powszechne zaślepienie współczesną cywilizacją zachodnią, jej naukowo-materialnymi dokonaniem oraz narzędziami i strategiami wykorzystywanymi do inwazji kulturowej, w tym zmyślnymi programami rozrywkowymi, nadawanymi przez telewizję satelitarną i strony internetowe. W dodatku wspólnota muzułmańska nie ma odpowiednich doktrynalnych, intelektualnych i edukacyjnych narzędzi oporu. Muzułmański ruch intelektualno-oświatowy cechuje się słabością i powierzchownością. Brak nam autentycznych studiów nad osobowością muzułmańską i warunkami jej kształtowania – tak pozytywnymi, jak i negatywnymi – w różnych krajach zamieszkiwanych przez wyznawców islamu.

Idea monoteizmu i celowościowego, etycznego światopoglądu, który z niej wyrasta, prowadzi z kolei do pojęcia komplementarności. Pojęcie to dostarcza pozytywnego wyjaśnienia podobieństw i różnic między mężczyznami a kobietami oraz wynikających z tego praw i zakresów odpowiedzialności w świetle danej od Boga natury i pochodzących z Qur'anu idei miłości (*mawadda*), współczucia (*rahma*), czynienia dobra (*ma'rūf*) i dobroczynności (*ihsān*). W efekcie każda ze stron tej ludzkiej relacji może osiągnąć samospełnienie w najlepszym, najbardziej pozytywnym sensie tego słowa, może być sprawiedliwie traktowana i uzyskać wsparcie w realizacji swojej roli w najróżniejszych sytuacjach, dziedzinach i etapach życia.

Nasze rozumienie światopoglądu koranicznego pozostaje niejasne, bo wiąże się ze współczesną myślą islamską, zaś ta ostatnia – oparta wyłącznie na tradycyjnych modelach, zwłaszcza w odniesieniu do stosunków rodzinnych i praw ustanowionych w dawnych epokach i odległych krajach – jest nieefektywna i skostniała. Wynika z tego, że potrzebujemy bardziej wnikliwego

podejścia do światopoglądu Qur'anu i związanych z nim idei. Co więcej, światopogląd ten należy pojmować głębiej nie tylko w kwestii relacji małżeńskich, ale także w zakresie praktycznych gwarancji praw mężczyzny i kobiety w życiu gospodarczym, politycznym, społecznym oraz w edukacji. Taka rewizja naszego rozumienia światopoglądu koranicznego umożliwi większą zgodność tych dziedzin życia z ideami i pryncypiami Qur'anu, tworząc zintegrowane podsystemy w ramach szerszego systemu całego społeczeństwa. Gdy tak się stanie, oboje małżonkowie zyskają większą zdolność realizacji przynależnych im funkcji i zadań, zaś kobiety cieszyć się będą sprawiedliwszym traktowaniem, zwłaszcza w tych fazach życiowych, w których są najbardziej narażone na zagrożenia, czyli w okresie ciąży, karmienia i wychowania dziecka. Zadanie macierzyństwa spoczywa bowiem właśnie na kobiecie i tylko ona może mu sprostać.

W świetle światopoglądu islamskiego oraz idei i wartości wywodzących się z Qur'anu jest to zatem przykład kwestii, do których dzisiejsza myśl islamska musi podchodzić w sposób postępowy i zdecydowany. Należy też pamiętać, że światopogląd koraniczny pojmuje wspólnotę lub naród jako nieodłączny element życia, a pełnia egzystencji polega na wzajemnym uzupełnianiu się jednostki i wspólnoty. Wszak nikt nie żyje realnie poza zbiorowością, do której należy, tak jak wspólnota nie istnieje poza tworzącymi ją jednostkami. Dobro i pomyślność owych jednostek zależy zaś od siły społeczności i solidności jej struktury, a siła i pomyślność społeczności zależy od tego, w jakim stopniu jej członkowie opanują swoje zawody, od ich uczciwości i zaangażowania w sferze pracy, udzielania się i chęci wniesienia wkładu w jej rozwój. Przesłanie Qur'anu skierowane jest zatem do jednostek, do wspólnoty i do całego rodzaju ludzkiego:

Allah obiecał tym spośród was, którzy uwierzyli i czynili dobro, iż z całą pewnością uczyni ich namiestnikami na ziemi (*An-Nūr* [Światło], 24:55).

I powiedz (o Muhammadzie!): „Czyńcie! A Allah ujrzy wasze czyny – a także Jego Posłaniec oraz wierni! (*At-Tawba* [Skrucha], 9:105).

O ludzie! Czciście waszego Pana, który stworzył was i tych przed wami. Abyście byli bogobojnymi (*Al-Baqara* [Krowa], 2:21).

Powyższe wersety wskazują na trzy fundamenty pomyślnego działania, zgodnego ze światopoglądem Qur'anu: po pierwsze, na siłę przekonania i wiary; po drugie, na wydajność działania; po trzecie, na skuteczność działania, wynikającą z jego słuszności. Skuteczność i wydajność są powiązane z przestrzeganiem zasad obiektywności naukowej, czy też tego, co tradycyjnie określa się jako słuszność (*ṣalāh*). A zatem ten, kto nie dostrzega faktów i praw wszechświata mających związek z jego postępowaniem, po śmierci otrzyma jedną nagrodę – za wiarę i dobre intencje. Ten z kolei, kto postrzega owe fakty i prawa w powiązaniu z własnymi uczynkami, otrzyma dwie nagrody – za wiarę i dobre intencje oraz za dostrzeganą prawość i użyteczność (*ṣalāh*). Jeśliby na przykład ktoś chciał wykopać studnię, ale nie rozumiał obiektywnych faktów dotyczących tego, jak i gdzie należy ją kopać, to zostanie wynagrodzony po śmierci za dobre intencje. Natomiast ktoś, kto nie tylko by chciał wykopać studnię, ale też wiedział, jak i gdzie to zrobić i by to zrobił, otrzyma po śmierci nagrodę za szczytny zamiar wykopania studni, a w życiu doczesnym nagrodą będzie dlań już samo uzyskanie wody.

Jeśli muzułmanie – indywidualnie i jako wspólnota – chcą wyzwolić w sobie energię psychiczną i duchową, muszą zwrócić się ku światopoglądowi koranicznemu, a następnie na nowo wdrożyć jego wartości oraz idee w sferze wiary, uczuć i postrzegania swego otoczenia, a także sensu życia. Słuszność miał 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb, gdy – dopuszczając do głosu wnikliwie, inspirowane Qur'anem, odpowiedzialne i realistyczne podejście do życia, które dzielił z innymi Towarzyszami Proroka – stwierdził: „uciekam od



dekretu Boga [Jego praw i postanowień] do dekretu Boga [Jego praw i postanowień]”<sup>23</sup>.

### 1.5.2 *Ja i inny w światopoglądzie Qur’anu*

Skoro światopogląd koraniczny daje wspólnocie muzułmańskiej taką żywotność i mądrość, to co może dać innym? I kim są owi *inni*? Na czym wedle tego światopoglądu opiera się relacja między *ja* a *innym*? Lepiej zrozumiemy, co czeka na naszej ścieżce, gdy poznamy stanowisko Qur’anu w tej – jakże istotnej – kwestii, dotyczącej życia ludzi. Zawarta w Qur’anie monoteistyczna perspektywa zakłada uniwersalność i integralność, w związku z czym *inny* traktowany jest jako integralna część *ja* i na odwrót. W świetle światopoglądu koranicznego relacje między dowolnym *ja* i dowolnym *innym* należy postrzegać jako przenikające się kręgi, z których każdy w jakiś sposób może przysłużyć się drugiemu, razem zaś tworzą misterny splot celowości, integracji, koordynacji i konstruktywnego współoddziaływania. Właśnie taki kontekst – przepełniony ideałami sprawiedliwości, tolerancji, braterstwa i pokoju – niezbędny jest do zyskania pełnego sensu jednostkowego i zbiorowego istnienia.

Według światopoglądu Qur’anu *ja* i *inny* – mężczyzna i kobieta, czarny i biały, wierzący i niewierzący – są na równi członkami rasy ludzkiej, połączonymi i zjednoczonymi samym faktem przynależności do ludzkiego ogółu. W perspektywie

<sup>23</sup> Ibn ‘Abd al-Barr stwierdza w swym dziele *At-Tamhīd* (Abū ‘Umar Yūsuf Ibn ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Barr an-Namirī al-Qurṭubī, *At-Tamhīd li-mā fī Al-Muwaṭṭa’ min al-ma’āni wa-l-asānīd*, ed. Muḥammad al-Fallāḥ [Al-Muḥammadiyya: Maṭba‘at Faḍāla, 1400 AH / 1990], t. 8, s. 362 [pełny hadis ss. 361-363]; autor powołuje się przy tym na *Al-Muwaṭṭa’* [Mālik Ibn Anas, *Al-Muwaṭṭa’*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī {brak miejsca wydania: Dār Iḥyā’ at-Turāṭ al-‘Arabī, 1406 AH / 1985}, Księga meczetu {*Kitāb al-Ġāmi’*}, hadis 45.7.22, s. 895 {pełny hadis ss. 894-896}]: „Czy nie słyszeliście, co Abū ‘Ubayda rzekł ‘Umarowi – niech Bóg nad nimi zmiłuje – mówiąc: »czy uciekasz od dekretu Boga?«, na co ‘Umar odparł: »uciekam od dekretu Boga do dekretu Boga«.

koranicznej wszyscy ludzie są jednością, na równi stworzeni jako bracia i siostry należący do ogólnoludzkiej rodziny:

O ludzie! Bójcie się waszego Pana, który was stworzył z jednej istoty, a z tejże samej stworzył żonę, i z obojga wyprowadził wielu mężczyzn i kobiet. I bójcie się Allaha, w imię którego zwracacie się wzajemnie do siebie [o pomoc]; oraz [chrońcie] więzy pokrewieństwa. Zaprawdę, Allah czuwa nad wami (*An-Nisā'* [Kobiety], 4:1).

W przesłaniu Qur'anu *ja i inny* – mężczyźni i kobiety, pochodzący z jednej duszy – otrzymują unikalne i samodzielne istnienie, aby wzajemnie się dopełniać jako towarzysze, społeczności i narody. Wszystkich zaś łączy więzi oparte na dobroci i miłosierdziu.

*Ja i inny* należą do „ludów i plemion” (*Al-Ḥuǧūrāt* [Komnaty], 49:13) w rozmaitych systemach społecznych, które są różnorodne pomimo spajającej je jedności. Za sprawą owej różnorodności możliwe są interakcja, wzajemne poznawanie się oraz integracja. Gdyby wszystkie elementy były jednakowe, nie moglibyśmy mówić o interakcji czy komplementarności. Przyciąganie nie występuje między dwoma biegunami dodatnimi czy dwoma ujemnymi, ale między dodatnim i ujemnym. Podobnie interakcja wymaga współdziałania i komplementarności. Dlatego ludzie zostali stworzeni jako różne plemiona i narody, jako mężczyźni i kobiety o różnych zdolnościach i możliwościach, aby mogli wchodzić w interakcje, poznawać się wzajemnie i uzupełniać.

On jest Tym, który sprawił, że powstałście z ziemi i na niej was osadził (*Hūd* [Hud], 11:61).

To On jest tym, który uczynił was dziedzicami ziemi i wyniósł jednych spośród was ponad drugimi w randze, tak aby doświadczyć was tym, czym was obdarzył (*Al-An'ām* [Trzody], 6:165).

W światopoglądzie Qur'anu różnice i różnorodność nie mają zatem nic wspólnego z rasizmem czy dominacją jakiejś grupy czy jednostki nad innymi. Przeciwnie, opierają się na przesłankach jedności i współpracy we wzajemnym uzupełnianiu się, niezbędnych w życiu tak jednostki, jak i wspólnoty.

*Ja i inny* różnią się pod względem „języków i kolorów” (*Ar-Rūm* [Bizancjum], 30:22), poprzez które objawiają się kreatywność i piękno stworzenia, począwszy od pojedynczej osoby, poprzez plemiona i ludy, aż po całe rasy. Na poziomie istnienia „żaden Arab nie góruje nad tym, kto nie jest Arabem, ani biały nad czarnym, chyba że z racji pobożności” (ostatnie kazanie Proroka)<sup>24</sup>:

I z Jego znaków jest stworzenie niebios oraz ziemi, a także różnorodność waszych języków i waszych kolorów. Zaprawdę, w tym są znaki dla ludzi, którzy posiadają wiedzę (*Ar-Rūm* [Bizancjum], 30:22).

W sensie koranicznym, *ja i inny* istnieją na wszelkich poziomach: jednostkowym, wspólnotowym i globalnym. Mogą być połączeni małżeństwem lub więzami krwi. Mogą być sąsiadami albo współobywatelami świata z różnych zakątków globu. Zawsze jednak więzi te przypominają koncentryczne i przenikające się kręgi, połączone sprawiedliwością, pokojem, dobrą wolą, współczuciem, tolerancją, współpracą i wzajemną pomocą:

I z Jego znaków jest to, iż stworzył dla was – z was samych – współmałżonków, abyście doznali ukojenia przy nich, oraz uczynił pomiędzy wami umiłowanie i miłosierdzie. Zaprawdę, w tym tkwią znaki dla ludzi, którzy się zastanawiają (*Ar-Rūm* [Bizancjum], 30:21).

<sup>24</sup> Abū al-Qāsim Sulaymān Ibn Aḥmad at-Ṭabarānī, *Al-Muʿjam al-awsaṭ*, Abū Muʿāḍ Ṭāriq Ibn ʿAwḍ Allāh Ibn Muḥammad i Abū al-Faḍl ʿAbd al-Muḥsin Ibn Ibrāhīm al-Ḥusaynī (red.) (Kair: Dār al-Ḥaramayn, 1415 AH / 1995), t. 5, Ciąg dalszy rozdziału litery początkowej ʿayn, hadis 4749, s. 86; jest to uproszczony cytat, jego rozwinięcie znajduje się dalej w tekście.

I [postanowił twój Pan, abyś] dał krewnemu to, co należy się jemu, a także biednemu i podróżnemu – lecz nie trwój [swojego majątku] bezmyślnie (*Al-Isrā'* [Przemieszczenie nocą], 17:26).

Nie będziecie czcić nikogo poza Allahem i [okazywać będziecie] dobroć wobec obydwojga rodziców, bliskich krewnych, sieroć i ubogich. I nakazujcie ludziom dobro. I odprawiajcie modlitwę i uiszczajcie zakat (*Al-Baqara* [Krowa], 2:83).

*Ja i inny* różnią się od siebie pod względem zdolności i możliwości „aby jedni z nich podporządkowali sobie innych” (*Az-Zuḥṛuf* [Ozdoby], 43:32)<sup>25</sup>. Różnice istnieją nie po to, by jakaś osoba czy grupa mogła podporządkować sobie innych, lub stawiać się ponad nimi. Przeciwnie, istnieją, by ludzie mogli wspierać i uzupełniać się nawzajem we wspólnych staraniach o odpowiedzialne wykorzystanie zasobów naszej planety, zaspokojenie potrzeb własnych i innych ludzi, czy w celu budowy cywilizacji i kultur. Różnice w obrębie rodzaju ludzkiego należy traktować jako dobrodziejstwo, czy wręcz konieczność, bowiem bez nich nikt –

<sup>25</sup> Niniejszy werset oczywiście nie wypowiada się o doniosłości relacji zależności i podległości między ludźmi w taki sposób, by legitymizować niewolniczy system społeczno-gospodarczy. Zgodnie z wykładniami Qur'anu chodzi tutaj o podkreślenie różnorodności w talentach, zdolnościach, umiejętnościach i kompetencjach, które mają przyczyniać się do optymalizacji „wytwarzania korzyści podtrzymujących życie oraz wyzwalających postęp”, co przekłada się wręcz bezpośrednio na wzmocnienie ducha pomocy i solidarności. Sugeruje to między innymi większość angielskich przekładów niniejszego wersetu. W tym sensie Qur'an i doktryna społeczno-gospodarcza islamu zdają się zbliżone do współczesnych koncepcji liberalnej równości (reprezentowanych m.in. przez Johna Rawlsa czy Ronalda Dworkina), w myśl której nierówności dochodowe mają prowadzić do afirmacji ideałów sprawiedliwości i egalitaryzmu w społeczeństwie (zgodnie z tzw. zasadą dyferencji [różnicy]) (patrz np.: Will Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. Andrzej Pawelec [Warszawa: Aletheia, 2017], Rozdział 3; patrz także: Mohammad Hashim Kamali, *Freedom, Equality and Justice in Islam* [Cambridge: Islamic Text Society, 2002], ss. 133-142; Gadaf Rexhepi, Nadire Ramadani, *Ethics and Social Responsibility in Islamic Finance*, w: Veland Ramadani, Léo-Paul Dana, Shqipe Gërguri-Rashiti, Vanessa Ratten (red.), *Entrepreneurship and Management in an Islamic Context* [Cham: Springer, 2017]; Zakiyuddin Baidhawiy, „Distributive principles of economic justice: An Islamic perspective”, *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 2, No. 2 [2012]).

niezależnie od rasy, pochodzenia, języka czy zdolności – nie byłby w stanie przetrwać:

I wspomagajcie się wzajemnie w prawości i bogobożności! Lecz nie wspomagajcie się wzajemnie w grzechu i agresji! I bójcie się Allaha! Zaprawdę, Allah jest srogim w karaniu! (*Al-Mā'ida* [Stół zastawiony], 5:2).

O wy, którzyście uwierzyli! Niechaj żadni [mężczyźni] nie szydzą z drugich; być może [wyszydzani] są lepsi od nich [wyszydzających]. Ani też [żadne] kobiety [niech nie szydzą] z innych kobiet; być może tamte [wyszydzane] są lepsze od nich [wyszydzających]. I nie zniesławiajcie się nawzajem. I nie obrzucajcie się wyzwiskami. Jakże złe imię „występny”, po przyjęciu wiary. A ten, kto się nie nawróci, ci są prawdziwie niesprawiedliwi (*Al-Huġurāt* [Komnaty], 49:11).

Qur'an wzywa nas, abyśmy zachęcali innych do czynienia dobra w duchu łagodności, szczeroci i dobroci: „I wspomagajcie się wzajemnie w prawości i bogobożności” (*Al-Mā'ida* [Stół zastawiony], 5:2). Mamy dążyć do tego, aby zawsze pouczać się wzajemnie słowami mądrości, zachęcać innych do tego, co dobre, a odwozić od występków lub czynów sprzecznych z rozumem i roztropnością:

Nawołuj na drogę twego Pana mądrością oraz szlachetnym napomnieniem i dyskutuj z nimi w najlepszy sposób (*An-Nahl* [Pszczoły], 16:125).

A gdyby zechciał twój Pan, wówczas uwierzyliby wszyscy, którzy są na ziemi. Czy ty byłbyś władnym zmusić ludzi, aby stali się wierzącymi? (*Yūnus* [Jonasz], 10:99).

Wy jesteście najlepszą wspólnotą, jaka została kiedykolwiek powołana dla ludzi. Nakazujecie to, co jest słuszne, a zakazujecie tego, co jest naganne, i wierzycie w Allaha (*Āl 'Imrān* [Rodzina Imrana], 3:110).

Posłaniec Boga powiedział: „jeśli ktoś idzie walczyć ze ślepego posłuszeństwa tej czy tamtej grupie albo ze ślepej nienawiści do tej czy innej grupy i ginie w bitwie, to umiera z głupoty”<sup>26</sup>.

*Ja i inny* różnią się w postawach i punktach widzenia. Taka jest po prostu natura stworzenia, którą cechuje jedność w różnorodności i różnorodność w jedności. A zatem niezależnie od tego, pod jakim względem *inny* różni się od muzułmanina, należy się mu materialny i duchowy szacunek, a wzajemne stosunki muszą się opierać na tolerancji, uprzejmości, uczciwości i sprawiedliwości.

Allah wam nie zabrania wobec tych, którzy was nie zwalczali ze względu na waszą religię, ani też nie wypędzali was z domostw waszych, abyście czynili dobro wobec nich i byli sprawiedliwi. A Allah miłuje prawdziwie sprawiedliwych (*Al-Mumtaḥana* [Doświadczana], 60:8).

Z powodu ogólnoludzkiej jedności i współzależności, stosunki między *ja* a *innym*, nawet w przypadku istnienia antagonizmów i obcości, muszą podlegać zasadzie sprawiedliwości, bez niej bowiem zarówno więź międzyludzka, jak i współodpowiedzialność za sprawowanie namiestnictwa na Ziemi pozbawione są pustymi słowami:

O wy, którzyście uwierzyli! Wytwarzajcie w sprawiedliwości, zaświadczać przed Allahem. I niechaj nienawiść do [niektórych] ludzi nie doprowadzi was [do tego], że będziecie niesprawiedliwi. Bądźcie sprawiedliwi; zaprawdę, to jest bliżej bogobojności.

<sup>26</sup> Šihāb ad-Dīn Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, *Fath al-bārī bi-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḡārī*, Šu‘ayb Al-Arna‘ūt (red. prowadzący), ‘Ādil Muršid, Aḥmad Barhūm (red.), Ḥayṭam ‘Abd Al-Gafūr (współpraca) (Damaszek, Bejrut: (Dār) ar-Risāla al-‘Ālamiyya, 1424 AH / 2013), t. 23, Rozdział o tym, jak Adam i Mojżesz pokłócili się u Boga (*Bāb taḥāḡḡ Ādam wa-Mūsà ‘inda Allāh*), hadis 11.7084, s. 68. Autor źródła powołuje się przy tym na Muslima (*Ṣaḥīḥ Muslim*, Księga rządów [*Kitāb al-imāra*], hadisy 33.13.53 [1848], s. 897 i 33.13.57 [1850], s. 898), a hadis ten występuje w szeregu innych zbiorów.

I bójcie się Allaha; zaprawdę, Allah jest świadom tego, co czynicie  
(*Al-Mā'ida* [Stół zastawiony], 5:8).

Podobnie braterska więź zrodzona z człowieczeństwa wymaga, aby tak *ja*, jak i *inni* unikali wszelkiej niesprawiedliwości i przemocy wobec siebie nawzajem. Nawet w reakcji na przemoc czy w obronie skrzywdzonych lub uciskanych, nie ma uzasadnienia dla wrogości większej niż to, co niezbędne, aby powstrzymać niesprawiedliwość. Należy raczej zawsze dążyć do przebaczenia, gdy to tylko możliwe:

I walczcie na drodze Allaha z tymi, którzy z wami walczą, lecz nie bądźcie agresorami. Zaprawdę, Allah nie miłuje agresorów  
(*Al-Baqara* [Krowa], 2:190).

I wspomagajcie się wzajemnie w prawości i bogobożności! Lecz nie wspomagajcie się wzajemnie w grzechu i agresji (*Al-Mā'ida* [Stół zastawiony], 5:2).

A kto zadaje śmierć wiernemu z premedytacją, tego karą będzie Gehenna, w której wiecznie przebywać będzie, i obejmie go gniew Allaha i Jego przekleństwo i przygotował [On] dlań ogromną mękę (*An-Nisā'* [Kobiety], 4:93).

Nie bez powodu Qur'an wspomina, że odparcie agresji też jest agresją: „jeśli zatem ktoś zwalcza was, to zwalczajcie go tak samo, jak on was zwalczał” (*fa-man i'tadā 'alaykum fa-'tadū 'alayhi bi-mi-tl mā i'tadā 'alaykum*) (*Al-Baqara* [Krowa], 2:194)<sup>27</sup>. Powodem takiego ujęcia tej kwestii jest to, że konflikt i wojna pośród tych, którzy są braćmi w człowieczeństwie, zawsze i nieuchronnie oznacza przekroczenie pewnej ważnej granicy. Tym samym nawet prawo do uzasadnionej odpowiedzi na agresję (*radd al-'udwān*) jest

<sup>27</sup> Brzmienie angielskiego przekładu tego fragmentu zaproponowanego przez Abdullaha Yusufa Alego (tłumaczenie to powstało w latach 1934-1937; jest dostępne na stronie <https://quranyusufali.com/2/>): „Jeśli zatem ktoś przekracza zakaz w stosunku do ciebie, przekrocz go tak samo w stosunku do niego”.

określane jako agresja (*'udwān*). W ten sposób Qur'an ukazuje nam powagę takich działań i zwraca uwagę na godność i wartość ludzkiego życia. Przesłanie to napomina nas, abyśmy pozostali pobożni i bogobojni we wszystkim, co robimy. Jak powiedział Abel do Kaina: „Gdy ty podniesiesz rękę na mnie, aby mnie zabić, ja nie podniosę ręki na ciebie, aby ciebie zabić. Zaiste, lękam się Allaha, Pana Światów!” (*Al-Mā'ida* [Stół zastawiony], 5:28).

Muzułmanin musi być zawsze sprawiedliwy i powściągliwy. Musi zawsze postępować godziwie, kierując się – wobec siebie i innych – takimi wartościami oraz zamiarami, które nie będą stać w sprzeczności z powściągliwością, bez której wszak nie ma sprawiedliwości. Ta ostatnia jest bowiem owocem umiarkowania we wszystkich sprawach: w spokoju i gniewie, w dawaniu i braniu. W czasach pokoju powściągliwość przynosi braterstwo i zgodę. Kiedy zaś trzeba odeprzeć napastnika, daje ona siłę i wielkoduszność:

O wy, którzyście uwierzyli! Bądźcie wytrwali w sprawiedliwości, zaświadczać przed Allahem nawet przeciwko sobie bądź przeciwko swoim rodzicom lub bliskim (*An-Nisā'* [Kobiety], 4:135).

I niechaj nienawiść do [niektórych] ludzi nie doprowadzi was [do tego], że będziecie niesprawiedliwi. Bądźcie sprawiedliwi; zaprawdę, to jest bliżej bogobojności. I bójcie się Allaha; zaprawdę, Allah jest świadom tego, co czynicie (*Al-Mā'ida* [Stół zastawiony], 5:8).

[...] i nie sprawił wam w religii żadnych uciążliwości [...] (*Al-Ḥaḡḡ* [Pielgrzymka], 22:78).

Allah nie nakłada na żadną osobę niczego ponad jej możliwości. Dla niej będzie to, co dla siebie zyskała i odpowiadać będzie za to, czym siebie obarczyła. Panie nasz, nie karz nas, jeśli przez nasze zapomnienie lub pomyłkę [grzeszymy] (*Al-Baqara* [Krowa], 2:286).



I [postanowił twój Pan, abyś] dał krewnemu to, co należy się jemu, a także biednemu i podróżnemu – lecz nie trwoń [swojego majątku] bezmyślnie; Zaiste, rozrzutni są braćmi szatanów, a szatan wobec swojego Pana jest niewdzięcznym! (Al-Isrā' [Przemieszczenie nocą], 17:26-27).

I My również uczyniliśmy was wspólnotą środka, abyście byli świadkami wobec ludzi i by posłaniec był świadkiem wobec was (Al-Baqara [Krowa], 2:143).

W hadisie świętym<sup>28</sup>, przekazanym przez Abū Ḍarra, a powołującego się na autorytet Proroka, Bóg oznajmia: „O, słudzy Moi, zakazałem niesprawiedliwości sobie i tak samo zakazałem jej pośród was. Przeto nie czyńcie niesprawiedliwości sobie nawzajem”<sup>29</sup>. W relacji z pożegnalnej przemowy Proroka podczas jego ostatniej pielgrzymki do Mekki, ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar stwierdza:

Pewnego razu omawialiśmy, mając wśród nas Wysłannika Boga, Pielgrzymkę Pożegnalną. Owego czasu nie wiedzieliśmy jeszcze, czym jest Pielgrzymka Pożegnalna. Wysłannik Boga wychwalił wówczas Boga tymi słowami: „Bóg uczynił z waszego życia i własności świętość w tym dniu, w tej krainie, w tym miesiącu. Słyszycie, co mówię?”. „Słyszemy”, odpowiedzieli jego słuchacze. Wówczas kontynuował, mówiąc: „O Boże, jesteś świadkiem!”<sup>30</sup>.

W tym samym tonie Ḥuḍayfa podaje, co powiedział Wysłannik Boga: „Nie bądźcie ludźmi chwiejnymi, którzy mówią: »jeśli inni są dla nas dobrzy, to i my będziemy dla nich dobrzy, a jeśli nam

<sup>28</sup> Hadis święty (*ḥadīṭ qudsī*), lub hadis Boski (*ḥadīṭ ilāhī*) jest słowem Boga wypowiedzianym ustami Proroka, nieobecny jednak w Qur’anie.

<sup>29</sup> *Ṣaḥīḥ Muslim*, Księga prawości, postępowania wobec innych oraz manier (*Kitāb al-birr wa-ṣ-ṣila wa-l-ādāb*), hadis 45.15.55 (2577), s. 1198 (cały hadis: ss. 1198-1199).

<sup>30</sup> [Abū Ya‘lā] Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn al-Muṭannā at-Tamīmī [al-Mawṣilī], *Musnad Abī Ya‘lā al-Mawṣilī*, Ḥusayn Salīm Asad (red.) (Bejrut: Dār al-Ma‘mūn li-t-Turāṭ, 1407 AH / 1987), t. 9, *Musnady ‘Abd Allāha Ibn Mas‘ūda*, hadis 172 (5586), s. 435 (cały hadis: ss. 434-436).

szkodzą, to i my im zaszkodzimy». Miejcie raczej w zwyczaju czynić innym dobro; i wtedy, gdy czynią dobro wam, i wtedy, gdy tego nie robią”<sup>31</sup>. ‘Ā’iša, jedna z żon Proroka, relacjonowała, że słyszała Wysłannika mówiącego: „czemukolwiek towarzyszy dobroć, jest za jej sprawą piękniejsze, a czemukolwiek brak dobroci, jest ponizone”<sup>32</sup>.

Zarówno *inny*, jak i *ja* są integralnymi składnikami człowieka, bowiem osobowość nie jest bytem prostym, lecz wysoce złożonym. Obejmuje na przykład zarówno tę część duszy, która „pobudza do złego” (*nafs ammāra bi-s-sū’*; *Yūsuf* [Józef], 12:53), jak i tę „obwiniającą [nieustannie]” (*nafs lawwāma*; *Al-Qiyāma* [Dzień Zmartwychwstania], 75:2). Jest to zatem twór o wielu związkach, więzach lojalności i rozszerzeniach. Obejmuje różne wymiary, nieodzowne jednostce i jej nieodłączne, począwszy od ogółu ludzkości (ponieważ *ja* jest człowiekiem i człowieczeństwo jest ściśle powiązane z *ja*), poprzez więzy rodowe, plemienne i narodowe, po sąsiadów i krewnych.

Dążąc do zaspokojenia swych potrzeb, *ja* i *inny* powinni pamiętać, że w każdym z nas, jako złożonej istocie, tkwią zarówno impulsy niegodziwe i agresywne, rządzone przez „prawo dżungli”, gdzie „o racji stanowi siła” („dusza, która pobudza do złego”, czyli *nafs ammāra bi-s-sū’*), jak i szlachetne, altruistyczne dążenia, które wiodą nas ku prawości, miłosierdziu i pokojowi. Dążeniami tymi rządzi prawo sprawiedliwości, w którym „o sile stanowi racja”, a władza wypływa z prawdy i to właśnie te aspiracje skłaniają ludzi ku prawdzie i sprawiedliwości, wspierając ich w przeciwstawianiu się skłonnościom hedonistycznym, przemocy i rasizmowi.

Gdy *ja* i *inny* są muzułmanami, łączy ich wspólna tożsamość doktryny, wiary i wizji, będąca istotą bycia człowiekiem.

<sup>31</sup> *Al-Ġāmi‘ al-kabīr*, t. 3, Rozdziały o prawości, postępowania wobec innych (*Abwāb al-birr wa-ṣ-ṣila*), hadis 63.2007, s. 538.

<sup>32</sup> *Ṣaḥīḥ Muslim*, Księga prawości, postępowania wobec innych oraz manier (*Kitāb al-birr wa-ṣ-ṣila wa-l-ādāb*), hadisy 45.23.78-79 (2594), s. 1203.

Ostatecznie, istota człowieczeństwa nie daje się sprowadzić do formy, wizerunku czy postaci fizycznej, nawet jeśli te aspekty odgrywają istotną rolę jako narzędzia wyrażania tego, co zawierają nasze wizje, wartości i zasady, i mimo tego, że życie nie jest możliwe bez rzeczywistości materialnej i jej praktycznych, twórczych i estetycznych przejawów. Braterstwo między muzułmanami jest tym samym cenniejsze niż to oparte wyłącznie na przynależności do wspólnoty ogólnoludzkiej, bowiem wspólna wiara sprzyja budowaniu najsilniejszych więzi duchowych:

Zaprawdę wierni są wszak braćmi (Al-Ḥuḡurāt [Komnaty], 49:10).

O wy, którzyście uwierzyli! Obawiajcie się Allaha należytą bojaźnią i nie umierajcie inaczej, niż będąc poddanymi całkowicie [będąc muzułmanami]. I trzymajcie się uporczywie węzła Allaha razem i nie rozdzielajcie się. I pamiętajcie o dobrodziejstwie Allaha wobec was, gdy byliście wrogami, a On zjednał wasze serca – i dzięki Jego dobroci staliście się braćmi (Āl ‘Īmrān [Rodzina Imrana], 3:102-103).

A wierzący [mężczyźni] i wierzące [kobiety] – jedni drugich są sprzymierzeńcami. Oni nakazują to, co jest uznane i przeciwstawiają się temu, co jest naganne, i odprawiają modlitwę i uiszczają zakat, i są posłuszni Allahowi oraz Jego posłańcowi. Tym Allah okaże miłosierdzie. Zaprawdę, Allah jest Niepokonany, Wszechmądry (At-Tawba [Skrucha], 9:71).

‘Abd Allāh Ibn ‘Umar przekazuje słowa Proroka: „Muzułmanie są sobie braćmi [...] Nie wyrządzają sobie krzywdy, ani nie wydają w ręce ciemieżcom. I tego, kto wspomże brata w potrzebie, Bóg wspomże”<sup>33</sup>. ‘Abd Allah Ibn ‘Umar przekazał też, że Prorok powiedział: „Prawdziwie poddanym Bogu jest ten, kto nie wyrządza krzywdy bratu w wierze ani słowem, ani czynem.

<sup>33</sup> *Ṣaḥīḥ al-Buḡārī*, Księga przymusu (*Kitāb al-ikrāh*), hadis 89.7.6951, s. 1460 (cały hadis: ss. 1459-1460).

Emigrant [muhadžir] zaś to ten, kto porzucił wszystko to, czego Bóg mu zabronił”<sup>34</sup>. Abū Mūsà al-Aš‘arī przekazują, że Wysłannik Boga powiedział kiedyś: „jeden wierzący jest dla drugiego tym, czym są dla siebie kamienie w potężnej budowli – wzajemnie się wspierają i podtrzymują”<sup>35</sup>. Powiedział też: „Miłosierdzie, umiłowanie i współczucie między wierzącymi są tak wielkie, że tworzą oni jakby jedno ciało; gdy jeden z członków cierpi, inne części ciała czująnie i gorączkowo wzajemnie się nawołują”<sup>36</sup>. Nakazał też: „pragnij dla swego brata tego, czego pragniesz dla siebie”<sup>37</sup>. A w przemowie pożegnalnej przypomniał zgromadzonym wokół siebie muzułmanom o łączącej ich świętej więzi: „O ludu! Twoje życie i twoja własność mają być traktowane z taką samą czcią, jak w ten twój dzień, w tej ziemi twojej, w tym miesiącu twoim, aż do Dnia, w którym spotkasz się ze swym Panem. Czy słyszycie, co mówię?”. „Słyszemy”, odrzekli zebrani. A wtedy powiedział: „Boże, czy przekazałem wieść?”<sup>38</sup>. ‘Ā’iša, żona Proroka,

<sup>34</sup> *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Księga hadisów chwytających za serce (*Kitāb ar-riqāq*), hadis 81.26.6484, s. 1369.

<sup>35</sup> *Ṣaḥīḥ Muslim*, Księga prawości, postępowania wobec innych oraz manier (*Kitāb al-birr wa-ṣ-ṣila wa-l-ādāb*), rozdział o wzajemnym miłosierdziu wiernych, ich współczuciu i wspieraniu się nawzajem (*Bāb tarāḥum al-mu‘minīn wa-ta‘ātuḥim wa-ta‘āduḥim*), hadis 45.17.65 (2585), s. 1201.

<sup>36</sup> *Ṣaḥīḥ Muslim*, Księga prawości, postępowania wobec innych oraz manier (*Kitāb al-birr wa-ṣ-ṣila wa-l-ādāb*), hadis 45.17.66 (2586) s. 1201.

<sup>37</sup> Abū Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusayn Ibn ‘Alī al-Bayhaqī, *As-Sunan al-Kubrā*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā['] (Bejrut: Manšūrāt Muḥammad ‘Alī Baydūn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya (zapisane dalej jako Dar al-Kotob al-Ilmiyah), 1424 AH / 2002), t. 9, Księga prowadzenia się (*Kitāb as-sayr*), hadis 148.18507, s. 271.

<sup>38</sup> W tłumaczeniu angielskim, będącym podstawą tego przekładu, zawarty jest tylko drobny fragment (tłumaczenia) tekstu hadisu, który został wspomniany w wersji oryginalnej, arabskiej. Próba odnalezienia go za pomocą słów początkowych w indeksie *Al-Musnadu* nie przyniosła rezultatu, bo owszem, istnieje trzy hadisy tak się rozpoczynające i odnoszące się do wspomnianego wydarzenia, ale o innej treści. W dodatku, w wersji arabskiej podanych jest kilka hadisów naraz, bez właściwego rozdzielenia od siebie, a z jednym przypisem. Tekst angielski z tekstem arabskim mają wspólne tylko zakończenie, które występuje w wielu hadisach. Hadis, który jest użyty w wersji angielskiej, będącej podstawą tego przekładu, to: *Al-Musnad*, t. 15, Hadisy Al-‘Adā’ Ibn Ḥālida Ibn Hūdy, hadis 20214, s. 184 (cały hadis: ss. 183-184).

przekazała, że powiedział on: „Każdy, kto kładzie się spać z pełnym żołądkiem, wiedząc, że jego bliźni głoduje, nie jest go-dzien miana wierzącego”<sup>39</sup>. Abū Hurayra przekazał, że Posłaniec powiedział: „Bóg przyjdzie z pomocą temu, kto niesie pomoc bratu swemu”<sup>40</sup>, a także: „Wszystko, co dotyczy muzułmanina – jego życie, honor i dobytek – inni muzułmanie mają postrzegać jako święte”<sup>41</sup>. Abū Saʿīd al-Ḥudrī przekazał, że Posłaniec Boga powiedział: „Macie jednego Pana i jednego praprzodka. Nie jest zatem Arab ważniejszy od tego, kto nie jest Arabem, ani nie-Arab od Araba, ani ten, co ma skórę czerwoną od tego, który ma skórę czarną, ani czarnoskóry od czerwonoskórego, chyba że ktoś ma w sobie więcej pobożności”<sup>42</sup>. Anas przekazał, że Posłaniec Boga powiedział pewnemu mężczyźnie: „pomagaj bratu, zarówno krzywdzonemu, jak i wyrządzającemu krzywdę”. Mężczyzna odrzekł: „Posłańcu Boga, jakże pomagać krzywdzącemu?” Prorok zaś rzekł mu: „Wzbraniając mu wyrządzenia krzywdy; oto jak należy mu pomagać”<sup>43</sup>. Ḥudayfa przekazał, że Posłaniec Boga powiedział: „Ktokolwiek nie troszczy się o muzułmanów jako wspólnotę, do nich nie należy”<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh al-Ḥākīm an-Nisābūrī, *Al-Mustadrik ʿalā Aṣ-Ṣaḥīḥayn*, ed. Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭāʾī] (Bejrut: Manṣūrāt Muḥammad ʿAlī Bayḍūn, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya (zapisane dalej jako Dar al-Kotob al-Ilmiyah), 1422 AH / 2002), t. 2, Księga sprzedaży (*Kitāb al-buyū*), hadis 19.37 (2166), ss. 14-15 i 19.37a (2166a), s. 15.

<sup>40</sup> *Ṣaḥīḥ Muslim*, Księga wspomnienia i wzywania [imienia Boga], skruchy i próśb o wybaczenie (*Kitāb ad-ḍikr wa-d-duʿāʾ wa-t-tawba wa-l-istiḡfār*), hadis 48.11.38 (2699), s. 1242.

<sup>41</sup> Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Salāma al-Quḍāʾī, *Musnad aṣ-Ṣḥāb*, ed. Hamdī ʿAbd al-Maḡīd as-Salafī (Bejrut: Muʿassasat ar-Risāla, 1405 AH / 1985), t. 1, Muzułmanin nie może szkodzić drugiemu muzułmaninowi w żaden sposób: ani przelewając jego krew, ani godząc w jego godność lub majątek (*Kull al-muslim ʿalā al-muslim ḥarām: damuhu wa-irḍuhu wa-māluhu*), hadis 121.176, s. 137 (cały hadis: ss. 136-137).

<sup>42</sup> *Al-Muʿjam al-awsaṭ*, t. 5, Ciąg dalszy rozdziału litery początkowej ʿayn, hadis 4749, s. 86.

<sup>43</sup> *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Księga przymusu (*Kitāb al-ikrāh*), hadis 89.7.6952, s. 1460.

<sup>44</sup> *Al-Mustadrik ʿalā Aṣ-Ṣaḥīḥayn*, t. 4, Księga hadisów chwytających za serce (*Kitāb ar-riqāq*), hadis 44.46 (7889), s. 352.

Braterstwo islamu jest zatem ufundowane na dobroci, uprzejmości i miłosierdziu. Jest braterstwem solidarności i współdziałania w czynieniu dobra i w bogobojności. Tym samym jest najwznioślejszym, najdobitniejszym wyrazem przynależności człowieka. Gdyby muzułmanie uświadomili sobie implikacje tego rodzaju przynależności i braterstwa w dzisiejszym świecie i gdyby naprawdę przyswoili sobie światopogląd koraniczny, stworzyliby prawdziwie zjednoczony naród, rodzinę, wzór do naśladowania i twórczą potęgę.

W światopoglądzie koranicznym *ja* i *inny* reprezentują różnorodne więzi i przynależności, z których wszystkie są *mną*, bowiem nasza tożsamość składa się z więzi opartych na pokrewieństwie, małżeństwie, rasie i człowieczeństwie, jak również na doktrynie i idei. Jednocześnie jest to jeden byt, złożony ze wszystkich tych więzi, a w każdej z nich *ja* jest również *nimi*, zaś *oni* są *mną*.

Z kolei zaufanie, które zawiera się w obowiązku sprawowania przez ludzi namiestnictwa na Ziemi, wymaga od muzułmanina rzeczowego, reformatorskiego nastawienia i takichże wartości. Jeśli uczciwy muzułmanin jest niesumienny w wypełnianiu jakichś obowiązków wobec siebie lub innych, okaże skruchę i poprawi się. Wierność zadaniu bycia godnym powiernikiem Bożych darów wymaga nabycia i pielęgnowania takich cech charakteru, które umożliwią dostrzeżenie danych od Boga zobowiązań w naszym codziennym postępowaniu i naszych stosunkach z innymi. Qur'an szczegółowo wymienia te cechy; jeśli więc muzułmanin zauważy, że mu ich brakuje i że, co za tym idzie, nie znajdują one wyrazu w jego postępowaniu i stosunkach z innymi (ludźmi, zwierzętami czy innymi aspektami otoczenia), wówczas musi wejrzeć w siebie, uznać swoją odpowiedzialność i dążyć do wyrobienia w sobie tych cnót, które pozwolą mu podjąć się sprawowania pieczy powierzonej mu przez Boga. A stanowi ono sens jego życia i od tego, jak wierzący na to zadanie zareaguje, zależeć będzie jego dalszy los.

Wypełnianie danych przez Boga obowiązków wymaga, przede wszystkim, uczciwości, słowności, ducha uczciwości, powstrzymywania się od występków i przemocy, przyjęcia postawy pokory, miłosierdzia i hojności wobec innych, a także oddania prawości i wystrzegania się zepsucia. Jeśli muzułmanin zauważy, że przejawia skłonność do surowości, okrucieństwa czy przemocy, marnotrawstwa czy rozrzutności, kłamstwa, niesłowności i niewypełniania przyjętych zobowiązań, wówczas powinien być świadom tego, że jego wiara i pobożność są ułomne. Mając tę świadomość, musi zmierzyć się ze sobą, uznać swój błąd i odwrócić się od niego, zanim nadejdzie ów Dzień, w którym „nie dopomoże ani bogactwo, ani też potomstwo; Jedynie ten, kto przybył do Allaha z czystym sercem” (Aš-Šu‘arā’ [Poeci], 26:88–89). Jest ewidentne – tak na podstawie Qur’anu, jak i życia Pośłańca Boga – że, gdy brak komuś powyższych cnót, jego wiara nie jest prawdziwa i na nic mu się nie zda wykonywanie aktów pobożności, takich jak modlitwa, wspominanie Bożego imienia, post czy nocne czuwanie na modlitwie:

I wypełniajcie swoje przyrzeczenia. Zaprawdę, przyrzeczenie zobowiązuje bezwzględnie (Al-Isrā’ [Przemieszczenie nocą], 17:34).

Dopełniajcie należytej miary oraz wagi sprawiedliwie i nie zaniżajcie ludziom wartości ich dóbr i nie szercie po ziemi zgorzenia (Hūd [Hud], 11:85).

I [postanowił również twój Pan, abyś] nie czynił swojej dłoni przykutą do szyi [ze skąpstwa] ani rozwierał jej całkowicie, bo staniesz się zganiony i będziesz rozgoryczony (Al-Isrā’ [Przemieszczenie nocą], 17:29).

Ten jednak, który jest skąpy i sądzi, że jest niezależny [od Pana i samowystarczalny]; Oraz uznaje al-ḥusnā [najwyższe dobro] za kłamstwo; Tego [My] poprowadzimy ku al-‘usrā [niepowodzeniu]; I w niczym nie pomoże mu jego majątek, gdy zostanie pogrążony w zatraceniu (Al-Layl [Noc], 92:8-11).

Prawością nie jest, abyście skierowali swe oblicza ku wschodowi i zachodowi. Prawy bowiem to ten, który uwierzył w Allaha, Dzień Ostateczny, aniołów, Księgę, Proroków, i który rozdawał majątek mimo umiłowania go bliskim krewnym, sierotom, biednym, podróżującym, proszącym oraz na wyzwolenie niewolników; a także wykonywał modlitwę i oddawał zakat; [są nimi] również ci, którzy dopełniają swoich zobowiązań, kiedy się zobowiązują; i ci, którzy są cierpliwi w biedzie, podczas choroby i w czasie walk i wojen. Oto ci, którzy są szczerzy [w wierze]; i tacy są [prawdziwi] bogobojni (Al-Baqara [Krowa], 2:177).

I [postanowił twój Pan, abyś] nie stąpał po ziemi dumnie. Zaprawdę, nie rozdrzesz ziemi ani nie dorównasz górom wzrostem (Al-Isrā' [Przemieszczenie nocą], 17:37).

I [prawdziwi] słudzy Miłosiernego są ci, którzy pokornie stąpają po ziemi, a kiedy do nich przemówią niegodziwi, mówią: „pokój!” (Al-Furqān [Rozróżnienie], 25:63).

Nawołuj na drogę twego Pana mądrością oraz szlachetnym namiętnością i dyskutuj z nimi w najlepszy sposób (An-Nahl [Pszczoły], 16:125).

O synu mój! Odprawiaj modlitwę i nakazuj to, co jest słuszne, i zakazuj tego, co jest naganne. I bądź cierpliwy wobec tego, czego doświadczysz. Zaprawdę, to należy do zdecydowanych postanowień (Luqmān, 31:17).

A nie są sobie równe dobry czyn oraz zły czyn. Odeprzyj [zło] czymś, co jest lepsze. Wtenczas ten, który jest tobie wrogiem, stanie się jak bliski przyjaciel (Fuṣṣilat [Wyjaśnione], 41:34).

Lecz kto okaże cierpliwość i przebacza – zaprawdę, takie (postanowienie) należy do wielkiego zdecydowania (Aš-Šūrā [Narada], 42:43).

[...] być spośród tych, którzy uwierzą i zachęcają się wzajemnie do cierpliwości, i zachęcają się wzajemnie do miłosierdzia (Al-Balad [Miasto], 90:17).



I nie czyńcie [przysięgi na] Allaha czymś, co przeszkadzałoby wam być prawymi, bogobojnymi, a także [co przeszkadzałoby] siać zgodę między ludźmi; a Allah jest Wszechsłyszący, Wszechwiedzący (Al-Baqara [Krowa], 2:224)<sup>45</sup>.

O wy, którzyście uwierzyli! Nie zakazujcie dobrych rzeczy spośród tych, które Allah uczynił wam dozwolonymi. I nie przekraczajcie granic. Zaprawdę, Allah nie miłuje tych, którzy przekraczają wytyczone granice! (Al-Mā'ida [Stół zastawiony], 5:87).

Powiedz: „Któż zakazał ozdób, które Allah uczynił dla swych sług, i dobrych rzeczy spośród darów?” (Al-A'rāf [Wzniesienia], 7:32).

O wy, którzyście uwierzyli! Poddajcie się pokojowi całkowicie. I nie kroczcie śladami Szatana. Zaiste, on jest dla was jawnym wrogiem (Al-Baqara [Krowa], 2:208).

---

<sup>45</sup> Objasniając ten werset, Muhammad Asad zauważa, że choć odnosi się on zasadniczo do przysięgi rozwodowej (zob. *Al-Baqara* [Krowa], 2:226) to ma również znaczenie bardziej ogólne. W związku z tym zwraca uwagę na wypowiedź Proroka, przytoczoną za Al-Buḥārī i Muslimem: „Jeśli ktokolwiek składa solenną przysięgę [że coś zrobi lub powstrzyma się od zrobienia czegoś], a następnie uświadomi sobie, że coś innego byłoby bardziej słuszne, wówczas pozwólcie mu zrobić to, co jest bardziej słuszne, pozwólcie mu złamać przysięgę, a potem niech za to odpokutuje”. Cytat za: Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an. Translated and explained by Muhammad Asad* (Gibraltar: Dar al-Andalus Ltd., 1980), s. 49; tekst tej jest dostępny na stronie [https://archive.org/details/TheMessageOfTheQuran\\_20140419/page/n71](https://archive.org/details/TheMessageOfTheQuran_20140419/page/n71) [ostatni dostęp: 08.08.2020], s. 72, p. 212. Wyszukanie hadisu dokładnie w tym brzmieniu nastęrcza pewne trudności. Niemniej, u Al-Buḥārīego przesłanie jest takie, jak sugeruje to Muhammad Asad: że, jeśli pojawia się lepsze rozwiązanie, to należy je wybrać, a niespełnienie przysięgi wymaga odpokutowania (*Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Księga niedotrzymania przysięg, hadis 84.1.6708, s. 1410 oraz 84.9.6718, s. 1412 [w tym przypadku Prorok stwierdza, że sam tak czyni]). Podobnie jest w przypadku hadisów ze zbioru Muslima: *Ṣaḥīḥ Muslim*, Księga przysięg i solennych przyrzeczeń (*Kitāb al-aymān wa-n-nuḍūr*), 27.3.7 (1649, pierwszy akapit), s. 777 (cały hadis: ss. 777-778/779); ciekawa jest historia kobiety, która – ścigana przez wrogów islamu – złożyła obietnicę, że złoży Bogu w ofierze wielbłądzicę, która ją unosiła jak najdalej od prześladowców. Prorok uznał, że byłby to akt niewdzięczności wobec wielbłądzicy i buntu przeciwko Bogu, a nie można składać obietnic wbrew Bogu, zatem jej obietnica, jak się okazało, była nieważna (*Ṣaḥīḥ Muslim*, Księga solennych przyrzeczeń [*Kitāb an-naḍr*], hadis 26.3.1641, s. 774).

