

Isma'il Radži al-Faruqi

# ESENCJA CYWILIZACJI MUZUŁMANZSKIEJ



OCCASIONAL PAPER 21



ESENCJA CYWILIZACJI  
MUZUŁMAŃSKIEJ

*Esencja cywilizacji muzułmańskiej* (Polish)  
Isma'il Radži al-Faruqi

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1445AH / 2023CE

ISBN: 978-9926-471-91-0 Paperback

Translated into Polish from the English Title:  
*The Essence of Islamic Civilization* (Occasional Paper Series 21)  
Isma'il Radži al-Faruqi

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition  
1434AH / 2013CE  
ISBN 978-1-56564-555-4 Paperback

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

TLUMACZENIE I RED. WYDANIA POLSKIEGO Tomasz Stefaniuk

REDAKCJA NAUKOWA

Anna Łukjanowicz

PROJEKT I SKŁAD

Jilduza i Selmir Pajzetović

VYDAVATEL

Centar za napredne studije  
Marka Marulića 2C, 71000 Sarajevo  
www.cns.ba / [cns.sarajevo@gmail.com](mailto:cns.sarajevo@gmail.com)

DRUK

Dobra knjiga d.o.o. Sarajevo

Ta książka jest chroniona prawem autorskim. Z zastrzeżeniem ustawowego wyjątku i przepisów odpowiednich zbiorowych umów licencyjnych, żadne powielanie jakiegokolwiek części nie może się odbyć bez pisemnej zgody wydawcy.

Poglądy i opinie wyrażone w tym artykule są poglądami autora, niekoniecznie zbieżnymi z poglądami wydawcy. Wydawca nie ponosi odpowiedzialności za dokładność adresów URL do zewnętrznych witryn internetowych oraz osób trzecich, jeśli są cytowane i nie gwarantuje, że jakiegokolwiek treści na takich stronach internetowe są lub pozostaną niezmienione lub stosowne.

---

CIP - Katalogizacija u publikaciji  
Nacionalna i univerzitetska biblioteka  
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28:008

Al-FARUQI, Isma'il Ragī

Esencja cywilizacji muzułmańskiej / Isma'il Radži al-Faruqi ; przekład Tomasz Stefaniuk. - 1st ed. - Sarajevo : Centar za napredne studije, 2023. - 52 str. : ilustr. ; 21 cm

Prijevod djela: *The Essence of Islamic Civilization*. - Bibliografske bilješke uz tekst.

ISBN 978-9926-471-91-0

COBISS.BH-ID 57179654

---

Isma'il Radži al-Faruqi



# ESENCJA CYWILIZACJI MUZUŁMAŃSKIEJ

*Przekład*  
Tomasz Stefaniuk



Sarajevo, 2023.



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



## Spis treści

Przedmowa.....	7
Esencja cywilizacji islamskiej.....	9
Taħhid (monoteizm) jako światopogląd .....	11
Dwoistość.....	11
Ideowość.....	12
Teleologia.....	13
Potencjał człowieka i „plastyczność natury” .....	15
Odpowiedzialność i osąd.....	17
Taħhid jako esencja cywilizacji.....	19
Wymiar metodologiczny.....	19
Wymiar treściowy .....	29





## Przedmowa

MIĘDZYNARODOWY INSTYTUT MYŚLI ISLAMSKIEJ (IIIT) z wielką przyjemnością prezentuje Okazjonalny Artykuł 21 pt. *The Essence of Islamic Civilization* autorstwa Isma'ila al-Faruqiego. Pierwotnie został on opublikowany jako czwarty rozdział pracy *The Cultural Atlas of Islam* autorstwa Isma'ila al-Faruqiego oraz Lois Lamyi al-Faruqi [prywatnie: małżonki tegoż pierwszego - przyp. Red.] (w roku 1986), stanowiąc część monumentalnej pracy przedstawiającej światopogląd islamu, jego dogmatykę, tradycje, instytucje oraz jego miejsce w świecie. Oprócz ilustracji mapy i dwóch arabesek wszystkie pozostałe ilustracje zostały - w stosunku do tamtego tekstu - zaktualizowane.

Profesor Isma'il Radzi al-Faruqi (1921–1986) był palestyńsko-amerykańskim filozofem, wizjonerem i autorytetem w dziedzinie religii porównawczej. Jego specjalizacja jako badacza islamu obejmowała całe spektrum islamistyki, a więc, między innymi, takie dziedziny jak religioznawstwo, myśl islamska, podejście do wiedzy w islamie, historia, kultura, edukacja, dialog międzywyznaniowy, estetyka, etyka, polityka, ekonomia oraz nauki ściśle uprawiane w ramach cywilizacji muzułmańskiej. Bez wątplenia al-Faruqi był jednym z największych uczonych



muzułmańskich XX wieku. W prezentowanym artykule omawia on znaczenie islamu w szerszej, globalnej perspektywie, wskazując na przesłanie tejże religii, a szczególnie na koncepcję *tahidu* (islamskiego, ścisłego monoteizmu) - jako na jego istotę i pierwszą determinującą zasadę, która funduje tożsamość cywilizacji islamskiej.

IIIT, założona w 1981 roku, służyła jako główny ośrodek ułatwiający podejmowanie poważnych wysiłków naukowych opartych na islamskiej wizji, wartościach i zasadach. Programy badawcze, seminaria i konferencje Instytutu w ciągu ostatnich trzydziestu lat zaowocowały opublikowaniem ponad czterystu tytułów w języku angielskim i arabskim, z których wiele zostało przetłumaczonych na inne popularne języki.

Anas S. Al-Shaikh-Ali  
*Doradca akademicki, Biuro IIIT w Londynie*



## Esencja cywilizacji islamskiej

Nie ma wątpliwości, że istotą cywilizacji islamskiej jest islam; lub też, inaczej mówiąc, że istotą islamu jest *tahid* [arabskie *tawhid*, tzn. ścisły, islamski monoteizm - przyp. Red.], czyli akt potwierdzania, że Allah (Bóg) jest Jedynym, Absolutnym, Transcendentnym [tj. przekraczającym granice tego świata - przyp. Red.] Stwórcą i Panem wszystkiego, co istnieje.

Te dwie podstawowe przesłanki są oczywiste. Nigdy nie wątpili w nie ci, którzy należeli do tejże właśnie cywilizacji. I dopiero względnie niedawno (chrześcijańscy) misjonarze, (zachodni) orientaliści i inni interpretatorzy islamu zaczęli poddawać owe przesłanki w wątpliwość. Bez względu na poziom własnego wykształcenia muzułmanie są absolutnie pewni, że cywilizacja islamska ma swą istotę (swój rdzeń, swą naczelną zasadę), i że istotę tę można poznać i poddać analizie lub opisowi; i że jest nią wspomniany już *tahid* (monoteizm)<sup>1</sup> - co stanowi przedmiot rozważań w niniejszym rozdziale.

*Tahid* jest tym, co nadaje cywilizacji islamskiej jej tożsamość, co wiąże ze sobą wszystkie jej składniki - czyniąc z

---

1 Zobacz moje oddalenie argumentów orientalistów, którzy podają w wątpliwość, że islam ma swą istotę, i że ową istotę można poznać i zrozumieć - w *The Essence of Religious Experience in Islam*, „Numen”, 20 (1973), s. 186-201.

nich w ten sposób integralną, organiczną całość, którą nazywamy cywilizacją. Łącząc ze sobą rozmaite, odmienne elementy, esencja cywilizacji – w tym przypadku *tathid* – odciska na nich swoją własną formę. Odlewa je tak, aby współgrały z innymi elementami i wzajemnie się wspierały. Nie zmieniając koniecznie ich natury, owa esencja (monoteizm) przekształca elementy składające się na cywilizację, nadając im nowy charakter i stając się czymś dla niej konstytutywnym. Zakres transformacji może wahać się od nieznaczej do radykalnej, w zależności od tego, jak istotna jest owa esencja dla różnych elementów i ich funkcji. To odniesienie zdecydowanie wyróżniało się w umysłach muzułmańskich obserwatorów i badaczy cywilizacji. Dlatego też przyjęli oni *tathid* jako zasadniczy temat swoich najważniejszych dzieł, sprowadzając wszystkie inne zagadnienia i wątki pod wspólny mianownik monoteizmu. Uznali oni tym samym *tathid* za najbardziej podstawową zasadę, która obejmuje lub określa wszystkie inne elementy, odnajdując w nim źródło, czy wręcz prąźródło determinujące wszelkie zjawiska cywilizacji islamskiej.

Tradycyjnie i prosto wyrażony *tathid* jest przekonaniem i świadectwem, że „nie ma (innego) bóstwa poza samym Bogiem” [arab. *La ilaha illa Allah* - przyp. Red.]. Stwierdzenie to (jak widać, w sensie gramatycznym w formie zdania przeczącego), krótkie do granic zwięzłości, ma największe i najbogatsze znaczenie w całym islamie. Czasami cała kultura, cała cywilizacja lub cała historia jest zawarta w jednym zdaniu. Z pewnością tak jest w przypadku *kalimy* (arab. *kalima*: wypowiedź, słowo) lub szahady (arab. *shahada*: świadectwo, zaświadczenie) islamu. Cała różnorodność, a przede wszystkim bogactwo historii, kultury i nauki, jak również cała mądrość cywilizacji islamu streszczają się w owym najkrótszym ze zdań „*La ilaha illa Allah*”.



## Taħhid (monoteizm) jako światopogląd

*Taħhid* to ogólny pogląd na rzeczywistość, byt, prawdę, świat, a także historię ludzkości. Jako taki obejmuje następujące zasady:

### **Dwoistość**

Rzeczywistość jest dwojakiego rodzaju, Bóg i nie-Bóg; Stwórca i (Jego) stworzenie. Pierwszy porządek („pierwszy zbiór”) ma tylko jeden „element” - Allaha (Boga), Absolutnego i Wszechmogącego. Tylko On jest Bogiem, Wiecznym, Stwórcą, Transcendentnym (będącym ponad wszystkim innym). Nic nie jest do Niego podobne. Pozostaje On na zawsze absolutnie wyjątkowy i pozbawiony partnerów lub „współpracowników” - bez kogokolwiek lub czegokolwiek, co byłoby doń podobne! Drugi porządek to porządek czasoprzestrzeni, doświadczenia, stworzenia. Obejmuje wszystkie istoty i rzeczy stworzone: świat rzeczy, rośliny i zwierzęta, ludzi, dżiny i anioły, niebo i ziemię, Raj i Piekło oraz wszelkie ich zmiany (stawanie się) od momentu ich powstania. Oba te porządki - Stwórcy i stworzenia - są całkowicie i absolutnie odmienne, jeśli chodzi o ich sposób istnienia. Jest niemożliwe, aby jedno

było zjednoczone, stopione, zmieszane czy też „rozproszone” w drugim. Ani Stwórca nie może być ontycznie przekształcony, aby stać się stworzeniem, ani też stworzenie nie może przekraczać i przemieniać siebie, aby stać się podobnym lub jakkolwiek przypominać Stwórcę.<sup>2</sup>

## Ideowość

Relacja między dwoma porządkami rzeczywistości ma (między innymi, również) charakter ideowy. Jej punktem odniesienia w człowieku jest zdolność rozumienia. Rozum - jako „organ”

