



# Tradycja ustna i pisemna Koranu a jego miejsce we wczesnym islamie

Marcin Grodzki  <https://orcid.org/0000-0002-6744-1332>

Katedra Arabistyki i Islamistyki, Wydział Orientalistyczny  
Uniwersytet Warszawski  
marcin.grodzki@uw.edu.pl

## Abstract

### The Oral and Written Traditions of the Qur'an and Its Place in Early Islam

The paper considers the form, status, and importance of the Qur'anic message in the first two centuries of Islam. The argument is that the term "Qur'an" could not have originally referred to the final body of revelation in a text form. Rather, the concept of the Qur'an must have functioned among the faithful as a term for oral transmission before the scripturalization of the revelation, and it is this oral function of the Qur'an that is primal to its literate function. It seems that just as in Judaism and Christianity, in Islam the process of remembering, passing on, collecting, and codifying the *textus receptus*, along with its stabilization and sacralization, was a centuries-long self-propelled operation shaped primarily by the oral tradition (especially in the presumed culture of illiterate people).

**Keywords:** Qur'an, Qur'anic studies, early Islam, sacred text codification and canonization, late-antique Middle East

**Słowa kluczowe:** Koran, studia koraniczne, wczesny islam, kodyfikacja i kanonizacja świętego tekstu, późnoantyczny Środkowy Wschód

„Znaczeniem Koranu jest historia jego znaczeń” – Wilfred Cantwell Smith (1980)<sup>1</sup>

Niniejszy artykuł podejmuje rozważania na temat formy, statusu i rangi przesłania koranicznego w dwóch pierwszych wiekach islamu. W teologii muzułmańskiej termin „Koran” (arab. *Al-Qur'ān*) jest tradycyjnie interpretowany jako odwieczna księga słowa Bożego (*kalām Allāh*) przechowywana w niebiosach<sup>2</sup>, która w świecie

<sup>1</sup> W.C. Smith, *The True Meaning of Scripture. An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an*, „International Journal of Middle East Studies” 1980, nr 11, s. 504.

<sup>2</sup> Istnieje więcej koranicznych i okołokoranicznych określeń tej niebiańskiej księgi, m.in. Księga (*Al-Kitāb*), Matka Księgi (*Umm al-Kitāb*, Koran 3:7, 13:39, 43:4), Księga Ukryta (*Kitāb Maknūn* 56:78). W niniejszym artykule użyto do transkrypcji języka arabskiego międzynarodowego systemu ISO.

materialnym dostępna jest w postaci swych ziemskich odpisów w języku arabskim (*muṣḥaf* / l.mn. *maṣāḥif*)<sup>3</sup>. Niebiański Koran zamknięty w ziemskiej oprawie *muṣḥafu* to koncept teologicznie przepracowany i względnie późny, gdyż przed zebraniem, kodyfikacją, stabilizacją i sakralizacją *textus receptus* (co jest łącznie wieloletnim procesem, szczególnie w suponowanej kulturze ludzi niepiśmiennych) pojęcie terminu „Koran” nie mogło pierwotnie odnosić się do finalnego korpusu objawienia w postaci tekstu. Przed skryptyalizacją objawienia pojęcie Koranu musiało raczej funkcjonować wśród wiernych jako określenie przekazu ustnego i to właśnie ta oralna funkcja Koranu jest pierwotna wobec jego funkcji piśmiennej.

Wśród teologów muzułmańskich jednoznacznie przeważa pogląd wywiedziony z tradycji religijnej islamu, że intencją proroka Mahometa było uwiecznienie – wcześniej lub później – objawień w formie pisemnej, nawet jeśli on sam za życia nie przeprowadził takowego dzieła. To przekonanie upowszechniło się również wśród badaczy kręgu kultury zachodniej, jednak już bez przyjętej na wiarę oczywistości i z wciąż rosnącą dozą sceptycyzmu. Z czasem w pluralistycznym dyskursie naukowym zarysowały się różne stanowiska i hipotezy. Tradycyjni w tej materii Theodor Nöldeke (1836–1930) i Friedrich Schwally (1863–1919) dowodzili, że byłoby raczej niezrozumiałe, by Mahomet już od początku nie myślał o utrwaleniu objawień w formie pisemnej<sup>4</sup>, co zapewne nie przystawałoby do proroka wielkiego formatu. Geo Widengren (1907–1996) był zdania, że muzułmański prorok musiał sam polecić sporządzenie pisemnej wersji objawień, by powstała w ten sposób święta księga mogła skutecznie konkurować z Torą i Ewangelią<sup>5</sup>. Doprowadzając ten tok myślenia do skrajności, John Burton (1921–2005) głosił kontrowersyjny pogląd, że

<sup>3</sup> Termin *muṣḥaf* (od etiopskiego *mashaf* oznaczającego księgę, pismo, od czasownika *ṣahafa* – pisać) został zapożyczony do języka arabskiego zapewne już w czasach przedmuzułmańskich (pojawia się w poezji staroarabskiej m.in. w odniesieniu do ksiąg w posiadaniu mnichów). Możliwe tłumaczenie na język arabski to „kodeks”, „transkrypt” (ale raczej nie „księga”, por. *kitāb*). *Muṣḥaf* jest kopią, odpisem, odzwierciedleniem niebańskiej „tablicy strzeżonej” (*lawḥ mahfūz*) wymienionej w werse 22 sury 85 Koranu. Powszechnie terminy *muṣḥafi* i *Al-Qur’ān* bywają używane zamiennie, choć teologia wyraźnie je różni. Klasyczny egzegeta koraniczny Ibn Kaḥfīr (ok. 1300–1373) pisał: „Ze swej najwyższej siedziby Bóg zesłał [Koran] na raz w całości [*ḡumlat-an wāḥidat-an*; por. werse 25:32] z tablicy strzeżonej [*lawḥ mahfūz*] do siedziby chwały [*bayt al-‘izza*] w dolnych niebiosach. Stamtąd był potem zsyłany na Ziemię partiami stosownie do okoliczności i wydarzeń. ‘Abd ar-Raḥmān An-Nasā’ī powiedział: [tu następuje łańcuch kilku tradentów tej tradycji, które pomijam w tłumaczeniu – przyp. tłum.] za Ibn Abbāsem, który powiedział: Koran został zesłany na raz w całości do dolnego nieba w Noc Przeznaczenia [*laylat al-qadr*, por. werse 97:1], a następnie był zsyłany [na Ziemię] przez okres dwudziestu lat”, Ibn Kaḥfīr, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Bayrūt 2000, s. 1358. Podobnie Abū ‘Abd Allāh Al-Qurtubī w: *Al-Ġāmi’ li-aḥkām Al-Qur’ān*, Ar-Riyād, t. 13, s. 29. Por. Ğ. As-Suyūtī, *Itqān fi ‘ulūm Al-Qur’ān* Beyrūt 2008, s. 94–95. W przypadku Koranu można zatem mówić o „przedwiecznym” kanonie pisma.

<sup>4</sup> T. Nöldeke, F. Schwally, G. Bergsträßer, O. Pretzl, *Geschichte des Qorāns. Die Sammlung des Qorāns*, wyd. 2, Leipzig 1919, t. 2, s. 1.

<sup>5</sup> Widengren wnioskował tak na zasadzie dość kontrowersyjnej analogii wywiedzionej przezeń z werseu koranicznego 6:91 mówiącego o księdze zesłanej przez Boga Mojżeszowi, sporządzonej przez ludzi na zwojach pergaminu, G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension*, Uppsala universitets årsskrift, t. 1, Uppsala 1955, s. 150–151. Gwoli wyjaśnienia należy tu także zaznaczyć, że w Koranie używa się w odniesieniu do ksiąg Nowego Testamentu (zbiorowo) formy liczby pojedynczej „Ewangelia” (arab. *Inḡīl*).

Mahomet miał już w rękę rękopis Koranu!<sup>6</sup> Po drugiej stronie naukowej barykady Régis Blachère (1900–1973) argumentował, iż równie dobrze nie ma dowodów na to, by wierzyć, że prorok islamu przedsięwziął środki do stworzenia kanonu objawienia<sup>7</sup>. Aloys Sprenger (1813–1893) optował za poglądem, że Mahomet nie postrzegał Koranu jako przesłania pisanego, lecz wyrytego w sercach ludzi, do których on sam został posłany<sup>8</sup>. Z kolei dla Johna Wansbrough (1928–2002) dyskusja o intencjach proroka bez oparcia w twardych faktach historycznych niejako mijała się z celem, tym bardziej że – w jego opinii – korpus Koranu i tak kształtował się stopniowo w bardzo długim procesie kanonotwórczym<sup>9</sup>. Pragmatyczni Patricia Crone (1945–2015) i Michael Cook (ur. 1940) wykazywali na podstawie badań własnych, że Koran w postaci tekstu/księgi nie mógł być z początku w ogóle szerzej znany samej wspólnocie muzułmańskiej (o tym jeszcze dalej)<sup>10</sup>. Z tej długiej dyskusji dla naszych rozważań ważny jest wniosek, że jeśli do śmierci Mahometa (tj. do 632 roku) nie istniał jeszcze Koran w postaci muṣḥafu, to i tak z pewnością w oczach proroka nie ujmowało to niczego z ważności głoszonego przezeń przesłania.

Przed przejściem do meritum niniejszego artykułu należy w tym miejscu wskazać, że w zakresie teorii oralności i piśmienności dyscyplina arabistyki-islamistyki czerpie pośrednio z doświadczeń metodologicznych studiów antycznych, rozwiniętych w szczególności przez Milmana Parry’ego (1902–1935) i Alberta Lorda (1912–1991), a następnie wykorzystywanych dalej między innymi w studiach europejskich i biblijnych. Podejmowano różne próby transponowania teorii formuł oralnych (klisz) Parry’ego/Lorda do studiów nad poezją przedmuzułmańską (m.in. Mary Bateson<sup>11</sup>, James T. Monroe<sup>12</sup>, Michael Zwettler<sup>13</sup>, Saad Sawayan<sup>14</sup>), wczesną literaturą

<sup>6</sup> J. Burton, *The Collection of the Qur’ān*, Cambridge 1977, s. 239–240.