O wy, którzy uwierzyliście! Dlaczego mówicie to, czego nie czynicie? Olbrzymie naganne jest u Allaha, abyście mówili to, czego nie czynicie (Aş-Şaff [Szereg], 61:2-3).

‘Abd Allāh Ibn Mas‘ūd przekazał, że Poślaniec Boga powiedział:

[...] wystrzegajcie się kłamania, ponieważ żadne dobro nie przyjdzie z kłamstwa czy to uczynionego na poważnie, czy to w beztrosce. Prawy człowiek nie obieca czegoś swemu synowi, by potem nie dotrzymać swej obietnicy. Niewiarygodność prowadzi do nieprawości, a nieprawość prowadzi do piekła, podczas gdy wiarygodność prowadzi do prawości, a prawość – do raju. O wiarygodnej osobie mówi się: „prawdę powiedziała i była prawa”, a o osobie niewiarygodnej: „powiedziała nieprawdę i jest nieprawa”. Jeśli któryś ze sług Boga będzie trwał w mówieniu nieprawdy, w wykazach Boga zostanie zapisany jako kłamca<sup>46</sup>.

Samura Ibn Ğundub przekazał, że Pośłańcowi Boga przyśnili się dwaj mężczyźni, którzy objaśnili mu znaczenie sennej wizji, mówiąc:

Mężczyzna, którego policzek widziałeś rozrywany [od ust do ucha] był kłamcą i rozpowiadał kłamstwa, a ludzie przekazywali je od niego i rozprzestrzeniły się po świecie. I będzie tak karany aż po Dzień Zmartwychwstania<sup>47</sup>.

W podobnym tonie utrzymana jest przekazana przez Abū Hurayrę następująca wypowiedź Proroka: „są trzy oznaki obłudnika: mówiąc – kłamię; składając obietnicę – łamię ją; obdarzony zaufaniem – zawodzi”<sup>48</sup>.

‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, który zasiadał u stóp Proroka, i którego charakter uformowała Księga Boga, pewnego razu pomścił

<sup>46</sup> *Sunan Ibn Māǧa*, t. 1, Wstęp (*Al-Muqaddima*), hadis 0.7.46, s. 18.

<sup>47</sup> *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Księga manier (*Kitāb al-ādāb*), hadis 78.69.6096, s. 1294.

<sup>48</sup> *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Księga wiary (*Kitāb al-īmān*), hadis 2.24.33 (2.24.34 na ten sam temat), s. 11.

młodego Kopta, uderzonego przez syna arabskiego dowódcy i emira, ‘Amra Ibn al-‘Āṣa, ówczesnego namiestnika Egiptu. Idąc za przykładem Proroka i czerpiąc natchnienie ze światopoglądu Qur’anu, ‘Umar zwrócił się do ‘Amra, jego syna i przyszyłych pokoleń z dobitnym napomnieniem w kwestii braterstwa i równości wszystkich ludzi. Mówił: „jak możecie zniewalać ludzi, których matki urodziły wolnymi?”<sup>49</sup>. W istocie, jak może człowiek zniewalać człowieka, skoro są braćmi w człowieczeństwie, pochodzącymi od tego samego Stwórcy, z jednej duszy, tak samo zasługującymi na szacunek?

Z powyższego jasno wynika, że według Qur’anu zdrowa natura ludzka wymaga zarówno jedności, jak i różnorodności – równowagi, integracji i komplementarności istot ludzkich jako jednostek i jako wspólnoty. Pisałem już, że tak jak ciało nie istnieje bez tworzących je części, a poszczególne części nie istnieją ani nie funkcjonują bez całego organizmu, tak wspólnota i jednostka potrzebują siebie nawzajem do przetrwania i rozwoju. Człowiek potrzebuje rodziny, społeczności, ojczyzny, narodu. Potrzebuje też tożsamości rodzinnej, etnicznej, narodowej, religijnej i ogólnoludzkiej, a także świadomości stosunków, powiązań i przynależności, które owe tożsamości wywołują, przybierając przy tym postać tak koncentrycznych, jak i zachodzących na siebie okręgów. Są to podstawowe, pozytywne wymiary naszego istnienia. Zapewniają nam zdrowe funkcjonowanie,

<sup>49</sup> To stwierdzenie ‘Umara pojawia się w trzech różnych księgach, w tym w *Al-Mustaṭrafie* Al-Abšihiego oraz *Rabī’ al-abrār wa-nuṣūṣ al-aḥbār* Az-Zamaḥšariiego (Šihāb ad-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Abšihī, *Al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf*, ed. Muḥammad Ḥayr Tu’ma al-Ḥalabī [Bejrut: Dār al-Ma’rifa, 1429 AH / 2008], rozdział 20, s. 161; Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn ‘Umar az-Zamaḥšarī, *Rabī’ al-abrār wa-nuṣūṣ al-aḥbār*, ‘Abd al-Amīr Muḥanna’ (red.) (b.d.w.: Kitāb, b.m.w.), t. 3, Sprawiedliwość, prawość i równe traktowanie w podziale i nie tylko, a także wspomnienie o tym, kto odznaczał się sprawiedliwością i kto sprawiedliwość przykazywał [*Al-‘Adl wa-l-inṣāf wa-stī’māl as-sawīyya fī al-qisma wa-ḡayrihā wa-ḍikr man ‘adala wa-awṣā bi-l-‘adl*], 52.18, s. 391).

pełnię egzystencji, rozwój i pomyślność w oparciu o zasady sprawiedliwości, miłosierdzia, pokoju. Pomagają odrzucić niesprawiedliwość, zepsucie i przemoc.

Szczególną cechą światopoglądu koranicznego jest to, że – w odróżnieniu od światopoglądu materialistycznego czy rasi-stowskiego – traktuje on różnice między ludźmi oraz różne elementy wszechświata jako części szerszego Bożego planu, zakładającego komplementarność i wzajemną korzyść. Zdolność do pozytywnego postrzegania różnic i różnorodności to fundament zgodnego współistnienia i wspólnej odpowiedzialności za korzystanie z zasobów ludzkich i naturalnych. W tej perspektywie nie ma miejsca na ekskluzywizm czy ekstremizm ani w wymiarze jednostkowym, ani wspólnotowym. Przeciwnie, światopogląd koraniczny propaguje wszechstronne dążenie do integracji, równowagi, powściągliwości i pokoju.

Modlitwy wiernych w Qur’anie nie poprzestają na interesowaniu się sprawami jednostki (przy czym z zainteresowania tego wyłączone są kwestie czysto prywatne). Przeciwnie, wykraczają poza poziom jednostki i dotyczą wspólnoty, bowiem interesów poszczególnych osób nie da się oddzielić od interesów wspólnoty, do której owi ludzie należą. Qur’an uczy nas, by modlić się mówiąc:

Oto Ciebie czcimy i Ciebie prosimy o pomoc (Al-Fātiħa [Rozpoczynająca], 1:5).

[Abraham i Izmael powiedzieli]: „Panie nasz! Przyjmij od nas. Zaiste, Ty jesteś Wszechstyszący, Wszechwiedzący. Panie nasz! Spraw, abyśmy byli Ci poddani całkowicie (muslimayn). A z naszego potomstwa uczyn wspólnotę całkowicie Tobie poddaną. I wskaż nam miejsca [i sposób wykonania] naszych obrzędów. I przyjmij naszą skruchę. Zaiste, Ty jesteś Przebaczający, Najmiłosierniejszy” (Al-Baqara [Krowa], 2:127-128).

I ci [zaś], którzy przybywają po nich, mówią: „Panie nasz! Przebacz nam oraz braciom naszym, którzy wyprzedzili nas w wierze, i nie czyń w naszych sercach [żadnej] urazy wobec tych, którzy uwierzyli. O Panie nasz! Ty jesteś Pełen Miłosierdzia, Litościwy!” (Al-Ĥašr [Zgromadzenie], 59:10).

### *1.5.3 Światopogląd koraniczny to wizja pokoju na świecie*

Islam, jako ta ostateczna spośród religii, stał się źródłem prawdy i narzędziem służącym zainicjowaniu uniwersalnego, naukowego etapu rozwoju cywilizacji opartej na sprawiedliwości, braterstwie, miłosierdziu, pokoju i kreatywności. Tym samym słowa Qur’anu nie były skierowane wyłącznie do konkretnych plemion, ludów, grup czy klas społecznych. Przeciwnie – zarówno wówczas, jak i obecnie – adresowane są do całej ludzkości. Qur’an nie jest też przesłaniem skupionym na siłach nadprzyrodzonych i cudownych wydarzeniach, jak to miało miejsce w przypadku wcześniejszych objawień. Przekaz Qur’anu dotyczy wiedzy, czytania, refleksji i kontemplacji. Jest to przesłanie rozumu, akcentujące znaczenie wnioskowania i argumentu, zawierające wskazówki, podkreślające wagę braterstwa, sprawiedliwości i pokoju. Światopogląd Qur’anu i objawienie, które ów światopogląd wyraża, przynoszą zatem perspektywę uniwersalną, właściwą naukowemu etapowi ewolucji ludzkości – etapowi, który najpełniej ukazuje naszą, daną od Boga, naturę ludzką oraz ponadczasowe prawa wszechświata, a także wykracza dalece poza cechujący się izolacjonizmem światopogląd rasistowski i materialistyczny, który dominował w okresach ideowego prymitywizmu i w prehistorii. Koraniczne przesłanie islamu odrzuca przesady oraz antagonistyczne i rasistowskie skłonności trybalizmu czy nacjonalizmu. W ich miejsce wprowadza ideę jedności całej ludzkiej rasy i wskazuje ludzkości drogę ku wartościom sprzyjającym osiągnięciu prawdziwego bezpieczeństwa i pokoju.

Ze swej istoty rasizm, trybalizm i nacjonalizm mają charakter wykluczający, opierają się bowiem na przesłankach akcentujących przeciwieństwa i odmienności. Różnice służą zatem wykluczaniu, roszczeniu sobie wyższości nad innymi, konfliktom i nienawiści do każdego, kto nie jest taki jak „my”. Wizja świata oparta na podkreślaniu różnic i ich negatywnym wartościowaniu musi zatem prowadzić do zaogniania wrogości i konfliktów, czyniąc z różnorodności podłoże konfrontacji. W ten sposób wytwarza stosunki nierówności, dominacji i przeciwstawności między narodami, państwami czy grupami etnicznymi. Przykłady tego znajdziemy w najnowszej historii w postaci zbrodni kolonializmu i wojen światowych. Po dziś dzień świata grozi niebezpieczeństwo, a to za sprawą zgubnego wyścigu zbrojeń prowadzonego przez despotyczne reżimy, których przywódcy wyznają mocarstwową wizję polityki i dążą do zapewnienia sobie wpływów i kontroli poprzez podstęp, manipulacje i oszustwa.

W istocie światopogląd Qur'anu jest jedyną filozofią i punktem widzenia, która podkreśla i głosi jedność rodzaju ludzkiego pomimo wielu różnic między poszczególnymi ludźmi czy narodami.

O ludzie! My stworzyliśmy was z mężczyzny i kobiety i uczyniliśmy was narodami i plemionami – abyście zapoznali się nawzajem. Zaprawdę, najbardziej szlachetny z was w obliczu Allaha to ten, kto jest wśród was bardziej bogobojny (Al-Ḥuǧūrāt [Kornaty], 49:13).

I nie pożądamie tego, czym Allah wyróżnił jednych z was wobec drugich (An-Nisā' [Kobiety], 4:32).

Światopogląd koraniczny traktuje stosunki między „nami” a „innymi” przez pryzmat uzupełniania się ludzi, a nie rywalizacji. Postuluje tym samym, abyśmy w każdych okolicznościach kierowali się dobrą wolą, miłosierdziem i sprawiedliwością.

Z kolei światopogląd materialistyczny wychodzi od jednostki i jej egocentrycznych potrzeb („dusza, która pobudza do złego”).

Na tym gruncie powstają wykluczające innych tendencje polityczne, nacjonalistyczne bądź rasistowskie, które ogarniają ludzi we współczesnych czasach, zwłaszcza w kontekście porzucania religii jako fundamentu tożsamości grupy i całej ludzkości. Sekularyzacja była odpowiedzią na zepsucie, przesady i klerykalizm, które przeniknęły do tradycji, zwyczajów i kultury religijnej. Była też reakcją na fakt, że religie, o których mowa, powstały w dawno minionych epokach i ten historyczny rodowód nie przystawał już do realiów współczesnego życia. Światopogląd materialistyczny oznaczał zatem odrzucenie światopoglądu duchowego na rzecz orientacji opartej na rywalizacji, konflikcie – swoistym „prawie dżungli”; orientacji zdominowanej przez agresywną solidarność wewnątrzgrupową. Nadeszła epoka najrozmaitszych nacjonalizmów, uzasadniających chciwą i brutalną politykę rasistowskiego kolonializmu. W imię walk klasowych, na całym świecie despotyczny i bezbożny światopogląd materialistyczny, ucieleśniony w marksizmie, doprowadził do stanu permanentnego konfliktu, w wyniku którego zarówno narody znajdujące się pod rządami komunistów, jak i ich sąsiadów (zwłaszcza w Azji Środkowej i Wschodniej) doświadczyły krzywdy, ucisku i korupcji, co ostatecznie doprowadziło do rozpadu marksistowskiego imperium od wewnątrz.

W obliczu ogromnych zagrożeń płynących ze światopoglądu materialistycznego, a przynajmniej z filozofii „prawa dżungli”, a także w kontekście wyniszczających konfliktów światowych i regionalnych – nie mówiąc już o broni masowego rażenia i tego, co mogłoby spowodować jej użycie – naród muzułmański, jak też cała ludzkość muszą zrozumieć i pomóc zrozumieć innym istotę światopoglądu koranicznego w odniesieniu do pożądanego kształtu życia społecznego oraz stosunków między ludźmi i między narodami. Tylko w ten sposób będziemy w stanie stworzyć kulturę sprawiedliwości i pokoju. Rozumienie to nie może być jednak powierzchowne czy czysto teoretyczne. Musi

być dogłębne i oparte na twardych faktach. Musi też mieć na uwadze aspekt edukacyjny i dać się zastosować do psychoemocyjonalnych uwarunkowań wychowania, tak w wymiarze organizacyjnym, jak i instytucjonalnym. Innymi słowy, musi być ono propagowane tak, aby mogło służyć za podstawę pokojowego systemu stosunków społecznych, zapewniającego pełny rozwój walorów i potencjału ludzkości w całej jej różnorodności. Dzięki temu zyskamy narzędzia pomocne w odpowiedzialnym gospodarowaniu ludzkimi i naturalnymi zasobami Ziemi oraz we wzniesieniu fundamentów społeczeństwa sprawiedliwości, miłosierdzia i pokoju.

Sura *At-Tīn* (Drzewo figowe) objaśnia związek między duchowym aspektem życia jednostki – określonym w surze *Al-Fağr* (Brzask), 89:27 jako *nafs muṭma'inna* („dusza uspokojona”) – a tym, co określa się jako *nafs ammāra bi-s-sū'* („dusza, która pobudza do złego”; mowa o materialnym, „zwierzęcym” aspekcie duszy) oraz rolę wolnej woli w samooczyszczaniu i dopuszczeniu do głosu tej strony ludzkiej natury, która pragnie, by to, co czyste, wzniosłe i sprawiedliwe, przeważało nad tym, co dekadentkie, dążące tylko do samozadowolenia i zepsute. Sura *At-Tīn* zaczyna się od Bożego ślubowania, które podkreśla wagę kwestii, o której jest mowa: „Na drzewo figowe i [na] drzewo oliwne; [Oraz] na górę Synaj; (I) na to miasto bezpieczne” (*At-Tīn* [Drzewo figowe], 95:1-3). Sura ta mówi o stworzeniu człowieka i obecnym w człowieku związku rzeczywistości materialnej z duchową: „stworzyliśmy człowieka w najpiękniejszej postaci” (*At-Tīn* [Drzewo figowe], 95:4). Poniższy werset z sury *Ṭā Hā* mówi o duchowym stworzeniu człowieka w Raju, gdzie ludzie obojga płci żyli szczęśliwie, nie cierpiąc pod żadnym względem niedostatku:

Wówczas powiedzieliśmy: „O Adamie! Zaprawdę, jest to wróg dla ciebie oraz twojej małżonki. A zatem niech on was obojga nie wyprowadzi z Raju, bowiem będziesz nieszczęśliwy; Ty w nim



nie będziesz odczuwał głodu ani nagości; Ty w nim nie będziesz również cierpieł z pragnienia ani też z nadmiaru słońca" (Tā Hā, 20:117-119).

Kiedy jednak Adam okazał nieposłuszeństwo i poszedł za głosem mocy zła i zepsucia, która przybrała postać podszeptów i namów Szatana, ściągnął na siebie wyrok Boga nakazujący mu opuścić świat czystej duchowej szczęśliwości i udać się do świata zwierzęcej, materialnej egzystencji, targanej niedostatkiem, hańbą i nieprawością:

Lecz Szatan podszeptał mu. Rzekł: „Czyż mam ci wskazać drzewo nieśmiertelności i niekończącego się królestwa?”. Oni oboje zjedli z niego; wówczas ujawniona im została ich nagość. I zaczęli więc zakrywać siebie rajskimi liśćmi. I popełnił Adam nieposłuszeństwo wobec swego Pana, i błędził (Tā Hā, 20:120-121).

W ten to sposób duchowe jestestwo Adama i jego potomków połączyło się z materialnym: „Zaiste, stworzyliśmy człowieka w najpiękniejszej postaci. Potem zwróciliśmy go do najniższego z niskich” (*At-Tīn* [Drzewo figowe], 95:4-5).

Wolna wola sytuuje się pomiędzy światem ducha, sumienia, dobroczynności i prawości a światem materii, egoizmu i hedonistycznych popędów. Zadanie ludzkiej woli sprowadza się do wyboru między samooczyszczeniem poprzez dążenie do sprawiedliwości, poprawy i konstruktywnego działania a niskimi – mającymi na celu tylko własną korzyść – pobudkami, przejawiającymi się w aktach niesprawiedliwości i przemocy oraz w szerszym zepsuciu:

Następnie jego Pan uczynił go wybranym i przyjął jego skruchę, i objął go przewodnictwem. Powiedział [Bóg]: „Zejdźcie z niego [Raju] wszyscy. Wy będziecie wrogami jedni dla drugich. A gdy nadejdzie przewodnictwo ode Mnie dla was, wówczas kto będzie szedł za nim, taki błędzić nie będzie, ani nie będzie cierpieć (Tā Hā, 20:122-123).

Innymi słowy, dobro ludzkości i cywilizacji zależy od zwycięstwa sił ducha poprzez niezachwianą wiarę w jedność Stwórcy, celowość stworzenia oraz trzymanie się wyznaczonych przez etykę granic, które są nieodłączną częścią prawdziwej prawości.

W tym miejscu musimy wyjaśnić różnicę między islamem a muzułmanami, a także różnicę między wezwaniem do wiary (*da'wa*) a państwem (*dawla*). Islam jest ostatecznym Bożym przesłaniem przekazany ludziom. Dostarcza nam podstaw koranicznego spojrzenia na sens i cel ludzkiego istnienia. Określa też nasze, dane od Boga, możliwości jako powierników Ziemi i jej namiestników. Niezależnie od różnic w warunkach życia, możliwości i tym podobnych kwestii ludzie są adresatami przesłania islamu jako zdolni do podjęcia zadania sprawowania nad Ziemią powiernictwa w imieniu Boga i bycia Jego na niej przedstawicielami. Każdy i każda z nas czerpie z wartości i nauk islamu niezależnie od tego, czy posiada zdolność i wolę, by te wartości i nauki przyswoić i wprowadzić w życie. A kiedy nasze życie i wysiłki – te dobre i te złe – dobiegną końca, wówczas zostaniemy rozliczeni z tego, jacy byliśmy i co zrobiliśmy.

Ogół wspólnoty muzułmańskiej wierzy w podstawy islamu i jego niezmiennie prawdy. Każdy wierzący musi jednak sam – używając rozumu, uczuć i woli – ocenić, czy postępuje moralnie i to, na ile poważnie dąży we wszystkich dziedzinach życia ku temu, co dobre. Jak w każdej ludzkiej zbiorowości, również wśród muzułmanów występują różnice dotyczące intensywności wiary, zaangażowania i konsekwencji w uczynkach. Błędem jest zatem przypisywanie postępowania jakiegoś pojedynczego muzułmanina jego religii i wierze. Kiedy bowiem jego mowę i czyny cechują czystość i uczciwość, niewątpliwie jest to rezultatem religii i wiary. Natomiast kiedy muzułmanin odchodzi od zasad religii, jest to wynikiem takich własnych wyborów i skłonności a także jego wychowania i niewłaściwego zrozumienia nauk islamu.

Musimy też uważać, by nie pomylić islamskiego wezwania do wiary, czyli *da'wy*, z islamskim państwem, czyli *dawlą*. Przesłanie *da'wy* kierowane jest do serca i sumienia, a jego celem jest wsparcie, wskazywanie – niczym przewodnik – drogi i nauczanie. Należy je więc głosić z łagodnością i wyrozumiałością:

Kto podąży za przewodnictwem, ten zaiste podążył dla siebie samego, a kto zbłądził, ten zaiste zaszkodzi jedynie sobie samemu. I żadna [osoba] obciążona ciężarem nie będzie dźwigać ciężarów innej. I nie ukaralibyśmy nikogo – dopóki nie pošlemy wysłannika (Al-Isrā' [Przemieszczenie nocą], 17:15).

Z kolei państwo jest bytem politycznym, który istnieje w określonej formie, a jego celem jest zapewnienie ram organizacyjnych społeczeństwu. W taki czy inny sposób funkcjonowanie państwa dotyczy społeczności i ich systemów socjopolitycznych, zamieszkiwanego terytorium, interesów i ram instytucjonalnych – tak wewnętrznych, dotyczących członków danego społeczeństwa, jak i zewnętrznych czy też międzynarodowych, dotyczących stosunków z innymi społecznościami, państwami lub społeczeństwami.

Stosunki państwa z innymi podmiotami mogą przybierać jedną z trzech form. Po pierwsze, może między nimi istnieć stan pokoju, oparty na wiążących regułach i prawach, porządkujących wewnętrzne sprawy danej społeczności. Po drugie, może między wspólnotą polityczną lub państwem a innymi wspólnotami lub państwami może panować stan przymierza i porozumienia, oparty zasadniczo na porozumieniu, dotrzymywaniu przyjętych zobowiązań i zawartych traktatów, a także na zasadzie wzajemności. Mogą się jednak także znajdować w stanie konfliktu, wrogości bądź wojny, którego rezultat wynika z układu sił: „I niechaj nienawiść do [pewnych] ludzi, którzy nie dopuszczali was do Świętego Meczetu, nie doprowadzi was do tego, że staniecie się agresorami. I wspomagajcie się wzajemnie w prawości i bogoboju! (Al-Mā'ida [Stół zastawiony], 5:2).

Światopogląd islamski sytuuje wszelkie tego rodzaju stosunki w kontekście zasad sprawiedliwości i pokoju. W sprawach wewnętrznych sprawiedliwość wraz z odpowiedzialnością i wzajemnym porozumieniem służą za podstawę wszelkich stosunków, zaś uważne rozważenie sprawy i naradzanie się są narzędziami podejmowania decyzji. Gdy stosunki ulegają pogorszeniu i pojawia się niesprawiedliwość, następuje odwołanie się do prawa czy to świeckiego, czy to islamskiego. Pokojowy protest i nieposłuszeństwo obywatelskie to najwłaściwsze sposoby naprawy sytuacji i skłonienia tych, którzy zbłądzili, do skorygowania swego zachowania, gdyż przysparza się im wtedy wiele problemów. Jeśli pomimo zastosowania tych środków nie zaprzestają oni zachowywać się w sposób szkodliwy, napastliwy bądź uciążliwy, wówczas musi wkroczyć państwo, bowiem tylko ono może egzekwować prawo, zapobiegając ostrym konfliktom, które mogłyby sparaliżować naród i zagrozić interesowi publicznemu.

Ramą stosunków z innym podmiotem politycznym muszą być negocjacje przywódców, których celem jest zagwarantowanie poszanowania praw wszystkich ludzi. Wojna i przelewanie krwi są ostatecznością i mogą być stosowane tylko wtedy, gdy inne środki zapewnienia ludziom należnych im praw zawiodą. W razie wypowiedzenia wojny, celem ataku mogą być tylko ludzie sprawujący władzę, a celem takiej operacji jest zmuszenie ich do poprawnego zachowania lub odsunięcie ich od władzy. Ponadto przemoc musi być stosowana w jak najmniejszym zakresie<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Szczegółowe omówienie omawianych tu kwestii, zob. ‘Abd al-Ḥamid Abū Sulaymān, *Al-‘Unf wa-idārat aṣ-ṣirā‘ as-siyāsī fi al-fikr al-islāmī*, wyd. cyt. Patrz także: ‘AbdulḤamid A. AbūSulaymān (‘Abd al-Ḥamid Abū Sulaymān), *Towards an Islamic Theory of International Relations*, wyd. cyt.

Należy pamiętać, że ponad tysiąc czterysta lat temu islamska wizja sprawiedliwości opisywała świat społeczno-polityczny jako podzielony na trzy sfery, czy też „siedziby”: pokoju (*dār as-salām*), przymierza (*dār al-‘ahd*) i wojny (*dār al-ḥarb*).

W przypadku wspólnoty muzułmańskiej, „dom pokoju” to „dom islamu” (*dār al-islām*), czyli społeczeństwo, którego członkowie podlegają władzy

---

państwa islamu i których stosunki cechuje harmonia. Żaden człowiek i żadna grupa nie może samowolnie egzekwować prawa, a gdy tak się dzieje, jest to przestępstwem, któremu społeczeństwo powinno zapobiegać. Sprzeciw wobec niesprawiedliwości nie może łamać prawa i uciekać się do niezgodnych z prawem metod. Jeśli legalne środki zawiodą, wówczas obywatele mogą uciec się do oporu bez przemocy, bowiem nie są zobowiązani do posłuszeństwa wobec władzy, która nie kieruje się zasadami sprawiedliwości i praworządności.

Związek między „domem pokoju” – uosabianym przez suwerenne państwo islamskie we współczesnym rozumieniu – a podmiotami politycznymi w świecie zewnętrznym może przybrać formę „domu przymierza” lub „domu wojny”. „Domem przymierza” jest wspólnota czy region pozostająca z suwerennym państwem islamskim („domem pokoju”) w stosunkach wzajemnego porozumienia, które służy ochronie praw obu stron, i w ramach którego obie strony realizują wspólne interesy w duchu zgody i uczciwych praktyk. Ten rodzaj przymierza zakłada wzajemny szacunek i pokojowe zamiary wszystkich zainteresowanych stron czy sygnatariuszy, tym samym sprzyjając stabilizacji. W przeciwnym razie powstaje sytuacja, w której strony pozornego przymierza podstępnie działają przeciwko sobie. We współczesnym świecie formą „domu przymierza” są umowy i traktaty międzynarodowe oraz Organizacja Narodów Zjednoczonych.

Kiedy państwo dokonuje napaści na inne państwo – czyli na „dom pokoju” i „dom przymierza” – a napastnika nie powstrzymują środki dyplomatyczne, wtedy takie państwo staje się wrogiem, czyli zamienia się w „dom wojny”. „Dom pokoju” lub „dom przymierza” będący ofiarą napaści ma wówczas prawo przedsięwziąć niezbędne i adekwatne do sytuacji kroki, w tym działania wojenne, jeśli są one potrzebne do zatrzymania napaści. Niemniej zgodnie z naukami islamu odpowiedź na agresję nie może być przesadna, a wszelka podjęta w odwecie przemoc może być skierowana tylko przeciwko rządzącym.

Rządzące współczesnym światem materialistycznym reguły „prawa dżungli” zastąpiły islamską ideę „domu pokoju” egoistycznym nacjonalizmem państwa, a w miejsce „domu przymierza” propagują nowy ład światowy, który opiera się na podboju, tyranii, nierównoprawnych traktatach i nieuzasadnionych naciskach. Potęgi wykorzystują Organizację Narodów Zjednoczonych (taką postawę przyjmują mocarstwa w Radzie Bezpieczeństwa) do zdominowania słabszych państw. Obecnie jesteśmy zresztą świadkami, jak destrukcyjne i niesprawiedliwe wojny służą supermocarstwu do ustanawiania dominacji nad słabszymi narodami (mimo że Karta Narodów Zjednoczonych nie uznaje legalności wojny). Dzisiejszy świat można określić jako „dom wojny”. W istocie, supermocarstwa zwracają się ku ONZ, by usankcjonować agresję przeciwko rządowi krajów Trzeciego Świata i ich uciskanym społeczeństwom. Jeśli chodzi o krytyczne ujęcie teorii sfer czy „siedzib (pokoju, przymierza i wojny)”, szczególnie w perspektywie jej prawno-teologicznych i filozoficznych podstaw, patrz: Jasser Auda (Yāsir ‘Awda), *Maqāṣid aṣ-ṣarī’a jako filozofia prawa muzułmańskiego. Perspektywa teorii systemów*, przeł. M. Turowski, ss. 261-262, 281-283, patrz także: tamże, s. 282, p. 54.

Niestety, o ile Zachód z entuzjazmem przyjął metodę naukową, o tyle odrzucił monoteistyczny światopogląd islamski. Zachód został zaznajomiony z systematycznie prowadzonymi naukami przyrodniczymi za sprawą kontaktów ze światem islamu i wspólnotą muzułmańską w czasach wypraw krzyżowych, działalności muzułmańskich instytucji oświatowych, zwłaszcza w muzułmańskiej Hiszpanii (Al-Andalus), a także przekładów dzieł uczonych muzułmańskich na języki europejskie. Później zachodni myśliciele doszli do praw i reguł rządzących naturą ludzką i społeczeństwem, rozwijając w efekcie nauki społeczne. Te ostatnie przyjęły jednak perspektywę materialistyczną, która przyczyniła się do popularności (wiążącej się z doborem naturalnym) idei „przetrwania najsilniejszych (lub: najlepiej dostosowanych)” w ramach której ludzie należący do pewnego gatunku danej kategorii (narodowej, etnicznej lub kulturowej) łączą się solidarnie przeciwko tym należącym do innego gatunku. To wszystko sprzyjało odchodzeniu od religii na Zachodzie, zdominowanym wcześniej przez formalizm i przesadną kontrolę ze strony kościołów. W ten sposób w społeczeństwach zachodnich religię zaczęto niemal postrzegać jako rodzaj przesądu.

Narody Europy podchwyciły rozpowszechniany przez – skupione na własnych partykularnych interesach i brudnej polityce – władze kościelne wrogi obraz islamu i Proroka. W tym samym czasie Zachód był nastawiony coraz bardziej agresywnie, fanatycznie i rasistowsko. Zrodziło to nacjonalizmy i konflikty, których celem były wyzysk, przemoc i prowadzenie polityki z pozycji siły. Filozofia materialistyczna, która doprowadziła do zaistnienia powyższych postaw i praktyk, sprzyjała też szerzeniu się bolączek związanych z upadkiem moralnym. Co gorsza, rozprzężenie moralne i jego skutki nie były postrzegane jako niedopuszczalne odchylenia od społeczno-etycznych norm. Przeciwnie, zaakceptowano je jako normę, jako naturalny model funkcjonowania społeczeństwa. Na Zachodzie – czy, ogólniej,

w społeczeństwach liberalnych – zmiany te doprowadziły do rozpadu rodziny, nasilenia się przemocy i innych problemów społecznych, przed którymi co rozważniejsi myśliciele Zachodu od dawna ostrzegają i to jako o sprawie coraz bardziej palącej. Jednak nawet oni, przy całej swej mądrości i przenikliwości, nie znajdują rozwiązania tej sytuacji, bowiem sami pozostają pod silnym wpływem światopoglądu materialistycznego.

Niestety, epoka Słusznie Prowadzonych Kalifów to zamknięty rozdział historii, a razem z nią minęła możliwość wypracowania zdolnych do funkcjonowania instytucji opartych na conceptach, spojrzeniach, wartościach i historycznych, wywiezionych z Qur'anu modeli przywództwa, które wyrażały się w tej minionej epoce. Przyswoiwszy sobie fundamentalne zasady kultury islamskiej i postawy, które cechowały wczesny okres islamu, współczesne społeczeństwa zachodnie wyprzedzają dziś świat muzułmański w dokonaniach naukowych tak przyrodniczych, jak i społecznych. Dlatego, wraz ze wzrostem samoświadomości i powrotem do światopoglądu koranicznego, wspólnota muzułmańska musi docenić rolę swoich instytucji i zaszczerpić w nich wartości sprawiedliwości, wolności, braterstwa, zasięgania opinii, konstruktywnego działania i pokoju. Bez tego siły przyziemnego egocentryzmu ponownie zapanują, co dla wspólnoty muzułmańskiej znowu oznaczać będzie tyranie, korupcję, przemoc, bezsilność, ignorancję, zacofanie oraz monopolizację władzy i bogactwa.

W świetle powyższych rozważań powtórzmy, że właściwe zrozumienie światopoglądu koranicznego i istoty określanych przezeń instytucji społecznych jest punktem wyjścia dla wszelkich prawdziwych działań reformatorskich, zorientowanych na zapewnienie pokoju i pomyślności i to nie tylko dla wspólnoty muzułmańskiej, ale dla całej ludzkości. Zanim jednak omówimy fundamentalne zasady światopoglądu islamskiego oraz jego podstawy metodologiczne, należy przyjrzeć się kwestii czasu

i przestrzeni, niezbędnej do zrozumienia objawienia i zawierających je tekstów, czyli Qur'anu i sunny Proroka. W przeciwnym razie będziemy błędnie pojmować różnicę między czynnikami stałymi i zmiennymi albo wręcz przyzwolimy na to, aby to, co zmienne, traktowane było jak niezmienne i wyznaczające granice, a to oznaczałoby pozbawienie świętego prawa islamu jego uniwersalności oraz zdolności prowadzenia nas w sytuacjach i okolicznościach pojawiających się w różnych czasach i miejscach.

#### *1.5.4 Stałe i zmienne w czasie i przestrzeni*

Jako fundamentalny czynnik religii i jej zdolności do duchowego prowadzenia, objawienie zawiera się przede wszystkim w świętym Qur'anie, który jest słowem Boga przekazanym Jego dostojnemu Posłańcowi. Qur'an jest ostatecznym, uniwersalnym Bożym przesłaniem, które odzwierciedla niezmienną rzeczywistość. Oznacza to, że owo przesłanie określa cele, wartości i idee niezmiennie w czasie i aktualne w każdym miejscu. Te cele, wartości i idee nazywamy „stałymi”. Przykładem takich stałych są ojcostwo i synostwo oraz więzi, prawa i zobowiązania z nich wynikające.

Ponieważ warunki życia ludzi – jak i ich wiedza, możliwości, potrzeby oraz stawiane przez życie wyzwania – wciąż się zmieniają i ewoluują, również zastosowanie wartości i idei islamskich musi ulegać zmianie adekwatnie do nowych realiów, zależnie od epoki i rejonu świata. Rola Posłańca Boga jako ostatniego proroka polega na byciu wzorem dającym ostateczne świadectwo, że Qur'an nie jest zbiorem wymyślnych, idealistycznych koncepcji czy marzeń, ale przesłaniem i przewodnikiem mającym zastosowanie w twardej rzeczywistości codziennego życia. A zatem, obok zadania przekazania otrzymanego przesłania i wezwania innych do prawdy, jego misja polegała na praktycznej realizacji wartości zawartych w owym przesłaniu. W ten sposób pokazał, że było ono całkowicie przystające do realiów życia oraz że każdy człowiek,



każda wspólnota i każde pokolenie może to przesłanie przyjąć zgodnie z własnymi możliwościami i wiedzą.

Rozsądne stosowanie wartości oraz idei islamskich w kontekście konkretnej epoki i miejsca wymaga mądrości, wiedzy i roztropności. Działalność Proroka, jako budowniczego społeczeństwa i głowy państwa, w zakresie realizacji wartości i idei Qur'anu w konkretnych warunkach stanowi wzór dla innych osób, które chciałyby wdrożyć owe wartości i idee w zupełnie innych czasach i w zupełnie innym miejscu. Przykładowo, zastosowanie zasady wzajemnego zasięgnięcia rady (*šūrā*) w epoce transportu zwierzęcego siłą rzeczy różnić się będzie od przestrzegania tej reguły w czasach elektroniki, samolotów i komunikacji internetowej. W tym tkwi znaczenie nauk, jakich dostarcza nam życie Proroka, bowiem islam zachowa znaczenie aż po Dzień Sądu Ostatecznego:

n Alif, Lām, Rā'. Oto Księga, której wersety uczyniono skrupulatnymi. Następnie zostały objaśnione. [One] pochodzą od Wszechmądrzego, Obznajomionego! (Hūd [Hud], 11:1).

Zaprawdę, Allah udzielił wiernym swej łaski, gdy powołał im posłańca spośród nich samych – recytuje im Jego wersety i oczyszcza ich, i naucza ich Księgi i mądrości, chociaż przedtem z pewnością byli oni w jawnym zbłądzeniu (Āl 'Imrān [Rodzina Imrana], 3:164).

Musimy zatem uświadomić sobie istotę źródeł religii, w tym zarówno jej czynniki stałe, jak i zmienne. Jeśli bowiem Qur'an jest słowem Boga i Jego ostatecznym przesłaniem dla ludzkości, wówczas jest też aktualną wskazówką co do właściwego korzystania z przyrody i praw wszechświata w każdym miejscu i w każdej epoce.

Sunna Proroka jest drugim źródłem przesłania islamu. Zasada się ona na ukazaniu mądrości niezbędnej do praktycznej realizacji wartości, zasad i idei tego przesłania, do osiągnięcia

jego celów w konkretnym miejscu i czasie, a także do objaśnienia ludziom, że Qur'an nie jest jakimś zbiorem idealistycznych mniemań, ale konkretną wskazówką dla ludzkości. W tym też tkwi przyczyna, dla której Bóg w cudowny sposób zachował Qur'an w niezmiennym kształcie. Jednocześnie możemy dzięki temu zrozumieć, dlaczego Posłaniec Boga nakazał tym, którzy zapisywali fragmenty sunny ich wykreślanie. Czynił tak dlatego, że cel sunny został już wcześniej osiągnięty za sprawą uznania praktycznej istoty nauk Qur'anu i ukazania mądrości niezbędnej do zastosowania tych nauk w konkretnym miejscu i czasie. Dzięki sunnie Proroka widzimy, że zastosowanie Qur'anu ulega zmianom i ewoluje w zależności od pojawiających się okoliczności, przyrostu wiedzy, nowych możliwości i bieżących wyzwań.

W świetle powyższego możemy lepiej zrozumieć, dlaczego Prorok – mimo że domagał się, by jego rozkazy, wypowiedzi i działania dotyczące spraw społeczeństwa i państwa za jego życia nie były zapisywane – jako głowa państwa podkreślał wobec innych konieczność podporządkowania się jego nakazom. Domagał się, aby je wypełniano, bowiem – mimo że nie wspominał o tym Qur'an – nakazy te miały na celu stosowanie przesłania koranicznego w warunkach, w jakich znaleźli się on sam i jego wspólnota. Gdyby jednak wskazówki Proroka postawiono na równi z Qur'anem, pomieszano by trwałą, ideową i uniwersalną istotę Qur'anu z postępowaniem Proroka w konkretnych okolicznościach czasu i przestrzeni. Innymi słowy, Posłaniec Boga chciał, abyśmy nie stosowali nauk Qur'anu dosłownie i sztywno, dokładnie w taki sam sposób, w jaki stosowano je w jego czasach. Chciał raczej, aby rozwinęła się u nas świadomość zmienności w zależności od czasów i położenia geograficznego oraz byśmy, dążąc do postępowania zgodnego z Qur'anem, uwzględniali ten aspekt w naszym własnym życiu.

W tym miejscu staje się zrozumiałe, dlaczego 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb, jeden z Kalifów Sprawiedliwych, pouczył niektórych

Towarzyszy Proroka, którzy udali się do innych miast i krain, by nie mówili ich mieszkańcom o pewnych wypowiedziach i działaniach Posłannika Boga. W odróżnieniu od mieszkańców Medyny, ludzie ci nie znali okoliczności wielu z tych działań i wypowiedzi, a w efekcie mogli ich po prostu nie rozumieć. Niezbędne podstawy rewizji naszych programów edukacyjnych sprowadzają się zatem do zrozumienia istoty Qur'anu i sunny, wiedzy o naturze ludzkiej i prawach wszechświata oraz świadomości zmienności warunków życia różnych ludów, ich możliwości i stojących przed nimi wyzwań.

Po tej analizie kwestii czasu i miejsca w odniesieniu do istoty przesłania Qur'anu i sunny Proroka możemy przejść do omówienia fundamentalnych zasad światopoglądu koranicznego i właściwego muzułmańskiego sposobu myślenia.

### *1.5.5 Realistyczny idealizm*

Czy światopogląd przekazany w Qur'anie i życiu Proroka jest wizją czysto idealistyczną, w rodzaju utopii tworzonych przez filozofów? Czy jest tylko intelektualnym zbytkiem, pozbawionym związku z codziennym życiem? Czy może jest to przesłanie realistyczne, zdolne poprowadzić ludzi ku temu, co dla nich najlepsze poprzez umocnienie w człowieku sił dobra, by przewyciężyły skłonności do hedonizmu, zła, niesprawiedliwości i egoizmu?

W pierwszej chwili trudno wyobrazić sobie odpowiedź twierdzącą na to ostatnie pytanie, zwłaszcza w świetle tego, czego na tak wielu płaszczyznach doświadcza obecnie wspólnota muzułmańska, zagrożona rozkładem więzi społecznych i własnych instytucji społecznych i gospodarczych, upadkiem obyczajów i załamaniem się stosunków z innymi. Krótko mówiąc, współczesne realia życiowe narodu muzułmańskiego wydają się całkowicie przeczyć temu, co znajdujemy w przesłaniu i wizji świętego Qur'anu.

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, musimy najpierw rozważyć kilka przesłanek. Pierwsza z nich to brak w światopoglądzie

koranicznym jakiegokolwiek ignorowania ludzkich pragnień. Druga przesłanka to, że epoka Proroka wytworzyła konkretny model życia w pełni zgodnego z wizją Qur'anu, w efekcie czego ówcześni wyznawcy mogli dostrzec realizm tej wizji i możliwość osiągnięcia jej w danym miejscu i czasie dzięki przyrodzonym ludzkiej duszy czynnikom dobra, prawości, rozwoju duchowego i kreatywności. Trzecia przesłanka dotyczy zaś tego, że poszczególni ludzie, a także całe społeczeństwa, różnią się pod względem zdolności praktycznej realizacji wartości oraz idei dobra, odnowy i postępu kulturowego w życiu osobistym, jak również na poziomie struktur społecznych. A zatem społeczeństwa czy wspólnoty, w których owe czynniki dobra, sprawiedliwości i konstruktywnego działania są względnie słabe, nie powinny wątpić w swoją zdolność przemiany i rozwoju w pozytywnym, konstruktywnym kierunku.

Dla wspólnoty muzułmańskiej punktem wyjścia tego procesu jest dostrzeżenie regresu, zrozumienie jego przyczyn i uświadomienie sobie, że zmiana na lepsze jest możliwa. Przyznanie się do regresu nie może zniechęcać wspólnoty muzułmańskiej do podejmowania wysiłków na rzecz odnowy i powrotu do właściwych podstaw. Przeciwnie, tylko dzięki uczciwości i realizmowi da się ożywić dobro i na nowo wprawić w ruch tendencje reformatorskie. Utopijny idealizm i realistyczny idealizm to dwie różne rzeczy, dlatego wspólnota muzułmańska musi nauczyć się ignorować ludzi niedoinformowanych lub uprzedzonych, twierdzących, jakoby islam wzywał do postaw i czynów oderwanych od rzeczywistości.

Jednocześnie idealizm może przynieść korzyść tylko wtedy, gdy uwzględnią ludzką tożsamość i jej złożoność, dążenia i skłonności w konkretnym czasie. W przeciwnym razie ludzkość nieuniknieniu popadnie znów w mrok materialistycznego prymitywizmu, rasizmu, konfliktów, usiłowań wyzyskania się nawzajem, okrucieństwa, przelewu krwi i agresji, a to wszystko w imię „realizmu”. Akceptacja wszelkiej deprawacji będzie przy tym uzasadniana

twierdzeniem, że próby reform oraz powstrzymania zła i niesprawiedliwości są jedynie romantycznym idealizmem. A zatem to realistyczny idealizm daje ludzkości nadzieję na zatrzymanie dalszego regresu ku prymitywnemu materializmowi i wynikającym z niego nieszczęściom.

Druga część zasygnalizowanej kwestii idealizmu światopoglądu Qur'anu sprowadza się do pytania: czy oznacza to, że aby żyć zgodnie z koranicznym idealizmem, muzułmanin lub muzułmanka musi realizować w praktyce wszelkie islamskie wartości, idee i fundamentalne zasady we wszystkich dziedzinach i w każdym momencie swojego życia? Innymi słowy, czy wyznawca islamu musi być nieskazitelnym i niepodatnym na grzech i pokusy? Jak już zauważyliśmy, retoryka grożenia i zastraszania, która przenika do islamskiego przekazu, wzmacnia przekonanie, że tak właśnie być powinno. To z kolei sprawia, że wdrożenie w życie światopoglądu Qur'anu jawi się w dzisiejszych realiach wspólnoty muzułmańskiej jako niemal niemożliwe do osiągnięcia.

Ponadto, w kontekście tego, co wiadomo o naturze ludzkiej jako swoistym polu starcia przeciwstawnych sił – materialności i duchowości, dobra i zła, altruizmu i egocentryzmu – nie ulega wątpliwości, że upadki i grzech są nieodłącznym elementem doświadczeń człowieka. Nie ma też podstaw, by twierdzić, że ktokolwiek (poza posłańcami i prorokami natchnionymi przez Boga) może zachować nieskazitelną w jakiegokolwiek sferze życia.

„Każdy człowiek jest grzesznikiem, a najlepszymi grzesznikami są ci, którzy zwracają się ku Bogu w akcie pokuty”<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> Spisane przez At-Tirmidźiego i Ibn Māğę w oparciu o mocny łańcuch przekazicieli. Ibn al-Gars poświadcza jego autentyczność, choć niektórzy wątpią w prawdziwość tej relacji (*Al-Ġāmi' al-kabīr*, t. 4, Rozdziały zawierające hadisy opisujące zmarłych wstanie, hadisy chwytające za serce i hadisy dotyczące skrupulatności religijnej [*Abwāb šifat al-qiyāma wa-r-raqā'iq wa-l-wara'*]; hadis [7.]114/49.2499, s. 273). At-Tirmidźi podkreśla jednocześnie, że jest to hadis rzadki (*ġarīb*), jako że tylko jedna osoba słyszała go od Proroka i tylko jedna kolejna osoba słyszała go od tej osoby; *Sunan Ibn Māğā*, Księga ascezy (*Kitāb az-zuħd*), hadis 37.30.4251, s. 1420. Ibn Māğā uznaje ten hadis za dobry (*ħasan*), czyli dość wiarygodny.

Oznacza to, że każdy z nas ma w głębi siebie naturę duchową i siłę moralną, które pobudzają nas do poszukiwania mądrości, dobra, miłosierdzia i prawości. Jednak nasze fizyczne potrzeby i te bardziej przyziemne z naszych skłonności kuszą nas, byśmy dali się poprowadzić ku niesprawiedliwości, nieprzyzwoitym czynom i przemocy. Gdy się tak dzieje, sumienie i duchowość ludzi wyczulonych na pokusę skłania ich do wyrzeczenia się własnych złych uczynków i potępienia ich. Światopogląd koraniczny potwierdza istnienie tej wewnętrznej walki i uczy nas, jak sobie z nią radzić, jak dopuścić do głosu nasze wewnętrzne dobro i pokonać w sobie skłonności do zła.

Wewnętrzna walka psychologiczna między dobrem i złem jest powszechnym doświadczeniem ludzi. Częścią naszej natury są też pragnienie dobra i prawości, jak i podatność na zbłądzenie i grzech. Jednak w perspektywie światopoglądu koranicznego owo wewnętrzne napięcie nie powinno prowadzić do frustracji czy rozpacz. Przeciwnie, najlepszym rozwiązaniem jest wzmocnienie w sobie sił dobra i uznanie, że nawet gdy coś pójdzie źle, zawsze można to naprawić. Bóg, który zaszczerpił w nas zarówno ułomności moralne, jak i cnotę oraz bogobojność (*Aš-Šams* [Słońce], 91:8), jest Najlitościwszy, Najbardziej Miłosierny, Najhojniejszy i przygarnia tych, którzy, choć upadli w wyniku słabości, niewiedzy czy nędzy, okazali skruchę i odwrócili się od występku. Drzwi pozostają otwarte dla każdego, kto odczuwa skruchę, a dzięki pokucie i powrotowi do Boga wszelkie winy zostają oczyszczone, a zbłądzenie idzie w niepamięć.

Należy zatem odróżnić światopogląd Qur'anu – będący drogowskazem i podporą oraz posiłkami wysłanymi siłom dobra, poprawy i duchowego postępu – od procesu przyswajania sobie przez wierzącego związanych z tym światopoglądem wartości, idei i fundamentalnych zasad. Powodem tego rozróżnienia jest, jak widzieliśmy, wewnętrzny konflikt, który zachodzi w każdym z nas ze względu na ścieranie się przeciwstawnych tendencji

i pierwiastków, co zdradza możliwość upadku i zejścia ze słusznej drogi. Konflikt ten można jednak rozwiązać, a kluczem do tego jest poznanie, w jakich sytuacjach czy okolicznościach jednostki, narody i cywilizacje chylą się ku upadkowi, oraz podjęcie świadomych działań naprawczych.

Aby mogła nastąpić poprawa i by była ona trwała, musimy wnikliwie przyrzeć się naszej kulturze, naszemu dyskursowi, a także modelom wychowania naszych dzieci i kształcenia zawodowego. Pozwoli to skorygować nasze spojrzenie, uzdrowić myślenie oraz oczyścić emocje i wolicjonalną podstawę działania. Wówczas w dążeniu do zaspokojenia potrzeb wspólnoty i jej poszczególnych członków kierować się będziemy w przeważającym stopniu tym, co dobre i słuszne. Błędy i nadużycia staną się czymś niepożądanym i potępianym przez wspólnotę. Wówczas nawet gdy wierzący ulegnie pokusie, to będzie mieć tego świadomość, okaże skruchę i będzie dążyć do uniknięcia błędu w przyszłości.

