



Jedność wielości

Elżbieta Wnuk-Lisowska
Instytut Religioznawstwa UJ

Unity and Multiplicity

Abstract

Philosophical discourse in Islam revolves around God, and God's manifestation in the world. This article attempts to describe the philosophical concept, and especially the Sufi concept, of God. For Muslim philosophers the question "how does unity give rise to multiplicity?" had a crucial meaning. In Islam God is One, and everything else is two or more. The Oneness of being remains inaccessible to people. However, Sufis tried to give an answer to the question "What is Reality? What is the 'face of God', and what does this notion really mean?" And also "what veils separate Him from His creation?" Sufis tried to find the answer to all these questions not in the calm of a library but in deep religious experience. Because God in His mercy revealed the Laws in order that people would be able to make choices which lead directly to their felicity in the next stage of their experience. This was a difficult and dangerous process, and it required from neophytes a love of God. In their searches, the Sufis try to answer the question of what one sees when one throws off the inhibiting shackles of the mind and senses, what does one feel when one crosses the border of the phenomenal world? What kind of world does one observe when one wakes up from a dream which is life? What does one see in the state of illumination?

Keywords: Sufism, sufi, Allah, perfect man, names of God, Koran, Imagination, Ibn 'Arabi, Sohrawardi, emanation, extasy, face of God, wujud, angels, lights, spirit

Słowa kluczowe: sufizm, sufi, Allah, człowiek doskonały, imiona Boga, Koran, wyobrażenia, Ibn 'Arabi, Sohrawardi, emanacje, ekstaza, twarz Boga, wujud, aniołowie, światło, duch

Filozoficzny dyskurs w islamie obraca się przede wszystkim wokół Boga i jego przejawiania się w świecie. Dla wielu filozofów i teologów pytania, jak jedność rodzi wielość, czym jest „twarz Boga” i jakie „zastony” oddzielają go od stworzenia,

a także jaką rolę pełni człowiek, były równie inspirujące, co niepokojące. Prowadziły do rozwinięcia rozbudowanych systemów kosmologicznych, angelologii, chętnie odwoływano się do teorii emanacji. Odpowiedzi szukano nie tyle w ciszy bibliotek, ile w żarliwych dyskusjach, ćwiczeniach duchowych, technikach deprywacyjnych, ascezie, medytacji, a także doświadczeniu religijnym. Szczególnie wyraźnie widać to w sufizmie – mitycy islamu. Poszukiwania sufich, ludzi głębokiej wiary, są doskonałym przykładem pokrewieństwa mistyków różnych religii. Wyjątkowo celna wydaje się tu refleksja Rudolfa Otto, który pisze:

...w mitycy faktycznie dochodzą do głosu namiętne, pierwotne motywy duszy, które jako takie są w równej mierze niezależne od klimatu, stron świata lub ras i które wskazują na doprawdy zdumiewające pokrewieństwo sposobu myślenia i przeżywania u ludzi¹.

Temperatura dyskursu sufich była wysoka i czasami bardziej przypominała dialog miłosny niż filozoficzne rozważania. Dobrze ilustruje to poezja wielkiego perskiego mistyka i poety Ğalāladdina Rumiego²:

Strawą duszy upojnej – imię Twoje
 Myśl i oko rozjaśniają mi dni Twoje
 Rzekłeś kiedyś, by czerpało z Ciebie serce
 To chcę czerpać, czego pragnie serce Twoje
 Teraz siedzę i rozglądam się o drodze
 Czy nie jadą po mą duszę posły Twoje³

Obojętnie jednak, jakimi drogami biegł tok rozumowania mużułmańskich mistyków, filozofów, poetów, a nawet budowniczych wspaniałych architektonicznych kompleksów, podstawa była jasno określona. Tworzyła ją wiara w jednego Boga, w Koran i posłannictwo Proroka. Szyici wymieniliby jeszcze rodzinę Muhammada i przekonanie o wyjątkowej roli imamów – niewidzialnej osi, wokół której obraca się świat.

W islamie wszystko wypływa z idei Boga⁴ – transcendentnego, niepoznawalnego Jedyne i Jednego. Allāh jest Pierwszą Przyczyną i Pierwszym Bytem, inteligencją

¹ R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Dudziński, Warszawa 2000, s.10.

² Wybitny poeta perski, teolog i mistyk, twórca bractwa „Wirujących derwiszów”, ur. w 1207 r. w Balchu (dzisiejszy Afganistan), zm. w 1273 r. w Konyi, gdzie do dziś znajduje się jego mauzoleum, tłumnie odwiedzane przez pielgrzymów. Pozostawił po sobie zbiory wierszy (dywany), zbiór powieści oraz obszerny traktat mistyczno-dydaktyczny *Maṭnawi-ye ma'nawi*, cieszący się wielkim uznaniem w krajach mużułmańskich.

³ Dżalaluddin Rumi, *Strwa duszy* [w:] *Drugi dywan perski*, tłum. W. Dulęba, Kraków 1998, s. 205.

⁴ Widać tu wyraźną kontynuację koncepcji semickich, o czym świadczy choćby sama nazwa *Allāh* wywodząca się ze starego semickiego rdzenia. Rdzeń *l* po arabsku przyjmuje formę *illah*. Rzeczownika *illa* na oznaczenie jedyne Boga używa się wyłącznie z rodzajnikiem określonym *al-*, dzięki temu podkreśla się jedność Boga. W wyniku językowej asymilacji wyraz *al-illah* przyjął ostatecznie formę *Allāh*. Należy tu jeszcze zaznaczyć, że rzeczownik pospolity *illah* jest również używany w języku arabskim i w odróżnieniu od Allāh ma liczbę mnogą *aliha*. Por. J. Danecki *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1997, s. 111.

absolutnie doskonałą. Al-Fārābī⁵, arabski filozof (wiek IX–X), twierdził, że wszystko, co na świecie istnieje, posiada esencję (*al-māhiyya*) i egzystencję (*huwiyya*)⁶. Źródłem esencji nie jest jednak ona sama, lecz coś, co istnieje na zewnątrz. Tym czymś jest Przyczyna (*mabda'*), dla której esencja i egzystencja są jednym. Tylko Bóg jest jednocześnie „Pierwszym Bytem” i „Pierwszą Przyczyną”. *Wuğūd* (egzystencja) i *dāt* (esencja) są zatopione w Bogu, stanowią całość i nic ich od siebie nie oddziela. Wszystko inne z Niego bierze swój początek, bo tylko On jest jedyną prawdziwą Rzeczywistością (*al-ḥaqq*). I chociaż jest potencjalną wielością, cały czas pozostaje Jednym. Boska Jedność ma jednak w sobie dwa aspekty – *aḥadiyah* i *wāḥidīyah*. *Aḥadiyah* to jedność, której nie określa żaden atrybut, absolutna niepodzielna całość, podczas gdy *wāḥidīyah* to „jedność wielości”. Bóg w aspekcie *wāḥidīyah* objawia się jako Jeden w każdym ze swoich atrybutów. Dzięki temu pojawia się wszechświat (należy do porządku objawionego), który jest sumą Boskich Imion. I tak jak nieskończona jest natura Boga, tak w świecie nieskończona jest liczba rzeczy i zachodzących między nimi relacji.

Twarz i ręce Boga

Co oznaczają w Koranie słowa opisujące ręce, twarz, postać Boga? Podobnie jak Klemens Aleksandryjski, muzułmańscy teologowie uważali, że posługiwanie się „antropomorficznym” językiem jest konieczne z powodu „słabości ludzkiego intelektu”. Ponadto trudno jest przecież uniknąć terminów psychologicznych – „znać”, „kochać”, „przebaczać” – oraz takich, które opisują działanie – „czynić”, „sprawić”, „mówić”.