<sup>7</sup> R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 1947, s. 21.

<sup>8</sup> „[...] Mahomet w Medynie miał w zwyczaju niezwłocznie dyktować swe objawienia skrybie [...]; zdziwilibyśmy się jednak wielce, gdyby z tego wnioskować, że on [Mahomet] chciał wydać Koran w formie księgi czy szerzyć go na piśmie. Pozostał przy przekonaniu: Koran winien żyć w sercach ludzi”. A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad, nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen bearbeitet von A. Sprenger*, wyd. 2, Berlin 1869, t. 3, s. XXXIII.

<sup>9</sup> Według Wansbrough Koran ujrzał światło dzienne w swej docelowej formie uświęconej teologicznie nie wcześniej niż w połowie IX wieku n.e. J. Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977; *idem*, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978.

<sup>10</sup> Patricia Crone i Michael Cook wskazywali m.in., że prawo muzułmańskie przepisuje kamienowanie jako karę za cudzołóstwo, mimo że Koran stanowi wyraźnie inaczej (wers 24:2): „Cudzołożnicy i cudzołożnikowi wymierzcie po sto batów, każdemu z nich obojga!”. Crone i Cook wnioskuje m.in. na tej podstawie, że Koran nie był z początku szerzej znany. P. Crone, M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977, s. 180, przyp. 17.

<sup>11</sup> M.C. Bateson, *Structural Continuity in Poetry. A Linguistic Study of Five Pre-Islamic Arabic Odes*, Paris 1970.

<sup>12</sup> J.T. Monroe, *Oral Composition in Pre-Islamic Poetry*, „Journal of Arabic Literature” 1972, nr 3, s. 1–53.

<sup>13</sup> M.J. Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry*, Columbus, OH 1977.

<sup>14</sup> S.A. Sawayan, *The Prosodic Relationship of Nabaʿī Poetry to Classical Arabic Poetry*, „Zeitschrift für Arabische Linguistik” 1982, t. 8, s. 72–93.

muzułmańską – hadisami, sirą, tafsirami, *qiṣaṣ al-anbiyā*<sup>15</sup> i oczywiście Koranem (Reuven Firestone<sup>16</sup>, Norman Calder<sup>17</sup>, Alan Dundes<sup>18</sup>), w tym z wykorzystaniem technik analizy komputerowej (np. Andrew Bannister<sup>19</sup>). Na ograniczenia i niebezpieczeństwo instrumentalizacji metody elementów oralno-formułowych wskazywał między innymi Gregor Schoeler<sup>20</sup>. Kiedy bazuje się na wynikach tych i innych badań w dziedzinie koranistyki, nie ulega wątpliwości, że tekst Koranu ukształtowało środowisko o silnych cechach oralności<sup>21</sup>. Należy też założyć, że mechanizmy przechodzenia Koranu z etapu oralności do piśmienności mogły kształtować się podobnie do innych antycznych czy późnoantycznych dzieł literatury: począwszy od fazy kompozycji oralnej (jeszcze bez ustalonego tekstu), poprzez fazę ustalonej kompozycji oralnej (ze stabilnym, lecz jeszcze nieustalonym tekstem), skończywszy na fazie ustalonej kompozycji oralnej z ustalonym tekstem<sup>22</sup>.

Aby zrozumieć, czym dla wczesnej wspólnoty muzulmańskiej był „Koran”, jakie pierwotnie desygnował pojęcie, jakie zajmował miejsce i jaką pełnił rolę, należy rozważyć historyczny proces kształtowania się relacji między tradycją ustną a pisemną Mahometowego objawienia. Ujmując ten problem szerzej, można również zapytać, jak młoda wspólnota muzulmańska postrzegała funkcję piśmienności jako potencjalnego środka do utrwalania boskiego przesłania.

Pewną wskazówką w tym względzie mogą być zaświadczone historycznie zabiegi abbasydzkich<sup>23</sup> teologów związane z wprowadzeniem doktryny abrogacji (*nash*)<sup>24</sup>. Miała ona pomagać w rozstrzygnięciu sprzeczności w regulacjach prawnych płynących równoległe z sunny proroka<sup>25</sup> i arabskiego tekstu muṣḥafu (a także wewnętrznych

<sup>15</sup> Terminy z zakresu teologii i prawa islamu: hadisy (arab. *aḥādīṭ*) – relacje z życia proroka islamu Mahometa lub jego wypowiedzi na określony temat; sira (arab. *sīra*) – biografia Mahometa; tafsir (arab. *tafsīr*) – komentarz do Koranu; *qiṣaṣ al-anbiyā* – opowieści o prorokach poprzedzających epokę islamu.

<sup>16</sup> R. Firestone, *Journey in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany NY, 1990.

<sup>17</sup> N. Calder, *From Midrash to Scripture. The Sacrifice of Abraham in Early Islamic Tradition*, [w:] *The Qur'an. Formative Interpretation*, A. Rippin (red.), Aldershot 1988, s. 81–108.

<sup>18</sup> A. Dundes, *Fables of the Ancients? Folklore in the Qur'an*, Lanham 2003.

<sup>19</sup> A.G. Bannister, *Retelling the Tale. An Oral-Formulaic Study of the Qur'an*, London 2011.

<sup>20</sup> Wykazując m.in. na podstawie poezji, że choć w przekazie tradycji oralnej można z pewnością wyodrębnić jednostki literackie zwane formułami, to jednak nie wszystko, co zawiera takie formuły, musi być literaturą oralną. G. Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, London 2006.

<sup>21</sup> Por. m.in.: A. Neuwirth, *Literary Character of the Qur'an*, [w:] *The Qur'an: Style and Contents*, A. Rippin (red.), Burlington 2001, s. 253–257.

<sup>22</sup> R.C. Culley, *An Approach to the Problem of Oral Tradition*, „Vetus Testamentum” 1963, nr 13, s. 122.

<sup>23</sup> Muzułmańska dynastia Abbasydów rządziła kalifatem (ze stolicy w Bagdadzie) w latach 750–1258. Na pierwsze dwa wieki epoki abbasydzkiej przypadają intensywne działania uczonych muzulmańskich dotyczące m.in. kodyfikacji doktryny wiary i związanej z nią jursprudenjii.

<sup>24</sup> Krytyczne studium na temat teorii abrogacji w Koranie w: L. Fatouhi, *Abrogation in the Qur'an and Islamic Law. A Critical Study of the Concept of "Naskh" and Its Impact*, London–New York 2014; a także nieco starsza, podstawowa pozycja literatury przedmiotu w tym zakresie: J. Burton, *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh 1990.

<sup>25</sup> Arabski termin *sunna* określa w tradycji islamu rozległy zbiór opowieści o wypowiedziach i czynach związanych z prorokiem Mahometem oraz jego towarzyszami, a także tzw. kalifami sprawiedliwymi.

niezgodności w samym *muṣḥafie* i w samej *sunnie*). Problemy powstawały przykładowo w sytuacjach, gdy tekst koraniczny przeczył zasadom powszechnie stosowanego prawa zwyczajowego – na przykład w przypadku karania za cudzołóstwo. Karą stanowioną przez *muṣḥaf* (wers 24:2) jest sto batów, jednakże większość szkół prawnych przepisywało i wciąż przepisuje kamieniowanie, uzasadniając to praktyką (*sunną*) zalecaną przez samego Mahometa<sup>26</sup>. Oznaczałoby to jednak, że *sunna* jest w stanie znieść wyraźne przykazanie koraniczne, a tego wielu uczonych teologów nie było w stanie zaakceptować<sup>27</sup>. Rozwiązaniem kłopotliwej sytuacji było zarysowanie pojęcia Koranu szerzej jako bytu w sferze duchowej i – w konsekwencji – zawężenie pojęcia *muṣḥaf* do treści ograniczonej literą fizyczności. Nie była do tego potrzebna, wbrew pozorom, teologiczna ekwilibrystyka, gdyż postrzeganie rzeczywistości na płaszczyznach fizycznej i duchowej jednocześnie było u schyłku antyku jeszcze czymś zupełnie naturalnym. Aby więc wesprzeć i podtrzymać autorytet *muṣḥafu* w kwestii kary za grzech cudzołóstwa, wskazano na istnienie „domyślnych” treści objawienia, które nie weszły ostatecznie do kanonicznego tekstu *muṣḥafu* (tak jak tzw. wers kamieniowania, który miał być rzekomo recytowany pierwotnie jako część sury 33 Koranu; odpowiednie *hadisy* pojawiają się zaś w *sunnie*), lecz i tak obowiązują prawnie, gdyż znajdują się w niebiańskim Koranie i znoszą wcześniej objawiony werse<sup>28</sup>. Ten rodzaj abrogacji określa się mianem *nash at-tilāwa dūn al-ḥukm*, czyli uchyleniem litery prawa bez unieważniania jego mocy prawnej.

