

KASIM KÜÇÜKALP

ORCID: 0000-0001-6270-372X

Bursa Uludag Universitesi, Turkey

Prywatność w myśli muzułmańskiej **Konteksty filozoficzno-religijne**

Privacy in Islamic Thought with Its Philosophical and Religious Dimensions

Abstract: There are two dimensions of the concept of privacy, the first of which is to limit people's sexual orientation and, in this direction, to be in a cautious relationship with both their own body and other people's bodies, and the second is shaped around the meaning of "confidentiality" and today we come across the conceptualizations of privacy of personal or private life. The originality of the concept of privacy in Islamic thought, in which both dimensions are particularly emphasized, is related to the semantic implications that religious thought in general and Islamic thought in particular have brought to the concept of privacy. Because, just like the concepts of modesty and chastity, the concept of privacy, with both theoretical and practical implications, is related to meeting the true meaning of being human. Because, in terms of Islamic thought, privacy is related to man's management and administration of everything that is entrusted to him as a trust, including his body, with the awareness of being in the presence of the Owner of knowledge, property and order, in line with his lofty purposes.

Keywords: Islam, Philosophy, Religion, Privacy

W najogólniejszym znaczeniu termin prywatność powiązany jest ze słowem *mahram*, wywodzącym się z arabskiego pojęcia *haram* oznaczającego religijny zakaz czynienia lub mówienia bądź moralny, religijny lub prawny zakaz ujawniania oraz

dociekań ze względu na wkroczenie w sferę prywatną i na konieczność dochowania tajemnicy przekazanej danej osobie. W związku z tym prywatność, mająca wymiar prawny, religijny i moralny, dotyczy integralności oraz nienaruszalności przestrzeni osobistej lub życia prywatnego, które w dzisiejszych czasach stały się znacznie trudniejsze do ochrony, szczególnie z uwagi na rozpowszechnienie się technologii komunikacyjnych.

Pojęcie prywatności, które zasadniczo wskazuje, w jaki sposób dana osoba powinna odnosić się do własnego ciała i ciał innych osób, było używane właśnie w takim znaczeniu również w przednowoczesnym świecie zdominowanym przez światopogląd religijny, podobnie jak inne, pochodne kategorie moralne, takie jak skromność/wstydlivość, czystość i wolność, które swój sens zawdzięczają ontologicznemu oraz hermeneutycznemu horyzontowi odnoszącemu się do relacji Bóg-człowiek-świat odkrytemu dzięki religii i religijności.

Możliwe jest rozpatrywanie dwóch wymiarów pojęcia prywatności w myśli islamu, przeplatających się z sobą, ale podlegających rozróżnieniu ze względu na transformację tej kategorii we współczesnym świecie. Pierwszy z nich kształtuje się według osi dotyczącej idei seksualności i zależy od orientacji/tożsamości płciowej człowieka zarówno w stosunku do własnego ciała, jak i ciał innych ludzi. Drugi wymiar powiązany jest z kategorią „intymności”, która współcześnie przekształca się w ideę autonomii życia osobistego lub prywatnego. Podczas gdy obydwa te wymiary w klasycznym świecie znajdowały się na wspólnej osi egzystencji holistycznej, drugi z nich wysunął się na pierwszy plan wraz z rozwojem świeckiego humanizmu, który pojawił się w myśli współczesnej wraz z twierdzeniem o konieczności zerwania z ideą egzystencji transcendentnej.

Poszukując odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób pojęcie prywatności pojawiło się w myśli muzułmańskiej, należy z pewnością odnieść się do klasycznego rozumienia kategorii takich jak istnienie, prawda oraz człowiek. Z punktu widzenia klasycznego świata czy horyzontu intelektualnego nie można rozpatrywać pojęcia człowieczeństwa w przestrzeni egzystencji niezależnej od Boga czy innych bytów. Nabierało ono treści w ramach celowego/teleologicznego modelu rozumienia świata, w którym materia znajduje się na swoim najniższym poziomie, Bóg na najwyższym, a cel/telos jest nadawany każdemu ujmowanemu tu bytowi. W klasycznym świecie istnieje również zasadnicza różnica „co do natury” pomiędzy byciem człowiekiem a byciem przedmiotem, rośliną lub zwierzęciem. Człowiek odróżniał się od innych żywych istot ze względu na posiadanie „ducha ludzkiego” w sensie niesionej przez siebie/w sobie boskiej esencji. W rzeczywistości definicja człowieka jako dosłownie „zwierzęcej natury”/„istoty myślącej”, która jest proponowana w duchu ujęć zgodnych z klasyczną logiką, polegających na rozróżnieniu natur, obejmującym konieczność rozszerzenia wymiaru znaczeniowego człowieczeństwa ponad byt przedmiotów, roślin i zwierząt, redukuje człowieka do istoty bio-fizjologicznej, podczas gdy zawiera ona sens uniemożliwiający jej redukcję do tego pola.