Jeśli Bóg jest radykalnie różny niż stworzenie, jak możemy go opisać? Jak możemy mówić o jego działaniu, miłości, wiedzy, zamiarach?⁷

Chętnie sięgano więc do paradoksu i języka negatywnego – Bóg nie ma przyczyny, nie podlega zmianie, jest niepodobny do niczego i niemożliwy do opisanie, niewyobrażalny, nieskończenie dobry. Czasami posługiwano się podwójnym zaprzeczeniem (np. chętnie korzystali z tego ismailici); ismailicki teolog Abu Jaqub as-Sigistāni (zm. 971) pisze:

⁵ Abu Nasr al-Fārābī, ur. 870 r. najprawdopodobniej w rodzinie perskiej, zm. 950 r. Uważany za jednego z najwybitniejszych filozofów muzułmańskich (nazywany „Drugim Nauczycielem” po Arystotelesie). Znakomicie wykształcony (zajmował się medycyną, teorią muzyki, teorią państwa), wprowadził do filozofii muzułmańskiej logikę, poszerzył arystotelesowskie pojęcie rozumu. Ważną rolę odgrywa w jego filozofii teoria emanacji. Kosmosem rządzi doskonała Pierwsza Przyczyna – Bóg, świat wyłania się w cyklu kolejnych emanacji, ale przyroda, jej prawa naturalne rządzą się samodzielnie. Nauki al-Fārābiego wywarły wpływ na wielu uczonych, wśród pism na szczególną uwagę zasługują *Państwo doskonałe*. *Polityka* (tłum. J. Bielawski, Warszawa 1967) oraz *Risala tahsil as-sa'ada* (*Traktat o zdobyciu szczęścia*).

⁶ I. R. Netton, *Allāh Transcendent*, London–New York 1989, s. 33.

⁷ T.V. Morris, *The Concept of God*, Oxford 1987, s. 21. [Wszystkie tłumaczenia, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki – E.W.-L.].

Z początku powinniśmy mówić o Bogu na przykład, że jest raczej „niebytem” niż „bytem”, raczej „nie-ignorantem” niż „mędrcom”, i tak dalej. Ale należy natychmiast zanegować owe pozbawione wyrazu, abstrakcyjne zaprzeczenia, mówiąc, że Bóg nie jest nie-ignorantem lub że nie jest Niczym – tak jak normalnie używamy tego słowa. Ludzie nie mają odpowiedniego sposobu mówienia o Bogu. Manipulując w ten sposób językiem, Batynia uświadamia sobie, jak niedoskonałymi środkami usiłujemy przekazać tajemnicę Boga⁸.

Mutazylici wszelkie opisy i odniesienia do Boga rozumieli alegorycznie i metaforycznie. Abd al-Ġabbar ibn Ahmad (930–1025) interpretował „oko Boga” – jako jego wiedzę, „boską twarz” – jako boską esencję. Ulemowie, szkoła hanbalicka i aszarycka (IX–X w.) uważali, że skoro słowa oznaczają jedynie inne słowa⁹, najlepiej pozbawić język jakichkolwiek znaczeń albo po prostu przyjąć, że „ręce Boga” są zupełnie inne niż ludzkie ręce, a jego „twarz” to zupełnie inna twarz. Al-Aš‘arī, akceptując język symboliczny, wolał jednak pełnokrwisty obraz Bóg, obawiał się, że bez tego zamieni się on w jałowe pojęcie. Metaforyczny sposób opisu bliski był przede wszystkim mistykom. Sufi, posługując się symbolem, rozwinęli język miłości, pełen namiętności, żaru i pasji. Ich strofy (ogromna liczba traktatów filozoficznych pisana była wierszem) to najwspanialsze przykłady arabskiej i perskiej liryki miłosnej. Bóg mużulmańskich mistyków jest Ukochanym dramatycznie poszukiwanym przez bezprzytomnie zakochanych w nim admiratorów.

Ukryty skarb

W Traktacie o miłości Ibn ‘Arabi pisał:

Byłem ukrytym skarbem, pragnąłem, by mnie poznano. Stworzyłem świat dlatego, by ludzie mnie poznali¹⁰.

Niepoznawalny i do niczego niepodobny Bóg pragnął, aby go poznano. Zadaniem człowieka jest odnalezienie tego skarbu. Można to zrobić, analizując wersety Koranu – boskiej księgi objawionej Mahometowi za pośrednictwem archanioła Gabriela, ale także szukając znaków Boga w otaczającym ludzi świecie. Bo świat jest Obliczem Boga (*al-waġh*¹¹ *al-Lāh*).

Gdziekolwiek się obrócisz jest tam Oblicze Boga
Wszystko, co jest na (ziemi i niebie), przeminie,
a pozostanie oblicze twego Pana,
pełne majestatu i godne czci¹².

⁸ K. Armstrong, *Historia Boga*, Warszawa, 1995, s. 186.

⁹ Poglądy aszarytów i hanbalitów przypominają mi współczesnych dekonstrukcjonistów, którzy także uważają, że słowa oznaczają jedynie słowa, znaki – inne znaki, a język należy pozbawić jakichkolwiek znaczeń, ze słowem Bóg włącznie.

¹⁰ Ibn ‘Arabi, *Traktat o miłości*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1996, s. XL.

¹¹ Arabskie słowo *waġh* (وَجْه) oprócz „twarz”, „oblicze” znaczy także: „aspekt”, „intencja”, „kierunek”, „zewnątrze”, „strona”.

¹² Koran, 55,26.

Dla Ibn ‘Arabiego „twarz Boga” to jego „istota” (*al-dāt*), rzeczywistości (*al-haqīqa*) Boga. Identyfikując osobę, człowiek rozpoznaje przede wszystkim jej twarz i to z nią utożsamia jej „ja”. Twarz jest tym, co odsyła wprost do istoty. Gdy z poziomu człowieka wznosimy się na poziom Rzeczywistości, twarz Boga pozostaje jednak tajemnicą.

Poszukiwanie boskiego Oblicza i zrozumienie istoty Jedności jest głównym wątkiem rozważań muzułmańskich filozofów i teologów. Na różne sposoby próbują rozwiązać kwestię Jedności, która rodzi wielość¹³. To z kolei implikuje kolejne pytania przede wszystkim o przejawianie się Boga w świecie (stąd u wielu wybitnych filozofów wątki kosmologiczne¹⁴), ale także możliwości poznawcze człowieka. Bo czy byt, który jest wielością i żyje w świecie, który też jest wielością, może poznać Boga – absolutną Jedność? Właśnie tym pytaniom próbowali sprostać muzułmańscy mistycy – sufi.

Allāh w ujęciu filozofów, sufich i gnostyków

Pod koniec IX wieku do islamu zaczęły przenikać nowe teorie i systemy. Związane to było przede wszystkim z tłumaczeniami na język arabski greckich filozofów. Pojawił się wówczas typ muzułmańskiego uczonego, który dążył do ideału zwanego *falsafa*¹⁵ (*falāsifa* „filozofowie” to l.m. od rzeczownika „*fajlasūf*” – „filozof”). Największym autorytetem i filozofem dla myślicieli tego nurtu był Arystoteles. Rozumiano go jednak w sposób szczególny, przypisując mu poglądy różnych greckich filozofów, od Demokryta, przez Platona po Plotyna. Uczeni kręgu *falsafa* ogromne znaczenie nadawali ideom neoplatońskim, a zwłaszcza teorii emanacji, która doskonale dawała się pogodzić z koncepcją ścisłego muzułmańskiego monoteizmu i dobrze obrazowała przejawianie się Boga w świecie. Fajlasuowie uważali, że Boga można szukać wszędzie, także w innych tradycjach religijnych. Al-Kindi¹⁶ powiedział:

Nie wstydzmy się uznać prawdy i przyjąć jej z każdego źródła, z jakiego do nas przychodzi, nawet jeśli przynoszą ją poprzednie pokolenia i obce ludy. Dla szukającego prawdy nie ma

¹³ Chociaż Bóg jest wielością, cały czas pozostaje Jednym. Próba zrozumienia Rzeczywistości prowadzi poprzez świat, który wyłaniał się z Boga.

¹⁴ Znajdziemy je m.in. u al-Fārābiego, Ibn Siny (Awicenny), Ibn ‘Arabiego, Jahyi Sohrawardiego.

¹⁵ Określa się w ten sposób muzułmańskich uczonych, którzy zajmowali się studiowaniem filozofii greckiej w ujęciu muzułmańskim. Głównym źródłem znajomości filozofii greckiej były przełożone na arabski dzieła autorów greckich. Ruch tłumaczeniowy powstał i rozwinął się na początku IX w. Klasyfikacyjny okres *falsafa* przypada na wieki IX–XII. Naczelną pozycję w kręgu uczonych *falsafa* zajmował Arystoteles (nadał filozofii muzułmańskiej charakter perypatetyczny).

