

SADIK TÜRKER
ORCID: 0000-0003-3834-838X
Kirkklareli University

Wiedza i lęk (*al-Taqwa*) w islamie oraz ich związek z terrorem w literaturze zachodniej

Knowledge and Fear (*al-Taqwa*) in Islam and Their Relation to Terror in the Western Literature

Abstract: A person who has reason instead of instinct needs to be informed in order to survive. The relationship of vital knowledge with the soul, the source of life, has been established with emotions. Throughout the history of philosophy up to the 19th century, emotion has been a subject viewed negatively. Despite this, all deep-rooted wisdoms in the world, especially philosophy defined as love of wisdom, have accepted emotions as a criterion or a psychological sign of reaching the truth. In the last century, with the legitimacy of the view that the self-awareness of consciousness is emotional rather than mental, the relationship between knowledge and emotion has been placed on the agenda of philosophy and science. The emotional basis of Islamic wisdom, as in the original forms of Judaism and Christianity, is fear and its more intense derivative, terror. In other words, the emotion of the person who acquires vital information is at the most severe level. In the translation of terms such as *taqwa*, and *rughb*, which express these feelings, into Western languages, the etymological closeness between the terms terror and terrorism, the foreignness to Islamic wisdom, and deliberate manipulations have given negative meanings to its authentic and positive basis.

Keywords: Knowledge, Reason, Emotion, Islamic Rationalism, Terror, Terrorism

1. Instynkt, rozum, wiedza

W środowisku naturalnym zwierzęta nigdy nie sięgają po niewłaściwe pożywienie, którym mogłyby się otruć. Ryb również nikt nie uczy pływać. Tak zwany instynkt jest tym, co umożliwia żywym istotom podejmowanie właściwych decyzji i działań związanych ze zdobywaniem pożywienia oraz zapewnieniem sobie możliwości przetrwania. Nawet jeśli w przypadku niektórych gatunków zwierząt ma miejsce proces uczenia się, nie dostarcza on wystarczającego wyjaśnienia wszystkich aspektów ich zachowań, które prowadzą do określonych — przeważnie zgodnych z założeniem i celem — konsekwencji. Można założyć, że w przypadku wszystkich zwierząt istnieje pośrednia relacja pomiędzy rozwojem umysłowym a uczeniem się: im bardziej rozwinięte pod względem umysłowym są dane gatunki, tym więcej nauki potrzebują. Mimo to żadne zwierzęta nie mają doskonale rozwiniętego umysłu, który można nazwać rozumem, zastępującym całkowicie zdolności instynktowne i wymagającym wiedzy i wykształcenia. Instynkt jest niezbędnym „oprogramowaniem” zachowania umożliwiającym pogodzenie zwierzęcia z jego naturalnym środowiskiem i podtrzymanie go przy życiu¹.

W odróżnieniu od zwierząt, istoty ludzkie nie mają instynktu w powyższym rozumieniu. Potwierdzeniem tego jest fakt, że muszą one uczyć się podejmowania właściwych decyzji i zachowań w odniesieniu do każdej kwestii. Człowiek nie kieruje się instynktem w przypadku podejmowania niezbędnych działań, takich jak wybór pożywienia czy jego ilości do zjedzenia. Prawdopodobnie w przypadku odżywiania się niemowlęcia można mówić o pewnego rodzaju instynktownym poszukiwaniu pokarmu z piersi matki, jednak wraz z rozwojem umysłowym zdolność ta zanika. Może to oznaczać, że instynkt i rozum to odwrotne zdolności — jeden istnieje kosztem drugiego. Jedynie *raison* daje człowiekowi możliwość podejmowania właściwych decyzji i działania czy zachowywania się w słuszny sposób. Rozum to podstawowa zdolność ludzka zastępująca zwierzęce instynkty. Jednak bez wytwarzania wiedzy zdolność ta pozostaje praktycznie zupełnie pusta, sprawiając, że dana istota ludzka podlega degradacji nawet poniżej poziomu zwierzęcego. Ponieważ rozum to jedynie zdolność poznawania, a nie „program behawioralny”, nie wystarczy on do podtrzymania danej istoty ludzkiej przy życiu bez wyposażania go w określoną wiedzę. Jednak wytwarzanie wiedzy nie jest procesem indywidualnym, jak to ma miejsce w przypadku instynktu. To długi i trudny proces, który zwykle trwa i „kosztuje” więcej niż jedno ludzkie życie i wymaga współpracy. Innymi słowy, wytwarzanie wiedzy jest z natury procesem kumulatywnym i społecznym. Z tego powodu ludzie potrzebują relacji społecznych i edukacji, aby uzyskać (wytworzyć) wiedzę i móc utrzymać się przy życiu. Rozum oraz jego wytwór, to znaczy wiedza, są zatem kluczowe z punktu widzenia życia człowieka. Oznacza to, że zarówno instynkt, jak i rozum mają ten sam cel — przetrwanie danej żywej istoty.

¹ W. Wundt, *Outlines of Psychology*, tłum. C.H. Judd, Leipzig-London-New York 1902, s. 310–311; E.B. Titchener, *An Outline of Psychology*, London-New York 1907, s. 261–262.

2. Wiedza a emocje w mądrości greckiej i scholastycznej

Nastawienie do emocji ze strony filozofów w ciągu wieków, aż do początku wieku XX, było generalnie negatywne. Począwszy od Platona, wielu myślicieli uważało, że dusza ludzka składa się z elementów racjonalnych i irracjonalnych, a filozofia jest wytworem racjonalnego komponentu. Plutarch (zm. 119), podsumowując swoje poglądy na ten temat, stwierdza: „Ale to właśnie zarzut, który można postawić każdemu uczuciu, że wiedzione żądzą działania przynaglają rozum”². Ponadto, jako że emocje pochodzą z irracjonalnej i cielesnej części duszy, zadaniem filozofii powinno być uwolnienie się od wrażeń i emocji. Jak zauważa Platon:

A ona badając wtedy najpiękniej rozumuje, kiedy jej nic z tych rzeczy oczu nie zasłania: ani słuch, ani wzrok, ani ból, ani rozkosz, kiedy się, ile możności, sama w sobie skupi, nie dbając wcale o ciało, kiedy, ile możności, wszelką wspólność, wszelki kontakt z ciałem zerwie, a sama ręce do bytu wyciągnie. [...] Nieprawdaz, i stąd dusza filozofa najczęściej gardzi ciałem i ucieka od niego; chce być sama z sobą³.