2 Pod tym względem *tahid* różni się od sufizmu i niektórych sekt hinduizmu, gdzie rzeczywistość świata „rozpuszcza się” w Bogu, a Bóg staje się jedyną istniejącą rzeczywistością; w tego punktu widzenia nic tak naprawdę nie istnieje poza Bogiem. Wszystko jest iluzją, a istnienie wszystkiego poza Bogiem (lub Absolutem etc.) jest nierzeczywiste. *Tahid* w równym stopniu zaprzecza poglądom starożytnych Egipcjan, Greków, jak i taoistów, zmierzających w kierunku diametralnie przeciwnym do poglądów głoszonych w kulturze indyjskiej. W tym ujęciu istnienie Stwórcy „rozpływa się” w istnieniu świata. Podczas gdy cywilizacja starożytnego Egiptu utrzymywała, że „bóg” jest faraonem (lub raczej, że faraon jest „bogiem”), a źdźbło zielonej trawy wyrasta z ziemi na wiosnę, rzeka Nil napełnia się wodą, zaś tarcza słoneczna z ciepłem i światłem właśnie dzięki niemu, starożytność grecko-rzymska utrzymywała, że bóg, czy też bóstwo, to każdy aspekt ludzkiej natury lub osobowości - wywyższony jednak w takim stopniu, że stawia to go ponad naturą, zachowując go jednak immanentnie w naturze innego bytu. W obu przypadkach Stwórca mylony był ze swoim stworzeniem. Chrześcijaństwo - pod wpływem swych kapłanów - oddzieliło się od *tahidu* stwierdziwszy, że Bóg wcielił się w ciało Jezusa i że ten ostatni jest Bogiem. Wyjątkowość islamu polega na tym, że podkreśla on ostateczną dwoistość i absolutną odmienność Boga i świata, Stwórcy i stworzenia. Poprzez swoje jasne i bezkompromisowe stanowisko w kwestii transcendencji Boga, islam stał się kwintesencją tradycji semickiego prorocstwa, zajmując złoty środek między wschodnią (indyjską) przesadą, przeczącą naturze i jej realnemu istnieniu, a zachodnią (grecką i egipską) przesadą, odrzucającą istnienie Boga jako odmiennego od natury (przyrody). [Jedną z konsekwencji ścisłego, islamskiego monoteizmu w dziedzinie teologii jest całkowite i radykalne odrzucenie przekonania, że Bóg jest lub był jakkolwiek „ucieleśniony” w świecie przez siebie stworzonym; a zatem Jezus syn Marii w niczym nie przypomina Boga, nie jest też „synem Bożym”, czy też „Bogo-człowiekiem” - ponieważ oba te porządki (porządek Boży oraz porządek tego, co stworzone) ontycznie nigdzie się nie spotykają, „nie mają punktów wspólnych” - przyp. Red.]

i „skarbnica” wiedzy - obejmuje wszystkie epistemologiczne funkcje, takie jak pamięć, wyobrażenia, poprawna obserwacja, intuicja, pojmowanie i tak dalej. Wszyscy ludzie są obdarzeni rozumieniem. Ich racjonalność jest wystarczająco silna, aby rozpoznać i zrozumieć wolę Bożą (to, co Bóg nakazuje, czego wymaga) na jeden lub oba z następujących sposobów: kiedy ta wola jest wyrażona słowami i skierowana bezpośrednio do człowieka; a także wtedy, gdy Bożą wolę można wydedukować z obserwowania i badania stworzenia (tego, co On stworzył).<sup>3</sup>

## Teleologia

Natura kosmosu jest teleologiczna, to znaczy celowa, a dokładniej to ujmując, służąca celom jego Twórcy, podporządkowana Jego zamiarom. Świat nie powstał na próżno ani dla zabawy.<sup>4</sup> Nie jest jedynie dziełem przypadku. Co więcej, świat został stworzony dokładnie tak, jak chciał tego Bóg. Wszystko, co istnieje, czyni to we właściwej sobie mierze i jednocześnie spełnia pewien nadrzędny, uniwersalny cel. Świat jest rzeczywiście „kosmosem”, tzn. uporządkowanym tworem, nie zaś „chaosem”, nieporządkiem. Zawsze realizuje się w nim wola Stwórcy. Jego wzorce wypełniają się koniecznością tego, co często określa się

---

3 Zasada ta wskazuje na absolutną ontologiczną separację Boga i człowieka, na niemożliwość ich zjednoczenia poprzez wcielenie, „przebóstwienie” czy zespolenie. Zasada ta nie wyklucza jednak możliwości komunikowania się między nimi. W rzeczywistości jest nierozzerwalnie związana z prorocstwem, czyli przekazywaniem człowiekowi przez Boga przykazań, których człowiek ma przestrzegać. Nie wyklucza też możliwości komunikowania się za pomocą intelektu lub intuicji, na przykład, gdy człowiek obserwuje i bada stworzenie Boże, czy też gdy zastanawia się, skąd pochodzi wszystko to, co istnieje, i dochodzi do wniosku, że musi mieć to swego Stwórcę, Projektanta i Opiekuna, który zasługuje na uwagę. To jest droga idei lub rozumowania. W ostatecznym rozrachunku to właśnie ta zasada bytowego oddzielenia Boga i świata odróżnia taḥīd od wszystkich teorii apoteozujących człowieka lub humanizujących Boga, czy to greckich, rzymskich, hinduistycznych, buddyjskich, czy to chrześcijańskich.

4 Jak wskazują wersety Koranu: 3:191 i 23:116.

jako prawo naturalne [tj. prawo zawarte, czy „zapisane” w samym bycie” - przyp. Red.]. Jest tak, ponieważ owe wzorce są jak gdyby zapisane w samej naturze rzeczy. Żadne stworzenie nie działa, ani też nie istnieje inaczej niż przeznaczył mu Stwórca.<sup>5</sup> Człowiek jest jedynym (znanym nam z bezpośredniego doświadczenia) stworzeniem, w którym wola Boża realizuje się nie poprzez konieczność, ale za jego (człowieka) osobistą zgodą; inaczej to ujmując: zgodnie z wolą i wyborami dokonywanymi przez człowieka. Fizyczne i psychiczne funkcje człowieka stanowią integralną część natury i jako takie są one „posłuszne” właściwym im prawom - co dokonuje się z taką samą koniecznością, jak w odniesieniu do wszystkich innych stworzeń. Tym niemniej pewne funkcje duchowe, a mianowicie zdolność rozumienia (intelekt), jak i zmysł moralny człowieka, wykraczają poza sferę „prostej”, zdeterminowanej natury.<sup>6</sup> Opierają się na podmiotowości człowieka i podążają za tym, co ów podmiot determinuje. Urzeczywistnianie przez nie [tzn. przez ludzki intelekt, a także przez zmysł moralny człowieka - przyp. Red.] woli Bożej ma, zatem, jakościowo inną wartość niż urzeczywistnianie woli Bożej poprzez inne stworzenia - „działające w sposób konieczny” [tzn. nieobdarzone przez Stwórcę wolnością, tak jak ludzie - przyp. Red.]. Wypełnienie woli Bożej, czy też zrealizowanie planu Bożego, które oparte jest na konieczności [rzeczy, zwierzęta itd. - przyp. Red] dotyczy tylko wartości elementarnych lub użytkowych; zrealizowanie oparte na akcie woli [w przypadku człowieka] dotyczy wartości moralnych. Jednak moralne cele Boga, Jego przykazania skierowane do człowieka, mają podstawę w świecie fizycznym, a zatem mają również aspekt utylitarny. Nie jest to wszakże ten aspekt, który nadaje im ich charakterystyczną cechę bycia wartościami moralnymi. Sam ten fakt, że Boże przykazania są realizowane w sposób wolny [bez konieczności

5 Jak to zawarte jest w wersetych 7:15; 10:5; 13:9; 15:29; 25:2; 32:9; 38:72; 41:10; 54:49; 65:3; 75:4, 38; 80:19; 82:7; 87:2 - 3.

6 Koran 17:77; 33:62; 35:43; 48:23; 65:3.

czy przymusu - przyp. Red.], to znaczy z możliwością ich łamania, zapewnia szczególną godność, którą łączymy z tym, co moralne.<sup>7</sup>

## Potencjał człowieka i „plastyczność natury”

Skoro wszystko zostało stworzone w jakimś celu – stwierdzenie to dotyczy także bytu jako całości – realizacja tego celu musi być możliwa w czasie i przestrzeni.<sup>8</sup> W przeciwnym razie pozostawałby nam już tylko cynizm. Gdyby było inaczej, samo stworzenie oraz wszelkie procesy przestrzenno-czasowe straciłyby swój sens i znaczenie. Bez tej możliwości *taklif*, czyli moralny obowiązek, upadłby; a wraz z jego upadkiem nie byłoby mowy o celowości działań Boga. Ponadto urzeczywistnienie absolutu, czyli Bożej racji bytu stworzenia, musi być możliwe w historii, to znaczy w czasie między stworzeniem a Dniem Sądu. Jako podmiot działania moralnego człowiek musi zatem być zdolny do zmiany siebie, swoich bliźnich, a także społeczeństwa, przyrody i swego środowiska, aby urzeczywistnić Boży wzór lub przykazanie - w sobie i w nich.<sup>9</sup> Jako przedmiot moralnego działania, człowiek, jak również jego bliźni i środowisko, muszą być zdolni do przyjęcia skutecznych działań moralnych podmiotu tychże działań, człowieka. Ta zdolność czy też możliwość stanowi przeciwieństwo moralnego potencjału człowieka do

---

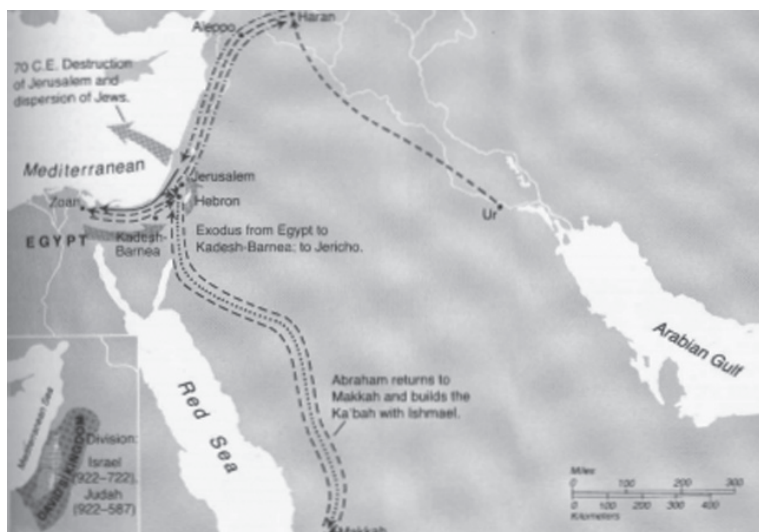
7 Każdy czyn dokonany „z natury” jest *ipso facto* amoralny i nie zasługuje ani na nagrodę, ani na karę. Przykładami są oddychanie, trawienie, ale też np. akt miłosierdzia lub niesprawiedliwość dokonane pod przymusem etc. Zupełnie inaczej jest z aktem realizowanym w warunkach całkowitej wolności, z możliwością jego dokonania lub niewykonania przez jego sprawcę, lub też dokonania innej czynności poza nim.

8 Potwierdzają to wersety, które mówią o doskonałości Bożego stworzenia (patrz przypisy 4, 5 powyżej) oraz te, które podkreślają moralny obowiązek i odpowiedzialność człowieka. Tych ostatnich jest zbyt wiele, by je zliczyć.

9 Takie jest znaczenie zawarte w wersetach, które mówią o podporządkowaniu wszelkiego ziemskiego stworzenia człowiekowi, jego potrzebom, a mianowicie 13:2; 14:32-33; 16:12, 14; 22:36-37, 65; 29:61; 31:20, 29; 35:13; 38:18; 39:5; 43:13; 45:11-12.



działania jako podmiot. Bez niej zdolność człowieka do moralnego działania byłaby niemożliwa, zaś celowość wszechświata byłaby nie do pomyślenia; powtórzmy, nie byłoby wówczas ucieczki od cynizmu.