Odnosząc się do treści idei prywatności w myśli islamu, można powiedzieć, że stanowi ona połączenie dwóch podejść, filozoficznego i religijnego, których — w ramach klasycznego horyzontu myślowego ukształtowanego na podstawie ideału jedności prawdy — nie sposób jednocześnie odróżnić od siebie według kategoriycznych

demarkacji. Przede wszystkim należy stwierdzić, że bez religijnego punktu widzenia koncepcja prywatności, która będzie wskazywać zarówno na zakaz ekspozycji ciała ludzkiego, jak i uprawnione bądź nieuprawnione wymiary orientacji płciowej i traktowania ciał innych osób w odniesieniu do ich seksualności, odniesiona jest wyłącznie do kontekstu myśli ludzkiej. Filozoficzne rozumienie okazuje się tu jednak niewystarczające. Jak można wywnioskować z analizy etymologicznej tego pojęcia, zawiera ono w swej istocie treść religijną, a aspekt prywatności niezwiązany z seksualnością dotyczy autonomii i integralności tego, co prywatne (tożsamości).

Prywatność rozpatrywana w aspekcie filozoficznym — chociaż w filozofiach klasycznych nie jest ona wyrażona wprost w postaci miary ograniczenia czy jawności seksualności jednostek ludzkich — ma charakter czegoś oczywistego z punktu widzenia klasycznej umysłowości, definiowanego przez odniesienie do sfery duszy lub rozumu. Jednak stopniowo zaczęto uważać ją za dziedzinę, która pozostaje w szczególnym związku z płciowością. Mówiąc jaśniej, w prawie wszystkich filozofiach klasycznych, z tymi religijnymi włącznie, człowiek — mimo bycia postrzeganym jako istota z natury obdarzona żądzą i gniewem — sensu i wartości swojego istnienia nie może sprowadzać wyłącznie do tych sił. Zgodnie z tym ujęciem, władze pożądania i gniewu są wspólną cechą gatunków zwierząt, w tym ludzi, ale istoty ludzkie mają naturę, która różni się od zwierzęcej ze względu na posiadanie duszy lub ducha. Bycie człowiekiem, który z powodu swojej „intelektualnej istoty” powinien znajdować się na wyższym poziomie bytu niż rzeczy, rośliny i zwierzęta, nie jest definiowane przez odniesienie do tych aspektów, które ludzie mają wspólne z bytami niższymi, ale ze względu na fakt posiadania/otrzymania telosu lub rangi egzystencjalnej odpowiedniej dla jego natury w całym „układzie celowościowym” znajdującym się pod władzą boskiego umysłu. W ujęciu filozofii klasycznych problematyka ta nie sprowadza się jedynie do kwestii definicji na poziomie epistemologicznym, ale wyznacza także status ontologiczny człowieka w całej jego egzystencji oraz to, jak ten status będzie kształtował horyzont egzystencji i myśli tworzony przez człowieka, a tym samym to, w jaki sposób ludzie nawiązują kontakt z prawdą i pozostają w nim.

Jak podkreśla to specjalnie Leo Strauss, wskazując na różnicę pomiędzy rozumieniem polityki, jakie mają ludzie w świecie przednowoczesnym i nowożytnym, ujęcie panujące w okresie klasycznym dało początek idealistycznej filozofii politycznej. Zgodnie z tą perspektywą filozofia polityczna odpowiada poszukiwaniu dobrego społeczeństwa, zgodnego z naturalnymi potrzebami, jakimi obdarzył człowieka kosmos, a „cnoty i ich urzeczywistnianie są naturalnymi celami ludzkiego ducha i najdoskonalszym celem człowieka”¹. Jest tak, ponieważ klasyczna filozofia polityczna opiera się na założeniu, że istoty ludzkie, istniejąc w kosmosie, gdzie panuje naturalny porządek i celowość, również mają określone naturalne cele. Ważna jest oczywiście też zasadnicza różnica między tym, co moralne, a tym, co przyjemne, jeśli chodzi o sposób myślenia, który kształtuje się w zależności od danego celu naturalnego. „*To kalon*, szlachetne lub piękne, jest czymś zasadniczo odmiennym od tego, co przyjemne. Cnota, z racji właściwej sobie, przyrodzonej szlachetności, zasługuje na wybór ze względu na samą siebie, nie powinna natomiast być wybierana

¹ L. Strauss, *Platon'un politik felsefesi savunma*, tłum. Ö. Orhan, Istanbul 2018, t. 1, s. 46–48.

ze względu na to, że — jak mówią epikurejczycy — wytwarza przyjemność”². Rozważana w odniesieniu do pojęcia prywatności, najbardziej charakterystyczna cecha filozofii politycznej dominującej w czasach przednowoczesnych to podkreślanie cnoty jako najdoskonalszego celu bycia człowiekiem i unikanie redukcjonowania człowieka do wymiarów, które są w znacznej mierze wspólne dla bytu zwierząt.