Mimo to nie da się zaprzeczyć, że istnieje związek między wiedzą a emocjami. Dzieje się tak, ponieważ podstawową funkcją rozumu jest konceptualizowanie tego, co ma charakter „rozciągly” (korzystając z kartezjańskiej kategorii). Nie może on jednak konceptualizować sam siebie, jako że sam jest nierozciągly. Innymi słowy wszelka wiedza rodzi się z racjonalnej świadomości, która odnosi się do samoświadomości, ale sama samoświadomość nie jest racjonalna ze względu na odwoływanie się do czegoś innego.

Odniesienie do samoświadomego podmiotu nigdy nie jest rodzajem odniesienia demonstratywnego. [...] Wręcz przeciwnie, właściwe pojęcie — czy to „człowiek”, „osoba” czy „ja” — może być wyjaśnione tylko w ramach odniesienia, które w sensie formalnym dotyczy samoświadomego podmiotu i jest podtrzymane przez inny rodzaj wiedzy niż ta, na której opiera się odniesienie do pozaracjonalnej substancji⁴.

Nawet jeśli idea samoświadomości pojawia się w dziejach filozofii jako „myśl o myśleniu”, rozum jest świadomy sam siebie nie przez konceptualizację czy osąd, ale w ramach ciągle obecnego, nierozciągłego uczucia⁵. Jednak nowy rozdział w historii filozofii umysłu mógł zostać otwarty dopiero na początku XX wieku, kiedy emocje stały się pełnoprawną kategorią filozofii.

„Wytwarzanie wiedzy” to jedno, jednak zgoda, żeby to, co jest tu wytwarzane nazwać wiedzą w ogóle, to co innego. Dopóki ta druga kwestia dotyczy niejasności lub nastawienia w praktycznym sensie, łatwo jest rozstrzygnąć, czy faktycznie mamy tu do czynienia z wiedzą czy nie, ponieważ to, co prowadzi do wyjaśnienia niejasności lub realizacji nastawienia, z pewnością można nazwać wiedzą. Gdy jednak wiedza ma charakter teoretyczny lub filozoficzny, nie jest łatwo znaleźć kryterium, które wskaże, że chodzi tu o wytwarzanie wiedzy wyrażającej prawdę. Platon wspomina o paradoksie związanym z tym pytaniem w następujących słowach:

² Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-moralnych*, tłum. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954, s. 109.

³ Platon, *Fedon*, 65c–d, tłum. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993, s. 235.

⁴ S. Rödl, *Self-Consciousness*, Cambridge-London 2007, s. 15.

⁵ U. Thiel, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Identity from Descartes to Hume*, Oxford-New York 2011, s. 57.

Bo którą z tych rzeczy, o których nic nie wiesz, weźmiesz przed siebie i zaczniesz szukać? Przecież gdybyś nawet w sam raz na nią natrafił, to jak będziesz wiedział, że to jest właśnie to, czegoś nie znał? [...] Bo jak zna, to przecież nie będzie szukał. Już to zna. Takim nie trzeba dopiero szukać. Ani tego, czego nie zna. Bo wtedy nie wie tego nawet, czego ma szukać⁶.

W *Menonie* Platon, próbując rozwiązać ten paradoks, proponuje swoją teorię przypomnienia. Jednak pomimo tego, że jego filozofia poświęcona jest rozumowi, Platon uważa, że oznaka poznania, które jest efektem przypomnienia to uczucie miłości, które pochodzi z irracjonalnej części ludzkiej duszy. Dopóki człowiek kontempluje byt sam w sobie (*ousia*), pojawia się miłość. Dokładniej mówiąc, miłość rodzi się z jednorodności. Zarówno dusza, jak i byt sam w sobie są nieśmiertelne i jednorodne — kiedy dusza zмага się z prawdą, wyłania się miłość⁷. Dlatego właśnie filozofię nazywamy *philosophia* (*philo* + *sophia*). Arystoteles jednak woli traktować emocjonalny wymiar (oznakę) wiedzy jako *zdziwienie*.

Albowiem pod wpływem zdziwienia ludzie zarówno dziś oddają się filozofowaniu, jak i kiedyś zaczęli to czynić. Najpierw zdziwienie budziły rzeczy, z którymi ludzie stykali się wprost, a dopiero potem zaczęli się oni powoli interesować także poważniejszymi sprawami, jak własności Księżyca, Słońca i gwiazd czy powstanie Wszechświata. Otóż kto dostrzega trudność i dziwi się, ten zdaje sobie sprawę z tego, że czegoś nie wie. I stąd miłośnik mitów jest też poniekąd filozofem, gdyż w micie zawierają rzeczy dziwne. A zatem skoro ludzie zaczęli filozofować, żeby wyzwolić się z niewiedzy, to jasne, że chodziło im o samą wiedzę, a nie o jakiś z niej użytek⁸.

We okresie filozofii wczesnochrześcijańskiej emocjonalną oznaką poznania była bojaźń Boża, która jest bardzo podobna do bojaźni Bożej w judaizmie. Ci, których nazywano bogobojnymi odegrali decydującą rolę w narodzinach Kościoła⁹. Jednak późniejsze chrześcijaństwo za emocjonalną oznakę poznania uznało miłość.

Boga Starego Testamentu Marcjon nazywał Bogiem sprawiedliwym, a boską istotę Nowego Testamentu nazywał Bogiem dobrym. Sprawiedliwy Bóg był królującym nad światem Bogiem gniewu i zemsty. Ten Bóg uznawał zasadę „oko za oko, a ząb za ząb”, a jego powszechna autokracja mogła zostać spełniona jedynie dzięki ślepemu, niekwestionowanemu i całkowitemu posłuszeństwu jego stworzenia. Dobry Bóg, który przewyższał Boga sprawiedliwego i wznosił się ponad „odpłacanie”, był Bogiem miłości i życzliwości. Żądał od swoich stworzeń łagodności ducha, przyjaźni, braterstwa i przebaczenia grzechów. To ten dobry Bóg był ojcem Jezusa Chrystusa. W rzeczywistości Chrystus był uważany za wcielenie lub przejaw nieskończonej miłości i mądrości dobrego Boga¹⁰.