- ➔ migracja Abrahama
- .....➔ migracja Abrahama, Hagar i Ismaela do Mekki
- - - ➔ podróż Jakuba do Charanu; w drodze powrotnej jego syn Józef zostaje uprowadzony przez arabską karawanę do Egiptu
- ➔ dzieci Jakuba podróżują do Egiptu; powrót do Hebronu

Aby stworzenie miało cel – a jest to konieczne założenie, jeśli przyjmemy, że Bóg jest Bogiem, a Jego dzieło nie jest jakimś bezsensownym działaniem – stworzenie musi być w pewnym stopniu plastyczne, przekształcalne, zdolne do zmiany samego siebie, swej struktury, a także wszelkich relacji, w których uczestniczy - tak, aby dokonało się, poprzez to, ucieleśnienie lub skonkretyzowanie [wyznaczonego przez Boga] ludzkiego wzorca lub [właściwego celu istnienia] celu. Dotyczy to całego

stworzenia, w tym także fizycznej, psychicznej i duchowej natury człowieka. Całe stworzenie jest zdolne do urzeczywistnienia tego, co powinno; do zrealizowania Bożej woli lub pewnego wzoru wyznaczonego przez Boga; do ucieleśnienia absolutu w tej oto przestrzeni i w tym oto konkretnym czasie.<sup>10</sup>

## Odpowiedzialność i osąd

Skoro człowiek powinien zmienić siebie, swoje społeczeństwo i swoje otoczenie – w sposób odpowiadający pochodzącemu od Boga wzorcowi - i skoro jest do tego zdolny, i skoro wszystko, co jest przedmiotem jego działania, jest plastyczne i zdolne do „przyjęcia jego działania” i ucieleśnienia właściwego celu, to z konieczności wynika, że jest człowiek jest odpowiedzialny.

Mekkańczycy i Hebrajczycy są kuzynami, pochodzącymi od wspólnego przodka, Abrahama (arab. Ibrahim) z Ur w Dolnej Mezopotamii. Buntując się przeciwko bałwochwalstwu swego ludu i cudem uciekając przed ich zemstą, Abraham przyłączył się do wędrujących członków plemienia Amurru i przybył do Kanaanu. Osiedlił swojego najstarszego syna, Ismaela (arab. Isma'ila) w Mekce, gdzie zbudowali [czy też odbudowali] Kabę. To właśnie od Isma'ila wywodzi się mekkańskie plemię Kurajczytów (arab. Kurajsz) [do którego należał również prorok Muhammad - przyp. Red.]. Drugi syn Abrahama, Izaak, i jego potomstwo starali się osiedlić w Kanaanie, ale nie mogli tego zrobić przez prawie tysiąclecie; w tym czasie wędrowali oni po okolicy, względnie odwiedzali Egipt. Osiedlili się w Kanaanie w następnym tysiącleciu, ale byli rozdarci między asymilacją z Kanaanem a oddzieleniem od niego. Ich pobyt w Kanaanie zakończył się zniszczeniem, a ci [Żydzi], którzy przeżyli, rozproszyli się po całym świecie w ciągu następnych dwóch tysiącleci.

---

10 Jak wskazują wszechobecne akcenty moralnego obowiązku w Koranie.

Obowiązek moralny jest nie do pomyślenia bez odpowiedzialności i rozliczenia. Dopóki człowiek nie jest odpowiedzialny i nie odpowiada za swoje czyny, cynizm staje się nieunikniony. Wypełnienie własnego obowiązku jest koniecznym warunkiem wszelkich imperatywów [i nakazów] moralnych. Wynika to z samej natury „normatywności”.<sup>11</sup> Przy czym nie ma znaczenia, czy rozliczenie [za czyny] dokonuje się w czasoprzestrzeni [w którymś konkretnym momencie], czy „na końcu czasu”, ewentualnie na oba te sposoby; ważne, że rozliczenie [działającego podmiotu] musi mieć miejsce. Bycie posłusznym Bogu - to znaczy realizowanie Jego nakazów [przykazań], a także ucieleśnianie [poprzez własne działania] Bożego wzoru, jest tożsame z sukcesem, szczęściem i spokojem. Nieczynienie tego, czyli innymi słowy, bycie Mu nieposłusznym, oznacza karę, cierpienie, nieszczęście, brak spokoju oraz agonię niepowodzenia.

---

11 Wersetów traktujących o Sądzie Ostatecznym jest bardzo dużo i nie ma potrzeby cytowania ich wszystkich; kilka przykładów: człowiek nie zostanie pozostawiony sam sobie bez rozliczenia (75:36); człowiek zostanie rozliczony przez Boga (88:26, 4:85).



## Taħhid jako esencja cywilizacji

Jako istota cywilizacji islamskiej *Taħhid* ma dwa aspekty lub wymiary: metodologiczny oraz merytoryczny. Pierwszy aspekt określa formy stosowania i realizacji podstawowych zasad cywilizacji, drugi zaś określa owe wspomniane, podstawowe zasady.

### **Wymiar metodologiczny**

Wymiar metodologiczny obejmuje trzy zasady, a mianowicie jedność, racjonalizm i tolerancję. Określają one formę cywilizacji islamu - formę, która przenika każdy z jej „działów”.

**JEDNOŚĆ.** Nie ma cywilizacji bez jedności. Dopóki elementy składające się na cywilizację nie są ze sobą zjednoczone i zharmonizowane, nie tworzą cywilizacji, lecz zaledwie jakiś zlepek różnych elementów, czy też pewną ich „mieszaninę”. Niezbędna jest zasada jednocząca poszczególne elementy i ujmująca je w swoje ramy. Taka zasada jest w stanie przekształcić mieszaninę rozmaitych elementów w uporządkowaną strukturę,

w której dostrzegalne są poziomy pierwszeństwa lub pewne stopnie ważności. Cywilizacja islamu umieszcza wszelkie swe elementy w uporządkowanej strukturze, a także decyduje o ich istnieniu i o wszelkich ich relacjach - według jednolitego wzorca. Elementy same w sobie mogą być pochodzenia rodzimego lub obcego. Oczywiście nie ma cywilizacji, która nie przyjęłaby pewnych elementów obcych. Ważne jest, aby cywilizacja odpowiednio „przetrawiła” owe elementy, to znaczy przekształciła ich formy i powiązania [z innymi elementami], a tym samym zintegrowała je we własny system. „Uformowanie” ich [według własnego „pomysłu”, własnego wzorca] jest w rzeczywistości przekształceniem ich w nową rzeczywistość, w której nie istnieją już same w sobie, ani też w ramach swych dawnych zależności, lecz [od tej pory] już tylko jako integralne składniki nowej cywilizacji, w której się znalazły. To, że cywilizacje zawierają takie [obce] elementy, nie jest argumentem przeciwko jakiegokolwiek z nich; tym niemniej jest to druzgocący argument przeciwko jakiegokolwiek cywilizacji, która byłaby w stanie jedynie dodać do siebie obce elementy [nie dając nic od siebie samej]; zwłaszcza jeżeli dokonałoby się to w sposób chaotyczny, bez ponownego „uformowania” tychże elementów i bez zintegrowania ich. Jako takie, obce elementy po prostu współistnieją z cywilizacją.



Nie należą jednak do niej organicznie. Jeżeli jednak cywilizacji udało się je przekształcić i zintegrować w swój system, sam proces integracji stał się jej wskaźnikiem żywotności, dynamizmu i kreatywności. W każdej zintegrowanej cywilizacji, a już na pewno w islamie, jej konstytutywne elementy - materialne, strukturalne czy relacyjne - powiązane są jedną nadrzędną zasadą [i są jej

podporządkowane]. W cywilizacji islamskiej ową najwyższą zasadą jest *tahid*. Jest to ostateczna miara muzułmanina, jego przewodnik i kryterium w zetknięciu się z innymi religiami i cywilizacjami, z nowymi faktami lub sytuacjami. To, co jest z ową najwyższą zasadą zgodne, jest akceptowane i integrowane. To, co nie jest, odrzuca się i potępia.

*Tahid*, czyli doktryna absolutnej jedności, transcendencji i ostateczności Boga, implikuje, że tylko On jest godny czci i tego, by Mu służyć. Posłuszny człowiek żyje zgodnie z tą zasadą. Stara się, aby wszystkie jego czyny były zgodne z [Bożym] wzorcem i aby urzeczywistniały zamiary Stwórcy. Życie wiernego musi więc oznaczać jedność umysłu i woli. Takie życie nie może być pasmem zdarzeń po prostu ułożonych w jedną całość, lecz musi być czymś wspartym na jednej nadrzędnej zasadzie, czymś umieszczonym w jednym systemie - integrującym wszystkie elementy i zawiłości życia w jedną całość. Życie kogoś poddanego Bogu ma, zatem, „jeden styl”, ma swą integralną formę – krótko mówiąc, ma islam.



Koran

**RACJONALIZM.** Jako zasada metodologiczna racjonalizm jest konstytutywną istotą cywilizacji islamu. Składa się z trzech zasad lub praw: po pierwsze, odrzucenie wszystkiego, co nie

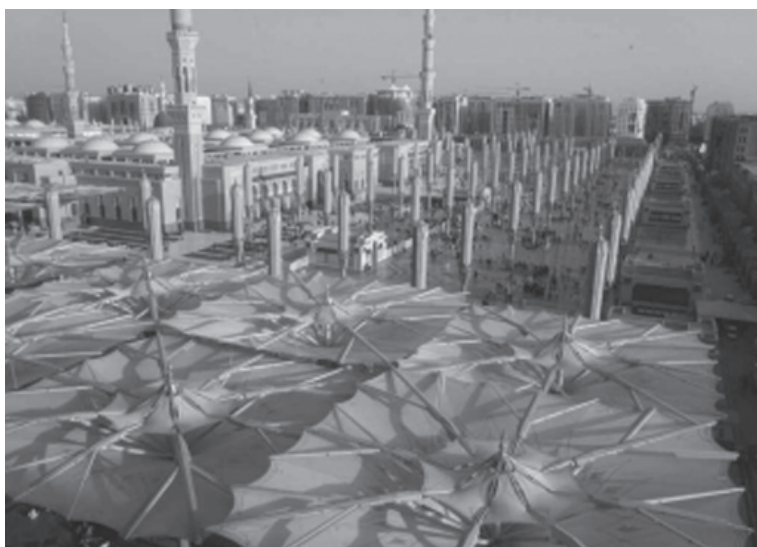
odpowiada rzeczywistości; po drugie, zaprzeczanie wszelkim nielogicznościom, odrzucanie wewnętrznej sprzeczności; po trzecie, otwartość na nowe dowody. Pierwsza zasada chroni muzułmanina przed tym, co jest wyłącznie opinią, to znaczy przed wszelkimi niesprawdzonymi, niepotwierdzonymi roszczeniami do wiedzy. Według Koranu, niesprawdzone twierdzenie jest przykładem *zann*, tj. zwodniczej „wiedzy”, i jest zabronione przez Boga, niezależnie od tego, czy dotyczy spraw poważnych, czy też mniej istotnych.<sup>12</sup> Muzułmanina można zdefiniować jako osobę, która nie twierdzi nic poza prawdą. Druga reguła chroni go przed popadnięciem w prostą sprzeczność z jednej strony i paradoks z drugiej.<sup>13</sup> Racjonalizm nie oznacza prymatu rozumu nad objawieniem, lecz odrzucenie wszelkiej ostatecznej sprzeczności między nimi.<sup>14</sup> Racjonalizm bada tezy, które stoją względem siebie w sprzeczności, zakładając, że musi istnieć jakiś aspekt, który umknął uwadze, i który, gdyby został wzięty pod uwagę, ujawniłby źródło takiej sprzeczności. Racjonalizm ponadto prowadzi „czytelnika” [czy też „odbiorcę”] Objawienia – nie zaś samo Objawienie – do innego odczytania - tak, aby nie umknęło mu żadne nieoczywiste lub niejasne znaczenie, mogące po ponownym rozważeniu usunąć pozorne sprzeczności. Takie odwołanie się do rozumu skutkowałoby harmonizacją nie tyle objawienia jako takiego (objawienie stoi ponad wszelkimi manipulacjami ze

12 Bóg zabronił człowiekowi wątpić w swoich bliźnich w 4:156; 6:116, 148; 10:26, 66; 49:12; 53:23, 28.

13 Ten grecki termin nie ma odpowiednika w języku arabskim, co ilustruje różnicę między umysłami stojącymi za tymi dwoma językami. Grecki termin odnosi się m.in. do irracjonalnych dogmatów wyznawanych przez chrześcijan.