Powołaniem muzułmańskich uczonych, reformatorów i wychowawców jest wskazywanie bolączek trapiących dzisiejszą kulturę islamską i jej sposób myślenia, a także podejście muzułmanów w takich obszarach, jak wychowanie dzieci, kształcenie zawodowe, treść programów nauczania i kształt instytucji oświatowych. Podobnie każda kategoria społeczna w obrębie wspólnoty muzułmańskiej powinna zidentyfikować źródła swej niesprawności czy utraty stanu równowagi i podjąć środki naprawcze. W ten sposób wspólnota będzie mogła odzyskać żywotność, a nowe spojrzenie, nadzieja i optymizm pozwolą muzułmanom odgrywać wiodącą rolę w procesie przemian kulturowych. Światopogląd Qur'anu na nowo stanie się fundamentem życia wspólnoty, a pomyłki i błędy nie wypczą istoty jego przesłania. Przeciwnie, siły społeczne, które odrzucają i dążą do wykorzenienia tych błędów zyskają zdolność skutecznego działania na rzecz odrodzenia wspólnoty i ulepszenia jej instytucji. W świętym Qur'anie czytamy:

A ja nie niewinniam siebie; zaprawdę, nafs pobudza do złego, za wyjątkiem tego, nad którym zlituje się mój Pan. Zaprawdę, mój Pan jest Przebaczający, Litościwy (Yūsuf [Józef], 12:53).

I [dla] tych, którzy dokonawszy czynu haniebnego, lub uczyniwszy wobec siebie niesprawiedliwość, wspomnieli Allaha, prosząc o wybaczenie swoich grzechów. A któż wybacza grzechy, jak tylko Allah! I nie trwają uporczywie przy tym, co czynili, będąc tego świadomymi. Dla tych wynagrodzeniem jest przebaczenie od ich Pana i Ogrody, u podnóży których płyną rzeki. [Oni tam] przebywać będą wiecznie. Jakżeż wspaniała to zapłata dla działających [trudzących się] (Āl ʿImrān [Rodzina Imrana], 3:135-136).

W toku życia, na jego kolejnych etapach – owocnych i jałowych, szczęśliwych i przykrych – musimy pamiętać, że islam daje nam solidne podstawy zrozumienia istoty życia, będąc czymś w rodzaju szalupy ratunkowej lub kompasu, pomagających bezpiecznie dotrzeć do celu. Należy zrozumieć, że:

- islam nie jest formą rasizmu, mającego zaspokajać ludzką dumę czy prymitywne i agresywne instynkty;
- islam nie jest naiwnym, zniewalającym ludzi i upokarzającym ich idealizmem typu monastycznego;
- islam nie jest nihilistycznym materializmem opartym na zasadzie przetrwania najsilniejszych;
- przeciwnie, islam jest praktycznym, choć zorientowanym duchowo, idealizmem, cechującym się równowagą i brakiem wynaturzeń.

Taka wizja islamu daje podstawy zaspokajania ludzkich potrzeb w duchu bezpieczeństwa, sprawiedliwości i duchowego pokoju. Perspektywa islamu celebrytuje i poprawia życie, pomagając nam osiągnąć szczęście i pełnię egzystencji.

Na przykład, seks jest źródłem życia i środkiem jego przedłużenia. Dlatego islam afirmuje i celebrytuje życie seksualne,



a jednocześnie podkreśla ogrom odpowiedzialności z nim związanej i konieczność ochrony praw osób, których ta sfera życia dotyczy. Wiedza i nauka należą do źródeł cywilizacji, postępu i kreatywności. Islam popiera zatem naukę i pogłębianie wiedzy we wszystkich dziedzinach, akcentując przy tym odpowiedzialność i sprzeciwiając się szkodliwym zastosowaniom nauki oraz wiedzy. Również działalność zarobkowa i gromadzenie dóbr doczesnych są przez islam przyjmowane pozytywnie. Niemniej, bogacenie się musi odbywać się w sposób uczciwy i zgodny z prawem; nie może mu towarzyszyć żadna niesprawiedliwość, oszustwo bądź brak umiaru. Życie pozbawione jest sensu, gdy lekceważy się wolność, ochronę praw człowieka, godność i honor. Islam stoi zatem po stronie wolności i praw, zakazuje wrogości i przemocy, a także zachęca do przebaczenia, jeśli tylko to możliwe.

Właściwe, prawe postępowanie nie rodzi trudności dla kogoś, kto posiada klarowną wizję świata i odpowiednią postawę, ukształtowaną w toku wychowania. Wszelkie kłopoty i trudności wynikają na ogół z wypaczonego światopoglądu, który kształtuje nasze otoczenie i prowadzi do zapaści kulturowo-oświatowej. W takich sytuacjach zarówno jednostki, jak i całe narody muszą zmierzyć się z trawiącym społeczeństwo kryzysem, zamiast ignorować problemy pod pretekstem udawanego idealizmu czy pseudo-realizmu. Z nicza kwestia dotyczy wizji, a więc wszelkich wymiarów sposobu myślenia, orientacji kulturowej oraz podejścia w oświacie, a także szeregu czynników, które składają się na te wymiary składają i je uaktywniają. Nie ma zatem sensu obarczanie islamu i związanego z nim światopoglądu odpowiedzialnością za ludzkie niedoskonałości i zaniedbania. Nie wolno nam lekceważyć prawdziwych przyczyn kryzysu – subiektywnych i obiektywnych, wewnętrznych i zewnętrznych. Nie możemy też pozwolić, by siły ciemności i niewiedzy panowały nad społeczeństwem i niweczyły wysiłki na rzecz zmian.



## Rozdział 2. Zasady światopoglądu koranicznego

Kluczową kwestią jest, byśmy zrozumieli istotę uniwersalnych wartości i fundamentalnych zasad zawartych w światopoglądzie Qur'anu, a także ich implikacji dla naszego życia i kultury. Owe wartości i zasady są podstawowymi elementami, poprzez które światopogląd koraniczny przejawia się na poziomie praktyki. Kształtują one świadomość muzułmanów i całej wspólnoty muzułmańskiej, zaś wierni realizują je w konkretnej rzeczywistości. W ten sposób wytyczają one kierunek postępu kulturowego w społeczeństwie. Z nich czerpiemy siłę, wolę i energię niezbędną do ich efektywnego praktykowania, do osiągnięcia wpisanych w nie celów, a także do rozwoju, który pozwoli nadażać za nieustannie rozwijającą się rzeczywistością, możliwościami, wyzwaniem oraz zmieniającą się wiedzą o świecie.

### 2.1 MONOTEIZM

Monoteizm, czyli wiara, że istnieje tylko jeden Absolut, jest fundamentalną zasadą światopoglądu islamskiego. Udziela bowiem

najbardziej przemawiającej do intuicji i najbardziej uniwersalnej odpowiedzi na nasze duchowe potrzeby oraz na pragnienie zrozumienia naszego podchodzenia jako ludzi i tego, co nas spotka po śmierci. Ponadto monoteizm jest czymś w rodzaju „górnego pułapu” ludzkiej logiki w pojmowaniu różnych wymiarów życia i istnienia:

Nic nie jest Jemu podobne. I On jest Wszechsłyszający, Wszechwidzący (Aš-Šūrà [Narada], 42:11).

A może [jednak] Ten, który daje początek stworzeniu, po czym wskrzesza je, i który zsyła wam Swoje dary z nieba oraz z ziemi? Czyż zatem jest jakiś inny bóg – wraz z Allahem? (An-Naml [Mrówki], 27:64).

Czyżbyście sądzili, iż My was stworzyliśmy dla zabawy i że nie zostaniecie do nas zawróceni? Niech zatem Allahowi będzie wszelkie Wywyższenie – Wszechwładcy, Bogu Najprawdziwшему. Nie ma żadnego innego Boga, jak tylko On, Pan szlachetny ‘arš. A kto wzywać będzie poza Allahem innego boga, nie posiadając na to dowodu, tego rozliczenie będzie u jego Pana. Zaiste, ci, którzy sprzeniewierzyli się, nie doznają pomyślności (Al-Mu‘minūn [Wierni], 23:115-117).

A gdyby w nich [niebiosach i ziemi] byli obecni inni bogowie poza Allahem, to uległyby one zepsuciu. Niechaj zatem wszelka wzniosłość będzie Allahowi, Panu ‘arš. On jest ponad to, co Mu przypisują (Al-Anbiyā’ [Prorocy], 21:22).

Jedność, wszechmoc, wyjątkowość i doskonałość Stwórcy oraz idealna komplementarność stworzenia nie tylko wyjaśniają, ale wręcz wymuszają jedność, różnorodność, harmonię i doskonałość wszechświata. Wyjaśniają dostrzegalny wspaniały porządek wszechświata i narzucają mu zarówno celowość, jak i zasady moralne, według których funkcjonuje:

Zaprawdę, w stworzeniu niebios i ziemi, a także w przemienności nocy i dnia, są znaki dla ludzi posiadających rozum. Ci, którzy wspominają Allaha, stojąc i siedząc, a także leżąc na swych bokach; i rozmyślają o stworzeniu niebios i ziemi, [mówią]: „Panie nasz! Ty nie stworzyłeś tego wszystkiego na próżno. Chwała należy jest Tobie! Uchroń nas przed karą ognia (Āl ‘Imrān [Rodzina Imrana], 3:190-191).

Który stworzył wszelkie rzeczy i wyznaczył ich przeznaczenia dokładnym określeniem (Al-Furqān [Rozróżnienie], 25:2).

Powyższe wersety objawienia wskazują na widzialne dowody jedności Stwórcy. Na dowody te składają się: wspaniałość stworzenia i jego spójna jedność, uporządkowana i systematyczna struktura, przyczynowość zdarzeń i zjawisk, a także moralna celowość wszechświata.

Ponadto wskazówki dane nam w Qur’anie odzwierciedlają najgłębszą istotę ludzkiego sumienia i jego etyczno-duchowych skłonności. Owe wrodzone skłonności przejawiają się w takich wartościach, jak dobro, prawda, sprawiedliwość, braterstwo, solidarność, miłosierdzie i pokój. Bez tych wartości życie i jego wspaniały porządek – od cząstek subatomowych po galaktykę – pozbawione byłyby znaczenia. Bez tych wartości koncepcja sensu istnienia wyparta zostaje przez wiarę w chaos i przez nihilizm, co pozostaje w niezgodzie z porządkiem świata, ludzką intuicją i zdrowym rozsądkiem. Jak oznajmia Bóg Wszechmogący:

I Ja nie stworzyłem džinnów oraz ludzi po nic innego, jak tylko po to, aby tylko Mnie czcili; Nie żądam od nich [żadnego] utrzymania ani też nie potrzebuję, aby żywili Mnie; Zaprawdę, Allah jest Dawcą zaopatrzenia – On jest Dū al-Quwwa Al-Matin (Al-Furqān [Rozróżnienie], 51:56-58).

A ten, kto poddaje się całkowicie [i bez reszty] Allahowi, będąc czyniącym dobro, ten chwycił najmocniejszy [i najsolidniejszy] uchwyt. I zaprawdę, do Allaha należy ostateczny koniec wszelkich spraw (Luqmān, 31:22).

Spójność wszechświata i najwyższa doskonałość jego porządku wskazują na jedność i wszechmoc Stwórcy, a jednocześnie objaśniają i określają przyczynową jedność i harmonię samego stworzenia:

Zaprawdę, w stworzeniu niebios i ziemi, a także w przemienności nocy i dnia, oraz w statkach przemierzających morze i przewożących ładunki użyteczne dla ludzi; i w wodzie, którą Allah zesłał z nieba, dając życie niepłodnej ziemi i zapewniając ją wszelkimi chodzącymi [po niej] istotami; a także w skierowaniu [przez Boga] wiatrów i chmur podporządkowanych [przeznaczonych], zawieszonych pomiędzy niebem a ziemią; zaiste – tu zawarte są znaki dla ludzi rozumnych (Al-Baqara [Krowa], 2:164).

Systematyczne studia ukazują wspaniałość, ogrom, harmonię i dokładność wszechświata, co przejawia się w morskich głębinach, na powierzchni Ziemi i w odległych galaktykach. Badania dają świadomość logiki materialnego istnienia czy też rzeczywistości fizycznej, a także tego, co sytuuje się poza rzeczywistością fizyczną, czyli sfery metafizycznej. Dzięki tej świadomości dostrzegamy dodatkowy wymiar istnienia oraz logikę, która różni się od logiki sfery materialnej czy logiki ludzkiego umysłu:

On [Jedyny] jest znawcą tego, co skryte. I nie wyjawia nikomu tego, co jest u Niego skryte (Al-Ġinn [Dżinny], 72:26).

[...] wam dano z wiedzy niewiele (Al-Isrā' [Przemieszczenie nocą], 17:85).

Uświadomienie sobie tego odsłania przed wierzącym i naukowcami nowe pokłady pokory, dzięki czemu poważnie podchodzą do własnego istnienia w świecie i mogą podjąć się danego przez Boga zadania polegającego na byciu uczciwymi, godnymi zaufania powiernikami stworzenia. Wraz z tą postawą wierzący muzułmanin osiąga samospełnienie, szczęście i poczucie własnej wartości w życiu doczesnym. Jednocześnie uspokajają się co do swojego przeznaczenia w momencie, kiedy w życiu wiecznym ujrzy pełny obraz:

Oni posiadają wiedzę z powierzchowności życia doczesnego. A co do życia ostatecznego są w pełni nieświadomi (Ar-Rūm [Biczancjum], 30:7).

Lecz wy przedkładacie życie doczesne. A [przecież] życie ostateczne jest lepsze i trwalsze (Al-A'la [Najwyższy], 87:16-17).

I każda dusza przybędzie wraz z prowadzącym oraz ze świadkiem; [I usłyszysz:] „zaprawdę, ty nie zważyłeś na to, lecz My zdjeliśmy z ciebie twą zasłonę, przeto twój wzrok jest dziś wystrzony” (Qāf, 50:21-22).

## 2.2 NAMIESTNICTWO POWIERZONE PRZEZ BOGA

I (wspomnij, o Muhammadzie!) jak twój Pan powiedział aniołom: „Ja sprawię na ziemi namiestnika” (*Al-Baqara*, 2:30). Zasada ta wypływa nie tylko z koranicznego nakazu, ale przede wszystkim z samej ludzkiej natury, czyli z zaszczepionych nam przez Boga cech charakteru i zdolności. Zarówno na poziomie indywidualnym, jak i wspólnotowym posiadamy świadomość, zdolność rozumienia oraz ducha, czyli podstawę naszej ludzkiej natury, stworzonej przez Boga. Zdolności te łączą się z kolei z sumieniem i dążeniem do wiedzy, czyli z cechami, które predysponują człowieka do bycia powiernikiem czy namiestnikiem Boga, różniącym od pozostałych stworzeń zdolnością podejmowania decyzji, działania oraz wykorzystania środowiska do zaspokojenia swoich potrzeb i dania wyrazu wyznawanym przez siebie wartościom, poglądom i aspiracjom. Ostatecznie, świat materialny nie ma wartości sam w sobie, o ile nie jest ucieleśnieniem wartości i zasad, zaś zasady i wartości liczą się tylko wtedy, gdy znajdują konkretny wyraz w sferze materialnej.

Zasada namiestnictwa lub powiernictwa (ludzkiego zarządzania Ziemią w imieniu Boga), która zakłada zdolność działania

w świecie, stawia zatem ludzi na zaszczytnym miejscu, bowiem powołuje ich do poznawania otaczających ich stworzeń. W tej roli mamy zarówno prawo swobodnego podejmowania życiowych decyzji, jak i zobowiązania oraz odpowiedzialność za nasze czyny i to, jak używaliśmy naszych zdolności i sił witalnych na Ziemi:

Zaprawdę, My wskazaliśmy mu drogę, [a on wybiera] być wdzięcznym lub niewdzięcznym (Al-Insān [Człowiek], 76:3).

Czyż nie uczyniliśmy mu pary oczu? Oraz języka i dwóch warg? A także (czyż nie) wskazaliśmy mu dwóch dróg? Lecz on nie pokonał ‘aqaba (Al-Balad [Miasto], 90:8-11).

Widać zatem, że powiernictwo – wraz z przywilejem działania i odpowiedzialnością za podejmowane decyzje – jest sednem i celem ludzkiego życia:

Allah obiecał tym spośród was, którzy uwierzyli i czynili dobro, iż z całą pewnością uczyni ich namiestnikami na ziemi, podobnie jak uczynił namiestnikami tych, którzy byli przed nimi, i z pewnością umocni im ich religię, którą dla nich [On] wybrał (An-Nūr [Światło], 24:55).

### 2.3 SPRAWIEDLIWOŚĆ I UMIARKOWANIE

Jeśli monoteizm – ze wszystkim, co on oznacza za sprawą swej moralnej celowości, ładu, harmonii i komplementarności we wszechświecie – jest fundamentem i punktem wyjścia światopoglądu Qur’anu i jeśli powiernictwo oznacza zdolność świadomego podejmowania decyzji oraz odpowiedzialnego korzystania ze świata materialnego, wówczas sprawiedliwość jest kluczowym celem wszelkich ludzkich działań i interakcji na wszystkich poziomach: materialnym i duchowym, ekonomicznym, społecznym

i politycznym. Bez sprawiedliwości, a wraz z nią umiarkowania, wszelkie wymiary ludzkiego istnienia i powiernictwa pozbawione są celowości i znaczenia, bowiem sprawiedliwość jest probierzem naszych czynów. Z tego powodu sprawiedliwość jest naczelną zasadą, której musimy przestrzegać. Sam Bóg jest oddany sprawiedliwości, a gdy ludzie błędzą i pozwalają sobie na niewolące przywiązanie do czegoś innego niż Bóg i Jego doskonałe prawo, szkodzą sami sobie:

Zaprawdę, Allah nakazuje umiar, dobroczynność oraz szczerobliwość wobec bliskich krewnych! I zakazuje tego, co niegodziwe i naganne, a także agresji. On was napomina; obyście opamiętali się (An-Nahl [Pszczoly], 16:90).

Oto wersety Allaha, które objawiamy tobie z prawdą. A Allah nie pragnie niesprawiedliwości dla światów (Al 'Imrān [Rodzina Imrana], 3:108).

Ponieważ sprawiedliwość nadaje sens i określa dobro w naszym życiu, Bóg chce, abyśmy znajdowali spełnienie poprzez dążenie do sprawiedliwości i umiarkowania we wszystkim, nawet gdy może nam to zaszkodzić. Nie wolno przy tym odmówić sprawiedliwości nikomu, nawet własnemu wrogowi. Bóg mówi:

[...] i powiedz: „Uwierzyłem w to, co Allah zesłał z Księgi. I zostało mi nakazane, abym rozsądził sprawiedliwie pomiędzy wami. Allah jest naszym Panem i waszym Panem. Do nas należą nasze czyny, a do was należą wasze czyny (Aš-Šūrā [Narada], 42:15).

O wy, którzyście uwierzyli! Bądźcie wytrwali w sprawiedliwości, zaświadczać przed Allahem nawet przeciwko sobie, bądź przeciwko swoim rodzicom lub bliskim [jeśli tego wymaga sprawiedliwość, nie bacząc,] czy [ktoś jest] bogaty czy biedny. Allah jest dla nich obojga lepszym sprzymierzeńcem. Zatem nie podążajcie za głosem [waszych] pragnień, abyście nie uchybili sprawiedliwości. Lecz jeśli będziecie przeinaczać [prawdę] lub unikać



[zaświadczenia o niej], to [wiedźcie], iż Allah jest Obznajomiony z tym, co czynicie (*An-Nisā'* [Kobiety], 4:135).

Qur'an pomaga nam dostrzec wszechogarniający charakter sprawiedliwości, mającej zastosowanie we wszystkich aspektach życia jednostki i wspólnoty, a obejmującej także sprawiedliwość społeczną i wymaganych przez nią miłosierdzia, współdziałania i solidarności, gdy sławi tych, „w których majątkach uznana jest określona część; Dla proszącego i biednego (*Al-Ma'āriğ* [Stopnie], 70:24-25). Podobnie Bóg nakazuje nam w Qur'anie: „Jedźcie z ich owoców, gdy zaowocują, i w dniu zbiorów oddajcie z nich należną część. Lecz nie bądźcie rozrzutni. Zaprawdę, On nie miłuje rozrzutnych” (*Al-An'ām* [Trzody], 6:141).

O ile sprawiedliwość stanowi oś zdrowego duchowo życia, o tyle o sprawiedliwości świadczy umiarkowanie. Brak umiarkowania wiąże się bowiem z przekraczaniem granic sprawiedliwego postępowania i prowadzi do zepsucia tak w życiu ludzi, jak i w środowisku. Nieumiarkowanie jest występkiem przeciwko sprawiedliwości. Prowadzi to do wniosku, że bez umiarkowania sprawiedliwość nie jest możliwa. Gdy sprawiedliwość panuje, wówczas panuje także umiarkowanie. I na odwrót: gdy zwycięża umiarkowanie, wraz z nim zwycięstwo odnoszą sprawiedliwość, miłosierdzie i solidarność. Bóg chwali tych, „którzy wydając, nie są ani rozrzutni, ani skąpi, lecz pomiędzy nimi [zachowując] rozsądny umiar” (*Al-Furqān* [Rozróżnienie], 25:67). Bóg mówi też:

I [postanowił twój Pan, abyś] dał krewnemu to, co należy się jemu, a także biednemu i podróżnemu – lecz nie trwój [swojego majątku] bezmyślnie; Zaiste, rozrzutni są braćmi szatanów, a Szatan wobec swojego Pana jest niewdzięcznym (*Al-Isrā'* [Przemieszczenie nocą], 17:26-27).

I My również uczyniliśmy was wspólnotą środka, abyście byli świadkami wobec ludzi i by postaniec był świadkiem wobec was (*Al-Baqara* [Krowa], 2:143).

W podobnym tonie Wā'ila Ibn al-Asqa' spytał kiedyś Proroka: „o Posłańcze Boga, czym jest fanatyzm?”. Na to Prorok odpowiedział: „fanatyzm to pomaganie swoim w popełnianiu niesprawiedliwości”<sup>1</sup>.

Ka'b Ibn 'Uğra powiedział: „Posłaniec Boga rzekł: »Po mnie przyjdą władcy fałszywi i niesprawiedliwi. Ci, którzy uwierzą ich kłamstwom i wesprą ich w nieprawości, nie mają nic wspólnego ze mną, ani ja – z nimi, i nie będą ze mną pić z błogostawionego źródła w Raju«”<sup>2</sup>. Ğābir Ibn 'Abd Allāh przekazał podobne słowa Posłańca Boga: „Uważajcie, aby nie popełniać niesprawiedliwości [lub: nie krzywdzić, nie ciemnić], bowiem niesprawiedliwość zawiedzie tego, kto ją czyni, ku ciemności w Dniu Zmartwychwstania. I strzeżcie się chciwości, bowiem zgubiła ona tych, którzy byli przed wami, wiodąc ich do przelewu krwi i nieposzanowania świętości”<sup>3</sup>.

W cytowanym wcześniej hadisie świętym (*qudsī*), Bóg oznajmił ustami Proroka: „O, słudzy Moi, zakazałem niesprawiedliwości Sobie i tak samo sprawiłem, że jest zakazana wśród was. Przeto nie wyrządzajcie sobie nawzajem niesprawiedliwości”<sup>4</sup>.

Zaś w *Şaḥīḥ al-Buḥārī* czytamy natomiast o tym, że w Dniu Zmartwychwstania niesprawiedliwość (lub: krzywdzenie innych)

<sup>1</sup> Abū Dāwūd Sulaymān Ibn al-Aş'at al-Azdī as-Siğistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Şu'ayb Al-Arna'ūt, Muḥammad Kāmil Qarra Ballilī (red.) (Damaszek, Bejrut: Dār ar-Risāla al-Ālamiyya, 1430 AH / 2009), t. 7, Rozdziały o śnie; Rozdział o fanatyzmie (właściwie: poczuciu solidarności plemiennej; *Abwāb an-nawm; Bāb fī al-aşabiyya*), hadis 120.5119, s. 440.

<sup>2</sup> 'Abd ar-Raḥmān Aḥmad Ibn Şu'ayb an-Nasā'ī, *Kitāb as-Sunan al-Kubrā* (dzieło zwane zwykle *As-Sunan al-Kubrā*), Ḥasan 'Abd al-Mun'im Şalabī (red.), przy wsparciu Biura Edycji Dziedzictwa Mu'assasat ar-Risāla (Instytucja „Posłaniec”), nadzór Şu'ayb Arna'ūt, wstęp dr 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Muḥsin at-Turkī, (Bejrut: Mu'assasat ar-Risāla, 1421 AH / 2001), Księga ozdoby (*Kitāb az-zīna*), hadis 45.39.7782, s. 192. Cytat nieco zmodyfikowany w wersji arabskiej.

<sup>3</sup> *Şaḥīḥ Muslim*, Księga sprawiedliwości, postępowania wobec innych oraz manier (*Kitāb al-birr wa-ş-şila wa-l-ādāb*), hadis 45.15.56 (2578), s. 1199.

<sup>4</sup> *Şaḥīḥ Muslim*, Księga sprawiedliwości, postępowania wobec innych oraz moralności (*Kitāb al-birr wa-ş-şila wa-l-ādāb*), Rozdział zakazu czynienia niesprawiedliwości (lub: krzywdzenia; *Bāb taḥrīm aḏ-ẓulm*), hadis 45.15.55.2577, s. 1199 (cały hadis: 1198-1199, ale mowa o ostatnim, piątym akapicie).

będzie dla sprawców oznaczało pogrążenie się w mrokach [aḏ-*-zulm zulamāt*]<sup>5</sup>.

## 2.4 WOLNOŚĆ

Jako myślące i twórcze istoty społeczne, ludzie zostali wyróżnieni spośród innych stworzeń zajmowaną pozycją powierników Boga na Ziemi. Co więcej, do tego zadania predysponuje ich zdolność podejmowania świadomych działań oraz takiego wykorzystania zasobów Ziemi, aby móc zaspokoić zróżnicowane i rosnące potrzeby, a także by czerpać z korzyści i przyjemności, jakie daje otaczający świat. Bóg Wszechmogący oznajmia: „My, zaprawdę, obdarzyliśmy szlachetnością potomstwo Adama i przemieszczaliśmy je po lądzie i po morzu, i zaopatrzyliśmy je z dóbr, i wyróżniliśmy ogromnym wyróżnieniem spośród tych, których stworzyliśmy (*Al-Isrā'* [Przemieszczenie nocą], 17:70).

Ludzie różnią się od innych stworzeń tym, że posiadają duszę i sumienie:

I (wspomnij, o Muhammadzie!), jak twój Pan rzekł do aniołów: „Oto Ja stwarzam człowieka z twardej i pociemniałej gliny; Kiedy zatem mu nadam kształt i tchnę w niego duszę ode Mnie – wówczas padajcie przed nim, kłaniając się!”. Wówczas wszyscy aniołowie razem oddali pokłon; Prócz Iblisa, który odmówił bycia wśród oddających pokłon (*Al-Ĥiġr*, 15:28-31).

Ludzi odróżnia też dążenie do wiedzy oraz posiadanie, dzięki niej, zdolności działania i umiejętności:

<sup>5</sup> *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Księga niesprawiedliwości i krzywd (*Kitāb al-maẓālim*; przyjęto, z drobną zmianą, przekład tytułu rozdziału państwa Al-Saleh), hadis 46.8.2447, s. 485. Jest to gra słów, gdyż niesprawiedliwość i krzywda to *zulm*, a mrok to jego żeński odpowiednik: *zulma*.

I On nauczył Adama wszystkich nazw [stworzeń]. Potem przedstawił je [stworzenia] aniołom, do których rzekł: „Wymieńcie ich nazwy, jeśli prawda jest wam znana”. Oni powiedzieli: „Chwała niech będzie Tobie! Nie posiadamy innej wiedzy, z wyjątkiem tego, czego Ty nas nauczyłeś. Ty zaprawdę jesteś Wszechwiedzący, Najmądrzejszy”. On [Bóg] rzekł: „O Adamie! Wymień im ich nazwy [stworzeń]”. A gdy je wymienił, On [Bóg] rzekł: „Czyż nie powiedziałem wam, iż znam wszelkie skrytości niebios i ziemi? I to, co ujawniacie, i to, co skrywaliście?” (Al-Baqara [Krowa], 2:31-33).

Wyjątkowa pozycja zapewniona ludziom w porządku stworzenia, oraz zdolności potrzebne do podjęcia zadania powiernictwa świadczą o tym, że Bóg w szczególny sposób wyróżnił ludzi. To wyróżnienie wiąże się z odpowiedzialnością, która z kolei wymaga od ludzi roztropnego podejmowania wyborów w ramach otrzymanej przez nich wolności, a także wyrażania przez jednostki i wspólnotę swoich przekonań oraz pragnień adekwatnie do zdolności, możliwości i okoliczności: „Allah nie nakłada na żadną osobę niczego ponad jej możliwości” (Al-Baqara [Krowa], 2:31-33) oraz: „Allah nie obciąża żadnej duszy niczym ponad to, w co ją zaopatrzył (Aṭ-Ṭalāq [Rozwód], 65:7). Wolność nie może jednak usprawiedliwiać chaosu czy lekceważenia praw i interesów innych ludzi, wspólnoty oraz przyszłych pokoleń.

Nikomu nie wolno zatem naruszać ludzkiego prawa do powiernictwa – które to prawo ma wymiar osobisty i wspólnotowy – ani ograniczać innych w czynieniu dobra. Przeciwnie, ten dany od Boga zaszczyt wymaga ochrony prawa do wolności wyboru, bowiem tylko w ten sposób będziemy zdolni sprostać odpowiedzialności w realizacji zadania powiernictwa i tylko wtedy będziemy mogli być rozliczeni za podejmowane działania.

W tym miejscu należy podkreślić, że istnieją dwa rodzaje wolności. Pierwszy z nich to subiektywna wolność osobista, to wolność sumienia, dotycząca osobistych przekonań, poglądów

i światopoglądu. Ktoś może doradzać komuś innemu lub proponować inne spojrzenie na dane sprawy. Nikt jednak nie ma prawa narzucać innym własnych poglądów czy przekonań ani ingerować w ten aspekt życia drugiego człowieka.

Drugi rodzaj wolności to swoboda działania w sferze społecznej. Biorąc pod uwagę znaczenie tej wolności dla różnych uczestników życia społecznego, ma ona szereg ograniczeń, które wynikają z zasady wzajemnego zasięgania opinii. Każdy członek społeczeństwa posiada prawo nieskrępowanego dążenia do osiągnięcia własnych celów pod warunkiem, że wolność ta nie obróci się w chaos i nie doprowadzi – pośrednio lub bezpośrednio, w krótszym lub w dłuższym czasie – do czynów godzących w interesy innych ludzi lub interesy całego społeczeństwa:

A kiedy mówi im się: „nie szerzcie zgorszenia na Ziemi”, odpowiadają: „zaprawdę, jesteśmy prawi” (Al-Baqara [Krowa], 2:11).

Kiedy jednak wolności osobistej narzuci się ograniczenia wynikające z dyktatu jakichś partykularnych interesów, wówczas społeczeństwo pogrąży się w korupcji lub wpadnie w szpony tyranii możnych i bogatych:

I rzeknij: „Prawda pochodzi od waszego Pana. Przeto kto zechce, niech wierzy, a kto zechce, niech sprzeniewierzy się (Al-Kahf [Grota], 18:29).

Napominaj więc; zaprawdę, ty jesteś jedynie napominającym. Nie jesteś nad nimi żadną władzą (Al-Ġāšiya [Ogarniający], 88:21-22).

Nie ma przymusu w [przyjęciu] religii. Zaprawdę, droga prawości została odróżniona od drogi nieprawości (Al-Baqara [Krowa], 2:256).

Historia proroka Abrahama daje świadectwo intuicyjnej natury monoteizmu oraz jego celowości i moralności. Z racji samej natury bytu człowieka, życie w społeczności i sama społeczność

dostarczają ram indywidualnej swobodzie działania i wolności osobistej. Qur'an przedstawia to następująco:

I zaprawdę, My przedtem daliśmy Abrahamowi jego przewodnictwo, [przecież] doskonale go znaliśmy. Oto on rzekł do swego ojca i swego ludu: „cóż to za posągi, które trwacie czcić?”. Oni rzekli: „zastaliśmy naszych ojców oddających im cześć”. Rzekł on: „Zaprawdę, wy, jak i wasi ojcowie, jesteście w jawnej zgubie”. Oni rzekli: „czyżbyś przyszedł do nas z prawdą, czy też należysz do zabawiających się?”. Rzekł: „Lecz wasz Pan to Pan niebios i ziemi, który dał im początek, a ja jestem spośród świadczących tej prawdzie; I na Allaha! Ja uknuję podstęp przeciw waszym posągom po tym, jak odwrócicie się i odejdziecie”. I zmienił je w gruz, z wyjątkiem największego spośród nich – może oni do niego powrócą. Powiedzieli: „któż uczynił to naszym bóstwom? Zaiste, należy on do niesprawiedliwych”. Rzekli: „usłyszeliśmy młodzieńca [niegodziwie] wspominającego ich, zwanego Abrahamem”. Rzekli [możni]: „doprowadźcie go przed zgromadzony lud, aby mogli to zaświadczyć”. Zapytali: „czy to ty uczyniłeś to naszym bóstwom, o Abrahamie?”. Odparł [Abraham]: „Lecz uczynił to ten największy spośród nich. Spytajcie więc ich, o ile mogą mówić”. Wówczas zwrócili się ku samym sobie i mówili: „zaprawdę, to wy jesteście niesprawiedliwi”. Potem jednak zostali odwróceny [do swoich przekonań w niewierze, mówiąc]: „przecież ty wiesz doskonale, że one nie potrafią mówić”. Rzekł [Abraham]: „Czyż zatem czcicie poza Allahem to, co nie przynosi wam ani żadnego pożytku, ani szkody?; Hańba wam oraz temu, co czcicie poza Allahem. Czyż nie zastanawiacie się?” (Al-Anbiyā' [Prorocy], 21:51-67).

W kluczowej fazie odbudowy wspólnoty muzułmańskiej należy pamiętać, że ludzie nie istnieją jedynie jako jednostki, są bowiem z natury istotami społecznymi. Innymi słowy, istnieją w zasadzie jako wspólnota. Jak poucza nas Qur'an, Bóg rozdzielił między ludzi błogosławieństwa w różnym stopniu: „aby jedni z nich podporządkowali sobie innych” (*Az-Zuḥruf* [Ozdoby], 43:32)<sup>6</sup>. Jednostka

<sup>6</sup> Patrz: uwagi na temat znaczenia zwrotu „podporządkowali sobie innych” w niniejszym fragmencie – Rozdział 1, przypis 25 powyżej.

może osiągnąć samospelnienie wyłącznie dzięki przynależności do grupy. Zatem z racji samej natury bytu człowieka, życie w społeczności i sama społeczność dostarczają ram indywidualnej swobodzie działania i wolności osobistej. Ostatecznie zatem to wspólnota określa granice i regulacje potrzebne do uwolnienia energii twórczej i możliwości jednostki. Wspólnota powinna dążyć do zachowania równowagi między prawami i swobodami jednostki a prawem wspólnoty do przetrwania i pomyślnego rozwoju. Osiągnięcie takiej równowagi wymaga z kolei podejścia opartego na dokonywanym w harmonii wzajemnym zasięganiu rady. Jego celem jest zagwarantowanie działań w najlepiej pojmowanym interesie ludzi, a także ochrona przed krzywdą i tyranią. Qur'an zapewnia nas, że trwała nagroda od Boga przypadnie w udziale tym, którzy: „spełniają wezwanie swego Pana i odprawiają modlitwę. I których sprawy są między sobą *šūrà*” (*Aš-Šūrà* [Narada], 42:38). Celem naradzania się jest określenie wytycznych odnośnie do kierowania społeczeństwem bez naruszania praw i swobód osobistych:

O ludzie! Bójcie się waszego Pana, który was stworzył z jednej istoty, z tejże samej stworzył żonę i z obojga wyprowadził wielu mężczyzn i kobiet. I bójcie się Allaha, w imię którego zwracacie się wzajemnie do siebie [o pomoc]; oraz [chrońcie] więzy pokrewieństwa. Zaprawdę, Allah czuwa nad wami (*An-Nisā'* [Kobiety], 4:1).

## 2.5 ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Dzięki wrodzonych zdolności do duchowego postrzeżenia i potwierdzenia jedności (jedyności) Boga i świadomości celowej natury wszechświata, a także dzięki przywiązaniu do wartości moralnych, ludzie dochodzą, zarówno intuicyjnie, jak i racjonalnie, do przekonania, że w granicach własnych zdolności i warunków, mogą korzystać z wolności podejmowania ważnych wyborów, za które muszą ponosić odpowiedzialność:

Zatem owego Dnia żadna istota nie dozna żadnej niesprawiedliwości i nie będziecie odpłacani, jak tylko za to, co zwykliście czynić (Yā Sin, 36:54).

A My nie nakładamy na żadną osobę niczego ponad jej możliwości. I (My) posiadamy księgę [z ich czynami] oddającą prawdę, a oni nie doznają żadnej krzywdy (Al-Mu'minūn [Wierni], 23:62).

I obawiajcie się Dnia, w którym powrócicie do Allaha; kiedy każdy otrzyma to, na co zasłużył. I nie będą oni pokrzywdzeni (Al-Baqara [Krowa], 2:281).

W Dniu, kiedy Allah ich wszystkich wskrzesi, obwieści im to, co czynili. Allah to wyliczył a oni o nim zapomnieli. A Allah jest nad każdą rzeczą Świadkiem (Al-Muġādila [Dyskutująca], 58:6).

My postawimy wagi sprawiedliwe na Dzień Zmartwychwstania. Zatem żadna istota nie doświadczy niesprawiedliwości – w niczym. A gdyby było to na wagę jednego ziarna gorczycy, My to sprowadzimy. A jakżeż doskonali w rozliczeniu jesteśmy (Al-Anbiyā' [Prorocy], 21:47).

Temu, kto przybędzie z dobrym uczynkiem, zostaje on dziesięćkroć pomnożony [w wynagrodzeniu]. Ten zaś, kto przybędzie ze złym czynem, otrzyma jedynie jemu równy. A oni przy tym nie doznają niesprawiedliwości (Al-An'ām [Trzody], 6:160).

## 2.6 CELOWOŚĆ

Z powyższego widać jasno, że celowość jest zasadą ściśle powiązaną z ideą uporządkowanego świata, koncepcją jedyności Stwórcy oraz dostrzegalnych jedności i komplementarności wszechświata. Naturalna ludzka skłonność do wiary w jedność Boga, poczucie odpowiedzialności za korzystanie z zasobów przyrody, a także zdolności poznawcze i posiadana wiedza, prowadzą nas



do przekonania, że wszechświat musi być przyrodzenie celowy. Wnikliwa obserwacja otaczającego nas świata prowadzi do wniosku, że nad wyraz mało prawdopodobne jest, by powstał on czystym przypadkiem. Co więcej, trudno sobie wyobrazić, aby miał powstać bez udziału jakiejś wszechmocnej, doskonale inteligentnej Istoty, będącej uosobieniem innego wymiaru i innej logiki, dalece przewyższającej ludzki rozum, wiedzę i wyobraźnię. Jak pouczają nas słowa Qur'anu:

Oto przysięgam na wszystko, co widzicie! I na wszystko, czego nie widzicie! (Al-Hāqqa [Wydarzająca się niewątpliwie], 69:38-39).

A My nie stworzyliśmy nieba i ziemi oraz tego, co jest pomiędzy nimi, dla zabawy. Gdybyśmy sobie chcieli jakiegokolwiek rozrywki, tobyśmy znaleźli to u Nas, jakżeż mielibyśmy [w ogóle] to czynić (Al-Anbiyā' [Prorocy], 21:16-17).

Czyżbyście sądzili, iż My was stworzyliśmy dla zabawy i że nie zostaniecie do nas zawróceni? (Al-Mu'minūn [Wierni], 23:115).

Jakże okrutne i banalne byłoby życie, gdyby sprowadzało się do fizycznego przetrwania i chwilowych przyjemności, a na końcu człowiek stawałby się zaledwie martwym ciałem, pogrzebanym i zapomnianym. Gdyby tak było, życie okazałoby się niczym więcej niż złudzeniem, zaś sumienie, wybór, odpowiedzialność czy zdolności twórcze nie miałyby większego znaczenia. Absurdalne i sprzeczne z wrodzoną intuicją jest myślenie o ludziach – z ich zdolnością myślenia, moralnością, potencjałem twórczym, pragnieniem sprawiedliwości i dobra, a także wobec idei nadrzędności prawdy jako podstawy wszelkiej władzy – jako istotach stojących na równi ze zwierzętami, pozbawionymi tych zdolności, żyjącymi według prawa dżungli, zgodnie z którym rację ma silniejszy.

Według światopoglądu koranicznego życie ludzkie jest czymś poważnym, pełnym znaczenia i z istoty dobrym. Ponadto światopogląd ten uznaje duchową i wieczną wartość naszych doczesnych dokonań – tych, którym przyświeca chęć naprawy rzeczywistości, inwencja twórcza i służba innym. Życie ludzkie trwa po śmierci cielesnej jako wieczne duchowe istnienie, w ramach którego zbieramy żniwo naszych uczynków. Bóg Wszechmogący oznajmia:

I do Allaha należy wszystko to, co jest w niebiosach oraz wszystko to, co jest na ziemi, ażeby On odpłacił tym, którzy czynili zło, tym co uczynili, i wynagrodził czyniących dobro tym, co najlepsze (An-Nağm [Gwiazda], 53:31).

Na tych, którzy czynili dobro, czeka to, co jest lepsze, i jeszcze więcej. Ich obliczy nie pokryje ani pył, ani poniżenie. Tacy są mieszkańcami Raju; oni w nim przebywać będą wiecznie (Yūnus [Jonasz], 10:26).

Samospelnienie poprzez czynienie dobra tak materialnego, jak i duchowego, należy do wrodzonych aspiracji, które składają się na daną od Boga ludzką naturę. Z kolei szerzenie zła, krzywdy i zepsucia jest naganne i nikczemne, a więc obrzydliwe dla naszej, pochodzącej od Boga, ludzkiej natury.

## 2.7 MORALNOŚĆ

Wrodzona ludziom świadomość istnienia jednego, Wszechmogącego i jedyne go Stwórcy, który ukształtował wszechświat z nieskończoną dokładnością i mądrością, a także wyznawanie wartości duchowych nieodłącznych duszy i sumieniu, pozwalają ludziom uzmysłwić sobie, że wszechświat musi mieć Boski początek

i cel. Ludzie uświadamiają sobie też, że ogromny i wielowymiarowy wszechświat nie mógł zostać stworzony z zachcianki. Przeciwnie, musiał powstać dla wzniosłych moralnie celów. Taka wrodzona percepcja duchowa jest fundamentem zmysłu religijno-moralnego, pragnień duchowych, dążeń i pytań, które pojawiają się już w dzieciństwie, kiedy zaczynamy być świadomi otaczającego świata. Pragnienia te uwzględnia i zaspokaja światopogląd koraniczny. Stawiając dążenia duchowe w samym centrum naszej świadomości, prowadzi nas on w taki sposób, że staje się punktem odniesienia oraz źródłem natchnienia, pokoju i szczęścia w naszym życiu. W oparciu o światopogląd koraniczny uczymy się podejmować bardziej świadome, oparte na pełniejszej wiedzy i bardziej odpowiedzialne decyzje dotyczące drogi życiowej oraz celu i sensu życia: czy będzie to droga odnowy, konstruktywnych działań i związanej z nimi pomyślności, czy może droga egoizmu, chciwości, zepsucia i, ostatecznie, nieszczęścia? Jak poucza nas Qur'an w kwestii tych, których ta druga droga doprowadziła do zguby: „zatem to, [co ich ogarnęło,] nie było niesprawiedliwością wyrządzoną im przez Allaha, lecz sami sobie wyrządzili niesprawiedliwość” (*Al-ʿAnkabūt* [Pająk], 29:40).

Zaprawdę, w stworzeniu niebios i ziemi, a także w przemienności nocy i dnia – są znaki dla ludzi posiadających rozum. Ci, którzy wspominają Allaha stojąc i siedząc, a także leżąc na swych bokach; i rozmyślają o stworzeniu niebios i ziemi, [mówią]: „Panie nasz! Ty nie stworzyłeś tego wszystkiego na próżno. Chwała należy Tobie! Uchroń nas przed karą ognia (Āl ʿĪmrān [Rodzina Imrana], 3:190-191).

Światopogląd islamski wyostreza naszą świadomość odpowiedzialności i moralnych zobowiązań, będących nieodłączną częścią naszej, danej od Boga, ludzkiej natury, oraz należących do cech kwalifikujących nas do roli powierników Boga na Ziemi. Światopogląd islamski jest dla nas zatem życiowym przewodnikiem ku

prawdziwej samorealizacji i duchowemu spełnieniu jako jednostek należących do szerszej ludzkiej społeczności oraz dążących – odpowiedzialnie i z godnością – do dobrodziejstw życia doczesnego i do uczczenia w życiu wiecznym.

Ludzie – jako jednostki i jako wspólnota – są wyróżnieni rolą powierników Boga i poprzez daną wolność, choć spoczywa na nich też odpowiedzialność za to, by wszelkie podejmowane działania skutkowały pozytywnymi zmianami i postępem. Jednocześnie, dążąc do osiągnięcia własnych celów, ludzie mogą osiągnąć samospełnienie, jeśli kierują się konstruktywnymi, etycznymi zasadami oraz mają na względzie sprawiedliwość, miłosierdzie i pokój. Wówczas ich postępowaniem kieruje oświecone przez Boga sumienie, co zresztą jest dowodem na to, że siła wypływa z tego, co słuszne i prawdziwe. Bóg Wszechmogący oznajmia:

Zaprawdę, My zaproponowaliśmy [ten] depozyt niebiosom, ziemi oraz góróm, a one odmówiły dźwignia go, bojąc się go. A człowiek wziął go na siebie – zaiste, on jest dalece niesprawiedliwy i nieświadomy (Al-Aḥzāb [Fracje], 33:72).

Zaprawdę, My stworzyliśmy dla Gehenny wielu spośród dzinnów i ludzi. Oni mają serca, którymi nie pojmują i mają oczy, którymi nie widzą; mają [też] uszy, którymi nie słyszą. Oni są podobni do bydła; są wręcz jeszcze bardziej zagubieni. Tacy są całkowicie niefrasobliwi (Al-Aʿrāf [Wzniesienia], 7:179).

## 2.8 DORADZANIE SOBIE NAWZAJEM (ŠŪRÀ)

Według światopoglądu koranicznego ludzie zostali stworzeni, by pełnić rolę powierników Boga na Ziemi oraz wypełnić zadanie jej zaludnienia i zagospodarowania:

I [wspomnij, o Muḥammadzie!] jak twój Pan powiedział aniołom: „ja sprawię na ziemi namiestnika” (Al-Baqara [Krowa], 2:30).

On jest Tym, który sprawił, że powstaliście z ziemi, i na niej was osadził (Hūd [Hud], 11:61).

Dzięki coraz większej wiedzy ludzie są w stanie korzystać z bogactw Ziemi oraz tworzyć kultury i cywilizacje. Mają też wolność, możliwość dokonywania wyborów, moralno-duchową zdolność odnajdywania sensu życia oraz dążenia do dobra i prawości, a także świadomość odpowiedzialności wobec Stwórcy:

I na nafs oraz [na] Tego, który ją doskonił; I wyczył ją [rozdzielnia] jej nieprawości oraz jej bojaźni [wobec Allaha]. Zaiste, osiąga pomyślność ten, kto ją uszlachetnia; I zaiste, doznaje zatury [zaś] ten, kto ją przesłonił (przed dobrem) (Aš-Šams [Słońce], 91:7-10).

Czyż może mamy potraktować tych, którzy uwierzyli i czynili dobro, jak tych, którzy szerzą zgorzenie na ziemi? A może mamy potraktować bogobojnych jak rozpustników? (Šād, 38:28).

Rzecz jasna, trzeba pamiętać, że chociaż za wykonanie zadania i misji powiernictwa każdy jest odpowiedzialny osobiście, to trzeba w tym widzieć przede wszystkim wielopokoleniową odpowiedzialność wspólnoty i społeczeństwa. W tym świetle wolność i odpowiedzialność zyskują istotne znaczenie. Po pierwsze, odpowiedzialności przyświeca cel, którym jest odrodzenie i pozytywny rozwój, a nie zepsucie i zniszczenie. Po drugie, wolność nie polega na chaotycznym i pozbawionym zahamowań nihilizmie. Aczkolwiek wolność oznacza swobodę osobistych, subiektywnych przekonań i indywidualnych wyborów, nie może ona jednak prowadzić do krzywdzenia innych ludzi czy pogwałcania ich praw. Nie wolno też dopuszczać, by naruszano prawo wspólnoty do zmian i rozwoju. Krótko mówiąc, życie jednostki i jej postępowanie jako powiernika Boga ściśle wiążą się z istnieniem wspólnoty i jej funkcjami społecznymi.

Z tego wynikają dalsze wnioski. Jednostka wprawdzie posiada niekwestionowane prawo do własnych przekonań i działań zgodnych z tymi przekonaniem, jednak owe indywidualne prawa nie mogą naruszać prawa wspólnoty do bezpieczeństwa, dobrobytu i porządku. Wspólnota ma zatem prawo ustanowić przepisy umożliwiające ograniczenie tych zachowań jednostki, które – w krótkiej lub dłuższej perspektywie czasowej – mogłyby zagrażać interesom i prawom zbiorowym oraz działaniom reformatorskim i prorozwojowym:

[...] W ten sposób Allah czyni dla was swe znaki jasnymi, abyście poznali właściwą drogę. I niechaj będzie spośród was wspólnota nawołująca do dobra; I nakazująca to, co jest słuszne, i zakazująca tego, co jest naganne. I tacy są doznającymi powodzenia (Āl ʿImrān [Rodzina Imrana], 3:103-104).

Widać tu znaczenie wzajemnego zasięgania opinii czy naradzania się (*ṣūrā*), które nie zależy od zachcianek czy partykularnych interesów ludzi mających wpływy i władzę, ale procesem, otwartym na udział całej wspólnoty. Wzajemne zasięganie opinii istnieje po to, by chronić prawo każdego człowieka do swobodnego postępowania zgodnie ze swymi przekonaniem, tym samym służąc wypełnieniu sensu ludzkiego istnienia i realizacji wspólnych celów, takich jak rozwój, poprawa i bezpieczeństwo. Wzajemne doradztwo jest kluczowe dla pomyślności jednostki, wspólnoty i całego rodzaju ludzkiego.

Uważna analiza tego, co Qur'an mówi na temat idei wzajemnego zasięgania opinii i jego zasadniczego związku z celami określonymi przez sprawowanie powiernictwa, etykę i rozwój, ukazuje prawdziwe znaczenie słusznie ukierunkowanej wolności, realizowanej w duchu uczciwości, godności i tolerancji. Bóg stwierdza:

Zatem wszystko spośród rzeczy, jakie otrzymaliście, to jedynie [przemijające] uciechy życia doczesnego. Zaś to, co jest u Allaha, jest

lepsze i trwalsze dla tych, którzy uwierzyli, i którzy w swym Panu pokładają ufność! I którzy unikają wielkich grzechów i bezecnych czynów, a gdy się gniewają, to przebaczą; Oraz ci, którzy spełniają wezwanie swego Pana i odpowiadają modlitwę. I których sprawy są między sobą *šūrà*. I którzy rozdają z tego, czym ich obdarzyliśmy; I którzy – gdy zostaną dotknięci agresją – bronią się; A odpłatą za zło jest zło jemu równe. Zaś kto przebaczy i uczyni dobro, temu wynagrodzenie jest u Allaha. Zaprawdę, On nie miłuje niesprawiedliwych! Kto jednak żąda zadośćuczynienia po tym, gdy doznał krzywdy, tacy nie mają przewinienia; Przewinienie mają jedynie ci, którzy wyrządzają krzywdę ludziom, i którzy bezprawnie dokonują agresji na Ziemi. Dla takich kara będzie bolesna; Lecz kto okaże cierpliwość i przebacza –zaprawdę, takie [postanowienie] należy do wielkiego zdecydowania (*Aš-Šūrà* [Narada], 42:36-43).