W tradycji myśli zachodniej bojaźń Boża była postrzegana przez filozofów porystotelesowskich, takich jak Teofrast (371–287 p.n.e.) negatywnie, a takie jej rozumienie osiągnęło swoje apogeum w okresie wczesnorzymskim. O ile w *Polityce* Arystotelesa grecki termin *deisidaimon* odnosi się do osoby tradycyjnie religijnej, pobożnej, o tyle później stał się on synonimem zabobonu (również w rozumieniu okazywania lęku wobec Boga). W pierwszym wieku Gajusz Petroniusz (27–66 n.e.)

⁶ Platon, *Menon*, 80d–e, tłum. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993, s. 137.

⁷ F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York-London 1967, s. 63–64.

⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, 982b12–24, tłum. T. Żeleźnik, M.A. Krąpiec (oprac.), A. Młynarczyk (red.), Lublin 1996, s. 15.

⁹ K. Lake, *The earlier epistles of St. Paul: Their Motive and Origin*, London 1911, s. 37–42.

¹⁰ M.P. Hall, *The Wisdom of the Knowing Ones: Gnosticism, the Key to Esoteric Christianity*, Los Angeles 2000, s. 53.

stwierdził: „Strach kreuje bogów”¹¹. Plutarch argumentuje przeciwko strachowi i jego najwyższej formie, czyli zabobonowi, pisząc:

Jedynie strach, pozbawiony zarówno śmiałości, jak zdolności do rozumowania, opanowuje nierozumną część duszy, tak że staje się ona beczynna, bezradna i bezsilna. Dlatego ta jego właściwość jednocześnie krępująca duszę i wprawiająca ją we wzburzenie nazywa się lękiem i bojaźnią. Zaś ze wszystkich strachów najbardziej beczynny i bezradny jest spowodowany przez zabobon. Morza nie boi się ten, kto nie żegluje [...]; atoli ten, kto się lęka bogów, lęka się wszystkiego: ziemi, morza, powietrza, nieba, mroku, światła, głosu, ciszy, snu [...]. Heraklit powiada, że dla czuwających świat jest jeden i wspólny, a każdy ze śpiących błąka po osobnym. Dla zabobonnika natomiast nie istnieje żaden wspólny świat: na jawie przecież nie ma udziału w świetle rozumu, a śpiąc nie uwalnia się od świata dręczącego; umysł jego śni, lęk zaś ustawicznie czuwa, a oddalić się, uciec — nie ma dokąd¹².

Tego rodzaju grecko-rzymski sprzeciw wobec żydowskiej i wczesnochrześcijańskiej koncepcji mądrości lękających-się-Boga oraz przywrócenie idei miłości wyznaczyły charakter późniejszego rozwoju myśli zachodniej. Według kardynała Newmana rzymska krytyka idei *deisidaimon* wymierzona w chrześcijaństwo miała przede wszystkim podłoże polityczne. Newman pisze:

Nie wolno nam zapominać o dobrze znanym sposobie odnoszenia się państwa rzymskiego do poddanych. Od początku cechowała go krańcowa zawiść wobec tajnych zreszeń. Gotowe było udzielić szerokiej tolerancji, pójść na duży kompromis, ale — jak to dzieje się i ze współczesnymi rządami — pragnęło mieć wpływ i stanowić ostateczny autorytet odnośnie do każdego poruszenia w organizmie politycznym i społecznym, a jego instytucje obywatelskie były oparte na religii państwowej, czy też zasadniczo od niej uzależnione. W związku z tym, każda innowacja wymierzona przeciw ustalonemu pogaństwu, z wyjątkiem dopuszczonych przez prawo, była surowo tłumiona¹³.

Negatywny stosunek do relacji między lękiem a Bogiem odegrał decydującą rolę w historii myśli zachodniej. Bojaźń Boża oraz przesady były uważane — zgodnie z krytyką grecko-rzymską — za drogę wiary właściwą zwierzętom, niewolnikom, ignorantom oraz dzieciom, natomiast powiązanie mądrości z miłością zostało uznane za cechę rozwiniętego człowieka. Bray argumentuje za miłością i przeciw bojaźni w następujący sposób:

Każda religia jest oparta na strachu — miłość pojawia się dopiero znacznie później — strachu przed nieuniknionym i niepojętym, a początkowo wszystkie przyczyny są niewidoczne i nieznanne. [...] Jak pisze Taylor: „Wszystko to, co może ich skrzywdzić i na co nie mają wpływu staje się dla nich obiektem oczarowania”. Pierwszą ideą Boga jest prawie zawsze zły duch, a wśród współcześnie żyjących ludzi pierwotnych religia to nic więcej niż uwznioślający sentyment¹⁴.

We współczesnych koncepcjach psychologicznych i antropologicznych lęk jest najczęściej związany z przesądą, który oznacza przekonanie lub zachowanie będące konsekwencją strachu lub braku wiedzy, które jest niezgodne ze znanymi prawami nauki lub ze zdrowym poczuciem prawdy i rzeczywistości w danym społeczeństwie¹⁵.

¹¹ J.M. Robertson, *Pagan Christ: Studies in Comparative Hierology*, London 1911, s. 1.

¹² Plutarch, *Moralia*, s. 110–112.

¹³ J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 1957, s. 251–252.

¹⁴ Ch. Bray, *Christianity: Viewed in the Light of Our Present Knowledge and Moral Sense*, London 1876, s. 9–13.

¹⁵ R.W. Hood, P.C. Hill, B. Spilka, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, New York-London 2009, s. 24; F.P. Colucci, *Common Sense*, [w:] *Encyclopedia of Critical Psychology*, T. Teo (ed.), New York-Heidelberg 2014, s. 269.