14 Filozofowie wynieśli rozum ponad Objawienie i nadali mu pierwszeństwo przy ocenie twierdzeń religijnych. Z pewnością popełnili oni w ten sposób poważny błąd. Islamski myśliciel z pewnością jest w stanie inaczej zdefiniować rozum i wykorzystać swoją definicję jako przesłankę dla wszystkich innych twierdzeń. Kwestia słuszności którejkolwiek z definicji może zostać podniesiona, lecz nie mamy wątpliwości co do filozoficznej żywotności czy racjonalności – ba, wyższości! – definicji islamu. Podana tutaj definicja, że racjonalizm jest odrzuceniem ostatecznej sprzeczności, ma ponadto wartość kontynuacji tradycji „prawych ojców” [czyli dawnych muzułmanów, muzułmanów z przeszłości - przyp. Red.].

strony człowieka!), co raczej ludzkiej interpretacji lub sposobu pojmowania go przez muzułmanów. Sprawiłoby to, ponadto, że rozumienie objawienia byłoby w zgodzie dowodami odkrytymi przez rozum. Akceptacja tego, co sprzeczne lub paradoksalne, uznanie tego za słuszne, przemawia tylko do osób o słabym umyśle. Inteligentny muzułmanin jest racjonalistą, ponieważ obstaje przy jedności dwóch źródeł prawdy, mianowicie Bożego Objawienia i rozumu.



Meczet Proroka w Medynie

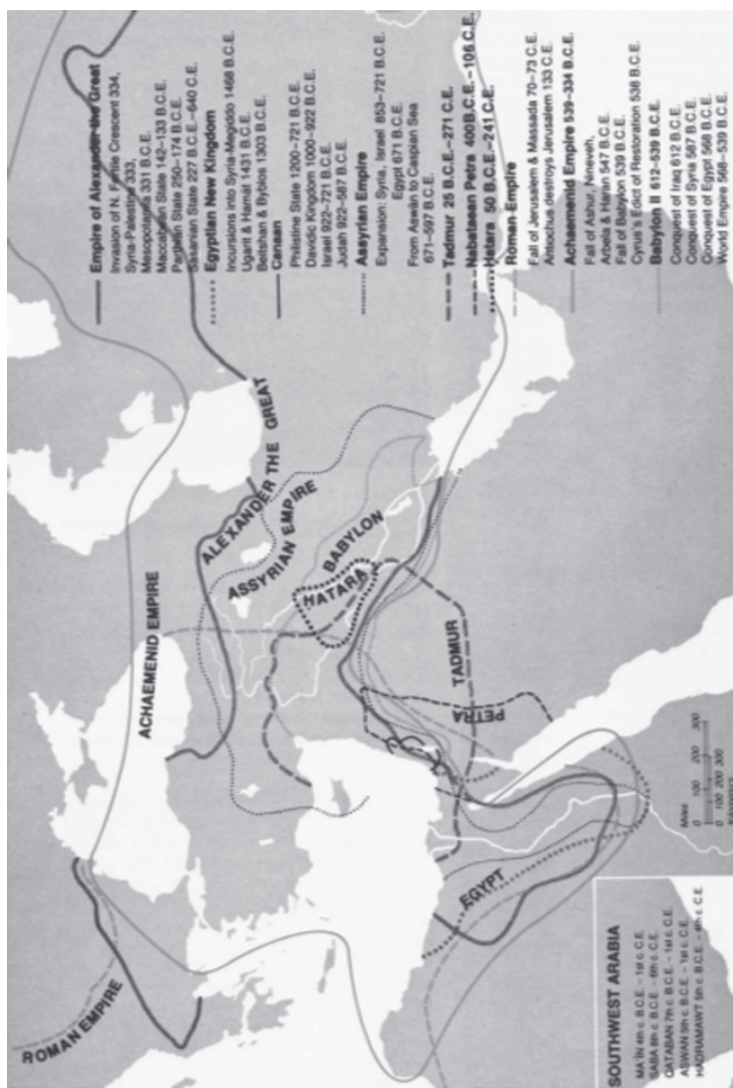
Trzecia zasada, otwartość na nowe dowody, chroni muzułmanina przed dosłownością, fanatyzmem i konserwatyzmem powodującym stagnację. Skłania go to do intelektualnej pokory. Zmusza go do dołączania do swoich stwierdzeń i zaprzeczeń wyrażenia *Allahu a'lam!* („Bóg wie najlepiej!”). Muzułmanin jest bowiem przekonany, że prawda jest czymś więcej niż to, co sam może w pełni opanować i pojąć.



Jako potwierdzenie absolutnej jedności Boga, *tahid* jest potwierdzeniem jedności prawdy. Jest tak, ponieważ Bóg w islamie jest prawdą. Jego jedność jest jednością źródeł prawdy. Bóg jest Stwórcą przyrody, z której człowiek czerpie swoją wiedzę. Przedmiotem poznania są wzorce natury będące dziełem Boga. Z pewnością Bóg je zna, ponieważ jest ich autorem; ponadto równie pewne jest to, że Bóg to źródło Objawienia. Daje On człowiekowi swoją wiedzę [dokładniej rzecz ujmując, pewną niewielką jej część], zaś Jego wiedza jest absolutna i uniwersalna. Bóg nie jest oszustem, którego celem jest (złośliwe) wprowadzanie w błąd. Nie zmienia też swojego osądu, tak jak robią to ludzie, korygując swoją wiedzę, zmieniając swoją wolę lub swoje decyzje. Bóg jest Doskonały i Wszechwiedzący. Nie popełnia błędów. Tylko w takiego transcendentnego Boga wierzą muzułmanie.

W pierwszym tysiącleciu p.n.e. świat arabski był świadkiem powstania i upadku pięciu światowych imperiów: asyryjskiego, drugiego babilońskiego, perskiego, hellenistycznego i rzymskiego. Żaden z dwunastu rejonów tego obszaru nie miał poczucia misji.

## Tahid jako esencja cywilizacji



Pierwsze tysiąclecie przed Chr.: władza i jej zawirowania - bez jakiegokolwiek idealizmu, „misji”

TOLERANCJA. Jako zasada metodologiczna tolerancja oznacza akceptację terażniejszości - chyba że zostanie stwierdzona jej fałszywość. Podejście to, zatem, jest istotne dla epistemologii. Jest ono ponadto równie istotne dla etyki - podobnie jak zasada akceptowania pożądanego, dopóki nie zostanie stwierdzone, że nie jest to już dłużej pożądane.<sup>15</sup> Owa pierwsza zasada nazywa się (w języku arabskim) *sa'ah*, zaś druga *yusr*. Obie te zasady mają na celu ochronę muzułmanina przed zamykaniem się na świat, a także przed zniewalającym konserwatyzmem. Obie nakłaniają go do afirmacji i mówienia „tak” życiu i nowemu doświadczeniu. Obie zachęcają go do zajęcia się nowymi danymi, do intelektualnego zaangażowania, do konstruktywnego wysiłku, a tym samym do wzbogacenia swojego doświadczenia i życia, jak również do posuwania swojej kultury i cywilizacji naprzód.

Jako zasada metodologiczna mieszcząca się w istocie cywilizacji islamskiej, tolerancja jest przekonaniem, że Bóg nie pozostawił ludzi bez swego posłańca, będącego spomiędzy nich - aby ich nauczył, że nie ma innego boga czy bóstwa poza samym Bogiem; że ludzie winni są Mu (Bogu) cześć i służbę;<sup>16</sup> również po to, aby ostrzegać ich przed złem i wyjaśnić jego źródła.<sup>17</sup> W tym sensie tolerancja jest pewnością, że wszyscy ludzie są obdarzeni *sensus communis*, który pozwala im poznać prawdziwą religię, a także rozpoznać wolę i przykazania Boże. Tolerancja to przekonanie, że różnorodność religii wynika z historii ze wszystkimi jej czynnikami, ze zróżnicowanymi warunkami przestrzeni i czasu, z (historycznie ugruntowanymi) uprzedzeniami, namiętnościami, a nieraz także również partykularnymi interesami. Za różnorodnością

15 Dowody na to można znaleźć w wersetach kwestionujących arbitralny zakaz, np. 5:90; 7:13; 66:1, jak również zasada prawnicza (arab. *usuli*), uznana przez wszystkich, że „Nic nie jest *haram* (zabronione), z wyjątkiem tego, co zostało wprost i jasno wykazane (w tekście Koranu i hadisach-sunnie - przyp. Red.)”. Rozważmy więc werset: „Bóg szczegółowo wyjaśnił wam, czego zakazał” (6:119, 153).

16 Koran 6:42; 12:109; 13:40; 14:4; 15:9; 16:43; 17:77; 21:7, 25; 23:44; 25:20; 30:47; 37:72; 40:70.

17 Tamże, 4:162; 35:23.

religijną stoi *al-din al-hanif* [dosłownie, „religia hanifów”, tzn. Religia szczerych monoteistów sprzed misji proroka Muhammada, co zostało wspomniane w Koranie - przyp. Red.], którą można utożsamić z pierwotną religią Boga - z którą wszyscy ludzie się rodzą, zanim akulturacja uczyni ich wyznawcami tej lub innej religii. Tolerancja wymaga od muzułmanina studiowania historii religii w celu odkrycia w każdej z nich ewentualnych śladów pierwotnego daru Boga - nauczającego wszystkich swoich posłańców we wszystkich miejscach i czasach.<sup>18</sup>

W religii – a nie może być niczego ważniejszego w stosunkach międzyludzkich – tolerancja przekształca konfrontację i wzajemne potępienie między religiami we wspólne naukowe badanie genezy i rozwoju religii w celu oddzielenia historycznych naleciałości od oryginalnego, pierwotnego objawienia. W etyce, kolejnej niezwykle istotnej dziedzinie, *yusr* uodparnia muzułmanina na wszelkie tendencje prowadzące do negowania życia i zapewnia mu (co najmniej) minimalną dozę optymizmu - niezbędną do zachowania zdrowia, równowagi i postrzegania wszystkiego we właściwej perspektywie, pomimo wszystkich tragedii i nieszczęść, które spotykają ludzkie życie. Bóg zapewnił swoje stworzenia, że „zaprawdę, wraz z trudnością przychodzi łatwość [arab. *yusr*]” (Koran).<sup>19</sup> A ponieważ Bóg nakazał ludziom zbadać wszystko dokładnie i upewnić się, zanim ogłoszona zostanie opinia,<sup>20</sup> *usuliyyun* (muzułmańscy doktorzy prawodawstwa) uważali doświadczenie za coś, co koniecznie winno poprzedzać uznanie czegokolwiek - co nie jest sprzeczne z wyraźnym Bożym nakazem - za dobre lub złe.