¹⁶ Abu Jusuf ibn Işāk al-Kīndī (ur. ok. 803 r. w Basrze – zm. w Bagdadzie ok. 879 r.), uważany za jednego z pierwszych arabskich filozofów. Przeprowadził klasyfikację nauk, jej podstawą były poglądy Platona. Związany z nurtem mutazylickim, dążył do połączenia filozofii greckiej z teologią islamu. Posłużył się arystotelesowską argumentacją za Pierwszym Poruszycielem. Dowodził, że w rozumnym świecie każda rzecz ma swoją przyczynę. Musi zatem istnieć Nieporuszony Poruszyciel, który wszystko puści w ruch. Tą pierwszą zasadą był sam Byt. Al-Kindi uznawał wyższość objawienia nad poznanie filozoficzne i przyjął koraniczną zasadę *ex nihilo*, nie można go więc uznać za prawdziwego fajlasufa.

nic cenniejszego nad samą prawdę, prawda nigdy nie poniży ani nie zbruka, lecz uszlachetni i przyniesie mu zaszczyt¹⁷.

Fajlasufowie różnili się poglądami – byli wśród nich tacy filozofowie jak Zakariyā ar-Rāzi¹⁸, który nie wierzył w koraniczne objawienie i uważał, że materia jest dziełem demiurga (bo nie mogła się wyłonić z całkowicie duchowego Boga), i jak al-Fārābi, dla którego objawienie było procesem naturalnym, a wiara w „nagle” stworzenie świata wydawała się bez sensu (uwikłaby bowiem wiecznego Boga w proces zmian). Powstanie świata i prawa nim rządzące, jego zdaniem, znakomicie opisywała teoria emanacji.

Podzielał on pogląd greckich filozofów, że łańcuch bytu wiecznie wyłania się z Jedni w procesie kolejnych dziesięciu emanacji, czyli „intelektów”, z których każdy tworzy jedną ze sfer ptolemejskich: zewnętrzne niebios, sferę stałych gwiazd, sferę Saturna, Jowisza, Marsa, Słońca, Wenus, Merkurego i Księżyca. Gdy pojawimy się w naszym istniejącym pod księżycem świecie, uświadamiamy sobie hierarchię bytów, dążącą w przeciwnym kierunku: poczynając od nieożywionej materii, przez rośliny i zwierzęta aż do punktu kulminacyjnego w człowieku, którego dusza i intelekt uczestniczą w boskim Rozumie, a ciało pochodzi z ziemi¹⁹.

Doktryna o emanacji została powszechnie przyjęta przez fajlasufów, sufich i mużmańskich gnostyków. W pewien sposób odpowiadała bowiem na pytanie, jak jedność może rodzić wielość i czy możliwy jest powrót (i poznanie) człowieka do Boga.

Każdy z wybitnych mistyków nieco inaczej widział proces stwarzania. Ibn ‘Arabi tłumaczył go, posługując się teorią emanacji, w której Absolut przejawia się w pięciu odsłonach nazywanych *haḍrāt* (حضرات) – „wielka obecność”²⁰. Każda „obecność” jest innym rodzajem manifestacji *tağālī* (تجلي) Najwyższego Bytu²¹, ale dopiero wszystkie razem tworzą kompletne objawienie Boga.

Nieco inaczej problem przejawiania się Boga w świecie próbował rozwiązać pochodzący z Iranu inny wielki mistyk i filozof Yahya Sohrāwardī²². Stworzył on teorię

¹⁷ K. Armstrong, *Historia Boga*, s. 193.

¹⁸ Abu Bakr Zakariyā ar-Rāzī (znany w Europie jako Rhazes), ur. w 850 r. w Rayyu (starożytna Ragha, dzisiejszy Teheran), gdzie, mimo licznych podróży (po Persji i do Bagdadu), spędził większość życia, zm. w 926 r. Cieszył się sławą wszechstronnego i wybitnego uczonego, zajmował się muzyką (w młodości prawdopodobnie był wybitnym lutnistą i śpiewakiem), astrologią, filozofią i medycyną (słynął jako znakomity lekarz, zarządzał szpitalem w Rayyu i Bagdadzie). W swych zainteresowaniach medycznych wiele uwagi poświęcił pediatrii, był pionierem oftalmologii i neurochirurgii. Z jego dzieł medycznych na uwagę zasługuje *Kitab al-hawi* (Księga wszechobjemująca, w łacińskim przekładzie *Liber continens*), a z traktatów filozoficznych *As-sira al-falsafija* (*Dzieje filozofii*).

¹⁹ J.P. McGreal, *Wielcy myśliciele Wschodu*, Warszawa 1997, s. 568.

²⁰ *Haḍrāt* (*haḍrat* حضرات) jest honorowym tytułem, który poprzedza nazwiska osób darzonych wyjątkowym szacunkiem, np. *Haḍrāt-e Muhammad*, *Haḍrāt-e Ali*.

²¹ Niekiedy Ibn ‘Arabi zamiast słowa *tağālī* (تجلي) – „manifestacja” „przemiana” – używa *fayḍ* (فيض), „emanacja”.

²² Šahābāddīn Sohrāwardī, شاه‌آبادی‌ن سروردي (1153–1191), zwany *al-maktul* – „Męczennik”, zamordowany z rozkazu Saladyna za głoszenie herezji. Należy do najwybitniejszych filozofów islamu. Jego główne dzieło *Hikmat al-Išraq* (*Mądrość iluminizmu*) zawiera wykładnię jego teorii – do poznania prawdy potrzebne jest oświecenie dane wybranym przez Boga – „Światło Świata!”, każdy akt poznania wymaga poznania własnego „ja”. Po polsku ukazał się przekład niewielkiego, ale bardzo cennego traktatu *Ognista Mądrość* w tłum. M. Smurzyńskiego, „Znak”, 1998, nr 1. Filozofia Sohrāwardiego odegrała

emanacji opartą na bytach anielskich i świetle. W jego filozofii kategorie stworzeń zostały zdefiniowane według stopnia świetlistości, bo to ona wyznacza im status ontologiczny. Na czele wszystkiego stoi Absolut, a z niego emanuje nieskończony ciąg światła. Sohrāwardī sięgnął też do zaratusztrianizmu, starej religii Irańczyków, i posłużył się pojęciem Amesza Spentów – Świętych Nieśmiertelnych (emanacje Ahura Mazdy, które pomagają mu stworzyć świat²³ i, będąc czymś w rodzaju bytów moralnych, tworzą duchową osnowę świata). Kosmos Sohrāwardiego jest pleromą anielskiego światła, a wszystko, co na świecie istnieje, stanowi „obraz” aniołów. Szukając wspólnego mianownika dla wszystkich religii, w swoim systemie połączył zaratusztriańską kosmologię z ptolemejskim systemem planetarnym i neoplatońską teorią emanacji. Podstawą tych rozważań były jednak własne mistyczne wizje.

Im bardziej byty odsuwają się od „Światła Światał”, tym gwałtowniej tracą świetlistość i stają się coraz bardziej materialne. Dzięki wewnętrznemu dynamizmowi (zainicjowanemu na przykład przez modlitwę, ascezę bądź filozofię) dusza może jednak na powrót powędrować ku górze, bo nawet w najbardziej gęstej materii ukryte są drobinki światła. Ten ruch jest nieunikniony, gdyż jego sprawca to *Nūr an-Anwār* – „Światło Światał”, czyli sam Bóg²⁴. W rozważaniach Sohrāwardiego nie da się rozdzielić kosmologii od psychologii, pojęcia bytu i świadomości są z sobą ściśle związane. Zdaniem mużułmańskich mistyków – „czysta „fizyczność” nie istnieje, zawsze określa ją aktywność psychiczna i stopień świadomości. Duch może poznać tylko to, czym jest. Nawet to, co nazywamy „fizyczne”, tak naprawdę należy do świata Ducha. Pomiedzy poszczególnymi poziomami znajdują się szczeliny – *barzah* (برزخ), które niczym zasłony „filtrują” i zatrzymują światło. Byty usytuowane w hierarchii wyżej mają wgląd w to, co poniżej²⁵, ale sytuacja odwrotna jest niemożliwa.

ogromną rolę wśród myślicieli „Szkoły Isfahańskiej” działającej na przełomie XVI i XVII w. w Iranie (jej przedstawicielami byli m.in. Mir Dāmād, Mulla Sadra). We współczesnym islamie największym kontynuatorem tego nurtu był indyjski myśliciel, poeta i filozof Mohammed Iqbal (zm. 1938). Sohrāwardiego trzeba odróżnić od Abd al-Qahira Abu Nağība as-Sohrawardiego (zm. 1168 r.) oraz od Shihāb addina Abu Hafsa Umara as-Sohrawardiego, siostrzeńca wyżej wymienionego. Abu Hafsa jest autorem *Awārif al-M'ārif*, prawdopodobnie to on był właściwym założycielem sohrawardiji.