3. Wiedza i uczucia w myśli islamu

Chociaż bojaźń (*al-taqwa*) jest podstawowym pojęciem w islamie, to za zastanawiające należy uznać to, że główne argumenty przeciwko lękowi w stosunku do zjawisk naturalnych, gwiazd lub martwych i nieświadomych ciał, które pojawiają się w polemikach grecko-rzymskich oraz we współczesnych pismach psychologicznych i antropologicznych, były używane również w Koranie. W jego wielu wersetach wspomniane jest, że ludzie mają skłonność modlić się bez zrozumiałego powodu do istot, które nie wyrządzają im krzywdy ani nie przynoszą żadnych korzyści (Stół zastawiony/*al-Ma'ida*; 5:76). Prawdziwe źródło szkód i korzyści jest odwieczne, nie są nim natomiast „powierzchnowości”, które powodują takie skutki jedynie „prowizorycznie”. W rzeczywistości strach przed tego rodzaju czynnikami opisany jest w Koranie jako typowy dla najbardziej prymitywnych ludów, nierozsądnych i żyjących w stanie niewiele różniącym się od zwierzęcego (Krowa/*al-Bakara*; 2:19; Wzniesienia/*al-Araf*; 7:179). Ibn Tajmijja stwierdza:

Allah potępił bałwochwalców modlących się do nieożywionych istot, które nie mają mocy wyrządzania krzywd lub przynoszenia korzyści. [...] Wersety pokazują, że żadne istoty, do których wznosi się modły, oprócz Allaha, nie mają mocy czynienia krzywdy czy korzyści. Do istoty tych zaliczamy wszystkie anioły, ludzi, gobliny, gwiazdy i bóstwa. Nic prócz Allaha nie ma mocy wyrządzania szkody ani korzyści wobec siebie lub innych¹⁶.

Jednak idea lęku jako oznaki wiedzy nie zostaje tu podważona. Ten, kto obawia się jedynie odwiecznego i unikalnego źródła „szkód i pożytków”, stając się przyjacielem Boga (*awlija Allah*), może czuć się uspokojony (*amn*) (Jonasz/*Yunus*; 10:62). Strach przed postrzegalnymi lub urojonymi bytami, z wyjątkiem Boga, jest efektem ignorancji. Jak zauważył egzegeta Ibn Abi Hatim: „tylko przyjaciel diabła boi się go”¹⁷. Według al-Zamahszarięgo, Abu Hazina i al-Andalusiego werset z Koranu (Trzody/*al-An'am*; 6:80–81) mówi o tym, że Abraham lękał się nie nieożywionych, bezrozumnych istot, ale jedyne, odwiecznego źródła wszystkich rzeczy. Termin strach (*hawf*) oznacza uczucie opierające się na wiedzy oraz dowodach, które — bez względu na to, że zaczynają się od strachu — prowadzą ostatecznie do poczucia spokoju (*amn*)¹⁸. Co więcej, lęk przed nieożywionymi bytami uważany jest za wadę rozumu¹⁹. Innymi słowy, ten, kto boi się Boga, nie boi się niczego innego i jest odważną, czującą się bezpiecznie osobą. To jest właśnie *al-taqwa*, emocjonalna podstawa mądrości w islamie.

Wersety Koranu wspominają, że istnieje pośredni związek między każdą istotą ludzką a Bogiem. W odniesieniu do poczucia przez człowieka szczęścia i radości nie ma nikogo, kto mógłby mu pomóc, oprócz Boga — nie mogą tego uczynić ani

¹⁶ Ibn Tajmijja, *Tafsir al-Kabir*, A. Umeyre (ed.), Beirut 1408/1988, t. 5, s. 222–223.

¹⁷ M. b. I. R. Ibn Abi Hatim, *Tafsir al-Qur'an al-Azim musnad an rasulilla ta al-sahabe ta al-tabi'in*, Rijad 1417/1997, t. 2, s. 821, fr. 4539.

¹⁸ D.A.K. al-Zamachszari, *Al-Keszszaf 'an haka'ik ghawamid al-tanzil wa 'ujun al-akawil fi wudzu al-ta'wii*, A.A. Abdulmevcud, A.M. Muavvez (eds.), Rijad 1418/1998, t. 2, s. 368–369; A.D.A. b. M. al-Hazin, (1425/2004), *Tafsir al-Hazin: Lubab al-ta'wil fi ma'ani al-ta'wil*, A.M. 'Ali Szahin (ed.), Beirut 1425/2004, t. 2, s. 130.

¹⁹ A.H. al-Andulusi, *Tafsir al-bahri al-muhit*, A. Abd al-Mawjüd, A. Muavvadh (eds.), Beirut 2010, vol. 4, s. 175.

przyjaciele, ani dobra doczesne, ani nawet miłość. Chociaż społeczeństwo odgrywa rolę w szczęściu jednostek, to każdy jest ostatecznie odpowiedzialny za siebie, a przyjemne uczucia i wieczne szczęście poszczególnych ludzi zależą od odpowiedniej, przyjętej przez nich, koncepcji jaźni. Jednak głównie ze względu na wpływy sufickie, jaźń w islamie została uznana za wewnętrzną substancję zła, analogicznie do niektórych hellenistycznych i scholastycznych ujęć wrodzonego zła czy grzeszności (to jest upadłości przodków). W tradycjonalistycznym islamie zaczęły pojawiać się w związku z tym koncepcje przypisywania Muhammadowi, który został jednoznacznie określony w Koranie (Grotta/*al-Kahf*; 18:110) jako zwykły człowiek („Zaprawdę, ja jestem tylko człowiekiem podobnym do was. Jest mi jedynie objawione, iż wasz Bóg jest Bogiem Jedynym”), tytułu „umiłowany przez Boga” (*habib Allah*), co przypomina ideę syna Bożego z chrześcijaństwa, również jednoznacznie odrzuconą w Koranie. Koran (Stół zastawiony/*al-Ma'ida*; 5:18) mówi o synu Bożym i umiłowanym przez Boga: „Powiedzieli Żydzi i chrześcijanie: »Zaprawdę, my jesteśmy dziećmi Allaha, Jego umiłowanymi«. Powiedz (o, Muhammadzie): »Dlaczegoż więc On was karze za grzechy wasze? Lecz jesteście jedynie ludźmi spośród Jego stworzeń«”. W społeczeństwach muzułmańskich do około XII wieku miała miejsce tendencja (ponownie, w związku z wpływami ze strony sufizmu) do identyfikacji jaźni z podmiotowością i nawet człowieczeństwem jako takim. Odbyło się to na drodze „zespolenia” różnych ujęć jaźni, o których mówi doktryna islamu, w jedną całość dzięki miłości. W wyniku tego rodzaju „integracji jaźni” strach zostaje zastąpiony miłością, czego konsekwencją jest unieważnienie roli wiedzy. Wzajemne oddziaływanie na siebie lęku przed Bogiem oraz wiedzy było charakterystyczne i „źródłowe” dla pierwotnego islamu. Jednak w XII wieku znaczna część kultury muzułmańskiej została przekształcona w „islam miłości”, zgodnie z deklaracją sufiego Mawlany al-Rumiego (zm. 1273): „Moją religią jest miłość”, co można uznać za jednoznaczną inspirację wersem z 1 Listu św. Jana: „Bóg jest miłością” (1 Jn 4:8).