Zasada wzajemnego zasięgania opinii ma zatem zapewniać poprawne i efektywne funkcjonowanie ludzi, będąc narzędziem stymulującym rozsądną myśl i kształtowanie się dojrzałych, wspólnie przemyślanych przekonań, a także środkiem swobodnej komunikacji, umiarkowania i tolerancji. Wzajemne konsultacje służą ochronie wspólnoty przed tyranią, autorytaryzmem, niesprawiedliwością i korupcją. W oparciu o światopogląd koraniczny – prezentujący doradzanie sobie nawzajem jako przejaw dojrzałości – oraz dzięki świadomości swoich interesów i prawa do stanowienia o sobie, to wspólnota muzułmańska może nadzorować ludzi sprawujących władzę i nimi kierować, ale nie odwrotnie. W przeciwnym razie ci, którzy mają władzę, zaczną nadzorować i kontrolować obywateli. Traktując społeczeństwo jako zbiorowość niekompetentnych ignorantów, przywódcy mogą wykorzystywać ludzi w swych dążeniach do realizacji interesów tak własnych, jak i interesów swoich zwolenników, monopolizując władzę i bogactwo, a także niszczyć cały potencjał wiedzy, innowacyjności, rozwoju i zdrowej rywalizacji politycznej i społecznej. Wolność i wzajemne zasięganie opinii (lub ich brak) odgrywają zatem istotną rolę w procesie budowy i upadku cywilizacji.

## 2.9 WOLNOŚĆ I DORADZANIE SOBIE NAWZAJEM JAKO NIEZBĘDNE WARUNKI PRZETRWANIA LUDZKIEJ CYWILIZACJI

Bez wątpienia autorytaryzm, niesprawiedliwość i korupcja nie mogą współistnieć z wolnością i praktyką doradzania sobie nawzajem. Skalane nimi struktury społeczne nie mogą być uznane za prawdziwie wolne i oparte na zasadzie naradzania się. Społeczeństwo wolnych ludzi, których myślenie ukształtowało się w toku praktykowania prawdziwej wolności i otwartej debaty, nigdy nie padnie ofiarą tyranii, niesprawiedliwości i korupcji. Problemy te pojawiają się tylko tam, gdzie kwitnie ciemnota i kłamstwo. Ostatecznie, gdy ludzie są wolni i otwarci na porozumienie na wszelkich poziomach, nie da się ich zwieść, a przynajmniej nie wszystkich i nie cały czas. A zatem sprawiedliwość jest owocem wolności i doradzania sobie nawzajem, a z kolei wolność i wzajemne zasięganie opinii nie mogą istnieć bez sprawiedliwości.

Doświadczając odnowy i odrodzenia kulturalnego, społeczności muzułmańskie muszą z jednej strony docenić współzależność wolności i doradzania sobie nawzajem, z drugiej zaś mieć świadomość wzlotów i upadków cywilizacji. Muszą też podjąć refleksję nad tym, jak muzułmańscy uczeni, przywódcy i reformatorzy mogą poradzić sobie z otaczającą wspólnotę muzułmańską rzeczywistością, by ponownie odnalazła swoje miejsce, misję i szczególną rolę w rozwoju ludzkiej cywilizacji.

Kiedy rak despotyzmu i korupcji zaczyna toczyć społeczno-kulturowe tkanki cywilizacji, jej struktura społeczno-gospodarcza ulega zachwianiu, a klasa pasożytnicza monopolizuje władzę, zasoby i bogactwo do tego stopnia, że cała cywilizacja ostatecznie upada, ustępując jakiejś nowej, nowatorskiej cywilizacji, budowanej na gruzach poprzedniej. Rodząca się cywilizacja dostrzega kulturowe i rozwojowe możliwości oraz szanse, które zaprzepaściła, a nawet przeoczyła, jej skostniała pod jarzmem tyranii i korupcji poprzedniczka. Wówczas młode, wciąż rozwijające się narody skłaniają się



ku nowym, szerszym horyzontom intelektualno-kulturowym, które okazują się poza zasięgiem cywilizacji umierających.

Owo kulturowe skostnienie i bezwład pojawiają się, kiedy ucisk i tyrania na dobre opanują życie narodu. Wówczas faraonński system polityczny podporządkowuje sobie uczonych i intelektualistów, czyniąc z nich inteligencję niejako udomowioną, której funkcja sprowadza się do usprawiedliwiania *status quo* poprzez mamienie mas wypaczonym światopoglądem i urabianie opinii publicznej, konformistycznie aprobującej reżim. Intelektualiści – tak świeccy, jak i duchowni – stają się w ten sposób narzędziem w rękach nowych faraonów, dzierżących ster władzy:

Czy nie widziałeś, jak twój Pan postąpił z ‘Ād; [I z miasta] Iram, które posiadało wielkie budowle. Którym podobnych nie stworzono na Ziemi; Oraz Ṭamūd, którzy drążyli skały [na domy] w dolinie; A także z faraonem, władcą awtād? Oto ci, którzy buntowali się [i przekraczali wszelkie granice] na ziemi [na której byli]. I powiększali na niej zepsucie. Zatem sprowadził na nich twój Pan bicz kary. Zaiste, Pan twój jest bez wątpienia na straży (Al-Fağr [Brzask], 89:6-14).

Czyż nie wędrowali oni po Ziemi, aby zobaczyć, jaki był koniec tych przed nimi? Allah ich unicestwił, a dla niewierzących będzie podobny temu [los] (Muḥammad [Muhammad], 47:10).

Cywilizacja ludzka cierpi dziś na dominację materializmu i rasizmu („dusza, która pobudza do złego”), pozorowanej demokracji i głoszonych przez nią niby-wolności, będących zaledwie fasadą nihilistycznej anarchii, zwodniczych „gadających głów” w mediach oraz fałszywych ośrodków badawczych, kontrolowanych przez wpływową klasę posiadającą. Zjawiska te – wraz z monopolami, niesprawiedliwością, ignorancją, pauperyzacją, rozrzutnością, brakiem umiaru i ich niszczącymi efektami – doprowadzą ludzkość do zguby, o ile nie odrodzi się cywilizacja uduchowiona, muzułmańska.

Bystrzy imigranci, którzy od ponad stulecia zasilają kraje rozwinięte chwilową młodzieńczą energią kosztem narodów

biednych i uciskanych, z których się wywodzą, nie są w stanie uratować współczesnej cywilizacji materialistycznej przed fałszem i wypaczeniami jej filozofii i światopoglądu. Rozwinięte społeczeństwa o kulturze materialistycznej grabią zasoby materialne i ludzkie, by uciec od skutków własnej nieobliczalności, sztywności swojego systemu politycznego i społeczno-gospodarczego, korupcji, nierówności klasowych, rasizmu oraz upadku moralnego. Cenę za tę wyrafinowaną grabież płacą – rzecz jasna – słabsze i mniej zaawansowane narody, tracąc swoich najlepiej wykształconych obywateli, zasoby materialne oraz godność.

Problemy doskwierające współczesnym społeczeństwom materialistycznym są coraz poważniejsze – do tego stopnia, że państwa te zaczynają żałować napływu imigrantów, nawet tych wykształconych, z biedniejszych krajów. Przyczyny można upatrywać w tym, że wielonarodowe korporacje (nowi faraonowie), kontrolowane przez panów feudalnych (monopole) epoki naukowo-technicznego rozkwitu (własność intelektualna, technologie, przemysł, bankowość, finanse) i ich kapitalistyczne mechanizmy bankowe rozszerzają swoje wpływy – poprzez zjawisko globalizacji – na cały świat. Pozwala im to przekształcać słabsze i mniej zaawansowane narody w niewolników lub chłopów pańszczyźnianych w służbie panów feudalnych, uniemożliwiając swoim „poddanym” zdobycie wiedzy o najnowszych technologiach i tajnikach ich wytwarzania. Świadczą o tym niepoohamowany wyzysk, niesprawiedliwość oraz konflikty polityczne, społeczne i ekonomiczne w różnych częściach świata. Obecna sytuacja jest dużo gorsza niż w średniowieczu, kiedy feudałowie sprawowali niepodzielną władzę nad opartymi na rolnictwie gospodarkami.

Skutki monopolizacji kapitalistyczno-technologicznej ponoszą nie tylko kraje słabiej rozwinięte i uciskane, *outsourcing* niskopłatnych miejsc pracy w przemyśle do krajów dotkniętych biedą prowadzi bowiem do ubóstwa i bezrobocia także wśród mieszkańców krajów zamożnych. Powiększa się w ten sposób

przepaść między masami zwykłych ludzi a feudalną (monopolistyczną) mniejszością, reprezentowaną przez inteligencję techniczno-kapitalistyczną. Należy zatem spodziewać się pogłębiania tego modelu oraz intensyfikacji konfliktów społeczno-ekonomicznych i politycznych, a także ich rozprzestrzeniania się w różnych częściach świata. W zasadzie już tak się dzieje, a ludzkiej cywilizacji grozi całkowita zagłada. Dążący do naprawy muszą wobec tego niezwykle poważnie podejść do zadania ocalenia i odnowy wspólnoty muzułmańskiej poprzez odrodzenie jej koranicznego światopoglądu, a wraz z nim całej ludzkości. W przeciwnym razie czeka nas mroczna przyszłość.

W tym miejscu nasuwa się pytanie: czy muzułmańscy uczeni i reformatorzy dostrzegą wartość postępu kulturowego i czy potrafią ocalić wspólnotę przed skostnieniem i zacofaniem, a jej członkom pomóc w odzyskaniu autentycznej, żywotnej islamskiej wizji dobra i postępu?

Z powodu warunków historycznych, związanych z kulturowym zacofaniem środowiska, w którym rodził się islam, w przeszłości – zwłaszcza w początkowym okresie po śmierci Proroka – wspólnota muzułmańska przeoczyła kluczową rolę instytucji. W ówczesnych warunkach muzułmanie nie radzili sobie z wrogością i agresją ze strony sąsiednich imperiów. Okoliczności i czas nie sprzyjały refleksji i tworzeniu instytucji, które mogłyby stawić czoła tym wyzwaniom. Dziś jednak, jeśli naprawdę chcemy służyć sobie i całej wspólnocie, nie ma miejsca na wymówki, żeby nie stworzyć sprawnych instytucji na miarę naszych możliwości. Jak poucza nas Qur'an:

[...] a gdyby nie powstrzymanie Allaha jednych za pomocą drugich, to ziemia uległaby zepsuciu. Lecz zaprawdę, Allah jest Szczodroblivy wobec światów (Al-Baqara [Krowa], 2:251).

Allah obiecał tym spośród was, którzy uwierzyli i czynili dobro, iż z całą pewnością uczyni ich namiestnikami na ziemi, podobnie jak uczynił namiestnikami tych, którzy byli przed nimi, i z pewnością

umocni im ich religię, którą dla nich [On] wybrał, i z pewnością zastąpi ich lęk bezpieczeństwem. [Oni] czczą Mnie, nie przypisując Mi żadnego współtowarzysza (An-Nūr [Światło], 24:55).

Niektóre kraje islamskie stały się nagle niebotycznie zamożne bogactwem, które wylało się na nie z Bożego rezerwuaru zasobów naturalnych. Państwa te – rządzone na ogół przez wiarołomnych, nieskutecznych, skorumpowanych i chciwych tyranów – są strategicznie położone, w wyniku czego nader chętnie dały się wciągnąć w sojusze z obcymi potęgami, które – w zamian za udzielaną pomoc – narzuciły im niepisane zobowiązania. Bogactwo będące obecnie w posiadaniu tych islamskich państw może w istocie hamować inicjatywy na rzecz odnowy wspólnoty muzułmańskiej. W związku z tym możemy właśnie stać u progu nowego etapu paraliżu, który skutecznie zniweczy wcześniejsze wysiłki na rzecz odrodzenia, podejmowane już pod koniec XVIII wieku w formie prób reform Imperium Osmańskiego w Turcji<sup>7</sup>, następnie zaś

<sup>7</sup> Pierwsze próby reformy Imperium Osmańskiego podjął Selim III w latach 1792-1796. Nazywane one były „Nowym Ładem”, czyli *Nizam-ı Cedid* i dotyczyły sfery administracji, wojska i polityki zagranicznej. Skończyły się jednak wraz z buntem janczarów i zabięciem Selima III w 1808 r. Do nowych prób przemian doszło w wyniku pokonania Osmanów przez buntującego się namiestnika Egiptu, Muḥammada ‘Alego, w bitwie pod Nizip w 1839 r., kiedy wyszkolona na wzór europejski armia (prowincjonalnego dotąd) Egiptu pokonała wojska sułtana, który jednak – słusznie – spodziewał się uzyskania wsparcia państw Europy w zamian za przeprowadzenie reform wewnętrznych. Ogłoszony wtedy w ogrodzie różanym reskrypt sułtański zapowiadał przyznanie obywatelom bezpieczeństwa osobistego i mienia, równość wobec prawa niezależnie od narodowości i wiary, reformy administracji, podatków, prawa, oświaty, wojska. Był to początek epoki *Tanzimat*, czyli reform ustrojowych, zahamowanych jednak m.in. przez sułtana Abdülhamida po 1878 r. Zob. m.in. Bernard Lewis, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, przeł. K. Dorosz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1972); Danuta Madeyska, *Historia świata arabskiego: okres osmański 1516-1920* (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1988); Tomasz Wituch, *Tureckie przemiany: dzieje Turcji 1878-1923* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1980); Karol Wasilewski, *Turecki sen o Europie – tożsamość zachodnia i jej wpływ na politykę zagraniczną Republiki Turcji* (Warszawa: Wydział Dziennikarstwa i Nauk Społecznych UW, 2015); Erik J. Zürcher, *Turcja. Od sułtanatu do współczesności*, przeł. A. Gąsior-Niemiec (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013).

działalności Muḥammada ‘Alego w Egipcie<sup>8</sup> oraz sporadycznych zrywów podobnej aktywności na Półwyspie Arabskim, w Indiach, w Afryce Północnej i innych zakątkach świata islamu. Niewymagająca wysiłku zasobność w pieniądź i towary, nie mówiąc już o podejrzanych konfliktach interesów w kontekście zagranicznych pożyczek i kontraktów, stała się źródłem narcyzmu, konserwatyzmu, tyranii, korupcji i marnotrawstwa. Zjawiska te sprzyjają, z kolei, utrwalaniu monopolizacji władzy i bogactwa, uniemożliwiającej sensowną konkurencję, rozwój, inicjatywę i innowacyjność. Zamiast tego obserwujemy usankcjonowanie ignorancji, bierności, poddaństwa, ubóstwa i zacofania przestarzałej, zwiędłej struktury społecznej, uniemożliwiającej rozwój zdolności i potencjału, hamującej postęp intelektualny i oświatowy oraz sprzyjającej nieudolności i korupcji w obrębie istniejących instytucji.

Jeśli muzułmańscy uczeni, reformatorzy i pedagodzy tego nie dostrzegają, to istnieje całkiem realne niebezpieczeństwo, że jakiegokolwiek oznaki przebudzenia w łonie wspólnoty muzułmańskiej zostaną zdławione jeszcze przed tym, zanim zaczną kwitnąć i wydawać owoce. Czy zostaną podjęte odpowiednie działania, aby ocalić wspólnotę muzułmańską przed dalszym

---

<sup>8</sup> Występujący w imieniu rewolucyjnej Francji Napoleon zajął w 1798 r. Egipt i chociaż podbój ten okazał się przejściowy, wraz z towarzyszącymi mu zmianami społecznymi wstrząsnął tym krajem i doprowadził w nim do zasadniczych przemian. W 1805 r. namiestnikiem Egiptu obwołany został Muḥammad ‘Ali i utrzymał to stanowisko do śmierci w 1849 r. Był jednym z żołnierzy albańskiego pochodzenia, którzy przybyli do Egiptu w celu wyparcia Francuzów. Doprowadził do eliminacji rządzących Egiptem od 1250 r. mameluków i przeprowadził liczne reformy ekonomiczne, rozwijając gospodarkę kraju, promując i wspierając zachodnią edukację dla obywateli oraz tworząc silną – wzorowaną na wojskach europejskich – armię, przy pomocy której okresowo zdobył znaczną część Arabii wraz ze świętymi miastami islamu, Sudan, Kretę i Moreę, Wielką Syrię wraz z Cylicją, a nawet część Anatolii. Rosnące zagrożenie, jakie stanowił dla Imperium Osmańskiego, doprowadziło do interwencji państw europejskich, które ograniczyły jego panowanie do Egiptu i Sudanu, w których jednak stał się dziedzicznym władcą, tylko nominalnie zależnym od Wysokiej Porty. Potomkowie Muḥammada ‘Alego rządzą Egiptem do rewolucji z 1952 r. i oficjalnego obalenia monarchii w roku następnym. Zob. Barbara Stępniewska-Holzer, *Muhammad Ali. Narodziny nowoczesnego państwa egipskiego* (Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Ossolineum, 1978);

chaosem i przygotować ją na moment, w którym sięgnie po własne dziedzictwo kulturowe i duchowe, wytyczając tym samym kierunek całej ludzkiej cywilizacji? Czy ocalimy nasz koraniczny światopogląd ze wszystkimi jego dobrodziejstwami? Czy wyeliminujemy wypaczenia obecne w naszym myśleniu, dyskursie i metodach wychowawczych? Czy stworzymy instytucje zdolne chronić wartości, pryncypia i przekonania płynące z naszego islamskiego światopoglądu? Czy okażemy samym sobie szacunek, ochronimy nasze wolności i stworzymy instytucje upowszechniające naukę, wiedzę, sprawiedliwość, doradzanie sobie nawzajem, solidarność, bezpieczeństwo i pokój jako filary istnienia wspólnoty wierzących oraz współczesnej cywilizacji?

Jeśli uczeni, reformatorzy i pedagodzy podejmą szczerzy wysiłek, a matki i ojcowie okażą płynącą z głębi serca troskę i poniosą ofiary na rzecz własnych dzieci, to wspólnota muzułmańska posiędzie wszystko, czego potrzeba, by osiągnąć te cele, i to wbrew pojawiającym się przeszkodom. Wszak nawet w obliczu wpływów i władzy dzisiejszych „faraonów”, pustostłowa współczesnych „wieszczów” i wrzawy ich wyznawców to rodzice będą tymi, którzy wychowają dzieci, jeśli tylko starczy im determinacji i wyobraźni. Aby właściwie wypełnić rolę powierników, musimy dążyć do pełnego zrozumienia wszechświata i rządzących nim praw. Dzięki temu skorzystamy z danego nam od Boga powiernictwa, którego się podejmujemy poprzez poprawę, rozwój i odpowiedzialne korzystanie z naszych zasobów ludzkich i materialnych w celu zaspokojenia potrzeb i uzasadnionych pragnień ludzi oraz pełnego rozwinięcia ich twórczego potencjału.

## 2.10 OPARTA NA RZĄDZĄCYCH ŚWIATEM PRAWACH NAUKOWA SKRUPULATNOŚĆ

Bóg wyróżnił ludzi, dając im zdolność do podejmowania decyzji i działań, aby mogli służyć jako odpowiedzialni powiernicy. Dał nam też zdolność dostrzeżenia Jego jedyności oraz jedności, komplementarności, celowości i moralnych podstaw wszechświata, obdarzył nas wrodzonym dążeniem do wiedzy, a także skłonnością do zagospodarowywania świata i korzystania z jego zasobów w taki sposób, by osiągać samospelnienie, zaspokajać podstawowe potrzeby i wyrażać nasze osobiste pragnienia oraz impulsy twórcze. W każdym z tych procesów jesteśmy powołani do używania Bożego daru, jakim jest rozum, który umożliwia nam roztropne korzystanie z dobrodziejstw Ziemi. Wiele wieków temu prawdy te rozumiał i głosił wybitny sędzia i jurysta Ibn Haldūn (zm. 808 AH / 1406), który zasłynął dokonaniem w zakresie systematycznych, przyczynowych badań w obszarze nauk społecznych.

Aby objawienie i będące jego nośnikiem przekazy można było uznać za prawdziwe i za część ludzkiej wiedzy, każde twierdzenie i każdy przekaz należy przeanalizować i ocenić na podstawie kryteriów zdrowej logiki<sup>9</sup>.

Należy pamiętać w związku z tym, że przyczynowość i odpowiedzialne powiernictwo są ze sobą ściśle powiązane. Bez przyczynowości życie byłoby chaosem, a odpowiedzialne działanie nie miałoby racji bytu. Zadanie powiernictwa wiąże się z wolą, oznacza zatem odpowiedzialność i zdolność działania w oparciu

---

<sup>9</sup> Wiele napisano o wiarygodności proroka Muhammada i prawdziwości przesłania islamu. Odnośnie dyskusji na ten temat, zob. AbdulHamid A. Abusulayman: *Istidrāk 'alā Zāhiriyyat Ibn Ḥazm* (Suplement do „Literalizmu Ibn Ḥazma”), „Mağallat at-Tağdīd”, No. 3 (1998). Patrz także: wstęp tegoż autora do książki *Zāhiriyyat Ibn Ḥazm* (Literalizm Ibn Ḥazma) autorstwa dr. Anwara Ḥālida az-Zu'biego (Anwar Ḥālīd az-Zu'bī, *Zāhiriyyat Ibn Ḥazm al-Andalusī: mas'alat al-ma'rifa wa-manāhiġ al-baḥṭ* (Herndon: IIIT, 1401 AH / 1981). Wstęp ten, zważywszy na jego bezpośredni związek z kwestią światopoglądu Qur'anu, został włączony do niniejszej pracy jako jej rozdział 5.

o zasady monoteizmu, celowości i moralności. Natomiast zaprzeczanie przyczynowości to nic innego jak negowanie faktów dotyczących samego życia, a więc wyparcie się zdolności świadomego działania i świadomego korzystania z zasobów otaczającego nas świata, co w konsekwencji prowadzi do wyparcia się Początku Wszechświata. Wszyscy wiemy, że bez wody nie byłoby upraw ani hodowli, bez nawożenia i zapylania nie byłoby kwiatów ani owoców, a bez powietrza i zdolności oddychania nie przeżyłyby ani człowiek, ani dzika zwierzyna. Podobnie bez myśli i działania nie byłoby ani produktywności, ani rozwoju.

Sprawowanie otrzymanego od Boga powiernictwa na Ziemi byłoby zatem niemożliwe bez uznania przyczynowości w życiu człowieka. Jak powiedział Bóg Wszechmogący:

Przeto skieruj swe oblicze ku religii, będąc ɣanifem – to [pierwotna] natura, zgodnie z którą Allah stworzył ludzi. Niechaj nie będą uczynione żadne zmiany w tym, co zostało stworzone przez Allaha. Oto jest właściwa religia, lecz większość ludzi nie wie (Ar-Rūm [Bizancjum], 30:30).

Powiedział: „nasz Pan jest Tym, który nadał każdej rzeczy jej kształt, a następnie prowadził [ku jej powinności]” (Tā Hā, 20:50).

Właściwy związek między objawieniem (tym, co jest napisane, czyli maṣṭūr), prawami natury ludzkiej i wszechświata (tym, co jest obserwowane, czyli maṣṭūr) i rozumem (wagą, czyli mīzān) wygląda następująco: prawa natury ludzkiej i kosmosu są przedmiotem, o którym mówi objawienie, zaś fundamenty rozumu i logiki są środkiem zrozumienia tego, co daje nam objawienie. A zatem, odpowiednio używając rozumu, najpełniej poznamy samych siebie, innych ludzi oraz Boski porządek wszechświata i rządzące nim prawa.

Gdyby perspektywa muzułmańska nie zagubiła się pod wpływem myśli greckiej (mitów oraz gnostyckich, mistycznych



wytworów wyobraźni), muzułmanie jako pierwsi odkryliby nauki społeczne. Wszak to oni – dzięki ponadczasowemu, oświeconemu i naukowemu światopoglądowi wyrażonemu w Qur’anie – mają szczególne możliwości zajmowania się różnymi dziedzinami nauk społecznych, przyrodniczych i technicznych. Dzięki wczesnemu przyswojeniu sobie spojrzenia opartego na rządzących światem prawach i skrupulatnego, naukowego podejścia muzułmanie zdobyli przewagę nad innymi społeczeństwami praktycznie we wszystkich wspomnianych obszarach.

Aby przywrócić właściwy kierunek myśli i kulturze islamskiej, muzułmańscy uczeni i reformatorzy muszą dziś odzyskać daną od Boga zdolność myślenia o sobie i wszechświecie z skrupulatnego, naukowego punktu widzenia. Wówczas, w oparciu o solidny fundament, jaki daje światopogląd koraniczny, będą mogli podjąć się w łonie wspólnoty muzułmańskiej reform w zakresie kultury, edukacji i wychowania, czyli w dziedzinach, które razem tworzą podstawę dominującego sposobu myślenia, instytucji nauczania oraz kształcenia kadr akademickich i przywódców. Celem takiej reformy jest ujednoczenie islamskiego podejścia do różnych obszarów wiedzy i życia poprzez uwzględnienie ludzkich sił życiowych oraz ustanowionych przez Boga wzorów i praw wszechświata. Reforma ta sprzyjałaby wypracowaniu programów kształcenia różnych kierunków studiów, połączonych z kształceniem doktrynalnym opartym na Qur’anie i skoncentrowanym na światopoglądzie islamskim. Dzięki takiemu dwudzielnemu podejściu można dokonać postępu, zaszczepiając muzułmańskiej młodzieży perspektywę inkluzyjną, pomocną w kształtowaniu pozytywnych a konstruktywnych celów i aspiracji, przyczyniających się do osiągnięcia dobrobytu przez społeczeństwa, do których ta młodzież należy.

Prawdziwie islamski światopogląd jest praktyczny, całościowy, oparty na rządzących światem prawach, pozytywny i logiczny. Niestety, światopogląd dominujący dziś wśród muzułmanów i fałszywie uchodzący za islamski cechuje się teoretycznością,

atomizmem, pasywnością i selektywnością, a jego cel sprowadza się do uzasadniania lub przykrywania quasi-klerykalnych wypaczeń wiedzy i faktów oraz niezdolności wypracowania skrupulatnego i obiektywnego naukowego podejścia analityczno-badawczego. Tego typu perspektywę pseudo-islamską możemy dostrzec w tendencji do wykorzystywania mało wiarygodnych tekstów z tradycji islamskiej w polemiczny i wybiórczy sposób. Ci, którzy tak robią, wolą uciekać w rzekomą świętość chwalebnej przeszłości, aby ukryć własną niemoc i uciszyć społeczeństwo. Skutkuje to spękaniem i podziałem wspólnoty muzułmańskiej, w której większość naszych uczonych religijnych tkwi w swoim świecie, większość naszych intelektualistów w swoim, a większość pozostałych wiernych – często odizolowanych, wyobcowanych, niewykształconych, żyjących złudzeniami lub padających ofiarą najgorszych przesądów – w jeszcze osobnym<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Do koncepcji koranicznych, które najczęściej padają ofiarą błędnego rozumienia i niewłaściwego użycia – przez co wymagają oczyszczenia z sofistyki, z zawichości scholastycznych i z upolitycznienia – należą te, które dotyczą tematów istotnych w życiu ludzi. Przykładem są idee „Boskiego wyroku” (*qaḍā*) i „losu” (*qadar*). Jeśli pojmować je w świetle przekazu Qur’anu, są one proste i zrozumiałe, a najlepszy sposób, aby poznać ich znaczenie, to sięgnąć do odpowiednich fragmentów Księgi. Analiza koranicznego użycia tych pojęć nie pozostawia wątpliwości, że nie mają one nic wspólnego z ludzką wolą i sprawowaniem powiernictwa, za które ludzie są odpowiedzialni. Innymi słowy, nie dotyczą one kontrowersji dotyczącej tak zwanej predestynacji (*ḡabr*) i wolnej woli (*iḥtiyār*).

Termin arabski tłumaczony jako „Boski wyrok” (*qaḍā*) odnosi się do Bóżeo potwierdzenia, co jest słuszne, dobre i wymagane od ludzi, czy to uczynienie tego, do czego zostajemy wezwani, lub powstrzymanie się przed tym, od czego mamy się powstrzymać. Sama odpowiedź na te wezwania zależy od ludzkiej woli. Koraniczny termin tłumaczony jako „los” (*qadar*) dotyczy stworzenia i tego, co w nim Bóg umieścił poprzez wrodzone skłonności, niezmiennie prawa i wzory. Owe skłonności, prawa i wzory stanowią wszechświat, w którym żyjemy i który określa granice naszych możliwości oraz zdolności.

Nie oznacza to jednak zaprzeczania działaniu wolnej woli. Przeciwnie, to my sami określamy własny los i za sprawą woli nadajemy naszym działaniom taki czy inny kierunek. Niewdzięczny i uparty niedowiarę, który trwa przy niesprawiedliwości, przemocy i zepsuciu, nie będzie słuchał rzeczowych rad i nie dostosuje się do wskazówek. Taka osoba wyrządza sobie krzywdę: „i nie wyrządziliśmy im niesprawiedliwości, lecz oni byli niesprawiedliwi” (*Az-Zuḥruf* [Ozdoby], 43:76).

Wpływ na nasze decyzje mają nie tylko wiedza i racjonalne myślenie, ale także uczucia i emocje. Te ostatnie należą do sfery psychiczno-duchowej i, jako takie, kształtowane są – w dużej mierze – w toku kształcenia i wychowania. Co więcej, to właśnie w tej pozaintelektualnej sferze uaktywniają się energia i potencjał będące głównym czynnikiem wyborów dokonywanych przez jednostkę. Zatem w ostatecznym rozrachunku to właśnie ten wymiar przeważa szalę na korzyść kierunku obranego przez daną osobę. Bóg mówi:

A gdyby Allah – Najwyższa Prawda spełnił ich pragnienia, to zgorzenie ogarnęłoby niebiosa i ziemię oraz tych, którzy w nich się znajdują. Lecz zaprawdę, My przynieśliśmy im Księgę zawierającą ich chwałę [i napomnienie], a oni plecami odwracają się do swego napomnienia (Al-Mu'minūn [Wierni], 23:71).

O Dawidzie! My uczyniliśmy ciebie namiestnikiem na ziemi. Zatem rozsądź pomiędzy ludźmi sprawiedliwie. I nie kieruj się pragnieniem, bowiem sprowadzi cię z drogi Allaha (Sād, 38:26).

A zatem zainteresowanie wyłącznie intelektualnym aspektem wiedzy – z pominięciem jej wymiaru psychologicznego, duchowego i emocjonalnego – nie wystarczy, by przygotować ludzi na wywiązanie się z wyznaczonych przez Boga zadań oraz efektywne wykorzystanie własnych zdolności i możliwości. Działania wymagają wszak nie tylko wiedzy, ale przede wszystkim aktywnego związku między posiadaną wiedzą a wolą i emocjami.

W swych usiłowaniach rozbudzenia muzułmańskich mas i usunięcia defektów struktur wspólnoty muzułmańskiej ruchy reformatorskie poniosły w dużej mierze porażkę. Niepowodzenie to wynika z faktu, że metody wychowawcze stosowane w szkole i w domu nie rozwijają charakteru muzułmańskich obywateli, nie wzmacniają ich dojrzałości i hartu ducha. Bóg mówi:

Czyż oni zatem nie powędrowaliby po ziemi, by mieć serca, którymi pojmowaliby, albo uszy, którymi posłuchaliby? Zaprawdę,

to nie oczy ślepną, lecz zaślepią się serca, które są w piersiach (Al-Ḥaḡḡ [Pielgrzymka], 22:46).

Czyż zatem oni nie zastanawiają się nad Qurʾānem? A może [te] serca mają swoje klamry? (Muḥammad [Muhammad], 47:24).

Ależ nie! Wręcz powlekło ich serca to, co zwykli czynić (Al-Muṭāf-fifūn [Pomniejszający miarę], 83:14).

Allah nakłada pieczęć na serca tych, którzy się sprzeniewierzyli (Al-Aʿrāf [Wzniesienia], 7:101).

Allah nakłada pieczęć na serce każdego pyszniącego się tyrana (Ġāfir [Przebaczający], 40:35).

Obwieszczaj więc [radosną nowinę] Moim sługom. Tym, którzy przysłuchują się mowie i kroczą za najlepszym przekazem z niej. To są ci, których Allah objął przewodnictwem. I to ci, którzy są obdarzeni rozumem. (Az-Zumar [Poplecznicy], 39:17-18).

Aby wspólnota muzułmańska odzyskała światopogląd Qurʾanu i odbudowała system słusznie prowadzonej myśli islamskiej, musimy uznać, że źródłami wiedzy w islamie są z jednej strony zdrowe ludzkie instynkty, prawa wszechświata oraz realia czasu i przestrzeni, z drugiej zaś objawienie. Te pierwsze dostarczają nam dostrzegalnych faktów, zaś objawienie jest prawdziwie je wyraża, sytuując je w centrum naszej świadomości, dzięki czemu ukierunkowuje nasze skłonności i wybory, których dokonujemy w ramach pochodzącej od Boga wolności. Z kolei zmysły służą za narzędzia rozumu, będącego miarą ludzkich myśli. W oparciu o logikę oraz podstawy rozumu i zdrowego rozsądku, dokonujemy obserwacji i porównań umożliwiających nam formułowanie sądów na temat świata. W interakcji z naszym sumieniem, emocjami i doświadczeniem życiowym owe sądy wprawiają w ruch

wolę<sup>11</sup>, która stoi za każdym naszym działaniem. Jest ona

<sup>11</sup> Nie da się zrozumieć ludzkiej woli i wyborów wyłącznie na podstawie tego, co dana osoba wie, rozumie i czuje. Należy uwzględnić istnienie niewiedzialnego, metafizycznego wymiaru, który ze swej istoty wykracza poza ludzką logikę. Tajemnica tego metafizycznego wymiaru tkwi w Boskim duchu, tchniętym w człowieka. Qur'an mówi nam, że gdy Bóg zamierzał stworzyć Adama, powiedział do aniołów: „kiedy zatem mu nadam kształt i tchnę w niego duszę ode Mnie – wówczas padajcie przed nim, kłaniając się” (*Al-Hiġr*, 15:29). Nie ulega wątpliwości, rzecz jasna, że tylko Bóg posiada w pełni niezależną i nieograniczoną wolę: „zaiste, jeśli [Allah] postanowi o czymś, mówi: »bądź!« – i to się stanie” (*Āl 'Imrān* (Rodzina Imrana), 3:47), a także: „a Allah rozsądza i nikt nie jest w stanie unieważnić Jego osądu” (*Ar-Ra'd* (Grzmot), 13:41). Zakres wolnej woli i autonomii, zagwarantowany ludziom przez Boga, pokrywa się z kompetencjami, które Bóg dał nam, abyśmy mogli pełnić rolę powierników, czyli zrealizować moralne i celowe zadanie wymagające swobody wyboru oraz pociągające za sobą odpowiedzialność za podjęte decyzje i działania.

Z powyższego wynika, że kwestia wolnej woli dotyczy tego wymiaru istnienia, który wykracza poza naszą wiedzę i który wiąże się w jakiś sposób z duchem tchniętym przez Boga w ludzi podczas aktu stworzenia:

Chwała Temu, który stworzył wszelakie rodzaje tego, co wydaje Ziemia oraz ich samych, a także tego, o czym oni nie mają wiedzy (Yā Sin, 36:36).

Zaprawdę, ty nie zważyłeś na to [Dzień Sądu], lecz My zdjęliśmy z ciebie twą zasłonę, przeto twój wzrok jest dziś wyostrzony” (Qāf, 50:22).

Oni pytają cię o duszę. Powiedz: „Wiedza o duszy należy wyłącznie do mojego Pana, natomiast wam dano z wiedzy niewiele” (*Al-Isrā'* [Przemieszczenie nocą], 17:85).

Ludzka wola jest czymś stworzonym i funkcjonuje w stworzonym świecie. Jak zatem możemy być obdarzeni wolnością wyboru, obarczeni odpowiedzialnością za nasze wybory i rozliczani z nich, jakby były zupełnie nieskrepowane i suwerenne?

Widać zatem, że nie da się zrozumieć tej kwestii wolności i odpowiedzialności wyłącznie na płaszczyźnie ludzkiej logiki i wiedzy. Należy wierzyć, że Bóg jest sprawiedliwy i miłosierny, i że w ramach praw wszechświata (*qadar*) posiadamy wolność oraz zdolność dokonywania wyborów i podejmowania decyzji przy jednoczesnej odpowiedzialności za te decyzje. Jak widzieliśmy, kwestia wolnej woli jako czegoś stworzonego a jednocześnie autonomicznego, czy też pytanie o to, na podstawie jakich racji stworzona wola podlega odpowiedzialności za swe wybory i działania, należy do sfery pozazmysłowej, którą kieruje logika inna niż ludzka. Odpowiednikiem tej moralnej bądź etycznej kwestii jest zagadka logiczna, która sprowadza się do pytania: jak byt mógł powstać z niebytu? Obserwujemy zjawisko wolności i odpowiedzialności człowieka oraz doświadczamy jego efektów. A jednak nie możemy pojąć go naszym skończonym umysłem, bowiem zjawisko to wykracza poza ludzką logikę i przynależy do świata duchowego i rzeczy niewiedzialnych.

Qur'an przedstawia nam scenę, w której z powodu arogancji i zazdrości o zdolność poznania, tworzenia i działania, którą Bóg obdarzył Adama, Iblis (Szatan) sam dokonał wyboru, że zejdzie na drogę zła. Odłączył się tym

---

samym od innych aniołów, które zaakceptowały Boży wyrok w sprawie Adama, zaufały doskonałej mądrości Boga i posłusznie pokłoniły się Adamowi.

Zatem Iblis sam wybrał nieposłuszeństwo wobec Boga oraz działanie motywowane arogancją i zadufaniem, co uczyniło go nosicielem zła i podżegaczem do zepsucia wśród innych. Bóg Wszechmogący mówi: I [wspomnij, o Muhammadzie!], jak twój Pan rzekł do aniołów: „Oto Ja stwarzam człowieka z twardej i pociemniałej gliny; Kiedy zatem mu nadam kształt i tchnę w niego duszę ode Mnie – wówczas padajcie przed nim, kłaniając się!”. Wówczas wszyscy aniołowie razem oddali pokłon; Prócz Iblisa, który odmówił bycia wśród oddających pokłon. Rzekł [Allah]: „O Iblisie! Co sprawiło, że nie jesteś wśród oddających pokłon?”. [Iblis] rzekł: „ja nie jestem tym, który odda pokłon człowiekowi, którego stworzyłeś z twardej i pociemniałej gliny” (Al-Ĥiġr, 15:28-33).

[Allah] powiedział: „Cóż ci przeszkodziło, że nie oddałeś pokłonu, gdy ci nakazałem?”. Powiedział [Iblis]: „ja jestem szlachetniejszy od niego; mnie stworzyłeś z ognia, a jego stworzyłeś z gliny”. [Allah] powiedział: „Uchodź z niego [z nieba]! Nie przysługuje tobie pysznienie się w nim! Wychodź więc, zaiste jesteś wśród upokorzonych!”. Powiedział [Iblis]: „udziel mi zwłoki do dnia, kiedy zostaną wskrzeszeni!”. [Allah] powiedział: „zostaje ci udzielona zwłoka” (Al-A‘rāf [Wzniesienia], 7:12-15).

Widzimy zatem, że Iblis nie został stworzony jako zły. Mając możliwość wyboru, postanowił – kierowany arogancją, zarozumiałstwem i zawiścią – okazać nieposłuszeństwo, wywyżżyć się i wejść na zgubną drogę zemsty przeciwko Adamowi i jego potomkom, którzy – w odróżnieniu od aniołów – zostali umieszczeni na Ziemi jako powiernicy Boga i obdarzeni zdolnościami niezbędnymi do wypełniania tej roli. I tak jak Iblis wybrał błędną drogę nieposłuszeństwa, tak też ludzie wybrali drogę nieprawości, zepsucia i przemocy, słuchając zgwodniczych podszeptów Szatana i ulegając jego namowom. To dzięki swobodnie podjętym decyzjom w naszym życiu panują dobro, prawość, sprawiedliwość, miłosierdzie i pokój albo, przeciwnie, nasze myśli i uczynki skalane są zepsuciem, złem, niesprawiedliwością, okrucieństwem i nienawiścią: „oni nie popełnili niesprawiedliwości wobec Nas, lecz [jedynie] wobec siebie samych popełniają niesprawiedliwość” (Al-Baqara [Krowa], 2:57) oraz: „a Allah nie uczynił im niesprawiedliwości, lecz oni [zwykli] sobie sami czynić niesprawiedliwość” (Āl ‘Imrān [Rodzina Imrana], 3:117).

Inna kwestia, która dotyczy naszego związku ze światem duchowym to próby i sprawdziany, którym poddaje nas Bóg poprzez błogosławieństwa lub niedole. Jak widzieliśmy, ludzie otrzymali suwerenną wolę i zdolność dokonywania ważnych wyborów, w granicach wytyczonych prawami stworzonego wszechświata: „Allah nie nakłada na żadną osobę niczego ponad jej możliwości. Dla niej będzie to, co dla siebie zyskała i odpowiadać będzie za to, czym siebie obarczyła” (Al-Baqara [Krowa], 2:286).

W ten sposób sprawia On, że wielu schodzi na niewłaściwą drogę, zaś wielu prowadzi On drogą prostą, ale nikogo poza nikczemnikami nie skłania do zejścia z prostej ścieżki. Widać w tym wszystkim pewien aspekt Boskiej mądrości, którą ludzie częściowo sobie uświadamiają, chociaż ludzka wiedza i logika nigdy nie obejmą całości świata duchowego i jego tajemnic. Koraniczna opowieść o Mojżeszu i mędrцу (Al-Kahf [Grotła], 18:64-82) jasno ilustruje ograniczenia

podstawą naszych wyborów i decyzji tak w dążeniu do sprawiedliwości i odnowy w życiu doczesnym, jak i w pogoni za zaspokojeniem egoistycznych zachcianek i w dążeniu do agresywnych,

---

ludzkiej wiedzy oraz ludzkiej zdolności do widzenia Boskiej mądrości i celowości obecnych w różnych okolicznościach życiowych: „ale być może coś, czego nie miłujecie, jest dobrem dla was; i być może coś, co miłujecie, dla was nie jest dobrem. A Allah wie, a wy nie wiecie” (Al-Baqara [Krowa], 2:216).

Wnikliwa refleksja nad koraniczną historią stworzenia prowadzi do klarownego wniosku, że cierpienie i próba obecne w którymś życiu pojawiają się na podstawie Bożego wyroku. Gdy Adam, z własnej woli, postanowił posłuchać namowy Iblisa i zjadł owoc z drzewa zakazanego przez Boga, wówczas Bóg nakazał mu opuścić odwieczny Raj i świat ducha i przejść na Ziemię, do świata materialnego. W tym ostatnim Adam miał doświadczyć zarówno nieskalanej wzniosłości ducha, jak i prymitywnej i brutalnej rzeczywistości materialnej. Dzięki temu jego wola miała zostać poddana próbom: czasem poprzez błogosławieństwa, a czasem poprzez udręki. W pierwszym przypadku reakcją mogłyby być ufność, wiara, dobre uczynki i wdzięczność, albo niewiara, niewdzięczność, marnotrawstwo i skąpstwo. W przypadku udręki reakcją mogłyby być wiara, ufność i cierpliwa wytrwałość, albo wyparcie się, zgorzknienie, rozpacz i bojaźń. Jak oznajmia Bóg w Qur'anie:

[Bóg rzekł:] „O Adamie! Mieszkaj w Raju z twoją małżonką i jedzcie z niego [Raju] skądkolwiek chcecie, lecz nie zbliżajcie się do tego drzewa, albowiem znajdziecie się wśród niesprawiedliwych [jeśli to uczynicie]”. Wówczas Szatan podszeptał obojgu, aby wyjawić im to, co było im zakryte z ich nagości (Al-A'raf [Wzniesienia], 7:19-20).

Wówczas powiedzieliśmy: „O Adamie! Zaprawdę, jest to wróg dla ciebie oraz twojej małżonki. A zatem niech on was obu nie wyprowadzi z Raju, bowiem będziecie nieszczęśliwy” (Tā Hā, 20:117).

Szatan spowodował, że ulegli pokusie i wywiódł ich z tego [dobrodziejstwa], którym się cieszyli. I powiedzieliśmy: „Uchodźcie z niego [Raju]. Wy będziecie wrogami jedni dla drugich i będziecie mieli na ziemi miejsce spoczynku oraz zaopatrzenia do pewnego czasu [do końca waszych dni]” (Al-Baqara [Krowa], 2:36).

Ten, który stworzył śmierć i życie, aby was doświadczyć [i dowiedzieć się]; który spośród was jest lepszy w uczynkach (Al-Mulk [Królestwo], 67:2).

Powyższe wersety Qur'anu wyraźnie wskazują, że ludzka wola jest narzędziem, poprzez które poddawani jesteśmy próbie błogosławieństw i cierpienia, dobra i zła, radości i niedoli, spokoju i utrapienia. Sytuację tę można schematycznie przedstawić za pomocą poniższego diagramu:

Duch → nieposłuszeństwo → upadek → świat materialny → duch + materia → los (*qadar*) – Boski wyrok (*qadā*), czyli prowadzenie przez Boga – ludzka wola (wybór) → próba błogosławieństw (wysławianie Boga, dobre uczynki i wdzięczność albo marnotrawstwo, arogancja, poleganie na sobie i skąpstwo) + test niedoli (zadowolenie, wysławianie Boga i cierpliwość albo zgorzknienie, strach, niepokój i brak wiary) → wiara lub niewiara → szczęście lub niedola.

samolubnych celów, które wszystkie odwodzą nas od ścieżki prawdy i dobra.

Tym samym, aby reforma przyniosła owoce, nie wystarczy interesować się edukacją, którą nasze dzieci otrzymują w szkole. Musimy tak samo zatroszczyć się o wychowanie w domu, bowiem to rodzina stwarza podstawy psychologicznego rozwoju dziecka. Jest to jeden z kluczowych czynników w życiu człowieka, ponieważ pozostawia niezatarty ślad w jego duszy, sumieniu i sferze emocjonalnej, kształtując fundamentalne cechy charakteru, które pozostaną z nim na całe życie. To właśnie cechy charakteru nadają kierunek wyborom, które podejmujemy oraz kształtują sposób wykorzystania obiektywnej wiedzy w konkretnych sytuacjach. W rezultacie ktoś może wiedzieć, co jest słuszne, ale tego nie robi. Ktoś inny może wiedzieć, że coś jest niesłuszne, a mimo to się tego dopuszcza. Podobnie ktoś może ulegać apatii i bierności w momencie, gdy powaga sytuacji i potencjalne konsekwencje braku działania nakazywałyby raczej wpaść we wściekłość. Kiedy indziej ta sama osoba może stracić panowanie nad sobą lub podjąć radykalne kroki, mimo że lepiej byłoby zachować spokój i opanowanie.

Ważne jest zatem, by zarówno jako jednostki, jak i jako społeczeństwo, muzułmanie podjęli się naprawy tego, co szwankuje w ich własnym sposobie myślenia oraz zadbali o postawę przyszłych pokoleń. Wiąże się z tym reforma metod kształcenia, zmiana podejścia do wychowania oraz głębsze zrozumienie potrzeb emocjonalnych dziecka. Tylko w ten sposób muzułmanie będą mogli wnieść przyszłość wspólnoty na fundament miłości, zrozumienia, kształtowania pożądanych nawyków, autorefleksji, odwagi, pewności siebie i poczucia godności. Światopogląd koraniczny, jako fundament rozwoju duchowego i wiedzy, jest zarówno warunkiem, jak i rezultatem tych procesów. Należy go zatem ożywić i kultywować. Dzięki temu wspólnota muzułmańska zdoła ocalić czystość doktryny, pozytywny i konstruktywny punkt widzenia oraz moralną niezłomność, która cechowała pierwsze pokolenia



muzułmanów. Na tym zasadza się oświecona mentalność muzułmańska oraz skrupulatne, słusznie ukierunkowane działanie.

## 2.11 GLOBALNOŚĆ

Globalność jest cechą tej fazy, w której wszystkie etapy rozwoju ludzkości łączą się, tworząc przenikające się okręgi bliskości i przynależności – od jednostki, poprzez rodzinę, krewnych, sąsiadów, klan lub plemię, aż po naród i rasę – z których największy, pierwotny okrąg reprezentuje wspólne nam człowieczeństwo. Globalność jest bliźniaczą siostrą dojrzewającej cywilizacji ludzkiej o coraz większym potencjale naukowym. Dojrzewanie, o którym mowa, zdołało już usunąć wiele przeszkód czasowo-przestrzennych, bowiem globalność, której ono jest wyrazem, wymaga przesłania kierowanego do innych ludzi jako braci i sióstr. W świecie globalności nie ma wszak miejsca na rasizm i zaściankowość, tak jak nie ma miejsca na przesady i złudzenia w naukowym, opartym na prawach i prowadzącym do uniwersalizmu w rozumieniu świata.

Każda z religii, które poprzedzały islam, zawierała przesłanie do konkretnego ludu, wiodącego swój żywot w izolacji od innych ludów. Ponadto religie te docierały do swoich odbiorców głównie poprzez cuda. Wpływ roli cudów i mocy nadprzyrodzonych widać w starożytnych religiach, które przetrwały do dziś – hinduizmie (pochodzącym z Indii), konfucjanizmie (mającym swój początek w Chinach), szintoizmie (religii rdzennie japońskiej) oraz judaizmie (powstałym wśród Izraelitów). W istocie prorok Jezus również, jako posłaniec do „zagubionych owiec” ludu Izraela, czynił cuda.

Z kolei islam pojawił się jako przesłanie do wszystkich ludzi na świecie, do wszystkich potomków Adama. W konsekwencji jego

przekaz płynie do całej ludzkości, a środkiem dotarcia do odbiorców jest oparte na prawach, naukowe rozumienie wszechświata i miejsca zajmowanego w nim przez ludzi. Przesłanie islamu pojawiło się w formie księgi („Recytuj/czytaj” – powiedział anioł Gabriel do proroka Muhammada), a jego celem były sprawiedliwość i pokój. Bez sprawiedliwości nie byłoby ani pokoju, ani globalności. Tam zaś, gdzie istnieją sprawiedliwość, wiedza, uniwersalność i pokój, nie ma miejsca na oszustwo, fanatyzm, występki i przemoc. Jesteśmy powołani do tego, aby innych traktować sprawiedliwie i w duchu braterstwa, wolności, uczciwości, porozumienia, bezpieczeństwa i pokoju. Należy przy tym podkreślić, że globalność i pokój są czymś zupełnie innym niż globalizacja, hegemonia i wyzysk.