Właściwie można powiedzieć, że w przednowoczesnym świecie bycie człowiekiem — ze względu na odmienną ludzi od innych istot żywych, jeśli chodzi o cel istnienia — odnosi się do danej jednostki zawsze jako do potencjalności, a nie na podstawie zgodności z jakąś skończoną, kompletną formą egzystencji. Z tego właśnie powodu w wypadku człowieka znajdującego się pośrodku między sferą „niższą” a wzniosłą obydwie te domeny uświadamiają mu jego istnienie w formie odpowiadającej jego celom, tym samym umożliwiając mu poznanie prawdy o jego człowieczeństwie. Jednostka ma dwie możliwości — albo dokona ona „uniesienia” własnej egzystencji, albo zostanie pociągnięta w dół, pozostając w formie egzystencji całkowicie oderwanej od prawdy, sensu i wartości jej istnienia, czyli takiej, jaka panuje w niższym świecie. Z tego powodu nie jest nawet konieczne myślenie o wyborze w kategoriach ostatecznego, transcendentnego bytu czy wiedzy klasycznych filozofii, które rozkwitają na horyzoncie prawdy, a obowiązkiem myślenia staje się raczej otwarcie danej jednostki na możliwości, które uczynią ją cnotliwą oraz osiągnięcie — w ramach procesu ujawniającego prawdę o byciu człowiekiem — statusu ontologicznego nadanego jej jako potencjalność i szansa w perspektywie integralności bytu. W tym celu należy ochronić człowieka przed wpływem czynników panujących w sferze niższej, które mają charakter determinujący odnośnie do innych istot żywych, a tym samym otworzyć go na doświadczenie istnienia i prawdy odpowiadające jego istocie/telosowi.

Podejście powyższe, podkreślane szczególnie w licznych tekstach klasycznej filozofii moralnej, postrzega przyjmowanie przez daną jednostkę „konserwującego” stanowiska w sprawie własnej egzystencji, zgodnie z którym władze zmysłowe uważa się w dużej mierze za przywiązane do ciała i duszy zwierzęcej, jako warunek wstępny zarówno dla urzeczywistnienia w pełni ludzkiego bycia, jak i otwarcia się na doświadczenie prawdy. Według Tomasza z Akwinu „najmniejsza nawet okruszyna prawdy, jaką możemy zdobyć z poznania rzeczy najwyższych, cenniejsza jest niż najpewniejsze poznanie rzeczy najniższych”³. Jak wynika z tego stwierdzenia, zgodnie ze światopoglądem klasycznym, istnieje rozróżnienie pod względem natury pomiędzy rzeczami wzniosłymi a tymi niższymi, w ramach którego człowieczeństwo można opisać jako drogę danej jednostki ludzkiej ku doskonałości poprzez uwolnienie się od uzależnienia od tego, co niższe i skierowanie się ku temu, co wyższe. A zatem, chociaż nie mamy tu do czynienia z taką samą formą intymności jak ta postulowana wprost przez religię w związku z nastawieniem na poczucie czystości i skromności, z punktu widzenia filozofii klasycznych znajdowanie się w sytuacji całkowitego uzależnienia od przyjemności i doznań seksualnych jest tożsame z określaniem horyzontu ludzkiego bycia wyłącznie poprzez zgodność z przyjemnościami

² *Ibidem*, s. 49–50.

³ E. Schumacher, *Aklı karişklar için kılavuz*, tłum. M. Özel, Istanbul 2016, s. 17.

zmysłowymi. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z podkreśleniem, iż człowiek powinien pozostawać w wyważonej i ostrożnej relacji z własnym ciałem, gdyż jest ono postrzegane jako czynnik „rozpraszający” i odrywający od prawdy.