4. Przekształcenie lęku w miłość a amoralność prawa

Pierwotna koncepcja bojaźni Bożej została usunięta z islamu i od XII wieku doszło do jej przekształcenia w dwie niepojęte z punktu widzenia doktrynalnej esencji tradycyjnego islamu formy: miłości oraz amoralnego prawa. Stało się to w wyniku wpływów wewnętrznych, które zaczęły dochodzić do głosu już po przejściu władzy w kalifacie przez dynastię Umajjadów w 661 roku, a przede wszystkim jako skutek rewolucji Abbasydów w 749 roku, która doprowadziła do wykluczenia perskich muzułmanów (szyzmu) z państwa abbasydzkiego. Z trzech ważnych faz tego procesu pierwsza dotyczyła oddzielenia prawa i moralności w państwie rządonym przez Umajjadów, które opierało się do pewnego stopnia na świeckich ideach. Druga odnosiła się do wzrostu znaczenia Persów, za których sprawą w islamie pojawiły się motywy religijności dalekowschodniej. Trzecia była związana z inicjacją systematycznego programu hellenizacji.

Arabowie nigdy nie mieli państwa w jego ścisłym rozumieniu jako zbioru instytucji opartych na konstytucji. Sprawiedliwość społeczna w czasach przedmuzułmańskich była gwarantowana przez reguły istniejących w danej chwili i przekazywanych

ustnie tradycji. Według tradycji pierwsza konstytucja pojawiła się w ramach rozwoju politycznego islamu w okresie medyńskim. Muhammad, jej twórca, zamierzał dzięki niej uregulować wzajemne relacje między istniejącymi obok siebie społecznościami Żydów, chrześcijan i muzułmanów. Choć można mówić o powołaniu w ten sposób pierwszego państwa muzułmańskiego, nadal nie obejmowało ono instytucji takich jak wojsko, sądy czy skarbiec w ich współczesnym znaczeniu. Prawo w formie spisanej obejmowało w tamtych czasach głównie wersety Koranu oraz umowy polityczne. Podstawą instytucji państwowych były ustne tradycje związane z działalnością Proroka. Można powiedzieć, że on samym był państwem. Po jego śmierci, w okresie czterech kalifów, tego rodzaju państwo wciąż jest zachowane. Jednak począwszy od dynastii Umajjadów (661) państwo muzułmańskie za model państwowości w sensie tworzenia instytucji uznaje Bizancjum. Tym samym bliski związek między polityką, prawem, moralnością i religią zaczyna się zacierać. Umajjadzi dokonali znacznej modyfikacji prawa muzułmańskiego, tak aby można je było łatwiej uzgodnić z prawem państwa świeckiego. Sa'īd Ibn Musajjab (zm. 94/713), który należał do pierwszego pokolenia (*tabi'un*) towarzyszy Muhammada w następujący sposób wypowiedział się o Zijadzie Ibn Abihim (zm. 53/673), wyznaczonym przez kalifa Mu'aliję (zm. 60/680) na gubernatora Iraku i prowincji wschodnich kalifatu: „Niech Bóg zmiążdży tego, który pierwszy zmienił prawo Proroka Boga”²⁰. W konsekwencji znaczną część instytucji i zasad składających się na funkcjonowanie państwa Umajjadów trudno nazywać muzułmańskimi. Jak zauważył Schacht: „choćby dynastia oraz większa część arabskiej klasy rządzącej były muzułmańskie i chociaż raczej przestrzegano elementarnych zasad prawnych ustanowionych w Koranie, praktyka prawnicza z pierwszej części epoki Umajjadów nie może być jeszcze zaliczana do 'prawa mahometańskiego' w sensie ścisłym”²¹.

Pozbawione cnót moralnych i religijnych oraz naśladowące obce systemy prawne i polityczne, państwo muzułmańskie składało się jedynie ze sztywnych praw formalnych i świeckiej siły pozbawionej elastyczności moralnej. Dodatkowo, twarda polityka Umajjadów wobec perskich muzułmanów z jednej strony doprowadziła do pogłębienia rozłamu między moralnością a prawem, a z drugiej przyczyniła się do zmiękczenia kalifatu umajjadzkiego w wyniku rewolucji abbasydzkiej (750). Podobnie jak to będzie miało miejsce później w przypadku humanizmu, który był reakcją na sztywną strukturę Kościoła w późnym średniowieczu, muzułmanie w okresie kształtowania się trzeciego kalifatu zaczęli wypracowywać sposób rozumienia islamu i życia według niego niezależnie od państwa lub w kontrze do niego. W ten sposób nastąpiła ekspansja sufizmu, który miał rekompensować braki elastyczności moralnej „islam oficjalnego”. Konsekwencją tych procesów jest utrzymujący się do dzisiaj rozdział prawa i moralności. Hodgson czyni następujące spostrzeżenie dotyczące owej „podwójnej struktury” w historycznym islamie:

Następnie myśliciele tacy jak al-Ghazali (zm. 505/1111), którzy potrafili łączyć znajomość nauk uczonych *alimów* na temat *szari'atu* i *kalamu* z szacunkiem dla niezależności mądrości mistyków

²⁰ M. al-Qattan, *Tarih taszri' al-Islami: al-Taszri' wa al-fikh*, Rijad 1417/1996, s. 259; A.B.M. Ibn al-'Arabi, *Kitab al-'alasim min al-qatasim*, 'A. Talibi (ed.), Kair 1394/1974, s. 343.