Powszechnie uważa się globalizację za zjawisko nowe. Jednak każdy, kto zaznajomił się z ekonomią i najnowszą historią gospodarczą, zdaje sobie sprawę z tego, że globalizacja jest w istocie starą, zwiędziałą miksturą serwowaną w nowych butelkach i pod nową nazwą. W rzeczywistości jest ona przejawem agresywnych dążeń kolonialnych, którymi kierują się dominujące potęgi gospodarcze – te, które dysponując bogactwem, burzą kolejne bariery czasowo-przestrzenne w celu popełniania jeszcze większych nadużyć, niesprawiedliwości i aktów wyzysku uderzających w słabszych i wywłaszczanych.

Ta forma globalizacji kwitnie dzięki wyzyskowi, który służy interesom globalnych mocarstw. Pod pretekstem wolności gospodarczej (przy jednoczesnym wznoszeniu barier handlowych dla ochrony własnych gospodarek) potęgi neokolonialne dążą do pokonania i zdominowania słabych oraz ograbienia ich z zasobów materialnych i ludzkich poprzez hegemonię militarną, gospodarczą i kulturalną. W konsekwencji narody i kraje podporządkowane stają się źródłem surowców i taniej siły roboczej oraz rynkami zbytu dla dominujących państw neokolonialnych.

Gdy różne działy wytwórczości potęg neokolonialnych są silniejsze od swej konkurencji w innych krajach, wówczas mocarstwa

te głoszą ewangelię „wolności gospodarczej” i popierają otwieranie rynków w państwach, które znajdują się w ich strefie wpływów. W ten sposób mogą wyzyskiwać te kraje, zalewając je własnymi produktami. Z kolei kiedy państwa dominujące mają świadomość, że pozycja ich gałęzi przemysłu jest relatywnie słaba w porównaniu z konkurencją, wówczas w celu utrzymania pozycji dominującej w światowej gospodarce wyciągają kartę „protekcjonizmu” i zamykają rynki tak własne, jak i te w krajach zależnych. Już pobieżne spojrzenie na konflikty między europejskimi imperiami kolonialnymi, a zwłaszcza na dzieje imperium brytyjskiego, uzmysławia nam, jakie środki wyzysku imperia stosują w celu zaspokojenia swoich chorych ambicji.

Dzisiejsza globalizacja to ten sam mocarstwowy slogan wolności gospodarczej, którego ukrytym motywem jest umożliwienie owym potęgom jeszcze większego wyzysku, kontroli i monopolizacji. Tym razem jednak skala tych procesów jest dużo większa i bardziej złowieszcza. Wykorzystując najnowsze urządzenia elektroniczne, łączność satelitarną oraz potężne środki militarne i gospodarcze – nie mówiąc już o coraz powszechniejszym na całym świecie zauroczeniu tymi technicznymi możliwościami – mocarstwa dokonują kulturowej i ekonomicznej ekspansji w krajach biedniejszych, co przychodzi im łatwo i szybko. Tym bardziej, że robią wszystko, aby mniej zaawansowane narody popadły w otepiałające odprężenie, obsesyjną konsumpcję oraz społeczno-moralny chaos.

Mimo że potęgi gospodarcze głoszą hasło „wolności ekonomicznej”, to jednocześnie chronią różne własne gałęzie produkcji i produkty. Propagując zatem tak zwaną „wolność”, negocjują między sobą za kulisami, aby uzyskać gwarancje niezbędnej „ochrony” i wyjątków. Jednocześnie odmawiają prawa do ochrony gospodarek krajom słabszym. Takie działania gospodarczych potęg prowadzą do tego, że zasoby, bogactwo i rynki krajów słabiej rozwiniętych pozostają w rękach skorumpowanych, bezwzględnych

karteli i ponadnarodowych korporacji, stosujących dobrze znane metody grabieży oraz monopolizacji dóbr i zasobów bezbronnych społeczeństw.

Widać zatem wyraźnie, że globalność i globalizacja są zjawiskami całkowicie przeciwstawnymi. Globalność inspiruje porozumienie, pokój między ludźmi i narodami, braterstwo, współczucie oraz uczciwy podział zysków i zasobów. Z kolei globalizacja u swych podstaw ma – i jednocześnie wzmacnia – bezzasadne zadufanie, hegemonię, kontrolę, wyzysk, chciwość, wszelkie globalne konflikty (kulturowe, gospodarcze i zbrojne) oraz „globalistyczny” reżim oparty na imperializmie, monopolu i niesprawiedliwości.

Wraz z rozwojem komunikacji i transportu – co oznacza zniesienie kolejnych barier czasowych i przestrzennych na Ziemi i na morzu, w powietrzu i w przestrzeni kosmicznej przy użyciu środków mechanicznych, elektronicznych, przewodowych i bezprzewodowych – globalistyczna, naukowa faza rozwoju ludzkości, rozpoczęta przesłaniem, które zostało przekazane prorokowi Muhammadowi, przybliżyła narody do perspektywy zjednoczenia w globalną wspólnotę. Co więcej, mimo że niegdyś wspólnota powszechna i rząd globalny wydawały się mrzonką, dzisiejszy ruch na rzecz globalności nadaje tej idei dużo bardziej realistyczny kształt.

Uczeni i reformatorzy muszą zdawać sobie sprawę z faktu, że współczesny ruch ku prawdziwie humanitarnemu globalizmowi jest eksperymentem o najwyższej wadze, a jego niepowodzenie byłoby bolesnym – czy wręcz katastrofalnym – ciosem dla ludzkości, zaś jego sukces oznaczałby ziszczenie się od dawna żywionego marzenia. Powodzenie tej inicjatywy równałoby się osiągnięciu celu, dla którego Bóg powołał ludzi na swoich ziemskich powierników, a mianowicie: życia opartego na braterstwie, sprawiedliwości, pokoju i dobrobycie.

Komunikacja, wzajemne uznanie i wspólne interesy między krajami i narodami skłonią ludzi ku tworzeniu ogólnoludzkiej wspólnoty, będącej wyrazem jedności naszego pochodzenia,

interesów oraz czystych, natchnionych przez Boga, dążeń. Zjednoczona wspólnota podlegałaby jednemu systemowi rządów oraz podzielałaby wartości sprzyjające pokojowym stosunkom między ludźmi. W tym kontekście jednostka podlega prawu, zaś stosunki oparte na przemocy są – poza przypadkami, w których prawowite władze muszą powstrzymać tych, którzy naruszają porządek społeczeństwa i prawa jego członków – wykluczone. Istniejące organizacje międzynarodowe, takie jak Organizacja Narodów Zjednoczonych, pomimo ich zauważalnych niedoskonałości i niepowodzeń, można uznać za drogowskaz w kierunku ustanowienia humanitarnego i harmonijnego ładu globalnego.

W tym miejscu pojawia się kilka zasadniczych pytań. Czy istota takiego społeczeństwa, ładu i systemu rządów zostanie zdeterminowana przez czynniki globalizacyjne współczesnego społeczeństwa, rządzonego przez materialistyczny, rasistowski i pełen wyzysku kapitalizm? Czy będą determinowane przez ład, w którym silni panują nad słabszymi i to silniejszy ma rację? Czy zatem ludzkość znajdzie się w dżungli „twórczego” chaosu, nienawistnego fanatyzmu oraz monopoli władzy i pieniądza? Czy znów wpadnie w otchłań wyniszczających konfliktów, które już wydały na całym świecie pierwsze owoce w postaci nieustannych rewolucji i walk zbrojnych, które przybierają formy toczonych w imieniu własnej korzyści wojen, ruchów oporu czy terroryzmu, a które są wynikiem wyzysku, tyranii, hegemonii sprawowanej przez współczesnych faraonów i pseudo-proroków materializmu?

Odmienne rozwiązanie powyższych dylematów oferuje globalność, czyli ustanowienie globalnej wspólnoty, globalnego ładu i globalnego rządu na fundamencie zasad braterstwa, sprawiedliwości, współpracy, solidarności, bezpieczeństwa, pokoju oraz odpowiedzialnego i pozytywnego korzystania z wolności. Ten rodzaj wolności sprzyja ochronie praw i interesów jednostki oraz społeczeństwa. Granice tej wolności określa proces zasięgania u siebie nawzajem porady, obejmujący wszystkie segmenty społeczeństwa:

„[...] zaprawdę, najbardziej szlachetny z was w obliczu Allaha to ten, kto jest wśród was najbardziej bogobojny (*Al-Huǧūrāt* [Komnaty], 49:13). Zasadniczo oznacza to, że na wspólnocie muzułmańskiej spoczywa odpowiedzialność za odzyskanie wizji i oparcie systemu wzajemnego zasięgania porady na spojrzeniu, którego punktem wyjścia jest fundamentalna jedność rodzaju ludzkiego. Traktując różne sfery ludzkich doświadczeń jako przenikające się okręgi, spojrzenie to podkreśla różnorodność między ludźmi i społecznościami. Jest to kwintesencja światopoglądu koranicznego i ostateczne przesłanie objawione ludziom przez Boga.

Reforma musi zacząć się od ocalenia wspólnoty muzułmańskiej przed wypaczeniami i fałszem, których padła ofiarą, a także od stworzenia modelu społeczeństwa globalnego, którego naukowe, inkluzyjne spojrzenie poczęte w łonie wspólnoty muzułmańskiej. Model ten ustanowiono po raz pierwszy w czasach Proroka, jako wyzwanie i promyk nadziei dla muzułmanów i całej ludzkości.

Bóg Wszchemogący mówi:

On [Qurʾān] jest tylko napomnieniem dla światów. Dla każdego spośród was, kto zechce podążyć prostą ścieżką (*At-Takwīr* [Zaciemnienie słońca], 81:27-28).

Nawołuj na drogę twego Pana mądrością oraz szlachetnym napomnieniem i dyskutuj z nimi w najlepszy sposób (*An-Naḥl* [Pszczoły], 16:125).

O ludzie! Bójcie się waszego Pana, który was stworzył z jednej istoty, z tejże samej stworzył żonę i z obojga wyprowadził wielu mężczyzn i kobiet. I bójcie się Allaha, w imię Którego zwracacie się wzajemnie do siebie [o pomoc]; oraz [chronicie] więzy pokrewieństwa. Zaprawdę, Allah czuwa nad wami (*An-Nisāʾ* [Kobiety], 4:1).

## 2.12 POKÓJ

Jako wszechmocne źródło pokoju i miłosierdzia, Bóg przekazał nam światopogląd koraniczny jako przewodnik do praktycznego stosowania zasad sprawiedliwości i ustanowienia jedności rodzaju ludzkiego. Jak już wspomniałem, pokój opiera się na tym, że ludzkość jest zróżnicowana w jedności oraz zjednoczona w różnorodności. Jako wielowymiarowy podmiot, ludzkość przypomina wzajemnie przenikające się okręgi, poczynawszy od jednostki a skończywszy na całej rasie ludzkiej:

I bądź dobroczynnym tak jak Allah okazał dobroć wobec ciebie. I nie poszukuj szerszenia zgorzenia na ziemi – zaprawdę, Allah nie miłuje szerzących zgorzenie (Al-Qaṣaṣ [Opowieści], 28:77).

I wspomagajcie się wzajemnie w prawości i bogoboju! Lecz nie wspomagajcie się wzajemnie w grzechu i agresji! I bójcie się Allaha! Zaprawdę, Allah jest srogim w karaniu! (Al-Mā'ida [Stół zastawiony], 5:2).

Oto On – Allah! Nie ma żadnego innego boga, jak tylko On: [On jest] Wszechwładca, Przenajświętszy, Źródło Pokoju (Al-Ḥaṣr [Zgromadzenie], 59:23).

A Allah [każdego] wzywa do Siedziby Pokoju i przewodzi kogo [On] zechce po prostej drodze (Yūnus [Jonasz], 10:25).

A jeśli oni przychylią się ku pokojowi, to i ty się ku niemu przychyl. I pokładaj ufność w Allahu! Zaprawdę, On jest Wszechsłyszający, Wszechwiedzący (Al-Anfāl [Łupy], 8:61).

O wy, którzyście uwierzyli! Poddajcie się pokojowi całkowicie [dosłownie: „wkrocz w całości w pokój”] (Al-Baqara [Krowa], 2:208).

Powyższe fragmenty Qur'anu wskazują na jedne z najważniejszych zasad myśli muzułmańskiej. Po dokładniejszej analizie

można z nich wyprowadzać kolejne zasady i kryteria służące do określeniu metody naukowej w islamie, której celem jest ustanowienie sprawiedliwego, silnego i zdrowego społeczeństwa.

## 2.13 ODNOWA I BUDOWA

Częścią danej od Boga natury ludzkiej jest dążenie do zaspokojenia potrzeb. Jednak w toku życia i walki o przetrwanie odkrywamy w sobie przeciwstawne tendencje. Z jednej strony odzywa się w nas iście zwierzęca tendencja do drapieżności w stosunku do innych i uzyskiwania choćby siłą tego, czego potrzebujemy. Ostatecznie, *nafs ammāra bi-s-sū'* („dusza, która pobudza do złego”) jest chętna i gotowa do zaspokajania własnych potrzeb, a – gdy trzeba – ucieka się do siły, przemocy, niesprawiedliwości i agresji. Z drugiej strony, posiadamy w sobie zdrowe moce altruizmu, które objawiają się świadomością duchową i wycuciem tego, co słuszne, skłaniając nas do postępowania zgodnego z wartościami prawdy, sprawiedliwości i miłosierdzia. Poniższe słowa Qur'anu przypominają:

Przeto każdy, kto się zbuntował; I przedkładał życie doczesne; To zaprawdę, ogień piekielny będzie [jego] ostatecznym schronieniem. Zaś każdy, kto obawiał się stanąć przed swoim Panem i powstrzymał się od namiętności; To zaprawdę, Raj będzie [jego] ostatecznym schronieniem (An-Nāzi'āt [Wyrzywający], 79:37-40).

Hālid Ibn Mi'dān relacjonuje słowa Posłańca pokój z nim „Nie ma lepszego pożywienia dla człowieka niż to, na które zarobi własnoręcznie, i Dawid, prorok Allaha, zwykł jeść z tego, co zrobił własnoręcznie”<sup>12</sup>. Podobnie przekazała 'Ā'isha: „Najmilsze Posłańcowi

<sup>12</sup> *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Księga o sprzedaży (handlu) (*Kitāb al-buyū'*), hadis 34.15.2072, s. 409.



Boga były dzieła pełnione regularnie i stale”<sup>13</sup>. Aṭ-Ṭabarānī przekazuje w *Al-Muġam al-awsaṭ*, że Prorok powiedział: „Bóg lubi jak ktoś wykonując jakąś pracę, wykonuje ją najlepiej, jak to możliwe”<sup>14</sup>. Poślaniec powiedział też: „Wszyscy ludzie są podopiecznymi Boga. Najbardziej kocha On zatem tych, którzy są pomocni dla Jego podopiecznych”<sup>15</sup>. Podobnie jest w przypadku innej wypowiedzi Proroka zrelacjonowanej w następujący sposób:

Powiedział Ibn ‘Umar (niech Allah będzie z nich rad [czyli z ‘Umara i jego syna]): przybył pewien mężczyzna do Pośłańca, pokój z nim, i zapytał: „O Pośłańcu! Kogo spośród ludzi Bóg najbardziej miłuje? Odpowiedział: „Najbardziej umiłowani przez Boga są ci, którzy są bardziej pomocni ludziom, a dziełem najbardziej umiłowanym przez Boga jest przyniesienie radości sercu muzułmanina, ulżenie mu w którejś z jego trosk, lub spłacenie za niego długu, bądź uchronienie go przed głodem. Dla mnie pójść ze swoim bratem, by pomóc mu w jego sprawie, jest lepsze niż

<sup>13</sup> *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Księga hadisów chwytających za serce (*Kitāb ar-riqāq*), hadis 81.18.6462 (niemal identyczny jest też hadis 6461), s. 1365. W tłumaczeniu angielskim zaszedł błąd w przypisaniu autorom konkretnych wypowiedzi, zapominając o jednym przypisie do Al-Buḥārīego, a przypisując jego hadis osobie, która była w oryginale wymieniona w przypisie następnym, a z kolei jego wypowiedź – kolejnej. Do tego w wersji arabskiej jednego autora wspomniano w źródle, ale nie dano do niego odwołania, za to następnego autora pominięto w tekście, ale dano do niego przypis, przez co całość była dość nieczytelna. W tłumaczeniu polskim przywrócone zostają poprawne odwołania w tym i sąsiednich przypisach, dodano je też tam, gdzie ich brakowało. Ponieważ hadisy zostały w wersji angielskiej przesunięte, brakowało tam jednego autora, co uzupełniono odwołaniem do *Al-Muṣannafu* ‘Abd ar-Razzāq. Mimo wykorzystania wyjątkowo przejrzystych i przydatnych indeksów tej książki, nie udało się znaleźć tam takiego hadisu, co nie wyklucza jego obecności w tym zbiorze (pod innym niż wskazanym numerem), ale jego *isnād* (łańcuch przekazicieli) lub początek nie pokrywają się najwidoczniej z wersjami znanymi z innych źródeł (Abū Bakr ‘Abd ar-Razzāq Ibn Hammām aṣ-Ṣan‘ānī, *Al-Muṣannaf*, Markaz al-Buḥūt wa-Tiqniyyat al-Ma’lūmāt, Dār at-Ta’šīl [Ośrodek Badań i Techniki Informatycznych „Dom Zakorzenienia”] [red.] [Madīnat Naṣr, Bejrut: Dār at-Ta’šīl, Markaz al-Buḥūt wa-Tiqniyyat al-Ma’lūmāt, 1435 AH / 2015], tt. 3 i 9-10.).

<sup>14</sup> *Al-Muġam al-awsaṭ*, t. 1, Rozdział litery początkowej alif, hadis 897, s. 275.

<sup>15</sup> *Musnad Abī Ya’lā al-Mawṣili*, t. 6, Ciąg dalszy *musnadów* Anasa Ibn Mālīka (podrozdział 4: ‘Aṣim), hadis 610 (3370), s. 106.

przebywanie w tym meczcie (czyli czczenie Boga w Meczecie w Medynie) przez miesiąc<sup>16</sup>.

Anas Ibn Mālik przekazuje, że Pośłaniec Boga powiedział kiedyś: „gdy zbliżać się będzie Dzień Sądu, a ktoś z was będzie miał w rękę sadzonkę drzewa palmowego, to jeśli jest w stanie ją zasadzić, zanim nadejdzie Godzina, niechaj to zrobi”<sup>17</sup>.

Pochodząca od Boga zdolność ludzi do dostrzegania celowości i etycznego rdzenia istnienia, a także dostrzegania związku między wszechświatem a jego Stwórcą, pozwala im zrozumieć swoją rolę jako powierników Boga na Ziemi. Ta sama zdolność daje ludziom świadomość odpowiedzialności za dokonywane wybory, w tym obowiązek rozważnego wykorzystania zasobów Ziemi i przeciwstawiania się siłom zepsucia, niesprawiedliwości i przemocy.

Objawienie odzwierciedla pochodzącą od Boga naturę ludzką i potwierdza centralne miejsce moralności, sumienia i świadomości praw i tajemnic życia. Potwierdza też pochodzącą od Boga zdolność zagospodarowywania Ziemi na różne, pomysłowe sposoby, co nadaje wagę dobrze wykonanej, konstruktywnej pracy oraz określa jej rolę w naszym powołaniu do powiernictwa, dzięki czemu zyskujemy poczucie sensu życia i osiągamy samospełnienie. Kiedy światopogląd koraniczny jest podstawą naszych myśli i działań, poczucie odpowiedzialności kieruje sprawowaniem przez nas powiernictwa i naszymi decyzjami w taki sposób, że żyjąc zgodnie z etycznymi zasadami tego światopoglądu, przyczyniamy się do wypełnienia celów, dla których stworzenie zostało powołane do życia. Dzięki temu mamy

<sup>16</sup> Aṭ-Ṭabarānī (Abū al-Qāsim Sulaymān Ibn Ahmad aṭ-Ṭabarānī), *Ar-Rawḍ ad-dānī ilā Al-Muġam aṣ-ṣaġīr li-ṭ-Ṭabarānī*, ed. Muḥammad Šakkūr Maḥmūd al-ḥāġġ Amrīr (Bejrut i Amman: Al-Maktab al-Islāmī i Dār ‘Ammār [odpowiednio], 1405 AH / 1985), t. 2, Rozdział litery początkowej mim, od imienia Muḥammad, hadis 861, s. 106.

<sup>17</sup> *Al-Musnad*, t. 11, hadis 12916, s. 55.

większą pewność, że nasze wysiłki na rzecz zaspokojenia potrzeb materialnych i duchowych przybierają formę prawych czynów i dobrze wykonanej pracy, podejmowanych w duchu odpowiedzialności, skromności i uczciwości.

Wieczność, która nadejdzie, jest jedynie przedłużeniem czy też odbiciem jakości życia, które wiemy w tym świecie. Może je cechować sumienność wysiłków, dobroczynność i efektywność działania, dążenie do odnowy i rozwoju, zdrowa radość oraz związany z nimi pokój i spokój ducha. Mogą jednak nami kierować chciwość, samolubne ambicje, niskie pobudki, a wszystko to pozostawia w nas niepokój, zmieszanie i żal. Objawienie przypomina nam:

[...] a cokolwiek dobrego wniesiecie dla siebie samych, znajdziecie to u Allaha. Zaprawdę, Allah jest Widzący [i wie], co wy czynicie (Al-Baqara [Krowa], 2:110).

Owszem, kto podda się całkowicie Allahowi, będąc czyniącym dobro, ten znajdzie swoje wynagrodzenie u swojego Pana; o takich nie ma obawy [w życiu ostatecznym], a oni nie będą się smucić [gdy nadejdzie ich śmierć] (Al-Baqara [Krowa], 2:112).

## 2.14 PIĘKNO: RZECZYWISTOŚĆ CZY ZŁUDZENIE?

Znaczenie dla idei odnowy i budowy ma to, jak bardzo światopogląd koraniczny ceni sobie pojęcie piękna. Jest ono wartością uniwersalną i przejawia się w okazałości i mistrzowskiej precyzji widzialnego wszechświata. Ponadto ludzka psychika posiada wrodzoną potrzebę piękna i czerpania z niego przyjemności we wszystkich sferach życia, tak fizycznych, jak i duchowych. Dodajmy, że piękno przenika nie tylko całość widzialnego wszechświata (*manzūr*), ale także tekst objawienia

(*masṭūr*) w opisach wspaniałości stworzenia i błogosławieństw, którymi Bóg obdarzył ludzkość, a które służą czerpaniu radości i zadowolenia poprzez zmysły słuchu i wzroku.

Niestety, retoryka wypierania się samego siebie, która na wiele wieków przeniknęła do islamskiego dyskursu, przesłoniła przeciwstawne jej przesłanie samospelnienia. Tym samym stopniowo stłumiła zdolność muzułmanów do cieszenia się z piękna tworzenia, sztuki artystycznego oraz wspaniałości harmonii, symetrii i komplementarności obecnych, na przykład, w znakomitych dziełach malarskich czy utworach muzycznych. W efekcie muzułmanie rzadko kiedy chętnie i bez skrępowania rozwijają w sobie zdolności twórcze i kompetencje estetyczne. Zamiast tego odczuwają bezustanną walkę wewnętrzną między danym od Boga pragnieniem piękna a przekonaniem, że próby zaspokojenia tego dążenia są grzeszne, lub wiążą się z czymś zakazanym. To z kolei prowadzi do tłumienia sumienia i niszczenia umiejętności odróżniania dobra od zła, odpoczynku od rozpusty. A to wszystko wynika ze złudzenia, iż zaspokajanie naszych wewnętrznych potrzeb musi rodzić konflikt między przesłaniem boskiego objawienia (*masṭūr*) a realiami świata postrzegania zmysłowego (*manṣūr*).

Tego typu błędy w sposobie myślenia muzułmanów prowadzą do atomistycznych i dosłownych interpretacji oraz do ignorowania czynników czasu i miejsca – ważnych dla właściwego praktykowania islamskich zasad i idei w konkretnych okolicznościach i warunkach, a także w obliczu zróżnicowanych możliwości i wyzwań. Co więcej, tę samą skłonność do atomizmu i dosłowności widać u przywódców politycznych i w organizacjach zawłaszczających „uczoność” na użytek władzy i kontroli nad sprawami wspólnoty muzułmańskiej. Podporządkowują przez to interesy całej wspólnoty interesom niewielkiej mniejszości. Na przestrzeni wieków despotyzm, ucisk i korupcja zdławiły płomień powiernictwa i konstruktywnego zaangażowania, a także zmarginalizowały znaczenie wartości piękna, kreatywności i poświęcenia. To

zaś umożliwiło rządzącym realizację własnych partykularnych interesów poprzez oszukańcze odwołania do przykładu pierwszego pokolenia muzułmanów, którzy żyli za czasów Proroka. Przywołując historie wojen obronnych i oporu pierwszych muzułmanów, zmuszonych stawiać czoła wrogim plemionom beduińskim i brutalnym imperiom, przywódcy ci urabiają swoich obywateli według wzorców mentalności wojowniczej, która nie dopuszcza rozrywki, działalności twórczej i doznań estetycznych. Wraz z retoryką podporządkowania i wyparcia się samych siebie, ta sztuczna perspektywa pozwala autokratycznym władcom tłumić żywotne aspekty naszej, danej od Boga natury, a jednocześnie wspierać terroryzm i polityczne represje.

Muzułmanie w dużej mierze nie doceniają zatem znaczenia i wartości piękna ukazanego w tekstach Qur'anu i sunny Proroka. Teksty te mówią o estetycznych wymiarach istnienia poprzez rozmaite obrazowania i style retoryczne, a także poprzez opisy piękna i wspaniałości stworzenia. Poszukiwanie i doznawanie piękna jest nieodłącznym składnikiem pełni samospelnienia, będącej naturalnym przedłużeniem danej od Boga natury ludzkiej, głoszonej w Qur'anie. Niemniej owej afirmacji ludzkiej potrzeby piękna (czy jakiegokolwiek innej ludzkiej potrzeby) nie należy rozumieć w taki sposób, że zmienne realia czasu i miejsca – które z najróżniejszych powodów społecznych, duchowych, kulturowych i innych mogą nie odzwierciedlać zdrowej natury ludzkiej – są jedynym czynnikiem określającym prawidłowe zastosowanie nauk islamu lub najważniejszy sposób zaspokajania ludzkich potrzeb.

Uczeni i przywódcy muzułmańscy powinni zatem czytać Qur'an i istotne teksty sunny Proroka w oparciu o całościowy punkt widzenia. Dzięki temu poznają prawdziwe znaczenie Qur'anu i sunny, a w obu przypadkach znajdziemy potwierdzenie istotnej roli kreatywności, harmonii, symetrii i piękna w życiu jednostki oraz wspólnoty. Pomimo braku jasności wśród

ówczesnych muzułmanów co do stanowiska światopoglądu islamskiego w kwestii naszego wrodzonego upodobania do piękna w różnych sferach życia, wiemy jednak, że przebłyski islamskiego światopoglądu w umysłach i sercach muzułmanów zawoocowały znakomitą twórczością w różnych przynoszących radość dziedzinach (tak słuchowych, jak i wizualnych), takich jak recytacja Qur'anu, śpiewanie hymnów i pieśni religijnych, kaligrafia oraz islamska architektura i zdobnictwo.

Istotne znaczenie odgrywa fakt, że Posłaniec Boga – pomimo napotykanych przeciwności – podkreślał znaczenie czerpania przyjemności i rozrywki, bowiem znużenie prowadzi do nudy i ospałości. W *Al-Muġam al-awsaṭ* czytamy, że pomocnicy (*anṣār*) Proroka chcieli pewnego razu udać się na przyjęcie weselne, ale niektórzy z Towarzyszy zaprotestowali. W odpowiedzi Prorok nakazał Towarzyszom, aby nie próbowali temu zapobiec. W ten sposób okazał zrozumienie dla ludzkiej potrzeby wypoczynku, rozrywki i podziwiania piękna śpiewu oraz tańca. Posunął się wręcz do tego, że ułożył na tę okazję radosną, a nawet dowcipną, pieśń weselną do śpiewania przy akompaniamencie bębenków<sup>18</sup>. Wiemy też, że Posłaniec Boga pozwolił swojej żonie ʿĀiṣy, jednej z Matek Wiernych, obejrzeć występ trupy tancerzy abisyńskich, którzy przybyli do Medyny na występ, podczas którego prezentowali siłę i umiejętność posługiwania się włócznią i tarczą<sup>19</sup>.

Światopogląd islamski nie propaguje ograniczeń dla samych ograniczeń. Nie musimy, jako muzułmanie, pozbawiać oczu przyjemności patrzenia, uszu – przyjemności słuchania, a wyobraźni – przyjemności płynącej z kreatywności i piękna. Wszelkie poglądy, które głoszą coś innego, wynikają z błędnego

<sup>18</sup> *Al-Muġam al-awsaṭ*, t. 5, Rozdział litery początkowej bā, hadis 3265, s. 315.

<sup>19</sup> Przekład angielski przypisuje ten hadis zbiorowi *Ṣaḥīḥ Muslim*, lecz wydaje się, że jest to błąd. Historię tę można spotkać m.in. w *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* (np. Księga modlitwy [*Kitāb aṣ-ṣalāṭ*]), hadis 8.69.454, s. 97; oraz Księga „dwóch świąt” [czyli *ʿīd al-aḍḥā* i *ʿīd al-fiṭr*; *Kitāb al-ʿaydayn*], 13.2.950, s. 188 i 13.25.988, s. 195; Księga małżeństwa [*Kitāb an-nikāḥ*], 67.83.5190, s. 1126 i 67.115.5236, s. 1135-1136).

rozumienia tych fragmentów Qur'anu lub sunny Proroka, które mówią o obrazach i rzeźbach (sztuce dwu- i trójwymiarowej) związanych z pogańskim, politeistycznym kultem, czy o wykonywaniu muzyki podczas biesiad pełnych pijaństwa i rozpusty. Ale to przykłady, które nie mają nic wspólnego z doświadczaniem piękna. Są to przykłady dekadencji, perwersji i zbytku, czyli doczesnych dążeń, które Qur'an określa jako „złudną przyjemność” (*Āl 'Imrān* [Rodzina Imrana], 3:185).

Bóg Wszechmogący mówi:

On stworzył niebiosa i Ziemię według prawdy i kształtował was, czyniąc wasze kształty pięknymi. I do Niego nastąpi ostateczny powrót (*At-Tağābun* [Wywyższenie], 64:3).

O potomkowie Adama! Noście swe odzienie ozdobne w każdym miejscu modlitwy. I spożywajcie i pijcie, lecz nie bądźcie rozrzutni. Zaprawdę, On nie miłuje tych, którzy są rozrzutni!”. Powiedz: „któż zakazał ozdób, które Allah uczynił dla swych sług, i dobrych rzeczy spośród darów?”. Powiedz: „one należą do tych, którzy uwierzyli za życia, i wyłącznie do nich – w Dniu Zmartwychwstania” (*Al-A'rāf* [Wzniesienia], 7:31-32).

A Ziemię rozpostarliśmy i umieściliśmy na niej [góry] stabilizujące, i sprawiliśmy, iż wyrosło na niej z każdej rzeczy w stosownej proporcji (*Al-Ḥiğr*, 15:19).

I nie są sobie równe dwa morza – to słodkie, smaczne i miłe do picia i to słone, gorzkie. I z każdego z nich spożywacie delikatne [i świeże] mięso, i wydobywacie ozdoby, które nosicie. I widzisz przemierzające je statki, abyście podążali w poszukiwaniu [dóbr] z Jego łaski i abyście okazali wdzięczność (*Al-Ḥiğr*, 35:12).

I trzody [On] stworzył dla was; od nich macie ciepło oraz inne korzyści, i z nich żywiecie się. I znajdujecie w nich piękno, kiedy przygnacie je oraz kiedy je wygnacie [ku pastwiskom]. I one przenoszą wasze ciężary do krainy, do której nie zdołalibyście dotrzeć, jak tylko z wielkim trudem. Zaprawdę, wasz Pan jest Pełen Miłosierdzia, Litościwy (*An-Naḥl* [Pszczoły], 16:5-8).

To On jest tym, który stworzył ogrody z roślinami pnącymi oraz sady. I drzewa palmowe, i rośliny uprawne wszelkiego gatunku oraz drzewa oliwne i drzewa granatu, podobne do siebie [w rodzaju] i niepodobne [w smaku] (Al-An'ām [Trzody], 6:141).

Zaprawdę, My umieściliśmy na niebie wielkie gwiazdy i ozdobiliśmy je przypatrującym się (Al-Ḥiğr, 15:16).

My, zaiste, przystroiliśmy najbliższe Ziemi niebo ozdobami z gwiazd (Aş-Şaffāt [Ustawiający się szeregami], 37:6).

Czyż oni [nigdy] nie przyglądali się niebu ponad sobą, jak je zbudowaliśmy i ozdobiliśmy, i że nie ma na nim żadnych pęknięć? (Qāf, 50:6).

Zaprawdę, My uczyniliśmy jako ozdobę to, co jest na Ziemi, aby ich doświadczyć: który z nich będzie miał lepszy dorobek (Al-Kahf [Grotta], 18:7).

[I Bóg powie:] „O słudzy Moi! Zaprawdę, lękać się dziś nie będziecie, ani też nie będziecie się smucić; Ci, którzy uwierzyli i byli całkowicie poddani; Wejdźcie do Raju – wy i wasi małżonkowie – gdzie będziecie uradowani”. Pomiędzy nimi będą krążyły naczynia ze złota oraz puchary. I w nim [Raju] będą mieli wszystko to, czego zapragną dusze i co oczom przynosi rozkosz. I wy tam przebywać będziecie wiecznie (Az-Zuḥruf [Ozdoby], 43:68-71).

W przytoczonej wcześniej relacji 'Abd Allāha Ibn Mas'ūda czytamy, że Pośłaniec Boga powiedział: „nie wejdzie do Raju nikt, w czym sercu jest choćby drobina pychy”. Słyszac to, pewien człowiek spytał: „ale przecież chce się mieć ładne odzienie i buty, i dobrze wyglądać?”. Na to Pośłaniec Boga odpowiedział: „Zaprawdę, Bóg jest Piękny i kocha piękno. A co się tyczy pychy, to jest ona bezrozumnym lekceważeniem prawdy i pogardą wobec innych”<sup>20</sup>. Tę samą myśl znajdujemy w poniższych hadisach:

<sup>20</sup> *Ṣaḥīḥ Muslim*, Księga wiary (*Kitāb al-īmān*), hadis 1.39.91 (147), s. 55.



Abū ad-Dardā' przekazał, że Wysłannik Boga powiedział: „Gdy idziecie odwiedzić swoich braci, włożcie najlepsze ubrania i wyrównajcie torby siodłowe. W ten sposób będziecie [się wyróżniać] wśród ludzi niczym [pięknym] zapachem. Zaprawdę, Bóg nie lubi nieprzyzwoitości [fuḥṣ, tafahḥuṣ]”<sup>21</sup>.

Abū Hurayra przekazał, że Prorok powiedział pewnego razu: „dana od Boga natura [fiṭra] przejawia się w pięciu rzeczach: obrzezaniu, usuwaniu owłosienia z miejsc intymnych, obcinaniu paznokci, usuwaniu owłosienia spod ramion i przycinaniu na krótko wąsów”<sup>22</sup>; „zaiste, Bogu podoba się, gdy widzi skutki, [jakie wywołuje] Jego hojność u Jego sług”<sup>23</sup>, a także „ten, kto ma włosy, niech je szanuje”<sup>24</sup>.

Pewnego razu, gdy żona Ibn Abī aṣ-Ṣaqrā była z wizytą u 'Ā'iṣy, Matki Wiernych, usłyszała, jak pewna kobieta pytała: „Matko Wiernych<sup>25</sup>, na twarzy mam owłosienie. Czy powinnam pozbyć się go, aby bardziej podobać się swojemu mężowi?” 'Ā'iṣa odparła: „Tak, usuń cokolwiek, co pomniejsza twoją urodę i przygotuj się na przyjęcie męża w taki sam sposób, jak przygotowywałabyś się na wyjście w gości. Jeśli mąż zasugeruje, żebyś coś zrobiła, dopasuj się do niego; a gdy nalega, spełnij jego życzenie. I zadбай, aby w twoim domu nie pojawił się nikt, do kogo się odnosi z dezaprobatą”<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> *Al-Mustadrik 'alā Aṣ-Ṣaḥīḥayn*, t. 4, Księga ubiorów (*Kitāb al-libās*), hadis 36.18 (7371), s. 203.

<sup>22</sup> *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Księga ubiorów (*Kitāb al-libās*), 77.63.5889 (oraz, częściowo, 77.63.5889) s. 1260 i 77.64.5890, s. 1260.

<sup>23</sup> Innymi słowy, Bóg lubi, gdy Jego słudzy (wierni) ładnie się ubierają. Hadis przekazany przez Aḥmada Ibn Ḥanbala (*Al-Musnad*, t. 8, Ciąg dalszy *musnadów* Abū Hurayry [...]), hadis 8092, s. 175).

<sup>24</sup> *Sunan Abī Dāwūd*, t. 6, Początek księgi o czesaniu się (*Awwal kitāb at-taraḡḡul*), rozdział o naprawie włosów (*Bāb iṣlāḥ aṣ-ṣa'ir*), hadis [34.]2.4163, s. 240.

<sup>25</sup> Matka wiernych to wywodzący się z Qur'anu (*Al-Aḥzāb* [Frakcje] 33:6) tytuł żon Proroka.

<sup>26</sup> *Al-Muṣannaf*, t. 3, Ciąg dalszy księgi modlitwy (*Tābi' kitāb aṣ-ṣalā(t)*), hadis 3.361.5158, s. 97.

Abū Darr przekazał, że Wysłannik Boga powiedział: „najlepszy sposób na zmianę siwego koloru włosów to henna lub katam”<sup>27</sup>.

Jak jasno wynika z powyższego, gdy dba się o piękno w odpowiedzi na zdrowe bodźce (na przykład, z chęci sprawienia przyjemności mężowi lub okazania szacunku gościom), daje ono satysfakcję i zadowolenie zarówno w życiu doczesnym, jak i wiecznym. Kiedy jednak dbamy o piękno wyłącznie po to, by osiągnąć cele doczesne czy oddawać się występnyim zachciankom, wówczas staje się ono „złudną przyjemnością”.

---

<sup>27</sup> *Kitāb as-Sunan al-Kubrā*, t. 8, Księga ozdoby (*Kitāb az-zīna*), hadis 52.20.9298, s. 327, ale cały szereg 52.20.9296-9299, s. 327-328 jest tożsamy, jak i 52.20.9302, s. 328-329, a szereg innych jest podobnych. *Katam* jest rośliną używaną do farbowania włosów na czarno.





### Rozdział 3.

## Światopogląd koraniczny: podstawa, punkt wyjścia oraz inspiracja do naprawy i budowy

Abyśmy my – muzułmanie – mogli ocalić światopogląd koraniczny, musimy stać się w pełni świadomi naszej historii jako narodu, zwłaszcza w odniesieniu do czasów Proroka i ery Kalifów Sprawiedliwych. Musimy umieć docenić wpływ światopoglądu Qur'anu na tamten światły okres, na spuściznę islamu, a także na późniejsze wieki, które z kolei pozostawiły ślad w powszechnej historii ludzkości i doprowadziły do obecnej epoki, którą cechuje naukowa świadomość praw wszechświata.

Jednocześnie musimy, w oparciu o światopogląd Qur'anu, uświadomić sobie prawdziwy sens i istotę współczesnej, materialistycznej cywilizacji zachodniej. Jest to cywilizacja, która odrzuciła religię i drogę Bożego objawienia. Stało się tak z powodów związanych z historią i dziedzictwem poszczególnych religii i ze stanem, w którym się te religie obecnie znajdują. Niosły bowiem przesłanie dopasowane do warunków i poziomu kulturalnego ludzi, do których było skierowane i wypełniło już swoją

rolę. W obliczu przejścia ludzi do epoki naukowości i globalności w myśleniu i świadomości, a także w wyniku wyradzania się tych religii niemalże w zabobonne obrzędy, ich znaczenie i wpływy w Świecie Zachodnim systematycznie maleją. W efekcie cywilizacja zachodnia obrała bezduszną i amoralną orientację materialistyczną. Krótko mówiąc, panująca na Zachodzie filozofia materialistyczna propaguje swego rodzaju etykę dżungli, która przejawia się w fanatycznym przywiązaniu do własnej rasy lub narodowości, w skłonności do prześladowania innych, w bezwzględnej dominacji silnych oraz w braku hamulców moralnych w stosunkach z innymi.

W świetle tego, co wiemy – z jednej strony o uduchowionym światopoglądzie opartym na zasadach sprawiedliwości i powszechnego braterstwa, z drugiej zaś o światopoglądzie materialistycznym opartym na rasizmie i agresji – możemy dostrzec cechy owej dżungli, która prezentuje się jako cywilizacja współczesna. Cechy te widać pomimo idealistycznych zapewnień, często towarzyszących praktykom i polityce tej cywilizacji – tej, która w dużej mierze świadczy o tym, jak dalece owa cywilizacja odeszła od dawnego ideału duchowego. Dzisiejszy świat pograża się w nacjonalizmie, rasizmie, egoizmie i pogardzie lub wrogości wobec obcokrajowców oraz wszystkiego, co inne bądź „obce”, a piękne słowa rządzących oraz mediów na temat ideałów, praw człowieka i tym podobnych to tylko podstęp i fasada makiawelicznej polityki.

Cechy współczesnej cywilizacji są w rzeczywistości konkretnymi przejawami prawa dżungli i skłonności „duszy pobudzającej do złego”. Pojęcia takie jak „naród” czy „ucywilizowanie” odgrywają we współczesnym państwie i społeczeństwie rolę podobną do występującej w dżungli solidarności osobników jednego gatunku przeciwko pozostałym. Jednak struktury tych społeczeństw stają się coraz słabsze i coraz mniej zdolne do zmian, wobec czego same społeczeństwa ulegają dezintegracji. Bo brutalna polityka doskonale zgadza się ze skłonnością do

konfliktów między poszczególnymi gatunkami i szczepami w stanie dzikiej natury, gdzie obowiązuje prawo, że to silniejszy ma rację, a więc silniejszym wypada żerować na słabszych. Stosunki oparte na prawie dżungli nie dopuszczają dążenia do prawdy, sprawiedliwości i uczciwości wobec innych ludzi. Nie uwzględniają też standardów etycznych lub ideałów, zwłaszcza gdy lekceważenie tych standardów przynosi korzyści. Krótko mówiąc, w świecie wzorowanym na regułach dżungli ani etyka, ani prawa nie mają racji bytu i nie odgrywają żadnej roli. Cywilizacja ta nie przetrwa, ponieważ ciągłe konflikty, które się nieuchronnie rodzą u samych jej podstaw, są niczym ogień, który – gdy już nie będzie miał co ogarnąć – pochłonie sam siebie:

I My zapisaliśmy już [wcześniej] w *Az-Zabūr*<sup>1</sup>, [po tym, jak apelowaliśmy do człowieka,] iż ziemię dziedziczą Moi prawi słudzy. Zaprawdę, w tym jest zawarte obwieszczenie dla ludu czczącegogo (*Al-Anbiyā'* [Prorocy], 21:105-106).

Powiedz, [o Muhammadzie!]: „Wędrujcie po ziemi i patrzcie, jaki był koniec występnych!” (*An-Naml* [Mrówki], 27:69).

Wśród ludzi jest taki, którego mowa cię zachwyca w życiu doczesnym, i bierze Allaha za świadka wobec tego, co znajduje się w jego sercu, mimo że jest on najbardziej zaciętym wrogiem. A kiedy się odwróci, działa na ziemi, by siać na niej zgorszenie, i niszczy plony i potomstwo. A Allah nie lubi zgorszenia (*Al-Baqara* [Krowa], 2:204-205).

Duchowość *al-nafs al-lawwāma* („obwiniającej [nieustannie]”, co można przełożyć również jako „dusza czyniąca wyrzuty”<sup>2</sup>), znajduje wyraz w słowach Qur’anu, które Bóg przyrzekł uchronić przed wszelkim zniekształceniem lub sfalszowaniem. W odróżnieniu od

<sup>1</sup> *Az-Zabūr* to święta księga Dawida, stąd niekiedy tłumaczy się to słowo jako Psalm.

<sup>2</sup> Janusz Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2014), ss. 407, 408.

skłonności egoistycznych, którym schlebia dekadencja filozofia materialistyczna, przesłanie objawione przesłania wskazują na najwyższe standardy etyczne oraz wartości prawdy i sprawiedliwości we wszystkich sprawach dotyczących ludzi. Materialistyczną chciwość, której przeciwstawia się Boże objawienie, wyrażają słowa Iblisa, który gdy usłyszał nakaz pokłonenia się Adamowi, powiedział: „czyż mam oddać pokłon temu, którego stworzyłeś z gliny” (*Al-Isrā'* [Przemieszczenie nocą], 17:61) oraz: „ja jestem szlachetniejszy od niego; mnie stworzyłeś z ognia, a jego stworzyłeś z gliny” (*Al-A'raf* [Wzniesienia], 7:12). Człowiek, obdarzony wszak łaską wolnej woli, posiada zdolność czynienia zła, odkąd został stworzony. Mając tego świadomość, a jeszcze przed stworzeniem Adama, aniołowie protestowali, mówiąc do Boga: „czyż umieścisz na niej kogoś, kto szerzyć zepsucie będzie i krew rozlewać” (*Al-Baqara* [Krowa], 2:30).

Sumienna duchowość głoszona przez Qur'an oznacza przywiązanie do sprawiedliwości, tolerancji i etycznej celowości. Jest więc skrajnym przeciwieństwem zwyrodniałego materializmu. Qur'an wzywa wiernych do czynienia tego, co słuszne i sprawiedliwe: „bądźcie wytrwali w sprawiedliwości, zaświadczać przed Allahem nawet przeciwko sobie bądź przeciwko swoim rodzicom lub bliskim” (*An-Nisā'* [Kobiety], 4:135) oraz: „nie złamiemy naszej przysięgi za żadną cenę, nawet dla krewnego” (*Al-Mā'ida* [Stół zastawiony], 5:106). Czytamy też:

I niechaj nienawiść do [niektórych] ludzi nie doprowadzi was [do tego], że będziecie niesprawiedliwi. Bądźcie sprawiedliwi; zaprawdę, to jest bliżej bogobożności. I bójcie się Allaha; zaprawdę, Allah jest świadom tego, co czynicie (*Al-Mā'ida* [Stół zastawiony], 5:8).

Allah wam nie zabrania wobec tych, którzy was nie zwalczali ze względu na waszą religię ani też nie wypędzali was z domostw waszych, abyście czynili dobro wobec nich i byli sprawiedliwi. A Allah

miłuje prawdziwie sprawiedliwych (*Al-Mumtaḥana* [Doświadczana], 60:8).

I wspomagajcie się wzajemnie w prawości i bogobożności! Lecz nie wspomagajcie się wzajemnie w grzechu i agresji! I bójcie się Allaha! Zaprawdę, Allah jest srogim w karaniu! (*Al-Mā'ida* [Stół zastawiony], 5:2).

Po nich My was uczyniliśmy namiestnikami na ziemi, aby [was doświadczyć] i zobaczyć, jak będziecie postępować (*Yūnus* [Jonasz], 10:14).

Pomimo odrzucenia drogi objawienia, współczesna cywilizacja materialistyczna ma wielkie osiągnięcia, a to dzięki zastosowaniu systematycznej, opartej na prawach, metody naukowej, która należy do wymogów ludzkiej roli powierników i przedstawicieli Boga na Ziemi. Niemniej niskie, doczesne skłonności, powszechne w cywilizacji współczesnej, oraz ci, którzy im hołdują (zachcianki i pragnienia „duszy pobudzającej do złego”) nie spełniają innego wymogu prawdziwego powiernictwa, czyli sumiennej duchowości, nieodłącznej sprawiedliwej naturze ludzkiej, czyli *nafs lawwāma* („dusza obwiniająca [nieustannie]”). Bez tego nie ma możliwości stawienia czoła groźnym bolączkom duchowym i społecznym, które trawią współczesnych ludzi, a których skala zaczęła nabierać znamion kryzysu. Nie zdołamy też rozwiązać fundamentalnych kwestii egzystencjalnych, wobec których współczesny mieszkaniec Zachodu pozostaje bezradny, gdyż dysponuje tylko ograniczoną logiką i wiedzą oraz przesadną, formalistyczną etyką religijną, odległą od uniwersaliów wszechświata i człowieczeństwa.

Gdy islam zostanie poprawnie zrozumiany i odpowiednio wyłożony innym ludziom, gdy nasze pojmowanie światopoglądu koranicznego zostanie naprostowane i gdy zacznie się stosować zdrowe praktyki, wówczas zyskamy narzędzia, by zaferować współczesnym materialistom wybawienie od konfliktów,



niesprawiedliwości i zagrożeń. Wtedy islam zostanie uznany za źródło prawdy i mądrości, których wszak materialisci są stęsknieni. Stanie się też podstawą ukojenia, pomyślności i dobrobytu. Zadanie naprawy należy do muzułmańskich myślicieli i pionierów, którzy – w celu pokonania ograniczeń kulturowych i zacofania – potrzebują sporej dawki obiektywności, cierpliwości i odwagi.



## Rozdział 4. Światopogląd islamski i humanitarne idee etyczne

Każdy, kto uważnie zgłębia islam, dostrzeże bogactwo humanitarnych idei i wartości etycznych, które obecne są w Qur'anie, sunnie Proroka i życiorysach Towarzyszy, a także w perłach islamskiej literatury tak dawnej, jak i współczesnej. Jednocześnie nietrudno zauważyć, że realia współczesnych społeczeństw muzułmańskich odbiegają od tych szlachetnych idei i wartości. Wynika to z faktu, że mentalność przenikająca wspólnotę muzułmańską zdominowana jest przez swego rodzaju atawistyczne przywiązanie do tradycji i praktyk z przeszłości, a poszczególnych muzułmanów cechują bierność i apatia, które prowadzą do pogłębiania się przepaści między wartościami i ideami obecnymi w tradycji islamu a rzeczywistością życia i codziennych stosunków. Smutnym rezultatem istnienia tej przepaści jest obecny stan wspólnoty muzułmańskiej, która, zredukowawszy siebie samą do peryferii najnowszych dziejów, jest podzielona, zacofana i zmarginalizowana.

Wartości i idee są niewątpliwie narzędziem, dzięki któremu naród lub wspólnota może przekuć swój światopogląd czy wizję w konkretne działania. Jeśli jednak wizja staje się niejasna lub

ulega wypaczeniu, wartości i idee tracą swą siłę, bowiem – bez wyraźnego odniesienia do fundamentalnej wizji wspólnoty – jej członkowie tracą inspirację, motywację i poczucie celu, których wszak potrzebują w życiu codziennym i w kontaktach z innymi.

Należy też określić, czym są wartości, zasady i idee islamu, a następnie odnaleźć je w fundamentalnej wizji wspólnoty muzułmańskiej. Wówczas trzeba będzie zaszczerpić je muzułmanom w procesie kształcenia oraz zastosować je na poziomie instytucji społecznych, politycznych i gospodarczych, nadając tymże instytucjom integrujący i interaktywny charakter. W ten sposób możemy stworzyć żywotną, korzystną dla ludzi i efektywną wspólnotę, gotową zaangażować się w budowę cywilizacji i tworzenie historii. Istotne w tym procesie będzie powoływanie do życia ośrodków badawczych, zaś wysiłki filozofów i naukowców będą wymagały koordynacji, aby zintegrowany światopogląd islamski można było przedstawić wspólnocie w sposób przemyślany i przekonujący, objaśniając wszelkie istotne koncepcje i wskazując plan odnowy. Tylko tak dziś zyskamy pewność siebie, a w przyszłości przywrócimy ludziom nadzieję. Jednocześnie musimy pomóc muzułmańskim naukowcom, reformatorom, pedagogom i rodzicom zrozumieć ich zadania i wypełnić przypisane im role, aby oni sami i ich następcy mogli zrealizować dane od Boga duchowe aspiracje.