²³ Zanim Ahura Mazda przystąpił do stworzenia świata ze swojej własnej istoty – światła, wyłonił sześć Amesza Spentów – „Świętych Nieśmiertelnych”, z którymi on sam tworzy heptadę. Są one emanacjami Ahura Mazdy. Ale są też bytami moralnymi, z których każdy przejawia się w pewnym, tylko do niego należącym żywiole, elemencie oraz odpowiadającej temu żywiołowi materii. Amesza Spenty to czynna, ukryta w każdej rzeczy materialna energia, cząstka światła zamknięta w przedmiocie.

²⁴ Podobnie jak u al-Fārābiego i Ibn Siny Bóg jest Jeden i nie ma atrybutów (*sifa*). Istniał zawsze, a jego egzystencja i esencja są w cudowny sposób zmieszane, zatopione w sobie. U Sohrāwardiego zaakcentowana jest wyraźna ontologiczna różnica między Bogiem a całą resztą. Jakkolwiek blisko sufi zbliża się do Boga, nigdy nie staje się Bogiem.

²⁵ W kosmologii Sohrāwardiego bardzo ważną rolę odgrywają dwa porządki – długości (dominacji) i szerokości. W „porządku długości” na szczycie stoi „Światło Światał” i z niego wyemanowuje nieskończona liczba światła (światło pierwsze, drugie itd.). Ustawione są one hierarchicznie, każde wyższe światło dominuje nad niższym. Jednocześnie niższe światła kochają te wyższe. Z hierarchii dominacji wyrasta niezależny anielski „porządek szerokości”. Ma on charakter żeński i Sohrāwardī utożsamia go z kontemplacją i niezależnością. To właśnie z tego porządku („szerokości”) wyłania się m.in. gwiazdne uniwersum. W porządku tym pojawiają się zarówno aniołowie, jak i postaci z panteonu zaratusztriańskiego. Nie emanują jeden z drugiego, ale są sobie równi i każdy ma inną funkcję do spełnienia.

Barzach obejmuje także sferę wyobraźni *ḥyāl* (أخيل), bo obraz, który powstaje w umyśle człowieka, jednocześnie „istnieje”, a zarazem „nie istnieje”. Dzięki wyobraźni (dokonuje się jakby przetwarzanie danych) to, co niedostępne zmysłom i rozumowi, przybiera formę. Wyobraźnia jest środkiem, który pozwala „chwycić” i „przetwarzać” obrazy. Zwłaszcza wyćwiczona wyobraźnia mistyka, która widzi niewidzialne i „ściąga” na ziemię rzeczywistość istniejącą w sposób doskonalszy na poziomie archetypów. Należąc do świata „pośredniego” zawieszono między rzeczywistością czysto duchową a materialną, umożliwia poznanie.

Międzyświat pozwala, by każde miejsce stało się krainą pogrążoną w szmaragdowym świetle, w której czas biegnie inaczej, a zdarzenia w niej się rozgrywające nie podlegają czasowi, mierzonemu obrotem gwiazd. Pogrążone w czasie nieciąglym, jakościowym, czystym, psychicznym, nie mieszczą się w kategoriach nieodwracalnych zdarzeń i potocznej przyczynowości. To, co postrzegane jest w wizji, przynależy do świata pośredniego i żyje w czasie własnym.

Skomplikowane kosmologiczne opisy wszechświata Sohrāwardīego nie miały służyć jedynie „wiedzy obiektywnej”, fizycznemu opisowi kosmosu. Były produktem ubocznym doskonalenia się adepta, opracowaniem tego, co dostrzegał, pokonując kolejne etapy duchowego rozwoju, oczyszczania świadomości i powolnego wracania do Boga. Podczas tej wędrówki ku górze, gdy pokonywał kolejne „szczeliny”, odślaniały się mu coraz to bardziej subtelne światy.

Bóg uczynił swe stworzenie na podobieństwo zasłon. Kto wie, że widzi tylko zasłony, dociera do Boga, lecz ten, kto bierze je za rzeczywistość, nie dostąpi jego obecności²⁶.

Jeśli zdamy sobie sprawę, iż cały świat jest jedynie lasem symboli, i nauczymy się dostrzegać, że otaczająca nas rzeczywistość nie jest prawdziwą rzeczywistością, będzie to właśnie przedarciem się przez kolejne zasłony. Tą właśnie drogą podążali sufi – muzułmańscy mistycy.

Bóg sufich

Sufizm – *taṣawwuf* – do dziś jest ważnym religijnym prądem islamu. Gdybyśmy spojrzeli na zjawisko sufizmu historycznie, możemy przyjąć, że pojawiło się ono w połowie albo nawet na początku VIII wieku. Narodziny *taṣawwufu* związane są z rozwojem tendencji ascetycznych (*zuhd*). Za pierwszego ascetę uważa się często wybitnego teologa Hasana z Basry²⁷. Płomień żarliwej miłości wniosła do sufizmu Rābi’yi al-Adawīyya²⁸ (zm. 801). Nie napisała żadnego dzieła, znane są jednak jej

²⁶ Por. W. Chittick, *Ibn ‘Arabi and His School* [in:] *Islamic Spirituality Foundation*, S.H. Nasr (ed.), London 1991, s. 61.

²⁷ Abu Sa’id al-Hasan al-Basrī urodził się w perskiej rodzinie w Medynie w roku 642, zmarł w Basrze najprawdopodobniej w 728 r. Wybitny teolog, wyznawał teorię wolnej woli i sprzeciwiał się predestynacji. Podobnie jak kadarycy uważał, iż muzułmanin, który dopuścił się ciężkiego grzechu, staje się niewierny i ponosi pełną odpowiedzialność za swoje czyny.

²⁸ Rābi’a al-Adawīyya, wielka mistyczka arabska, ur. w 717 r. w Basrze, zm. w 801 r. w Jerozolimie.

poglądy, wypowiedzi i wiersze. Zachowały się m.in. w *Tadkerat al-awliyyā* (*Biografie świętych*), autorstwa Farīd ad-dīna ‘Aṭṭāra – przede wszystkim o absolutnej miłości do Boga i pokładanej w nim ufności oraz bezwarunkowej akceptacji jego woli. Snucie jakichkolwiek planów i proszenie Boga o cokolwiek uważała za przejaw braku wiary w boską wszechmoc. Zapytana, czy kocha Proroka, odpowiedziała, że go szanuje, ale w jej sercu nie ma miejsca dla nikogo innego prócz Boga.

Do wybitnych mistyków IX wieku należy zaliczyć Abu’l Hasana an-Nūri, egipskiego mistyka Dhu an-Nūna, Bayazida Bistamięgo oraz al-Ġunayda. Abu’l Hasana an-Nūri (zm. 907) – wielki przedstawiciel nurtu „czystej miłości” – poddał wnikliwej analizie psychologiczne etapy, przez które przechodzi mistyk w trakcie wędrówki do Boga. Du an-Nun Mīsrī²⁹ jako pierwszy sformułował teorię *ma’rifā* (لمعرفة) – „gnozy”, intuicyjnej wiedzy o Bogu stojącej w opozycji do *‘ilm* – wiedzy dyskursywnej. Bayazid Bistamī³⁰ – zwolennik całkowitego zatracenia się, rozpląnięcia się w Bogu – był twórcą „sufizmu pijanego” i to z nim przede wszystkim kojarzony jest termin *al-fanā’* (فناء) – „unicestwienie” – i *al-fanā’ fi Allāh* (اللفي الفناء) – „unicestwienie «ja» w Bogu”. Podstawą tego stanu jest uczucie żarliwej miłości, która pochłania cały jego byt. Zakochany staje się płomieniem miłości.