²¹ J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1979, s. 191.

sufickich, przyczynili się do uznania sufizmu przez samych *alimów*. W XII wieku stał się on już pełnoprawną częścią życia religijnego, a nawet „nauk muzułmańskich” (*ilm*). W ten sposób sufizm, jako jedna z form pobożności — z pewnością nie ta najbardziej akceptowana oficjalnie czy najpowszechniejsza — zaczęła stopniowo dominować w przypadku praktyk religijnych nie tylko wśród wspólnot *dżama'at sunni*, czyli sunnickich, ale i — choć w mniejszym stopniu — w szyizmie. Od tego momentu islam zaczął już na stałe przejawiać się jednocześnie w dwóch głównych postaciach: pierwszej, zorientowanej na *szari'at*, zatroskanej o zewnątrznie, wyczułone na dobro społeczne zachowanie, czyli uznawanej głównie przez *szari'at alimów*; drugiej, skupionej na mistyce, zwróconej ku wewnętrznemu, osobistemu życiu jednostki, pielęgnowanej pod skrzydłami sufickich *pirów*. Często ten sam przywódca religijny był jednocześnie mędrcem *pirem* i uczonym *szari'atu*, a przynajmniej traktował obie strony islamu na równi poważnie; tak jak większość muzułmańskiej opinii publicznej szanowała i przyjmowała wskazówki zarówno od *pirów*, jak i od *alimów*. Zawsze jednak byli tacy, którzy uznawali jedną twarz islamu za autentyczną, a drugiej nie ufali, a nawet odrzucali ją jako fałszywą²².

W okresie formowania się państw muzułmańskich, im bardziej dane społeczeństwo było religijnie zróżnicowane — przez włączanie podbijanych terytoriów — tym bardziej władze centralne, chcąc prowadzić skuteczną politykę, musiały być gotowe na tolerowanie tej różnorodności. Pojawienie się i wzrost w islamie zewnętrznych wpływów było możliwe dzięki interpretacji Koranu i tradycji Muhammada w duchu gnostyckim. Z biegiem czasu wykładnia tego rodzaju, zainicjowana przez uczonych sufich i udoskonalona przez Ibn al-Arabiego (zm. 638/1240), była coraz częściej wykorzystywana do celów politycznych. Po rewolucji abbasydzkiej w 747, główna grupa urzędników, która budowała potęgę Abbasydów, czyli ród Barmakidów, była tą, która jako pierwsza promowała na obszarze imperium wschodnie idee gnostyckie, opierając się w tym celu na wykładni czternastu uczonych mutazylickich i szyickich²³. I właśnie w takim kontekście, zgodnie z poglądem andaluzyjskiego uczynego Abu Bakra Ibn al-Arabiego (zm. 543/1148), po raz pierwszy w doktrynie islamu pojawił się „dyskurs miłości”, podważający jej rdzeń²⁴.

Poszukiwanie moralnej elastyczności, którą zapewnia sama „etyka muhammedańska”, uprawomocniało tradycję suficką w życiu państw islamskich w ramach kolejnych faz ich historycznego rozwoju, propagując jednocześnie ideę miłości i gnostycką interpretację, jeśli chodzi o tradycję Koranu i Proroka. W konsekwencji im bardziej państwa muzułmańskie wykluczały źródłową etykę Muhammada, tym bardziej umacniały się w nich wpływy sufickie. Ostatecznie, w XII wieku sufici zyskali tożsamość polityczną w formie *tarik*, czyli bractw mistycznych. Wykładnia gnostycka umożliwiała zmianę treści wersetów Koranu, a kiedy wynaleziono fałszywe tradycje prorockie, takie jak „zabijcie się przed śmiercią”, również projekt budowy „islam miłości” wydawał się pozbawiony jakichkolwiek przeszkód. Koncepcja „zabicia się” (autoanihilacji) (*katl al-nafs*) pierwotnie odnosiła się bowiem do zakazanych w islamie zabójstwa oraz samobójstwa. Dodatkowo, jaźń była uznawana za podstawę lęku i w związku z tym islamu jako takiego. W ramach formacji sufickiej jaźń uważana jest za zagrożenie lub wroga, którego należy zniszczyć.

²² M. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago-London 1977, t. 2, s. 203.

²³ A.H. 'A. al-Asz'ari, *Makalat al-Islamijjin la ihtilaf al-musallin*, Beirut-Sajda 1411/1990, t. 1, s. 106–107; A.F.M. al-Szahrastani, *Al-Milal la al-nihal*, A.F. Muhammed (ed.), Beirut 1413/1992, t. 1, s. 188.

²⁴ Ibn al-Arabi, *Kitab al-'alasim min al-qatasim*, s. 61–64.

5. Przeniknięcie idei bojaźni Bożej do literatury zachodniej pod postacią terroru

Chociaż problematyka uczuć była zawsze obecna w filozofii, sami filozofowie aż do XIX wieku zwykle odmawiali zajęcia się tym zagadnieniem na poważnie. Zmiana w tej materii mogła nastąpić dzięki stopniowemu przekształceniu dominującego do tej pory paradygmatu ontologii i epistemologii kartezjańskiej. Filozofowie klasyczni ignorowali emocjonalność i traktowali ją negatywnie, ponieważ wierzyli, że jest ona częścią ciała i związku z tym — zwierzęcej natury człowieka, z którą rozumna dusza stoi w sprzeczności. Zgodnie z tym długo obowiązującym podejściem filozofia i uczucia nie mogły istnieć wspólnie. Nowe nurty w historii myśli opierały się na odmiennej wizji natury ludzkiej, którą zwykło się określać jako racjonalne zwierzę, gdzie mocno wyróżniony był emocjonalny komponent²⁵.