---

18 Tamże, 30:30.

19 Tamże, 94:6

20 Tamże, 49:6.



Kaaba w Mekce

Zarówno *sa'ah*, jak i *yusr* wywodzą się bezpośrednio z *tahid* jako zasady metafizyki etyki. Bóg, który stworzył człowieka, by ten okazał się godny tego czynu (tzn. bycia stworzonym), uczynił człowieka wolnym i zdolnym do pozytywnego działania i wprowadzenia zmiany swym światem. Islam utrzymuje, że czynienie tego stanowi rację bytu człowieka.<sup>21</sup>

---

21 Patrz: poniżej, rozdział 14 [zob. w oryginalnym wydaniu *The Cultural Atlas of Islam*].

## Wymiar treściowy

**TAŁHID JAKO PIERWSZA I PODSTAWOWA ZASADA METAFIZYKI.** Zaświadczenie (stwierdzenie, uznanie), że nie ma (jakiegokolwiek innego) boga lub bóstwa poza samym Bogiem, jest jednoznaczne z utrzymywaniem, że tylko Bóg jest Stwórcą, który „nadał” wszystkiemu, co istnieje, istnienie; który jest ostateczną Przyczyną każdego zdarzenia i ostatecznym Celem wszystkiego, co istnieje; że jest On Pierwszym i Ostatnim. Danie takiego świadectwa (uznanie tego) - będąc wolnym i rzeczywiście przekonany co do jego słuszności i prawdziwości, w pełni rozumiejąc treść i znaczenie wypowiedzianych słów - to jednocześnie uświadomienie sobie, że wszystko, co nas otacza, czy to rzeczy, czy zdarzenia, wszystko, co ma miejsce w świecie przyrody, a także w sferze społecznej czy w wewnętrznym życiu psychicznym człowieka, stanowi działanie Boga i wypełnienie tego czy innego, wyznaczonego przezeń celu. Raz dokonany, akt ten staje się drugą, a nawet pierwszą naturą człowieka, nierozzerwalnie będąc z nim przez wszystkie godziny jego czuwania. W jego cieniu upływają wszystkie chwile życia. Tam, gdzie człowiek rozpoznaje Boże działanie, w każdym przedmiocie i każdym zdarzeniu, tam też podąża on za „Bożą inicjatywą” - tylko dlatego, że pochodzi ona od Stwórcy. Obserwowanie i badanie owej „Bożej inicjatywy” w odniesieniu do świata przyrody oznacza uprawianie nauk przyrodniczych.<sup>22</sup> „Boska inicjatywa” w przyrodzie to nic innego jak prawa i zasady, którymi Bóg obdarzył naturę.<sup>23</sup> Obserwowanie tego w

---

22 Nauki przyrodnicze nie rozwinęły się, dopóki nie przyjęto zasady, że zdarzenia naturalne podlegają ciągle tym samym niezmiennym prawom. To właśnie islam przyczynił się do rozwoju nauk przyrodniczych. Jego nacisk na uporządkowanie kosmosu (pod panowaniem Boga) zapewnił atmosferę niezbędną do wzrostu ducha nauki. Wiara w coś odmiennego, mianowicie w to, że natura nie ma stałości, ale jest polem działania wcielonych w nią arbitralnych bóstw lub magicznych sił manipulujących, nie może prowadzić do żadnej nauki.

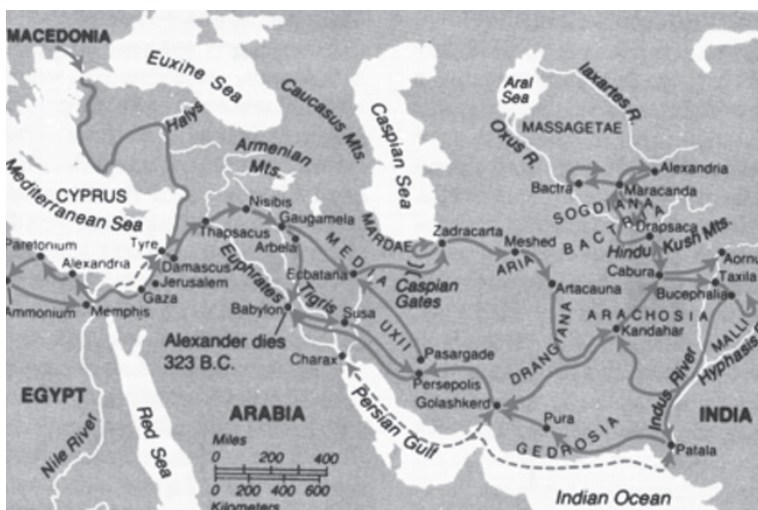
23 W przeciwieństwie do historii, która bada poszczególne wydarzenia i analizuje je w podziale na epoki, a także ustala ich wzajemne relacje - nauki przyrodnicze zajmują się ogólnym wzorcem, uniwersalnym prawem mającym zastosowanie do wszystkich szczegółów danej klasy zjawisk etc.

samym sobie lub w społeczeństwie oznacza zajmowanie się naukami humanistycznymi i społecznymi.<sup>24</sup> A skoro cały świat to naprawdę „tylko” rozwinięcie lub wypełnienie tychże praw natury, które są przykazaniami Boga i odbiciem Jego woli, to świat stanowi w oczach muzułmanina „żywy teatr” wprowadzony w ruch z rozkazu Boga. Sam ów teatr, jak również wszystko, co jest w nim zawarte, można wyjaśnić w tychże właśnie kategoriach i w podany wyżej sposób. Bóg jest, zatem, w taki sposób „połączony” ze stworzonym przez siebie światem, że On jest Przyczyną wszystkiego - On i absolutnie nikt poza Nim.

*Taħhid* zatem, z konieczności oznacza zanegowanie istnienia jakiegokolwiek siły działającej w naturze poza Bogiem, której wieczną inicjatywą są prawa natury. Jest to równoznaczne także z zanegowaniem istnienia wszelkiej inicjatywy w przyrodzie - z wyjątkiem tej, która jest immanentna, a która pochodzi od Boga - a zatem odrzucenie wiary w magię, czary, duchy czy teurgiczną [teurgia - magiczne wpływanie na bóstwo w celu zmuszenia go do określonych działań - przyp. Red.], arbitralną ingerencję w procesy natury. *Taħhid*, zatem, oznacza „od-bóstwienie” królestwa przyrody, jego sekularyzację. I to jest absolutnie podstawowy warunek nauki o przyrodzie. Poprzez *taħhid* przyroda została oddzielona od bóstw i duchów religii pierwotnych. *Taħhid* umożliwił umysłowi religijno-mitopeicznemu, po raz pierwszy, „przerośnięcie samego siebie”, tzn. Umożliwił on rozwój nauk przyrodniczych i społecznych - tym razem bez odrzucenia religijnego światopoglądu, ponieważ w islamie ten raz na zawsze wyrzekł się wszelkich związków *sacrum* z naturą. *Tawhid* to przeciwieństwo przesądów i mitów, będących wrogami nauk przyrodniczych i cywilizacji jako takiej. Jest tak, ponieważ *taħhid* wszelkie przejawy przyczynowości podporządkowuje Bogu, nie zaś siłom magicznym. Co więcej, czyniąc to organizuje się w siłę

---

24 To samo dotyczy nauk społecznych i humanistycznych, których celem jest rozpoznanie i zanalizowanie praw rządzących lub determinujących ludzkie zachowanie, indywidualne lub zbiorowe.



Kampanie Aleksandra Wielkiego

przyczynową, działającą w każdym zdarzeniu lub przedmiocie, i łączy ją z ciągłą nicią, której części są ze sobą przyczynowo – a zatem empirycznie – powiązane. To, że nic ostatecznie odnosi się do Boga, wymaga, aby żadna siła poza nią „nie zakłócała” aktualizacji jej mocy przyczynowej lub też jej skuteczności. To z kolei zakłada, że powiązania między różnymi częściami całego systemu bytu są przyczynowe, a także, że należy poddać je empirycznemu badaniu. To, że prawa natury są niepowtarzalnymi wzorami Boga, oznacza, że Bóg kieruje nimi natury poprzez przyczyny. Tylko przyczynowanie przez inną przyczynę, która jest zawsze taka sama, stanowi wzorzec. Ta stałość związku przyczynowego jest właśnie tym, co umożliwia jego badanie i odkrycie – a tym samym czyni naukę (w ogóle) możliwą. Nauka, bowiem, to nic innego jak poszukiwanie powtarzającej się przyczynowości w przyrodzie, ponieważ związki przyczynowe konstytuujące dany, konkretny wątek przyczynowy powtarzają się również w innych wątkach. Ich ustanowienie jest zatem, ustanowieniem praw natury. Jest także warunkiem wstępnym poddania sił sprawczych natury



kontroli i inżynierii, to znaczy warunkiem koniecznym użytkowania (opanowania) przyrody przez człowieka.

TAWHID JAKO PIERWSZA REGUŁA ETYKI. *Tahid* potwierdza, że Jeden i Jedyny Bóg stworzył człowieka w najlepszej formie (postaci) po to, by ten oddawał Mu cześć i służył Mu.<sup>25</sup> Oznacza to, że celem całej egzystencji człowieka na ziemi jest posłuszeństwo Bogu i wypełnianie Jego poleceń. *Tahid* potwierdza również, że celem tym jest „zastępstwo” człowieka wobec Boga na ziemi - to znaczy bycie „namiestnikiem Boga na ziemi” (inaczej mówiąc, „kalifem Boga”).<sup>26</sup> Według Koranu Bóg obdarzył człowieka zadaniem, którego niebo i ziemia nie były w stanie udźwignąć, i którego się wystrzeżały jako rzeczy przerażającej.<sup>27</sup> Owo Boże zadanie (bycie „namiestnikiem Boga na ziemi”) stanowi wypełnienie części woli Bożej, wedle której czymś wymaganym jest, aby misja ta była realizowana w wolności - zaś człowiek jest jedynym stworzeniem zdolnym podjąć się owego zadania. Tam, gdzie wola Boża jest realizowana z koniecznością prawa naturalnego, realizacja takiej misji nie miałaby wymiaru moralnego, będąc jedynie działaniem utylitarnym. Tylko człowiek jest w stanie urzeczywistnić ów zamiar i być „Bożym namiestnikiem na ziemi”, mając możliwość podjęcia się owego zadania lub też niepodjęcia się go, czy wręcz robienia czegoś zupełnie przeciwnego. To właśnie korzystanie z ludzkiej wolności w zakresie posłuszeństwa nakazowi Bożemu czyni jego wypełnianie zadaniem moralnym.

Wiara w *tahid* oznacza, że Bóg, będąc Dobrym i działając celowo, nie stworzył człowieka „dla zabawy”, na próżno. Obdarzył go zmysłami, rozumem i zrozumieniem, uczynił go swym doskonałym stworzeniem (wręcz tchnął w niego swego ducha!<sup>28</sup>), aby przygotować go do wykonania wielkiego zadania, będącego obowiązkiem człowieka.

25 Zgodnie z wersemem: „I nie stworzyłem dżinów ani ludzi [w innym celu], lecz [po to,] by Mnie czcili i służyli” (Koran 51:56).

26 Tamże, 2:30; 6:165; 10:14.

27 Tamże, 33:72.

28 Tamże, 15:29; 21:91; 38:72; 66:12.

Tak wielki obowiązek jest tożsamy z przyczyną stworzenia człowieka. Stanowi on rację bytu człowieka, jego definicję, wyznacza sens jego życia i istnienia na ziemi. Dzięki niemu człowiek przyjmuje kosmiczną funkcję o ogromnym znaczeniu. Kosmos nie byłby sobą bez tej wyższej części woli Bożej, która jest przedmiotem ludzkich dążeń moralnych. I żadne inne stworzenie we wszechświecie nie może zastąpić człowieka w sprawowaniu tejże funkcji. Człowiek jest jedynym kosmicznym „mostem”, przez który moralna – a więc wyższa – część Bożej woli wkracza w sferę czasoprzestrzeni i staje się historią.

Wspomniana odpowiedzialność lub zobowiązanie (*taklif*), nałożone wyłącznie na człowieka, nie zna granic. Obejmuje cały wszechświat. Cała ludzkość stanowi przedmiot moralnych działań człowieka; cała ziemia i niebo to teatr jego działań, jego materiał. *Taklif*, owo moralne i religijne zobowiązanie człowieka, jest czymś uniwersalnym, „kosmicznym”; czymś, co kończy się dopiero w Dniu Sądu Ostatecznego.