Przykłady tego nastawienia, które jest bardzo wyraźne w filozofiach idealistycznych, można zaobserwować nawet w ujęciu epikurejskim, zorientowanym hedonistycznie i materialistycznie, jeśli chodzi o podstawy ontologiczne mające implikacje w sferze roszczeń moralnych. Według Epikura, który postrzega seksualność jako potrzebę naturalną, choć niekonieczną, przyjemność — nierozpatrywana jednak z punktu widzenia realizacji jakiegoś wzniosłego celu — to brak bólu i należy wystrzegać się uzależnienia od potrzeb, które wywołują ból w razie jej nieobecności. Podejście to, które oferuje nawet podział przyjemności ze względu na ich cechy jakościowe, można uznać za uderzający przykład tego, że w klasycznym świecie postrzeganie ciała i zmysłowych pragnień nie jest związane z „entuzjastycznym” i bezgranicznym ideałem wolności, lecz raczej z „konserwującą” postawą na temat rozmyślnego horyzontu ludzkiej egzystencji.

Mimo że myśl klasyczna zaleca ostrożne podejście do cielesności i zmysłowości, to należy ją wiązać przede wszystkim z ideą zakładającą, że jeśli egzystencja ludzka oparta jest na interesach niskiego rzędu, wówczas zostanie ona pozbawiona możliwości kontaktu duchowego z prawdami wyższego rzędu, co nie do końca pokrywa się z troską o prywatność taką, jaka ma miejsce w przypadku myśli religijnej. O ile bowiem filozofię należy postrzegać jako dzieło myślenia opartego na rozumie, o tyle trudno je powiązać z sankcjami i zachętami religijnymi, takimi jak *haram* kontra *halal* czy dobre uczynki kontra grzech, ponieważ z filozoficznego punktu widzenia o relacji człowieka do siebie samego i innych obszarów egzystencji decyduje wyłącznie autonomiczna władza rozumu. Nie da się uzasadnić pojęcia prywatności, które sprowadza się do bycia pod opieką rozumu Boga-stwórcy widzącego, słyszącego, znającego i regulującego życie doczesne według określonych nakazów i zakazów, wyłącznie na podstawie autonomicznego, ludzkiego rozumu. Dlatego też, mimo współzależności między religią a filozofią w czasach klasycznych oraz faktu, że wielu wierzących filozofów dba o prywatność jako wartość, można stwierdzić, że główna treść prywatności wywodzi się z religii oraz światopoglądu religijnego, a nie z myśli filozoficznej.

W wypadku religii islamu „pozycja ontologiczna” pojęcia prywatności wywodzi się z całościowości rozumienia bytu, do którego człowiek ma dostęp poprzez objawienie i proroków wskazujących, jaki rodzaj relacji dana jednostka powinna mieć wobec samej siebie, innych ludzi, Boga oraz wszystkich pozostałych istot. W tym kontekście należy przede wszystkim stwierdzić, że religia islamu, w przeciwieństwie do perspektywy filozoficznej osadzającej ściśle relację człowieka do prawdy w metafizycznej domenie egzystencji, w której sfera fizycznego istnienia w sensie świata zmysłowego jest rozdzielona od metafizyki w sensie świata intelektu, w pewnym sensie sama przekazuje prawdę niezależną od tych rozróżnień. Podkreśla, że istnieje również domena tego, co niewidzialne, którą możemy nazwać sferą człowieczeństwa, całkowicie wykraczającą poza wszechświat istot ludzkich taki, jaki jawi się w ramach epistemologii. Takie rozumienie bytu, podkreślające również ontologiczny status i sens religii dla ludzkiej egzystencji, wskazuje z jednej strony na transcendentny

charakter prawdy, a z drugiej — na to, w jaki sposób człowiek może nawiązać relację z prawdą, która jest niedostępna samym jego władzom poznawczym. Z punktu widzenia tak pojętego stanowiska religijnego, ponieważ człowiek, używając przyrodzonych mu zdolności epistemicznych, nie jest w stanie dostarczyć sam sobie odpowiedzi na wielkie i żywotne pytania dotyczące istoty prawdy, wartości czy sensu, to objawienie docierające spoza sfery fizycznej i metafizycznej do jego egzystencji oraz wszelkich, związanych z nią sfer wartości i znaczeń stanowi dla niego absolutną konieczność i kryterium oceniania tego, co ważne.