*Nash at-tilāwa dūn al-ḥukm* to z pewnością najbardziej wyszukany rodzaj abrogacji, szeroko omawiany i interpretowany przez późniejszych teologów muzułmańskich. Dla naszych rozważań będzie on przydatny, jako że rzuca światło na postrzeganie pojęcia „Koranu”. W jaki sposób werse późniejszy, nieobecny w kanonie *muṣḥafu*, zachowuje swą moc prawną, nadpisując rozstrzygnięcia z innych, wcześniej objawionych wersów, które znalazły się w tym kanonie? Al-Ġazālī (zm. 1111) argumentował (odnosząc się do Koranu jako Matki Księgi), że litera słowa nie jest przyczyną ani źródłem rozstrzygnięcia/przepisu (*ḥukm*), lecz tylko jego wyrazem/przejawem (*‘alāma*)<sup>29</sup>. Tak więc, ponieważ *ḥukm* jest co do mocy prawnej niezależny od swej zewnętrznej formy, obowiązuje również po wykreśleniu zapisu (lub po prostu gdy do takiego zapisu w ogóle nie doszło). Sam zapis (tekst) nie jest przepisem,

<sup>26</sup> Jeszcze inaczej Koran odnosi się do kary za cudzołóstwa w wersie 4:15: „A wobec tych spośród waszych kobiet, które popełniły wszeteczeństwo, zażądajcie świadectwa czterech spośród was. I jeśli oni poświadczą, to trzymajcie je w domach, dopóki nie zabierze ich śmierć albo też póki Bóg nie przygotuje dla nich jakiejś innej drogi” (wszystkie tłumaczenia Koranu za: *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986).

<sup>27</sup> J. Burton, *The Sources...*, *op. cit.*, s. 4–8. Burton w swojej książce szeroko omawia problematykę relacji między *sunną* a Koranem w wiekach formacyjnych islamu.

<sup>28</sup> W języku polskim o wersecie kamieniowania m.in. w: M.M. Dziekan, *Koran jako pars pro toto. Z dziejów „wersetu kamieniowania” (ajat ar-radżm)*, [w:] *Świat arabski. Kultura i polityka*, E. Machut-Mendecka, K. Pachniak (red.), Warszawa 2012, s. 163–173; w języku angielskim artykuły pogładowe w *Encyclopaedia of the Qur’ān*: N. Abu-Zahra, *Adultery and Fornication*, [w:] *Encyclopaedia of the Qur’ān*, J.D. McAuliffe (red.), Leiden–Boston–Köln 2001, s. 28–30; D.V. Frolov, *Stoning*, [w:] *Encyclopaedia...*, *op. cit.*, t. 5, s. 129–130; W. Hallaq, *Law and the Qur’ān*, [w:] *Encyclopaedia...*, *op. cit.*, t. 3, s. 149–171.

<sup>29</sup> A. Al-Ġazālī, *Kitāb al-mustasfā min ‘ilm al-uṣūl*, Ar-Riyād, b.r.w., t. 1 s. 188.

lecz na ten przepis wskazuje i do niego odnosi. Nadrzędność treści duchowej nad formą materialną tyczy się również przypadków, gdy dane przepisy obowiązywały, jeszcze zanim zostały objawione prorokowi lub gdy dane przepisy najpierw zostały objawione, a dopiero potem weszły w życie. Dodatkowo należy pomyśleć również o tym, że nie cała treść duchowa z Matki Księgi musiała przecież zostać przekazana prorokowi w postaci objawień<sup>30</sup>.

Koraniczny *muṣḥaf* jest więc w tym ujęciu postrzegany jako księga zawierająca nie tyle dokładny rejestr boskiego przesłania, co drogowskazy i odniesienia do niego; drogowskazy i odniesienia wymagające oczywiście od wiernych szczególnej uwagi i czci, gdyż zostały z woli Boga uwiecznione dodatkowo w formie pisanej, nie tylko ustnej. Podobną funkcję pełni sunna, którą zebrano i skodyfikowano nieco później niż *muṣḥaf* (w IX i X wieku). Prekursor jednej z głównych szkół prawodawstwa muzułmańskiego Abū ‘Abd Allāh aš-Šāfi‘ī (767–820), który bronił równości statusu sunny i Koranu jako dwóch równoprawnych wyrazów tego samego źródła objawienia, argumentował, że Bóg ma ludzkości do powiedzenia dużo więcej niż to, co zostało zapisane na kartach *muṣḥafu*; że istnieje poza tym wiele więcej boskich przepisów zachowujących swą moc prawną ponad te, które zostały ujęte w *muṣḥafie*. Aš-Šāfi‘ī cytował w tym względzie werset 62:2 Koranu zawierający wyrażenie *al-kitāb wa-al-ḥikma*, tłumacząc, że *al-ḥikma* to właśnie sunna, która również jest dana przez Boga<sup>31</sup>. U Aš-Šāfi‘ī’ego Koran jest wzmiankowany prawie wyłącznie w stałym zwrocie frazeologicznym z sunną (*al-Qur’ān wa-as-Sunna*). Amerykański historyk islamu J. Wansbrough pisał w swoim *Qur’anic Studies*, że

[o]dniesienia do Koranu wydają się być u Aš-Šāfi‘ī’ego pobieżne i pojawiają się zazwyczaj w tandemie (*fī-il-Qur’ān wa-as-Sunna*), który sugeruje formalną figurę stylistyczną stanowiącą

<sup>30</sup> Innym przykładem abrogacji treści *muṣḥafu* przez sunnę jest warunkowe zniesienie lub uchylene nakazu ablucji (przetarcie butów zamiast obmycia stóp do kostek). Drugi rodzaj abrogacji to *nash at-tilāwa wa-al-ḥukm* (wykreślenie zapisu wraz z uchynieniem mocy prawnej przepisu). Jest to teologicznie najmniej niefrasobliwa forma abrogacji i odnosi się do etapowości wychowywania ludzi przez Boga – jak się wydaje, taki zresztą charakter ma cały Koran. Pewne lekcje zostały odrobione i odchodzą do lamusa. Werset 106 sury 2 głosi, że „[k]iedy znosimy jakiś znak albo skazujemy go na zapomnienie, przynosimy lepszy od niego lub jemu podobny. Czyż ty nie wiesz, że Bóg jest nad każdą rzeczą wszechwładny?!”. Do tej kategorii można również zaliczyć np. niekanoniczne wersje tekstowe *muṣḥafu*, które kalif ‘Uṭmān kazał zniszczyć (m.in. kodeksy ‘Abd Allāha Ibn Mas‘ūda, Ubayya Ibn Ka‘ba, ‘Abd Allāha Ibn ‘Abbāsa, ‘Alego Ibn Abī Tālība, Abū Bakra), zawierające treści objawienia – sury, passusy i wersy, które nie znalazły się w kanonicznym *muṣḥafie*. Więcej na ten temat: M. Grodzki, *Reaching Back to the Qur’ān’s Literary (Pre-)History. Source Text for the Critical Edition Wanted*, [w:] *Oriental Languages and Civilisations*, B. Michalak-Pikulska, M. Piela, T. Majteczak (red.), Kraków 2020, s. 265–274. Trzecim typem abrogacji jest *nash al-ḥukm dūn at-tilāwa* (zniesienie przepisu bez wykreślenia zapisu). Kanoniczny *muṣḥaf* zawiera zarówno wersety znoszące (*nāsiḥ*), jak i zniesione (*mansūḥ*), a więc przypomina nadpisywany palimpsest z widocznym śledzeniem zmian w procesie edycji. Obecność treści zniesionych i znoszących w jednej księdze wskazuje na to, że *muṣḥaf* – jako zapis przesłania koranicznego objawianego etapami – ma charakter dynamiczny, interaktywny. Bóg wie, do kiedy dane przykazanie jest pozytywne dla ludzi, a od kiedy dojrzeli oni już do czegoś nowego. Są to m.in. regulacje dotyczące kierunku modlitwy, postu, dziedziczenia, wybranych regulacji okołomażeńskich czy żywnościowych.

<sup>31</sup> Aš-Šāfi‘ī w swym *Ġimā‘ al-‘ilm* interpretuje (w ujęciu raczej prawnym, a nie ezoterycznym) koraniczne *al-kitāb wa-al-ḥikma* w rozumieniu, że Koran sam wskazuje na równy z nim autorytet sunny. A. Aš-Šāfi‘ī, *Kitāb ġimā‘ al-‘ilm*, Al-Tālībīya–Al-Haram, b.r.w., s. 17.

sprzężenie dwóch wyrazów połączonych spójnikiem, określającą jedno źródło prawa – objawienie (składające się z zarówno z Koranu, jak i sunny)<sup>32</sup>.

Wansbrough stwierdza, że nie ma dowodów na to, iż „przed Aš-Šāfi‘īm słowo «objawienie» odnosiło się wyłącznie do kanonicznego tekstu pisma”<sup>33</sup>. Późniejszy komentatorzy (m.in. Aṭ-Ṭabarī) potwierdzali rozumienie koranicznego *al-ḥikma* jako określenia sunny. As-Suyūṭī w XV wieku komentował, że anioł Gabriel objawiał prorokowi sunnę tak samo, jak objawiał mu Koran<sup>34</sup>.