Według islamu, *taklif* jest podstawą człowieczeństwa, jego sensem i treścią. Zaakceptowanie przez człowieka tego ciężaru stawia go na wyższym poziomie niż resztę stworzenia, nawet niż aniołów. Ponieważ tylko człowiek jest w stanie przyjąć taką odpowiedzialność. Oznacza to, jednocześnie, że istnienie człowieka jest czymś znaczącym w wymiarze kosmicznym. Ten muzułmański humanizm jest jednakże czymś zupełnie odmiennym od innych znanych przejawów humanizmu. Weźmy na przykład cywilizację klasyczną (grecką), która rozwinęła silny humanizm, przejęty następnie przez Zachód, w epoce Renesansu (XV-XVI wiek) za wzór. Oparty na przesadnym naturalizmie grecki humanizm „ubóstwił” człowieka i jego wady. Grek nie widział niczego niestosownego, w przedstawianiu swoich bogów jako, na przykład, oszustów, spiskujących przeciwko sobie, uwikłanych w cudzołóstwo, kradzież, kazirodztwo, agresję, zazdrość i zemstę oraz inne przejawy niemoralności

i występku. Bóstwa owe były ulepione „z tej samej gliny” co ludzie, w związku z czym takie czyny i namiętności uważano za „równie naturalne” jak doskonałość i cnotę. Również przyrodę uważano za „boską”, godną kontemplacji czy wręcz adoracji w jej estetycznej formie, a ponadto traktowano ją jako wzór - godny naśladowania przez człowieka, którego to człowieka apoteozą byli greccy „bogowie”. Chrześcijaństwo, z drugiej strony, zareagowało (w swoich latach formacyjnych) niezwykle krytycznie, wręcz z odrzuceniem, na ten właśnie grecko-rzymski humanizm. Doszło, w ramach chrześcijaństwa, do przeciwnej skrajności, to znaczy do „upodlenia człowieka” przez „grzech pierworodny” i uznania człowieka za „upadłe stworzenie”, *masa peccata*.<sup>29</sup>



*Bismillah* [tj. „W imię Boga” - przyp. Red.] w lustrzanym, symetrycznym wzorze  
Ilustracja: L. al-Faruqi

29 Używając określenia Augustyna z Hippony [najbardziej wpływowego z Ojców Kościoła - przyp. Red.].

Poniżenie człowieka (w doktrynie chrześcijańskiej) do poziomu absolutnego, powszechnego, wrodzonego i koniecznego stanu grzechu, z którego żaden człowiek nie jest w stanie się podnieść o własnych siłach, było punktem wyjścia dla tego, aby Bóg na wysokościach miał się (rzekomo) wcielić, cierpieć, a następnie umrzeć - co stanowiłoby zadośćuczynienie za grzeszność człowieka. Innymi słowy, jeśli odkupienie ma nastąpić przez Boga, musi istnieć sytuacja tak absolutna, że tylko Bóg może wyciągnąć z niej człowieka. W ten sposób ludzka grzeszność została zabsolutyzowana, warta tego, by „ukrzyżować Boga”. Hinduizm z kolei podzielił ludzi na kasty i przypisał większość do najniższych klas – „niedotykalnych”, jeśli pochodzą z Indii, „religijnie nieczystych” z reszty świata. Zarówno dla tych najniższych, jak i dla pozostałych, nie ma w tym życiu wzniesienia do wyższej, uprzywilejowanej kasty braminów; taka mobilność następuje dopiero po śmierci poprzez wędrówkę dusz. W tym życiu człowiek koniecznie należy do kasty, w której się urodził. Dążenie etyczne nie ma żadnego znaczenia, dopóki żyje się na tym świecie. Wreszcie buddyzm uznał całe ludzkie życie (także życie istot niebędących ludźmi) za niekończące się cierpienie i nieszczęście. Uważano, że istnienie samo w sobie jest złem, a jedynym sensownym obowiązkiem człowieka jest dążenie do uwolnienia się od niego poprzez dyscyplinę i wysiłek umysłowy, czy też duchowy.

Jedyny autentyczny humanizm to humanizm *tahid*, islamskiego monoteizmu. Jedynie tutaj człowiek szanowany jest jako człowiek i stworzenie Boże, bez obu skrajności, jakimi są, z jednej strony, „deifikacja” (czyli „ubóstwienie” człowieka, w chrześcijaństwie), zaś z drugiej, pozbawienie człowieka i jego egzystencji jakiegokolwiek wartości (w niektórych innych systemach religijnych). *Tahid* sam określa wartość człowieka, rozpoznając jego cnoty i zaczynając swą ocenę od pozytywnego odniesienia się do wrodzonej natury, którą Bóg obdarzył wszystkich ludzi, w celu przygotowania ich do szlachetnego zadania, przezeń wyznaczonego. Jedynie islamski

monoteizm definiuje cnoty i wzorzec ludzkiego życia w ramach samej treści życia naturalnego, zamiast im zaprzeczać; prowadzi w ten sposób do stanowiska, który afirmuje życie i wzywa do moralności.

TAWHID JAKO PIERWSZA REGUŁA AKSJOLOGII. *Taḥīd* potwierdza, że Bóg stworzył ludzkość, aby ludzie mogli udowodnić, że dysponują moralną godnością poprzez swoje czyny.<sup>30</sup> Jako Najwyższy i ostateczny Sędzia, ostrzegł, że wszystkie ludzkie czyny zostaną rozliczone;<sup>31</sup> że ich autorzy zostaną wynagrodzeni za dobre uczynki i ukarani za złe.<sup>32</sup> *Taḥīd* potwierdza ponadto, że Bóg umieścił człowieka na ziemi, aby mógł ją zasiedlić,<sup>33</sup> to znaczy, aby mógł podążać jej ścieżkami, jeść jej owoce, cieszyć się Jego dobrocią i pięknem świata, a także sprawiać, by jemu samemu (tj. człowiekowi) lepiej się powodziło.<sup>34</sup> Oto prawdziwa afirmacja świata: zaakceptować świat, ponieważ jest czymś dobrym z natury, czymś niewinnym, czystym; ponieważ jest stworzony przez Boga i przez Niego wyznaczony do używania przez ludzi. Rzeczywiście, wszystko na świecie, w tym słońce i księżyc, jest podporządkowane (przez Boga) człowiekowi. Cały świat jest jak gdyby „teatrem”, w którym człowiek ma wykonywać „swoją pracę”, ma działać - a tym samym realizować część woli Bożej. Człowiek jest odpowiedzialny za zaspokojenie swoich instynktów i potrzeb, a ponadto każda jednostka jest w pewnym stopniu odpowiedzialna za wszystkich ludzi. Człowiek zobowiązany jest do rozwijania i powiększania danych przez Boga zasobów, aby można było je w pełni wykorzystać i aby ludzie mogli następnie wykorzystywać swój (dany przez Boga) potencjał. Człowiek jest zobowiązany do przekształcenia całej ziemi w żyzną krainę.

30 Koran, 11:7; 18:7; 47:31; 67:2.

31 Tamże, 9:95, 106.

32 Tamże, 99:7-8; 101:6, 11.

33 Tamże, 11:61.

34 Tamże, 2:57, 172; 5:90; 7:31, 159; 20:81; 67:15; 92:10.

Może on, w trakcie tego procesu, zajmować się również nauką, jeśli sytuacja tego wymaga.<sup>35</sup> Z pewnością musi on odkrywać i poznawać wzorce natury, ludzkiej psychiki, społeczeństwa, ustanowione przez Stwórcę. Musi też umiejętnie „dogłądać” tego świata i opiekować się nim, jeśli świat ten ma się ostatecznie stać się ogrodem, w którym najważniejsze jest słowo Boże.

Taka uniwersalna, globalna afirmacja, pochodząca wprost od islamskiego monoteizmu, stanowić może twórczy impuls dla całej cywilizacji. Owa inspiracja może pobudzić do istnienia elementy, z których budowana jest cywilizacja, a także siły społeczne, niezbędne dla cywilizacyjnego wzrostu i postępu. *Taḥīd* jest stanowiskiem anty-eskapistycznym (w przeciwieństwie do na przykład życia monastycznego, klasztorowego); jest przeciwko negowaniu świata i przeciwko wszelkiemu ascetyzmowi.<sup>36</sup> Z drugiej strony afirmacja świata nie oznacza jeszcze jego bezwarunkowej akceptacji, a także akceptacji jego natury w całości - takimi, jakimi są. Bez odpowiedniej zasady, reguły czy kryterium, dzięki którym można sprawdzić, czy człowiek w odpowiedni sposób realizuje powierzone mu zadanie, afirmacja świata i jego natury mogłaby prowadzić do logicznej sprzeczności - poprzez przesadne dążenie przez ludzi do urzeczywistnienia tylko jednej, (arbitralnie przez człowieka) wybranej wartości, tylko jednego elementu, lub też tylko jednej grupy, z pominięciem wszystkich innych wartości, elementów lub grup. Warunkiem koniecznym jest zatem, zrównoważenie i zdyscyplinowanie dążeń człowieka, aby rezultatem jego działań była harmonijna

---

35 Jak Bóg powiedział w Koranie: „O zgromadzenie dżinów i ludzi! Jeśli potraficie przeniknąć przez regiony niebios i ziemi, to przenikajcie! Lecz wy nie potraficie przeniknąć inaczej, jak tylko posiadając władzę [pochodzącą od Boga - przyp. Red.]” (55:33).

36 Koran 57:27. Rzeczywiście, podlegamy Bożemu przykazaniu: „Lecz poszukuj wśród tego, co ci dał Bóg, siedziby ostatecznej! Nie zapominaj twój udziału na tym świecie i czyń dobrze, tak jak czyni dobrze dla ciebie Bóg! [...] (28:77). Bóg nauczył ludzi, aby modlili się do Niego, aby „doznali korzyści zarówno na tym świecie, jak i w przyszłym” (2:201; 7:156). Ponadto zapewnił ich, że odpowie na ich modlitwy, jeśli spełnią dobre uczynki (16:30; 39:10).

realizacja wszystkich wartości, w ramach właściwego systemu priorytetów, nie zaś chaotyczna aktywność w pośpiechu, gonitwie za namiętnościami, w zapale niekontrolowanej nadgorliwości czy też zaślepieniu. Bez spełnienia tego warunku, tego rodzaju pogon może zakończyć się tragedią, ograniczyć się jedynie do powierzchownych zmian, lub wręcz wyzwolić jakieś „demoniczne siły”. Cywilizacja grecka, na przykład, przykładła zbyt dużą wagę do pogoni za światem doczesnym. Grecy twierdzili ponadto, że wszystko, co istnieje w przyrodzie, jest bezwarunkowo dobre, a zatem stanowi godny cel ludzkich dążeń. Wszystko, czego pożądamy ludzie i czym są zainteresowani, uznano za *ipso facto* dobre, czyniąc to na tej podstawie, że samo pragnienie, jako naturalne, musi być dobre. Fakt, że natura niekiedy sama sobie zaprzecza, że pogon za różnymi pragnieniami lub elementami natury również stanowi niekiedy zaprzeczenie, nie przemówiło do Greków na tyle mocno, by zrewidować owe, wspomniane wyżej założenia.