Z punktu widzenia religii lub światopoglądu islamskiego świat doczesny, w który — podobnie jak utrzymują to filozofie egzystencjalne — istota ludzka została wrzucona i przybywa tu tymczasowo, stanowi dla niej domenę umożliwiającą jej odnalezienie prawdziwego sensu i celu życia, które objawiają się wyłącznie przez odniesienie do boskości rządzącej tą rzeczywistością w sposób całościowy. Bycie w tym świecie nabiera tu dla człowieka sensu przez niepodleganie niższym siłom, które zarządzają wyłącznie doczesnością i dominują w niej „z natury”. Jest tak, ponieważ bycie człowiekiem oznacza przeciwstawianie się urzeczowieniu i dezintegracji (rozkładowi) poprzez odkrycie związku z potencjalną formą istnienia wykraczającą poza logikę przedmiotowości, która kieruje i włada tym światem⁴. Istoty ludzkie są wyposażone w pewne władze wykraczające poza te, na których skupiają się interpretacje naturalistyczne. Władze te oraz wynikające z nich uprawnienia nie mają legitymizacji pochodzącej wyłącznie z ich przyrodzonej natury. Sposób kierowania i zarządzania władzami człowieka nie jest determinowany przez rzekomo autonomiczny podmiot epistemiczny lub moralny, ale ustala się w ramach horyzontu egzystencjalnego oferowanego człowiekowi przez religię w odniesieniu do tego, co niewidzialne. Z tego powodu, choć człowiek z racji swojej fizycznej i biologicznej egzystencji podlega logice panującej w świecie przedmiotów, jest on także bytem, który ma możliwość otwarcia się na swoje boskie cele, ocalając w ten sposób własną egzystencję przed urzeczowieniem i rozpadem dzięki duchowi, którego posiada, który nadaje mu jego człowieczeństwo i który ze swojej natury opiera się na boskim pochodzeniu. Dlatego w islamie sens istoty ludzkiej zawiera się w fakcie, że jest ona *ahsan al-taklim* (stworzeniem w najpiękniejszej formie pod względem konsystencji i materii) oraz *aszraf al-machlukat* (najbardziej wyróżnionym stworzeniem), a posiadanie egzystencji naturalistycznej, to znaczy podporządkowanej logice władającej sferą rzeczy i przedmiotów, jest czymś innym niż zredukowanie do bytu niższego poziomu i nie oznacza całkowitego zaprzeczenia człowieczeństwa.

Omówione powyżej stanowisko ontologiczne reprezentowane przez umysłowość religijną w odniesieniu do istoty człowieczeństwa i uświadamiające jednostkom ludzkim, jaka jest ich „orientacja egzystencjalna” w tym świecie, wpływa jednocześnie na treść pojęcia prywatności oraz na inne kategorie moralne. Z punktu widzenia religii islamu idea Boga, który stwarza człowieka i wystawia go na próbę w trakcie życia w doczesności, nie jest pominięta również w czasie trwania samego tego testu. Dlatego człowiek, który nieuchronnie powinien zostać pozbawiony poczucia wartości, sensu i celu, co uniemożliwiłoby mu zintegrowanie się ze swoją prawdą

⁴ İ. Özel, *Tahrir vazifeleri vii*, Istanbul 1993, s. 7–10.

w „nagiej egzystencji”, zostaje „uwznioślony” dzięki aktowi rozumowania, uwolniony z ograniczeń własnego uniwersum epistemicznego (świata zmysłowego i wyobrażeniowego) dzięki objawieniu z jego najbardziej podstawowym zapewnieniem, że Allah nie pozostawia człowieka bez opieki, i osiąga tym samym możliwość istnienia zgodnego z własnymi celami. W ten sposób człowiek zyskuje „sens istnienia”, „cel bycia w świecie”, odpowiedź na pytanie, „co stanie się po śmierci” itp. Oprócz tego, że potrafi w ten sposób znaleźć odpowiedzi na wielkie i żywotne pytania, pojmując również, jak zmobilizować siły powierzone mu w dziele stworzenia zgodnie z omawianymi tu „powiązaniem ontologicznymi”, uświadamiając sobie, jaka jest natura związku ontologicznego pomiędzy Bogiem, człowiekiem i światem rzeczy.