Ontologia i epistemologia kartezjańska umożliwiła poważne zajęcie się problemem uczuć, ponieważ według tego ujęcia dusza i ciało nie są uważane za sprzeczne czy wzajemnie „znoszące się”, a jedynie za różne. Jednak epoka oświecenia rozwijała się jeszcze w ramach klasycznego ujęcia racjonalizmu. Przełom mógł nastąpić dopiero w połowie XIX wieku. Związek między zdobywaniem wiedzy a emocjami został we współczesnej literaturze naukowej rozpoznany przez Darwina.

Darwin zauważył, że nie tylko ludzie, ale także inne ssaki ulegają przemianom emocjonalnym, gdy pozyskują nowe informacje. Według niego mamy tu do czynienia z sekwencyjnym rozwojem uczuć według ich intensywności, gdy dochodzi do konfrontacji z nieznanymi czynnikami lub zdarzeniami. Sekwencja ta jest następująca: uwaga — zaskoczenie — zdumienie — osłupienie — strach — przerażenie („terror”).

Słowo „strach” [...] zdaje się etymologicznie pochodzić od tego, co jest nagłym i niebezpiecznym; a słowo przerażenie (po ang. terror) od drżenia organów głównych i ciała. Używam wyrazu „terror” dla oznaczenia największej obawy; niektórzy autorzy są jednak zdania, że powinien on być tam używanym, gdzie czynną jest szczególnie wyobraźnia. Strach poprzedzony jest częstokroć zadziwieniem, i o tyle jest z tym ostatnim spokrewniony, że obydwa wiodą do chwilowego napięcia zmysłów wzroku i słuchu²⁶.

Darwin definiuje tu jednoznacznie przerażenie („terror”) jako emocję występującą w procesie zdobywania informacji, która jest intensywniejsza niż strach. Choć definicja ta może zostać uogólniona i odniesiona do zjawiska drżenia całego ciała z powodu widoku mordowanych ludzi (czyli aktu terroru), nie zajmuje się on tym problemem. Swoje obserwacje na temat zmian emocjonalnych u zwierząt i ludzi odnosi jedynie do procesu pozyskiwania nowych informacji. Innymi słowy, przerażenie jako emocja nie dotyczy terroryzmu jako aktu przemocy.

Podczas gdy myśliciele ze świata zachodniego związani z tradycją judaizmu znają pojęcie strachu, które nie pociąga za sobą powiązania bojaźni Bożej z terrorem w znaczeniu terroryzmu, to wielu z tych rozwijających ujęcie chrześcijańskie może łatwo mieszać lęk z fenomenem terroru. Jak zauważa Hans Jonas: „Chrześcijaнин może zadumać się nad tym, co stało się tu z chrześcijańskim pojęciem boskiej

²⁵ A. Bain, *The Emotions and the Will*, New York 1876, s. 3.

²⁶ Ch. Darwin, *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. K. Dobrski, Warszawa 1873, s. 255–256 (przekład zmodyfikowano).

miłości i miłosierdzia. Wezwanie do skruchy, bliskość sądu ostatecznego, bojaźń i drżenie, pokuta — wszystko to zostało z chrześcijańskiego przesłania usunięte²⁷. Z tego powodu autor piszący z perspektywy zachodniej może łatwo popełnić błąd, tłumacząc *rughb* lub *taqwa* jako „terror” (w sensie terroryzmu), chyba że dokonywana jest tu celowa dezinformacja. Spencer argumentuje:

Patrzac wstecz na swoją karierę jako Proroka, Muhammad zauważył: „Zostałem wysłany, przekazując najkrótsze zwroty, które miały znaczenia najobszerniejsze z możliwych, i zwyciężyłem w przerażeniu (dosł. terrorze) (wrzuconym w serca wroga), a kiedy spałem, przyniesiono i włożono mi do ręki klucze do wszelkich skarbów tego świata”. To jedna z jego najbardziej frapujących wypowiedzi. Prawdą jest, że jego Koran jest dość zwięzły, zwłaszcza w porównaniu ze Starym, ale również z Nowym Testamentem. Ale to, czy jego treść rzeczywiście niesie z sobą „znaczenia najobszerniejsze z możliwych”, jest kwestią dla rozważenia przez teologów. Nie można zaprzeczyć temu, że faktycznie został „zwycięzacz w terrorze”, biorąc pod uwagę burzliwą historię jego profetycznej kariery, obejmującą najazdy, wojny i zabójstwa na zlecenie²⁸.

Terroryzm, utożsamiany w islamie z zepsuciem (*fasad*), uznawanym za powszechne źródło zła również w życiu politycznym i społecznym, jest niemożliwy do pogodzenia z doktryną tej religii, która głosi: „Kto zabije człowieka, który nie popełnił zabójstwa ani nie szerzył zgorzenia na ziemi, ten będzie (odpowiadał) tak, jakby zabił całą ludzkość. Kto zaś ocali (cudze) życie, temu będzie (policzone) tak, jakby ocalił życie całej ludzkości” (Stół zastawiony/*al-Ma'ida*; 5:32). Jednak w ramach wciąż podejmowanych, mozolnych prób manipulacji przesłaniem islamu próbuje się tworzyć koncepcje, w myśl których istniejące na przykład współcześnie organizacje terrorystyczne, takie jak Al-Kaida, poszukują swojej legitymizacji w tradycji Koranu i Muhammada, które z tego powodu określone zostają mianem teoretycznej i doktrynalnej bazy terroryzmu.

Wnioski

Pojęcie strachu jest przedstawione w Koranie za pomocą różnych terminów, takich jak *al-chauf*, *al-chaszja*, *taqwa*, *rughb*, *chizr* i *tanzar*, odnosząc się do stanu jaźni poszczególnych jednostek. Zanim dokonało się przekształcenie jaźni w ideę natury ludzkiej w obrębie sufizmu, który pozostawał pod wpływem hellenistycznych, scholastycznych i dalekowschodnich idei religijnych, islam opierał się na różnych rozumieniach jaźni. Zgodnie z definicją zaproponowaną przez al-Ghazaliego, podstawową cechą racjonalnej wiedzy w islamie jest przewidywanie²⁹. Jaźń, która z natury dąży do ochrony swojego życia, boi się przyszłego, spodziewanego przez nią, niebezpieczeństwa. Źródłem lęku jest zgodnie z tą interpretacją rozumowa zdolność antycypacji. Cecha ta jest uważana w Koranie za wyjątkowo ważną, stanowiąc wręcz samą istotę racjonalnego człowieczeństwa. Bez niej człowiek może zostać ulokowany w hierarchii bytów nawet poniżej zwierząt.