Dopóki Koran nie został skodyfikowany w postaci muṣḥafu i uznany za autorytatywne źródło muzułmańskiego prawa (co, jak się wydaje, stało się dopiero w IX wieku)<sup>35</sup>, sunna – jako obszerna, żywa tradycja ustna (również do tego czasu jeszcze nieskodyfikowana) – nie była uważana za podrzędną Koranowi. Po kodyfikacji muṣḥafu, która nastąpiła szybciej niż kodyfikacja znacznie rozleglejszego korpusu sunny, Koran zaczął stopniowo uchodzić za autorytet ją przewyższający i stwarzający pisaną podstawę prawną w jurysdykcji. Broniący zachwianej pozycji sunny wobec rosnącego autorytetu Koranu Aš-Šāfi‘ī nie był jeszcze w IX wieku w stanie stwierdzić, że sunna może znosić Koran, gdyż to Koran był wówczas na fali wznoszącej. Stosunek sił w relacji *muṣḥaf*–sunna ponownie wyrównał się dopiero po kodyfikacji wielkich zbiorów hadisów i rehabilitacji pierwotnego autorytetu sunny. Dwa wieki po Aš-Šāfi‘īm skrupułów nie miał już Al-Ġazālī pisząc, że

[d]opuszcza się, by sunna znosiła Koran, a Koran znosił sunnę. Bowiem i jedno, i drugie od Boga Najwyższego pochodzi, cóż więc stoi na przeszkodzie? [...] Tak naprawdę znoszącym jest sam Bóg Najwyższy i czyni to ustami swego proroka (niech Bóg ma go w opiece). Oznacza to, że przepisu (*ḥukm*) koranicznego nie musi koniecznie uchylać tylko inna część Koranu. Znoszą je bowiem słowa Jego proroka (niech Bóg ma go w opiece) drogą objawienia (*wahy*), również tego pozakoranicznego. A słowo Boga (*kalām Allāh*) jest jedno – zarówno znoszące, jak i znoszone. Bóg nie ma dwóch słów – Koranu i nie-Koranu. Bóg ma jedno słowo wyrażane różnymi sposobami. Czasami Bóg wyraża swoje słowo w postaci uporządkowanej mowy (*laḥẓ manẓūm*), które powierza nam do publicznej recytacji, co nazywamy koranem [w arabskim oryginale bez rodzajnika określonego – przyp. tłum.]. Innymi razy Bóg wyraża swe słowo w postaci mowy nierecytowanej publicznie, co nazywamy sunną. Obydwie formy boskich słów słyszał Prorok (niech pokój będzie z nim), a znoszącym jest w każdej sytuacji Bóg Najwyższy<sup>36</sup>.

Warto w tym miejscu zauważyć, że dynamicznie zmieniająca się relacja sunna–Koran na przestrzeni pierwszych kilku wieków islamu (w tradycji zarówno ustnej,

<sup>32</sup> Chodzi m.in. o sztandarowe dzieło Aš-Šāfi‘īego pt. *Kitāb ar-risāla fī uṣūl al-fiqh*. J. Wansbrough, *Quranic Studies...*, *op. cit.*, s. 174. Joseph Schacht, na którego Wansbrough chętnie się powoływał w swoich publikacjach, uważał, że Aš-Šāfi‘ī w rzeczywistości nie uznawał autorytetu Koranu. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, s. 135. Tłumaczenia na język polskich wszystkich obcojęzycznych cytatów w tym artykule pochodzą od autora, chyba że wskazano inaczej.

<sup>33</sup> J. Wansbrough, *Quranic Studies...*, *op. cit.*, s. 175.

<sup>34</sup> As-Suyūṭī, *op. cit.*, s. 102.

<sup>35</sup> Por. badania Josepha Schachta (1902–1969), który dowodził, że prawodawstwo wczesnego islamu nie pochodziło w pierwszym rzędzie z Koranu ani z nawet innych źródeł religijnych, lecz w ogóle spoza sfery religii, i nawet jeśli Koran zawierał jakieś wyraźne rozstrzygnięcia, to jego norma nie była początkowo uważana za decydującą. J. Schacht, *op. cit.*, s. v, 181, 188, 191, 224 i n.

<sup>36</sup> Al-Ġazālī, *op. cit.*, s. 189–190.

jak i pisemnej obydwu tych przekazów objawienia) stała się gruntem dla licznych hipotez i teorii orientalistów. Przykładowo wspomniany J. Burton wskazywał, że dalekosiężną konsekwencją teologicznego zabiegu abrogacji jest stwierdzenie i ogólna idea, że istniały objawienia recytowane przez proroka, a potem jego pobożnych towarzyszy, dla których nie znalazło się miejsce w fizycznym tekście muşhafu! Jednak ponieważ z doktryny abrogacji nie można było się wycofać, gdyż stanowiła ona filar budowanego autorytetu muşhafu, uczeni muzułmańscy stworzyli dla jej legitymizacji w dość późnym okresie mit o licznych niekanonicznych wersjach tekstowych Koranu przypisywanych towarzyszom proroka (tzw. kodeksach przed-‘uţmāńskich), które miały istnieć do połowy VII wieku, a następnie zostać wyrugowane przez kalifa ‘Uţmāna (zm. 656) w toku standaryzacji tekstu muşhafu. J. Burton nie wierzył, że takowe kodeksy kiedykolwiek istniały (do dzisiaj nie zostały odnalezione, a zaświadczone są jedynie fragmentarycznie w muzułmańskiej literaturze wtórnej), wszystko to zaś miało jedynie na celu wybrnięcie z teologicznego problemu, w jaki sposób sunna może naruszać i znosić postanowienia Koranu<sup>37</sup>. W ten sposób wsparto autorytet muşhafu (którego wybrane wersety były nie do pogodzenia z ustną sunną bądź jego innymi wersetami) oraz autorytet proroka i jego towarzyszy (którzy nie mogli przecież błędnie przekazać objawienia).

Niezależnie od daleko idących wniosków Burтона czy Schachta doktryna abrogacji potwierdza postrzeganie terminu „Koran” jeszcze w IX wieku jako znacznie szerszego pojęcia niż tylko litera muşhafu. To ponadczasowe postrzeganie funkcji świętej księgi realizuje się w islamie do dziś przede wszystkim na płaszczyźnie oralnej. Materialna postać księgi nie zajmowała i nie zajmuje centralnego miejsca w muzułmańskim kulcie, co widać szczególnie na przykład w zestawieniu z weneracją zwojów Tory w judaizmie czy uroczystymi procesjami z Pismem Świętym w liturgii chrześcijańskiej. W islamie ich miejsce zajmuje prosty rytuał recytowania Koranu, zazwyczaj z pamięci. Zapamiętanie nawet całego Koranu nie jest w świecie muzułmańskim czymś niespotykanym. Recytacji słucha się w domu, pracy, szkole, w drodze, w tle spotkań i rozmów nieformalnych. Jest to dobrze odbierane społecznie; bywa również... modne. Konsultowanie wersji pisanej Koranu świadczy raczej o niedouczeniu i braku pożądanej pobożności<sup>38</sup>.

Jednocześnie oczywiście, z perspektywy współczesności, nikt z muzułmanów nie zaprzeczy, że księga Koranu zajmuje w islamie od wieków centralne miejsce. Muzułmanie postrzegają islam jako religię księgi od początku swego istnienia. Sam Koran używa terminu *kitāb* (l.mn. *kutub*) setki razy. Dziś, przez pryzmat współczesnego

<sup>37</sup> J. Burton, *The Collection...*, *op. cit.*, s. 228–229.

<sup>38</sup> Uczenie się świętych pism na pamięć i ich recytowanie było na późnoantycznym Bliskim Wschodzie dobrze już utrwaloną praktyką, zaświadczoną po wielokroć m.in. w literaturze chrześcijańskiego Wschodu, a następnie i przez samą tradycję muzułmańską. Al-Wāhidī (XI w.) cytuje tradycję o proroku Mahomecie słuchającym chrześcijańskich niewolników recytujących święte pisma z pamięci zgodnie z chrześcijańskim zwyczajem – jedną z ówczesnych cech pobożności wiary. A. An-Nisābūrī, *Asbāb an-nuzūl*, Ad-Dammām, 1992, s. 281. Tradycja muzułmańska przekazuje, że prorok i inni jemu współcześni mieli osobiste doświadczenia z syryjskimi ascetami, zapewne anachoretami (eremitami), choć nie można też wykluczyć cenobitów (por. tradycje ośrodków w Edessie, Nisibis), których w Mezopotamii i Syropalestynie było od kilku wieków wstecz tak wielu, że wykształcili tam swoistą kulturę mniszą.



uzusu językowego, jest on zazwyczaj tłumaczony jako „księga” lub „pismo”. Jednak, mając na względzie realia Arabii VII wieku n.e., w tym nieokreślony zakres wpływu kultur ościennych i niepiśmienności użytkowników języka arabskiego, dokładne, oryginalne pole semantyczne tego słowa pozostaje niejasne. Z pewnością ewoluowało przez wieki wraz z rozwojem teologii islamu do czasu ugruntowania się doktryny religii księgi, podobnie jak zresztą ewoluowało zapewne znaczenie czasownika *qara'* (czytać, głosić, wołać, wzywać), pochodzące od tego samego rdzenia spółgłoskowego, co *Al-Qur'ān*. W każdym razie tłumaczenie dziś wyrazu *kitāb* po prostu jako księga/pismo nie oddaje w żadnej mierze złożoności znaczeń, w jakich występuje on w Koranie<sup>39</sup>. Stąd zarówno termin *kitāb*, jak i *Al-Qur'ān* mają szersze pola semantyczne niż tylko egzemplarz księgi, co potwierdza analiza występowania tych terminów w Koranie<sup>40</sup>. Użycie terminu *kitāb* w Koranie wykracza daleko poza ramy fizyczne księgi. Wiele wskazuje na to, że Koran nie był pierwotnie postrzegany jako forma pisana – to zresztą można powiedzieć o większości, jeśli nie o wszystkich dawnych świętych księgach.

Wbrew pozorom nie wszystkie dogmaty o przedwieczności, niestworzonności i cudowności niebiańskiego Koranu ustanowione przez teologię muzułmańską są konceptami nowymi, wprowadzonymi przez islam w VIII–IX wieku. Już w judaizmie wykształciło się przekonanie, że Tora istniała w formie pisanej u Boga jeszcze przed stworzeniem świata i nie została w pełni ujawniona, dopóki nie została przekazana Mojżeszowi (w formie księgi, jak się to powszechnie wizualizuje, z pominięciem całego procesu kanonotwórczego)<sup>41</sup>. Z kolei w ikonografii chrześcijańskiej też niezrędko portretuje się w Chrystusa z gotową, bogato zdobioną księgą Ewangelii albo Pisma Świętego w ręku, co ma oczywiście znaczenie symboliczne<sup>42</sup>.