Pytanie, jaki rodzaj treści zyskało pojęcie prywatności w myśli muzułmańskiej, jest niewątpliwie pytaniem o „wolność”, „własność”, „prawa”, „tożsamość”, tak że w ten sposób można nadać właściwy sens i odpowiednio docenić znaczenie pojęć takich jak „poufność”, „tajemnica osobista”, „zakaz przymusu” czy „zakaz wykorzystania”. Idea prywatności wymaga oceny na osi jej związku z kategoriami takimi jak „szczęście” i „czystość”. Przede wszystkim należy stwierdzić, że dla religii islamu człowiek nie jest bytem biernym i pozbawionym celowości, ale ma naturę wymagającą zajęcia określonego stanowiska egzystencjalnego w ramach jedności istnienia. Człowiek, który nie należy do tego świata w sensie prawdy o swojej istocie i istnieniu, jest mimo wszystko pod względem własnego statusu ontologicznego (w swoim człowieczeństwie) zdolny do bycia pomiędzy „światem wyższym” a „światem zwierzęcym”. Zgodnie z tak określoną bytowo „dyspozycją” (potencjalnością), w zależności od tego, jaką przyjmie postawę w związku z pytaniem o sens swojego istnienia, stanie się albo inteligentnym zwierzęciem w prawdziwym tego słowa znaczeniu, otwierając się na możliwość egzystencji niezależnej od swego wzniesłego celu i w ten sposób „opadając” na niższe poziomy bytu i integrując się z nimi, albo, mobilizując wszystkie swoje moce i władze do życia w harmonii z własnymi boskimi celami, uratuje swoją egzystencję od logiki stawania się częścią domeny przedmiotów (urzeczowienia i rozkładu) i stanie się człowiekiem.

Tak sformułowana definicja człowieka jako potencjalnego bytu odsłania dwie zupełnie różne interpretacje domeny własności i wolności, odmienne ontologicznie od siebie, związane z różniącymi się wzajemnie postawami wobec bytu, jakie istota ludzka przyjmuje, stanowiąc podstawę dla świeckiego lub religijnego postrzegania pojęcia prywatności.

Jak podkreślił Roger Garaudy w swoim tekście zatytułowanym *Islam i nowoczesność*, jednym z najważniejszych aspektów odróżniających islam jako całość od całej, szeroko rozumianej, domeny nowoczesności są rola i znaczenie przypisywane własności. Według Garaudy’ego „wspólnym mianownikiem wszystkich religii objawionych jest »ogólne przesłanie mądrości« związane z twierdzeniem, że tylko Bóg jest właścicielem w pełnym znaczeniu tego pojęcia, oraz że Bóg oferuje przykazania oraz wiedzę”. Jest to zasada określająca warunki specyficzne dla każdego społeczeństwa, zachowująca zarówno boski wymiar, jak i gwarantująca „ludzką twarz” w ich funkcjonowaniu⁵. Rozważając konkretnie zagadnienie własności, fakt,

⁵ R. Garaudy, *Islam ve modernite*, tłum. C. Aydın, Istanbul 1996, s. 190–206.

że posiadanie przynależne jest jedynie Allahowi, oznacza, że człowiek nie ma absolutnego prawa i swobody do rozporządzania jakimkolwiek bytem, w tym własnym ciałem. Osoba ludzka, która jest adresatem przesłania (objawienia) religijnego to byt odpowiedzialny za pozostawanie w relacji (nie-właścicielskiego) dysponowania własnym ciałem i innymi bytami, co nakierowuje ją na prawdziwy sens bycia człowiekiem dzięki uczestnictwie w horyzoncie egzystencji i znaczenia, które wyznaczył jej Allah. W związku z omawianą tu koncepcją własności w kategoriach myśli religijnej, człowiek nie ma również absolutnej wolności w sensie swobodnego, nieograniczonego niczym czynienia wszystkiego, co chce, a co odwołuje się do jego możliwości epistemicznych i egzystencjalnych, bez jednoczesnej konieczności polegania na jakichkolwiek restrykcyjnych czynnikach zewnętrznych dla własnych działań. Wolność w sensie realnym — w ujęciu myśli lub światopoglądu religijnego — jest cechą, którą jednostka ludzka zyskuje, gdy dąży do ocalenia swojej egzystencji przed zagubieniem w tak zwanym ideale wolności odnoszącym się do „niższego”, zwierzęcego horyzontu egzystencjalnego, zamiast tego mobilizując w pełni swoje moce przez skupienie się na domenie „formacyjnej” takiej, jaka jest jej przedstawiona w skierowanemu do niej objawieniu.

Zarysowane tu sposoby rozumienia własności i wolności, które są bardzo trudne do zrozumienia w czasach nowożytnych i współczesnych, kiedy to sens bycia człowiekiem interpretuje się jednoznacznie w zgodności z parametrami świeckimi i humanistycznymi, odsłania to, co utracone z jednej strony oraz to, co stanowi ontologiczny fundament pojęcia prywatności z drugiej. Tym, co jest tu utracone, jest horyzont egzystencji odnoszący się do istotowej prawdy o człowieku i człowieczeństwie. To, nad czym ubolewa kontemplacyjna logika myśli religijnej, cieszy się aprobatą współczesnego człowieka, który z powodu pragnienia wolności i w imię sprzeciwu wobec Boga oskarżanego o „rezerwowanie sobie” „wyłącznego dostępu” do wszelkich praw i prawdy, musi utracić łączność z autentycznym źródłem miłości i w konsekwencji zapomnieć o tym, co w pełni ludzkie. To nic innego, jak pozostawienie samego siebie w domenie bezcelowej i bezwartościowej egzystencji.