²⁷ H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 159.

²⁸ R. Spencer, *The Truth About Mohammad: Founder of the World's Most Intolerant Religion*, Washington 2006, s. 165–166.

²⁹ A.H. al-Ghazali, *Ihja' 'ulum al-din*, Beirut 1417/1996, t. 4, s. 115.

Prawie każdy rodzaj mądrości odsyła do pytania, w jaki sposób można być pewnym, że — jak ujął to Platon — ktoś znajduje się na drodze do prawdy. Ponieważ nie ma tu jednoznacznego, obiektywnego i racjonalnego kryterium, często próbuje się wskazywać na określony psychologiczny „znak prawdy”. Zgodnie z klasyczną myślą grecką jest to miłość lub zdziwienie; chrześcijaństwo mówi raczej tylko o miłości; a w myśl mądrości islamu chodzi tu o lęk. Islam opiera się na uczuciu strachu, ale strach nie wynika z ignorancji, przeciwnie — jego źródłem jest wiedza i jako taki stanowi on właśnie „znak wiedzy”. Innymi słowy, kto wie, ten lęka się. Dlatego Koran (Stworzyciel/*Fatir*; 35:28) mówi: „Zaprawdę, jedynie (należyście) obawiają się Allaha spośród Jego sług ci, którym została dana wiedza”.

Uzucie towarzyszące zdobywaniu wiedzy nie ma w islamie charakteru niedojrzałego lub urojonego strachu czy przemocy, jest to raczej racjonalny strach, który wyłania się z oczekiwania na potencjalne, przyszłe niebezpieczeństwo. Racjonalny strach nie jest związany z aktem terroru, ponieważ naturę tego pierwszego można określić jako „wiedzę predykcijną” odnoszącą się do możliwego zagrożenia i mającą zawsze charakter indywidualny (czyli nie społeczny), podczas gdy ten drugi nie ma związku z wiedzą, dotyczy zagrożenia aktualnego i jest społeczny.

Bibliografia

- al-Andulusi A.H., *Tafsir al-bahri al-muhit*, Abd al-Mawjūd, A. Muavvadh (eds.), Beirut 2010, t. 1–9.
- Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, tłum. T. Żeleźnik, M.A. Krąpiec, A. Młynarczyk (oprac.), A. Młynarczyk (red.), Lublin 1996.
- al-Asz‘ari A.H. ‘A., *Makalat al-Islamijjin ła ihtilaf al-musallin*, Beirut-Sajda 1411/1990, t. 1–2.
- Bain A., *The Emotions and the Will*, wyd. 3, New York 1876.
- Bray Ch., *Christianity: Viewed in the Light of Our Present Knowledge and Moral Sense*, London 1876.
- Colucci F.P., *Common Sense*, [w:] *Encyclopedia of Critical Psychology*, T. Teo (ed.), New York-Heidelberg 2014, s. 267–271.
- Darwin Ch., *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. K. Dobrski, Warszawa 1873.
- al-Ghazali A.H., *Ihja’ ‘ulum al-din*, Beirut 1417/1996, t. 1–5.
- Hall M.P., *The Wisdom of the Knowing Ones: Gnosticism, the Key to Esoteric Christianity*, Los Angeles 2000.
- al-Hazin A.D. ‘A. b. M., *Tafsir al-Hazin: Lubab al-ta’wil fi ma‘ani al-ta’wil*, A.M. ‘Ali Szahin (ed.), Beirut 1425/2004, t. 1–4.
- Hodgson M., *The Venture of Islam*, Chicago-London 1977, t. 1–3.
- Hood R.W., Hill P.C., Spilka B., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, wyd. 4, New York-London 2009.
- Ibn Abi Hatim M. b. I. R., *Tafsir al-Qur’an al-Azim musnadan ‘an rasulilla ła al-sahabe ła al-tabi‘in*, Rijad 1417/1997, t. 1–10.
- Ibn al-‘Arabi A.B.M., *Kitab al-‘awasim min al-qawasim*, ‘A. Talibi (ed.), Kair 1394/1974.
- Ibn Tajmijja, *Tafsir al-Kabir*, A. Umeyre (ed.), Beirut 1408/1988, t. 1–7.

- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Lake K., *The earlier epistles of St. Paul: Their Motive and Origin*, London 1911.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 1957.
- Peters F.E., *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York-London 1967.
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993.
- Platon, *Menon*, tłum. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993.
- Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-moralnych*, tłum. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954.
- al-Qattan M., *Tarih taszri' al-Islami: al-Taszri' ta al-fikh*, Rijad 1417/1996.
- Roberts E.J., *Plato's View of the Soul*, „Mind: New Series” 14 (1905), s. 371–389.
- Robertson J.M., *Pagan Christ: Studies in Comparative Hierology*, wyd. 2, London 1911.
- Rödl S., *Self-Consciousness*, Cambridge-London 2007.
- Schacht J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1979.
- Spencer R., *The Truth About Mohammad: Founder of the World's Most Intolerant Religion*, Washington 2006.
- al-Szahrastani A.F.M., *Al-Milal wa al-nihal*, A.F. Muhammed (ed.), Beirut 1413/1992, t. 1–3.
- Thiel U., *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Identity from Descartes to Hume*, Oxford-New York 2011.
- Titchener E.B., *An Outline of Psychology*, London-New York 1907.
- Wundt W., *Outlines of Psychology*, tłum. C.H. Judd, wyd. 2, Leipzig-London-New York 1902.
- al-Zamachszari Dż.A.K., *al-Keszszaf 'an haka'ik ghawamid al-tanzil wa 'ujun al-akawil fi wudzu al-ta'wii*, A.A. Abdulmejdżud, A.M. Muallaz (ed.), Rijad 1418/1998, t. 1–6.