Imperium Aleksandra Wielkiego

Uznanie nadprzyrodzonej zasady, obejmującej wszystkie dążenia i pragnienia natury, umożliwia zrozumienie wszelkich sprzeczności i różnic w niej obecnych. Jednak zamiast uświadomienia sobie tej prawdy, cywilizacja grecka upoiła się pięknem natury jako takiej. Podobnie było w epoce Renesansu, gdy cywilizacja zachodnia znowu gorliwie rozkochała się w naturze, zaś sam naturalizm tejże cywilizacji doprowadził do skrajności, gdy zaakceptowano naturę bez jakichkolwiek wskazówek moralnych jako coś nadrzędnego nad wszystkim innym. Zachód zaczął się wówczas zwracać przeciwko religii chrześcijańskiej i wszystkiemu, co ona reprezentuje, a to doprowadziło ostatecznie do „deifikacji natury”, zaś postęp człowieka na polach nauki i technologii uznano za wyzwolenie się z ograniczeń natury. Z tych powodów niezwykle trudnym stało się samo wręcz wyobrażenie sobie afirmacji świata (a ponadto samego naturalizmu) jako opartej na zasadach, normach i wskazaniach moralnych pochodzących *a priori* z noumenalnego, absolutnego źródła. Bez takich wątków, naturalizm musi skutkować wewnątrznie sprzecznymi konfliktami i brakiem logicznej spójności, które *ex hypothesi* są nierozwiązywalne. Mieszkańcy Olimpu nie mogli żyć ze sobą w harmonii i musieli zniszczyć się nawzajem; afirmacja, pochodząca z tego źródła, nie zadała się na nic.

Gwarancją takiej afirmacji świata, która zapewnia stworzenie zrównoważonej, trwałej i samoregulującej się cywilizacji, jest



Projekt kaligraficzny  
(osiem powtórzeń słowa *Allah*)  
Ilustracja: L. al-Faruqi

moralność. Prawdziwa cywilizacja nie jest i nie może być niczym innym jak afirmacją świata, która jest zdyscyplinowana przez aprioryczną lub nadprzyrodzoną moralność, a której wewnętrzna treść lub wartości nie są wrogie życiu, światu, czasowi, historii i rozumowi. Taką moralność umożliwia wyłącznie *tahid*.



TAWHID JAKO PODSTAWOWA ZASADA ŻYCIA SPOŁECZNEGO. *Taḥīd* oznacza także, że „[...] wasza umma [wspólnota muzułmańska - przyp. red.] jest jedną (pojedynczą) ummą (wspólnotą); ja zaś jestem waszym Panem, przeto bądźcie bogobojni!”<sup>37</sup> *Taḥīd* oznacza, że wierzący są rzeczywiście jedną wspólnotą braci i sióstr, której członkowie wzajemnie miłują się w Bogu; którzy doradzają sobie wzajemnie, aby czynić sprawiedliwość i być cierpliwymi;<sup>38</sup> którzy bez wyjątku trzymają się więzów Boga i nie rozdzielają się od siebie;<sup>39</sup> którzy liczą się ze sobą, nakazując dobro i zakazując zła,<sup>40</sup> którzy są posłuszni Bogu i Jego Prorokowi.<sup>41</sup>

Wizja dotycząca muzułmańskiej ummy również jest jedna; tak samo jest z uczuciem lub wolą, jak również z działaniem. Umma jest zgromadzeniem ludzi opartym na trójstronnym konsensusie umysłu, serca i działania. Umysły ich funkcjonują w zgodzie; zgodne są również ich decyzje, postawy i charaktery, a także ich działania. Jest to uniwersalne, powszechne braterstwo, które nie zna ani koloru (tj. rasy), ani też tożsamości etnicznej. W jego ramach wszyscy ludzie są jednością, mierzalną jedynie w kategoriach pobożności.<sup>42</sup> Jeśli któryś z jego członków zdobywa nową wiedzę, jego obowiązkiem jest przekazać ją innym. Jeśli ktoś wiedzie wygodne życie, osiąga pozycję, sukces i dobrobyt, jego obowiązkiem jest pomóc innym w dotarciu do tego samego.<sup>43</sup>

37 Koran 21:92; 23:53.

38 Jak wskazuje sura *Al-'Asr* (103. Sura Koranu). Zobacz też 49:10.

39 Tamże, 3:103.

40 Tamże, 3:110; 5:82; 9:113; 20:54, 128.

41 Jak Bóg nakazał w wersetych 3:32, 132; 4:58; 5:95; 24:54; 47:33; 64:12.

42 Jak dowiadujemy się z hadisu, opisującego pożegnalne kazanie Proroka z jego ostatniej pielgrzymki. Przez trójstronny konsensus rozumiemy identyczność wizji, umysłu; lub też, inaczej, zgodność myślenia, woli (decyzji, intencji) oraz działania.

43 Prorok przyrównał muzułmanów (jako wspólnotę, jako ummę - przyp. Red.) do dobrze zbudowanego budynku, którego części łączą się ze sobą, a także do organizmu, który reaguje w całości, gdy atakowany jest jakikolwiek organ lub jego część.

Nie ma zatem, taħhidu bez ummy. Umma stanowi medium wiedzy, etyki, kalifatu człowieka [tj. sprawowania przez człowieka roli namiestnika Bożego na ziemi - przyp. Red.], czy też afirmacji świata. Umma to pewien uniwersalny porządek obejmujący nawet tych, którzy nie są wierzącymi. Jest to porządek pokoju, *Pax Islamica*, na zawsze otwarty dla wszystkich tych jednostek i grup, które akceptują zasadę wolności przekonywania do prawdy oraz wolności do bycia przekonanym o niej - poszukujących takiego światowego porządku, w którym idee, dobra, bogactwo oraz ludzkie ciała mogą się swobodnie poruszać. *Pax Islamica* jest międzynarodowym porządkiem znacznie przewyższającym Organizację Narodów Zjednoczonych - owo dziecko z przeszłości, wypaczone przez zasady państwa narodowego i dominację wielkich mocarstw. Zasady, na których opiera się ONZ, bazują na „suwerenności narodowej”, w takiej formie, w jakiej wyewoluowała ona w ideologicznej historii Europy od czasów reformacji i upadku ideału powszechnej wspólnoty, którą Kościół wyznawał i raczej bez przekonania niósł. Jednakże suwerenność narodowa ostatecznie opiera się na relatywizmie aksjologicznym i etycznym.

Organizacja Narodów Zjednoczonych odnosi sukces, jeśli spełnia negatywną rolę zapobiegania lub powstrzymywania wojny między jej członkami. Nawet wtedy jednak organizacja ta pozostaje bezsilna, ponieważ nie dysponuje ona armią, chyba że „wielkie mocarstwa” Rady Bezpieczeństwa ONZ zgodzą się dostarczyć swoje siły zbrojne *ad hoc*. W przeciwieństwie do ONZ, *Pax Islamica* zostało ustanowione w zapisach Konstytucji z Medyny w pierwszych dniach hidżry [tj. emigracji z Mekki do Medyny - przyp. Red.], przez Proroka. Owa konstytucja objęła, poza muzułmanami, także żydów z Medyny oraz chrześcijan z Nadżranu, gwarantując im zachowanie własnej tożsamości oraz dalsze funkcjonowanie ich własnych instytucji religijnych, społecznych i kulturalnych. Historia nie zna żadnej innej pisanej

konstytucji, która honorowałaoby mniejszości tak, jak uczyniła to konstytucja z Medyny. Konstytucja ta obowiązuje w różnych państwach muzułmańskich od czternastu stuleci, opierając się dyktatorom - w tym Czyngis Chanowi i Hulagu Chanowi - a także wszelkiego rodzaju rewolucjom.



Imperium Seleucydów

Umma, zatem, to pewien światowy porządek, a ponadto porządek społeczny. Jest to także podstawa cywilizacji islamu, jej warunek *sine qua non*. Zapoznawszy się z racjonalizmem wyrażonym w historii Hajja ibn Yaqzana [ze stron arabskiej alegorycznej, filozoficznej opowieści, autorstwa Ibn Tufajla - przyp. Red.], filozofowie zauważyli, że (żyjący samotnie, od dzieciństwa na wyspie) Hajj własnym wysiłkiem doszedł do odkrycia prawdy islamu, a przede wszystkim do odkrycia i zrozumienia *tathidu* - jego istoty. Jednak kiedy już to uczynił, musiał „wymyślić” lub odkryć ummę. Zbudował więc sobie czółno z wydrążonego pnia i wyruszył w nieznaną ocean, aby odkryć ummę, bez której cała jego wiedza nie byłaby spójna z prawdą.

*Tathid* to w skrócie ummatyzm.

TAWHID JAKO PIERWSZA ZASADA ESTETYKI. *Taḥīd* oznacza wykluczenie Boga jako zasady immanentnej, z całego królestwa natury. Wszystko, co jest w stworzeniu, jest „tylko” stworzeniem - czymś podlegającym prawom czasu i przestrzeni. Nic z tego nie może być Bogiem ani „Boskie” w jakimkolwiek sensie, szczególnie w sensie ontologicznym, czemu taḥīd wyraźnie zaprzecza. Bóg jest całkowicie inny niż Jego stworzenie, całkowicie inny niż natura, a więc transcendentny. On jest jedynym transcendentnym bytem. Wyznawać *taḥīd* to wierzyć, że nic nie jest do Boga podobne,<sup>44</sup> nic nie jest takie, jak On; a zatem nic w stworzeniu nie może być podobną ani symbolem Boga, nic nie może Go reprezentować. Bóg jest również Tym, którego nie obejmuje żadna ludzka intuicja estetyczna - w tym przypadku niemożliwa.

Przez doświadczenie estetyczne rozumie się doświadczenie zmysłowe *a priori*, oparte na meta-naturalnej istocie, czy też esencji czegoś, działającej jako normatywna zasada obserwowanego przedmiotu. W doświadczeniu estetycznym przedmiot jest „taki, jaki powinien być”. Im „bliżej” owej esencji znajduje się widzialny przedmiot, tym jest piękniejszy. W przypadku przyrody żywej, roślin, zwierząt, a zwłaszcza człowieka, pięknem jest to, co jest jak najbardziej zbliżone do istoty, względnie esencji (człowieczeństwa, czy też człowieka) *a priori* - na tyle, że każdy, kto zdolny jest do sądenia, będzie miał rację, twierdząc, że w przedmiocie estetycznym natura wyartykułowała się jasno i klarownie; że piękny przedmiot jest „tym, co chciała powiedzieć natura”. Sztuka jest procesem odkrywania w naturze owej meta-naturalnej istoty, czy też esencji, i przedstawiania jej w widzialnej formie. Najwyraźniej sztuka nie jest wyłącznie imitacją stworzonej natury; nie jest także zmysłową reprezentacją *natura naturata* [świata stworzonego, odróżnionego od jego Stwórcy, tj. Boga - przyp. Red.], tj. rzeczy, których naturalna rzeczywistość jest kompletna. Przedstawienie fotograficzne może być cenne

---

44 Koran, 42:11.

dla ilustracji lub dokumentacji, ewentualnie dla ustalenia tożsamości. Jako dzieło sztuki jest bezwartościowe. Sztuka jest bowiem odczytywaniem w naturze owej istoty, czy też esencji, tego, co istnieje, zaś sama esencja nie jest bynajmniej naturą; jest ona także nadawaniem owej esencji właściwej jej, widzialnej formy.



Wspaniała sala modlitewna meczetu As-Syakirin w sercu Kuala Lumpur w Malezji

Jak to ujmują i wyjaśniają dotychczasowe definicje i analizy, sztuka jest z konieczności założeniem znajdowania w przyrodzie tego, co z niej nie pochodzi. Jednakże to, co nie pochodzi z natury, jest transcendentne, a przecież jedynie to, co Boskie, czy też Boże (w precyzyjnym rozumieniu tychże określeń) kwalifikuje się do tego statusu. Co więcej, jeżeli aprioryczna esencja będąca przedmiotem estetycznej oceny jest czymś normatywnym, co decyduje o „odczuwaniu” przez człowieka piękna, to w szczególności sposób oddziałuje ona także na emocje człowieka. Ludzie kochają piękno, które nierzadko determinuje ich postawy i działania. Tam, gdzie dostrzegają piękno w naturze ludzkiej, aprioryczna, meta-

naturalna istota, czy też esencja, jest tożsama z człowieczeństwem wyidealizowanym aż do transcendencji.