Tak ujęta „kondycja ludzka”, stanowiąca podstawę świeckiej recepcji prywatności, odsłania jednocześnie ontologiczne źródła pojęcia prywatności w ujęciu religijnym. Wskazuje ona na niepewność co do kierunku i orientacji mocy i władz człowieka przekładającą się na nihilistyczne nastawienie egzystencji, która jest nieunikniona dla stanu „upadku”, jeśli człowiek w swojej ziemskiej — nagiej — egzystencji i rzeczywistości, która nie zawiera wartości, sensu i celu musi polegać jedynie na własnych możliwościach epistemicznych. Zgodnie z zasadą „a własność należy tylko do Allaha”, zanika wspomniane powyżej, uświadomione człowiekowi przez religię, rozumienie własności i wolności. Tutaj prywatność nabiera prawdziwego znaczenia w ramach ucieleśnienia i realizacji relacji, jaką należy nawiązać ze światem przedmiotów i władzami powierzonymi człowiekowi w horyzoncie egzystencjalnym ustanowionym przez Wszech-Właściciela. Jest tak, ponieważ dla osoby, która osiągnęła wiedzę o prywatności właśnie w tym horyzoncie, pytanie o to, jakiego rodzaju relacje może ona nawiązać z innymi istotami, a także o wszystkie posiadane przez siebie moce, w tym własne ciało i pożądaną, jest ze swojej istoty związane z pierwotną prawdą, która została objawiona człowiekowi w ramach objawienia. Chociaż

tak pojęta świadomość istnienia, oferowana człowiekowi przez religię, stanowi ontologiczną, prawną (*szar'iat*) i moralną podstawę prywatności, to pytanie, jaką dokładnie treść ma pojęcie prywatności, zwłaszcza w zakresie egzystencji i doskonałości moralnej człowieka, wymaga naszym zdaniem wyjaśnienia w kontekście jej związku z koncepcjami skromności i czystości.

Słowo *haja*, które można przetłumaczyć opisowo jako „duszę odpychającą nikczemne zachowania” lub „zakłopotanie, który sprawia, że ludzie rumienią się z powodu źle wykonanego lub zaniedbanego obowiązku”, pojawia się w myśli Harisa al-Muhasibiego (zm. 243/857) podczas jego drogi życiowej i w rozwijanej przez niego myśli religijnej. Treść tego pojęcia nabiera pełnego znaczenia i wagi ze względu na relację między Bogiem a człowiekiem, ponieważ definiuje fakt „powstrzymywania serca przed nieposkromionym działaniem” lub „pozbywania się wszelkiego rodzaju złych nawyków niemiłych Allahowi” czy też „oddziaływania czystej natury, która przynosi korzyści zarówno dobrym, jak i złym ludziom”. Odzwierciedla ono konstatację, że podstawą zmysłu smu jest orientacja, jaką człowiek powinien przyjąć wobec Boga, który widzi wszystko i ma zawsze pełną wiedzę, który jest bliższy człowiekowi niż jego żyła szyjna oraz który przez cały czas jest świadkiem wszelkiego rodzaju myśli i działań, z ich intencjami włącznie. W ramach takiej postawy egzystencjalnej człowiek zawstydzają się wobec Allaha, aniołów, innych ludzi i siebie samego, zyskując jednocześnie możliwość otwarcia się na świadomość istnienia, która unika praktyk, działań i słów sprzecznych z prawdą. Co więcej, odwołując się do argumentacji religijnej, można uznać, że *haja*, która nie tylko obejmuje wymiar emocjonalny, ale jest również wytworem myśli i rozumu, przybiera postać dyspozycji sądenia, wskazując wyraźnie, że pojęcie to należy wiązać zarówno z rozwojem intelektualnym, jak i moralnym człowieka⁶.