Widać zatem, że światopogląd koraniczny daje realistyczną wizję we wszystkich dziedzinach życia oraz określa właściwe postępowanie zgodnie z prawami wszechświata i naszą własną ludzką naturą. Punktem wyjścia tej wizji jest koncepcja całkowitej jedności osoby Boga oraz ściśle z nią powiązana zasada jedności i komplementarności wszechświata i jego rozmaitych części składowych. Z zasady tej wynika, że, po pierwsze, świadomość ogólnoludzkiego braterstwa jest wrodzona każdemu z nas; po drugie, ciąży na nas ludzka i społeczna odpowiedzialność za to, by żyć w sposób celowy, moralny i konstruktywny; po trzecie, struktura życia ludzkiego i wszechświata opiera się na fundamencie jedności w różnorodności i różnorodności w jedności.

Oczywiste staje się jeszcze coś innego: bez wyrazistego światopoglądu lub wizji istnienia żadna wspólnota nie zdoła stworzyć i rozwinąć żywej oraz efektywnej kultury lub cywilizacji. Historia uczy nas, że społeczeństwa, których myśl i wizja uległy zmęczeniu i stały się niejasne, co z kolei doprowadziło do zagubienia przez nie swego celu i sensu istnienia – utraciły swoją żywotność i zdolność dokonywania zmian. Utrata wizji i celu spowodowała zaś rozpad struktur społecznych i zanik wszelkiej dynamiki:

Oto ci, którzy buntowali się [i przekraczali wszelkie granice] na ziemi [na której byli]. I powiększali na niej zepsucie. Zatem, sprowadził na nich twój Pan bicz kary. Zaiste, Pan twój jest bez wątpienia na straży! (*Al-Fağr* [Brzask], 89:11-14).

Oto postępowanie Allaha ustanowione przedtem! I nie znajdziesz [żadnej] zmiany wobec postępowania Allaha (*Al-Fağh* [Zwycięstwo], 48:23).

#### 4.1 WIĘCEJ NIŻ WIZJA: NIE OBSIEWAJMY MORZA<sup>1</sup>

Aby pomóc wspólnocie muzułmańskiej ocalić wizję, celowość, moralność i dynamikę, musimy przeprowadzić sumienną, obiektywną i krytyczną analizę jej dziedzictwa oraz dziejów. Należy to zrobić tak, aby możliwe było oddzielenie tego, co dobre, od tego,

<sup>1</sup> Podtytuł niniejszego podrozdziału nawiązuje do starogreckiego, przestrzegającego przed marnowaniem zasobów lub niewdzięcznym trudem przysłowia „σπείρειν ἐπὶ πόντω”, którego warianty napotkamy również w innych obszarach kulturowych (np. hebrajskim, arabskim czy tureckim). Pojawiły się tam także powiedzenia o podobnym motywie, choć odmiennym znaczeniu, jak np. w przypadku biblijnej Księgi Koheleta (Koh. 11, 1-3) mówiącej o „wrzucaniu chleba na powierzchnię wody” (co wskazuje ewentualne lub potencjalne korzyści z wyborów i działań, które początkowo wydają się niedorzeczne czy nieuzasadnione). Patrz np.: E. H. Plumtree, *Ecclesiastes, or The Preacher with Notes and Introduction (Cambridge Bible for Schools and Colleges)* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013 [oryg. 1881]), ss. 204-205; patrz także: ks. Krzysztof Bardski, „Strukturyzacja Księgi Koheleta. Uwagi na marginesie przekładu”, w: Waldemar Chrostowski (red.), *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla ks. prof. R. Rubinkiewicza w 60. rocznicę urodzin* (Warszawa: Vocatio, 1999), ss. 47n.

co złe; tego, co użyteczne, od tego, co zbędne. Nie mogą nas hamować kulturowe tabu, niewiedza, hałaśliwe protesty czy materialne pokusy. Jeśli w sferze intelektualnej, oświatowej i społecznej wykorzystamy słabości, uprzedzenia i wypaczenia, to będziemy w stanie pielęgnować obiektywną, zakorzonioną w Qur'anie, globalną perspektywę inspirowaną mądrością, której ucieleśnieniem są życie Proroka oraz sposób stosowania przez niego nauk Qur'anu w konkretnych sytuacjach życiowych. Uczyniwszy to, będziemy mogli pokonać mentalną skostniałość, która opanowała społeczeństwo muzułmańskie, pozbawiając je motywacji i energii. W tym celu musimy zaszczerpić w umysłach, sercach i sumieniach młodych muzułmanów światopogląd qur'aniczny, w tym miłość do Boga, umiłowanie wiedzy i dążenia do mistrzostwa w swoim fachu, a także poprawne rozumienie idei powiernictwa, jego celowości i podstaw etycznych.

Jak zatem należy wychowywać dzieci, aby postrzegały siebie i świat przez pryzmat Qur'anu? Jak należy kształtować poprawny wychowawczo dyskurs wiary, zorientowany na formowanie (a nie negację) wrodzonej u dzieci skłonności do wiary w jedność Boga, do kochania Go i życia zgodnie z zasadami etycznymi ukazanymi w Jego objawieniu? Jeśli nie wypracujemy takiego dyskursu, to ryzykujemy, że dalej będziemy kształtować charakter młodzieży poprzez strach i zastraszanie. Rezultatem będzie to, że wyrosną na biernych, indywidualistycznych egoistów.

Jak czerpać natchnienie z przykładu Proroka, aby nasze dzieci pojęły istotę jego niezłomnego charakteru i mądrości, widząc w nim wzór do naśladowania? Jak sprawić, aby Qur'an i przesłanie islamu przeniknęły do krwioobieg życia wspólnoty muzułmańskiej, przekształcając ją w cywilizację dobra, sprawiedliwości i pokoju? I jak sprawić, aby ta, istniejąca w konkretnym czasie i miejscu, cywilizacja przyniosła owoce widoczne w strukturze i życiu wspólnoty? Czy przestaniemy postrzegać żywot Proroka wyłącznie przez pryzmat bitew, a zacznemy czerpać z całego

bogactwa jego doświadczeń, dzięki czemu programy kształcenia uwzględnią prawdziwą wizję Towarzyszy, inspirowaną Qur'anem i przykładem Proroka? Chcemy wszak zrozumieć i przekazać dzieciom, jak dzięki tej wizji Towarzysze osiągnęli spełnienie w radości i smutku, w utrapieniu i spokoju, a nawet w poświęceniu i męczeństwie, broniąc wspólnoty, rodzin, religii, ludzkich praw, honoru i godności, nie kierując się przy tym agresją, chciwością czy nieokiełznanymi zakusami i niskimi namiętnościami.

Wiedza i poznanie są przede wszystkim zadaniem filozofów, uczonych, naukowców i intelektualistów, a także szkół i nauczycieli. Z kolei zadania rodziców dotyczą głównie opieki, wychowania, doskonalenia ducha i sumienia dzieci oraz kształtowania w nich odpowiednich zachowań. Nie wyklucza to, rzecz jasna, wsparcia ze strony nauczyciela i szkoły ani oddziaływania mediów i otoczenia społecznego. Musimy jednak uważać, aby nie pomieszać ról ani nie umniejszyć odpowiedzialności domu i szkoły; w przeciwnym razie żaden z elementów środowiska wychowawczego nie wypełni należycie swej funkcji.

Doceniając wychowawczą rolę mediów, trzeba pamiętać, że obecnie są one głównie konglomeratem instytucji rządowych i komercyjnych, podporządkowanych interesom, nad którymi rodzice nie mają kontroli. Wiele z nich propaguje treści wręcz rozbieżne z celami wychowawczymi rodziców. Dlatego tak ważna jest rola rodziny. Dzieci wychowywane w sposób korzystny i zdrowy częściej będą odnosić się z dezaprobatą do niekonstruktywnych lub szkodliwych przekazów płynących z mediów, niż dzieci, które takiego wychowania nie otrzymały.

Kiedy dziecko pozbawione moralnie i duchowo ugruntowanego wychowania ogląda w telewizji scenę ukazującą jakieś przebiegłe przestępstwo (na przykład włamanie), może nie mieć wystarczająco silnych zahamowań i – w sprzyjających warunkach społecznych – może samo chcieć to przestępstwo popełnić. Z kolei dziecko wychowywane w zdrowy sposób prawdopodobnie nie

zwróci szczególnej uwagi na tę scenę, gdyż nie będzie miało skłonności do agresji czy zachowań przestępczych. Oglądanie tego w telewizji może wręcz wywołać u niego reakcję potępienia. Czasem może to być nawet korzystne, gdy pomaga wyjść z kłopotliwej sytuacji i zapobiec popełnieniu takiego czynu.

Jednocześnie, rzecz jasna, należy mieć świadomość, że brak udziału rodziny czy rodzica w wychowaniu dziecka sprzyja negatywnemu oddziaływaniu komercyjnych mediów – z ich tendencyjnym, niezdrowym i demoralizującym przekazem – na mentalność dziecka i jego stan duchowo-emocjonalny. Rodzina nie może stać z boku, a potem obwiniać media za skutki własnych zaniedbań, bowiem to najbliżsi, a zwłaszcza matka, mają kluczowy wpływ na poznawczo-emocjonalny rozwój dziecka. Ramy myślenia i odczuwania ukształtowane w rodzinie określają sposób, w jaki dziecko postrzega i rozumie to, co dzieje się w jego życiu, a następnie interpretuje to w kategoriach idei i wartości, które ukierunkowują jego postępowanie i jego stosunek do innych ludzi zarówno obecnie, jak i w przyszłości.

Oznacza to, że intelektualiści, pedagodzy i reformatorzy muszą zwracać szczególną uwagę na teksty i instytucje, które prowadzą badania nad edukacją od strony kultury i nauki. Następnie muszą jak najszerzej udostępniać wyniki takich badań rodzicom, co nie powinno sprawiać trudności w epoce Internetu i komunikacji elektronicznej.

Oświata w krajach islamskich opiera się zazwyczaj na modelu, w którym „nauczyciel” przemawia, a „nieświadome” dziecko ma słuchać, zapamiętywać słowa nauczyciela i powtarzać to, co zapamiętało. Lekcja składa się w całości z wiadomości podawanych przez nauczyciela, które są następnie bezmyślnie powtarzane, czy zostały przyswojone przez ucznia, czy nie. Kształcenie w aktywnych, reagujących na bodźce, produktywnych i kreatywnych społecznościach opiera się z kolei na odkrywaniu, czynnym udziale dziecka, ruchu i praktycznej nauce w warsztacie, laboratorium,

bibliotece, na boisku i na zawodach, a także na wycieczkach do miejsc związanych z tematyką nauczania i uczenia się, programy kształcenia opierają się zaś nie tylko na książkach, ale także na modelach, prezentacjach, filmach dokumentalnych, ilustracjach i dyskusjach.

Krótko mówiąc, tam gdzie stawia się na innowacyjność kształcenia, edukacja oznacza połączenie myśli, ruchu i działania. Wszak samo życie polega na działaniu, tworzeniu i inwencji. Większość ludzi doświadcza jednak edukacji sprowadzającej się do monotonnego powtarzania słów i fraz, często będących zaledwie retoryczną fanfaronadą „przywódców”, kierowaną do uszu „zwolenników”; przekazem tych, którzy sprawują władzę (małych faraonów) skierowanym do uległych i zakłamanych podwładnych; niedouczonych „nauczycieli” do nieszczęsnych, poniewieranych „nieświadomych” uczniów. (Szczerze w tym miejscu przepraszam tych nauczycieli, którzy sami padli ofiarą systemu edukacji w krajach islamskich, mają braki w wykształceniu, mało zarabiają i nie są szanowani jako fachowcy i jako obywatele.) Nie powinno zatem dziwić, że życie wspólnoty muzułmańskiej tak często sprowadza się do pustostwa, czczych marzeń i próżnych nadziei, podczas gdy gdzie indziej opiera się na aktywności, poszukiwaniach, dociekaniach, rozwoju, korzystaniu z dostępnych środków, doskonaleniu i inwencji twórczej. „O wy, którzy uwierzyliście! Dlaczego mówicie to, czego nie czynicie? Olbrzymie naganne jest u Allaha, abyście mówili to, czego nie czynicie” (*Aṣ-Ṣaff* [Szereg], 61:2-3). A zatem w społeczeństwie dysponującym solidnym i promującym aktywność systemem edukacyjnym, jednostka może stać się źródłem wydajności, siły i dobrobytu, zaś w naszym obecnym społeczeństwie otrzymuje ona jedynie bezrobocie, słabość i ubóstwo.

Jeśli intelektualiści i reformatorzy poważnie myślą o obsiewaniu ziemi, a nie – jak do tej pory – morza<sup>2</sup> (co przyniosłoby owoce

---

<sup>2</sup> Patrz: przypis 1 powyżej.



w postaci odzyskania przez wspólnotę muzułmańską sił, zapału i konstruktywnego, kreatywnego potencjału realizacji zadania powiernictwa), muszą cierpliwie i pracowicie dążyć do odnowy i oczyszczenia własnej kultury. Proces ten wymagać będzie reformy programów kształcenia i metod wychowawczych oraz odzyskania swej pierwotnej koranicznej wizji świata i samych siebie.

Musimy zatem w końcu zająć się kwestią myśli, wiedzy, nauki i życia akademickiego, pracowni i szkół oraz rolą rodziców w procesie edukacji. Musimy dać naszym miastom, miasteczkom i dzielnicom skarb bibliotek; naszym językom i kultury – przykładów, które poszerzą nasze horyzonty i powiększą nasz zasób wiedzy; naszym instytucjom – znanstwa, doświadczenia i kompetencji, zaś naszym fabrykom – wykwalifikowanej siły roboczej. Musimy uwolnić nasze myślenie z okowów bezwładności, a nasze wzajemne stosunki z przestarzałych, hamujących kreatywność ograniczeń. Musimy zatroszczyć się o rodzinę, szkołę, pracownię i zakład pracy. Innymi słowy, musimy sprawić, by każdy człowiek adekwatnie do swojego potencjału otrzymał wychowanie i zachętę niezbędne, by stać się w pełni wnoszącym swój udział i szanowanym członkiem (lub członkinią) społeczeństwa muzułmańskiego. Dopiero i tylko wówczas, gdy to wszystko zrobimy, będziemy mogli powiedzieć, że żyjemy zgodnie ze światopoglądem koranicznym. Wtedy i tylko wtedy będziemy mogli uznać, że intelektualiści, przywódcy, reformatory, pedagodzy, naukowcy i rodzice należycie wypełniają swoje role, i że cywilizacja islamska odzyskała żywotność. Wtedy i tylko wtedy islam oraz wspólnota muzułmańska zyskają szacunek i siłę, pokazując drogę i jednostkom, i społeczeństwom, wznosząc wysoko sztandary sprawiedliwości, braterstwa, doradzania sobie nawzajem i pokoju, a rozpędzając ciemne chmury zacofania, krzywdy, tyranii i zepsucia.

Wówczas, jeśli w którejkolwiek części świata wspólnota muzułmańska będzie potrzebować bardziej wykwalifikowanych

fachowców, przyjadą oni bez wahania. Jednak w obecnej sytuacji naszymi instytucjami wyznaniowymi, społecznymi i oświatowymi kierują wyłącznie ludzie o mizernych osiągnięciach w swoich dziedzinach, zaś nasze środki i uznanie zachowujemy dla dziedzin, które uważamy za dochodowe i prestiżowe, jak medycyna i inżynieria. Jednak – wobec słabości naszego systemu społecznego – lekarze i inżynierowie, w których kształcenie wspólnota muzułmańska włożyła wiele lat pracy i niebotyczne sumy, ostatecznie opuszczają swoje ojczyzny i wspólnotę współwyznawców, emigrując na drugi koniec świata w poszukiwaniu przyzwoitej płacy i godnego życia. Gdybyśmy naprawdę poważali naszych intelektualistów, pedagogów, lekarzy, inżynierów i innych, którzy świadczą w swoim środowisku usługi wymagające długiego przygotowania i profesjonalnego podejścia, wówczas nie szukaliby lepszego życia gdzie indziej i gdybyśmy ich wtedy potrzebowali w jeszcze większej ilości, mielibyśmy ich pod dostatkiem.

Niemniej, nie powinniśmy umniejszać znaczenia środków i metod, materialnych i innych, w kształceniu, szkoleniu i przygotowaniu zawodowym. Ostatecznie to w nich przejawiają się natura ludzka, prawa wszechświata i światopogląd koraniczny. Jednak owe środki i metody muszą znajdować się we właściwych rękach, czyli pod kontrolą ludzi odznaczających się wydajnością, aktywnością oraz wszechstronnością – mentalną, psychologiczną, duchową i doktrynalną – kompetencją, a więc sumiennych i starannych w kwestii sposobu korzystania z owych środków i metod.

Nadszedł czas, abyśmy uznali powagę sytuacji i zaczęli postrzegać sprawy wspólnoty muzułmańskiej przez pryzmat tego, co Qur'an mówi o ludziach i o świecie. Już pora oczyścić i przekształcić naszą kulturę i dać dzieciom odpowiednie podstawy duchowe, intelektualne i kulturalne. W ten sposób muzułmanie będą mogli osiągnąć samospelnienie, zrozumieć sens istnienia oraz przysłużyć się sobie samym, rodzinie i społeczności.

## 4.2 MUZUŁMAŃSKIE NAUKI SPOŁECZNE I ŻYCIE ZGODNE Z WIZJĄ ISLAMU

Zanim przejdę do zakończenia, chciałbym omówić kwestię rozwoju muzułmańskich nauk społecznych jako podstawy zdrowej myśli islamu. Wiele kontrowersji i nieporozumień rodzi sprawa „islamizacji wiedzy”, jej istoty i sposobu, w jaki ma się ona dokonać. Jednym z głównych powodów tych nieporozumień jest brak klarowności w przedstawianiu idei muzułmańskich nauk społecznych, a także nieprecyzyjne formułowanie ich przedmiotu badań oraz ich związku z dziedzictwem i filozofią islamu, a także z naukami społecznymi Zachodu.

Należy zatem mówić na ten temat jasno i wprost, przedstawiając zarówno zgłębiającym tradycyjne nauki muzułmańskie, jak i tym, którzy studiują zachodnie nauki społeczne, wszystkie zasadnicze szczegóły, bowiem islamizacja wiedzy i islamizacja nauk społecznych to dwa aspekty tego samego zjawiska. Dopóki nie wytłumaczymy związku między nimi, jak również związku tradycyjnej nauki i myśli islamskiej z naukami społecznymi, będziemy mieli bez końca do czynienia z nieporozumieniami i istnym „dialogiem głuchych” wokół znaczenia i istoty islamizacji wiedzy oraz planu wdrożenia tej idei.

Aby pozbyć się tej niejasności, musimy zdefiniować tradycyjny scholastyizm nauki muzułmańskiej we współczesnym kontekście, a także określić jego zastosowanie i kierunki badań. Ponadto musimy ustalić, na czym polegają współczesne nauki społeczne – tak w wydaniu świeckim, jak i islamskim – oraz wskazać ich metody i funkcje w dzisiejszym świecie. Wreszcie, musimy zidentyfikować metodologiczny i ideowy związek między współczesnymi muzułmańskimi naukami społecznymi a tradycją islamu z jednej, oraz zachodnimi naukami społecznymi z drugiej strony. Związek ten należy wykazać w odniesieniu do źródeł, treści i podejść metodologicznych.

Zacznijmy od przeanalizowania kwestii tradycyjnej filozofii i nauki islamskiej, czyli klasycznego modelu badania doktryny i dziedzictwa islamu, na poziomie treści, funkcji i roli, jaką nauka ta odgrywa w życiu wspólnoty muzułmańskiej. Rzecz jasna, centralne miejsce zajmuje jurystyczny (prawny) aspekt tradycji, ponieważ odnosi się on bezpośrednio do funkcjonowania wspólnoty. Rola jurysprudencji w życiu społeczeństw polega na przekuwaniu doktryn, trwałych zasad i wartości w reguły prawa, przepisy i orzeczenia, które nadają społeczeństwu ramy i określają jego porządek oraz regulują stosunki między ludźmi i instytucjami.

Od samego początku jurysprudencja w islamie inspirowała się przykładem danym przez Proroka i Kalifów Sprawiedliwych – ustaleniami, czynami i interpretacjami znanymi z życia Proroka i Towarzyszy, którzy rządili wspólnotą muzułmańską po jego śmierci. Wraz z końcem kalifatu Sprawiedliwych i epoki rządów Towarzyszy<sup>3</sup>, sprawy uległy pogorszeniu do tego stopnia, że naruszono nawet świętość miasta Medyny, a tragicznym tego skutkiem było wykluczenie tamtejszych uczonych z życia publicznego. Tak zaczęła się epoka, w której właściwą myśl muzułmańską relegowano do spraw dotyczących meczetu, stanu cywilnego i spraw o charakterze prywatnym<sup>4</sup>.

Przez pewien czas sytuacja, która panowała za czasów Proroka i Kalifów Sprawiedliwych nie ulegała zasadniczej zmianie,

---

<sup>3</sup> Epoka rządów Towarzyszy była zasadniczo przedłużeniem czasów Proroka pod względem ideowym, praktycznym i organizacyjnym. Ponadto dominowały w niej interpretacje wynikające z potrzeby uporania się z istotnymi zmianami, jakie nastąpiły po śmierci Posłańca Boga oraz po zakończeniu epoki objawienia, a także w związku z podbojami muzułmańskimi. Z czasem władzę państwową wyparła plemienność, przyczyniając się tym samym do politycznych, gospodarczych i społecznych odchyleń epoki Umajjadów i zgubnych ataków na szkołę medyńską.

<sup>4</sup> Dyskusja na temat kryzysów myśli i woli w dziejach wspólnoty muzułmańskiej – patrz: AbdulHamid A. AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, przeł. Y. T. DeLorenzo (Hernond: IIIT, 1993).

a ustanowione wówczas przykłady w postaci szczegółowych założeń i reguł służyły wspólnocie muzułmańskiej za wzór. Precedensy sformułowane przez Proroka, Towarzyszy i Kalifów Sprawiedliwych, były zatem najważniejszym źródłem myśli scholastycznej islamu. Jednak z upływem czasu i wobec rosnącej izolacji, narzuconej uczonym islamskim i tradycji religijnej, uczeni ci zaczęli coraz swobodniej podchodzić do utrwalania tekstów sunny – zarówno tych uwiarygodnionych, jak i tych o wątpliwej autentyczności – wymuszając interpretację poprzez odwołanie się do świętości i retoryki zastraszenia, a to w celu ukrycia własnej politycznej i intelektualnej niemocy.

Izolacja ideowo-polityczna i słabość jurystów islamu doprowadziły z czasem do jeszcze większej zapaści intelektualnej, przejawiającej się w tym, że ustanawiając reguły i przepisy, kierowano się interpretacją dosłowną, nawiązującą do praktyk i ustaleń czynionych w warunkach już dawno nieaktualnych, a więc bez związku z doświadczeniami późniejszych społeczeństw muzułmańskich. W takiej sytuacji my, muzułmanie, się obecnie znajdujemy. Dzisiejsze uwarunkowania, stan wiedzy, możliwości i wyzwania różnią się radykalnie od tych z czasów, w których powstały zręby islamskiej jurystyki. Oznacza to, że wiele praw, przepisów, orzeczeń i postanowień w tradycji islamu nie odnosi się do naszej epoki. Innymi słowy: pomimo całej wzniosłości zasad i wartości, obecnych w tradycji islamu i mających niegdyś istotne znaczenie, wiele interpretacji i opinii prawnych opartych na tych zasadach dotyczy okoliczności historycznych, które od dawna nie istnieją. W rezultacie należą one do przeszłości i nie mają odniesienia do realiów, w których obecnie znajduje się wspólnota muzułmańska.

Ważne jest określenie i zachowanie niezmiennych zasad i wartości światopoglądu islamskiego, bowiem wspólnota muzułmańska potrzebuje ich dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek. Praktyczne interpretacje wizji koranicznej i jej fundamentalnych

zasad dokonane przez Proroka i Kalifów Sprawiedliwych w ich czasach są prawdziwą skarbnicą mądrości, z której musimy korzystać współcześnie. Sięgając po tę wiedzę, stwarzamy okazję do ożywienia myśli muzułmańskiej i bardziej wnikliwej refleksji nad tym, jakie działania należy podjąć w odpowiedzi na potrzeby wspólnoty muzułmańskiej w celu uzdrowienia stosunków społecznych i tworzenia instytucji efektywnych i na miarę dzisiejszych wyzwań.

Rozważmy teraz, kluczowy dla muzułmańskich nauk społecznych, związek między naukami społecznymi Zachodu a islamizacją wiedzy. Dotyczy on zarówno treści, jak i metody badań, jednak dla lepszego oglądu i bardziej owocnych wniosków, warto je omówić oddzielnie. Zanim przejdę do tego omówienia, muszę objaśnić, na czym polega funkcja nauk społecznych w dziedzinie wiedzy i w obszarze stosunków społecznych.

Aby ustalić społeczną funkcję nauk społecznych, musimy przede wszystkim zrozumieć, że różni się ona od społecznej funkcji prawa, prawoznawstwa oraz orzecznictwa prawnego. Otóż zadanie nauk społecznych sprowadza się zasadniczo do badania społeczeństwa w świetle jego wizji kulturowej – czy to duchowej, czy to materialnej – w kontekście parametrów potencjału ludzkiego i materialnego oraz wyzwań kulturowych czasu określonego przez dane badanie. Krótko mówiąc: funkcja nauk społecznych w dowolnym społeczeństwie polega na wywołaniu przemian społecznych i zapewnianiu stabilności w różnych obszarach życia – politycznym, gospodarczym i społecznym – i na różnych poziomach: od jednostki, poprzez instytucje, po szerszą zbiorowość.

Zwłaszcza w społeczeństwie islamskim nauki społeczne dostarczają treści ideacyjnej, z której prawo i studia prawoznawcze wyprowadzają reguły i przepisy porządkujące stosunki między uczestnikami życia społecznego oraz w instytucjach ich społeczeństwa. Innymi słowy: funkcja prawa i jurysprudencji ma

przede wszystkim charakter formalny, zaś funkcja nauk społecznych jest głównie intelektualna, czy też ideacyjna. W rezultacie obie dziedziny uzupełniają się wzajemnie, służąc postępowi wspólnoty muzułmańskiej i jej cywilizacji.

Pojawia się w tym miejscu pytanie: jaki jest związek między współczesnymi zachodnimi naukami społecznymi a kwestią islamizacji wiedzy i rozwojem muzułmańskich nauk społecznych? W związku z tym należy odróżnić myśl zachodnią, powstałą w oparciu o badania socjologiczne, od metodologii stosowanej w zachodnich naukach społecznych. Na podstawie tego rozróżnienia widzimy, że muzułmańskie nauki społeczne – w przeciwieństwie do współczesnych nauk zachodnich – nie zrywają z dawną tradycją. Przeciwnie – mogą czerpać z doświadczeń, wiedzy i osiągnięć przeszłych pokoleń, ale jednocześnie korzystając z metodologii i dokonań zachodnich nauk społecznych.

Na ideacyjną treść zachodnich nauk społecznych wpływają dwa czynniki. Pierwszy z nich ma charakter subiektywno-ideologiczny i wywodzi się z zachodniego światopoglądu, będącego – zasadniczo – perspektywą materialistyczną. Religia nie odgrywa już żadnej istotnej roli w wizji, praktykach czy stosunkach społecznych krajów zachodnich, a wielu członków tych społeczeństw uważa się za agnostyków. Drugi czynnik to element obiektywny, w postaci metod badawczych stosowanych w zachodnich naukach społecznych, których przedmiotem badań jest natura ludzka i jej przejawy, w tym interakcja człowieka z otoczeniem oraz możliwe sposoby wykorzystania ludzkich skłonności i dyspozycji psychicznych w realizacji dominującej wizji i osadzonych w niej celów.

Obiektywny aspekt treści ideacyjnej zachodnich nauk społecznych – które stworzyły wiele wartościowych narzędzi, systemów i instytucji – jest czymś, z czego mogą czerpać i na czym mogą skorzystać rozwijające się nauki społeczne w islamie. W tym miejscu ktoś mógłby spytać: czy wykorzystując koncepcję

badania natury ludzkiej oraz praw rządzących zachowaniem jednostkowym i zbiorowym, w tym wpływu czynników materialnych, uzależniamy się od Zachodu i czy „importujemy” coś, co jest obce naszemu islamskiemu światopoglądowi?

Odpowiedź na to pytanie jest jednoznacznie negatywna. Islam pojawił się w celu odrodzenia ludzkich cywilizacji istniejących w czasie jego narodzin, a niektóre z tych cywilizacji, jak imperium perskie, odegrały swoją rolę, po czym zestarzały się, osłabły, utraciły wigor i uległy zepsuciu, inne zaś, jak starożytna cywilizacja grecka, upadły i przestały istnieć. Wraz z islamem rozpoczęła się nowa era, która otworzyła horyzonty globalnego, naukowego podejścia do wszechświata, propagując wiedzę, mądrość, roztropność, naukę, innowacyjność, badania i dociekanie. Cywilizacja muzułmańska zainaugurowała epokę badań naukowych nad prawami i prawidłowościami wszechświata<sup>5</sup>, a miało

<sup>5</sup> Nie zgadzając się z tak mocno postawioną tezą (choć należałoby tu chyba jednak mówić raczej o charakterze wywodu), można stwierdzić, że w istocie okres bujnego rozwoju nauki arabsko-muzułmańskiej, który przypadł (przede wszystkim) na czasy niezależnych rządów dynastii Abbasydów (750-945), a zwłaszcza na panowanie kalifów Hārūna ar-Rašīda (786-809) i jego syna Al-Ma'mūna (813-833), miał związek z przejmowaniem dziedzictwa naukowego i filozoficznego starożytnych Greków. Ponadto, jak podkreśla np. prof. Dimitri Gutas w swej książce *Greek Thought, Arabic Culture* (przekład na język francuski: Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, przeł. Abdessalam Cheddadi [‘Abd as-Salām aš-Šaddādi] [Paris: Aubier, 2005]) przyjęto go w dużej mierze za sprawą wpływów perskich, które nasiliły się za tej dynastii w związku z tym, że wyniosła ją do władzy rewolucja, która wybuchła w Chorasanie, przez co wcześniejsi kalifowie abbasydzcy otoczeni byli Persami, do których zaliczali się wspomniani przez autora książki Barmakidzi. Niezależnie jednak od złożonej kwestii inspiracji, kontynuacji, zapożyczeń, innowacji, zachowania czy ocalenia tradycji, przepliwów i „transmisji” czy transferu intelektualnego itd., stwierdzenie to nie może być podważone przez prostą konstatację, że nauka czy filozofia arabska i muzułmańska stanowiły po prostu bezrefleksyjnie powielaną „kopię” wcześniejszego dziedzictwa myśli, tym bardziej jeśli dziedzictwo to miało być definiowane jako mniej czy bardziej wyobrażony „kanon wiedzy zachodniej (czy też „północnej”)”. Zagadnienie to jest aktualnie przedmiotem zaawansowanych i prowadzonych na ogromną skalę studiów i badań nastawionych na stworzenie porównawczej wizji historiografii społecznej – a zatem również w sferze nauki i techniki – ludzkości. Spośród zasobów wiedzy na temat „dziedzictwa muzułmańskiego” (szczególnie w okresie „złotego wieku islamu”) w dziedzinie cywilizacji



to miejsce w czasie, gdy ówczesny Zachód był od takiej perspektywy jak najdalszy i dopiero z czasem przejął ją od szkół i uczelni stworzonych przez muzułmanów, dzięki kontaktom ze wspólnotą muzułmańską oraz z przekładów pism uczonych muzułmańskich na języki europejskie.

Zachodnie nauki społeczne – wraz z ich badaniami nad naturą ludzką i jej społecznymi przejawami – są zatem po prostu przedłużeniem badań nad prawami i prawidłowościami wszechświata na poziomie materialnym. Przyczyniły się do ukształtowania myśli społecznej, która legła u podstaw wielu instytucji, jak również myśli prawnej niezbędnej w rządzeniu sprawami

---

i kultury materialnej, warto tu wspomnieć portal „1001 Inventions” (<https://www.1001inventions.com/> [ostatni dostęp: 08.08.2020]) oraz powiązaną z nim platformę „Muslim Heritage” z bardziej pogłębionymi, tworzonymi przez ekspertów licznych dziedzin nauki, materiałami do samodzielnych badań – w tym zestawienia i omówienia aktualnych publikacji i stanu literatury (również z recenzjami oraz raportami z trwających badań oraz manuskryptów zgłoszonych do wydania) – na ten temat (<https://muslimheritage.com/> [ostatni dostęp: 08.08.2020]). Odnosząc się jednak bezpośrednio do konkretnego obszaru badań wspomnianego w niniejszym ustępie (astronomia i kosmologia), trudno tu mówić o kontrowersjach: świat arabsko-muzułmański z pewnością w omawianym tu okresie dominował (patrz np. Nick Kanas, *Solar System Maps from Antiquity to the Space Age* [New York: Springer, 2014]; Stephen P. Blake, *Astronomy and Astrology in the Islamic World* [Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016]; John M. Steele, *A Brief Introduction to the Astronomy of the Middle East* [London: Saqi, 2008]; Neil Brown, Silke Ackermann, Feza Günergun [red.], *Scientific Instruments between East and West* [Leiden-Boston: Brill, 2019], czy mające już status klasycznych publikacje największego eksperta w dziedzinie historii astronomii średniowiecznej i wczesnonowożytnej, George’a Saliby [ich syntezę oferuje między innymi: tenże, „Whose Science is Arabic Science in Renaissance Europe?”, New York: Columbia University, 1999, [www.columbia.edu/~gas1/project/visions/case1/sci.1.html](http://www.columbia.edu/~gas1/project/visions/case1/sci.1.html) [ostatni dostęp: 08.08.2020]; jeśli chodzi o wpływ Ibn aš-Šatira, arabskiego kosmologa, astrofizyka i matematyka na przewrót, który dokonał się w astronomii – i szerzej w nauce – za sprawą koncepcji Kopernika – patrz: Noel Swerdlow, Otto E. Neugebauer, *Mathematical Astronomy in Copernicus ‘De revolutionibus’* [New York: Springer Verlag, 1984]; oraz oferujący szczegółowy przegląd stanu badań z komentarzem artykuł F. Jamila Ragepa: „Copernicus and his Islamic Predecessors: Some Historical Remarks”, *History of Science*, Vol. 45, No. 1 [March 2007]; patrz także: Rivka Feldhay, F. Jamil Ragep (red.), *Before Copernicus: The Cultures and Contexts of Scientific Learning in the Fifteenth Century* [Montreal-Kingston: McGill’s University Press, 2017]).

zachodnich społeczeństw w duchu materialistycznego pojmowania człowieka i wszechświata. Świat jednak wciąż odczuwa dotkliwe skutki owego światopoglądu materialistycznego, a to z powodu wpisanego weń dualizmu wartości i standardów, który doprowadził do tragedii kolonializmu, niesprawiedliwości, wojen i destrukcji.

Spośród wszystkich narodów muzułmanie mieli najlepsze warunki, aby być pionierami naukowych badań nad naturą ludzką oraz Boskimi prawami i prawidłowościami rządzącymi stworzonym przez Boga światem. Jednak błędy, które wspólnota muzułmańska popełniła u początków swych dziejów, mają długotrwałe skutki w postaci zahamowania postępu i pozbawienia ludzkości na całe stulecia prowadzenia oferowanego przez islam i Boże objawienie.

Powyższe prowadzi do wniosku, że badacze i studenci muzułmańscy muszą podjąć następujące cztery kroki: po pierwsze, uwolnić się z nawyku imitacji i mentalnej podległości, sięgając po innowacyjne, wszechstronne, krytyczne, naukowe i analityczne metody myślenia; po drugie, rozwinąć u siebie solidne zrozumienie perspektywy koranicznej i jej niezmiennych wartości i zasad w odniesieniu do istoty człowieka i świata; po trzecie, nabyć gruntowną znajomość naukowej metody badań nad naturą ludzką, prawami i prawidłowościami wszechświata oraz społeczeństwami i ich potencjałem w określonym kontekście czasowym i geograficznym; po czwarte, korzystać zarówno z dziedzictwa islamu, jak i z naukowych dokonań społeczeństw zachodnich, aby – dzięki wiedzy – badać horyzonty ludzkich możliwości i wszechświata oraz stworzyć środki umożliwiające ludziom dokonywanie postępu i uzyskanie dobrego życia zarówno na Ziemi, jak i po śmierci.

W związku z tym należy wspomnieć, że Międzynarodowy Instytut Myśli Muzułmańskiej (IIIT, czyli the International Institute of Islamic Thought) podejmuje szereg istotnych działań

w obszarze badań akademickich, oferujących pewien model uczyonym w dziedzinach studiów islamskich, badań społecznych i metodologii, a także model funkcjonowania akademickich ośrodków badawczych i uczelni. Analizując, powielając i rozwijając ten model, możemy przyczynić się do przejścia od powierzchowności i retorycznych popisów ku temu, co naprawdę ważne, czyli muzułmańskiemu światopoglądowi oraz jego wartościom i ideom.

Istnieje potrzeba wydania będących punktem odniesienia opracowań w zakresie metodologii islamskiej i jej akademickich źródeł, a także uruchomienia programów szkoleniowych w tej dziedzinie dla nauczycieli akademickich i naukowców. Pierwszym ważnym krokiem, jaki mogą wykonać uczelnie islamskie w kierunku stworzenia solidnej współczesnej perspektywy muzułmańskiej oraz muzułmańskiej kadry intelektualno-akademickiej, jest powołanie dwutorowego kierunku studiów, obejmującego równolegle specjalizacje w zakresie studiów islamskich i socjologii. Krok ten został już podjęty przez IIIT w ramach Programu Studiów Islamskich i Społecznych na Międzynarodowym Uniwersytecie Muzułmańskim w Malezji (IIUM, czyli the International Islamic University Malaysia). Program ten okazał się dużym sukcesem, wartym powielania i udoskonalania.

W najbliższych latach IIIT zamierza wspierać rozwój kompetencji akademickich w zakresie publikowania i przygotowania metodologicznego w obszarze muzułmańskich studiów społecznych. Instytut ma nadzieję, że w ten sposób uwydatnione zostaną kwestie związane z perspektywą islamu, a w szczególności kluczowe dla niej wartości i zasady oraz ich zastosowanie w kontekście konkretnych sytuacji i wyzwań. Liczy przy tym na to, że działania te zyskają wsparcie intelektualistów, reformatörów i naukowców, jak również uczelni i akademickich ośrodków badawczych.



## Rozdział 5.

# Projekt utworzenia programów studiów Międzynarodowego Instytutu Myśli Muzułmańskiej

Międzynarodowy Instytut Myśli Muzułmańskiej (IIIT) podjął działania na rzecz reformy programów uniwersyteckich w ramach modelu wdrażanego na Międzynarodowym Uniwersytecie Muzułmańskim w Malezji (IIUM). Model ten polega na studiach dwutorowych, a raczej na podjęciu specjalizacji głównej (*major*) na wydziałach dotyczących islamskiego objawienia oraz specjalizacji dodatkowej (*minor*) na wydziałach humanistycznych. Tym samym jedna ze specjalizacji będzie w dziedzinie studiów islamskich, a jeśli student postanowi ukończyć specjalizację dodatkową, wydłużając studia o kolejny rok (trzydzieści lub czterdzieści godzin kredytowych)<sup>1</sup>, otrzyma dwa dyplomy licencjata, a mianowicie jeden ze studiów muzułmańskich, a drugi w dziedzinie nauk humanistycznych lub nauk społecznych.

<sup>1</sup> Podawana punktacja przedmiotów dotyczy systemu amerykańskiego, gdzie stosowane są tzw. godziny kredytowe (*credit hours*). W Polsce (podobnie jak w innych krajach Unii Europejskiej i w państwach, które z nią współpracują w tym zakresie) obowiązują punkty kredytowe ECTS. W przypadku uczelni wyższych 5 punktów ECTS odpowiada 2,5 godzinom kredytowym USA.

System odniósł znaczny sukces. Absolwenci nabywają specjalistyczne kompetencje, mając jednoznaczne poczucie tożsamości muzułmańskiej; wykazują się także dojrzałością, rozumiejąc i doceniając światopogląd muzułmański oraz rolę wspólnoty muzułmańskiej w postępie ludzkości. W celu dalszego rozwoju tego modelu przygotowano plan całościowej reformy programu uniwersyteckiego, a wybrani profesorowie specjalizujący się w studiach muzułmańskich otrzymali zadanie dopracowania szczegółów i dookreślenia treści kształcenia.

Osią planu jest ogólna ścieżka studiów muzułmańskich, która składa się z dwóch części. Pierwsza (około trzydziestu godzin) zapoznaje studenta z tym, co muzułmanin – lub muzułmanka – powinni wiedzieć o swojej religii, czyli z doktrynami, fundamentalnymi zasadami, wartościami, ideami, celami i obyczajami. Są to podstawy całościowej perspektywy muzułmańskiej i silnego, zorientowanego na cele charakteru. Ta część jest też wymaganą specjalizacją dodatkową dla każdego studenta, którego główny kierunek studiów mieści się w obszarze religioznawstwa i teologii, nauk społecznych lub humanistyki. Z kolei druga część (również około trzydziestu godzin) służy przekazaniu wiedzy ogólnej z zakresu historii wspólnoty muzułmańskiej, życia Proroka, cywilizacji muzułmańskiej oraz tradycyjnymi (islamskimi) naukami religijnymi.

Poza ogólnym programem studiów muzułmańskich istnieją dwa inne rodzaje zajęć. Pierwszym są zajęcia z nauk społecznych i humanistycznych, drugim zaś specjalistyczne kursy teologiczne i religioznawcze. Wśród tych ostatnich znajdują się: islamskie prawo i prawoznawstwo, doktryna i filozofia (*'ilm uşūl ad-dīn*); nauka o hadisach (*'ilm al-ḥadīth*), egzegeza Qur'anu (*'ilm at-tafsīr*); biografia Proroka (*'ilm as-sīra*); gramatyka języka arabskiego (*'ilm an-naḥw*); oraz retoryka (*'ilm al-balāgha*).

Należy w tym miejscu wspomnieć o programie kształcenia w zakresie krytycznych, analitycznych i pojęciowych studiów

nad współczesną materialistyczną cywilizacją zachodnią i jej głównymi nurtami intelektualnymi oraz różnymi aspektami jej powiązań ze wspólnotą muzułmańską i wpływu Zachodu na muzułmanów. Ta ścieżka studiów powstała jako częściowa specjalizacja na IIUM pod nazwą Studiów Okcydentalistycznych lub Studiów nad Myślą i Kulturą Zachodnią. Celem tej ścieżki studiów jest kształcenie ekspertów w zakresie kultury zachodniej którzy, dzięki swojej specjalizacji, dostrzegają pozytywne aspekty tej kultury, ale nie ulegają jej aspektom negatywnym. IIUM oferuje także zajęcia wspierające pod tym względem pozostałe specjalizacje. Mamy nadzieję, że ta częściowa specjalizacja stanie się pełnym kierunkiem studiów, na który wśród muzułmanów będzie spore zapotrzebowanie.

Podsumowując, każdy program kończący się dyplomem będzie się składał z dwóch specjalizacji, z których pierwszą są studia muzułmańskie (które stanowią trzon programu). Ta pierwsza część będzie obowiązkowa dla wszystkich studentów i studentek niezależnie od specjalizacji lub głównego kierunku studiów (nauki społeczne, nauki humanistyczne, prawo, ekonomia lub nauki związane z religią) i niezależnie od tego, czy ta druga specjalizacja jest główna (*major*) czy dodatkowa (*minor*). A zatem program licencjacki obejmować będzie jeden z poniższych wariantów:

30 godzin studiów islamskich + 60 godzin przedmiotów kierunku głównego + 30 godzin kursów pomocniczych = 120-130-godzinny program z wybranej specjalizacji w zakresie nauk społecznych, nauk humanistycznych lub specjalizacji w ramach nauk związanych z religią;

60 godzin studiów islamskich + 30 godzin przedmiotów kierunku dodatkowego + 30 godzin kursów pomocniczych = 120-godzinny program w zakresie studiów islamskich;

60 godzin studiów islamskich + 30 godzin specjalizacji pedagogicznej + 30 godzin kursów pomocniczych = 120-130-godzinny program w zakresie studiów islamskich z uprawnieniami do

nauczania podstaw islamu na poziomie podstawowym i ponadpodstawowym.

Kiedy student ukończy specjalizację dodatkową w taki sposób, że zmieni się ona w główną, wówczas absolwent – lub absolwentka – uzyska dwa dyplomy licencjackie: jeden ze studiów islamskich, a drugi w obszarze wybranej przez studenta specjalizacji.

Trzeba też wspomnieć, że na jeden 60-godzinny kierunek główny przypada około 30 godzin kursów pomocniczych, co daje łączną liczbę 120-130 godzin wymaganych do uzyskania dyplomu licencjata w dowolnej specjalności, podczas gdy w przypadku podwójnego dyplomu jest to 150-170 godzin. Podział godzin wygląda następująco:

60 godzin (specjalizacja główna) + 30 godzin (specjalizacja dodatkowa) + 30 godzin (kursy pomocnicze) = 120-130 godzin (dyplom licencjata);

120 godzin (dyplom licencjata) + 30 godzin (specjalizacja dodatkowa) + 30 godzin (ukończenie specjalizacji dodatkowej w taki sposób, że może się ona stać specjalizacją główną) = 150-180 godzin (dwa kierunki główne, czyli dwa dyplomy licencjata).

Należy zauważyć, że zasadnicza treść wielu trwających jeden semestr przedmiotów może zostać zrealizowana w dwie, a nie trzy godziny kredytowe, zwłaszcza w drugiej części programu studiów islamskich.

Kursy pomocnicze specjalizacji nauk dotyczących religii muszą obejmować aspekty społeczne danego tematu, co poszerza horyzonty studentów i pomaga im zrozumieć psychologiczne wymiary ich konkretnej specjalizacji z praktycznego, realistycznego punktu widzenia. Ważne jest też, by kursy pomocnicze obejmowały wszechstronne wprowadzenie do trzech obszarów studiów psychologiczno-społecznych. Ponadto przedmioty „Rodzina i rodzicielstwo” i „Myślenie twórcze i rozwiązywanie problemów” muszą być obowiązkowe dla wszystkich studiujących bez wyjątku. W miarę możliwości również przedmiot „Narodziny i upadek cywilizacji”

powinien być obowiązkowy dla studentów specjalizujących się w naukach związanych z religią, naukach społecznych i naukach humanistycznych, bowiem islam pojawił się w regionie będącym kolebką wielu cywilizacji, które rozkwiwały i upadały jedna po drugiej. Ponadto cywilizacje te odcisnęły wyraźne piętno – pozytywne i negatywne – nie tylko na tym regionie, ale na tożsamościach i cechach kulturowych ludów, które – mieszkając na całym świecie – należą do wspólnoty muzułmańskiej.

Szczegółowe opracowanie programów ukończono w roku akademickim 2008/2009 i mamy nadzieję, że przyniosą one korzyść programom kształcenia akademickiego w całym świecie muzułmańskim. Nasuwa się pytanie: w jaki sposób fakty naukowe oraz nowe możliwości dostępne współcześnie ludziom mogą przysłużyć się światopoglądowi islamskiemu w obszarze nauk społecznych, humanistyki, fizyki i techniki? Odpowiedź na to pytanie będzie owocem intensywnych badań naukowych prowadzonych w wielu z tych obszarów. Dzięki staraniom zespołów naukowców IIIT pracujących nad unifikacją i islamizacją wiedzy badania te inspirują szereg akademickich rozpraw na temat metodologii.

W przypadku nauk fizycznych i technicznych pożądanym jest, aby – z uwagi na obszerny i wymagający zakres materiału – studia te obejmowały najważniejsze elementy pierwszej części programu studiów muzułmańskich wraz z ogólnym omówieniem kultury i misji wspólnoty muzułmańskiej. Ponadto program taki powinien zawierać pomocnicze kursy z filozofii islamu dotyczącej tych nauk oraz celów ich wykorzystania w praktyce, zwłaszcza w kontekście danej specjalizacji lub głównego kierunku studiów. Jeśli jacyś studenci zechcą pogłębić wiedzę o islamie jako religii i cywilizacji, wówczas będą mogli sięgnąć po dodatkowe informacje na ten temat. Z tego powodu IIUM oferuje studia dyplomowe, magisterskie i doktoranckie w zakresie studiów muzułmańskich każdemu absolwentowi dowolnej specjalizacji po ukończeniu pierwszego kierunku. Ponadto studenci



lub studentki, którzy specjalizują się w naukach przyrodniczych, mogą rozpocząć studia islamskie jako drugą specjalizację.

## 5.1 ELASTYCZNY PROGRAM

Należy wreszcie wspomnieć, że plan ten cechuje duża elastyczność, dzięki czemu można go dopasować do różnych innych planów uniwersyteckich i do wymogów różnych specjalizacji. Ponieważ minimalna wymagana liczba godzin dla każdej specjalizacji wynosi sześćdziesiąt, wciąż zostaje od trzydziestu do czterdziestu godzin na kursy pomocnicze. Do każdej specjalizacji głównej można dołożyć do dwudziestu godzin kursów pomocniczych, podnosząc tym samym liczbę godzin do osiemdziesięciu, czyli do dopuszczalnego maksimum dla każdej specjalizacji. Pozostałe godziny – od dziesięciu do dwudziestu – zarezerwowane są na inne zajęcia obowiązkowe i na kursy pomocnicze. W ten sposób studenci są po ukończeniu studiów przygotowani do życia, otrzymawszy wszechstronne i gruntowne wykształcenie, obejmujące jednocześnie aspekty naukowe, emocjonalne, duchowe i kulturowe. W efekcie są lepiej przygotowani do wypełnienia konstruktywnej, reformatorskiej misji islamu.

Nasze zadanie jest zatem klarowne i proste, a jeśli intencja odnowy i reformy jest szczerą, to – daj Boże! – nasze nadzieje się spełnią.

## 5.2 PROGRAMY I TREŚCI KSZTAŁCENIA

Temat edukacji omówiłem dość szczegółowo w swej pracy zatytułowanej *Azmat al-irāda wa-l-wiġdān al-muslim* (Kryzys woli

i uczuć muzułmańskich)<sup>2</sup>. Próbuję w niej pokazać, że wewnętrznych cech człowieka nie określają tylko rozum i wiedza, ale w równym stopniu także wychowanie i czynniki duchowo-emojonalne. Podkreślam też, że odpowiedzialność za wychowanie dziecka ponosi głównie rodzina. Od lat piszę dla rodziców i jest to też jeden z obszarów zainteresowania IIIT. Niemniej, szkoły i uczelnie mają do odegrania niezwykle ważną rolę wychowawczą, nie tylko w zakresie przekazu wiedzy, ale także w kształtowaniu samodyscypliny studentów, zachowań i odpowiedniego podejścia w kontaktach z innymi w oparciu o obiektywną, praktyczną refleksję na temat samych siebie i otaczającego świata.