Funkcja oralna Koranu stanowiła w pierwszej połowie VII wieku centralną oś przekazu boskiego objawienia; była zresztą jego jedynym dostępnym wówczas nośnikiem w języku arabskim. Stan rozwoju pisma arabskiego w czasach Mahometa<sup>43</sup> czy kalifa 'Utmāna<sup>44</sup> nie pozwalał jeszcze nawet na sporządzenie precyzyjnego, spółgłoskowego zapisu tekstu arabskiego. Nieopracowana była diakrytyka spółgłoskowa (nie mówiąc już o systemie notowania samogłosek czy innych znaków diakrytycznych, za których kodyfikatora tradycja muzułmańska uznaje Al-Ḥalīla Ibn Aḥmada al-Farāhidī'ego w drugiej połowie VIII wieku)<sup>45</sup>, mimo że sporadycznie spotyka się

<sup>39</sup> Szerokiej analizie tego zagadnienia podjął się Daniel Madigan w swojej książce: *The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton–Oxford 2001.

<sup>40</sup> *Ibidem*, w szczególności: s. 54–58.

<sup>41</sup> F. Skolnik (red.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit 2007, wyd. II, t. 20, s. 39 i n.

<sup>42</sup> Księga trzymana przez Chrystusa oznacza jego wrodzoną nadrzędną władzę, w rękach Mojżesza i Piotra wskazuje na władzę powierzoną im jako prawodawcom/przewodnikom ludów Starego i Nowego Testamentu; księgi w rękach aniołów to znak posłannictwa z boskim nakazem. D. Madigan, *op. cit.*, s. 196.

<sup>43</sup> Lata życia według tradycji muzułmańskiej: ok. 570–632.

<sup>44</sup> Lata życia według tradycji muzułmańskiej: ok. 576–656.

<sup>45</sup> Nie jest to bynajmniej późno, gdyż nawet w przypadku tekstu masoreckiego Biblii hebrajskiej znaki wokalizacyjne i akcentuacyjne były dodawane do tekstu spółgłoskowego dopiero od VII wieku n.e. A. Schippers, *The Hebrew Grammatical Tradition*, [w:] *The Semitic Languages*, R. Hetzron (red.), London–New York 1997, s. 59.

nawet w czasach przedmuzułmańskich pojedyncze znaki diakrytyczne przy spółgłoskach. Długotrwałe prace nad tymi systemami podjęto dopiero na przełomie VII i VIII wieku. Jeszcze w IV i V wieku hidżry, jak pisze Gotthelf Bergsträßer (1886–1933), istniało wiele systemów wokalizacyjnych<sup>46</sup>. Pierwsze rękopisy Koranu (a raczej: zręby jego tekstu) mogły więc powstać jedynie w piśmie defektywnym i wszystko wskazuje na to, że to raczej potrzeba spisania Koranu dała impuls do normalizacji alfabetu arabskiego, a nie odwrotnie. Pismo opracowano na potrzeby oralności i był to proces, a Koran nie zastał gotowej normy językowej<sup>47</sup>. Nie należy też zapominać, że w okresie formacyjnym Koranu (i jeszcze przez wiele następnych wieków), jak pisze Ong, „liczne teksty literackie, nawet tworzone na piśmie, były na ogół przeznaczone do publicznej recytacji, zwykle przez samego autora”<sup>48</sup>.

Tradycja muzułmańska wskazuje, że forma pisana Koranu nie była niezbędna w pierwszych latach po śmierci proroka, co odpowiada analogicznym schematom w dziejach chrześcijaństwa i judaizmu. Prace nad kodyfikacją Koranu podjęto dopiero wówczas, gdy w podbojach przeredziły się szeregi pierwszych muzułmanów i zaistniało niebezpieczeństwo, że ustna tradycja niosąca „przesłanie z Wysoka” rozmyje się lub pójdzie w zapomnienie. Do tego czasu pisemne materiały koraniczne, przechowywane przez bliskich proroka i wiernych w różnej formie, nie zawsze uchodziły za priorytetowe w młodej wspólnocie muzułmańskiej. Przykładem jest przekaz tradycji o Aiszy, ukochanej żonie proroka, która trzymała niektóre z zapiszków koranicznych pod swoim łóżem, skąd część z nich wygrzebała i zjadła koza (w tym werset kamieniowania). Z kolei dyskusja wokół abrogacji i niekanonicznych wersji Koranu wskazuje na to, że nie było zgodności co do zawartości objętościowej muşhafu (np. Ibn Mas‘ūd nie wliczał do Koranu sury 1, 113 i 114)<sup>49</sup>.

Jaki model skrypturalnych dziejów Koranu można więc hipotetycznie zaproponować? Wydaje się, że już na dość wczesnym etapie – w VII wieku – postanowiono zgromadzić i nakreślić prorockie objawienia w formie szkieletowej (mnemotechnicznej). Odtąd tradycja ustna i pisemna żyły równoległym życiem<sup>50</sup>. Przez wiele dziesięcioleci funkcjonowały zapewne obok siebie, w pewnym zakresie wzajemnie się przenikając i kształtując, przy czym to tradycja oralna (przede wszystkim tradycja sunny) pozostawała przez cały czas wykładnią boskiego objawienia i odniesieniem

<sup>46</sup> T. Nöldeke, F. Schwally, G. Bergsträßer, O. Pretzl, *op. cit.*, s. 263–269.

<sup>47</sup> Orientaliści zajmują w tej materii rozbieżne stanowiska. Nöldeke tradycyjnie uznawał, że arabski klasyczny (*al-‘arabiyya al-fuṣḥā*) był przed nadejściem islamu językiem używanym przez Arabów w komunikacji międzyplemiennej (i w tym właśnie języku spisano Koran). Z kolei jego oponent Karl Vollers (1857–1909) uważał, że plemiona posługiwały się między sobą formą zróżnicowanej, nie w pełni fleksyjnej, nieujednoliconej, ponaddialektalnej wspólnej mowy (*koiné*), *al-fuṣḥā* zaś wykształciła się dopiero później w toku rozwoju cywilizacji muzułmańskiej. T. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1910, s. 1–5; K. Vollers, *Völkersprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strassburg 1906, s. 175–185.

<sup>48</sup> W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, wyd. II, Warszawa 2011, s. 233.

<sup>49</sup> J. Burton, *The Collection...*, *op. cit.*, s. 222.

<sup>50</sup> Por. synchroniczne podejście do oralności i piśmienności u Onga (przenikanie się kultury oralnej i cyrograficznej w tym samym okresie). W.J. Ong, *op. cit.*, s. 30.

dla tradycji pisemnej, a nie odwrotnie<sup>51</sup>. Dopóki sięgała tradycja ustna, dopóty pisana forma Koranu nie musiała być kompletna, gdyż pełniła tylko rolę wtórną wobec Koranu przekazywanego ustnie<sup>52</sup>. Z czasem jednak, podobnie jak w judaizmie i chrześcijaństwie, gdy tradycja ustna w sposób naturalny osłabła, a pamięć ludzka nie sięgała już wstecz nawet do pokoleń znających osoby, które pamiętały towarzyszy proroka, ranga tradycji pisemnej przeważała. Musiało się to stać zapewne o wiele później niż powszechnie przyjęło się uważać. Powrócono wówczas z konieczności do zapisków koranicznych z dalekiej przeszłości, zebrano je w całość i opracowano *muṣḥaf* Koranu, zachowując wiele ze starej, oryginalnej, defektywnej pisowni. Produktami ubocznymi, których w procesie redakcji po latach musiało powstać wiele, są między innymi różnego rodzaju anormatywności językowe (gramatyczne, leksykalne, stylistyczne), niezrozumiałe archaizmy (m.in. nieporadnie zarabizowane syriacyzmy, leksyka i składnia), a także zagadkowe litery *al-muqaṭṭa'āt* (*al-fawātih*) poprzedzające niektóre sury, do dziś pozostające tajemnicą dla koranologów wschodnich i zachodnich<sup>53</sup>. W tym kontekście zrozumiałe są słowa włożone przez tradycję w usta kalifa 'Uṭmāna, który miał zarządzić: „Nie zmieniajcie [błędów w piśmie], bo Arabowie będą je sami poprawiać podczas recytacji”<sup>54</sup>. Jednak nawet po kodyfikacji *muṣḥafu* i – jak mawiają Arabowie – „włożeniu go między okładki” (arab. *wuḍi' bayn al-diffatayn*), nie zyskał on od razu wyższej rangi niż tradycja oralna, ponieważ – jak rozumowano jeszcze w epoce późnego antyku – pismo nie jest już żywym duchem, lecz tylko jego wyrazem w sferze fizyczności; wyrazem, który krępuje i zamyka ducha w sztywnych ramach, nadając granice nieuchwytnemu. Widocznie przekazy tradycji ustnej, choć zacierające się w pamięci, wciąż zbyt żywo cyrkulowały we wspólnotach wiernych jako pierwszy świadek objawienia, by forma pisana mogła od razu zyskać większy autorytet<sup>55</sup>. Stało się tak dopiero po sakralizacji *muṣḥafu*.

Swego czasu Richard Bell (1876–1952) utyskiwał na jego zdaniem zaburzoną relację między funkcją a strukturą *muṣḥafu*, nieprzystającą jakoby do statusu świętej księgi wielkiej religii. W jego odbiorze nieład formalny i strukturalny, bezplanowość i dezorganizacja tekstu nie wskazuje, jakoby Koran miał pełnić funkcję świętej księgi

<sup>51</sup> Zagadnieniom rozważanym tu przez autora poświęcił swoje prace mentor zachodnioeuropejskiej arabistyki John Wansbrough (1928–2002), w szczególności: *Quranic Studies...*, *op. cit.* oraz *idem, The Sectararian Milieu*, *op. cit.*

<sup>52</sup> Por. badania N. Caldera, który postulował, że cechą tradycji ustnej jest nieustanne, twórcze rekreowanie przekazu (narracji, utworów poetyckich, pieśni), dostosowujące je do potrzeb i uwarunkowań, a więc brak ustalonego oryginału takiego tekstu. N. Calder, *op. cit.*, s. 93.