Wiek X to czas konsolidacji sufizmu oraz rozwoju ideologii szyickiej. Niektóre teorie, zwłaszcza o pierwotnym świetle Muhammada i świętości, doskonale pasowały do hierarchicznej ideologii szyizmu. Jednocześnie jest to okres, w którym sufi w wielu traktatach podkreślają swój związek z ortodoksją. Za autorytet uchodzi Abu Nasr as-Sarrāġ z Tusu, którego pełna cytatów *Kitāb al-luma’* jest znakomitą kompendium wiedzy o różnych sufickich doktrynach. Ważną rolę odegrał także traktat as-Sulamiego (zm. 1020), pełniący dla przyszłych pokoleń rolę źródła zarówno na temat biografii sufich, jak i różnych sufickich ugrupowań (sam należał do bractwa malamatijskiego). Istotną rolę w rozwoju sufizmu odegrały pisma Nasrabandiego oraz Ansarięgo – autora nigdy nieskończonego sufickiego komentarza do Koranu.

Trudno także przecenić rolę Abu Hamida al-Ġazālęgo (1058–1111), którego pisma miały przełomowe znaczenie dla sufizmu. Al-Ġazālī zagłębił się w studia autorów greckich, wiele uwagi poświęcił analizie dzieł głównych przedstawicieli *falsafa* – Ibn Sinie (Ibn Sinā, Awicenna) i al-Fārābięmu. Jednak jego zdaniem rozumowanie fajlasufów było błędne. Im więcej studiował, tym bardziej tracił nadzieję, że znajdzie pewność, im więcej poświęcał się naukowym studiom, tym bardziej umierał mu Bóg. Pewność zamieniała się w niepokój, zrozpaczony nie widział już sensu w nauce, nie mógł spać, jeść, nauczać.

²⁹ Du an-Nun al-Mīsrī لمصراري نون، właśc. Abu al-Faġāād Sauban, ur. w 796 r. w Górnym Egipcie w Akhmim (starożytny egipski Ipu, Apu, rzymskie Panopolis), zm. w 859 w Kairze. Wielki arabski mistyk (prawdopodobnie pochodzenia koptyjskiego), znawca filozofii, medycyny, alchemii. Jego wypowiedzi na temat sufizmu znane są w przekazie innych autorów. Przypisuje mu się traktat *Tartib al-ahwal* (Hierarchia stanów), w którym klasyfikowane są kolejne etapy ekstazy.

³⁰ Pochodzący z Persji (ur. 804 w Bistamie, Iran, zm. 874/875) jeden z najwybitniejszych muzułmańskich mistyków. Charakterystyczną cechą jego teorii było „zniknięcie w jedynobóstwie”. Jego grób i poświęcone mu sanktuarium odwiedzane przez setki pielgrzymów znajduje się w Bistamie (pn. Iran), gdzie prawdopodobnie zmarł, oraz w Chittagongu w Bangladeszu, mieście, które według legendy miał odwiedzić.

Bóg sprawił, że mój język zaczął sztywnieć tak, że musiałem zaprzestać nauczania. Pewnego dnia zdobyłem się na wysiłek, aby poprowadzić wykład, chcąc usatysfakcjonować serca moich towarzyszy, lecz mój język nie był w stanie wypowiedzieć ani jednego słowa i nie mogłem tego przewyciężyć. Niemoc języka pozostawiła zadrę w moim sercu, jednocześnie osłabiła moja siła trawienia oraz przyswajania jedzenia i napojów, zaledwie mogłem przełknąć lub strawić pojedynczy kęs. Siły mnie opuściły, a lekarze stracili wszelką nadzieję na wyleczenie i orzekli: „Ta sprawa ma źródło w sercu, stamtąd rozprzestrzenia się na humory, a jedyną metodą jest uciszenie serca”³¹.

Podobnie jak fajlasufowie uznawał, że świat, w którym żyjemy, jest odbiciem wyższego subtelnego świata. Człowiek należy do dwóch rzeczywistości – materialnej i duchowej. Ciało to materia, ale rozum ma naturę świetlistą, przekracza czas i przestrzeń. Właśnie w nim Bóg wyrzył swój obraz. Ten boski ślad sprawia, że ludzie w ogóle w Boga wierzą. Ale aby Go poznać, trzeba czegoś więcej. Tym czymś jest „duch proroczy”, medium znacznie potężniejsze niż rozum. Obdarzeni są nim jednak tylko ludzie wybrani. I to właśnie oni mają możliwość kontaktu z Bogiem. Dzieje się to podczas głębokiego religijnego doświadczenia, wówczas własna osobowość zanika, rozpływa się w Bogu. Al-Ġazālī z przeciwnika sufizmu stał się adeptem mistycznej ścieżki. Jego głęboka wiedza teologiczna i autorytet uczonego doprowadziły do pogodzenia doktryn sufich z ortodoksją.

Początkowo sufi żyli w podróży, wędrując od mistrza do mistrza. Ci, którzy go znaleźli, wraz z innymi adeptami tworzyli wspólnoty. Ośrodkiem ich dysput i praktyk nie był już prywatny dom czy sklepik mistrza. Zaczęły powstawać mniej lub bardziej rozbudowane kompleksy chanaki (termin używany w Egipcie, Iranie i wschodnie części muzułmańskiego świata), zawije (w pozostałych krajach arabskich), tekke (w Turcji) i dargi (w Indiach). W miarę upływu lat powstawało coraz więcej ugrupowań, różniły się osobą założyciela, rytuałem, technikami transowymi, a także wielkością, sposobem finansowania oraz stosunkiem do przybyszów spoza islamu (np. w czwartkowych spotkaniach i transowych posiedzeniach czisztijji mogli brać udział niemużłmanie). Aby stać się członkiem bractwa, potrzebna jest inicjacja – adept wymawia *bay'a* – rodzaj modlitwy, zaklęcia, mantry powierzonej mu przez mistrza, oraz otrzymuje od niego *chirqa* – obszerny płaszcz, symbol przynależności do bractwa.

Jednym z pierwszych bractw sufickich była założona w XII wieku qadirijja³². Ważną rolę w rozwoju sufizmu odegrało centralno-azjatyckie bractwo kobrawiyya³³ (XIII wiek). W swoich praktykach jego członkowie stosowali intensywny *zeker* i różnego rodzaju ćwiczenia medytacyjno-oddechowe, polegające między innymi na wi-

³¹ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ratunek przed zbłądzeniem* [w:] *Sprawiedliwa waga. Ratunek przed zbłądzeniem*, Warszawa, 2008, s. 165.

³² Jedno z najpopularniejszych w islamie bractw, założone przez ‘Abd al-Qādira al-Gilāniego. Pochodził on z położonej nad Morzem Kaspijskim irańskiej prowincji Gilān, zm. w 1166 r. w Bagdadzie. Tam też znajduje się jego grób, przy którym gromadzą się tylko członkowie bractwa i przy dźwiękach muzyki recytują Koran.

³³ Założycielem ugrupowania był Naġmāddīn Kobrī/ Kubrā (ur. w 1145 r. w Chiwie, zm. w 1221 r.). Studiował i podróżował po Egipcie i Persji. Jego poglądy były inspiracją dla wielu wybitnych poetów, mistyków, uczonych, m.in. Farīdaddīna ‘Aṭṭara oraz Baha’addīn Waleda (ojca Ġalāladdīna Rumiego).

zualizacji liter pochodzących z wersetów Koranu, a zwłaszcza zawartych w słowie Allāh.

W trzynastowiecznym Egipcie wielkim uznaniem cieszyła się badawiya. W tych wierzeniach (większość jej członków wywodziła się z wiosek) oraz technikach transowych można doszukać się elementów przedislamskich. Warto wspomnieć o innym ugrupowaniu, które powstało na terenie Egiptu – znacznie „trzeźwiejszej” śadhiliyi, która wkrótce rozprzestrzeniła się na kraje Maghrebu. Wiele powstałych w średniowieczu bractw sufickich jest aktywnych do dziś. Na terenie Turcji działa mawlawiya: „Bractwo wirujących derwiszów” założone w XIII wieku w Konji przez wielkiego perskiego mistyka i poetę Ğalāladdīna Rumiego (wchodzą w trans poprzez taniec). W Iranie uznaniem cieszy się ni’matulāhiya, a w Indiach i Pakistanie – bractwo čištiya, które trans osiąga poprzez muzykę i wspólny śpiew.