Mając to na względzie, do programu kształcenia w IIUM włączono kurs poświęcony rodzinie i wychowaniu, a także kurs dotyczący kreatywnego myślenia i rozwiązywania problemów. Zajęcia te mają przygotować studentów i studentki na przyszłe wyzwania, zwłaszcza do roli rodziców. Towarzyszy temu nadzieja, że wykształcenie, które młodzi ludzie uzyskują w IIUM, pozwoli im pojąć wagę kwestii wychowywania dzieci w atmosferze egalitaryzmu, sprzyjającej odwadze, uczciwości, krytycznemu myśleniu, inicjatywie i kreatywności. Być może w ten sposób młodzież przełamie autorytarny trend w wychowaniu, tak bardzo powszechny dziś wśród muzułmanów i skutkujący kształtowaniem „mentalności niewolniczej” oraz skłonności do słuchania innych ze strachu i ślepego posłuszeństwa, a nie z szacunku i przekonania.

Z tego samego powodu plan studiów opracowany na IIUM ma na celu propagowanie wśród studentów i studentek kultury debaty i dyskusji. Ma to służyć wykształceniu w młodzieży umiejętności niezbędnych przyszłym obywatelom, myślicielom

---

<sup>2</sup> ‘Abd al-Ḥamid Aḥmad Abū Sulaymān, *Azmat al-irāda wa-l-wiġdān al-muslim: al-bu’d al-ġā’ib fī mašrū’ islāḥ al-umma* (Kryzys woli i uczuć muzułmańskich: nieobecny wymiar projektu odnowy społeczności muzułmańskiej) (Damaszek: Dār al-Fikr; Mu’assasat Tanmiyat aṭ-Ṭufūla, 2003).

i przywódcom, zdolnym rozumieć i doceniać inne punkty widzenia, sposoby myślenia, pobudki i cele. W istocie uczelni udaje się kształtować postawy oparte na elastyczności, dobrej komunikacji, tolerancji i skromności, czyli cechach rugujących z myślenia i poglądów jednostronność i postawy fanatyczne i zaślepienie, z których wyrastają totalitaryzm, okrucieństwo i zepsucie. Absolwenci IIUM nabywają zatem cennych kompetencji społecznych i zdolności przywódczych, co widać w ich podejściu do nauki i stosunkach z innymi. Warto dodać, że zespoły z IIUM odnoszą duże sukcesy w debatach zarówno na poziomie lokalnym, jak i międzynarodowym.

Podsumowując, efektywna i udana edukacja nie polega na podawaniu treści i zapamiętywaniu, ale jest przede wszystkim procesem rozwijania zdolności i umiejętności oraz stwarzania społecznego i naukowego klimatu, w którym studenci mają możliwość nabywania rozmaitych doświadczeń akademickich i praktycznych. Do wytworzenia właśnie takiego klimatu w obszarze myśli muzułmańskiej i kształcenia uniwersyteckiego dąży IIIT, publikując różne opracowania naukowe i pedagogiczne. W tym celu IIIT prezentuje praktyczne modele, które mogą pomóc instytucjom oświatowym w lepszym funkcjonowaniu, a przez to żywotnie przyczynić się do poprawy warunków życia wspólnoty muzułmańskiej.

### 5.3 SŁOWO KOŃCOWE

Na koniec chciałbym zwrócić uwagę profesorów, intelektualistów, pisarzy i badaczy na fakt, że wiele ich pism zawiera treści ważne dla wspólnoty muzułmańskiej. Dopóki jednak te idee nie zostaną włączone do planów działania, programów, systemów i mechanizmów, które krytycznie, reformatorsko i naprawczo traktują

kulturę wspólnoty muzułmańskiej, dopóty będzie to tylko literatura pozbawiona wpływu na realny świat, w którym żyjemy.

Miejmy nadzieję, że starania muzułmańskich intelektualistów, reformatorów, nauczycieli akademickich i innych zaangażowanych specjalistów spręcgną się w taki sposób, że wspólnota muzułmańska zyska jasną wizję i wskazówki działania; że skoryguje swój sposób myślenia, odnowi instytucje, dobrze wykorzysta możliwości i uwolni energię twórczą. Alternatywą jest tkwienie w mentalnym próżniactwie, podległości i zależności.

Praca niniejsza próbuje ukazać podstawowe wartości i idee islamu w kontekście wyzwań, przed jakimi stoi wspólnota muzułmańska. Autor stara się też zarysować pojęciowe i praktyczne alternatywy dla obecnych praktyk i kierunków myślenia. Postuluje wprowadzenie – w służbie przesłania islamu dla cywilizacji i planety – modeli w tym zakresie, które można rozwijać i adaptować w zależności od potrzeb praktyków i teoretyków w danej dziedzinie. „A rankiem<sup>3</sup> lud uraduje się, że rozbił obóz przed nadejściem świtu”.

*W Bogu szukamy wsparcia i Jemu ufamy*

*On jest najlepszym z obrońców i najlepszym ze wspomóżycieli  
Chwała niech będzie Bogu, Panu i Troszczącemu się o Swoje światy.*

---

<sup>3</sup> Czyli zanim wszędzie słońce i dopadnie ich skwar dnia.





## Aneks I

### FORMUŁY ODNOWY

Poniższe sześć formuł można postrzegać jako pomoce mnemoniczne, przypominające nam o głównych zagadnieniach omawianych w niniejszej książce, a także o tym, czego wymaga współczesna odnowa islamu.

#### FORMUŁA 1:

Objawienie + świadomość natury ludzkiej i praw wszechświata + rozum + czas + miejsce = naukowa, słusznie ukierunkowana wiedza islamska i zdrowe podejście intelektualne.

#### FORMUŁA 2:

Wychowanie przepełnione miłością + wsparcie + wolność + dyscyplina = pozytywny, skuteczny, konstruktywny i silny charakter.

### FORMUŁA 3:

Koraniczne spojrzenie na kulturę + przekonania inspirowane monoteizmem = człowiek posiadający konstruktywną, pozytywną i zdrową etycznie wolę oraz pragnienie twórczego i odpowiedzialnego działania jako powiernik i przedstawiciel Boga na Ziemi.

### FORMUŁA 4:

Zdrowa metoda intelektualna + pozytywna orientacja duchowo-emocjonalna + wola czynienia dobra = samospełnienie w oparciu o światopogląd koraniczny, wyznawany i praktykowany przez Towarzyszy Proroka.

### FORMUŁA 5:

Uczeni + pedagodzy + reformatorzy + efektywny światopogląd = prawdziwa i pokojowa zmiana.

### FORMUŁA 6:

Konstruktywna i pozytywna wizja + zdrowa metoda intelektualna + zdrowa metoda pedagogiczna + efektywne instytucje społeczne + sprawiedliwość społeczna i ekonomiczna = społeczeństwo i kultura cechujące się żywotnością, egalitaryzmem, duchowością, kreatywnością, dynamizmem, skutecznością, zdolnościami i konstruktywnością.

*Podstawowy fundament struktury cywilizacji islamskiej*

Uduchowiony, konstruktywny, oparty na powiernictwie światopogląd monoteistyczny



Podejście pozytywne, naukowe i spójne intelektualnie  
(szkoła i media)



Pozytywne wychowanie duchowo-emocjonalne (rodzina)  
Efektywna, wspierająca obywateli struktura społeczno-in-  
stytucjonalna (państwo)



Społeczeństwo pokoju, wolności, sprawiedliwości, harmo-  
nii i braterstwa  
(szersza wspólnota muzułmańska)



Cywilizacja cechująca się dążeniem do wiedzy, globalnością  
i stosunkami opartymi na sprawiedliwości, miłosierdziu, wolno-  
ści i pokoju.

*Odtąd zaczynamy nauczać i uczyć się:  
wymogi budowy kulturowej*



Cywilizacja cechująca się dążeniem do wiedzy, globalnością i stosunkami opartymi na sprawiedliwości, miłosierdziu, wolności i pokoju.

↑

Społeczeństwo pokoju, wolności, sprawiedliwości, harmonii i braterstwa

(szersza wspólnota muzułmańska)

↑

Efektywna, wspierająca obywateli struktura społeczno-instytucjonalna (państwo)

↑

Pozytywne wychowanie duchowo-emocjonalne (rodzina)

↑

Podejście pozytywne, naukowe i spójne intelektualnie (szkoła i media)

↑

Cywilizacja cechująca się dążeniem do wiedzy, globalnością i stosunkami opartymi na sprawiedliwości, miłosierdziu, wolności i pokoju.

*Odtąd zaczynamy nauczać i uczyć się*



## Aneks II

# Wiara: sprawa rozumu czy sił nadprzyrodzonych?

### WPROWADZENIE

Postanowiłem włączyć niniejszy esej<sup>1</sup> do książki o światopoglądzie koranicznym, ponieważ ukazuje on zaplecze intelektualne niezbędne temu światopoglądowi jako globalnej perspektywie duchowej, odnoszącej się do uniwersalnych aspektów ludzkiego życia na Ziemi we wszystkich jego wymiarach. Wszak żadna całościowa wizja życia oraz tego, co poza nim, nie ma autorytatywnych podstaw, jeśli nie wypływa od Stwórcy wszechświata, bowiem zrozumienie uniwersaliów istnienia nie może opierać się wyłącznie na rozumie ludzkim.

Celem tego eseju jest objaśnienie logiczno-teoretycznych podstaw wiary, która z kolei jest fundamentem światopoglądu islamskiego. Racjonalnie uzasadniona wiara służy mi od dzieciństwa – czy byłem tego świadom, czy nie – za podstawę i życiowy

---

<sup>1</sup> Jak to zostało wspomniane we wcześniejszej części książki (patrz: Rozdział 2, przypis 10 powyżej), był to oryginalnie wstęp do książki innego autora (Anwar Ḥālid az-Zu'bi, *Zāhiriyyat Ibn Ḥazm al-Andalusī: mas'alat al-ma'rifa wa-manāhiġ al-baḥṭ* (Herndon (Virginia): IIIT, 1401 AH / 1981).

drogowskaz i nadaje sens mojemu istnieniu tak w wymiarze duchowym, jak i materialnym. Żywię nadzieję, że to, co mam tu do powiedzenia, pomoże muzułmańskim czytelnikom i czytelniczkom dostrzec, jak solidne podstawy mają dla swej własnej wiary, a także, że pojmując to, dostrzegą sens własnego życia i wyrobią w sobie światopogląd oparty na wierze w jedność i jedyność Boga oraz poczuciu własnej roli jako Bożych powierników, przedstawicieli i reformatorów.

Gdy przed laty zgłębiałem temat islamskiej metody naukowej, zwróciłem uwagę na fakt, że choć system filozoficzny stworzony przez imama Ibn Ẓazma al-Andalusiego (zm. 456 AH / 1064) cechowały naukowa orientacja i rygoryzm intelektualny, to sam autor odchodził od podejścia logiczno-naukowego wówczas, gdy – omawiając kwestie wiary i autorytatywności objawienia – uznawał cuda i siły nadprzyrodzone.

Jako chłopiec stanąłem wobec pytań dotyczących wiary, światopoglądu religijnego i prawdziwości objawienia. Gdy zmagłem się z tymi kwestiami, moje myślenie podążało w kierunku logiki i racjonalności. Dlatego zjawiska nadprzyrodzone nie odgrywały dla mnie praktycznie żadnej roli w rozstrzygnięciu tych problemów. Pamiętając o tym, postanowiłem swego czasu napisać artykuł zatytułowany *Refleksje o literalizmie Ibn Hazma i nie-naśladowalności przesłania Muhammada*<sup>2</sup>. Omawiam w nim szereg zagadnień dotyczących metody Ibn Ẓazma i proponuję sposoby uzupełnienia jego perspektywy metodologicznej.

---

<sup>2</sup> ‘Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān, *Ta’ammulāt fī zāhiriyyat Ibn Ḥazm wa-i’ḡāz ar-risāla al-Muḥammadiyya*, „Maḡallat at-Taḡdid”, no. 3 (1998), ss. 167-172.

## RACJONALNY DOWÓD JAKO NAJLEPSZA PODSTAWA AUTORYTATYWNYCH TWIERDZEŃ NA TEMAT OBJAWIENIA

W dziejach filozofii i teologii islamskiej Ibn ̒azm jest postacią ważną, znaną z naukowości, systematyczności i dyscypliny w myśleniu. Trzymając się ściśle kryteriów rozumu, realizmu oraz doświadczenia zmysłowego, Ibn ̒azm niezwykle precyzyjnie konstruował swoje wywody i wnioski. Odrzucał przy tym czcze spekulacje i urojenia, nawet gdy przybierały szaty poważnych koncepcji religijnych lub filozoficznych. Naukowe, systematyczne podejście Ibn ̒azma było wręcz jednym z głównych powodów utraty przez niego posłuchu w czasach, gdy życie intelektualne wspólnoty muzułmańskiej zboczyło z właściwego kursu, a filozofowie i uczeni popadali w coraz większą izolację od konkretnych, praktycznych aspektów życia wspólnoty.

Przywiązanie Ibn ̒azma do dosłownej (literalistycznej) interpretacji tekstu objawienia w tworzeniu orzeczeń prawnych jest naturalnym przedłużeniem jego metody naukowej, opartej wyłącznie na racjonalnym wnioskowaniu, percepcji zmysłowej i konkretnym doświadczeniu. Tym samym, w odniesieniu do sfery pozazmysłowej i wykraczającej poza granice ludzkiej logiki, podejście Ibn ̒azma nie pozwala ludziom czegokolwiek dodawać lub odejmować z tego, co zostało objawione bezpośrednio przez Boga. Ibn ̒azm wierzył, że rozum ludzki musi poznawać objawienie dokładnie takim, jakie ono jest – ani mniej, ani więcej – bowiem w przeciwnym razie, czyli w przypadku nieuzasadnionego pomieszania świata rozumowo-zmysłowego z tym, co poza nimi, dojdzie do deifikacji rozumu ludzkiego lub do jego unieważnienia.

Ibn ̒azm używał rozumu, wiedzy i metody naukowej do poznania objawienia islamskiego i jego tekstów, ani do nich niczego nie dodając, ani niczego z nich nie ujmując. To rygorystyczne podejście pozwoliło mu stworzyć system prawny budzący szacunek

zarówno jego zwolenników, jak i krytyków. Jego pisma zaczęto uznawać za źródło prawomocnych i miarodajnych wywodów. Do dziś inspirują one spragnionych wiedzy i dociekliwych.

Zwolennicy systematycznego, naukowego podejścia często są lekceważeni przez uczonych muzułmańskich, co utrudnia postęp intelektualny wspólnoty muzułmańskiej. Przez brak zespolenia wiedzy z różnych sfer życia oraz z powodu ograniczenia działalności muzułmańskich uczonych i intelektualistów do obrębu meczetu i szkoły, myśl islamska traci swoją żywotność, dynamikę i elastyczność. Ów brak uznania i zainteresowania nie był udziałem jedynie Ibn ̤azma, ale także wielu innych wybitnych myślicieli i obrońców nauki. Należał do nich imam Ibn Taymiyya (zm. 729 AH / 1328), który ściągnął na siebie gniew wielu uczonych muzułmańskich i został oskarżony o zdradę religii. Innym był słynny Ibn ̤aldūn (zm. 784 AH / 1382), którego dokonania większość uczonych muzułmańskich przemilczała lub przyjmowała z obojętnością, aż w końcu niemuzułmańscy zwolennicy nauki na Zachodzie zwrócili uwagę na jego pisma i słusznie je docenili. Znajdziemy wiele podobnych przykładów.

Zgłębiając biografie tych genialnych umysłów, których życie przypadło na czasy po tym, jak (wraz z końcem IV wieku hidżry, czyli około początku XI w.) nastąpił zanik id̤tihadu<sup>3</sup>, zauważymy, że stosowali oni podejście odbiegające jakością i ukierunkowaniem od ówczesnie dominujących modeli intelektualnych, opartych na szkołach myślowych, w których wiedza była rozbita na fragmenty, a uczeni – oderwani od realiów życia otaczającego ich społeczeństwa. Ibn Taymiyya, Ibn ̤azm, Ibn ̤aldūn i inni

<sup>3</sup> Id̤tihad (*i̤tihad*, czyli dosłownie „wysyłanie się”) polega na dążeniu (odpowiednio wykształconego) uczonego jurysty do uzyskania właściwej interpretacji Bożej woli i wypracowania sposobu jej zastosowania w danym czasie i w konkretnych okolicznościach na podstawie muzułmańskich źródeł prawnych (Qur’anu, hadisów, dedukcji przez analogię, *consensusu*). Chodzi zatem o stworzenie, przy pomocy samodzielnego myślenia, przepisu na podstawie muzułmańskich źródeł prawnych oraz znalezienie rozstrzygnięcia w kwestiach niejednoznacznych.

ich pokroju byli uczonymi i jurystami, którzy znali realia swojego społeczeństwa. Wiedzę, mądrość i świadomość nabywali w praktyce życia społeczno-politycznego i na tej podstawie tworzyli zintegrowane podejście naukowe. Ich wiedza wyraźnie łączyła się z działaniem i samoświadomością, dzięki czemu mogli żywo reagować na zachodzące zmiany. W kontekście uwarunkowań historycznych, większość ich opinii i interpretacji można uznać za prawomocne, realistyczne i światłe.

Jakkolwiek rygorystyczna metoda naukowa Ibn Ғazma sprawdza się w odniesieniu do zjawisk widzialnych (*ṣahāda*) i sfery tego, co ukryte (*ḡayb*), napotyka ona poważną trudność w przedstawieniu racjonalnych dowodów wymaganych, aby przekonać kogoś do uznania boskiego objawienia za źródło wiedzy, a wraz z tym do przyjęcia prawa islamskiego. Ibn Ғazm uznawał autorytet rozumu i dowodów empirycznych, odrzucając na tej podstawie twierdzenia gnostyckie, mistyczne i ezoteryczne. Musiał zatem wskazać systematyczne, naukowe i racjonalne dowody, na których mógł oprzeć się, uznając i przyjmując Boskie objawienie (dotyczące sfery *ḡayb*).

Uzasadnione racjonalnie uznanie autorytetu objawienia wymaga wcześniejszego uznania wiarygodności Wyśłannika i prawdziwości jego przesłania. W tym miejscu Ibn Ғazm okazuje się jednak rozdarty między metodą naukowo-racjonalną – która za prawomocne źródło wiedzy uznaje tylko rozum i doświadczenie – a jego osobistą wiarą w majestat przesłania islamu, konieczność harmonii i prawości życia ludzkiego oraz potrzebę swego rodzaju łączności i komplementarności między światem widzialnym i niewidzialnym. Z tego powodu musiał on szukać dowodu racjonalnego, który pozostawałby zgodny z istotą jego rozumowania i metody, a tym samym stanowiłby prawdziwy łącznik między światem widzialnym i niewidzialnym.

Ponieważ ktoś taki jak on nie mógł zaakceptować możliwości gnostyckiej (mistycznej) łączności ze światem niewidzialnym,

zatem chcąc znaleźć podstawę do racjonalnego, naukowego uznania wiarygodności objawienia, skupił się na życiu Wysłannika Boga. Wiarygodność Proroka musiała przejawiać się w taki sposób, by rozum zmuszony był uwierzyć jego przesłaniu. Istnienie zjawisk niezwykłych (*i'ğāz*) w życiu Proroka miało służyć za racjonalną, naukową przesłankę przyjęcia jego przesłania na poziomie racjonalno-zmysłowym (*ṣahāda*). Ponadto dzięki temu nastąpiłoby powiązanie sfery poznania racjonalno-zmysłowego ze sferą ponadracjonalną i metazmysłową (metafizyczną). Ten logiczny punkt wyjścia jest, z konieczności, jedynym zasadnym w obrębie przyjętego przez Ibn Ẓazma naukowo-racjonalnego podejścia do dziedziny ponadracjonalnej i metafizycznej.

Pojawia się pytanie: jaki cudowny czy niezwykły aspekt życia Proroka mógł być dla Ibn Ẓazma niezbitym i niepozostawiającym wątpliwości racjonalnym dowodem wiarygodności jego przesłania?

Zauważmy, że pomimo zastosowania właściwej metody, Ibn Ẓazm popełnił błąd, nie wyciągając z przyjętych przesłanek poprawnych wniosków. Niezwykłość, którą dostrzegł w życiu Proroka, dotyczyła cudów, które ten miał jakoby czynić w sferze fizycznej. Problem polega na tym, że nawet jeśli wierzący bez trudu uznają, że cuda te miały miejsce, w perspektywie racjonalno-naukowej wciąż mierzymy się z kontrowersjami dotyczącymi wiarygodności łańcucha przekazu opowieści o tych wydarzeniach i wiarygodności samych przekazów – narratorzy mogli wszak wyolbrzymiać jakiś wątek lub upiększać opowieść – zawodności zmysłów, i tak dalej. Idąc tym tropem, możemy wręcz dojść do wniosku, że jedynymi ludźmi, którzy powinni wierzyć w te cuda, są ci, którzy widzieli je osobiście. Jeśli zatem ktoś twierdzi, że wydarzenia te miały miejsce, bo jest skłonny uznać prawdziwość twierdzeń na ich temat z miłości, szacunku lub podziwu dla osoby, której są przypisywane, bądź z szacunku i uwielbienia dla uczonych, którzy je potwierdzają lub uznają dla

„świętego spokoju” – wciąż stoimy wobec faktu, że takie twierdzenia są niezgodne z racjonalno-naukową metodą Ibn Ғazma.

Podobnie jak Ibn Ғazm, ja również skłaniam się ku poznaniu naukowo-racjonalnemu. Od czasu nauki w szkole średniej w Mekce, niedaleko świętej Al-Ka‘by, mam świadomość problemów związanych z kwestią związku między światem rozumu i percepcji zmysłowej a światem ponadracjonalno-metafizycznym, jak również kwestią wyboru drogi życiowej i doktryny duchowej. Dzięki przepastnej bibliotece domowej i czułemu wsparciu rodziny, która zachęcała mnie do nauki od najmłodszych lat, w naturalny sposób zacząłem podchodzić do pytań egzystencjalnych przez pryzmat życia Proroka. W nim właśnie miałem nadzieję odnaleźć brakujące ogniwo, które uwiarygodniłoby jego twierdzenie o przekazie prawdy ze świata ponadracjonalnego i metafizycznego, pozwoliłoby uznać i przyjąć świętość tego przesłania, a jednocześnie dopuszczaloby podziw i wdzięczność dla głosicieli innych przesłań, o ile zasługuje na to ich myśl i świadectwo życia.

Jednak w odróżnieniu od Ibn Ғazma nie szukałem ostatecznego dowodu wiarygodności Proroka w cudach, które – według przekazów – miał czynić w świecie materialnym (mimo że chciałem wierzyć w to, iż je czynił). Skupiłem się po prostu na samej osobie Proroka. Zdałem sobie bowiem sprawę, że samym rozumem nie zdołałem pojąć rzeczywistości pozarozumowej, ani nie mogę spytać Boga osobiście o prawdziwą naturę Wysłannika i jego przesłania. Musiałem zatem, logicznie rzecz biorąc, znaleźć w życiu samego Proroka owo brakujące ogniwo na podstawie tego, co podpowiada rozum i danej od Boga potrzeby rozumienia bez konieczności pomijania tych podpowiedzi, naruszania ich czy unieważniania poprzez odwołanie do zjawisk nadprzyrodzonych sprzecznych z prawami wszechświata. Już wtedy, w dość młodym wieku, udało mi się uzyskać racjonalno-naukowe potwierdzenie prawdziwości Proroka bez konieczności wiary w czynione przez



niego cuda. To zaś zainspirowało mnie do napisania niniejszej krytyki w nadziei naświetlenia metody racjonalno-naukowej, a jednocześnie zwrócenia uwagi na potrzebę ocalenia humanitarne, duchowego światopoglądu islamskiego w obliczu współczesnej dominacji bezwzględnego światopoglądu materialistycznego, aby ostatecznie „racja” była „siłą”, a nie „siła” – „racją”.

Już od czasu młodości rozumiem, że metoda naukowa wymaga, aby wiarygodność ostatecznego przesłania przyniesionego przez Muhammada została wykazana w sposób racjonalny, dzięki czemu przyszłe pokolenia będą w nie wierzyć z pewnością nie mniejszą niż ta, którą mieli ludzie żyjący w jego czasach. Z tego powodu owo *i'ğāz* (coś niezwykłego) w życiu Proroka musi być zgodne z regułami logiki i prawami wszechświata, którym jego przesłanie okazało głęboki szacunek i do przyjęcia których nas ono wzywa. Poparcie przesłania i misji Proroka nie może zależeć od występowania zjawisk nadprzyrodzonych czy zdarzeń niepojmowalnych rozumowo, wolnych jakoby od wymogu naukowej zgodności z istniejącymi prawami i prawidłowościami wszechświata. Ponadto podstawa wiarygodności przesłania musi łączyć się z osobą Wysłannika, dlatego należy najpierw przeanalizować jego działania i wypowiedzi – zarówno ich szczegóły, jak i ogólny obraz – a następnie porównać z działaniami i słowami innych, aby zobaczyć, jak ten człowiek mógł przynieść innym przesłanie ze świata pozazmysłowego i sprawić, by oni w nie uwierzyli.

Przesłanie islamu różni się od poprzednich przesłań i religii. Sama historia zachowała dla nas tekst przesłania islamu oraz szczegółowe informacje o życiu Proroka. Dzieje i tekst Qur'anu wprost mówią, że Muhammad był człowiekiem, wiódł ludzkie życie i że było to życie człowieka szlachetnego. Niezwykłe aspekty jego przesłania oraz dowód prawdziwości tego przesłania muszą zatem być zgodne z faktami dotyczącymi natury ludzkiej, do której przekaz islamu – przekaz, którego celem

jest poprowadzenie ludzi ku naukowej globalności – był i jest adresowany. Pozostaje jednak pytanie: co było owym niezwykłym czynnikiem w życiu tego człowieka? I gdzie leży niezbity dowód jego wiarygodności jako apostoła, który ze świata duchowego przynosi racjonalnie spójne przesłanie dobra?

Zawarte w Qur’anie przesłanie, które przyniósł Prorok Muhammad, spełnia dwa fundamentalne kryteria wszelkiego przesłania, które można uznać za pochodzące z Boskiego źródła. Pierwszy dotyczy udokumentowania. W odróżnieniu od tekstów innych religii, Qur’an jest dobrze udokumentowany. Oznacza to, że spisanie Qur’anu nakazano w czasach Wysłannika i że wciąż jest recytowany przez wykwalifikowanych recytatorów na podstawie uwiarygodnionych łańcuchów przekazicieli sięgających samego Proroka<sup>4</sup>. Ponadto na całym świecie muzułmanie muszą recytować fragment tekstu koranicznego co najmniej pięć razy dziennie podczas modlitw w wyznaczonych porach, a większość wyznawców sama z siebie czyta Qur’an, recytuje go, zapamiętuje, uczy się z niego, opiera na nim swoją codzienną religijność i przez całe życie czerpie z niego błogosławieństwa. Z tego wynika skala udokumentowania niespotykana w przypadku innych starożytnych manuskryptów. Jeszcze bardziej zadziwia fakt, że tak znakomicie udokumentowany tekst powstał wśród ludzi zasadniczo niepiśmiennych, niemających wcześniej żadnych dokonań w obszarze nauki, wiedzy, filozofii czy postępu cywilizacyjnego.

Drugie kryterium można określić po prostu jako „dobro”. Znaczy to, że Qur’an wzywa czytelników i słuchaczy, aby dążyli

<sup>4</sup> Kwestia doniosłości dla dziejów i doktryny islamu – jak i całego ogólnego charakteru tej religii – wiarygodności i autentyczności badania przekazu Objawienia (jedna z głównych gałęzi „nauk muzułmańskich” cechująca się skomplikowaną, rozbudowaną metodologią) omówiona została w interesujący i wartościowy, szczególnie dla niespecjalistów, sposób między innymi w: Ingrid Mattson, *Qur’an. Historia i rola Świętej Księgi w życiu muzułmanów*, przeł. K. Makaruk, M. Turowski (Wrocław: Instytut Studiów nad Islamem, 2013), Rozdział 3.

do dobra poprzez sprawiedliwe uczynki. Gdyby nie miał takiego przesłania, z pewnością nie byłoby powodu, aby uznawać go za święty tekst Stwórcy życia i wszechświata. Następujący werset obrazuje ogólną istotę przesłania koranicznego: „Zaprawdę, Allah nakazuje umiar, dobroczynność oraz szczodroblliwość wobec bliskich krewnych! I zakazuje tego, co niegodziwe i naganne, a także agresji. On was napomina; obyście opamiętali się (*An-Nahl* [Pszczoły], 16:90).

Jednak chociaż udokumentowanie i nauki, które wzywają ku dobremu, są koniecznymi warunkami uznania przekazu za pochodzący od Boga, same w sobie nie wystarczą, aby wykluczyć możliwość, że ktoś stworzył ten tekst dla własnych korzyści. Musi zatem zostać spełniony trzeci warunek. Chodzi o to, aby – wykazując racjonalno-naukową wyjątkowość – przedstawić niezbity dowód na to, że Muhammad był prawdziwym apostołem, który przekazał przesłanie od Samego Boga, Widzącego to, co niewidzialne.

W tym zatem tkwi kluczowa rola racjonalnej analizy charakteru Wysłannika i szczegółów z jego życia, czyli sfery, z której możemy wywieść upragniony dowód jego wiarygodności oraz wiarygodności jego przesłania. Jak zresztą moglibyśmy zmierzyć się z tą kwestią inaczej, skoro wiemy, że jego przesłanie jest ze swej istoty racjonalne i naukowe? Wszak zaczyna się ono od nakazu: „recytuj/czytaj!” (*Al-‘Alaq* [Zakrzepła krew], 96:1, 96:3). Jawi się nam w formie księgi, która zachęca nas do zgłębiania wiedzy, myślenia, refleksji oraz szukania dowodów. I opiera się na rozumieniu przyczyn, prawideł przyrody oraz praw. Wszystko to, raz jeszcze, potwierdza potrzebę zbadania życia Apostoła, w tym jego charakteru, cech, słów i czynów, aby wykazać, co kwalifikowało go do przyniesienia przesłania, które przekazał, oraz jakie dowody świadczą o tym, że to przesłanie było prawdziwe.

Jeśli użyjemy rozumu i wiedzy, podejmując wnikliwą refleksję nad słowami, czynami, zdolnościami, dokonaniem i cechami

charakteru Posłannika, bez trudu sięgniemy po dowody, jakich szukamy. Trzeba jednak przyznać, że te słowa, czyny i cechy – choćby najwspanialsze i najbardziej niezwykle – mogłyby być też udziałem jakiegoś innego człowieka. Kiedy jednak uwzględnimy wszystkie aspekty osoby Proroka, stanie się jasne, że element niezwykle, czy też cudowny, nie tkwi w wielkości konkretnego czynu, słowa czy wyróżnika charakteru, ale raczej w tym, że wszystkie razem cechowały jednego człowieka oraz w tym, jak się przejawiały w tym człowieku, w jego sytuacjach życiowych oraz na tle historyczno-kulturowym epoki, w której przyszło mu żyć.

Piękno i niezwykłość takiego „cudu” polega na tym, że nie wymaga postrzegania Wysłannika jako istoty innej niż człowiek ani nie każe zawiesić racjonalnego i logicznego myślenia. Umożliwia natomiast skierowanie przesłania do ludzi poprzez ich daną od Boga naturę i prawa wszechświata. Możemy zatem mówić o „cudowności racjonalno-naukowej” i to w niej właśnie znajdujemy brakujące ogniwo między światem racjonalno-zmysłowym (*ṣahāda*) i światem metafizyczno-ponadracjonalnym (*ġayb*). Przedstawia ona niezbity naukowo-racjonalny dowód na wiarygodność Posłannika i prawomocność przesłania, które przekazał.

Aby objaśnić na czym polega ludzka, naukowa, racjonalna i wszechstronna „cudowność” w życiu Proroka, musimy pokrótce przyjrzeć się jego biografii, uwypuklając najważniejsze cechy jego charakteru i kluczowe wydarzenia z jego życia, a następnie ułożyć z nich pełny, spójny obraz. W ten sposób będziemy mogli dostrzec cudowny, czy też niezwykle – choć jednocześnie ludzki, naukowy i racjonalny – aspekt życia i przesłania Proroka Muhammada. Mając przed sobą szerszy obraz charakteru Proroka, zrozumiemy, dlaczego nie musimy odwoływać się do cudów, które mogą nie być zgodne ani z fundamentalnymi przesłankami jego przesłania, ani z istotą naukowo-globalnej epoki w dziejach ludzkości, zapoczątkowanej tym przesłaniem.

\*\*\*

Prorok Muhammad urodził się w nieurodzajnej Dolinie Abrahama (Wādī Ibrāhīm) na pustynnych terenach Arabii. Jego ojciec nazywał się ‘Abd Allāh i zmarł przed jego urodzeniem. Āmina, jego matka, zmarła zaś, gdy Muhammad miał sześć lat. Zaopekował się nim dziadek, ‘Abd al-Muṭṭalib, a później stryj, Abū Ṭālib. Choć dorastał jako sierota, w dzieciństwie nie brakowało mu matczynej miłości i czułości. W ciągu czterdziestu lat przechodził kolejne etapy życia, w czasie których miał możliwość realizacji wszelkich ambicji doczesnych, gdyby tylko o nie dbał, lub im hołdował. Niemniej, gdy – przekroczywszy już czterdziesty rok życia – otrzymał objawienie, okazało się, że jest obdarzony niezwykłą wiedzą, mądrością, zdolnościami przywódczymi i duchem pioniera, pomagającym mu sprostać wszelkim wyzwaniom. W latach poprzedzających powołanie go na proroka – gdy był kolejno chłopcem, nastolatkiem, młodzieńcem a w końcu dorosłym mężczyzną, a także jako ojciec i mąż – Muhammad słynął z wiarygodności, uczciwości, skromności i nieskazitelnej moralności. To właśnie jego reputacja sprawiła, że gdy miał dwadzieścia pięć lat jedna z najszlachetniejszych i najroztropniejszych kobiet z jego plemienia, Ḥadīḡa Bint Ḥuwaylid, powierzyła mu swój majątek i wyszła za niego za mąż.

Zazwyczaj u nawet najbardziej rozemocjonowanych i ambitnych czterdziestolatków młodzieńcza żywiołowość zaczyna cichnąć, a żar namiętności fizycznej przygasa. I nagle – w najmniej spodziewanym momencie – ten człowiek zaczął jawić się jako depozytariusz Bożego objawienia, zarazem krytycznego i łaskawego, w którym wzywał własny lud i całą ludzkość do uznania jedyne Boga oraz do pójścia drogą pokory, braterstwa, tolerancji, szacunku, wolności religijnej, sprawiedliwości i umiłowania wiedzy.

Jego przekaz był o tak kolosalnym znaczeniu, a konsekwencje dla doktryny i dotychczasowych obyczajów tak przełomowe,

że ów lud – opiekunowie Al-Ka'by i wyznawcy bożków – zareagował zdumieniem i niedowierzaniem. A jednak udało mu się przekonać swoich pobratymców do prawdziwości swych twierdzeń, czego dokonał poprzez przypominanie im, jak wiarygodny był przez wszystkie lata, kiedy mieszkał wśród nich. Jak wobec tego, po wszystkich latach od dnia narodzin, mógłby okłamać ich w tak istotnej sprawie? Czy Muhammad, a nawet ktokolwiek inny, mógłby w ogóle milczeć, wypierać się swoich zdolności oraz zaprzeczać dążeniom i ambicjom przez całe życie, aby ujawnić je nagle w wieku czterdziestu lat? Czy Muhammad, lub ktoś inny, byłby w stanie zmuszać się do prawdomówności i szczerości od dnia narodzin aż po wiek średni, gdyby w głębi ducha był kłamcą i oszustem, a osiągnąwszy dojrzały etap życia, nagle nakłaniałby innych, aby w te kłamstwa i fałszerstwa uwierzyli? Przeciwnie, możemy śmiało stwierdzić, że nikt, kto wiódł życie tak uczciwe, jak to, które od dzieciństwa było udziałem Muhammada, nie mógłby zataić swoich prawdziwych cech, chyba że byłby wychowywany i przygotowywany na ten moment przez Boską opatrność. Aż do czasu, gdy usłyszał w grocie góry ẖirā' wezwanie do bycia prorokiem, Muhammad nigdy wcześniej nie przejawiał choćby najmniejszych ambicji czy zdolności przywódczych. Nie miał też wiedzy czy doświadczenia, które przygotowałyby go do mających nadejść wielkich dokonań.

Widzimy zatem, że predyspozycje, które ujawniły się u Muhammada po ukończeniu przezeń czterdziestu lat, nawet jeśli były zasadniczo ludzkie i nawet jeśli każda z nich osobno nie uchodziłaby za wyjątkową, przez skupienie się w jednym człowieku i zwłaszcza na tle niewyrafinowanego środowiska, które go wychowało, było prawdziwym cudem, który można uznać na podstawie kryteriów ludzkiego rozumu. Zadziwiające jest, że ten skromny, prawdomówny, uczciwy człowiek wybił się tak nieoczekiwanie na pozycję przywódcy i reformatora, mimo że sam był niewykształcony i pochodził z niepiśmiennego i żyjącego na

skrajnym uboczu plemienia beduińskiego. Żadne z jego doświadczeń nie przygotowało go do roli elokwentnego mówcy. Co więcej, wytrwał w powołaniu do prawdy i odnowy pomimo prześladowań i cierpień, jakich przez lata doświadczał on i jego Towarzyse. Niechęć plemienia Kurajszytów do przyjęcia objawienia oraz wyrzeczenia się bożków i niemoralnych obyczajów tylko wzmożyła determinację Muhammada i jego zwolenników w głoszeniu objawienia oraz w trwaniu przy wierze pomimo cierpień, pełnych udręki przeżyć i braku perspektyw zmiany na lepsze. Jeszcze bardziej zadziwiający jest fakt, że po trzynastu latach niestrudzonego głoszenia objawienia pomimo niesłabnących prześladowań, nowa wspólnota wiary zebrała w sobie siłę i zyskała szansę nowego otwarcia, gdy plemiona Aws i Ǧazraǧ zamieszkujące miasto Yaṭrib (nazwane Medyną po przybyciu tam proroka Muhammada), nieoczekiwanie uznały objawienie islamu, ślubując posłuszeństwo Wysłannikowi i poparcie dla jego przesłania.

Zdumiewa fakt, że w ciągu zaledwie dziesięciu lat Muhammad – którego dzieciństwo i wychowanie są nam już dziś znane – dokonał rzeczy bezprecedensowej, ustanawiając niezależne państwo, którym rządził mądrze i zręcznie, czyniąc z niego model systemu opartego na sprawiedliwości, tolerancji, braterstwie, dobrej woli i swobodzie wyznania. Jako głowa państwa stworzył system praworządności, wydawał klarowne i wnikliwe orzeczenia, a jednocześnie staczał zwycięskie bitwy.

Czyż nie wprawia w podziw życie człowieka, który posiadał wszystkie te zdolności, talenty i ambicje, mimo że nie przejawiał ich ani w dzieciństwie, ani w młodości, ani w wieku męskim, a nawet wtedy, kiedy był już mężem i ojcem, a dopiero po ukończeniu czterdziestu lat? Czyż tym bardziej nie zadziwia nas to wszystko wobec faktu, że jego środowisko i doświadczenie w ogóle nie sprzyjały ukształtowaniu się w nim tych zdolności? Czy w ogóle ktoś byłby w stanie spokojnie planować swoją przemianę przez czterdzieści lat, ani razu nie zdradzając, że posiada

takie cechy i talenty? Co więcej, jak ktoś niemający praktycznie żadnego doświadczenia mógł pokonać wodzów plemiennych, przywódców i władców, przewyższyć ich wiedzą, planowaniem, sprawnością polityczną i bojową i to do tego stopnia, że jego przesłanie i nowoutworzone państwo były w stanie doprowadzić do upadku rozległych i potężnych imperiów (jak perskiego i bizantyńskiego), umożliwiając światłu jego przesłania dotarcie na przestrzeni wieków do najdalszych zakątków świata, do ludzi różnych narodów, języków i ras?

Sposób, w jaki w ciągu sześćdziesięciu trzech lat Muhammad stał się człowiekiem nadzwyczajnych zdolności przywódczych i wzorcowego charakteru, to prawdziwy cud, który dowodzi prawdziwości i prawomocności jego przesłania. Natchnęło ono wiarą najznakomitszych, najwybitniejszych ludzi z jego plemienia, którzy przeszli do historii dzięki wyjątkowym charakterom i umiejętnościom. Muhammad był dla nich znany i sprawdzony, byli jego rówieśnikami i kompanami od lat dziecięcych, a w końcu podążyli za nim i wierzyli mu nawet wtedy, gdy przez trzynaście lat prześladowań nie było widać nadziei na ich złagodzenie, a tym bardziej na zwycięstwo. Jak zatem czternaście wieków później – kiedy o cudownej naturze Qur'anu wiadomo więcej niż kiedyś – ktoś może twierdzić, że wie o Muhammadzie więcej, niż wiedzieli jego Towarzysze, lub że ma lepsze niż oni podstawy, by wydawać na jego temat sądy?

Strukturę życia ludzkiego można przedstawić jako piramidę. U szerokiej podstawy znajdują się wychowanie w rodzinie, kształcenie, przygotowanie zawodowe, doświadczenia i praktyka, które następnie prowadzą na szczyt, ku kompetencjom i umiejętnościom w danej dziedzinie. W ten sposób ktoś staje się zwycięskim dowódcą wojsk, sprawnym przywódcą państwa i politykiem, elokwentnym i wpływowym pisarzem lub pracowitym, kreatywnym naukowcem, badaczem czy uczoneym. Życie Muhammada ukazuje jednak coś zupełnie przeciwnego. Jest jak



odwrócona piramida, której podstawa jest wąska, szczyt zaś szeroki, obejmujący wszelkie dziedziny wiedzy, kompetencji politycznych, elokwencji, z których we wszystkich przewyższał wybitnych przywódców, mędrców, uczonych i pisarzy. Jeszcze inną, może nawet lepszą, analogią życia Muhammada jest metafora płatków kwiatu na szczycie giętkiej łądy: kwiat stopniowo otwiera się, ukazując swe piękno i woń w pełnej krasie, po czym wydaje owoc, którego kwiat jest danym od Boga zwiastunem.

Odpowiednio przyjęte i zrozumiane, objawienie przekazane przez Muhammada przynosi ukojenie dla duszy. Głosi braterstwo i miłosierdzie. Wzywa ludzi do sprawiedliwości, prawdy, dobra i wiedzy. To niezwykle przesłanie dostaliśmy w tekstach przekazywanych przez grupy ludzi na tyle duże i różnorodne, że niemożliwością byłoby skoordynowane ich sfalszowanie. Co więcej, przesłanie zostało dostarczone przez człowieka, który wcześniej znany był z prawdomówności i wiarygodności oraz wyjątkowego, niezwykłego charakteru. Nikt racjonalnie myślący nie mógłby zatem podważyć wiarygodności i autentyczności przekazu jako objawienia prawdy od Boga, jedyne Stworzyciela wszechrzeczy. Jest to całościowe przesłanie, w którym świat widzialny i niewidzialny łączą się i uzupełniają wzajemnie, a sens istnienia i celowość natury – tak ludzkiej, jak i kosmicznej – przejawiają się w całej pełni.

Uznanie tego aspektu objawienia przekazanego przez Muhammada – zgodnego z ludzkim rozumem i naturalną, daną od Boga, skłonnością do racjonalnego poznawania świata – jest zatem najbliższe oświeconemu, naukowo-racjonalnemu podejściu Ibn Ĥazma. Jest też najbliższe współczesnym, racjonalnie myślącym muzułmanom, którzy – wraz z resztą ludzkości – zrzucają okowy złudzeń, błędów i częściej gadaniny, sięgając coraz pełniej po metodę naukową.

Naukowo-praktyczne rozważania tego rodzaju dają mi silne zakorzenienie mojej wiary w islam jako święte przesłanie od

Boga. Oznacza to, że jestem muzułmaninem za sprawą świadomie podjętego wyboru, a nie jedynie z urodzenia czy z geograficznego przypadku. Chroni mnie to przed przesadami, złudzeniami i oszustwami i pewnie trzymam się drogi wiedzy, rozumu oraz poznania ludzkiej natury i praw wszechświata. Kiedy zaś dopadają mnie wątpliwości co do przesłania islamu, jestem w stanie je przewyciężyć dzięki systematycznym, naukowym dociekaniom. Wówczas górę bierze nie poczucie niepewności i zwątpienia, ale świadomość tego, gdzie leży prawda.

Refleksja wokół pytań lub wątpliwości składa się z dwóch kroków. Pierwszy polega na określeniu istoty problemu, drugi zaś na rozważeniu konkretnych aspektów tekstu koranicznego w świetle jego uniwersaliów oraz ogólnych celów i zamiarów. Niestosowanie tego podejścia prowadzi – moim zdaniem – tylko do urojeń i niemądrych wywodów, których najlepiej unikać. Nasza metoda dydaktyczno-badawcza powinna łączyć wiedzę o kluczowych aspektach naszej religii – w tym wizji, celach, fundamentalnych zasadach, wartościach oraz ideach – z podstawą w postaci dobrego zaznajomienia się z interdyscyplinarnymi, naukowymi badaniami natury ludzkiej i wszechświata. Tylko w ten sposób nasza wiedza i praktyka osiągną stanę się na tyle efektywne i konstruktywne, że dadzą konkretny wyraz wizji, celom, zasadom i wartościom islamu w naszym codziennym życiu.

Proponowana przeze mnie perspektywa, inspirowana refleksją o metodzie Ibn Házma, opiera się na moim własnym doświadczeniu z młodości. Ten rodzaj doświadczenia, świadomie lub nie, jest udziałem wszystkich refleksyjnie usposobionych młodych ludzi – mężczyzn i kobiet – kiedy instynktownie próbują pojąć istotę związku między światem widzialnym i niewidzialnym. Tylko wtedy bowiem mogą odnaleźć wewnętrzne potwierdzenie dotyczące własnego przeznaczenia.

Na przestrzeni lat ta perspektywa i ta metoda przyniosły mi wspaniałe owoce. Mam nadzieję, że zaowocują także w życiu

innych ludzi, zachęcając ich do głębokiej refleksji oraz potraktowania życia z należytą powagą. Mam nadzieję, że wzbogacą młodzież, która ucieleśnia wszak nasze marzenie o lepszej przyszłości tak dla muzułmanów, jak i dla całej ludzkości. A lepsza przyszłość to taka, w której ludzkość podążać będzie drogą prawdy, budując cywilizację sprawiedliwości i braterstwa; w której będziemy wzorowymi powiernikami danych od Boga bogactw i w której nasze zdrowe rozumienie oraz silna postawa moralna umożliwią ludziom prawdziwą samorealizację, wypełniając sens życia, przy uwzględnieniu wszystkich jego odpowiedzialności i błogosławieństw.

Oby życie Ibn Ғazma i innych naszych wybitnych poprzedników, którzy podążali jego śladami, dostarczyło czytelnikom i czytelniczkom materiału do przemyśleń. Niech zainspiruje ich do zdrowego, racjonalnego podejścia do własnej wiary. Wówczas, niechaj połączą objawienie i rozum tak, aby były one wspólnie – z Bożą pomocą – przewodnikiem w życiu i natchnieniem w dążeniu do dobra i w pełnym poświęceniu.

*Bogu, który prowadzi wszystkich pragnących drogi sprawiedliwości, niech będzie chwała i modlitwa. Chwała niech będzie Bogu, Panu i Troszczącemu się o Swoje światy.*



## Bibliografia

### 1. OGÓLNE UWAGI NA TEMAT WYKORZYSTANIA QUR'ANU ORAZ ZBIORÓW HADISÓW

*Maciej Czyż*

1. *Qur'an*. W niniejszym wydaniu wykorzystane zostało zwykle tłumaczenie (wraz z towarzyszącą mu interpretacją teologiczno-prawniczą [*tafsīr*] autorstwa zespołu redakcyjnego) zbiorowe Świętej Księgi (przeł. Ali Abi-Issa, Abdul Salam al-Medhagi, Nidal Abu Tabaq [red. Mariusz Turowski]) przygotowywane do wydania przez Ligę Muzułmańską w RP jako pierwsza w języku polskim normatywna pod względem prawnym i teologicznym edycja „przekładu znaczenia Qur'anu”. W celach konsultacyjnych odwoływano się również do przekładów Józefa Bielawskiego (1986) oraz Musy Çaxarxana Czachorowskiego (konsultacja teologiczna: Tomasz Miśkiewicz) (2018). W tekstach przekładów dokonano niekiedy drobnych korekt natury stylistycznej bądź gramatycznej, szczególnie wtedy, gdy wymagały tego konteksty, w których przytaczane były poszczególne cytaty.
2. *Hadisy*. Przekłady hadisów na język polski najczęściej opierały się na tłumaczeniach źródeł, którymi posługiwał się autor książki, po ich odpowiednim sprawdzeniu (szczegóły na temat wykorzystanych źródeł – patrz: poniżej). Ponadto wykorzystano dostępne polskojęzyczne (w przekładzie Elżbiety Al-Saleh i Mohammeda Al-Saleha) fragmenty *Şahih al-Buḥārī*, czyli zbioru uznanych za autentyczne hadisów autorstwa Al-Buḥāriego (<https://sites.google.com/site/oislamie/hadisy/sahih-bukhari>; przekład dokonany w latach 2004-2016). Tytuły rozdziałów również starano się opierać na przyjętych w tym tłumaczeniu. W tekstach przekładów dokonano niekiedy, zwykle drobnych, korekt.

## 2. UWAGI ODNOŚNIE DO BIBLIOGRAFII I PRZYPISÓW

Przypisy, jeśli nie zostało wskazane inaczej, pochodzą od zespołu tłumaczeniowo-redakcyjnego. Nieliczne i nieprzydatne w swej lakoniczności odwołania do źródeł zastąpiły odwołania do konkretnych miejsc, w konkretnych wydaniach. Dodano też, choć tylko w odniesieniu do niektórych wydarzeń historycznych wspomnianych w tekście, przypisy rzeczowe.

Zastosowano podział na źródła, opracowania i strony internetowe. Obowiązuje układ alfabetyczny autorów oraz dzieł, przy czym przy wyszukiwaniu książki należy wziąć pod uwagę następujące, standardowe, założenia:

- 1) Ze względów praktycznych przyjęto zasadę, że klasycy autorzy arabscy o wieloczłonowych imionach są umieszczeni pod tym członem imienia, który jest najbardziej w ich przypadku znany, a niekoniecznie konkretnej części imienia, np. *nisbie*. Jeśli tym członem nie jest *nisba*, to jest ona (a właściwie najbardziej znana z *nisb* danej osoby) uwzględniona w spisie wraz ze wskazaniem właściwego miejsca w spisie;
- 2) Uwzględnione są w spisie tylko te elementy imienia, które pojawiły się na stronach tytułowych książek albo w samym imieniu autora, albo w tytule jego dzieła. Dlatego nie są podane *nisby* Mālika Ibn Anasa, zaś uwzględniona jest (choć w nawiasie kwadratowym) *kunya* Abū Ya'li;
- 3) Przy spisywaniu imion ze stron tytułowych autorów źródłowych pominięto stojące przed właściwymi imionami funkcje i tytuły honorowe (imam, *ḥāfiẓ*), gdyż są one nieraz liczne, a dla polskiego czytelnika niezrozumiałe i zaciemniające obraz. Uwzględniono natomiast odniesienie do stanu duchowego w przypadku kapłanów chrześcijańskich oraz (pojawiające się oficjalnie w książce) tytuły naukowe edytorów źródeł arabskojęzycznych (lecz nie autorów książek);

- 4) Elementy imion arabskich – takie jak *ibn (...)* (syn) i *abū (...)* (ojciec) – są uwzględniane w układzie alfabetycznym jako integralne części imion, wpływające na kolejność alfabetyczną;
- 5) Zignorowano natomiast, przy ustalaniu kolejności alfabetycznej, określenia wyrazów przez *al-*, mogące też (w przypadku tak zwanych liter słonecznych) przybrać inne formy (*-an, -as*, itp.). Analogiczne zasady stosowano (lub stosowano by) w odniesieniu do rodzajników angielskich (*a, the*).