<sup>53</sup> Podsumowanie stanu wiedzy na ten temat *al-hurūf al-muqaṭṭa'a*: D. Stewart, *The Mysterious Letters and Other Formal Features of the Qur'ān in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts*, [w:] *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in Its Historical Context 2*, G.S. Reynolds (red.), New York 2011, s. 323–348; w języku polskim: M. Grodzki, *Tajemnicze litery Koranu odczytane na nowo. Przyczynek do dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania*, M. Lewicka, Cz. Łapicz (red.), Toruń 2011, s. 219–233.

<sup>54</sup> Cytat z muzułmańskiej tradycji za: T. Nöldeke, F. Schwally, G. Bergsträßer, O. Pretzl, *op. cit.*, s. 2.

<sup>55</sup> W tym kontekście warto zauważyć, że nawet w dzisiejszym, przepracowanym wydaniu książkowym wciąż jeszcze da się dostrzec, że Koran nie postrzega samego siebie jako zamkniętego kanonu ograniczonego korpusu liter, ale cechuje go interaktywny, responsywny charakter. W epokach poprzedzających wynalezienie druku po spisaniu księgi zaczynała ona żyć własnym życiem niezależnym od autora czy nawet jego intencji.

zawierającej kompletne objawienia i wykładnię prawodawstwa<sup>56</sup>. Pewna część orientalistów podziela to zdanie<sup>57</sup>. Nie należy jednak zgadzać się z Bellem, bo właśnie taka, a nie inna struktura i kompozycja *muṣḥafu* wskazuje na jego pierwotnie oralną funkcję, a nie na postrzeganie go od początku jako księgi. Zapis Koranu w tej, a nie innej formie, jest dokumentacją stanu tradycji ustnej objawienia w danym momencie dziejowym (jak zdjęcie z kliszy, w które nie da się już później ingerować bez zmiany całości, najwyżej można wyostrzyć pewne kontury lub wytuszczać cienie). Po zgromadzeniu po wielu latach szczątkowych materiałów koranicznych – notatek i zapisków – nie ingerowano już głębiej w ich treść, a jedynie połączono w dość mechaniczny sposób (por. Wansbrough<sup>58</sup>); widocznie uznano wówczas, że tak będzie lepiej dla estymy i miru Koranu.

Można zastanawiać się, dlaczego Koran spisano – jeśli wierzyć tradycji muzulmańskiej – już w dwadzieścia lat po śmierci Mahometa w formie defektywnej i w takiej już pozostawiono, bez dalszej korekty, choć tradycja ustna była w tym czasie jeszcze żywa oraz niezawodna i mogła te błędy z łatwością poprawić? Dlaczego tradycja ustna nie skorygowała od razu wybrakowanego tekstu, który powstał przecież na jej podstawie? Problemy te przestają dziwić, jeśli uznamy tezę, że forma pisana Koranu miała pełnić subsydiarną funkcję przywoływania bądź odtwarzania tradycji ustnej i nie nadawano jej z początku większej rangi. Kiedy natomiast po latach wrócono do tych transkryptów koranicznych, by wykorzystać je do opracowania kanonu, tradycja ustna nie była już w stanie wszystkiego skorygować, więc z konieczności pozostawiono stary tekst w niezmienionej formie i pracowano na nim. Nie stanowiło to bynajmniej problemu teologicznego, jeśli założyć, że pisane treści objawienia pełniły raczej funkcję – mówiąc językiem antropologów – komunikacji fatycznej, gdzie słowa i dźwięki mają na celu bardziej podtrzymanie kontaktu i łączności niż przekazanie określonej informacji. Tak jest również i współcześnie w świecie islamu w wielu sytuacjach, gdzie recytowanego po arabsku Koranu nie tłumaczy się tym wiernym, którzy nie znają arabskiego (por. tzw. liturgia przedsoborowa po łacinie w Kościele katolickim). Chodzi bowiem raczej o wyeksponowanie jego autorytetu. Do roli fatycznej nadaje się nawet niekompletna tradycja ustna. Jak trafnie pisze D. Madigan, „można powiedzieć, że zasadniczą funkcją Koranu było raczej przypominanie i dowodzenie tego, że Bóg przemówił do Arabów, niż kompletny zapis tego, co Bóg

<sup>56</sup> R. Bell, *The Qur'ān. Translated with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, Edinburgh 1937, t. 1, s. vi.

<sup>57</sup> Między innymi William Graham (ur. 1943) pisze o „akcydalnym charakterze” *muṣḥafu*. W.A. Graham, *The Earliest Meaning of Qur'an*, „Die Welt des Islams” 1984, t. 23–24, s. 364. Daniel Madigan uważa, że struktura i kompozycja treści Koranu, a raczej ich brak, dziwi i odstręcza wielu: „Na próżno szukać [w jego surach] wstępu, rozwinięcia, zakończenia, wniosków. Gdy zaczynamy [czytać] surę Krowa [*Al-Baqara*], to tak jakbyśmy weszli w środek toczącej się konwersacji lub nawet sporu, który trwa aż do końca sury Ludzie [*an-Nās*]. Każde miejsce w tekście może być zarówno początkiem, jak i końcem [...]. Koran jawi się nie tyle jako korpus [objawień] zamkniętych w przeszłości, lecz jako głos Boga w teraźniejszości”. D. Madigan, *op. cit.*, s. 70. W tym ujęciu Madigana *muṣḥaf* pozostaje otwartą, interakcyjną księgą, wskazującą na coś więcej niż materialne; wskazującą, że pierwotną funkcją Koranu nie była jego pisemność, lecz oralność (a raczej ustna forma wyrazu tego, co duchowe, niedosięgle).

<sup>58</sup> Więcej na temat tej tezy Wansbrough w języku polskim: M. Grodzki, *Panteon sceptyków. Przegląd współczesnych teorii naukowych poświęconych genezie islamu*, Warszawa 2017, s. 112–119.

niał lub ma do powiedzenia”<sup>59</sup>. Emran El-Badawi zauważa, że utrwalenie Koranu na pergaminie ugruntowywało oraz pogłębiało tę funkcję skrypturalnego i kulturowego depozytu Arabów, wynosząc go poza stadium tradycji oralnej<sup>60</sup>.

Jak szacowali Wansbrough i Schacht, nie wcześniej niż dopiero w IX wieku tekst Koranu w odbiorze muzułmanów zaczął urastać do rangi równej ustnej tradycji sunny, stopniowo ją przewyższając. Być może więc nie było tak, jak postulowali Crone i Cook, wychodząc od analizy kwestii kamieniowania, że Koran nie był z początku szerzej znany. Koran mógł być znany, jednakże przypisywany mu status nie był we wczesnym islamie nadrzędny. Dla podparcia autorytetu *muṣḥafu* wobec hegemonii ustnej sunny abbasydzcy teologowie-juryści obwarowali Koran szeregiem doktryn, w tym właśnie zawyłymi zasadami abrogacji, za pomocą których umocowano *muṣḥaf* teologicznie na najwyższym możliwym poziomie. Otwierało to też drogę do celu – uznania Koranu za autorytatywne źródło prawodawstwa, a następnie do zakotwiczenia w nim (wstecznie) zasad prawa muzułmańskiego (*uṣūl al-fiqh*). W tym kontekście nie dziwi zatem stwierdzenie wspomnianego już Burtona, który uważał tradycyjne muzułmańskie przekazy o spisaniu Koranu (sunnę proroka, hadisy) za zmyślnie sfabrykowaną amunicję wczesnośredniowiecznych muzułmańskich teologów specjalizujących się w teorii prawa<sup>61</sup>.

Gdy zapewne w IX wieku tradycja ustna dokonała ostatecznie swego żywota, a środek ciężkości doktryny przeniósł się najpierw na tekst Koranu, a następnie – w X wieku – na teksty Koranu i sunny łącznie, tradycja pisemna stała się jedyną wykładnią boskiego prawa i moralności. Klasyczni komentatorzy koraniczni z epoki abbasydzkiej nie byli już w stanie sięgnąć do źródeł tradycji ustnej z VII wieku, lecz tylko do źródeł tradycji pisanej – teologicznych opracowań epoki ortodoksji islamu, która wykształciła się pisemnie oraz ugruntowała dopiero w IX i X wieku n.e. Wcześniejszy okres pozostaje dla historyków religii muzułmańskiej wielką niewiadomą. Klasyk As-Suyūṭī (XV wiek), cytując klasyka Al-Wāḥidī’ego (XI wiek), pisze, że „niemożliwe jest podjęcie się interpretacji (*tafsīr*) wersu bez określenia jego kontekstu narracyjnego (*qiṣṣa*) i wyjaśnienia okoliczności jego zesłania (*bayān an-nuzūl*)”<sup>62</sup>. Bez objaśnień egzegetów nie jest więc możliwe zrozumienie przesłań Koranu.

Wydaje się zatem, że zarówno badacze kręgu kultury zachodniej, jak i teolodzy muzułmańscy przeceniają rolę, jaką Koran odgrywał w pierwszych dwóch wiekach islamu. Trudno jest oprzeć się pokusie wartościowania (niemierzenia i nieważenia przeszłości) przez pryzmat teraźniejszości. Wczesny islam, podobnie jak judaizm i chrześcijaństwo, nie był zogniskowany wokół tekstowości, lecz zanurzony w oralności będącej pierwszym i najszybszym wyrazem objawienia ponadmysłowego,

<sup>59</sup> D. Madigan, *op. cit.*, s. 52.

<sup>60</sup> E. El-Badawi, *The Qur’ān and the Aramaic Gospel Traditions*, Routledge Studies in the Qur’an, London–New York 2013, s. 36.