Doświadczenie jedności Boga

Bāyazīd Bisṭami w porywających strofach opisywał swoje spotkanie z Bogiem:

Patrzyłem na Allāha okiem prawdy i rzekłem Doń: „Kim jesteś?”. „Ani sobą, ani nikim innym niż ja. Nie ma Boga prócz mnie” – odparł. Potem zmienił moją osobowość w swoją jaźń. Później mówiłem z nim językiem z Jego Twarzy, pytając: „Jak Ci jest ze mną?”. „Cały jestem w Tobie – rzekł. – Nie ma Boga prócz Ciebie”³⁴.

Mistyczne oszołomienie pozwalało przekroczyć mu ludzkie atrybuty i unicestwić człowieczą naturę w obiekcie adoracji. Kiedy ludzkie „ja” rozplywa się i następuje zjednoczenie, sufi doświadcza powrotu do momentu, gdy nie istniało nic prócz Boga. W stanie *al-fanā’* człowiek traci swoje „ja”, ale jednocześnie zyskuje atrybuty Boga. Widzi Jego oczami, słyszy Jego uchem. Annemarie Schimmel słusznie zauważa, że chociaż *al-fanā’* jest doświadczeniem ludzkim, to podmiotem tego doświadczenia nie jest człowiek, ale sama Rzeczywistość. W stanie *al-fanā’* zanikają atrybuty ludzkie. „To nie ty rzuciłeś, kiedy rzuciłeś, lecz to Bóg rzucił” – czytamy w ósmej surze Koranu³⁵, a często cytowany przez muzułmańskich mistyków hadis qudsi³⁶ mówi: „Wtedy, kiedy ja go kocham, jestem jego słuchem, za pomocą którego słyszy, jego wzrokiem, kiedy patrzy, jego dłońią, kiedy chwyta, jego stopą, która chodzi”³⁷.

Co jednak w istocie oznacza „zjednoczenie z Bogiem”? Według Toshihiko Izutsu, wybitnego japońskiego badacza islamu i sufizmu, *fanā’* to całkowite wyzerowanie świadomości ego, do takiego stopnia, w którym w czystym stanie istnieje jedynie

³⁴ *Ibidem*, s. 244.

³⁵ Koran, 8:17.

³⁶ Hadisy to relacje świadków (głównie towarzyszy Proroka i Kalifów Sprawiedliwych) dotyczące tego, co Mahomet powiedział, jakie stanowisko zajął i co zrobił. Za najbardziej wiarygodny zbiór uchodzą hadisy al-Buchariego oraz Muslima Ibn al-Hadżdża. Hadisy qudsi – święte hadisy (40 hadisów) tym się różnią od pozostałych, że według Tradycji uważane są za objawienie Allaha wypowiedziane słowami Muhammada.

³⁷ W. Chittick, *Sufi Path of Knowledge, Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, New York 1983, s. 4.

absolutna Jedność Rzeczywistości. Sufi mówią, że ten, który dąży do *al-fanā'*, udoskonala swoje atrybuty tak, aby były zgodne z boską formą, według której został stworzony, a więc jest to raczej proces niż chwila, doskonalenie polegające na „przybieraniu cech” Boga. Aby to jednak nastąpiło, podążający „drogą” adept uświadamia sobie swoje całkowite ubóstwo (*faqr*). Teraz już wie, że cechy, atrybuty, imiona (nawet imię „sługa”), które do tej pory uważał za „swoje”, nigdy do niego nie należały. Były jedynie narzędziem Boga. Uświadamia sobie, że on sam jest miejscem manifestacji atrybutów, które dał mu Bóg, a świat to szata, którą Absolut stworzył, aby zasłonić się przed człowiekiem. U kresu drogi adept pojmuje, że sam także nie istnieje i jest jedynie „kanałem”, przez który działa On. Poza Bogiem nie istnieje nic. Ani człowiek, ani świat.

Dla wielu adeptów sufizmu doświadczenie *al-fanā'* było przeżyciem traumatycznym, niezwykle mocno transformującym osobowość, po którym powrót do normalnego życia wydawał się im niemożliwy. Ibn 'Arabi widział w *al-fanā'* klucz do stanu *al-baqā* – trwania w Boskim Bycie. Aby go jednak osiągnąć, mistyk musiał się przekonać, jak niestałe są wszystkie formy, uświadomić sobie ich kruchość i ulotność, „zobaczyć”, że pojawiają się i zanikają, a zamiast nich powstają nowe. Jednocześnie, jakby równoległe do „stanu zanikania”, rosła w nim pewność, że wszystko trwa w jednej substancji – w Boskim Bycie. I właśnie do tego „trwania w Boskim Bycie” odnosi się termin *al-baqā*. W tym doświadczeniu świat jawił się mistykowi jako teofania, gdzie każde stworzenie jest początkiem manifestacji jednej formy i ukryciem drugiej. Ibn 'Arabi podkreśla, że prawdziwe znaczenie *al-fanā'* ukazuje się dopiero w związku z *al-baqā*.

Podobnie myślał Al-Ġunayd (830–910), uczeń Bistamiego (zm. ok. 874) i twórca tzw. sufich trzeźwych (*sahw*). On także uznał, że dotarcie do Boga to dopiero połowa drogi, i zaproponował odmienną koncepcję zjednoczenia z Bogiem niż jego mistrz. Można ją określić jako bardziej „prospołeczną”. Po ekstatycznym zjednoczeniu człowiek ulega transformacji, staje się świadomy siebie, a jego cechy zmieniają się i spirytualizują. Ale to nie *al-fanā'* jest celem ostatecznym mistyka, lecz *al-baqā* – stan „pozostania”, trwania w Absolutcie, nowego życia w Bogu. Al-Ġunayd znakomicie zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw, jakie niesie mistyczne oszołomienie. Poza brakiem kontaktu z rzeczywistością na mistyków, którzy opowiadali o swoim doświadczeniu Boga, czekały bardzo realne zagrożenia. Często popadali w konflikt z ulemami islamu, którzy jedynie sobie przypisywali prawo rozstrzygania ważnych kwestii religijnych. Tymczasem obdarzeni charyzmą, żarliwi i bezkompromisowi w swojej wierze mistycy nie tylko szli własną drogą, lecz także wywierali na wiernych duży wpływ. Spór o wartości był w rzeczywistości sporem o kompetencje. Al-Ġunayd proponował bezpieczniejszą drogę również w opisie samego doświadczenia mistycznego. Jego język – pełen alegorii, symboli i subtelných aluzji – w ukrytej, zawoalowanej formie opisywał spotkanie z Bogiem. Poza tym to, o czym mówił, skierowane było do wybranych. Takie postępowanie w znacznie mniejszym stopniu narażało mistyków na konflikt z ulemami. A ten niekiedy kończył się dla nich tragicznie. Przykładem jest postać perskiego sufiego i gnostyka Yahyi Sohrāwardiego, a przede wszystkim Husayna Ibn Manšura al-Ḥallāġa.

Al-Hallāğ jest ikoną sufizmu, symbolem żarliwej miłości do Boga i wielkiego cierpienia, za swoje poglądy został skazany na śmierć. Egzekucji dokonano 26 marca 922 roku. Mistykowi odcięto ręce i stopy, ukrzyżowano go, a następnie spalono, prochy wrzucono do Tygrysu. Najśłynniejsze zdanie Hallāğa *ana l-ḥaqq* – „Jestem Prawdą” lub jak tłumaczono to później „Jestem Bogiem” – stało się sentencją sufizmu. Przez wieki setki sufich rozmyślało nad znaczeniem tych kilku słów, interpretując je na różne sposoby. Niektórzy dopatrywali się w nich panteizmu i uważali al-Hallāğa za panteistę świadomego jedności bytu. A jednak nie chodzi tu o panteizm. Teoria wielkiego mistyka opiera się na absolutnej transcendencji Boga. Przedwieczność Jedyne go na zawsze oddziela Go od tego, co stworzone w czasie. Jednak w momentach ekstazy (niezwykle rzadkich) niestworzony duch może łączyć się ze stworzonym ludzkim duchem. To właśnie wtedy mistyk staje się żywym świadkiem Boga i może powiedzieć: *anā l-ḥaqq*. Trzeba pamiętać, że według al-Hallāğa Boska natura zawiera w sobie ludzką. Ta ludzka została odbita w Adamie – to dlatego Adam w wyjątkowych momentach staje się „dokładnie Nim”.