Państwo Ptolemeusza

Grecy posługiwali się określeniem „apoteoza”, oznaczającym rzekomą przemianę człowieka w bóstwo. Ludzie szczególnie chętnie wielbili i adorowali takich „przemienionych (ubóstwionych) ludzi”, których uważali za bogów. Współczesny człowiek Zachodu jest niezbyt tolerancyjny wobec jakiegokolwiek bóstwa, jeśli chodzi o metafizykę. Natomiast w odniesieniu do etyki i moralności, „bogowie”, których stworzono, idealizując ludzkie namiętności i dążności, stali się prawdziwymi wyznacznikami ludzkiego działania.

To wyjaśnia, dlaczego wśród starożytnych Greków sztuka przedstawiania bogów jako apoteoz ludzkich elementów, cech lub namiętności - w sztuce, w rzeźbie, w poezji i dramacie - była pewnego rodzaju fundamentalnym działaniem estetycznym. Reprezentowani przez dzieło sztuki, „bogowie” byli piękni ponieważ stanowili idealizację ludzkiej natury. Ich piękno

nie ukrywało wrodzonego konfliktu każdego „boga” z innymi „bogami” - właśnie dlatego, że każdy z nich reprezentował naturę absolutyzowaną do jej „boskiego”, nadprzyrodzonego poziomu.

Dopiero w Rzymie, owym „teatrze greckiej dekadencji”, grecka sztuka rzeźbiarska najwyższej próby wyrodziła się w realistyczne, empiryczne portrety cesarzy. Jednak nawet tam nie byłoby to możliwe bez ich ubóstwienia. W Grecji, gdzie teoria pozostawała czysta przez wieki, obok sztuki rzeźbiarskiej rozwinęła się także sztuka dramatu - właśnie po to, by przedstawiać odwieczne konflikty między „bogami” poprzez ciąg wydarzeń, w które zaangażowani byli bohaterowie. Ogólnym celem było przedstawienie indywidualnych postaci, o których widzowie (publiczność) wiedzieli, że są ludzkie, być może nawet aż „nazbyt ludzkie”, ale które jednocześnie były źródłem ogromnego zachwyty. Jeśli rozgrywające się na ich oczach dramatyczne wydarzenia doprowadzały do tragicznego końca, uznawano to za konieczne i „naturalne”. Konieczność owych wydarzeń, przedstawionych w greckim dramacie, w pewnym stopniu pomagała „pogodzić się z losem”, z tym, co przydarzyło się bohaterom utworu, a poprzez *katharsis* pomagała pozbyć się człowiekowi poczucia winy, jakie odczuwał z powodu własnych niemoralnych wyborów i dążeń. Dlatego to sztuka dramatu, zrodzona i udoskonalona w Grecji, stanowiła szczyt sztuk literackich, jak i całej humanistyki. Orientalista G. E. von Grunebaum napisał - zupełnie słusznie, co nieczęsto mu się zdarzało - że islam nie ma sztuk figuratywnych (rzeźby, malarstwa i dramatu), ponieważ jest wolny od jakichkolwiek „bogów” wcielonych, immanentnych w odniesieniu od przyrody; „bogów”, których działania pozostają w konflikcie z innymi „bogami” lub ze złem.<sup>45</sup> Dla Von Grunebauma było to wadą islamu, chociaż w rzeczywistości jest to jego najbardziej zasadnicza zaleta. Wyjątkową cechą islamu jest bowiem to, że jest on całkowicie

45 Więcej szczegółów na ten temat można znaleźć w: Ismail al-Faruqi, „Islam and Art”, *Studia Islamica*, 37 (1973), s. 81-109.

wolny od bałwochwalstwa, od uznawania stworzenia za Stwórcę. Stwierdzenie to pozostaje jednak prawdziwe; pokazuje bowiem subtelny związek między sztuką figuratywną, pogańskimi religiami starożytności i teologią chrześcijańską, mówiącą o wcieleniu Boga.



Błękitny Meczet, Stambuł, Turcja

Żydzi byli tą wcześniejszą wspólnotą, według której transcendencia Boga wyklucza tworzenie jakichkolwiek Jego wizerunków; i którzy zobowiązali się, będąc najczęściej posłusznymi Bożemu przykazaniu, w całej swej historii, do wycofania się z uprawiania sztuki.<sup>46</sup> Spod ich rąk wyszły jedynie pewne drobne dzieła - wtedy, gdy znaleźli się pod wpływem kultur Egiptu, Grecji, Rzymu czy też chrześcijaństwa. W czasach nowożytnych, zwłaszcza po emancypacji pod rządami Napoleona i asymilacji z kulturą Zachodu, wyrzekli się oni jednakże swego pierwotnego stanowiska na rzecz zachodniego naturalizmu.

---

46 I. R. al-Faruqi, „On the Nature of the Religious Work of Art”, *Islam And the Modern Age*, 1 (1970), s. 68-81.





Wielki Meczet w Djenne, Mali

Taḥīd nie sprzeciwia się twórczości artystycznej; wyznawanie go nie zabrania również rozkoszowania się pięknem. Wręcz przeciwnie, *taḥīd* błogosławi piękno i promuje je. Dostrzega jednak absolutne piękno tylko w Bogu, a także w Jego objawionej woli i słowie. Cywilizacja islamu zawsze była gotowa tworzyć sztukę odpowiadającą jej stanowisku i przekonaniom. Wychodząc z założenia, że nie ma innego bóstwa poza samym Bogiem, muzułmański artysta był przekonany, że nic w przyrodzie nie może reprezentować ani wyrażać Stwórcy. Odsunął on, tym samym, swoje artystyczne zainteresowania jak najdalej od natury, zaś same elementy natury zostały w ten sposób, w jego sztuce, tak dalece oddalone od natury, że stały się prawie nierozpoznawalne. W ręku muzułmańskiego artysty posługiwanie się określonym stylem było jednocześnie wyrazem negacji, zaprzeczenia i odrzucenia wszystkiego, co naturalne i stworzone. Oddalając się od naturalności i naturalizmu, muzułmański artysta wyrażał tym samym - w postrzegalnym zmysłowo dziele sztuki - świadectwo, że nie ma innego boga poza Bogiem. Szahada (świadectwo wiary, potwierdzenie islamskiego monoteizmu)

muzułmańskiego artysty było jednocześnie równoznaczne z zaprzeczeniem i odrzuceniem jakiegokolwiek Bożej transcendencji w przyrodzie.



Cesarstwo Wschodniorzymskie

Muzułmański artysta nie poprzestał jednak wyłącznie na tym. Przełom w jego twórczości nastąpił, gdy dotarło do niego, że niemożność wyrażenia Boga poprzez formy natury to jedno,

a wyrażenie Jego niewyraźności w takiej postaci to drugie. Uświadomienie sobie, że Bóg – niech będzie uwielbiony w swej transcendencji – jest w ogóle wizualnie niewyraźny, jest dla człowieka najwyższym celem estetycznym. Bóg jest absolutem, ostateczną wzniosłością. Myślenie o Nim jako o niereprezentowalnym przez cokolwiek, co należy do porządku stworzenia, oznacza odniesienie się do Jego absolutności i wzniosłości w odpowiedni sposób. Postrzeganie Go, w swojej wyobraźni, jako niepodobnego do czegokolwiek, co istnieje w stworzeniu, oznacza postrzeganie Go jako pięknego – niepodobnego do żadnego innego przedmiotu, który jest piękny.

Boskość jest, zatem, niewyraźna. Oznacza ona, zarazem, nieskończoność, absolutność, ostateczność, niuwarunkowość oraz nieograniczoność. Nieskończoność jest - pod każdym względem - niewyraźna.



Wnętrze Meczetu Proroka w Medynie

Opierając się na tym myśleniu, muzułmański artysta wynalazł sztukę dekoracji i przekształcił ją w arabeskę - nierozwojowy projekt, który „rozciga się we wszystkich kierunkach” *ad infinitum*. Arabeska przekształca obiekt natury, który zdobi – czy to tkaninę,

metal, wazon, ścianę, sufit, filar, okno czy też stronę książki – w nieważki, przezroczysty, „unoszący się” wzór rozciągający się we wszystkie strony. Przedmiot natury nie jest sam w sobie, lecz jest „trans-substancjalny”. Staje się tylko polem widzenia. Pod względem estetycznym obiekt natury staje się - w arabesce - swego rodzaju oknem na nieskończoność. Postrzeganie go jako „sugestii nieskończoności” oznacza przyjęcie i potwierdzenie jednego ze znaczeń transcendencji - jedyne, jaki jest nadawany, choć tylko negatywnie, zmysłowej reprezentacji i intuicji.



Lampa meczetowa, Egipt, ok. 1360 po Chr.

To wyjaśnia, dlaczego większość dzieł sztuki tworzonych przez muzułmanów, była abstrakcyjna. Nawet tam, gdzie pojawiały się postacie roślin, zwierząt i ludzi, artysta stylizował je w taki sposób, aby niejako zaprzeczać, że tkwi w nich jakakolwiek nadprzyrodzona esencja. W tym przedsięwzięciu muzułmańskiemu artyście pomagała jego spuścizna językowa i literacka. W tym samym celu rozwinął pismo arabskie - tak, aby

uczynić z niego jak gdyby nieskończoną arabeskę, rozciągającą się nierozwojowo w dowolnym kierunku wybranym przez kaligrafa. To samo dotyczy muzułmańskiego architekta, którego budynek jest arabeską w swojej fasadzie, elewacjach, linii horyzontu, a także w planie piętra. *Tathid* jest jedynym mianownikiem wspólnym dla wszystkich artystów, których światopogląd jest muzułmański, bez względu na to, jak bardzo są oni od siebie oddzieleni w sensie geograficznym czy etnicznym.<sup>47</sup>

---

47 Więcej informacji na temat relacji *tathid* względem innych gałęzi sztuki i twórczości kulturowej można znaleźć w rozdziałach 19-23 [pracy *The Cultural Atlas of Islam* - przyp. Red.], a także w: Lois Lamy'a' al-Faruqi, *Aesthetic Experience and the Islamic Arts*, Islamabad: Hijrah Centenary Committee, 1405/1985.

## O KSIĄŻCE

Międzynarodowy instytut myśli islamskiej (IIIT) z wielką przyjemnością prezentuje Okazjonalny Artykuł 21 pt. The Essence of Islamic Civilization autorstwa Isma'ila al-Faruqiego. Pierwotnie został on opublikowany jako czwarty rozdział pracy The Cultural Atlas of Islam autorstwa Isma'ila al-Faruqiego oraz Lois Lamyi al-Faruqi (w roku 1986), stanowiąc część monumentalnej pracy przedstawiającej światopogląd islamu, jego dogmatykę, tradycje, instytucje oraz jego miejsce w świecie.



**Profesor Isma'il Radzi al-Faruqi (1921–1986)** był palestyńsko-amerykańskim filozofem, wizjonerem i autorytetem w dziedzinie religii porównawczej. Jego specjalizacja jako badacza islamu obejmowała całe spektrum islamistyki, a więc, między innymi, takie dziedziny jak religioznawstwo, myśl islamska, podejście do wiedzy w islamie, historia, kultura, edukacja, dialog międzywyznaniowy, estetyka, etyka, polityka, ekonomia oraz nauki ścisłe uprawiane w ramach cywilizacji muzułmańskiej. Bez wątplenia al-Faruqi był jednym z największych uczonych muzułmańskich XX wieku. W prezentowanym artykule omawia on znaczenie islamu w szerszej, globalnej perspektywie, wskazując na przesłanie tejże religii, a szczególnie na koncepcję taħidu (islamskiego, ścisłego monoteizmu) - jako na jego istotę i pierwszą determinującą zasadę, która funduje tożsamość cywilizacji islamskiej.