<sup>61</sup> J. Burton, *The Collection...*, *op. cit.*, s. 160–165. Warto dodać, że tradycja pisana – zarówno koraniczna, jak i tradycja sunny – sankcjonuje swój autorytet przy użyciu teorii *isnādu* – łańcuchów godnych zaufania ustnych przekazicieli tradycji sięgających czasów proroka i towarzyszy.

<sup>62</sup> As-Suyūṭī, *op. cit.*, s. 71.

duchowego<sup>63</sup>. Pierwotną funkcją kodyfikacji świętego tekstu jest zazwyczaj funkcja kultowa/liturgiczna i zapewne również od tego zaczęło się w przypadku spisywania Koranu (jako mechanizmu wspomagania tradycji ustnej).

Być może więc dzieje kodyfikacji Koranu (jak i kodyfikacji zbiorów sunny) nie różnią się zasadniczo od historii świętych ksiąg innych religii. Analogii do relacji między tradycją oralną i pisemną można szukać w tradycjach skryptyralnych judaizmu i chrześcijaństwa. Prawo mojżeszowe (Torę) spisywano dla jego utrwalenia i przechowania, lecz nie można było z niego cytować lub przekazywać w tej formie<sup>64</sup> (tradycja muzułmańska też donosi o prywatnych zapiskach koranicznych, a nawet całych muṣḥafach, które znajdowały się w posiadaniu pierwszych muzułmanów na ich własny użytek, na przykład u rodziny i bliskich proroka). Ustną Torę (hebr. תורה שבעל פה) wyraźnie odróżniano od pisanej Tory. Z założenia przekaz ustny jest bowiem żywym przekazem objawienia, natomiast tekst czerpie swój autorytet tylko jako „odwzorowanie” przekazu oralnego, więc często wymaga interpretacji do pełnienia na przykład funkcji halachicznych. Podstawową funkcją tekstu Tory było wsparcie przekazu ustnego (por. określenie Biblii Hebrajskiej mianem מקרא), a więc tekst żył swą funkcją oralną<sup>65</sup>.

Na podstawie dziejów kształtowania się muzułmańskiego kanonu, jak i analogii do innych kultur (w tym Izraelitów) można wysnuć tezę, że u ludów starożytnych pamięć była bardziej godną zaufania formą przechowywania niż forma pisana<sup>66</sup>. Określając relacje między ustną i pisemną tradycją ksiąg Starego Testamentu, Jacob Weingreen (1908–1995) pisze o „oralnej” Torze jako korpusie autorytatywnych treści okołokanonicznych – „prawnych, historycznych, folklorystycznych i ekspozycyjnych (wykładniowych)”, luźno związanych z literą tekstu (tradycji pisemnej), które nie tyle uzupełniały, co nierzadko modyfikowały tekst biblijny!<sup>67</sup> Taki wciąż rozrastający się natłok tradycji ustnej, permanentnie pozostający poza literą pisma, był jak najbardziej autorytatywny w codziennym życiu społeczności wiernych. Część z tej tradycji po jakimś czasie wcielano do tradycji pisemnej, co powodowane było zazwyczaj potrzebami współczesności – na przykład precedensami prawnymi nowych czasów. A więc dzieje literackie Tory nie różniły się od Miszny. Tradycja pisemna

<sup>63</sup> Por. w tym względzie koncepcję powstawania świadomości J. Jaynesa: *idem, The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicultural Mind*, Boston 1977. Również w tym kontekście Ong pisał, że wypowiedź oralna nigdy nie jest autonomiczna, lecz zawsze zanurzona w istnieniu niewerbalnym. W.J. Ong, *op. cit.*, s. 237.

<sup>64</sup> J. Weingreen, *Oral Torah and Written Records*, [w:] *Holy Book and Holy Tradition*, F.F. Bruce, E.G. Rupp (red.), Manchester 1968, s. 57.

<sup>65</sup> O funkcji pisma jako dopełniającej mowę oralną, a nie przetwarzającej werbalizację, pisze W.J. Ong (m.in. w powołaniu na Ferdinanda de Saussure’a). Pismo nazywa „wtórnym systemem modelującym”, uzależnionym od systemu prymarnego, systemu języka mówionego. W.J. Ong, *op. cit.*, s. 33–34, 38.

<sup>66</sup> Na przykład Widengren sugerował swego czasu, że należy zrewidować proces transmisji litery Pięcioksięgu, Ksiąg Jozuego i Sędziów, w świetle badań porównawczych z arabskim Koranem. G. Widengren, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets*, Uppsala universitets årsskrift (10), Uppsala 1948.

<sup>67</sup> J. Weingreen, *op. cit.*, s. 60.

była zawsze tylko niewielką częścią tradycji ustnej – korpus świętych materiałów nie ograniczał się do litery tekstu<sup>68</sup>.

W judaizmie kodyfikacja przekazu objawienia nie stanowiła jego części konstytutywnej ani warunku koniecznego dla jego ważności. Tekst był zawsze uważany za coś pomocniczego, pobocznego. Podejście to islam – jako religia z wielu względów konserwatywna – przechował do dziś: do modlitwy w meczecie, również tej ceremonialnej, czy poza nim zasadniczo fizyczna obecność księgi objawienia (muḥafu) nie jest niezbędna. I choć same meczety są zazwyczaj bogato zdobione wersetami z Koranu, jest to raczej element dekoracyjny i estetyczny niż wskazujący na funkcję przekazu pisemnego.

Na koniec warto zauważyć, że powstawanie kanonu świętych ksiąg chrześcijaństwa i judaizmu było trwającym wieleś lat procesem kształtowanym przez tradycję ustną. W judaizmie rabinicznym proces ten znalazł swój finał dopiero na początku ery nowożytnej. W czasach Chrystusa praktycznie wszyscy żydzi uznawali święty autorytet pierwszych pięciu ksiąg (dzisiejszej) Biblii hebrajskiej, wielu považowało też świętość ksiąg żydowskich proroków (Izajasza, Jeremiasza itd.), a także innych pism, w tym Psalmów. Pod koniec I wieku n.e. kanon żydowski liczył już 24 księgi<sup>69</sup>. Do czasu odkrycia zwojów w Qumran przyjmowano, że Pięcioksiąg (Tora) został kanonizowany około 400 roku p.n.e., księgi prorockie (נביאים) około 200 roku p.n.e., a pisma (כתובים) w Jawne około 90 roku n.e.<sup>70</sup> Również tekst Nowego Testamentu nie spadł z nieba po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Protoortodoksyjne księgi, które ostatecznie weszły w skład kanonu, powstawały na przestrzeni sześćdziesięciu–siedemdziesięciu lat, wyszły spod pióra wielu autorów, były pisane w różnych miejscach dla różnych odbiorców<sup>71</sup>. Spośród wielości ewangelii, listów, pism i innych świadectw tekstowych w powołaniu na nauki Jezusa, apostołów lub uczniów tylko niewiele zyskało ostatecznie miano ksiąg składowych Nowego Testamentu. Chrześcijanie wierzą, że ich dobór, a także treść, pochodzą z natchnienia Ducha Świętego. Muzułmanie zaś wierzą, że tekst muḥafu nie jest natchniony, lecz słowo w słowo objawiony przez Boga.

Powstawanie kanonu Nowego Testamentu było procesem obejmującym okres około trzystu lat. Większość ksiąg spisano już w I wieku n.e. począwszy od najwcześniejszych listów św. Pawła (ok. roku 50 – dwadzieścia lat po śmierci Jezusa) aż po najpóźniejszy list św. Piotra (ok. roku 120). Pierwszym chrześcijańskim dostojnikiem, który wskazał na dobór tych właśnie 27 ksiąg Nowego Testamentu był Atanazy

<sup>68</sup> Jak podaje Weingreen, przykłady autorytatywnych regulacji prawnych, których brak w tekście Pięcioksięgu, a znalazły zastosowanie właśnie jako przepisy prawa możeszowego, pojawiają się w historii Nabota (1 Księga Królewska) oraz historii dziedzictwa córek Selofchada (Księga Liczb). Istniał więc korpus prawa zwany ustną Torą. Pojęcie Tory funkcjonowało raczej pierwotnie w odniesieniu do funkcji, a nie pisanego korpusu tekstu. J. Weingreen, *op. cit.*, s. 62–63.

<sup>69</sup> D.N. Freedman (red.), *Anchor Yale Bible Dictionary*, New York 1992, t. 1, s. 841.

<sup>70</sup> Do czasu odkrycia zwojów w Qumran przyjmowano, że Pięcioksiąg został kanonizowany około 400 roku p.n.e., prorocy około 200 roku p.n.e., a pisma w Jamni około 90 roku n.e. D.N. Freedman, *op. cit.*, s. 843.

<sup>71</sup> B.D. Ehrman, *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford 2003, s. 229.

(biskup Aleksandrii, IV wiek)<sup>72</sup>. W swoim dorocznym liście duszpasterskim z 367 roku w Egipcie zawarł wytyczne dla podległych mu Kościołów co do pism, które mają być uznawane za kanoniczne. Atanazy wylicza najpierw księgi Starego Testamentu, w tym jako literaturę suplementarną również apokryfy, a potem 27 ksiąg Nowego Testamentu, które kanon zawiera do dziś<sup>73</sup>. Co ważne w kontekście niniejszych rozważań, skład nauk Chrystusa i jego uczniów wymieniony przez Atanazego nie tyle tworzył normę, co raczej odzwierciedlał kształtujący się już wówczas konsensus, że te konkretne pisma są dla środowisk protoortodoksyjnych święte. Diecezjalny list Atanazego nie otwierał ani nie zamykał dyskusji nad kanonem. Debaty i odmienność opinii trwały w społecznościach wiernych, w tym w Kościołach podległych Atanazemu. Nie mierzono też konkretnie w liczbę 27 ksiąg. Pierwszy synod uchwalający kanon Atanazego odbył się w 393 roku w północnoafrykańskiej Hipponie (wiodąca rola Augustyna z Hippony – największego ortodoksyjnego teologa starożytności)<sup>74</sup>. Było to więc już kilkadziesiąt lat po pierwszym soborze powszechnym w Nicei (325 rok), podczas którego nie istniał jeszcze oficjalnie kanon. Formalnie dopiero Sobór Trydencki (połowa XVI wieku) ogłosił kanon 27 ksiąg jako normę. Od pierwszych wieków chrześcijaństwa poszczególne odłamy chrześcijańskie stopniowo wypracowywały własne kanony<sup>75</sup>. Do dziś w chrześcijańskim świecie nie ma zgody co do składu kanonu.