Męczeńska śmierć al-Hallāğa, jego dzieło *Kitāb at-tawasūn*, nieliczne listy, modlitwy i sentencje inspirowały całe pokolenia mistyków, zwłaszcza tych z terenów dawnej Persji. Tutaj też schronili się jego uczniowie. Ruzbehan Baqli Szirazi – perski poeta z końca XII wieku – przechował wiele tekstów al-Hallāğa. Inny wybitny perski poeta Fariduddin Attar (zm. 1220) uznał Hallāğa za swego duchowego nauczyciela. Także wielu innych filozofów i poetów tworzących w języku perskim, tureckim, urdu, pendżabi, paszto i hindi wracało zarówno do idei al-Hallāğa, jak i jego męczeńskiej śmierci.

Symbolem różnych etapów zbliżania się do Boga jest *ṭariqah* – droga. Tradycja przypisuje Prorokowi następująca wypowiedź: „*ṣarī'ah* to moje słowa, *ṭariqah* to moje czyny, *ḥaqīqa* – to mój stan wewnętrzny. Prawo bez prawdy jest ostentacją, ale prawda bez prawa – hipokryzją”³⁸.

Do pewnego stopnia muzułmańskie definicje pojęć *ṣarī'ah*, *ṭariqah* i *ḥaqīqa* odpowiadają więc chrześcijańskiej *via purgativa* (*ṣarī'ah*), *via contemplativa* (*ṭariqah*), *via illuminativa* (*ḥaqīqa*). Adept – *murid*, pod czujnym okiem mistrza (pira, szajacha) przechodzi kolejne „stacje” – *maqāmāt* (مقامات)³⁹ i osiąga różne stany *ḥāl* (حال). Stacje są kolejnymi szczeblami, które mistyk musi osiągnąć, aby pójść dalej, stany – prezentem od Boga, aktem jego łaski. Pierwsza stacja *tauba* to „odwrócenie się od grzechu”, obudzenie duszy, wycofanie się ze świata. Na początku drogi uczeń musi wznieść w sobie strach, idąc dalej, podejmuje „świętą wojnę” z *nafs*, duszą – niższym „ja”. Dusza musiała być w ciągłej gotowości, „ćwiczono” ją postami i brakiem snu. Szaqiğ al-Balchi z Chorosanu mówił o „alchemii głodu” i uważał, że 40-dniowy post zamieni najczarniejsze serce w światło⁴⁰. Kiedy *nafs* osiągała spokój, uważano ten etap podróży za zakończony. Liczba stacji różniła się w zależności od ugrupowań i mistrzów, jedną z ważniejszych była *tawakkul* – całkowite zaufanie i oddanie się Bogu. Dla wielu mistyków ostatnia to *mahabba* – „miłość” lub *ma'rifa* – „gnoza”.

³⁸ Zob. A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975, s. 99.

³⁹ Liczba mnoga od *maqām* (مقام), „stacja”.

⁴⁰ A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, s.115.

Al-Gazalī napisał: „Miłość bez gnozy nie jest możliwa. Można kochać tylko to, co się zna”⁴¹. Wielu jednak hołdowało raczej maksymie św. Augustyna: „można poznać tylko to, co się kocha”. Al-Hallāğ uważał, że miłość jest najważniejsza, „bez niej nie wiedziałbyś nawet, co to jest Księga i wiara”⁴². To ona jest instrumentem poznania.

Warto zauważyć, że dla wielu autorów stacja *mahabba* była przestrzenią wielowymiarową, złożoną z różnych poziomów, Bayazīd Bistamī wyróżniał cztery stopnie, Abu Talib al-Makki – dziewięć. Tworzyły je m.in. „bliskość”, „tęsknota”, „intymność”, jednocześnie każde z tych pojęć było nieco inaczej definiowane. Niektórzy „tęsknotę” uważali za pojęcie błędne, „bo przecież Bóg zawsze jest z wiernym”⁴³, a tęskni się za kimś, kogo nie ma. Dla innych „tęsknota nie miała końca, bo przedmiot uwielbienia nie miał końca”⁴⁴.

Jednocześnie sufi podkreślali, że miłość, której doświadczają, jest łaską i wynikiem boskiego działania. Cała relacja człowiek – Bóg oparta jest na miłości. Uczucie, którym darzyli Boga, paliło się płomieniem żywym i niebezpiecznym. Był to ogień, w którym spalało się „ja” zakochanego. Stąd tak częsty w poezji motyw motyla (dusza mistyka) i świecy (Bóg, Absolut) czy słowika i róży. Ten rodzaj wiary oparty na żarliwej miłości i wyobraźni skazywał mistyków na ciągłe poszukiwanie i niepewność. Znikały dogmaty i pewniki, którymi można się podeprzeć w bardziej konwencjonalnym stosunku do religii i wiary. Każdy człowiek doznaje Boga inaczej. Poszukiwania zaczyna jednak wewnątrz własnej jaźni od zrozumienia własnego „ja”. „Bo tylko ten, kto zna siebie, zna swojego Pana”⁴⁵.

Samoświadomość – poznanie – Absolut

Poznając Boga, człowiek przede wszystkim poznaje siebie, a narzędziem poznania jest „światlisty umysł”, dzięki któremu może on w ogóle myśleć o rzeczach abstrakcyjnych, przywoływać obrazy ze świata wyobraźni. Jednak „umysł prawdziwie światlisty” posiada tylko *al-insān al-kamil* – „człowiek doskonały”. Tej światlistości nie można zdobyć samemu, bo to Bóg wybiera, komu odsłoni jego archetyp, „prawdziwą naturę” *a’yān t̄ābitah*.

Czym jest *a’yān t̄ābitah*? Dla Ibn ‘Arabiego to najgłębsze „ja”, „najczystsza dusza”, dla Sohrāwardiego – „nasz anioł”, „niebiańska połowa duszy”, za którą tęskni wcielona w ciało dusza człowieka⁴⁶.

... dusza ludzka w tym świecie jest zawsze nieszczęśliwa i szuka swojej drugiej połowy, swojego niebiańskiego „alter ego”. Nie osiągnie radości i ostatecznej szczęśliwości dopóki nie

⁴¹ A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, s. 130.

⁴² *Ibidem*, s. 132.

⁴³ *Ibidem*, s. 133.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 133.

⁴⁵ M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York–London 1970, s. 193.

⁴⁶ W kosmologii Sohrāwardiego dusza ludzka posiada swoją kosmiczną, drugą połowę w niebie aniołów, w „świecie światel”. Wcielenie w człowieka sprawiło, że musiała przejąć elementy ziemskie, które przesłaniają jej tę drugą światlistą, anielską połowę.

zjednoczy się ze swą duchową jaźnią, którą musi się „stać”, aby „być”. To znaczy musi stać się tym, czym naprawdę „jest”. Nie może osiągnąć pokoju oraz zakończyć swej wędrówki dziecka zagubionego w kosmicznym labiryncie, dopóki nie zjednoczy się ze swym aniołem-przewodnikiem, który jest jej prawdziwą jaźnią⁴⁷.

Anielski odpowiednik „ludzkiej” duszy przedstawiony w mistycznych traktatach jest jako „światlista postać” ukazująca się wędrowcowi. W „Ognistej Mądrości” Sohrāwardīego jest to młodzieniec o mieniających się czerwienią włosach, w „Księdze Konwersacji” – światlista istota, która tchnie gnostyczną wiedzę w umysł Hermesa. Na pytanie: „Kim jesteś?” odpowiada – „Twoją Doskonałą Naturą”.