Choć czystość odnosi się do jednej z czterech podstawowych cnót znanych filozofii, to podobnie jak sen, odpowiada ona doniosłej wartości w ramach myśli religijnej jako pojęcie odnoszące się zarówno do intelektualnej, jak i do moralnej doskonałości człowieka. Słowo czystość, które oznacza „trzymać się z dala od *haram* i zachowywać *halal* oraz dobre słowa i uczynki”, jest rozumiane w tekstach filozofii moralnej islamu jako „trzeźwość w jedzeniu, piciu i pożądaniu seksualnym” bądź „cnota zdobyta przez tłumienie nadmiernych żądz i oddanie ich pod panowanie religii i rozumu”. Według al-Raghipa al-Isfahaniego („Mnicha z Isfahanu”) (zm. 502/1108–1109), który kojarzy czystość z „cechą osadzającą się w duszy, dzięki czemu nie pozwala on pożądliwości zdominować człowieka”, moc żądz, która tkwi w człowieku, jest zasadniczo związana ze zwierzęcymi przyjemnościami, a cnota czystości ma treść, którą nabywa się poprzez ujarzmianie tych przyjemności. Czystość oznacza ocalenie przed pochłonięciem przez cielesne rozkosze i egoistyczne ekscesy ze strony innych ludzi, ale też własnych dłoni, języka, oczu itp. Czystość utożsamiana z utrzymywaniem zmysłów z dala od niemoralnych i nagannych zachowań, jest także pojęciem związanym z ludzką wolnością, ponieważ umożliwia uwolnienie

⁶ M. Çağrıci, *Hayâ*, [w:] *Turkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, t. 16, s. 554–555.

istoty człowieczeństwa w sobie od jarzma tego, co niższe, przez otwarcie się na to, co wzniosłe⁷. Jest tak, ponieważ — jak zostało to podkreślono wcześniej — z punktu widzenia klasycznego światopoglądu religijnego i filozoficznego autentyczna wolność oznacza przybliżanie ludzi do przypisanych im wzniosłych celów przez wyzwolenie ich z niewoli namiętności. Cechę tę wolność ma dzięki mobilizacji wszystkich ludzkich mocy i zorientowania ich na boskie cele.

Niewątpliwie kwestia postrzegania prywatności w praktyce myśli religijnej nie jest związana ze „sterylną”, abstrakcyjną analizą pojęciową, pozostaje ona raczej domeną wiary, tego, co objawione w islamie, przekazane jako prawda. Jej rozważanie wymaga jednak wysiłku intelektualnego podejmowanego dodatkowo przez odniesienie do wielu innych kategorii, przede wszystkim skromności i czystości, które odsyłają do idei prywatności w bezpośredni sposób, jak również bardziej ogólnego intelektualnego i egzystencjalnego podłoża, które umożliwia właściwe ujęcie treści znaczeniowej tego, co jest tutaj przedmiotem badań. W oczach osoby wierzącej, której osobowość i charakter ukształtowały się w horyzoncie myśli i egzystencji religijnej, pojęcie oraz świadomość prywatności obejmują wymiary tajemnicy i intymności, ale wskazują nie tylko na zakaz obejmujący pewne czyny czy wypowiedzi stanowiące wyraz zaangażowania seksualnego. Ponieważ z punktu widzenia świata religijnego, w którym seksualność czy płeć nie leżą w centrum określania podmiotowości i osobowości, a bycie człowiekiem nie jest zrównane z tożsamością seksualną, pojęcie prywatności, prywatność — podobnie jak i inne kategorie wartościujące — zyskuje swoje realne znaczenie w horyzoncie sensu człowieczeństwa, który wyłania się w ramach relacji Bóg–stworzenie. Jest to istotne do tego stopnia, że pojęcie prywatności, ze swymi implikacjami teoretycznymi i praktycznymi, wskazuje na przestrzeń i moment spotkania człowieka z jego własną, prawdziwą istotą, podobnie jak odnośnie do pojęć życia czy czystości. Innymi słowy, z punktu widzenia myśli islamu, prywatność dotyczy „zarządzania” i „administrowania” przez człowieka wszystkimi powierzonymi mu jako — jako dary i obowiązki — władzami i mocami, w tym własnym ciałem, ze świadomością nieustannej obecności Właściciela Wiedzy, Własności i Porządku, w zgodzie z wzniosłymi celami człowieczeństwa.

Bibliografia

- Çağrıncı M., *Hayâ*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, t. 16, s. 554–555.
- Çağrıncı M., *İffet*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, t. 21, s. 506–507.
- Garaudy R., *İslam ve modernite*, tłum. C. Aydın, İstanbul 1996.
- Giddens A., *Mahremiyetin dönüşümü*, tłum. İ. Şahin, İstanbul 2010.
- Özel İ., *Tahrir vazifeleri vii*, İstanbul 1993.
- Schumacher E.F., *Aklı karışıklar için kılavuz*, tłum. M. Özel, İstanbul 2016.
- Strauss L., *Platon'un politik felsefesi savunma*, t. 1, tłum. Ö. Orhan, İstanbul 2018.

⁷ M. Çağrıncı, *İffet*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, t. 21, s. 506–507.