Kanon chrześcijański tworzył się więc przez wieki poniekąd samoistnie, na zasadzie powszechnego uzusu, niepisanego konsensusu wiernych (których liczebność w pierwszych latach IV wieku szacuje się *notabene* tylko na około 5–7% populacji Cesarstwa Rzymskiego<sup>76</sup>). Ważny był też oczywiście autorytet, który firmował dany przekaz tradycji pisemnej czy ustnej – Jezus, apostołowie, uczniowie, inni święci czy męczennicy (por. muzułmańską doktrynę *isnādu*). Nie dziwi więc fakt, że w pierwszych kilku wiekach chrześcijaństwa oprócz pism i ksiąg autentycznych powstały też dziesiątki lub nawet setki fałszerstw i podróbek świętych pism tradycji, w tym Ewangelii. Mimo to warto zauważyć, że większość ksiąg Nowego Testamentu, które finalnie weszły w skład kanonu, nie została napisana przez najbliższych apostołów Chrystusa. Wśród kryteriów prawowierności tekstów protokanonicznych, którymi kierowano się w II i III wieku, B.D. Ehrman wylicza ortodoksyjność doktryny, okres powstania (im bliżej czasów Jezusa, tym większy autorytet takowego pisma),

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 220.

<sup>73</sup> Natomiast prywatne spisy ksiąg Nowego Testamentu powstawały już znacznie wcześniej, np. kanon Muratoriego (niepokrywający się do końca z kanonem Atanazego) powstał w Rzymie po łacinie około roku 180.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 276.

<sup>75</sup> I tak np. Kościół w Syrii w V wieku nie włączył do NT pięciu z dwudziestu siedmiu protokanonicznych ksiąg, Kościół w Etiopii dołączył własne cztery księgi, inne Kościoły kanonizowały jeszcze inne pisma. *Ibidem*, s. 231. Kanon nie zawsze był w przeszłości (ani nie jest teraz) postrzegany jako zamknięty korpus tekstów (przykład stanowi tutaj Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich).

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 250.



autorstwo (apostoł lub chociaż uczeń apostoła), powszechność używania w różnych gminach chrześcijańskich<sup>77</sup>.

Prestiżowa encyklopedia *Anchor Bible Dictionary* podaje, że Biblia jest zapisem ludzkich reakcji na Boże objawienia (spisywana wieloma rękami ludzkimi przez ponad 1500 lat swojego powstawania, od epoki brązu po okres rzymski), tymczasem Koran jest uważany za bezpośredni zapis objawienia Bożego dla ludzi<sup>78</sup>. Być może jednak również i Koran nie jest w tym względzie wyjątkiem.

## Bibliografia

- Abu-Zahra N., *Adultery and Fornication*, [w:] *Encyclopaedia of the Qur'an*, J. McAuliffe (red.), Leiden–Boston–Köln 2001, t. 1, s. 28–30.
- Al-Ġazālī A., *Kitāb al-mustasfā min 'ilm al-uşūl*, Ar-Riyād, b.r.w.
- Al-Qurṭubī A., *Al-Ġāmi' li-ahkām Al-Qur'an*, Ar-Riyād 2003.
- Al-Wāhidī A., *Asbāb an-nuzūl*, Ad-Dammām 1992.
- As-Suyūfī Ğ., *Itqān fi 'ulūm Al-Qur'an*, Bayrūt 2008.
- Aš-Šāfi'ī A., *Kitāb ġimā' al-'ilm*, Al-Tālibiyya Al-Haram, b.r.w.
- Bannister A., *Retelling the Tale. An Oral-Formulaic Study of the Qur'an*, London 2011.
- Bateson M., *Structural Continuity in Poetry. A Linguistic Study of Five Pre-Islamic Arabic Odes*, Paris 1970.
- Bell R., *The Qur'an. Translated with a Critical Re-Arrangement of the Surahs*, Edinburgh 1937.
- Blachère R., *Introduction au Coran*, Paris 1947.
- Burton J., *The Collection of the Qur'an*, Cambridge 1977.
- Burton J., *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh 1990.
- Calder N., *From Midrash to Scripture. The Sacrifice of Abraham in Early Islamic Tradition*, [w:] *The Qur'an. Formative Interpretation*, A. Rippin (red.), Aldershot 1988, s. 81–108.
- Crone P., Cook M., *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.
- Culley R., *An Approach to the Problem of Oral Tradition*, „Vetus Testamentum” 1963, nr 13 s. 113–125.
- Dundes A., *Fables of the Ancients? Folklore in the Qur'an*, Lanham 2003.
- Dziekan M., *Koran jako pars pro toto. Z dziejów „wersetu kamienowania” (ajat ar-radżm)*, [w:] *Świat arabski. Kultura i polityka*, E. Machut-Mendecka, K. Pachniak (red.), Warszawa 2012, s. 163–173.
- El-Badawi E., *The Qur'an and the Aramaic Gospel Traditions*, London–New York 2013.
- Ehrman B.D., *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford 2003.
- Fatoohi L., *Abrogation in the Qur'an and Islamic Law. A Critical Study of the Concept of “Naskh” and Its Impact*, London–New York 2014.
- Firestone R., *Journey in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany NY 1990.
- Freedman D.N. (red.), *Anchor Yale Bible Dictionary*, New York 1992.
- Frolov D., *Stoning*, [w:] *Encyclopaedia of the Qur'an*, J. McAuliffe (red.), Leiden–Boston–Köln 2001, t. 5, s. 129–130.
- Graham W., *The Earliest Meaning of Qur'an*, „Die Welt des Islams” 1984, t. 23–24, s. 361–377.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 242.

<sup>78</sup> Kanon żydów i kanon chrześcijan są postrzegane jako ludzkie świadectwa Bożych objawień. D.N. Freedman, *op. cit.*, s. 839.

- Grodzki M., *Panteon sceptyków. Przegląd współczesnych teorii naukowych poświęconych genezie islamu*, Warszawa 2017.
- Grodzki M., *Reaching Back to the Qur'ān's Literary (Pre-)History. Source Text for the Critical Edition Wanted*, [w:] *Oriental Languages and Civilisations*, B. Michalak-Pikulska, M. Piela, T. Majtczak (red.), Kraków 2020, s. 265–274.
- Grodzki M., *Tajemnicze litery Koranu odczytane na nowo. Przyczynek do dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego*, [w:] *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania*, M. Lewicka, C. Łapicz (red.), Toruń 2011, s. 219–233.
- Hallaq W., *Law and the Qur'ān*, [w:] *Encyclopaedia of the Qur'ān*, J. McAuliffe (red.), Leiden–Boston–Köln 2001, t. 3, s. 149–171.
- Ibn Kaṭīr, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm*, Bayrūt 2000.
- Jaynes J., *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicultural Mind*, Boston 1977.
- Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Madigan D., *The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton–Oxford 2001.
- Monroe J., *Oral Composition in Pre-Islamic Poetry*, „Journal of Arabic Literature” 1972, nr 3, s. 1–53.
- Neuwirth A., *Literary Character of the Qur'an*, [w:] *The Qur'an: Style and Contents*, A. Rippin (red.), Burlington 2001, s. 253–257.
- Nöldeke T., Schwally F., Bergsträßer G., Pretzl O., *Geschichte des Qorāns. Die Sammlung des Qorāns*, Leipzig 1919.
- Nöldeke T., *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1910.
- Ong W.J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, wyd. II, Warszawa 2011.
- Schacht J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.
- Schippers A., *The Hebrew Grammatical Tradition*, [w:] *The Semitic Languages*, R. Hetzron (red.), London–New York 1997, s. 59–66.
- Schoeler G., *The Oral and the Written in Early Islam*, London 2006.
- Smith W., *The True Meaning of Scripture. An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an*, „International Journal of Middle East Studies” 1980, t. 11, z. 4, s. 487–505.
- Skolnik F. (red.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit 2007.
- Sowayan S., *The Prosodic Relationship of Nabaī Poetry to Classical Arabic Poetry*, „Zeitschrift für Arabische Linguistik” 1982, t. 8, s. 72–93.
- Sprenger A., *Das Leben und die Lehre des Moḥammad, nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen bearbeitet von A. Sprenger*, Berlin 1869.
- Stewart D., *The Mysterious Letters and Other Formal Features of the Qur'ān in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts*, [w:] *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in Its Historical Context 2*, G. Reynolds (red.), New York 2011, s. 323–348.
- Vollers K., *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strassburg 1906.
- Wansbrough J., *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977.
- Wansbrough J., *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978.
- Weingreen J., *Oral Torah and Written Records*, [w:] *Holy Book and Holy Tradition*, F. Bruce, E. Rupp (red.), Manchester 1968, s. 54–67.
- Widengren G., *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension*, Uppsala universitets årsskrift, t. 1, Uppsala 1955.
- Widengren G., *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets*, Uppsala universitets årsskrift, t. 10, Uppsala 1948.
- Zwettler M., *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry*, Columbus, OH 1977.