Kiedy człowiek wznosi się do poziomu *a'yān t̄ābitah* i z tej perspektywy patrzy na rzeczy materialne, staje się *arfiem* „wiedzącym”, „człowiekiem kompletnym”. Jednak nawet wówczas nie osiąga jeszcze doskonałości. Doskonałość wymaga spojżenia na świat oczami Boga, a potem powrotu do świata i bycia oczami Boga. Warto zwrócić uwagę, że słowo *insān* – „człowiek” – oznacza także „źrenicę”. Podobieństwo do koncepcji zaratusztriańskiej Daeny (od aw. *di* „widzieć”) – „ogłądanej” i „ogłądającej” – jest wyraźne, choć prawdopodobnie niezamierzone. Bóg, ogłądając świat, widzi odbicie samego siebie. Człowiek jest dla niego tym, czym źrenica dla oka – instrumentem widzenia, dlatego można powiedzieć, że świadomość „człowieka doskonałego” odbija świadomość Boga. Od świadomości zwykłego człowieka (Ibn ‘Arabi nazywa go człowiekiem naturalnym) różni się ona zasadniczo. Przede wszystkim jest w stanie nadażać za płynnością, coraz to nowymi formami boskiego objawienia. Bóg stwarza świat w każdej chwili, z momentu na moment przybiera inne formy i nie można go zamknąć w jakimś jednym kształcie oraz pojęciu. Boską cechą nieograniczoności i ciągłej zmienności odbija serce (*qalb*) „człowieka doskonałego”. Żaden inny narząd nie jest w stanie uchwycić istoty boskości. Ludzki umysł jest zbyt porządkujący, natomiast serce (słowo *qalb* oznacza także coś „zmiennego”, „niestałego”, „płynnego”) wolne jest od ocen i ograniczeń. Może poddać się „płynności” i dlatego tylko ono jest zdolne rozpoznać Boga w nieskończenie zmiennych formach. „Moje niebiosa i moja ziemia nie obejmą mnie. Tylko serce wiernego służy mnie obejmie”⁴⁸. Serce powiązane jest z intuicją, a ta otwiera świadomość i umożliwia swobodny przepływ, przyjmowanie – wiedzy, emocji i obrazów. Nie pyta, po prostu dostraja się, akceptuje przeciwieństwa, przed którymi wzbrania się umysł.

„Światliwość umysłu” jest darem, Bóg otwiera drzwi, reszta zależy jednak od wysiłku człowieka. Aby lustro odbiło obraz Boga, konieczny jest proces oczyszczenia. Symbolizuje go wędrówka z zachodu (symbol świata materialnego) na wschód (słońce, dom ducha) albo wędrówka duszy przez kolejne niebiosa. Im wyższy pułap osiąga, tym konsekwentniej pozbywa się wszystkiego, co do niej nie należy (w każdym niebie Bóg oddziela to, co do niego jest przypisane). U kresu drogi jaźń człowieka się rozpuszcza. Wtedy też poznaje znaczenie wszystkich Boskich Imion (których jest odbiciem) i uświadamia sobie, że musi pójść dalej – przekroczyć własną Doskonałą Naturę. Wówczas, nie odrzucając swego człowieczeństwa, osiąga stan anielski, staje się „człowiekiem doskonałym” – *al-insān al-kamil*. W pewnym sensie jest on do-

⁴⁷ S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, New York 1997, s. 73–74.

⁴⁸ A. Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, s. 190.

skonalszy od aniołów, przede wszystkim dlatego, że dzięki przebytej drodze posiada wiedzę zarówno na temat świata duchowego, jak i materialnego. Czym innym jest stan anielski jako dany od zawsze, a czym innym jako punkt drogi, w którym ważne jest miejsce wyjścia.

Początek drogi jednak zawsze jest taki sam – trzeba rozpoznać swoją naturę. „Tylko ten, kto stał się świadomy siebie, jako formy boskiego objawienia, znajduje się w miejscu, z którego można pójść dalej i wejść głębiej w samą tajemnicę boskiego życia, pulsującego w każdej części kosmosu”⁴⁹.

Jak się ma to do pojęcia „człowieka doskonałego”, do Logosu, Archanioła Gabriela, „Światła Muhammada”, „Pierwszego Intelaktu”, imama? Logos zawiera w sobie potencjalne prototypy, idee wszystkich istniejących rzeczy, jest obrazem świata zawartego w Bogu (pełni więc rolę makrokosmosu). „Rzeczywistość Muhammada” oznacza najgłębszą, najbardziej pierwotną ideę „człowieka doskonałego” (mikrokosmos), którym dla muzułmanów jest Prorok (prototyp każdego żyjącego na ziemi człowieka). Jego duchowa istota jest odwieczna i tożsama z Logosem. Człowiek doskonały jest ziemską manifestacją Pierwszego Intelaktu, w jakiś sposób go też przewyższa, bo Bóg nie zatrzymał na nim swego stworzenia.

Jaką rolę pełni zatem Archanioł Gabriel, który dla Sohrāwardiego jest odbiciem archetypu ludzkości? Wydaje się, że to najbardziej niebiański odpowiednik duszy człowieka, tożsamy z „Rzeczywistością Muhammada”.

Henri Corbin, porównując chrześcijańską koncepcję z islamem, pisze:

Każdy ezoteryzm w islamie, szyizmie i w sufizmie rozpoznaje boską antropomorfozę, boskie Objawienie w ludzkiej formie; ta antropomorfoza jest dla Boskości istotowa, ale odbywa się w niebie, na planie anielskich światów. Niebiański Antropos nie jest wcielony na ziemi. Zostaje objawiony na ziemi w teofanicznych postaciach, które przyciągają swych uczniów, tych, którzy je rozpoznają, ku niebiańskiemu wzniesieniu⁵⁰.

Kiedy podczas mistycznej ekstazy „ja” „człowieka doskonałego” rozplywa się w Bogu, nie oznacza to nigdy jego identyczności z Istotą Boga. Bóg stworzył człowieka zgodnie z formą Boga – Miłosiernego, a nie Boga – podkreśla w „Niszy światel” al-Ghazali⁵¹. Podobnie jak Ibn ‘Arabi al-Ghazali widzi wyraźną różnicę między Bogiem przejawionym a Istotą Boga.

Podczas ekstazy człowiek poznaje Boga przejawionego jako Pana (nawet jeśli jest to wszechobjęmujące Imię Allāh). Wówczas staje się doskonałym odbiciem Pana. Jednocześnie warunkiem tego stanu jest ontologiczna odrębność dwóch bytów, z których jeden jest odbiciem, a drugi odbijającym się. Corbin podkreśla, że w sufficientnej koncepcji *unio mystica* mogą się zjednoczyć dwa byty doskonale do siebie podobne, mające wspólną istotę. Przykładem jest wzajemna zależność Pana i człowieka doskonałego (jako archetypu człowieka). Ponadto, podczas zjednoczenia dwa byty – odbijający się i jego odbicie, człowiek i jego doskonała natura, Pan i człowiek do-

⁴⁹ T. Izutsu, *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Tokyo 1983, s. 50–52.

⁵⁰ H. Corbin, *Alone with Alone. Creative Imagination in Sufism of Ibn ‘Arabi*, Princeton 1997, s. 84.

⁵¹ Al-Ghazali, *Nisza światel*, Warszawa 1990, s. 23.

skonały – oglądają siebie oczami drugiego. Człowiek doskonały jest przemieniony, a jego przemiana przypomina proces alchemiczny, wydobywa z człowieka to, co wiąże go z Bogiem. *Al-fanā'* pokazuje człowiekowi, czym jest jego „światliste «ja»”, „światlista natura”. Widzi swoją absolutną zależność od Boga, a siebie „rzeczywistego”, cielesnego postrzega jako niebyt. Stan *al-baqā'* uzmysławia mu jednak, że także cień nie jest różny od Absolutu, został stworzony po to, aby Bóg poznał samego siebie.

Dążenie do doskonałości jest procesem. Zdobyta podczas niego wiedza uświadamia mistykowi, że Bóg jest Absolutem, który w relacji do stworzeń istnieje jako Bóg. Kiedy spada ostania zasłona, mistyk

...widzi wszystkie rzeczy, tak jak ukazują się one w lustrze Absolutu i jednocześnie, jak pojawiają się jedne w drugich. Przepływają i przenikają się nawzajem, stają się przezroczyste dla siebie, a jednocześnie zachowują swoją indywidualność⁵².

Człowiek Doskonały rodzi się po mistycznej śmierci. Kiedy po zanurzeniu się w niezróżnicowanej Jedności powraca do świata form i zmysłów, widzi ją na nowo. Wie, że to, co ludzie postrzegają jako rzeczywistość, nie jest bytem samoistnym, powstało dzięki samoograniczeniu Absolutu i bez niego nie istnieje. Ludzie widzą w rzeczach ich zewnętrzną formę, on dostrzega wewnętrzny aspekt rzeczy, ich prawdziwą rzeczywistość (*ḥaqīqa*), która pochodzi od Absolutu. I choć nie jest tożsamy z Absolutem w sensie ontologicznym, to jego świadomość odbija świadomość Absolutu. Ibn 'Arabi pisze: „Człowiek doskonały jest wewnętrzną rzeczywistością Absolutu – ukazuje się w jego formie z jej wszechobejmującą jednością⁵³.”

⁵² T. Izutsu, *Sufism and Taoism...*, s. 44.

⁵³ *Ibidem*, s. 228.