Dla wygody czytelnika, w przypadku klasycznych źródeł arabskich podano łącza do stron, na których można znaleźć te źródła. W niektórych wypadkach zmniejszono rozmiar czcionki łącza z tekstem arabskim, a to by uniknąć problemów technicznych związanych z odmiennym kierunkiem pisania w alfabetach łacińskim a arabskim.

W przypadku przypisów, tytuły źródeł arabskich nie są tłumaczone, gdyż funkcjonują one prawie głównie w formie oryginalnej. Przekładane są natomiast tytuły ksiąg (jedna księga to *kitāb*) lub zbiorów rozdziałów (*abwāb*, czyli „rozdziały”), na które podzielone źródła, lecz (na ogół) nie są tłumaczone tytuły dużo liczniejszych i bardziej opisowych rozdziałów (jeden rozdział to *bāb*). Tytuły ksiąg i zbiorów rozdziałów są też podawane w transkrypcji, lecz nie w przypadku tych, które są powtórzeniem liter lub imion już widocznych w zapisie polskim. W przypadku wydania Ibn Ḥanbala, w związku z brakiem spisu treści, lub błędnym spisem treści, w znacznej części tomów, w odniesieniu do tych tomów zaniechano wspomnienia tytułów rozdziałów.

Wraz z odniesieniem do konkretnego wydania dzieł źródłowych i podaniem łącza umożliwiającego uzyskanie do nich dostępu, możliwie największej wygodzie czytelnika chcącego odnaleźć dane miejsce w tekście służyć ma podanie jak najdokładniejszych

danych odnoszących się do wskazanego w tekście miejsca. Dlatego uwzględniono wszystkie (lub prawie wszystkie) dostępne informacje, podając, oprócz numeru strony, podawano też – jeśli były dostępne – numery księgi i rozdziału, a także numer hadisu, informując przy tym czytelnika (jeśli była taka możliwość) o numerze tak wewnątrz danego rozdziału lub księgi, jak i o ogólnym numerze hadisu w danym zbiorze (lub o innym, alternatywnym numerze używanym w danym wydaniu źródła). Numer ogólny umieszczano przy tym na końcu numeracji i – jeśli występował on wraz z numerem odnoszącym się do miejsca w zdaniu – to wyróżniano go nawiasami, co nawiązuje do sposobu zapisu w rzeczonych źródłach. Jeśli jednak występował tylko numer ogólny, to zastępował numer szczegółowy i nie był wydzielany nawiasami. Przykładowo, numeracja 1.2.3 (4), s. 5 oznacza, że rzeczony hadis można znaleźć na str. 5, jest 4. hadisem w całym dziele (przykładowo), zaś trzecim w rozdziale (nr 3), który nosi numer 2, podczas gdy księga tego hadisu jest opatrzona numerem 1. W przypadku At-Tirmidiego, w wydaniu, z którego korzystano, stosowana jest podwójna numeracja hadisów wewnątrz ksiąg, czy też raczej zbiorów rozdziałów (które same w sobie nie są numerowane, jednak w niniejszym zapisie bibliograficznym nadane im zostaną numery wewnątrz danego tomu dzieła, w celu usprawnienia korzystania ze źródła; zostaną one jednak wydzielone nawiasami kwadratowymi). Zasadniczo się ona pokrywa, ale nie w przypadku wszystkich zbiorów. Przykładowo, w t. 4, nie pokrywa się on w przypadku ksiąg 7 i 13, gdzie pierwszy numer jest kontynuacją numerów z księgi poprzedniej, a drugi nie, oraz księgi 14, gdzie jest na odwrót: numer pierwszy zaczyna się od początku, zaś numer drugi jest kontynuacją. Wprowadzenie numerów ksiąg ma zatem zasadnicze znaczenie, a dwa równorzędne numery rozdzielone zostaną przy pomocy ukośnika. Taki szczegółowy opis miejsca nie tylko strony i numeru hadisu (które mogą się różnić zależnie od wydania), ale także rozdziału i księgi danego źródła

ułatwi na ogół korzystanie z innych wydań i tłumaczeń źródeł, które były wykorzystywane. Jednak tak, gdzie w książce istnieje podział na rozdziały, które jednak są liczne, a zarazem nieopatrzone numerami i niewzględzone w spisie treści, zatem korzyść z nich jest mała, a ryzyko pomyłki w ich samodzielnym liczeniu duże, zdecydowano się podać co najwyżej tytuł rozdziału, nie dodając mu samemu numeru. Taki jest przypadek dzieła Aṭ-Ṭabarānīego znanego pod nazwą *Al-Mu‘jam aṣ-ṣaḡīr* oraz, częściowo, w przypadku *Musnad Abī Ya‘lā*. Starano się przy tym wybrać takie wydania, których opis hadisów przynajmniej w części pokrywał się ze stosowanym na stronie [www.sunnah.com](http://www.sunnah.com), co tym bardziej ułatwiłoby czytelnikom korzystanie ze źródeł. Jednak nie zawsze (na przykład nie w przypadku dzieła An-Nasā‘īego) było to możliwe.

Angielski skrót IIIT (the International Institute of Islamic Thought, *Al-Ma‘had al-‘Ālamī li-l-Fikr al-Islāmī*) zastosowano nie tylko do zapisu angielskiego, lecz i arabskiego.

Podane w bibliografii odniesienia do stron internetowych dotyczą bez wyjątku stanu z pierwszych trzech tygodni stycznia 2020 r., z wyjątkiem jednego wypadku, kiedy wskazano inną datę. W przypadku odniesień do stron internetowych w przypisach w książce, za każdym razem zaznaczone są daty ostatniego dostępu i weryfikacji poprawności adresu.



## 1. ŻRÓDŁA

- ‘Abd ar-Razzāq, Abū Bakr Ibn Hammām aṣ-Ṣan‘ānī, Al-Muṣannaf, ed. Markaz al-Buḥūt wa-Tiqniyyat al-Ma‘lūmāt, Dār at-Ta‘šil (Ośrodek Badań i Techniki Informacyjnych „Dom Zakorzenia”) (Madinat Naṣr (w granicach metropolii kairskiej), Bejrut: Dār at-Ta‘šil, Markaz al-Buḥūt wa-Tiqniyyat al-Ma‘lūmāt, 1435 AH / 2015. Wydanie dostępne na stronie: <https://waqfeya.com/book.php?bid=12603>), tt. 3 i 9-10.
- Al-Abšihī, Šihāb ad-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad, *Al-Mustaṭraf fi kull fann mustaṭraf*, ed. Muḥammad Ḥayr Tu‘ma al-Ḥalabī (Bejrut: Dār al-Ma‘rifa, 1429 AH / 2008. Wydanie dostępne na stronie: <https://maktaba.live/4042>).
- Abū Dāwūd 1 Sulaymān Ibn al-Aš‘aṭ al-Azdī as-Siġistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Šu‘ayb Al-Arna‘ūt, Muḥammad Kāmil Qarra Ballilī (Damaszek, Bejrut (oficyna wydawnictwa), Dār ar-Risāla al-‘Ālamiyya, 1430 AH / 2009. Wydanie dostępne na stronie: <https://www.waqfeya.com/book.php?bid=6140>), tt. 6-7.
- [Abū Ya‘lā] Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn al-Muṭannā at-Tamīmī [al-Mawšilī], *Musnad Abī Ya‘lā al-Mawšilī*, ed. Ḥusayn Salīm Asad (Bejrut: Dār al-Ma‘mūn li-t-Turāt, 1407 AH / 1987. Wydanie dostępne na stronie: <https://www.waqfeya.com/book.php?bid=469>), tt. 6, 9.
- Al-‘Aġlūnī, Ismā‘il Ibn Muḥammad al-Ġarrāhī, *Kašf al-ḥafā’ wa-muzil al-ilbās ‘ammā ištahara min al-aḥādīṭ ‘alā alsinat an-nās*, brak wzmianki o edytorze, o ile nie jest nim wydawca, Ḥusām ad-Dīn al-Qudṣī (brak pewnego miejsca wydania: Maktabat al-Quds, 1351 AH (/ 1932/3. Wydanie dostępne na stronie: <https://ar.islamway.net/book/24437>).
- Asad, Muhammad, *The Message of the Qur’an. Translated and explained by Muhammad Asad* (Gibraltar: Dar al-Andalus Ltd., 1980. Tekst tłumaczenia Muhammada Asada dostępny jest na stronie: <http://www.muhammad-asad.com/Message-of-Quran.pdf>. Nie jest to jednak skan, ale niedatowana kopia tekstu i nie zawiera części tekstu, do którego odnosi się autor niniejszej książki. Pełniejsza wersja dostępna jest na stronie: [https://archive.org/details/TheMessageOfTheQuran\\_20140419](https://archive.org/details/TheMessageOfTheQuran_20140419)).
- Al-‘Asqalānī, Šihāb ad-Dīn Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Ḥaġar, *Faṭḥ al-bārī bi-šarḥ Šaḥīḥ al-Buḥārī*, ed. Šu‘ayb Al-Arna‘ūt (nadzór edycji), ‘Adil Muršid (nadzór edycji i edycja tej części), Aḥmad Barhūm (edycja tej części), Hayṭam ‘Abd Al-Ġafūr (współpraca) (Damaszek, Bejrut (wspomniane oficyny): (Dār) ar-Risāla al-‘Ālamiyya, 1424 AH / 2013. Wydanie dostępne na stronie: <https://www.waqfeya.com/book.php?bid=3579>), t. 23.

<sup>1</sup> Bez zapisania długości w imieniu Dawid (Dawud, Daud), także w tytule, co jest w tym przypadku standardem, zdecydowaliśmy się to oddać w zapisie transkrypcyjnym.

<sup>2</sup> W przypadku tej osoby nie jest zapisywany, inaczej niż w przypadku wielu innych przedstawicieli tego rodu, alif (długie ā) w słowie Arna‘ūt.

## Bibliografia

- Al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusayn Ibn ‘Alī, *As-Sunan al-Kubrā*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā[’]<sup>3</sup> (Bejrut: Manšūrāt Muḥammad ‘Alī Baydūn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya (zapisane dalej jako: Dar al-Kotob al-Ilmiyah), 1424 AH / 2002. Wydanie dostępne na stronie [https://books.google.pl/books?id=mMZKCwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pl/books?id=mMZKCwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)), t. 9.
- Al-Buḥārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Ġu‘fī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, ed. ‘Abd al-Mālik Muġāhid (Rijad: Dār as-Salām, 1417 AH / 1997. Wydanie dostępne na stronie: <https://islamhouse.com/ar/books/72992/>).
- Al-Ḥākīm, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh an-Nisābūrī, *Al-Mustadrik<sup>4</sup> ‘alā Aṣ-Ṣaḥīḥayn*, ed. Muṣṭafa ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā[’] (Bejrut: Manšūrāt Muḥammad ‘Alī Baydūn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya (zapisane dalej jako Dar al-Kotob al-Ilmiyah), 1422 AH / 2002. Wydanie dostępne na stronie: <https://waqfeya.com/book.php?bid=7095>), tt. 2, 4 i 5.
- Al-Ḥamawī – patrz: *Yāqūt* (...).
- Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar Yūsuf Ibn ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad an-Namirī al-Qurtubī, *At-Tamhīd li-mā fī Al-Muwaṭṭa’ min al-ma‘ānī wa-l-asānīd*, ed. Muḥammad al-Fallāḥ (Al-Muḥammadiyya (Maroko): Maṭba‘at Faḍāla, 1400 AH / 1990. Wydanie dostępne na stronie: <https://www.noor-book.com/كتاب-التمهيد.pdf>), ), t. 8.
- Ibn Anas, Mālik, *Al-Muwaṭṭa’*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (brak miejsca wydania: Dār Iḥyā’ at-Turāt al-‘Arabī, 1406 AH / 1985. Wydanie dostępne na stronie: <https://www.waqfeya.com/book.php?bid=3579>).
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad Ibn Muḥammad, *Al-Musnad*, ed. Aḥmad Muḥammad Šākir (t. 1-8 i 19, przy czym 1 dokończony został przez Ḥamzā az-Zayna, zaś 19 wspólnie z nim jako Ḥamzā Aḥmadem az-Zaynem) i Ḥamza Aḥmad az-Zayn (t. 9-19, przy czym 19 wspólnie z Aḥmadem Muḥammadem Šākirem) (Kair: Dār al-Ḥadīṭ, 1416 AH / 1995. Wydanie dostępne na stronie: [https://archive.org/details/musnad\\_hanbal/page/n71](https://archive.org/details/musnad_hanbal/page/n71)), tt. 2 i 3, 8, 11, 16 i 17 oraz 19.
- Ibn Māġa, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Māġa*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (brak miejsca wydania: Fayṣal ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, brak daty wydania. Wydanie dostępne na stronie: <https://www.waqfeya.com/book.php?bid=3587>), t. 1.
- Mālik Ibn Anas, *Al-Muwaṭṭa’* (brak miejsca wydania: Dār Iḥyā’ at-Turāt al-‘Arabī, 1406 AH / 1985. Wydanie dostępne na stronie: <https://www.waqfeya.com/book.php?bid=3579>).
- Al-Mawṣilī – patrz: *Abū Ya’lā* (...).

<sup>3</sup> Końcowa litera (hamza) nie została zapisana.

<sup>4</sup> Tytuł ten powszechnie (także w tym wydaniu) wymawiany i zapisywany jest jako *Al-Mustadrak*, jest to jednak błąd.

## Bibliografia

- Muslim, Abū al-Ḥusayn Ibn al-Ḥaǧǧāǧ, *Ṣaḥīḥ Muslim*<sup>5</sup>, (Rijad: Dār ar-Ruṣd, 1431 AH / 2011. Wydanie dostępne na stronie: [https://www.webislam.com/مسلم\\_صحیح\\_67541/مكتبة.html](https://www.webislam.com/مسلم_صحیح_67541/مكتبة.html)).
- An-Nasā'ī, 'Abd ar-Raḥmān Aḥmad Ibn Šu'ayb, *Kitāb as-Sunan al-Kubrā* (dzieło zwane zwykle *As-Sunan al-Kubrā*), ed. Ḥasan 'Abd al-Mun'im Šalabī przy wsparciu Biura Edycji Dziedzictwa Mu'assasat ar-Risāla (Instytucja „Posłanie”), nadzór Šu'ayb Arna'ūt, wstęp dr 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Muḥsin at-Turkī, (Bejrut, Mu'assasat ar-Risāla, 1421 AH / 2001. Wydanie dostępne na stronie: <https://waqfeya.com/book.php?bid=967>), tt. 8, 12.
- An-Nisābūrī – patrz: *Al-Ḥākim* (...).
- Al-Qazwīnī – patrz: *Ibn Māǧa* (...).
- Al-Quḍā'ī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Salāma, Musnad aš-Šihāb, ed. Ḥamdī 'Abd al-Maǧīd as-Salafī (Bejrut: Mu'assasat ar-Risāla, 1405 AH / 1985. Wydanie dostępne na stronie: <https://waqfeya.com/book.php?bid=7175>), t. 1.
- Al-Qurṭubī – patrz: Ibn 'Abd al-Barr.
- As-Sam'ānī, Abū al-Muẓaffar Maṣṣūr Ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-ǧabbār at-Tamīmī al-Marwazī aš-Šāfi'ī as-Salafī, *Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Abū Tamīm Yāsir Ibn Ibrāhīm (Rijad: Dār al-Waṭan, 1418 AH / 1997. Wydanie dostępne na stronie: <https://waqfeya.com/book.php?bid=8468>), t. 1.
- As-Siǧistānī – patrz: *Abū Dāwūd* (...).
- Aṭ-Ṭabarānī, Abū al-Qāsim Sulaymān Ibn Aḥmad (Aṭ-Ṭabarānī) *Al-Mu'ǧam al-awsaṭ*, ed. Abū Mu'āḍ Ṭāriq Ibn 'Awḍ Allāh Ibn Muḥammad i Abū al-Faḍl 'Abd al-Muḥsin Ibn Ibrāhīm al-Ḥusaynī (Kair: Dār al-Ḥaramayn, 1415 AH / 1995. Wydanie dostępne na stronie <https://waqfeya.com/book.php?bid=655>), tt. 1, 5, 10.
- Aṭ-Ṭabarānī, Abū al-Qāsim Sulaymān Ibn Aḥmad (Aṭ-Ṭabarānī) *Ar-Rawḍ ad-dānī ilā Al-Mu'ǧam aš-šaǧīr li-ṭ-Ṭabarānī*, ed. Muḥammad Šakkūr Maḥmūd al-ḥaǧǧ Amrīr (Bejrut i Amman: Al-Maktab al-Islāmī i Dār 'Ammār (odpowiednio), 1405 AH / 1985. Wydanie dostępne na stronie: <http://waqfeya.com/book.php?bid=1187>), t. 2.
- At-Tirmidī, Abū 'Isā Muḥammad Ibn 'Isā, *Al-ǧāmi' al-kabīr*, ed. dr Baššār 'Awwād Ma'rūf (Bejrut: Dār al-ǧarb al-Islāmī, 1996. Wydanie dostępne na stronie <https://waqfeya.com/book.php?bid=1765>), t. 5.
- Yāqūt, Šihāb ad-Dīn Abū 'Abd Allāh ibn 'Abd Allāh al-Ḥamawī ar-Rumī al-Baǧdādī, *Mu'ǧam al-Buldān*, brak informacji o edytorze (Bejrut: Dār Šādir, 1397 AH / 1977), t. 5.

<sup>5</sup> W dostępnym egzemplarzu brak jest ewentualnych stron między tytułową a tymi z tekstem, stąd wpisanie imienia edytora nie jest możliwe.

Az-Zamahšarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn ‘Umar, *Rabī‘ al-abrār wa-nuṣūṣ al-aḥbār*, ed. ‘Abd al-Amīr Muhanna<sup>6</sup> (brak daty wydania: Kitāb (w zapisie łańciskim wydawnictwo używa formy k-tab), brak miejsca wydania. Wydanie dostępne na stronie: [https://perpustakaanislamdigital.com/pdf/bhs\\_stra\\_38.pdf](https://perpustakaanislamdigital.com/pdf/bhs_stra_38.pdf)), t. 3.

## 2. OPRACOWANIA

Abu-Lughod, Janet L., *Europa na peryferiach. Średniowieczny system-świat w latach 1250-1350*, przeł. A. Bugaj (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki)

AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad (AbūSulaymān ‘AbdulḤamid Aḥmad; Abu Sulaiman, Abdul Hamid Ahamd (czyli: Ahmad); Abū Sulaymān, ‘Abd al-Ḥamid Aḥmad) *Azmat al-‘aql al-muslim* (Kryzys umysłu muzułmańskiego) (Bejrut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1996).

AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad, *Azmat al-irāda wa-l-wiġdān al-muslim: al-bu‘d al-ġā‘ib fī maṣrū‘ islāh al-umma* (Kryzys woli i uczuć muzułmańskich: nieobecny wymiar projektu odnowy społeczności muzułmańskiej) (Damaszek: Dār al-Fikr; Mu‘assasat Tanmiyat at-Ṭufūla, 2003);

AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad, *Crisis in the Muslim Mind*, przeł. Y. T. DeLorenzo (Herndon (Virginia): the International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1993);

AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad, *Al-Insān bayna šarī‘atayn: ru‘ya qur‘āniyya fī ma‘rifat aḍ-ḍāt wa-ma‘rifat al-āḥar* (Człowiek między dwoma systemami prawnymi [lub: między dwiema ścieżkami]: qur‘aniczne spojrzenie na wiedzę o samym sobie i wiedzę o innych) (Kair: Dār as-Salām, IIIT, 2003);

AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad, *Islāmiyyat al-ma‘rifa: al-ḥiṭṭa wa-l-Ingāzāt* (Islamizacja wiedzy: plan i osiągnięcia) (Herndon [Virginia]: IIIT, 1986);

AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad, *Iškāliyyat al-istibtād wa-l-fasād fī at-tārīḥ al-islāmī* (Problematyka despotyzmu i zepsucia w historii islamu) (Herndon [Virginia]: IIIT, 1433 AH / 2012 (wydanie drugie)).

AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad, *Istidrāk ‘alā Zāhiriyyat Ibn Ḥazm* (Suplement do “Literalizmu Ibn Ḥazma”), “Maġallat at-Taġdīd”, No. 3 (1998);

AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad, *Marital Discord: Recapturing Human Dignity Through the Higher Objectives of Islamic Law. New Revised Edition* (Niezgoda małżeńska: odzyskiwanie godności dzięki wyższym celom prawa islamskiego. Nowe, zmienione wydanie) (London, Washington: IIIT, 1429 AH / 2008, wydanie oryginalne 1423 AH / 2003);

---

<sup>6</sup> Końcowa litera (hamza) nie została zapisana.

## Bibliografia

- AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad, *Naẓariyyat al-islām al-iqtisādiyya: al-falsafa wa-l-wasā'il al-mu'āshira* (Teoria gospodarcza islamu: filozofia i współczesne środki) (Kair: Maktabat al-Ḥāngī, 1960);
- AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad, *An-Naẓariyya al-islāmiyya li-l-'ilāqāt ad-duwaliyya: ittiḡāhāt ḡadida li-l-fikr wa-l-manhaḡiyya al-islāmiyya* (Islamska teoria stosunków międzynarodowych: nowe kierunki myśli i metodologii islamskiej), przeł. Nāṣir al-Burayk (Rijad: Maṭābi' al-Farazdaq, 1993);
- AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad, *The Qur'anic Worldview: A Springboard for Cultural Reform*, brak informacji o tłumaczu (London, Washington: the International Institute of Islamic Thought [IIIT], 1432 AH / 2011);
- AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad, *Renewal of the contemporary Islamic message. Changeable and unchangeable: Penal Code as a model* (brak wydawcy i miejsca wydania, 1427 AH / 2006; jest to (prawdopodobnie niewydany) szkic dostępny na stronie autora na [www.academia.edu](http://www.academia.edu) ([https://www.academia.edu/33838964/Renewal\\_of\\_the\\_contemporary\\_Islamic\\_message\\_Changeable\\_and\\_unchangeable\\_Penal\\_Code\\_as\\_a\\_model](https://www.academia.edu/33838964/Renewal_of_the_contemporary_Islamic_message_Changeable_and_unchangeable_Penal_Code_as_a_model));
- AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad, *Ar-Ru'ya al-kawniyya al-ḡadiriyya al-qur'āniyya: al-munṭalaq al-asās li-l-iṣlāḡ al-insānī* (Qur'aniczny uniwersalny światopogląd kulturowy: podstawowy punkt wyjścia do naprawy człowieka) (Kair, Aleksandria (wspomniane oficyny): IIIT, Dār as-Salām, 2009);
- AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad, *Ta'ammulāt fī zāhiriyyat Ibn Ḥazm wa-i'ḡāz ar-risāla al-Muḡammadiyya*, "Maḡallat at-Taḡdid", No. 3 (1998), ss. 167–172;
- AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought* (Herndon (Virginia): IIIT, 1987);
- AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad, *Al-'Unf wa-idārat aṣ-ṣirā' as-siyāsī fī al-fikr al-islāmī: bayn al-mabda' wa-l-ḡiyār; ru'ya islāmiyya* (Przemoc i zarządzanie konfliktem politycznym w świetle myśli islamskiej: między zasadą a wyborem; spojrzenie islamskie) (Kair: Dār as-Salām, IIIT, 1423 AH / 2002).
- Ahmad, Zaid, *The Epistemology of Ibn Khaldūn* (London-New York: Routledge, 2003)
- Alatas, Syed Farid, *Ibn Khaldun* (Oxford: Oxford, 2013)
- Alatas, Syed Farid, *Applying Ibn Khaldūn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology* (Abingdon: Routledge, 2014)
- Auda, Jasser (ʿAwda, Yāsir), *Maḡāṣid aṣ-ṣarī'a jako filozofia prawa muzułmańskiego. Perspektywa teorii systemów*, przeł. M. Turowski (Wrocław: Wydawnictwo Atut, Sarajewo: International Institute of Islamic Thought, 2022).
- Baidhaw, Zakyyuddin, „Distributive principles of economic justice: An Islamic perspective”, *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 2, No. 2 (2012).

## Bibliografia

- Bardski, ks. Krzysztof, „Strukturyzacja Księgi Koheleta. Uwagi na marginesie przekładu”, w: Waldemar Chrostowski (red.), *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla ks. prof. R. Rubinkiewicza w 60. rocznicę urodzin* (Warszawa: Vocatio, 1999).
- Bielawski, Józef, *Ibn Chaldun* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 2000)
- Blake, Stephen P., *Astronomy and Astrology in the Islamic World* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016)
- Bowden, Brett (red.), *Civilization* (London and New York: Routledge, 2009)
- Braudel, Fernand, *Gramatyka cywilizacji*, przeł. H. Igalson-Tygielska (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006);
- Braudel, Fernand, *Grammaire des civilisations* (Paris: Les Editions Arthaud-Flammarion, 1987).
- Brown, Neil, *Silke Ackermann, Feza Günergun* (red.), *Scientific Instruments between East and West* (Leiden-Boston: Brill, 2019)
- Dafsari Ahmad, *Mehraban, Mirahmadi Mansour*, „Neo-Asabiyyah; conceptual development of Ibn-Khaldun's notion of Asabiyyah regarding the formation process of ISIS”, *Pizhuhish-i Siyasat-i Nazari: Research in Political Science*, Nr 24 (Fall 2018 – Winter 2019)
- Danecki, Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1998), tt. 1-2;
- Danecki, Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2014).
- Darity, William A., Jr. (red.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2nd Edition (New York: Macmillan, 2008)
- Diamond, Jared, *Strzelby, zarazki, maszyny. Losy ludzkich społeczeństw*, przeł. M. Konarzewski (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2000)
- Diamond, Jared, *Upadek. Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły, a innym się udało*, przeł. J. Lang, J. Margański, Z. Łomnicka, M. Ryszkiewicz (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2007)
- Donner, Fred M., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: The Darwin Press, 1998)
- Donner, Fred M., *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010)
- Dzilo, Hasan, „The concept of ‘Islamization of knowledge’ and its philosophical implications”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 23, No. 3 (2012)
- al-Faruqi, Ismail, *Justifying the Good: Metaphysics and Epistemology of Value* (Bloomington: Indiana University, 1962) (nieopublikowana rozprawa doktorska)

## Bibliografia

- al-Faruqi, Ismail, „The Problem of the Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions”, w: tenże, *Selected Essays* (London – Washington: International Institute of Islamic Thought, 2018).
- Feldhay, Rivka, F. Jamil Ragep (red.), *Before Copernicus: The Cultures and Contexts of Scientific Learning in the Fifteenth Century* (Montreal-Kingston: McGill's University Press, 2017)
- Fernandez-Armesto, Felipe, *Cywilizacje. Kultura, ambicje i przekształcanie natury*, przeł. M. Grabska-Ryńska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008)
- Fernandez-Armesto, Felipe, *Millennium: A History of the Last Thousand Years* (New York: Charles Scribner's Sons, 1995)
- Fukuyama, Francis, *Koniec historii. Ostatni człowiek*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski (Kraków: Znak, 2017)
- Gada, Mohd Yaseen, „Ethnic violence and conflict: The dynamics of Ibn Khaldun's theory of asabiyyah (social feeling)”, *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, Vol. 3, No. 2 (2018)
- Gellner, Ernest, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)
- Gołębowski, Franciszek, *Cywilizacja europejska* (Warszawa: Wydawnictwo Poltext, 2012).
- Gutas, Dimitri, *Pensée grecque, culture arabe*, przeł. Abdessalam Cheddadi (‘Abd as-Salām aš-Šaddādī) (Paris: Aubier, 2005).
- Hallaq, Wael, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)
- Hassan, Ümit, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011)
- Hawting, Gerald R., *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750. New Edition* (London, New York: Routledge, 2000).
- Huntington, Samuel P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska (Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA, 1997)
- Kamali, Mohammad Hashim, *Freedom, Equality and Justice in Islam* (Cambridge: Islamic Text Society, 2002).
- Kanas, Nick, *Solar System Maps from Antiquity to the Space Age* (New York: Springer, 2014)
- Kumar, Krishan, „The Return of Civilization – and of Arnold Toynbee?”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 56, No. 4 (October 2014)
- Kymlicka, Will, *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2017).

## Bibliografia

- Leaman, Oliver, „Foreword”, w: Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldūn* (London-New York: Routledge, 2003)
- Lewis, Bernard, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, przeł. K. Dorosz; przedm. J. Reychman (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1972)
- Mattson, Ingrid, *Qur'an. Historia i rola Świętej Księgi w życiu muzułmanów*, przeł. K. Makaruk, M. Turowski (Wrocław: Instytut Studiów nad Islamem, 2013)
- Madeyska, Danuta, *Historia świata arabskiego: okres osmański 1516-1920* (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1988).
- Naqvi, Nauman, „Civilization”, w: W. A. Darity Jr. [red.], *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2nd Edition (New York: Macmillan, 2008), t. 1
- Önder, Murat, Fatih Ulaşan, „Ibn Khaldun's Cyclical Theory on the Rise and Fall of Sovereign Powers: The Case of Ottoman Empire”, *Adam Akademi – Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol. 8, No. 2 (2018)
- Plumtree, E. H., *Ecclesiastes, or The Preacher with Notes and Introduction (Cambridge Bible for Schools and Colleges)* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013 [oryg. 1881]).
- Quigley, Carroll, *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis* (Indianapolis: Liberty Press, 1961). Wykorzystywana wersja książki znajduje się na stronie [www.carrollquigley.net](http://www.carrollquigley.net)
- Quṭb, Sayyid, *Ma'ālim fi aṭ-ṭariq*, (Bejrut, Kair: Al-Mamlaka al-ʿArabiyya as-Suʿūdiyya, Wizārat al-Maʿārif li-l-Maktabāt al-Madrasīyya (Ministerstwo Edukacji, [Wydział] ds. Bibliotek Szkolnych); Dār aṣ-Ṣurūq, 1399 AH / 1979), s. 27.
- Ragep, F. Jamil, „Copernicus and his Islamic Predecessors: Some Historical Remarks”, *History of Science*, Vol. 45, No. 1 (March 2007)
- Rexhepi, Gadaf; *Ramadani, Nadire, Ethics and Social Responsibility in Islamic Finance*, w: *Ramadani, Veland; Dana, Léo-Paul; Gërguri-Rashiti, Shqipe; Ratten, Vanessa* (red. red.), *Entrepreneurship and Management in an Islamic Context* (Cham: Springer, 2017).
- Saliba, George, „Whose Science is Arabic Science in Renaissance Europe?”, New York: Columbia University, 1999, [www.columbia.edu/~gas1/project/visions/case1/sci.1.html](http://www.columbia.edu/~gas1/project/visions/case1/sci.1.html)
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1979), s. 191
- Sills, David L. (red.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan Co, Free Press, 1968), tt. 1-17
- Steele, John M., *A Brief Introduction to the Astronomy of the Middle East* (London: Saqi, 2008)



## Bibliografia

- Stępniewska-Holzer, Barbara, *Muhammad Ali. Narodziny nowoczesnego państwa egipskiego* (Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Ossolineum, 1978).
- Swerdlow, Noel, Otto E. Neugebauer, *Mathematical Astronomy in Copernicus 'De revolutionibus'* (New York: Springer Verlag, 1984)
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History (Oxford: Oxford University Press, 1934-1961), t. I-XII.*
- Toynbee, Arnold J., *Studium historii*, skróć D.C. Somervell, przeł. J. Marzęcki (Warszawa: PIW, 2000);
- Wasilewski, Karol, *Turecki sen o Europie – tożsamość zachodnia i jej wpływ na politykę zagraniczną Republiki Turcji* (Warszawa: Wydział Dziennikarstwa i Nauk Społecznych UW, 2015)
- Wituch, Tomasz, *Tureckie przemiany: dzieje Turcji 1878-1923* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1980).
- Yalvaç, Faruk, „Ibn Khaldûn's Historical Sociology and the Concept of Change in International Relations Theory”, w: Deina Abdelkader, Nassef Manabilang Adiong, Raffaele Mauriello (red.), *Islam and International Relations: Contribution to Theory and Practice* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016)
- Az-Zu'bî, Anwar Hâlid, *Zâhiriyyat Ibn Hâzm al-Andalusî: mas'alat al-ma'rifa wa-manâhiğ al-bağt* (Herndon: IIIT, 1401 AH / 1981)
- Zürcher, Erik J., *Turcja. Od sułtanatu do współczesności*, przeł. A. Gąsior-Niemiec (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013).

### 3. STRONY INTERNETOWE

[www.1001inventions.com](http://www.1001inventions.com)  
[www.academia.edu](http://www.academia.edu)  
[www.archive.org](http://www.archive.org)  
[www.ar.lib.eshia.ir](http://www.ar.lib.eshia.ir)  
[www.books.google.com](http://www.books.google.com)  
[www.carrollquigley.net](http://www.carrollquigley.net)  
[www.hadithportal.com](http://www.hadithportal.com)  
[www.islamhouse.com](http://www.islamhouse.com)  
[www.maktaba.live](http://www.maktaba.live)  
[www.muhammad-asad.com](http://www.muhammad-asad.com)  
[http://muslimheritage.com](http://http://muslimheritage.com)  
[www.perpustakaanislamdigital.com](http://www.perpustakaanislamdigital.com)  
[www.planetaislam.com/koran\\_bielawski.html](http://www.planetaislam.com/koran_bielawski.html)  
[www.quranyusufali.com](http://www.quranyusufali.com)  
[www.quran.com](http://www.quran.com)  
[www.sites.google.com/site/oislamie/](http://www.sites.google.com/site/oislamie/)  
[www.sunnah.com](http://www.sunnah.com)  
[www.waqfeya.com](http://www.waqfeya.com)  
[www.webislam.com](http://www.webislam.com)





## Indeks

- A
- Abbasydzi, 71, 73, 207
- analogia 55, 59-60, 228
- autorytaryzm 12, 150-151, 217
- autorytet (autorytatywność) 67-68, 70, 81, 96, 225-227
- B
- brak wiary (niewiara) 166
- budowa (budowanie) cywilizacji 23, 35, 53, 61, 83, 91, 98-99, 120, 141, 150-152, 163, 178, 187-192, 194
- C
- chrześcijaństwo 72
- consensus (zgoda, opinia większości) 11, 118, 140, 149-151, 228
- cywilizacja (cywilizacje) 11-12, 21, 23-24, 28, 35-36, 40, 42-43, 51, 53, 57, 60, 62, 65-66, 71, 72, 78, 83-85, 91, 108, 113, 126, 128, 148, 150-158, 168, 187-191, 194, 200, 206-207, 212-215, 219, 223-224, 233, 242
- czas 12, 54-55, 60, 64-68, 118-123, 149, 163, 168-171, 179-180, 196, 205, 209, 221, 228
- część (czczenie, kult) 70, 136, 141, 155, 177, 182, 189
- D
- dedukcja (patrz: analogia)
- demokracja 64, 152
- doświadczenie 206, 227, 229
- dowód 227-242
- droga (prowadzenie, wskazówka, przewodnictwo) 69, 112, 114, 119, 134, 140-141, 146, 149, 162-165, 173, 187, 191, 200, 236, 241-242
- duch (duchowy, duchowość) 12, 17, 27, 30-31, 39, 42-44, 48, 50-52, 55, 59, 65, 75, 82, 87, 98, 110-113, 119, 123-125, 127, 130-131, 134, 136, 142, 145-148, 152, 157, 162, 164-167, 175, 178, 180, 188-191, 194, 197-198, 201, 205, 216-217, 222-226, 231-233

## Indeks

dusza 35, 44-45, 54, 67, 73, 76-77, 89, 97, 106, 109, 111, 123, 133, 138-139, 145, 152, 164-165, 175, 183, 188-189, 191, 240

dyskurs 126, 157, 179, 196, 217

dziedzictwo islamu 39-40, 156-157, 195, 202-203, 207, 209

### E

edukacja 9-11, 28, 34, 78, 85-86, 111, 122, 156, 160, 167, 198-200, 216-219

egzystencja 39, 86, 107, 112, 127, 191, 231

ekonomia 169, 213

ekonomiczny system 134, 153-154, 156, 170, 222

etyka 9, 28, 48-49, 51, 61-62, 74, 84-85, 113, 117, 131, 147, 149, 164, 177, 188, 189-210, 222

### F

fatalizm 52

filozofia 9-11, 28, 52-53, 56-57, 73, 109-110, 116-117, 153, 188, 190, 194, 197, 202-203, 207-208, 212, 215, 226, 227, 233

filozofowie 53, 73, 122, 194, 197, 227

fiṭra 53, 184

fundamentalizm 12

### G

ḡabr 161

godność 17, 75-76, 79, 84, 95, 100, 128, 147, 149, 153, 167, 197, 201

### H

hedonizm 443, 97, 112, 122

humanistyka (nauki humanistyczne) 211-213, 215

### I

Ibn Ḥanbal 71, 245

Idžtihād 13, 66, 81, 228

ignorancja (niewiedza) 118, 150, 152, 156

Imperium Osmańskie 155-156

Innowacyjność 34, 150, 156, 199, 207, 209

intelektualna działalność 38, 48, 71, 73, 85, 156, 196, 201, 204, 206, 210, 213, 221-224

intelektualne życie 28, 39-41, 47, 51-52, 74, 82, 85, 152, 201, 213, 221-222, 225, 227-228

inteligencja 152, 154

interesy 54-55, 60, 82, 85, 107, 114, 115-117, 139-140, 142, 149-150, 156, 169, 171-172, 179-180, 197

intuicja 62, 130-131, 140, 142, 144

islamizacja wiedzy 11-12, 27, 202, 205-206, 215

### J

jedność 42, 57-58, 64, 83, 89-90, 93, 99, 101, 106, 108-109, 113, 130-132, 143, 158, 171-174, 194,

jedyność 76, 142, 143, 145, 158, 226, 236, 240

judaizm 168

jurysprudencja (prawoznawstwo) 11, 70, 203, 205, 212

## Indeks

- K
- kalifat (kalifowie) 26, 41, 45, 48, 50-51, 68-71, 73, 118, 121, 187, 203-205, 207
- kapitalizm 153-154, 172
- kolonializm 109-110, 169-170, 209
- konsultacja (rada) 74, 82, 120, 142, 147-150
- kosmos (wszechświat) 26-27, 39, 43, 53-58, 61, 63, 72, 83, 87, 107-108, 120, 122, 130-132, 134, 142-146, 157-161, 163-165, 169, 171, 177-178, 187, 191, 194, 201, 207-209, 221, 225, 231-232, 234-235, 240-241
- kreatywność 17, 23, 34, 52, 65, 74, 90, 108, 123, 128, 179-181, 198, 200, 217, 222, 239
- L
- liberalizm 29, 64, 91, 118
- literatura 78, 193, 208, 219
- logika 51-52, 57, 59, 130, 132, 144, 158-160, 163-165, 191, 225-226, 227, 232, 235
- los 161, 166
- ludzkość (człowieczeństwo) 12, 17, 37, 54-55, 57, 63, 68, 82, 97, 108, 110-111, 113, 118, 120-124, 152, 154, 168-174, 179, 187, 207, 209, 212, 235-236, 240, 242
- M
- al-Mālik (imam) 70, 78, 80, 177, 244
- marksizm 110
- materializm 56, 78, 82-84, 107-110, 116-118, 123-124, 127, 152-153, 172, 187-188, 190-192, 206, 209, 213, 232
- N
- metoda (metody)
- naukowa 11, 26, 39, 70, 117, 175, 191, 202, 205-206, 209-210, 215, 222, 225-242
  - edukacyjna (wychowawcza) 33-35, 39, 157, 162, 167, 200-201
- metodologia 11, 26, 39, 70, 118, 202, 206, 210, 215, 226, 233
- Międzynarodowy Instytut Myśli Muzułmańskiej (IIIT) 9-11, 21-22, 26-27, 30, 209-211, 215, 217-218, 247
- mistycyzm 52, 73, 159, 229
- mit 51-52, 57-58, 159
- monoteizm 51, 74, 85, 88, 117, 129-134, 140, 159, 222-223
- muzułmańska (islamska) myśl 9-10, 12, 27, 31, 34, 39-40, 51-52, 56-57, 64-65, 70-72, 82, 85-86, 122, 126, 128, 159-160, 163, 167, 174, 177, 179, 192, 200, 202-210, 218-219, 228
- muzułmańska (islamska) wiedza 9, 11, 27, 34, 50, 52, 55, 119-121, 128, 146, 160, 163, 167, 193-210, 212, 215, 221-224, 225-242
- muzułmański umysł 33, 36, 58-60, 73, 76, 181, 196
- myśl 9, 33, 35, 37-39, 48, 50, 52, 58, 66, 73, 84, 144, 150, 151, 157, 159-160, 162-163, 165, 167, 188, 195, 198-200, 206-210, 217-218, 228, 231, 235, 240
- N
- nacjonalizm 108-110, 116-117, 188
- nafs 35, 43, 45, 97, 111, 127, 148, 175, 189, 191
- namiestnictwo (namiestnik) 48, 61-63, 67-68, 73, 86, 93, 101, 113, 133-134, 148, 154, 162, 191

## Indeks

Następcy Towarzyszy 51

natura ludzka 26-27, 35, 51, 53-59, 61, 74-75, 83, 106, 108, 111, 117, 122, 124, 133, 143, 145-146, 159, 175, 177, 180, 191, 194, 201, 206-209, 221, 232, 240-241

nauki społeczne 27, 64, 116, 158, 160, 202-213, 215

niewiara (patrz: brak wiary)

niewidzialne 55, 164, 229, 234, 240-241

niewolnictwo (niewolnicza mentalność)  
91, 103, 153, 217

### O

objawienie 53-64, 108-109, 158-159, 163, 177-178, 190, 209, 221, 227, 229, 236, 238, 240, 242

obowiązki (zobowiązania) 61, 74, 80-81, 101-103, 114, 116, 119, 134, 146, 155, 177

obywatelstwo (obywatele) 46, 90, 115, 150, 153, 155-156, 162, 180, 188, 199, 217, 223-224

oczyszczenie 76, 82, 111-112, 125, 200-201

odchylenie 82, 117, 203

odnowa 11-12, 22, 24, 30, 33, 37-41, 51, 123, 146, 151, 154-155, 166, 175-178, 194, 200, 216-217, 219, 221-222, 238

odpowiedzialność 17, 29, 39, 43, 48, 51, 61-62, 74-75, 79, 83-93, 101, 107, 111, 115, 128, 134, 139, 142-148, 157, 158-161, 164, 172-173, 177-178, 194, 197, 217, 222, 242

opinii indywidualnej (szkoła) (ahl ar-  
ra'y) 55, 70, 204

Osmanie 155-156

### P

pieć 29-30, 83-84, 111

poganie (pogańskie) 51, 66-67, 182

polityka 9, 26, 31, 32, 34, 46-47, 50-51, 73, 82, 86, 109-110, 114-117, 188, 194, 203-205, 229, 239-240

postęp 33, 39, 52, 56-57, 64-65, 83, 86, 91, 123, 125, 128-129, 147, 154, 156, 160, 209, 228, 233

powiernictwo (powiernik) (patrz też:  
namiestnictwo [namiestnik]) 48, 51, 61-62, 66-67, 101, 113, 132-135, 138-139, 146-149, 157-159, 161, 164-165, 171, 177, 179, 191, 196, 200, 222-223, 226, 24,

prawo (prawa) 11, 26-27, 31-32, 43, 45-47, 53, 55-59, 61, 64, 68, 74-76, 81-88, 92, 94, 97, 102, 105-110, 112-120, 123, 124, 128, 134-135, 139-142, 148-150, 155, 157-172, 175, 177-178, 187, 189, 194, 197, 201, 203-209, 212-213, 221, 227-229, 231-232, 234-235, 241

prawa człowieka 128, 149, 188

przekonanie 43, 87, 139-141, 148-150, 157, 217, 222

przesady 52, 60, 65, 72, 108, 110, 117, 161, 168, 191, 241

przeznaczenie 34, 53, 132, 241

### Q

qadar 161, 164, 166

### R

reformacja 11, 32-33, 36, 40-41, 82-83, 101, 118, 123-124, 126, 141, 151, 154-157, 160, 162, 167, 171, 173, 194, 198-200, 210-212, 216, 218-219, 222, 226, 237

## Indeks

- religia 27, 47, 51-52, 64, 66, 70, 73, 80, 93, 106, 108, 110, 113, 117, 119, 120, 124, 146, 161, 168, 187-188, 197, 204, 206, 212-215, 226-228, 232-233, 236, 241
- rozum 12, 30, 53-65, 72, 82, 92, 108, 113, 144, 158-159, 163, 217, 221, 225-242
- równość 48, 91, 106, 155
- S
- stagnacja (zastój) 66, 82
- sunna 70, 81, 119-122, 180, 182, 193, 204
- šūrà (patrz: konsultacja [rada])
- szczęście (szczęśliwość) 35, 61, 111-112, 127, 132, 146, 166
- sztuka 179, 182
- świeckie 115, 202
- aš-Šāfi'i (szkoła szafi'icka) 70
- T
- tafsir 212
- technologia (technika) 12, 34, 56, 153-154, 160, 176, 207, 215, 245
- teologia 11, 53, 116, 212, 227
- Towarzysze 46, 50-51, 64-69, 74, 78, 87, 122, 181, 193, 197, 203-204, 222, 238-239
- tradycja 11, 26, 40, 46, 50, 52, 59, 65, 70, 73, 85, 87, 110, 161, 193, 203-204, 206, 207, 212
- U
- uczeni 19, 36, 41, 59, 73, 82, 151, 154, 156-157, 160, 171, 180, 204, 222, 227-228
- Umajjadzi 50-51, 203
- uniwersalizm 168
- upadek (cywilizacyjny, polityczny) 26, 41, 50-51, 71, 117, 122, 124, 126, 150-151, 153, 166, 207, 214-215, 239
- W
- wartości 12, 22, 27, 30-31, 34-36, 38-40, 44, 46, 72, 78, 86-87, 95, 98, 101-102, 108-109, 113, 118-120, 123-125, 129, 131-133, 142, 145, 154, 157, 172, 175, 178-180, 190, 193-194, 198, 203-204, 209-210, 212, 219, 241
- wewnętrzna natura (patrz także: fiṭra) 125
- wiara 12, 47-49, 62, 73, 76, 87, 97-89, 102, 113-114, 129, 131, 143, 155, 166, 196, 225-242
- wiedza 9-12, 17-18, 27, 30-32, 34, 43, 48, 50, 52, 54-57, 59-60, 62-63, 66, 72, 75-76, 108, 119, 120-122, 128-129, 133, 138, 144, 146, 148, 150, 153, 157-158, 160-167, 169, 191, 196-197, 200, 202, 204-207, 209, 212, 215, 217, 221-224, 227-229, 233-234, 236-237, 239, 240, 241
- wierzący 60, 76, 79, 81, 88, 101, 113, 125-126, 132, 157, 230
- władza 9, 50-51, 71, 73, 115-118, 144, 149-153, 156-157, 172, 179, 199, 203, 207
- wolna wola 53, 111-112, 161, 164, 190
- wolność 12, 51, 118, 128, 138-142, 147-157, 163-164, 169-172, 221-224, 236
- wspólnota 17, 24, 26, 33-34, 36, 39-43, 47-48, 50, 53, 57, 64, 66-67, 70,



## Indeks

- 72-75, 83, 85-88, 90, 92, 96, 98,  
100, 106-107, 113-118, 120-124,  
126, 129, 133, 136, 139, 141, 142,  
147, 148-151, 154-157, 161-163,  
167, 171-173, 179-180, 193-209,  
212-213, 215, 218-219, 223-224,  
227-228
- współczesna myśl (nauka) 56, 126, 150,  
157, 168, 171, 188, 199, 200-202,  
206-210
- wybór 62, 64, 84, 112-113, 139, 142,  
144, 148, 162-167, 177, 195, 231,  
241
- wyższe cele 39, 54-56, 59-60, 71-72
- Z
- zachodnia myśl 40, 85, 117-118, 191,  
202, 205-209, 213, 228
- zło 30, 43-44, 55, 62, 75-76, 112, 122,  
124-125, 145, 152, 164-166, 175,  
179, 188, 190-191, 196
- zmysły 63, 163, 179, 227, 230-232, 235
- życie ludzkie 23, 35, 39-40, 44, 75, 81-  
82, 85-88, 95, 98, 101, 110-111,  
113, 119, 121-124, 127-136, 140,  
144-149, 158-161, 163, 165-167,  
194, 226, 229, 232, 239

## O KSIĄŻCE

Jest to starannie przemyślane i refleksyjne opracowanie, mające na celu głównie analizę przyczyn zapaści świata muzułmańskiego. Autor podejmuje jedną z centralnych kwestii dotyczących współczesnych muzułmanów: jak odwrócić tę tendencję i zapewnić odrodzenie cywilizacji islamu, która swego czasu znajdowała się w takim rozkwicie. Omawiając poszczególne etapy dziejów islamu, autor proponuje rozwiązanie, które koncentruje się na szansach odrodzenia światopoglądu koranicznego. Twierdzi, że to właśnie ścisła internalizacja tego punktu widzenia i dokładne trzymanie się zasad Qur'anu odegrały kluczową rolę w pobudzeniu młodej, nieopierzonej jeszcze społeczności muzułmańskiej do osiągnięcia jej późniejszych sukcesów, których doniosły wpływ jest odczuwalny po dziś dzień. Odrodzenie tożsamości muzułmańskiej poprzez odnowę światopoglądu koranicznego jest, zdaniem autora, podstawowym wymogiem naszej epoki oraz warunkiem zdrowego i pomyślnego rozwoju ummy.



**AbdulHamid Ahmad AbuSulayman (1936-2021)** jest byłym prezesem Międzynarodowego Instytutu Myśli Islamskiej (IIIT) USA; Prezes Fundacji Rozwoju Dziecka, USA; i były rektor Międzynarodowego Uniwersytetu Islamskiego w Malezji. Jest także auto-

rem wielu prac, w tym: *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* (1987); *Crisis in the Muslim Mind* (1987); *Marital Discord: Recapturing the Full Islamic Spirit of Human Dignity* (2003); *Revitalizing Higher Education in the Muslim World* (2007), a także kilka książek i artykułów w języku arabskim. AbuSulayman wygłosił również liczne referaty i wykłady oraz odegrał kluczową rolę w organizacji wielu międzynarodowych sympozjów, konferencji i seminariów.

